

معرفت شناسی تجربه دینی

ولی الله عباسی
پژوهشگر حوزه علمیه قم

چکیده:

گرچه «تجربه دینی» امری فراگیر و همه جایی است، اما اندیشه تجربه دینی پدیده‌ای نو و جدید می‌باشد که پیشینه آن به اروپای مدرن می‌رسد و امروزه به عنوان یکی از مباحث مهم فلسفه دین مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. تجربه دینی، ابعاد متنوعی دارد: پدیدارشناختی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی.

نوشتار حاضر به بحث پیرامون بُعد معرفت‌شناختی تجربه دینی می‌پردازد. معرفت‌شناسی تجربه دینی درصدد پاسخ به این سؤال است که آیا تجربه دینی می‌تواند باور دینی را موجه سازد یا نه؟ در پاسخ به این سؤال، راههای مختلفی وجود دارد که تحلیل براساس ماهیت و سرشت تجربه دینی یکی از این راهها به شمار می‌رود. بنابراین حل این مسأله تا حدودی به توصیف ما از تجربه دینی بستگی خواهد داشت. نظریه‌های مطرح شده در ذیل این سوال را می‌توان در سه دسته عمده جای داد: ۱. احساسی بودن تجربه دینی؛ ۲. ادراک حسی بودن تجربه دینی و ۳. فوق‌طبیعی بودن تجربه دینی. بر همین اساس مقاله حاضر، پس از طرح مباحث مقدماتی پیرامون تجربه دینی و معنا و ویژگیهای آن، به بررسی حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی براساس ماهیت و سرشت این تجربه می‌پردازد.

آینه معرفت واژگان کلیدی: تجربه دینی، معرفت‌شناسی، توجیه عقلانی.

انسانها در سنتهای دینی مختلف، هر کدام مدعی داشتن تجربه‌هایی هستند که متفاوت از تجربه‌های عادی بشر به حساب می‌آیند. عموم دینداران چنین حالاتی را در خود سراغ دارند و سعی می‌کنند آن‌ها را به دیگران منتقل کنند. بیشتر از همه، عرفا و سالکان برای کشف و شهودهای خود اهمیت خاصی قائلند و کتابهای عرفانی ادیان مختلف، مشحون از تجارب و احوال درونی است. واقعه زیر، نمونه‌ای از گزارش و ترجمان تجربه دینی در سنت اسلامی می‌باشد.

نقل است که یک روز طهارت کرده عزم مسجد کرد. به سرش ندا کردند که: «طهارت آن داری که بدین گستاخی در خانه ما خواهی آمد؟» شبلی این بشنود و بازگشت. ندا آمد که: «از درگاه ما باز می‌گردد، کجا خواهی شد؟» نعره‌ها درگرفت، ندا آمد که: «بر ما تشنیع می‌زنی؟ بر جای ایستاد خاموش. ندا آمد که: «دعوی تحمل می‌کنی؟» گفت: «المستغاث بک منک.» (عطار، ص ۶۳۲)

علیرغم فراگیر و همگانی بودن تجربه دینی، اندیشه تجربه دینی (یعنی تجربه دینی به عنوان مسأله‌ای فلسفی - کلامی) پدیده‌ای نو و جدید به شمار می‌رود. درحقیقت، توجه دین‌شناسان و متفکران به این بحث، محصول تحول فکری است که از آن به دوره مدرنیته تعبیر می‌شود. برای مدرنیته ویژگی‌هایی برمی‌شمارند که مهم‌ترین آنها، عقلانیت (rationality) ^۱ افراطی است.

تکیه و تأکید بر عقل در دوره مدرن (توسط سلسله‌ای از متفکران از دکارت تا کانت)، عناصر مهم و اساسی الهیات طبیعی/عقلی (natural theology) - مانند برهان نظم - را از کار انداخت. دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) بیش از همه در مخالفت با الهیات طبیعی نقش داشت. وی با تکیه بر تجربه‌گرایی، عناصر مختلف الهیات طبیعی - از قبیل برهان نظم، وجود معجزات و... - را مورد انتقاد قرار داد. این اشکالات تأثیر عمیقی بر کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) نهاد، به گونه‌ای که به اعتراف خود کانت، دیوید هیوم بود که او را از خواب جزمی مذهب‌ان بیدار کرد. (کانت، تمهیدات، ص ۸۹) کانت

براهین سنتی در اثبات وجود خداوند را محکوم به شکست دانسته، مهمترین اعتراض بر برهان وجودشناختی را در کتاب *سنجش خرد ناب* (کانت، *سنجش خرد ناب*، ص ۲۶۳) مطرح کرد. شکاکیت کانت نسبت به دلایل عقل‌گرایان در باب اثبات وجود خدا، او را به عامل درونی (اخلاق) فروکاهش (reduction) داد. راه‌حل کانت این بود که باید مفاهیم، عقاید و اعمال دینی را در حوزه اخلاق قرار داد.

دین، مانند اخلاق، به حوزه عقل عملی تعلق دارد. کانت با تکیه بر آنچه قبلاً در نقد اول (در *نقد عقل محض*) نشان داده بود، یعنی با تکیه بر نارسایی استدلال‌های معهود و مألوف برای شناخت وجود خدا، در نقد دوم و در یکی از آخرین کتاب‌هایش با عنوان *دین در حدود عقل تنها*، مدلل می‌سازد که اعتقاد به خدا و بقای نفس را می‌توان - مانند اختیار - به مثابه «اصول موضوعه عقل عملی»، یعنی به مثابه شرایط لازم برای اخلاق، توجیه کرد. آدمی برای اخلاقی بودن باید به عدالت و افسین عالم معتقد باشد؛ یعنی به آن روزی که به کار خیر پاداش و به کار زشت مجازات تعلق می‌گیرد. (سولومون، ص ۶۱)

قبل از این که بحث تجربه دینی توسط شلایرماخر مطرح شود، در مورد شناخت خداوند دو روش مهم وجود داشت:

۱. روش مصلحین کلیسا که تعالیم خود را براساس کلام مکشوف شده خدا در کتاب مقدس (الهیات نقلی) قرار می‌دادند؛

۲. روش دوم، روش برخی از فلاسفه بود که سعی می‌کردند با استنتاجات منطقی درباره ماهیت جهان، به الهیات طبیعی (عقلی) برسند.

از زمان توماس آکویناس به بعد، عده‌ای سعی کردند این دو روش را در یکدیگر ادغام نمایند. فلاسفه‌ای نظیر کانت نیز - چنانکه گفتیم - معتقد بودند این دو روش ناقض یکدیگرند. به نظر او، الهیات طبیعی از آنجا که به‌طوربنیادی تباه شده بود، دیگر نمی‌توانست اساسی برای الهیات مسیحی باشد. تمایل به آزادسازی باور

دینی از قید اتکا به عقاید متافیزیکی و نظام‌های کلیسایی و تلاش برای نهادن آن بر پایه تجربه انسانی تاحدزیادی راه را برای «تجربه دینی» هموار کرد.

الهیات طبیعی راه بن‌بستی بود که شلایرماخر نمی‌خواست وارد آن شود. از طرف دیگر، ماخر احساس می‌کرد که دیگر نمی‌توان کتاب مقدس را به عنوان شرح مداخلات خداوند در تاریخ بشر و مجموعه‌ای از فرمایشات الهی پذیرفت. کتاب مقدس شرح تجربیات دینی بود و تجربه دینی کلیدی بود که شلایرماخر سخت بر آن تأکید می‌کرد. به نظر او، این کلید می‌توانست تمام مسائل الهیات را حل کند. (براون، ص ۱۰۹) شلایرماخر انتقاد کانت از متافیزیک و الهیات طبیعی سنتی را پذیرفت و قبول کرد که آموزه دینی را نباید به چشم آموزه‌هایی که دارای مدعیات علمی یا متافیزیکی هستند، نگریست، اما وی دیدگاه کانت مبنی بر تقلیل دین به حوزه اخلاق را نپذیرفت. او بر آن بود که آموزه و عملکرد دینی، نمایانگر عنصری خودمختار و تحویل‌ناپذیر در تجربه انسان است که قابل فروکاهش یا تحویل به عقیده یا عمل نیست. دیانت، نه علم است، نه اخلاق؛ بلکه عنصری است در تجربه انسانی که برای خود کمال و یکپارچگی و تمامیت دارد. فلسفه دین از دیدگاه شلایرماخر همانا تأمل بر این عنصر (تجربه دینی) است؛ به گونه‌ای که سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف آن را شکل می‌دهد و در آموزه‌ها و اعمال دینی مختلف جلوه‌گر می‌شود. شلایرماخر این وجه یا عنصر دینی را به مثابه احساس محدودیت یا اتکاء انسان به خدا توصیف می‌کرد. این احساس درعین حال که فقط از طریق انس و آشنایی، قابل درک و فهم است، عنصری عام و جهانی در تجربه انسانی به شمار می‌رود که برای همه انسان‌ها دسترسی به آن میسر است. از آنجا که آموزه دینی منوط به اعتقاد نیست، بلکه جلوه این عنصر عاطفی است که با سنت‌ها شکل می‌گیرد، آموزه‌های دینی هرگز با یافته‌های علم تعارض پیدا نمی‌کنند، چون عقاید دینی نیازمند هیچ توجیهی نیستند؛ زیرا به نحوی مستقل در وجه یا عنصری خودمختار

از تجربهٔ احساس اتکا ریشه دارند. (پراودفوت، ص ۲۴۵-۲۴۴) بنابراین، شلایرماخر اولین کسی است که بیش از هر کس دیگری، اعتقاد به پایه بودن تجربهٔ دینی برای باور دینی و اثبات وجود خداوند را در میان اندیشمندان رواج داد.

تعاریف

تجربه

پیش از تعریف تجربهٔ دینی، لازم است واژهٔ «تجربه» توضیح داده شود. تجربه (experience) از جمله واژه‌هایی است که تغییرات عمده‌ای را به لحاظ معنایی در طول تاریخ از سرگذرانده است. این واژه اکنون به گونه‌ای وسیع در رشته‌های گوناگونی چون علوم طبیعی، هرمنوتیک و فلسفهٔ دین به کار می‌رود و در هر کدام از آنها، بار معنایی خاصی دارد.

ریشه‌شناسی این واژه نشان می‌دهد که در ساختار اصلی کلمه مذکور، معنا و مفهوم آزمایش نهفته است و صرف احساس چیزی را نمی‌توان Experience نامید. این مفهوم در زمان آمپرسیست‌های انگلستان، یعنی در قرن هفدهم و هیجدهم، نقش مهمی در فلسفهٔ غرب ایفا می‌کرد. آنها اصطلاح تجربه را در مقابل عقل، و برای اشاره به محتوای ذهنی‌ای که از حواس پنج‌گانه فراهم می‌شود، استفاده می‌کردند. به همین جهت، کسانی را که راه شناخت را منحصر در معرفت حسی می‌دانند و معتقدند که به ازای هر واژه، تصویری در ذهن انسان وجود دارد، تجربه‌گرا (empiricist) می‌نامند. اما پس از دوران تجربه‌گرایان و به‌ویژه از زمان جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) به بعد، این واژه با نوعی توسعه، در مورد هر مولفه ذهنی و یا هر احساس درونی انسان - ولو آزمایش و تکرار هم در آن وجود نداشته باشد - به کار می‌رود.

شلایرماخر و ویلیام جیمز از پیشگامان این تحول معنایی بودند. آن دو مفهوم تجربه را وسیع‌تر از پیش در نظر گرفتند تا همهٔ محتوای آگاهی را شامل شود؛ به‌ویژه با توجه به احساسات شهودی و عاطفی، که سهم بسزایی در زندگی مذهبی دارند. (لگنهاوزن، ص ۷)

تجربهٔ دینی

پرسش از تعریف تجربهٔ دینی، به قول ویلیام رو، پرسشی به‌غایت دشوار است و ما به هر توصیفی که دست پیدا کنیم، احتمالاً نارسا و شاید هم تاحدودی دلخواهی خواهد بود. (رو، ص ۲۸۸) به‌هرحال، ما نیاز داریم که تصویری - هر قدر هم مبهم و نارسا - از چیستی آنچه درصدد بررسی آن هستیم، داشته باشیم.

هیچ تعریف واحدی برای «تجربهٔ دینی» که مورد اتفاق همگان باشد، وجود ندارد، بلکه این اصطلاح در موارد گوناگونی به کار می‌رود. در نظر برخی، این اصطلاح به پدیده‌های مرموزی اشاره دارد که با اعمالی نظیر غیبگویی، جادو و علوم خفیه ارتباط دارند و در نظر برخی دیگر، به معنای شنیدن نداها و دیدن رویا است. عده‌ای نیز این اصطلاح را در معنای گسترده‌ای به کار می‌برند که به هر سنخ رویدادی که مبهم یا بیان آن دشوار است، اشاره دارد؛ درحالی‌که دیگران کاربرد این اصطلاح را به حالت ویژه‌ای از آگاهی محدود می‌کنند که با روش‌های خاصی از تأمل به دست می‌آید. (کلود هرد، ص ۶۴-۶۳) برخی اندیشمندان، منظورشان از تجربهٔ دینی، تبدلات آگاهی است که به وساطت مفاهیم دینی ایجاد می‌شود. (هیگ، ص ۱۸۷) برخی دیگر نیز از آن به «مواجهه و رویارویی با امر قدسی» تعبیر کرده‌اند. (هود، ص ۴) ویلیام آلستون، فیلسوف دین معاصر، تعبیر جالب و رسایی از تجربهٔ دینی ارائه می‌دهد:

تجربه دینی به معنای عام آن، به هر تجربه‌ای اطلاق می‌شود که شخص در نسبت با زندگی دینی خود دارد؛ مانند خوشحالی، خوف و شوقی که وی در زمینه مسائل دینی دارد. (Aleston, P. ۱۴۴)

ویژگیهای تجربه دینی

همان‌گونه که در مورد تجربه دینی، تعریف واحدی وجود ندارد، مفسران در باب مشخصات تجربه دینی نیز توافقی نداشته‌اند. اما ویلیام جیمز در برخی از آثار خویش، ویژگی‌هایی را برای تجربه دینی بر می‌شمارد که بیشتر مورد قبول عموم واقع شده‌اند:

۱. وصف‌ناپذیری (ineffability): این ویژگی که دارای جنبه سلبی است، به آن معنا است که دارنده تجربه فوراً می‌گوید که منبع گزاره مناسبی در اختیار ندارد تا بتواند حالت خود را بیان کند. این حالت با هیچ توصیفی سرسازش ندارد؛ پس باید برای فهمیده شدن، آن را تجربه کرد. به لحاظ این ویژگی، احوال عرفانی بیشتر شبیه حالت‌های احساسی هستند تا حالت‌های عقلی؛

۲. معرفت‌بخش بودن (noetic quality): حالت‌های عرفانی گرچه شباهت‌های فراوانی به احساسات دارند، نوعی از معرفت و شناسایی را به همراه خود دارند و نوعی از بصیرت درونی نسبت به حقیقت اشیا را برای ما به ارمغان می‌آورند که با معیار عقل سازگار نیست؛

۳. زودگذر بودن (transiency): جز موارد استثنایی، حالت‌های عرفانی برای مدت طولانی دوام ندارند. این حالت‌ها غالباً نیم‌ساعت و حداکثر یک یا دو ساعت بیشتر دوام نداشته، سپس در پرتو زندگی عادی روزانه محو می‌شوند؛

۴. انفعالی بودن (passivity): یعنی لطف الهی بر آنها حاکم است. ممکن است ما خود را برای تجربه آماده کنیم و برخی از ریاضت‌ها و تمرین‌های بدنی و فکری را به این منظور انجام دهیم، اما تجربه دینی چیزی نیست که ما آن را انجام دهیم، بلکه

چیزی است که در ما اتفاق می‌افتد. (جیمز، دین و روان، ص ۲۶-۲۷؛ James, P. ۹۷-

(۹۸)

در کنار چهار ویژگی‌ای که جیمز نام می‌برد، می‌توان ویژگی پنجمی نیز افزود؛ و آن «پیوستگی» است. آگاهی عرفانی علاوه بر بسط و توسعه آن در فراسوی حدود متعارف و معمول، با پیوندیافتن به یک واقعیت برتر موفق می‌شود به طریقی بر تعارضاتی که از قبل وجود داشته‌اند نیز فائق آید. اما این را نباید بدان معناگرفت که تمام محدودیت‌ها از میان برداشته می‌شود، بلکه پاره‌ای از آنها در این پیوند اتحادی، خود معنایی متعالی پیدا می‌کنند؛ و این دقیقاً همان چیزی است که به آنها ماهیت دینی ممتازی می‌بخشد. (دوپره، ص ۵۱)

معرفت‌شناسی تجربه دینی

معرفت‌شناسی (epistemology) یا نظریه معرفت (theory of knowledge) رشته‌ای بسیار گسترده و مهم از فلسفه است که به بررسی معرفت (مطلق معرفت) و توجیه باور، یا به تعبیر چیزم (چیزم، ص ۳۵) «توجیه باور داشتن» می‌پردازد. بسیاری از مباحثی که در این علم مطرح می‌شود، در مورد باورهای دینی نیز قابل طرح است. لذا منظور از معرفت‌شناسی دینی (religious epistemology)، یک سلسله مسائل معرفت‌شناختی است که اختصاصاً درباب دین مطرح می‌شوند و با استفاده از روش‌های مقبول در معرفت‌شناسی معاصر به بررسی باورهای دینی می‌پردازند. به گفته پلانینگا، معرفت‌شناس و فیلسوف دین معاصر، «می‌توان از بحث‌های معرفت‌شناختی درباره دین انتظار داشت به این مسأله پردازند که آیا می‌توانیم به باور دینی معرفت داشته باشیم یا نه.» (پلانینگا، ص ۴۱)

معرفت‌شناسی دینی، یک حوزه علمی میان‌رشته‌ای (interdisciplinary) است؛ یعنی از جهتی متعلق به معرفت‌شناسی، و از جهتی دیگر مربوط به فلسفه دین می‌باشد.

معرفت‌شناسی دینی حول این سؤال می‌چرخد که آیا توجیهی برای عقلانیت باورهای دینی وجود دارد یا نه؟ در قبال این مسأله (با صرف‌نظر از نگرش الحادی) رهیافت‌های گوناگونی وجود دارند؛ چنان‌که الهیات طبیعی/عقلی، تحلیل مصلحتی از دین، ایمان‌گرایی (افراطی و اعتدالی) و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده از مهم‌ترین و عمده‌ترین این رویکردها به شمار می‌روند. یکی از رویکردها در توجیه و عقلانی کردن باور دینی، که بیش‌از رویکردهای فوق‌مورد توجه فیلسوفان دین معاصر واقع شده است، توجه به تجربه دینی در توجیه (justification) معرفتی باور دینی می‌باشد که بخش قابل‌توجهی از فلسفه دین را به خود اختصاص داده است. بنابراین، «معرفت‌شناسی تجربه دینی» به این مسأله می‌پردازد که آیا تجربه دینی، باور دینی را موجه و معقول می‌سازد یا نه؟ (Yandell, P. ۲۱۵-۲۱۶) یعنی آیا تجربه دینی دلیلی بر باورهای دینی هست یا نه؟ محور اصلی معرفت‌شناسی تجربه دینی، در واقع پاسخ‌دادن به این قبیل سؤالات است.

در دهه‌های آغازین قرن بیستم که دوره شکوفایی مباحث فلسفه دین بود، کمتر به نقش تجربه در کارایی و توجیه باور دینی توجه می‌شد. علت این امر، آن است که در این دوره معمولاً تجربه دینی را ذهنی و فاقد جنبه‌های عینی و حکایی می‌دانستند؛ و لذا برای توجیه باور دینی به آن استدلال نمی‌کردند. همچنین، تجربه دینی را چیزی مبهم و غیرقابل‌شناسایی می‌دانستند و به همین خاطر در توجیه معرفتی باور دینی به آن اعتنایی نمی‌کردند. (استن، ص ۳۴) اما امروزه «تجربه دینی» جایگاه خاصی را در میان مباحث فلسفه دین به خود اختصاص داده است و برهان تجربه دینی یکی از براهین مهم اثبات وجود خداوند به شمار می‌رود.

استدلال مبتنی بر تجربه دینی ممکن است یا به صورت دلیلی برای اثبات یک دین خاص عرضه شود و یا دلیلی بر اثبات یک نظریه دینی عام - مانند خداباوری که با طیف وسیعی از ادیان همخوانی دارد - باشد. حتی به‌طور کلی‌تر، ممکن است

چنین استدلالی صرفاً طبیعت‌گرایی را هدف حمله قرار دهد. (تالیافرو، صص ۴۳۸)
«اگر من تجربه‌ای از چیزی داشته باشم، آن چیز وجود دارد. من تجربه‌ای از خدا دارم، پس خدا وجود دارد.» (هاسپرس، ص ۲۸۰)

در پاسخ به این سؤال که آیا تجربه دینی می‌تواند دلیل و شاهدهی بر وجود خداوند باشد، برخی از معرفت‌شناسان تجربه دینی پاسخ مثبت داده و برخی دیگر آن را شاهد و قرینه نمی‌دانند یا قدرت شاهد بودن آن را ناچیز می‌شمارند. سی. دی. براد، ویلیام آلستون، ریچارد سوین‌برن، کیث یندل و گری گاتینگ از جمله کسانی هستند که به نحوی از ابتدای باور دینی بر تجربه دینی سخن گفته‌اند. ریچارد مایلز اندیشمند دیگری است که این برهان را (به گونه نسبتاً ضعیفی) در کتاب تجربه دینی مورد بحث قرار داده است. در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان، برهان تجربه دینی را مورد نقد قرار داده و حجیت معرفت‌شناختی آن را قبول ندارند. جی. ال. مکی، کای نلسون، ویلیام رو، مایکل مارتین و سی. بی. مارتین از جمله کسانی‌اند که قرینه بودن تجربه دینی برای خدا باوری را به شدت نقد کرده‌اند.

سرشت تجربه دینی

تجربه دینی چیست؟ یا به بیان خاص‌تر، تجربه دینی چه نوع تجربه‌ای است و ماهیت آن چیست؟

به طور کلی درباره ماهیت و سرشت تجربه دینی، سه دیدگاه مطرح شده است:

۱. برخی فیلسوفان، تجربه دینی را نوعی احساس و عاطفه می‌دانند؛
۲. برخی دیگر، آن را از نوع تجربه‌های حسی (یا ادراکات حسی) قلمداد می‌کنند؛
۳. گروهی نیز تجربه دینی را ارائه نوعی تبیین مافوق‌طبیعی به شمار می‌آورند.

۱. احساسی بودن تجربه دینی

شلایرماخر در اثر پرنفوذش، ایمان مسیحی، مدعی شد که تجربه دینی، نوعی تجربه معرفت‌بخش و عقلانی نیست، بلکه «احساس وابستگی مطلق یا خودآگاهی از وجود مطلقاً وابسته» است. (ریچاردز، ص ۴۸) این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش قائم به خود است، و مستقل از مفاهیم، تصورات، اعتقادات یا اعمال می‌باشد؛ چون این تجربه نوعی احساس است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود؛ لذا نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم. این تجربه، حسی و عاطفی است، نه معرفتی. (پترسون و همکاران، ص ۴۱) افراد بسیاری، از جمله رودلف اتو، متأثر از این دیدگاه هستند. از نظر وی، «تجربه مینوی» حالتی روانی و کاملاً منحصر به فرد و تقلیل‌ناپذیر به هر امر دیگری است. (اتو، ص ۴۸) لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف تحلیلی مشرب اتریشی، نیز از کسانی است که به نحوی در سنت فکری شلایرماخر قرار دارد. وی در مقاله‌ای با عنوان «سخنرانی درباره اخلاق» که در سال ۱۹۲۹، در کمبریج قرائت کرد، از یک تجربه شخصی سخن گفت که آن را به «احساس ایمنی مطلق» توصیف کرد؛ و در توضیح آن می‌گوید:

منظورم آن حالت ذهنی است که در آن شخص مایل است بگوید: من ایمن هستم، هر اتفاقی که بیفتد هیچ چیز نمی‌تواند به من آسیب رساند. (ویتگنشتاین، ص ۱۹۷)^۲

وی همچنین بیان شفاهی این تجارب را بی‌معنا می‌داند. (ویتگنشتاین، «سخنرانی درباره اخلاق»، ص ۱۹۸-۱۹۷)

شلایرماخر بر اساس تجربه‌گرایی دینی، نظریه جدیدی را در باب زبان دین و کارکرد آن ارائه می‌دهد، که یکی از نظریات غیراخباری یا غیرشناختاری (non-assertive) زبان دین به شمار می‌رود. (پراودفوت، ص ۴۴)

مخالفت شلایرماخر با تحویل‌گرایی این نکته را به ادعای او اضافه می‌کند که لحظه دینی در آگاهی، لحظه‌ای اصیل است. منظور وی از اصالت آگاهی دینی، تأکید بر دو نکته است:

۱. نکته اول آن است که این آگاهی را می‌توان فقط به احساس وابستگی مطلق، دقیقاً توصیف نمود و این آگاهی با خودآگاهی‌های بی‌واسطه دیگر کاملاً فرق دارد؛

۲. نکته دوم آن است که این آگاهی ساخته انسان نیست و به مفاهیم و افکار یا هر نوع برداشت‌های فرهنگی متکی نیست. زبان دینی از لحظه‌ای خودآگاهی بی‌واسطه و متمایز که همان دینداری است، نشأت می‌گیرد و آن لحظه، مقید به هیچ یک از مفاهیم و صور ذهنی پیشین نیست. زبان دینی را باید با رجوع به عواطف دینی تبیین نمود، نه برعکس. (پراودفوت، ص ۴۴)

بدین ترتیب، شلایرماخر، تعبیری (expression) بودن زبان دین را تبیین می‌کند؛ که براساس آن، زبان دینی صرفاً بیانگر احساسات و تجارب دینی است و آن را باید براساس احساسات دینی تبیین کرد. شلایرماخر در این نظریه‌اش پیروانی دارد؛ یعنی کسانی که زبان دین را زبانی ابرازی و عاطفی می‌دانند که در معرض پرسش‌های حادّ و درخواست توجیه قرار نمی‌گیرد. از جمله این افراد، ارنست کاسیرر، رودلف اتو و یواخیم واخ هستند.

۲. ادراک حسی بودن تجربه دینی

از دیدگاه ویلیام آلستون، تجربه دینی نوعی ادراک حسی است و ساختار مشترکی با تجربه حسی دارد. در ادراک حسی معمولی سه عنصر وجود دارد: مدرک (مانند شخصی که کتاب را می‌بیند)، مدرک (کتاب) و پدیدار (جلوه و ظاهری که کتاب برای شخص دارد). بر همین قیاس، وی معتقد است در تجربه دینی نیز سه جزء وجود

دارد: شخصی که تجربه دینی را از سر می گذرانند، خداوند که به تجربه درمی آید، و ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه گر. (آلستون، تجربه دینی ادراک خداوند است، ص ۱۴)

آلستون می گوید: تجربه یا ادراک خداوند، در نسبت با اعتقادات دینی، همان نقش معرفتی ای را ایفا می کند که ادراک حسی در نسبت با باورهای ناظر به جهان طبیعی. همچنانکه ادراک حسی پایه اساسی معرفت ما به جهان طبیعی است، تجربه دینی نیز پایه اساسی شناخت ما از خداوند است. باورهای پایه مستقیماً بازتاب تجربه ما هستند. بنیادی ترین باور در حوزه تجربه حسی، باور به واقعیت عالم مادی است و متناظر با آن، بنیادی ترین باور در حوزه تجربه دینی، باور به واقعیت الوهی است. همچنین مشابه باورهای جزئی حسی، نظیر «درخت بلندی را در مقابل خود می بینم»، باورهای جزئی دینی وجود دارند که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی‌اند، مانند: «من حضور خداوند را در اینجا احساس می کنم.» (Aleston, P. ۷۴۳-۱۴۹)

۳. فوق طبیعی پنداشتن تجربه دینی

سومین نظریه دریاب سرشت تجربه دینی را پراود فوت (در کتاب تجربه دینی) ذکر کرده است. او می گوید: اگر تجربه دینی نوعی تجربه حسی باشد، باید این شروط را برای آن صادق بدانیم؛ اولاً، امر مدرک در خارج وجود داشته باشد؛ ثانیاً، این امر باید علت واقعی تجربه ما باشد. اگر تجربه‌های دینی را واقعاً از نوع تجربه‌های حسی تلقی کنیم، و درعین حال بخواهیم آزادمنشانه پیروان ادیان مختلف را هم صاحب تجربه دینی بدانیم، در این صورت با مشکلات زیادی مواجه خواهیم شد؛ چراکه لاجرم باید بپذیریم که متعلقات یا علل آن تجربه‌های دینی واقعاً وجود دارند. (پترسون و همکاران، ص ۴۹) پراودفوت برای فرار از این اشکال، تجربه دینی را به گونه‌ای توصیف می کند که جامع باشد، تا بتواند پیروان ادیان دیگر را هم

صاحب تجارب دینی بداند و همچنین، ملزم نباشد متعلقات فوق طبیعی این تجارب را تصدیق کند.

براین اساس، وی به تعریف تجربه دینی می پردازد. به نظر او، «تجربه دینی، تجربه ای است که فاعل آن، آن را دینی می شناسد.» (پراودفوت، ص ۲۴۸) پراودفوت معتقد است که اگر تجربه دینی را براساس فاعل آن شناسایی کنیم، در آن صورت این مفهوم را به سنت های خاصی مانند سنت مسیحی محدود خواهیم کرد؛ چرا که «دین» واژه ای است که نسبتاً مبدأ آن جدید است و در دسترس پیروان بیشتر سنت ها مانند بودا، کنفوسیوس و... - که ما آنها را دینی می شناسیم - نبوده است. شاهد بر این ادعا، معیارهایی است که شلایرماخر، اتو و دیگران برای تعریف لمحۀ دینی در تجربه مطرح کردند که این معیارها شامل مفاهیمی اند که خاص فرهنگ معین اند. بنابراین اگر بخواهیم مفهوم تجربه دینی را گسترش بدهیم تا تجارب کسانی که واژه «دین» و نظایر آن را در اختیار ندارند نیز شامل شود، در آن صورت باید در کار خود تجدید نظر کنیم. ما نمی توانیم حل این مسأله را فقط از بررسی های تجربی توقع داشته باشیم. دینی و تجربه دینی اصطلاحاتی هستند که ما باید آنها را مورد بررسی قرار دهیم و معین کنیم که چگونه باید به کار روند. پیتروینچ (وینچ، ص ۲۱-۲۰) در این رابطه سخنی دارد مبنی بر این که، مسائلی را که برخی از اندیشمندان علوم اجتماعی، مسائل تجربی می دانند، درحقیقت مسائلی مفهومی هستند. پراودفوت، گرچه با تقسیم مسائل به مفهومی و تجربی مخالف است، اما وی دیدگاه وینچ را از این جهت درست می داند که هیچ میزانی از انباشت اطلاعات به خودی خود برای ما معین نمی کند که چه چیزی تجربه دینی است و چه چیزی تجربه دینی نیست. براین اساس، وی بر آن است که ما باید به ارتکازات خود مراجعه کنیم و آنها را در پرتو بررسی سنت هایی که نمونه دین هستند (مثل بودا، یهودیت و مسیحیت) و در پرتو اهداف پرسش هایمان، تعدیل و تلطیف نماییم. (پراودفوت، ص ۲۵۱) از نظر

پراودفوت، تعریف تجربه دینی به دینی شناختن آن، بدین معنا است که فاعل معتقد است تبیین طبیعی برای آن کافی نیست و آن تجربه فقط برحسب تعالیم دینی نسبت به او تبیین می‌شود. براساس این دیدگاه، باید بین توصیف تجربه و تبیین آن فرق نهاد.

نقد نظریه احساسی بودن تجربه دینی و توجیه باور دینی

چنان‌که ملاحظه شد، شلایرماخر و کسانی که در سنت فکری وی قرار دارند، تجربه دینی را از مقوله احساس می‌دانند. اشکالی که بر این نظریه وارد است، این است که بنابراین نظر، تأملات فلسفی و کلامی در رتبه دوم قرار دارند و خود تجربه سرچشمه می‌گیرند. اگر تجربه دینی در کار نباشد، علوم الهی و فلسفه‌های دینی هم وجود نخواهند داشت. (پترسون و دیگران، ص ۴۲) مشکل دوم بر سر راه این دیدگاه، این است که چگونه می‌توان براساس احساسات و عواطف غیر معرفتی، مدعیات صدق و کذب بردار ناظر به واقع را که در الهیات و فلسفه دینی یافت می‌شوند، به دست آورد؛ یعنی اگر تجربه دینی توصیف‌ناپذیر است و بر تمامی مفاهیم و باورها تقدم دارد، چگونه می‌توان از آن نظریه‌ای ناظر به واقع را استخراج کرد.

اگر امر مجرب و تجربه، هر دو بیان‌ناپذیرند، و اگر تجربه چندان بنیادین است که از حد تمایزات معرفتی فراتر می‌رود، پس حقایق دینی چگونه از آن نتیجه می‌شود؟ (پترسون و دیگران، ص ۴۲)

انتقاد دوم این است که طرفداران این نظریه درباره ماهیت احساسات و عواطف دچار سوء فهم شده‌اند. شلایرماخر و دیگران گمان کرده‌اند احساسات، مستقل از مفاهیم و باورها هستند، در حالی که احساسات نیز مانند اعتقادات و اعمال به مفاهیم وابسته‌اند و مفاهیم جزء مقوم عواطف‌اند. به گفته پراودفوت:

در احساسات، مفاهیم و باورهای خاصی مفروض است. آنها را نمی‌توان شیه احساسات یا حوادث باطنی ساده که مستقل از اندیشه‌اند، دانست. برای شناخت

احساس باید به عقاید و مفاهیم نسبتاً پیچیده رجوع کرد... برای شناخت دقیق احساس، ضروری است تا کیفیت احساس، متعلق احساس و دلایل معقولی که شخص مورد آزمایش، احساس خود را با آن دلایل توجیه می‌نماید، مشخص شوند. اینک می‌توانیم دریابیم که باورهای شخص مورد آزمایش دربارهٔ علل حالت وی در بین آن دلایل قرار دارد. (پراود فوت، ص ۱۵۲ - ۱۵۱)

بنابراین باورهای فاعل تجربه دربارهٔ علل حالات ذهنی و جسمانی‌اش، در تعیین‌بخشیدن به عواطف و احساساتی که وی تجربه خواهد کرد، دخالت دارند. آیا خود «احساس وابستگی مطلق» - آن‌گونه که شلایرماخر می‌گوید - مستقل از مفاهیم است؟ آیا احساس‌کننده نباید مفهومی از وابستگی و... داشته باشد؟

نقد سوم، همان اصل معرفت‌شناختی مهمی است که به‌وجود هیچ تجربهٔ تفسیرنشده‌ای قائل نیست؛ توضیح‌این که یکی از محصولات مهم معرفت‌شناسی نوین که با زمینه‌های متنوعی همچون فلسفهٔ علم، روان‌شناسی ادراک و فلسفهٔ روان‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت نیز در ارتباط قرار می‌گیرد، این است که «تجربهٔ بدون تفسیر محال است». منظور از اصل معرفت‌شناسی مذکور، این است که هر تجربه‌ای حتماً دارای «تفسیر»^۳ می‌باشد؛ یعنی تفاسیر صاحب و فاعل تجربه، به تجربه تعین می‌دهد یا به عبارتی، علایق، انتظارات و معلومات فاعل تجربه به تجربه‌اش شکل و تعین خاصی می‌بخشد. مطابق این دیدگاه، چنین نیست که در مرتبه‌ای نخست، فاعل، تجربه‌ای داشته باشد و بعد در مرحلهٔ متأخری به تفسیر آن براساس چارچوب تفسیری خود پردازد. تفاسیر در متن تجربه حضور دارند و جزئی از حقیقت آن به حساب می‌آیند.

این اصل معرفت‌شناختی در واقع مطابق همان سخن کانت است که می‌گوید هر شیء دو جنبه دارد:

۱. جنبهٔ پدیداری و نمود آن (یعنی شیء آن‌گونه که بر ما ظاهر و پدیدار

می‌شود)؛

۲. جنبه ناپدیداری و واقعی، (یعنی شیء آن گونه که هست).

به اعتقاد کانت، ما اشیا را به همان صورت که بر ما پدیدار می‌شوند می‌شناسیم و از شناخت نومی آن‌ها عاجزیم و بنابراین، ذهن فاعلیت دارد و تجربه ثابتی در کار نیست. (کانت، تمهیدات، ص ۵۶-۵۰) اما معرفت‌شناسان معاصر نواقص سخنان کانت را کنار گذاشته و این اصل را به صورت قابل قبولی ارائه دادند. این اصل یکی از پربرترین مسائل برای فلسفه علم و فلسفه دین به شمار می‌آید و جزو سرفصل‌های مهم در فلسفه علم مابعدپوزیتیویسم می‌باشد؛ که طبق آن «مشاهده، گرانبار از نظریه است.» (چالمرز، ص ۴۷-۳۴) یا همچنان که در جامعه‌شناسی معرفت گفته می‌شود، «مشاهده مشتمل بر تفسیر تأثرات حسی براساس چارچوبی نظری و زبانی است» (مولکی، ص ۸۸)؛ و لذا «واقعیت عربان» یعنی واقعیتی که از هرگونه معنای خاص فرهنگی عاری و فارغ باشد، وجود ندارد. (لیتل، ص ۱۱۴)

براساس این اصل معرفت‌شناختی که در بحث تجربه دینی خودش را به خوبی نشان داده است، هیچ تجربه ناب و خالص (عاری از تفاسیر) وجود ندارد. نه تجربه حسی و نه تجربه دینی (آن گونه که شلایرماخر و دیگر همفکرانش به آن قائلند)، هیچ کدام بدون وجود مفاهیم و پیش‌زمینه‌ها قابل حصول نیستند. استیون کتزر مدعی است که همه تجربه‌های دینی و عرفانی واسطه‌مند هستند و واسطه آنها نیز طرح‌های مفهومی است که به آنها حیات می‌بخشد. (کتزر، سرشت «ستی» تجربه عرفانی، ص ۱۳۱) بنابراین تجربه‌های دینی و عرفانی شدیداً متعین به زمینه‌های محیط اجتماعی -

دینی هستند؛

عارف به‌عنوان نتیجه‌ای از فرایند فرهنگ‌گیری عقلانی در معنای وسیع کلمه، دنیایی از مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌ها را به تجربه‌ای که در نهایت دارد، وارد می‌کند؛ مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌هایی که نه تنها به تجربه رنگی خاص می‌بخشند، بلکه به آن شکل می‌دهند. (کتزر، زبان، معرفت‌شناسی و

عرفان، ص ۷۶)

به خاطر وجود چنین زمینه‌ها و عقایدی است که محتوای تجربیات دینی متفاوت است.

یک شمن اسکیمو، سفری روحانی به قعر دریا می‌کند تا سدنا را ملاقات کرده و او را که به خاطر سرپیچی از تابوها خشمگین است، آرام کند. مرد مقدس قبیله‌ای بومی در آمریکا مواجهه با چهل‌وهشت اسب را که در گروه‌های دوازده‌تایی از چهار جهت اصلی به سمت وی می‌آیند تجربه می‌کند. یک عارف مسیحی شاید باکره مقدس را ببیند، عشق مسیح را تجربه کند یا صدای خداوند را بشنود. عارف بودایی ممکن است «عدم» یا «یگانگی مطلق با جهان» را تجربه کند. [در هر حال] محتوا یا تفسیر دست‌کم تفسیر این تجربیات با اصطلاحاتی که به لحاظ فرهنگی آشنا و مرسومند تعریف می‌شوند. (رابرتسن،

ص ۳۲)

حال، با توجه به ماهیت احساسی و عاطفی تجربه دینی، آیا می‌توان آن را به عنوان توجیه معرفتی باور دینی و اثبات وجود خداوند پذیرفت؟ جواب منفی است؛ چرا که هرگز نمی‌توان از دل احساسات و عواطف غیر معرفت‌بخش، باور دینی را توجیه و عقلانی کرد تا بتوان براساس آن مدعیات صدق و کذب بردار معرفتی را به دست آورد. اشکال اساسی، آن است که امر مجرب (یعنی خداوند) و همچنین تجربه ما از خداوند (به عنوان احساس صرف)، هر دو توصیف‌ناپذیرند، و از احساسات صرف و مبهم و غیرقابل توصیف نمی‌توان نظریه‌ای معرفت‌بخش مانند اثبات وجود خداوند را استنتاج کرد.

اتو نیز با مسأله مشابهی مواجه است. از دیدگاه او، توصیفات مفهومی‌ای که از امر مینوی می‌دهیم، «با یک مفهوم عقلی محض سروکار نداریم، بلکه تنها با نوعی جایگزین مناسب برای یک مفهوم ارتباط داریم.» (اتو، ص ۶۸)

به‌طور خلاصه، کسانی که تجربه دینی را نوعی احساس تلقی می‌کنند، با یک دوراهی روبرو هستند: اگر تجربه دینی بیان‌ناپذیر باشد، در این صورت نمی‌توان آن را

مبنای اعتقادات قرار داد؛ زیرا در این تجربه هیچ مضمون عقلی‌ای وجود ندارد که مبنایی برای اعتقادات فراهم کند. اما اگر تجربه مضمون و محتوای مفهومی داشته باشد، در این صورت نمی‌توان آن را مستقل از تعبیرهای مفهومی دانست یا از نقدهای عقلانی ایمن پنداشت. کسانی که تجربه دینی را احساس صرف می‌دانند، نمی‌توانند هر دو وجه را با هم مقبول بدانند. (پترسون و همکاران، ص ۶۰)

نقد نظریه حسی بودن تجربه دینی و توجیه باور دینی
میان تجربه دینی و تجربه حسی تفاوت‌هایی وجود دارد که مهم‌ترین آنها را چنین می‌توان برشمرد:

۱. ادراک حسی تجربه‌ای است که در تمام ساعات بیداری و هوشیاری به‌نحواجنبناپذیری برای انسان دست می‌دهد، اما آگاهی از خداوند پدیده‌ای نادر است و فقط در پاره‌ای لحظات، برق‌آسا در روح آدمی رخ می‌نماید؛

۲. ادراک حسی تجربه‌ای همگانی است، یعنی عموم انسان‌ها در ادراک حسی شریکند، اما تجربه دینی از عمومیت کمتری برخوردار است و چه‌بسا تجربه‌ای نادر باشد و فقط برای پاره‌ای ارواح مستعد رخ بنماید؛

۳. ادراک حسی، به‌ویژه رؤیت، درباره جهان اطلاعات تفصیلی فراوان و غالباً روشنی به دست می‌دهد، اما ظاهراً تجربه خداوند اطلاعات اندکی درباره خداوند به دست می‌دهد؛ یعنی هم تجربه از وضوح و روشنی کمتری برخوردار است، هم فحوای تجربه رسا و بدون ابهام نیست، و هم حجم اطلاعات حاصله اندک و غیرتفصیلی است؛

۴. متعلق ادراک حسی متعارف، امور متناهی و محدود هستند، اما خداوند موجودی بس عظیم و متعالی است و حد و انتها ندارد و چگونه ممکن است چنین موجودی در ظرف محدود تجربه آدمی درآید؟

۵. در ادراک حسی متعارف، امر مدرک خود را از طریق کیفیات حسی معینی که دارد، نشان می‌دهد، اما صاحبان تجربه دینی غالباً مدعی‌اند که متعلق ادراکشان (یعنی خداوند) کیفیات قابل ادراک اما غیرحسی دارد. (نراقی، ص ۶۸-۶۷)

گرچه برخی از تفاوت‌های یادشده، فرق ماهوی میان تجارب دینی و حسی ایجاد نمی‌کند، اما برخی از این تفاوت‌ها (مانند تفاوت پنجم) مانع اساسی برسر این دیدگاه است. تفاوت مهم میان تجربه حسی و تجربه دینی این است که در تجربه حسی اشیاء خارجی را با اوصاف و کیفیات حسی (مانند رنگ، حجم و...) درمی‌یابیم، درحالی‌که در تجربه دینی، تجربه دارای اوصافی حسی نیست، و این خود دلیل روشنی بر تفاوت ساختار آن دو است.

آلستون می‌پذیرد که در تجربه دینی، کیفیات ادراک‌شده (مانند قدرت، زیبایی و خیریت) حسی نیستند، اما این بدان معنا نیست که این امور نتوانند همچون ادراک حسی تجربه شوند. او برای پاسخ‌دادن به این اشکال، میان «کیفیات پدیداری» (یعنی نحوه‌ای که امری در یک لحظه خاص بر انسان ظاهر می‌شود) و «کیفیات عینی» (یعنی قابلیت شیء مبنی براین که در شرایط معینی به نحو معین ظاهر شود) تمایز می‌نهد. ما وقتی شیء تجربه‌شده‌ای را توصیف می‌کنیم، همواره توصیف خود را به اوصاف عینی آن شیء ارجاع می‌دهیم، نه اوصاف پدیداری آن. ما برای این که از کیفیات عینی سخن بگوییم، برای مثال، مفاهیم تطبیقی را به کار می‌بریم؛ یعنی در توصیف شیء مورد تجربه‌مان می‌گوییم این شیء به همان نحوی به نظر می‌آید که انتظار داریم در شرایط متعارف به نظر آید. ما برای توصیف خانه‌ای، نحوه تجلی آن را در لحظه مشاهده تصور نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم خانه عیناً همان گونه به نظر می‌رسد که در شرایط متعارف قابل انتظار است. برهمین قیاس، کیفیاتی نظیر قدرت، عشق و خیریت نیز نه به کمک مفاهیم حسی یا پدیداری، بلکه به مدد مفاهیم تطبیقی بیان می‌شوند. این اوصاف معلوم می‌کنند که خداوند تحت شرایط خاصی می‌تواند

به فلان نحو جلوه‌گر شود. اگر تجربه ما از خداوند به کمک مفاهیم تطبیقی بیان شود، در این صورت میان نحوه حکایت ما از اشیا‌یی که به قلمرو ادراک حسی تعلق دارند، و ادراک ما از خداوند، شباهت آشکاری وجود خواهد داشت. ما غالباً ادراکمان از اشیاء را به مدد مفاهیم پدیداری توصیف نمی‌کنیم، بلکه از مفاهیم تطبیقی استفاده می‌نماییم.

اشکالی که ممکن است پیش آید، این است که ما می‌دانیم اشیاء مادی در شرایط خاصی چگونه ظاهر می‌شوند؛ زیرا در این موارد می‌توانیم اوصاف پدیداری مناسبی از آنها عرضه کنیم. ولی در مورد تجربه دینی، اوصاف عینی بدون اوصاف پدیداری وجود دارند. بنابراین، فقدان مفاهیم پدیداری در تجارب دینی، ادعای آلتون را که تجربه دینی نوعی تجربه حسی است، رد می‌کند.

اشکال دوم دیدگاه آلتون، این است که در تجارب حسی انسان، در مجموع با یکدیگر سازگارند و لذا می‌توانیم دقت و صحت هر تجربه خاص را با رجوع به سایر تجارب حسی ارزیابی کنیم. اما تجارب دینی تنوع زیادی دارند و بنابراین، صحت و دقت یک تجربه دینی خاص را نمی‌توان به آسانی تأیید کرد. تجارب دینی مقید به دیدگاه‌های دینی و فرهنگی بسیاری هستند و به همین دلیل است که متعلق ادراک پیروان ادیان مختلف با یکدیگر متفاوتند. آن حقیقت غایی که یک فرد هندو تجربه می‌کند، با خدای یک شخص مسیحی تفاوت بسیاری دارد. ما نمی‌توانیم مستقل از نظام‌های دینی خاص به راحتی درباره آنها داوری نماییم. البته این بدان معنا نیست که تجربه دینی هیچ عینیتی ندارد، یا به کلی با تجربه حسی بیگانه است، اما این مقدار را اثبات می‌کند که در قلمرو تجربه‌های دینی مجال بیشتری برای تفسیرهای ذهنی و شخصی وجود دارد. (پترسون و همکاران، ص ۴۸-۴۴)

بنابراین، با توجه به تفاوت‌هایی که میان تجربه دینی و تجربه حسی (ادراک حسی) مخصوصاً تفاوت پنجم، بیان شد، نمی‌توان به همسان‌بودن آنها حکم کرد؛ و

لذا مبنای بودن تجربه دینی به این معنا هم - یعنی به معنایی که آلستون اراده می کند - غیرقابل قبول است. اگر آلستون می توانست از این اشکال، یعنی تفاوت تجربه دینی و تجربه حسی - که شاید مهم ترین اشکال باشد - نجات یابد، امکان داشت که بتواند از طریق تجربه دینی، باور دینی را توجیه کرده و راهی برای اثبات وجود خداوند پیدا کند.

نقد نظریه مافوق طبیعی دانستن تجربه دینی و توجیه باور دینی

طبق دیدگاه سوم، نمی توان تجربه را براساس امور طبیعی تبیین کرد و باید به ماورای طبیعت متوسل شد. هرچند که این تنها تلقی فاعل تجربه باشد و در عالم واقع، هیچ جایگزینی در مقام آن تجربه وجود نداشته باشد؛ بنابراین، چنانکه ملاحظه می شود، در این دیدگاه، تجربه دینی اثباتگر متعلق خود نیست، بلکه فقط بیانگر این نکته است که تجربه گر، متعلق تجربه را واقعی می پندارد؛ خواه در واقع گمان او درست باشد یا خیر.

درواقع، پراودفوت میان مقام توصیف و مقام تبیین تجربه دینی تفکیک قائل می شود. در مقام توصیف، نمی توان تجربه دینی را بدون ملاحظه دیدگاه های شخصی تجربه گر توصیف کرد. توصیف تجربه دینی متضمن نوعی تفسیر است و در این تفسیر، وجود موجودی مافوق طبیعت، مفروض است. در مقام توصیف، تجربه دینی را به تجربه های دیگر بشری، همچون تجربه حسی، تحویل نمی برند.

اما در مقام تبیین تجربه دینی، می توان از نظام باورها و گرایش های شخصی تجربه گر بیرون آمد و هیچ لزومی ندارد که درواقع، علت پدید آمدن تجربه دینی واقعاً همان چیزی باشد که تجربه گر می پندارد. شاید اصلاً چنان واقعیت فوق طبیعی ای که تجربه گر توصیف می کند، وجود نداشته باشد و عوامل دیگری سبب حصول چنان تجربه ای شده باشند. براساس این تفسیر شخصی نگر

(subjectivist construal)، شخص تجربه گر پیش از آن که بتواند مدعی ادراک خدا باشد، باید فرضیه‌های مربوط به علت متعالی را توجیه کند؛ یعنی از راه دیگری وجود خداوند و آموزه‌های دینی را اثبات نماید تا بتواند بر اساس آنها به تبیین تجربه دینی خویش پردازد.

آلستون که خود مخالف نظریه پراودفوت است، در نقد دیدگاه وی می‌گوید: پراودفوت میان تعریف تجربه و واقعیت آن خلط کرده است و از همین رو در اثبات مدعای خود راجع به تجربه دینی - که آن را ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی - می‌داند بارها استدلال می‌کند از آنجا که مفاهیم در تعریف اخذ شده‌اند و تمام تجربه‌ها از راه مفاهیم و اعتقادات به دست می‌آیند، لذا تجربه‌ها اعم از تجربه‌های دینی، عرفانی و معرفتی نمی‌توانند مستقل از مفاهیم باشند؛ یعنی چنان نیست که داده‌ها اول تجربه و سپس تعبیر شوند. بر همین اساس او تجربه دینی را کاملاً ذهنی و انفسی می‌داند و نوعی تبیین مافوق طبیعی را ارائه می‌کند. آلستون می‌گوید: این که مثلاً در تعریف کاهو از مفاهیم استفاده می‌کنیم، به معنای این نیست که کاهو امری ذهنی است و از واقعیت خارجی برخوردار نیست. حالتی از آگاهی مانند نوعی درد را که دارای واقعیت عینی است در نظر بگیرید. طبیعی است که در تعریف آن درد از مفاهیم استفاده می‌شود، ولی این امر باعث این نمی‌شود که آن نوع درد را امری غیرادراکی و کاملاً ذهنی بدانیم. (فقیه، ص ۳۱؛ ر.ک: Alston, P. ۴۰-۴۱)

بنابراین در مورد نظریه پراودفوت - یعنی مافوق طبیعی دانستن تجربه دینی و توجیه معرفتی باور دینی بر اساس این دیدگاه - نیز باید گفت اساساً نظریه وی مدعی اثبات چیزی از راه تجربه دینی نیست. در واقع، دیدگاه پراودفوت در مقابل دیدگاه کسانی است که به حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی و اثبات‌پذیری وجود خداوند به وسیله تجربه دینی اعتقاد دارند.

توضیحات

۱. باید توجه داشت که تاکید مدرنیته بر عقلانیت (rationality) را نباید با رویکرد فلسفی نسبتاً محدودتری که عقل‌گرایی (rationalism) نام دارد اشتباه کرد. مشخصه عقل‌گرایی اتکای خاصی به قوای عقل انسان در تشخیص حقایق ضروری غیرتجربی است. عقلانیتی که از آن به ویژگی بارز مدرنیته تعبیر می‌شود، هم عقل‌گرایی و هم تجربه‌گرایی را شامل می‌شود.

۲. نورمن مالکوم، شاگرد ویتگنشتاین، می‌نویسد:

چه بسا نتوان پژوهاک این عبارت از مزامیر داوود را احساس کرد؛ حتی اگر از دره تاریک مرگ نیز عبور کنم، نخواهم ترسید زیرا تو، ای شبان من، با من هستی! عصا و چوبدستی تو به من قوت قلب می‌بخشد. (مالکوم، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، ص ۲۲)

۳. وقتی گفته می‌شود «تجربه تفسیر نشده نداریم»، منظور از «تفسیر» (interpretation) در اینجا به معنای هرمنوتیکی آن نیست، بلکه تفسیر پراگماتیکی مراد است؛ یعنی عناصری از معلومات، انتظارات و فرهنگ و غیره که در متن تجربه حضور دارند و به آن تعین خاصی می‌بخشند. این سنت (سنت پراگماتیکی) از چارلز سندرز پرس پدید آمده است، که اشتغال اصلی آن داده‌های تجربی است (ر.ک: پراودفوت، تجربه دینی، ص ۱۰۰)؛ برخلاف سنت هرمنوتیک که محل شروع آن تفسیر متون است.

منابع و مآخذ

- اتو، رودولف. مفهوم امر قدسی. ترجمه همایون همتی. تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۰.
استن، ام. دلپو. اف. «معرفت‌شناسی دینی». ترجمه محسن جوادی. اندیشه دینی، ش ۳-۴، شیراز: دانشگاه شیراز، ۱۳۸۰.
براد، سی دی. «استدلال از طریق تجربه دینی». ترجمه عباس یزدانی. قیاسات. ش ۲۶. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
براون، کالین. فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاووس میکائیلیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

برت، آرتورادوین. *مبای مابعدالطبیعی علوم نوین*. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

پترسون و دیگران. *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.

پراودفوت، وین. *تجربه دینی*. ترجمه عباس یزدانی. تهران: موسسه طه، ۱۳۷۷.

_____ *«فلسفه دین»*. دین پژوهی. ویراسته میرچا الیاده. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

پلانتینگا، آلون و دیگران. *جستارهایی در فلسفه دین*. ترجمه مرتضی فتحی زاده. قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۰.

تالیافرو. چارلز. *فلسفه دین در قرن بیستم*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: دفتر پژوهشی و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.

جیمز، ویلیام. *دین و روان*. ترجمه مهدی قائنی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.

چالمرز، آلن. *جیستی علم*. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱.

چیزم، رودریک. *نظریه شناخت*. ترجمه مهدی دهباشی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.

دوپره، لویی. *«عرفان»* فرهنگ و دین. هیات مترجمان زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

رابرتسن، کیت. *تجربه دینی و ساختار اجتماعی واقعیت*. ترجمه هادی جلیلی. کیان، ش ۴۳، مرداد و شهریور

۱۳۷۷.

رو، ویلیام. *«تجربه دینی و عرفانی»*. ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی. *نقد و نظر*، ش ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.

ریچاردز، گلین. *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*. ترجمه رضا گندمی و احمدرضا فلاح. قم: مرکز مطالعات و

تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.

سولومون، رابرت ک. *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم؛ طلوع و افول «خود»*. ترجمه

محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: انتشارات قصیده، ۱۳۷۹.

عطار نیشابوری، فریدالدین. *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر، ۱۳۴۶.

فقیه، حسینی. *نقش تجربه دینی در توجیه باورهای دینی از دیدگاه آلستون*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: موسسه

امام خمینی(ره)، ۱۳۸۲.

قمی، محسن. *«برهان تجربه دینی»*. *نقد و نظر*، ش ۲۵-۶، ۱۳۷۹.

کانت، ایمانوئل. *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.

_____ *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرادب شمس‌الدین سلطانی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.

کتر، استیون. *«زبان، معرفت‌شناسی و عرفان»*. *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*. ترجمه و تحقیق سیدعطا انزلی. قم:

انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۳.

کلود هرد، تری. *تجربه عرفانی و اخلاقی*. ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۲.

گاتینگ، گری. *«تقریری اصلاح شده از استدلال از طریق تجربه دینی»*. ترجمه پروانه عروج‌نیا. *نقد و نظر*، ش ۲۳-

۲۴، ۱۳۷۹.

گیلیس، دانالد. *فلسفه علم در قرن بیستم*. ترجمه حسن میاننداری. تهران: انتشارات سمت و کتاب طه، ۱۳۸۱.

- لگنهاوزن، محمد. «تجربه دینی» (اقتراح). *نقد و نظر*، ش ۲۳-۲۴.
- لینل، دانیل. *تبیین در علوم اجتماعی*. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: موسسه صراط، ۱۳۸۱.
- مایلز، ریچارد. *تجربه دینی*. ترجمه اکبر جابری، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰.
- مولکی، مایکل. *علم و جامعه‌شناسی معرفت*. ترجمه حسین کچوئیان. تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- نراقی، احمد. *رساله دین شناخت*. تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
- ویتگشتاین، لودویگ. *سخنرانی درباره اخلاق (متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم)*. ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
- آلستون، ویلیام. «تجربه دینی ادراک خداوند است». ترجمه مالک حسینی، *کیان*، ش ۵۰، ۱۳۸۰.
- وینچ، پیتر. *ایده علم اجتماعی*. زیر نظر سازمان سمت. تهران: سمت، ۱۳۷۲.
- هادسون، ویلیام دانالد. *لودویگ ویتگشتاین*. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: گروس، ۱۳۷۸.
- هاسپرس، جان. *درآمدی بر تحلیل فلسفه*. ترجمه موسی اکرمی. تهران: طرح نو.
- هود، رالف. «تجربه دینی، روان‌شناسی دین و الهیات». تدوین و ترجمه احد فرامرزقراملکی، *قبسات*، ش ۸-۹.
- هیگ، جان. *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی. تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۲.
- هیوم، دیوید. *تاریخ طبیعی دین*. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات خوارزمی.
- یندل، کیث. «تجربه دینی». ترجمه انشاءالله رحمتی. *نقد و نظر*، ش ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.

Alston, William. P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca:

Cornell University Press, ۱۹۹۷.

P. Religious Experience and Religious Belief. in: *Philosophy of Religion*. Ed.: Louis P. Pojman. America: Wadsworth publishing company, ۱۹۸۷.

James, William. «Mysticism». in: *Philosophy of Religion*. ed Louis P. America: Wadsworth publishing company, ۱۹۸۷

Yandell, Keith E. *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge University Press, ۱۹۹۳.

تاریخچه معرفت‌شناسی

دکتر عبدالحسین خسروپناه
استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده: