

**سنت اسلامی و حجیت تجربه‌ی دینی: بررسی تبیین غزالی از معرفت‌بخشی
ذوق و مقایسه‌ی آن با دیدگاه آلستون در باب حجیت معرفتی تجربه‌ی دینی**

سید محمد عمادی حائری * محمد مهدی علیمردی **

سید ابراهیم موسوی ***

چکیده

استناد به تجربه‌ی دینی برای توجیه باور به خدا، و از آن مهم‌تر، کسب معرفت درباره‌ی خدا و صفات و افعال او، یکی از نظریه‌های مهمی است که در فلسفه‌ی تحلیلی دین، به نفع خدا باوری و توجیه باور به وجود خدا عرضه شده است. ویلیام آلستون با اتکا به حجیت تجربه‌ی دینی و تأکید بر جنبه‌ی معرفتی آن، کوشید برای توجیه باور به خدا، مبنایی تعریف کند و با استناد به همانندی‌های تجربه‌ی دینی با تجربه‌ی حسی، حجیت این نوع تجربه را اثبات کند. برخلاف نظریه‌ی آلستون، ویلیام جیمز بر جنبه‌ی احساسی تجربه‌ی دینی تأکید می‌کند و به تأثیر عملی آن در بهبود زندگی صاحب تجربه توجه دارد. جیمز در تعریف خود از تجربه‌ی دینی، به نمونه‌هایی از سنت اسلامی نیز اشاره کرده و در این باره مخصوصاً به آرای غزالی استناد کرده است. بعضی از محققان معاصر با رد نظر جیمز، بر آن اند که اساساً در سنت اسلامی، تجربه‌ی دینی مصداق معینی ندارد و در آرای غزالی نیز نمی‌توان این نوع تجربه را یافت و به همین ترتیب، نظریه‌ی آلستون درباره‌ی تجربه‌ی دینی نیز در سنت اسلامی، به‌ویژه نزد غزالی، مصداقی ندارد. در مقاله‌ی حاضر، با بررسی آثار غزالی نشان می‌دهیم که آنچه غزالی با اصطلاح ذوق از آن یاد کرده، می‌تواند مصداق مشخصی از تجربه‌ی دینی و به‌خصوص جنبه‌ی معرفتی آن باشد و از این منظر، با طرح آلستون کاملاً هماهنگ شمرده شود.

واژگان کلیدی: ۱. تجربه‌ی دینی، ۲. ادراک خدا، ۳. غزالی، ۴. آلستون، ۵. سنت اسلامی.

m.emadihaeri@gmail.com

alim536@chmail.ir

ebrahimmusavi42@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۷

* دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

*** استادیار دانشگاه مفید

تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۲۵

۱. تجربه‌ی خدا: استدلالی معاصر در توجیه خداباوری

یکی از استدلال‌های مهمی که در دوره‌ی معاصر، در سنت فلسفه‌ی تحلیلی به نفع خداباوری عرضه شده، نظریه‌ی ادراک خدا^۱ است که ویلیام آلستون (۱۹۲۱ - ۲۰۰۹م)، فیلسوف نامدار معاصر، آن را عرضه کرده است. این نظریه، به‌طور عام، بر معرفت‌بخشی تجربه‌ی دینی، و به‌طور خاص، بر تجربه‌ی خدا مبتنی است و آلستون با طرح و تبیین آن می‌کوشد که برای توجیه خداباوری، مبنایی تعریف کند. در نظریه‌ی یادشده، ایده‌ی اصلی آلستون این است که اگر انسان‌ها در باور به گزاره‌هایی موجه باشند که بر تجربه‌ی حسی مبتنی‌اند، به همین قیاس، در این هم موجه خواهند بود که برای باور به گزاره‌هایی که مؤید وجود خدا و بیانگر صفات و افعالی خاص برای او هستند، به تجربه‌ی خدا اتکا کنند (ص: ۶، ص: ۹ - ۱۰؛ ۷، ص: ۲۵۱ - ۲۵۲؛ ۸، ص: ۵۱ - ۵۳).

در این میان، آلستون برای آنکه تجربه‌های اشتباه و توهم‌آلود را از تجربه‌های صحیح و صادق تشخیص دهد و تجربه‌های اشتباه را حذف کند، مسیری را پیشنهاد می‌کند. به اعتقاد وی، انسان‌ها تجربه‌های حسی خود را با همین مسیر می‌آزمایند و تجربه‌های صحیح و صادق را از تجربه‌های اشتباه و توهم‌آلود تمیز می‌دهند. وی پیشنهاد می‌کند که برای آزمون تجربه‌ی خدا نیز همین شیوه به کار بسته شود. آلستون برای طرح این مسیر، از دو مفهوم یاری می‌گیرد: اعتبار اولیه^۲ و ابطال‌گر^۳. به گفته‌ی آلستون، بنابر اعتبار اولیه، انسان‌ها ابتدا در باور به هر تصویری که بر تجربه مبتنی باشد، موجه‌اند، مگر آنکه دلایل ابطال‌گر، آن تصور را رد یا تضعیف کند. ابطال‌گرها بر دو دسته‌اند: ردکننده‌ها، یعنی دلایل قوی کافی که نشان می‌دهند که باوری کاذب است؛ و ضعیف‌کننده‌ها، یعنی دلایل قوی کافی که نشان می‌دهند که تجربه به حد کفایت، باوری را تأیید نمی‌کند؛ مثلاً شخص در باور به اینکه فیلی را از دور می‌بیند، یا در باور به اینکه خدا به وی نیرو می‌بخشد، موجه است (اعتبار اولیه)، مگر آنکه در باور نخست، دلایل قوی کافی گویای این باشد که در آن ناحیه فیلی وجود ندارد (ابطال‌گر ردکننده) یا آنکه در باور دوم، دلیلی داشته باشد که تصور کند مصرف نوعی دارو موجب آن شده است که بپندارد خدا به او نیرو بخشیده است (ابطال‌گر ضعیف‌کننده) (ص: ۷۰ - ۷۲؛ ۷، ص: ۵۲).

آلستون معتقد است که می‌توان همان مفهوم اعتبار اولیه را بر تجربه‌های دینی، از جمله تجربه‌ی خدا، اعمال کرد. بنابر نوشته‌ی وی، اگر کسی ادعا کند که خدا را ادراک کرده و در این ادراک، خدا چنین بوده و چنان کرده است، باید در وهله‌ی نخست، گزارش او را پذیرفت و صادق دانست، مگر آنکه دلایل کافی برای نفی این گزارش در دست باشد. این دلایل از کجا به دست می‌آید؟ به نظر آلستون، از دیگر گزارش‌های تجربه‌ی خدا، یا از دیگر منابع دینی. مطابق طرح آلستون، وقتی گزارشی از ادراک خدا، با گزارش‌های پذیرفته‌شده‌ی اجتماع

دینی (به‌طور مثال جامعه‌ی مسیحی) همخوان است و آن جامعه‌ی دینی از این طریق بر آن تجربه صحنه می‌گذارد، باید آن گزارش از تجربه‌ی خدا را معتبر انگاشت، وگرنه باید آن را تجربه‌ی مفروض را نامعتبر شمرد و کنار گذاشت (۶، صص: ۷۶، ۹۳ - ۹۹، ۱۸۹ - ۱۹۱؛ ۷، ص: ۲۵۲). بنابر طرح آلستون، دلایل مثبت (شواهد صدق و صحت) و منفی (ابطال‌کننده‌ها و تضعیف‌کننده‌ها) یک تجربه‌ی دینی و به‌طور خاص، تجربه‌ی خدا را مؤلفه‌های نظام باور^۴ آن دینی تعیین می‌کند که تجربه‌ی مفروض، در قالب مفاهیم آن رخ داده است؛ یعنی نظام اعتقادی یک دین و منابع اصیل آن. آلستون یادآور می‌شود که این دلایل مثبت و منفی طبعاً به الهیات خاص هر دین مربوط هستند و دلیل فلسفی به شمار نمی‌روند، اما روند کسب اعتبار و حجیت یک تجربه‌ی دینی مفروض و از جمله تجربه‌ی خدا به‌طور خاص، بر پایه‌ی مفهوم اعتبار اولیه، دلیلی فلسفی و نه الهیاتی است (۶، صص: ۴، ۹۹؛ ۷، ص: ۲۵۲).

۲. تجربه‌ی دینی: از احساس تا معرفت

تجربه‌ی دینی^۵ حتی در تلقی فیلسوفان دین نیز مفهومی سیال است و گستره‌ای عریض را دربرمی‌گیرد؛ گستره‌ای که می‌تواند از یک احساس درونی انتزاعی تا یک ادراک بیرونی حسی را شامل شود. آلستون با اذعان به اینکه تجربه‌ی دینی، بسیاری از تجربه‌های گوناگون و تعریف‌ناشده را دربرمی‌گیرد (۸، ص: ۴۶)، می‌نویسد که اصطلاح تجربه‌ی دینی، در معنای دقیق آن، برای هر تجربه‌ای به کار می‌رود که انسان در ارتباط با حیات دینی خود دارد (۶، ص: ۳۴؛ ۷، ص: ۲۵۰). مطابق این تعریف، تجربه‌ی دینی واقعه‌ای است که دو مؤلفه دارد: نخست تجربی‌بودن؛ و دیگر، ارتباط آن با زیست دینی فرد صاحب‌تجربه، به این معنی که صاحب‌تجربه، آن را تجربه‌ای تلقی می‌کند که محتوای دینی دارد.^۶ با تعریف دو ویژگی فوق برای تجربه‌ی دینی، آلستون احوال و احساساتی همچون وجد و سرور، شوق و تمنا، امتنان و سپاس، ترس و احساس گناه را نیز در زمره‌ی تجربه‌ی دینی می‌شمارد. با این حال، وی تأکید می‌کند که آن نوع از تجربه‌های دینی که می‌توانند موضوع کنکاش فلسفی باشند، دایره‌ی بسیار محدودتری دارند (۶، ص: ۳۴؛ ۷، ص: ۲۵۰).

سوئین‌برن انواع تجربه‌های دینی را در دو دسته‌ی اصلی و پنج دسته‌ی فرعی قرار داده است. در تقسیم‌بندی اصلی، دسته‌ی نخست، تجربه‌هایی‌اند که در آن‌ها، خدا یا امر فراطبیعی دیگر^۷، از طریق پدیده‌هایی که در دسترس همگان هستند، بر صاحب‌تجربه (فاعل شناسا) ظاهر می‌شود و به ادراک او درمی‌آید؛ و دسته‌ی دیگر تجربه‌هایی‌اند که در آن‌ها، صاحب‌تجربه، خدا یا امر فراطبیعی را به‌واسطه‌ی پدیده‌هایی ادراک می‌کند که در دسترس همگان نیاستند و بنابر این شخصی محسوب می‌شوند.^۸ بنابر تقسیم‌بندی سوئین‌برن،

تجربه‌های دسته‌ی نخست، خود به دو دسته تقسیم‌پذیرند:

۱. تجربه‌هایی که در آن‌ها خدا (یا حقیقت متعالی) به‌واسطه‌ی پدیده‌هایی بر صاحب‌تجربه پدیدار می‌شود که عادی (محسوس) هستند و به‌خودی‌خود، ویژگی دینی ندارند؛ مانند اینکه کسی شب‌هنگام، به آسمان تیره نگاه کند و دست‌نوشته‌ی خدا را در آن ببیند؛ حال، ممکن است شیء یادشده در نظر شخصی دیگر، بخار دنباله‌داری باشد که بر اثر حرکت هواپیما در آسمان ایجاد شده است.

۲. تجربه‌هایی که در آن‌ها خدا (یا حقیقت متعالی) به‌واسطه‌ی پدیده‌های عادی (محسوس) اما در واقع‌های بسیار غیرمعمول و چه‌بسا برخلاف قانون رایج طبیعت ادراک می‌شود؛ مانند اینکه کسانی عیسی(ع) را پس از مرگ و تدفین دیده باشند که از گور برخاسته و با آنان سخن گفته است. دیدار یک انسان و شنیدن سخن او پدیده‌ای عادی است، اما زنده‌شدن مرده و سخن‌گفتن او، امری غیرمعمول است. ممکن است که منکران چنین تجربه‌ای بر آن باشند که مدعیان آن تجربه، شخص دیگری را با عیسی(ع) اشتباه گرفته‌اند. سوئین‌برن تجربه‌های دسته‌ی دوم را به سه دسته‌ی فرعی تقسیم می‌کند:

۳. تجربه‌هایی که در آن‌ها خدا (یا حقیقت متعالی) از طریق پدیده‌ای شخصی و غیرعادی ادراک می‌شود، اما نحوه‌ی ادراک و توصیف آن، با ادراک و تجربه‌ی پدیده‌های همگانی (عادی) مشابه است (به همان شیوه‌ای که عموم انسان‌ها چیزی را ادراک می‌کنند و به وصف تجربه‌شان می‌پردازند). مانند اینکه صاحب‌تجربه فرشته‌ای را تجربه کند، او را ببیند، سخن او را بشنود، او را ببوید، سپس با توصیفات حسی (توصیفات همگانی، همچون دیدن صورت و شنیدن صدای فرشته) تجربه‌ی خود را برای دیگران شرح دهد. فرشته پدیده‌ای غیرهمگانی و شخصی است، اما ادراک حسی فرشته و شرح و توصیف این تجربه با توصیفات عادی (مانند دیدن و شنیدن)، امری همگانی و غیرشخصی به شمار می‌رود که دیگران نیز از آن برخوردارند.

۴. تجربه‌هایی که در آن‌ها خدا (یا حقیقت متعالی) از طریق پدیده‌ای شخصی و غیرعادی ادراک می‌شود و صاحب‌تجربه نیز نمی‌تواند آن تجربه را با واژگان عادی و توصیفات همگانی وصف کند. در این نوع تجربه، صاحب‌تجربه خدا (یا حقیقت متعالی) را به‌گونه‌ای احساس می‌کند که با تجربه‌های همگانی (همچون تجربه‌های بینایی و شنوایی) قیاس‌پذیر نیست، با این حال این تجربه را نمی‌توان ذیل هیچ‌یک از تجربه‌های همگانی پنج‌گانه (از جمله بینایی و شنوایی) گنجانند. می‌توان بعضی از تجربه‌های عارفانه را که به گفته‌ی صاحبانشان، به زبان همگانی توصیف‌پذیر نیستند، ذیل این نوع جای داد.

۵. و بالاخره تجربه‌هایی نیز هستند که در آن‌ها صاحب‌تجربه، خدا (یا حقیقت متعالی) را در آن‌ها ادراک می‌کند، بدون آنکه این ادراک، به‌واسطه‌ی حسی صورت گرفته باشد. باید

آن دسته از تجربه‌های عارفانه را که به گفته‌ی صاحبانشان، خدا در آنها از راه هیچ‌چیز^۹ یا در تاریکی^{۱۰} ادراک شده است، ذیل این نوع قرار گیرد. از همین سنخ است تجربه‌هایی که در آنها، فرد معتقد می‌شود که خدا او را به انجام فعلی امر کرده یا از فعلی دیگر نهی کرده است، بدون اینکه این امر و نهی را فی‌المثل از طریق حس شنوایی یا بینایی دریافته باشد (۱۲، صص: ۲۹۸-۳۰۰).

تقسیم‌بندی سوئین‌برن، چنان‌که خود اشاره می‌کند، جامع و مانع است^{۱۱} (۱۲، ص: ۳۰۱). این جامعیت و مانعیت به این معنی است که می‌توان تجربه‌های دینی گوناگون را ذیل یکی از انواعی جای داد که سوئین‌برن در تقسیم‌بندی‌اش مطرح کرده است؛ درعین‌حال تعریف و تحدید سوئین‌برن به‌گونه‌ای است که دربرگیرنده‌ی موقعیت‌های دینی دیگر نیست که طبق تعاریف، تجربه‌ی دینی قلمداد نمی‌شوند؛ همچون بصیرت‌های دینی برخاسته از تأمل و تفکر. ملاک اصلی تقسیم‌بندی سوئین‌برن، چنان‌که خود نیز تلویحاً یادآور شده است، همگانی یا شخصی بودن نحوه‌ی این تجارب است (همان).

تقسیم‌بندی سوئین‌برن زمینه‌ی کاملاً مناسبی را فراهم می‌کند تا نظریه‌ی آلستون درباره‌ی تجربه‌ی خدا و تحلیل تبیین‌های بدیل از تجربه‌ی دینی بررسی شوند؛ زیرا شرح و توصیف سوئین‌برن از انواع تجربه‌ی دینی با طرح کلی آلستون درباب تعریف و تحدید این تجربه، موافقت تام دارد: نخست آنکه مجموع ویژگی‌هایی که آلستون برای تجربه‌ی دینی (ادراک خدا) برشمرده (تجربی بودن و محتوای دینی داشتن)، در انواع پنج‌گانه‌ی طبقه‌بندی سوئین‌برن وجود دارد؛ افزون‌بر آنکه همه‌ی این انواع، طبق شرط آلستون، در نظر صاحب‌تجربه، محتوای دینی دارند؛ دیگر اینکه سوئین‌برن تجربه‌ی دینی را به تجربه‌ی خدا (یا موجودی فراطبیعی) تعریف و تحدید می‌کند (۱۲، صص: ۲۹۵-۲۹۶) و بر همین اساس، دسته‌بندی وی کاملاً به تجربه‌ی خدا (یا حقیقت متعالی) ناظر است؛ بنابراین همه‌ی انواع پنج‌گانه‌ی مذکور، طبق تعریف آلستون که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد، می‌توانند موضوع بحث و تحقیق فلسفی باشند.

آلستون یادآور می‌شود که از میان تجربه‌های دینی بسیار، فقط بخشی از آنها تجربه‌ی خدا هستند و مابقی آنها به تجربه‌هایی دیگری ناظرند که اگرچه محتوای دینی دارند، اما تجربه‌ی خدا نیستند. به عقیده‌ی آلستون، در میان تجربه‌های دینی، فقط آن تجربه‌هایی می‌توانند موضوع بحث فلسفی باشند که صاحبانشان آنها را آگاهی تجربی به خدا، یا آگاهی به هرگونه حقیقت متعالی تلقی می‌کنند (۶، صص: ۳۴-۳۵؛ ۷، ص: ۲۵۰)؛ از همین‌رو آلستون نظریه‌ی فلسفی خود درباره‌ی تجربه‌ی دینی را صرفاً به همین نوع از تجربه اختصاص می‌دهد و تصریح می‌کند که نظریه‌ی او درباره‌ی تجربه‌ی خدا، بسیار محدودتر از عنوان تجربه‌ی

محدوده‌ای که آلستون برای نوع خاص تجربه‌ی دینی تعریف می‌کند، برای نظریه‌ی فلسفی او درباره‌ی حجیت تجربه‌ی دینی اهمیتی اساسی دارد. در نظریه‌ی آلستون، تجربه‌ی دینی، همچون تجربه‌ی حسی، رویدادی ادراکی به شمار می‌رود و در فرایند شناختی این تجربه، صاحب‌تجربه (مدرک) معرفتی درباره‌ی امر تجربه‌شده‌ای (مدرک) کسب می‌کند که از طریق تجربه بر آگاهی او پدیدار شده است. به این ترتیب، تجربه‌ی دینی از آن جهت برای فیلسوف دین درخور توجه است که بنابر فرض، می‌تواند منبعی باشد برای شناخت وجود، ذات و فعل خدا. این تعریف و تحدید، در مقابل تعریف عام‌تری قرار دارد که احساسات دینی را نیز در زمره‌ی تجربه‌های دینی جای می‌دهد و حتی در تعریفی متفاوت، تجربه‌ی دینی را به احساسات دینی تحویل می‌برد. در تعریف دوم، تجربه‌ی دینی، نوعی احساس است؛ حال آنکه در تعریف نخست، تجربه‌ی دینی، یک آگاهی معرفت‌بخش به شمار می‌رود^{۱۲}.

سوئین‌برن نیز در تعریف خود از تجربه‌ی دینی، بر وجه معرفتی آن تأکید می‌کند (۱۲، صص: ۲۹۴-۲۹۶). در طبقه‌بندی، توصیف و تحدید سوئین‌برن از تجربه‌ی دینی، این نکته مهم است که در همه‌ی انواع تجربه‌های دینی مدنظر او، احساس، تنها از آن نظر دخالت دارد که مجرای ادراک است و بنابراین در تجربه‌ی دینی، امری عرضی است. درست به همین دلیل است که در برخی از این انواع، طبق تعریف و طبقه‌بندی سوئین‌برن، احساس اصلاً حضور ندارد (نوع ۴ و ۵) یا حضوری یک‌سویه دارد (نوع ۳). به این ترتیب، در تعریف سوئین‌برن از تجربه‌ی دینی، ویژگی اصلی این تجربه، معرفت است، نه احساس.

تأکید سوئین‌برن بر وجه معرفتی تجربه‌ی دینی گویای آن است که تعریف سوئین‌برن از تجربه‌ی دینی، با تعریف آلستون از این نوع تجربه موافقت دارد و در نقطه‌ی مقابل تعریف شلایرماخر و پیروان او قرار دارد که معتقدند این تجربه صرفاً وجه عاطفی و احساسی دارد و جایگاه معرفتی برای آن قائل نیستند. فردریک شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۳م)، فیلسوف و متأله آلمانی که یکی از افراد اثرگذاری است که در قرون متأخر، از حجیت تجربه‌ی دینی سخن گفته است، تصریح می‌کند که تجربه‌ی دینی، تجربه‌ای معرفتی نیست، بلکه صرفاً تجربه‌ای حسی و عاطفی است که از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود و بنابراین توصیف‌پذیر نیست^{۱۳} (۱، ص: ۴۱). چنان‌که می‌بینیم، تعریف شلایرماخر از تجربه‌ی دینی، درست در مقابل نظر آلستون درباره‌ی جایگاه معرفت‌بخش تجربه‌ی دینی قرار می‌گیرد. در تلقی معرفت‌بخش آلستون از تجربه‌ی خدا، چنین تجربه‌ای حامل معرفت به خدا یا حقیقت متعالی است؛ حال آنکه احوال و احساسات دینی می‌توانند صرفاً گویای وضعیت درونی فرد صاحب‌تجربه باشند، بدون اینکه معرفت خاصی برای وی به ارمغان بیاورند^{۱۴}.

۳. سنت اسلامی و تجربه‌ی دینی: پرسش از مصداق و تردید در حجیت

لگنهاوسن با بررسی تاریخی مفهوم تجربه‌ی دینی و کارکرد آن در سنت غربی - مسیحی، معتقد است که تجربه‌ی دینی اساساً در سنت اسلامی مابازای مشخصی ندارد و تنها می‌توان آن را با مفهوم «حال / احوال عرفانی» در سنت‌های عرفانی مسلمانان برابر دانست.^{۱۵} افزون‌براین، لگنهاوسن بر آن است که در سنت اسلامی، احوال عرفانی هیچ‌گاه حجیت معرفتی نداشته‌اند و مبنایی برای اعتبار اعتقادات دینی نبوده‌اند؛ به‌این ترتیب، وی نتیجه می‌گیرد که سخن‌گفتن از تجربه‌ی دینی و حجیت آن، در سنت اسلامی بی‌معناست. لگنهاوسن پیش از هر چیز یادآور می‌شود که در دنیای اسلام، تجربه‌ی دینی مفهومی بیگانه است (۹، ص: ۱۴)؛ به این معنی که در سنت‌های فلسفی و الهیاتی مسلمانان، سابقه‌ای ندارد. علاوه‌براین، لگنهاوسن اشاره می‌کند که دست‌کم بعضی از مصداق گسترده‌ی تجربه‌ی دینی موجود در سنت مسیحی، در سنت اسلامی نیز حضور دارند، اما در نزد مسلمانان، تجربه‌ی دینی به شمار نمی‌رود؛ فی‌المثل مسلمانان برخلاف مسیحیان، بخشایش الهی به هنگام رازونیز با خدا را تجربه‌ی دینی تلقی نمی‌کنند (همان، ص: ۱۶).

در کنار دو نکته‌ی یادشده، لگنهاوسن به کاربرد اصطلاح تجربه‌ی دینی در سنت الهیات مسیحی قرون اخیر اشاره می‌کند و می‌گوید در این سنت، مفهوم تجربه‌ی دینی^{۱۶} عمدتاً در دو جریان فلسفی - الهیاتی به کار رفته و بسط یافته است: در آموزه‌های الهیاتی - فلسفی فریدریش شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴؛ فیلسوف و متأله آلمانی) و پیروان او، و در نوشته‌های ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م؛ پزشک و روان‌شناس آمریکایی و بنیان‌گذار مکتب عمل‌گرایی^{۱۷}) و اتباعش^{۱۸} (همان، ص: ۱۴). به عقیده‌ی لگنهاوسن، تکیه‌ی شلایرماخر و جیمز بر مفهوم تجربه‌ی دینی، اساساً زاییده‌ی دل‌زدگی آنان از نظریه‌های الهیاتی در جهان مسیحیت و بحث و جدل‌های فلسفی درباره‌ی اعتقادات دینی است. برهمین اساس، مفهوم تجربه‌ی دینی مدنظر آنان، در مقابل اعتقادات شکل‌گرفت و رشد یافت، نه در کنار و به نفع آن‌ها؛ زیرا در نظر ایشان، بحث و استدلال به قصد دفاع از اعتقادات جزمی^{۱۹}، گوهر دین را وامی‌نهد و از بین می‌برد (همان، صص: ۱۶ - ۱۷).

همچنان‌که لگنهاوسن یادآور شده است، جیمز تحولات فکری غزالی (متفکر و متکلم نامدار مسلمان؛ ۵۰۵ ق.) را که خود غزالی آن را در *المنقذ من الضلال* گزارش کرده، نمونه‌ای از تجربه‌ی دینی در سنت اسلامی به شمار آورده است (همان، صص: ۲۸-۲۹). غزالی در رساله‌ی کوتاه *المنقذ*، سیر تحولات فکری خود را شرح می‌دهد؛ از گرایشش به شیوه‌ی متکلمان در آغاز و گرویدن به روش اهل تصوف در نهایت. وی در این رساله توضیح می‌دهد که چگونه در سیر تحول فکری و معنوی‌اش، نهایتاً روش اهل تصوف را بر روش دیگر طالبان

حقیقت ترجیح داده و راه وصول به معرفت را در تأسی به روش اهل تصوف و اتکای به ذوق جسته است (۵، ص: ۵۳۷).

جیمز مفهوم ذوق نزد غزالی را به تجربه‌ی دینی تفسیر کرده است؛ اما لگنهاوسن تأکید می‌کند که تفسیر جیمز از متن غزالی ناصواب است. به عقیده‌ی لگنهاوسن، ذوق نزد غزالی، حداکثر به معنای تجربه‌ی بی‌واسطه^{۲۰} است که طبق گزارش غزالی می‌توان آن را منبعی از منابع معرفت تلقی کرد؛ منبعی که اتفاقاً انتقال‌دانی و توصیف‌پذیر^{۲۱} است؛ بنابراین نمی‌توان براساس شرح غزالی از سیر تحولات فکری‌اش، ذوق را با نوعی احساس بی‌واسطه^{۲۲} یکی گرفت و آن را طبق تعریف جیمز، از سنخ تجربه‌ی دینی دانست. لگنهاوسن بر این باور است که جیمز با تفسیر یادشده، دچار یک تضاد شده است؛ در آنجا که جیمز می‌گوید: برخلاف یافته‌های حواس پنج‌گانه، احساسات بی‌واسطه‌ی ما محتوایی ندارند؛ به‌این ترتیب، وی عملاً وجه معرفتی این احساسات را انکار می‌کند (۹، ص: ۲۹).

لگنهاوسن در انتقادهایی که به نظریه‌ی آلتون وارد می‌کند نیز منکر این می‌شود که در سنت اسلامی، مفهوم تجربه‌ی دینی وجود داشته باشد و در تأیید نظر خود، به تلویح و تصریح، به متن غزالی در *المنقذ* استناد می‌کند. به عقیده‌ی لگنهاوسن، وقتی از حیث معرفت‌شناختی، ویژگی‌های تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی حسی را با هم مقایسه می‌کنیم، درمی‌یابیم که آن دسته از تجارب دینی اهمیت بیشتری دارند که شبیه ادراکات حسی‌اند (مثلاً رؤیاها)؛ حال آنکه در سنت اسلامی، به آن دسته از معرفت‌های عرفانی توجه می‌شود که از آن‌ها با عناوین حال و مقام یاد می‌شود. در سنت عرفان اسلامی، احوال و مقامات، محصول تزکیه‌ی نفس و سلوک روحانی و نتیجه‌ی طبیعی طی مسیری از ترقی اخلاقی به شمار می‌روند، نه آنکه تجربه‌ی دینی، حال و مقام را برای صاحبان آن‌ها فراهم سازد. حتی اگر طبق ایده‌ی جیمز، ترقی اخلاقی و تجربه‌ی دینی را ملازم یکدیگر بدانیم، باز هم در عرفان اسلامی، مقام نه از مقوله‌ی تجربه و نه ثمره‌ی تجربه‌ی دینی است (همان، صص: ۳۶-۳۷). افزون‌براین، به نوشته‌ی لگنهاوسن، جیمز و آلتون، هر یک به‌طریقی، اعتبار تجربه‌ی دینی را در این می‌دانند که این تجربه‌ها، منبع توجیه باورهای دینی صاحبانشان باشند، اما عارفان [مسلمان] در پی آن نبوده‌اند که مستقیم یا غیرمستقیم، جهان‌بینی دینی خود را از طریق تجربه‌هایشان موجه کنند. اگرچه ممکن است این تجربه‌ها، بعضی از باورهای دینی خاص را موجه کنند و مایه‌ی اطمینان درباره‌ی اعتقاداتی شوند که فرد از قبل به آن‌ها معتقد بوده‌است، اما این به‌آن معنی نیست که فرد از طریق تجربه‌های دینی‌اش و پیش‌پنداشت‌هایی^{۲۳} که آن تجارب را به ارمغان آورده‌اند، به کشف واقع نائل می‌شود (۹، ص: ۳۷).

لگنهاوسن در تأیید نظر خود، به نوشته‌ی غزالی در *المنقذ* ارجاع می‌دهد (که جیمز نیز

به آن استناد کرده و در ادامه از آن سخن خواهیم گفت) و یادآور می‌شود که غزالی در آن متن، به‌طورمثال وجود خدا/اعتقاد به وجود خدا را با استناد به تجربه‌ی دینی اثبات/توجیه نکرده است. وی البته می‌پذیرد که در نظر غزالی، تجارب دینی می‌توانند آگاهی‌بخش یا راهنمای فرد باشند، اما تأکید می‌کند که این به آن معنی نیست که وجود خدا یا فرشتگان را با استناد به این تجارب بپذیریم؛ مثلاً وی اشاره می‌کند که غزالی برای اثبات نبوت پیامبر اکرم(ص) بار اصلی را بر دوش آیات و احادیث می‌گذارد، نه صرفاً بر ظهور معجزات و نزول فرشتگان؛ بنابراین هرچند از نظر غزالی، ابراز معجزات و وجود فرشتگان امری مسلم است، اما وی مستند اصلی باورهای دینی را آیات قرآن و احادیث می‌داند (همان، صص: ۳۷-۳۸).

۴. غزالی و معرفت‌بخشی ذوق

برای آنکه بدانیم آیا تفسیر جیمز از متن غزالی ناصواب است یا نه، ابتدا باید متن غزالی را به‌دقت بازخوانی کنیم. چنان‌که گفتیم غزالی در *المنقذ* روش اهل تصوف را متقن‌ترین راه برای وصول به حقیقت معرفی کرده و ذوق را مشخصه‌ی آن روش شمرده است؛ حال باید پرسید که غزالی روش صوفیه را چگونه تعریف می‌کند و در آن، برای ذوق چه جایگاهی در نظر می‌گیرد؟

طبق نوشته‌ی غزالی در *المنقذ*، در طریق صوفیان، علم و عمل همراهی دارند و نتیجه‌ی عمل آنان، مبارزه با هواهای نفسانی و پاک‌شدن از زشتی‌های درونی است، تا هنگامی که وجودشان از غیر خدا خالی شود (تخلیه) و به یاد خدا آراسته شود (تحلیه) (۵، ص: ۵۵۲). به نظر غزالی، نیل به این مرتبه نیز با تعلیم و تعلم ممکن نیست؛ بلکه با ذوق و حال و تبدیل صفات حاصل می‌شود (همان). این‌گونه است که در نظر غزالی، صوفیان واقعی، ارباب احوال‌اند، نه اصحاب اقوال، و طریق آنان، طریق ذوق و سلوک است، نه نزد استاد نشستن و درس شنیدن (همان، صص: ۵۵۲-۵۵۳).

ذوق در نظر غزالی به چه معناست؟ غزالی ذوق را چیزی از سنخ دیدن و لمس کردن معرفی می‌کند (همان، ص: ۵۵۸)؛ یعنی از نوع تجربه‌های محسوس. وی یادآور می‌شود که در ابتدای حس ذوق، مشاهدات و مکاشفات بر سالک پدیدار می‌شود، تا آنجا که در آن‌ها، فرشتگان و ارواح پیامبران را می‌بیند و صداهایی می‌شنود و از این طریق به فوایدی از معرفت دست می‌یابد؛ سپس حال سالک از مرحله‌ی مشاهده‌ی صورت‌ها و مثل‌ها فراتر می‌رود تا نهایتاً به جایی از قرب الهی می‌رسد که به بیان درنمی‌آید^{۲۴} (همان، ص: ۵۵۵). به عقیده‌ی غزالی، ذوق نمونه‌ای است خرد از آگاهی نبوی که در امر نبوت، برای پیامبران حاصل می‌شود (همان، ص: ۵۵۷). از همین‌روست که وی ذوق را نخستین حال پیامبری می‌شمارد

و تأکید می‌کند که فقط کسانی از حقیقت نبوت آگاه‌اند که چیزی از ذوق چشیده باشند^{۲۵} (۵، ص: ۵۵۵).

غزالی در *المتقن* یادآور می‌شود که پیش از قدم‌نهادن در طریق سلوک، با آموخته‌ها و جستجوهای دینی (شرعی) و عقلی‌اش و به اتکای مجموعه‌ای از شواهد و قرائن و تجارب، به خدا و نبوت و معاد، ایمان یقینی یافته است؛ اما در نهایت پی می‌برد که سعادت اخروی جز با مخالفت هوای نفس و قطع دلبستگی‌های دنیوی به دست نمی‌آید؛ بنابراین می‌کوشد تا قدم در راه سلوک بگذارد و خود را برای خدا خالص کند (همان، ص: ۵۵۳). باین حال، غزالی حتی پس از گام‌نهادن در طریق سلوک، همچنان در کنار ذوق، از علم برهانی و قبول ایمانی نیز یاد می‌کند و آن‌ها را منابع معرفت می‌داند^{۲۶} (همان، ص: ۵۵۸). این نشان می‌دهد که پس از نیل به حس ذوق که پس از مجاهده و تهذیب برای سالک حاصل می‌شود^{۲۷} نیز برهان و ایمان، در عرض ذوق، همچنان از منابع معرفت‌اند.

با همه‌ی اهمیتی که غزالی برای ذوق قائل است و آن را طریق خاص صوفیه (همان، ص: ۵۵۸) و مهم‌ترین منبع معرفت می‌داند، به بری از خطا بودن آن معتقد نیست و براین نکته تأکید می‌کند که همه‌ی یافته‌های معرفتی (چه از طریق ذوق باشد و چه از طریق علم یا از طریق ایمان) باید در پرتوی تعالیم نبوی سنجیده و فهم و تفسیر شوند (همان، ص: ۵۵۶-۵۵۸). پس از منظر غزالی، ذوق به‌تنهایی و بدون راهبری تعالیم نبوی، در مظان خطاست.

۵. ذوق، تجربه‌ی دینی و ادراک معرفتی: مقایسه‌ی رویکرد غزالی و آلستون

لگنهاوسن تأکید می‌کند که اساساً آنچه نزد شلاپرماخر و به‌ویژه جیمز تجربه‌ی دینی تلقی می‌شود، برای توجیه معرفتی اعتقادات و تشخیص صدق باورهای دینی فرد کارایی ندارد، بلکه آنان صرفاً به منظور ایجاد شور درونی (شلاپرماخر) و آرامش روانی (جیمز) بر این مفهوم تکیه کرده‌اند (۹، صص: ۱۷-۱۹). همچنان‌که لگنهاوسن یادآوری کرده است، چنین رویکردی به تجربه، البته بسیار متفاوت است با رویکردی که فیلسوفان تجربه‌گرای انگلستان دارند و تجربه را مبنایی برای معرفت می‌دانند (همان، ص: ۱۹). به‌این ترتیب، لگنهاوسن کاملاً توجه دارد که آلستون در نظریه‌اش، تجربه‌ی دینی را از مقوله‌ی احساس (در تلقی شلاپرماخر و جیمز) خارج کرده و هماهنگ با نگاه فیلسوفان تجربه‌گرای انگلستان، آن را یک منبع معرفتی در نظر گرفته است (همان، ص: ۳۲) و لگنهاوسن به‌درستی یادآور می‌شود که باید آلستون را به سبب همین تلقی معرفت‌شناختی‌اش از تجربه‌ی دینی، در وهله‌ی نخست، منتقد جیمز به شمار آورد (همان، صص: ۳۴، ۳۸).

لگنهاوسن به این نکته‌ی اساسی توجه دارد که مفهومی از تجربه‌ی دینی که آلتون برای تحقیق فلسفی نظریه‌ی خود در نظر گرفته، از مفهوم مدنظر جیمز محدودتر است و به‌همین دلیل، از نظر وی، تجربه‌ی دینی، در قالب ادراک تعریف می‌شود و نه احساس و کارکرد معرفتی دارد و نه صرفاً کارکرد عملی (روانی). این چهارچوب مشخص و محدود که هم در تعاریف پنج‌گانه‌ی سوئین‌برن از تجربه‌ی دینی هست و هم در محدوده‌ای وجود دارد که آلتون برای تحقیق فلسفی تجربه‌ی دینی تعیین کرده است، به‌نوعی انتقادهای لگنهاوسن درباره‌ی حیث معرفتی تجربه‌ی دینی را پاسخ می‌دهد؛ چراکه وی با استناد به نوشته‌های جیمز، بر جنبه‌های احساسی تجربه‌ی دینی تأکید می‌کند، حال آنکه آلتون نظریه‌ی خود را بر وجه ادراکی تجربه‌ی دینی بنا نهاده است. لگنهاوسن هدف آلتون از این چرخش را رهایی از معضلاتی می‌داند که طرح جیمز درباره‌ی تجربه‌ی دینی با آن روبروست (۹، ص: ۳۴).

از سیاق متن غزالی درباره‌ی ارباب احوال (که در بخش قبل نقل کردیم) به‌خوبی پیداست که وی حال را در برابر حال قرار می‌دهد و نه در کنار مقام، و مقصود وی از حال، تجربه‌ای ملموس، محسوس و ادراکی است، برخلاف حال که می‌توان آن را به معرفت زبانی و عقلی-نقلی تفسیر کرد. پس برخلاف نظر لگنهاوسن، ذوق و حال در نظر غزالی، دست کم با مفهوم تجربه‌ی دینی در نظر آلتون قرابت دارد، اگر نگوییم که بر آن منطبق است^{۲۸}؛ البته به این شرط که از محدوده‌ای که جیمز برای تجربه‌ی دینی تعریف کرده (با تأکید بر احساس) صرف نظر کنیم و تعریف معرفت‌شناختی آلتون از تجربه‌ی دینی را بپذیریم (با تکیه‌ی بر تجربه). باری، با برآوردن آن شرط، اتفاقاً شواهد نشان می‌دهد که مفهوم ذوق در نظر غزالی، با تلقی آلتون از تجربه‌ی دینی کاملاً هماهنگ است؛ مثلاً آنجا که غزالی در *احیاء علوم‌الدین* از درجات ارباب احوال سخن می‌گوید (۳، ج ۱۳، ص: ۱۰۶) و به مشاهده‌ی قلب‌ها اشاره می‌کند (همان، ج ۱۳، ص: ۱۰۷)، ذوق و معرفت را قرین هم می‌داند و از سالک به‌مقصد رسیده با عنوان صاحب ذوق و معرفت یاد می‌کند که به عین الیقین نائل شده است (همان، ج ۱۳، ص: ۱۰۷). در جای دیگری از همان کتاب نیز به‌صراحت تجربه و ذوق را کنار هم می‌نشانند و از یک سنخ تلقی می‌کند (همان، ج ۱۲، ص: ۶۴): «وهذا لا یعرف إلا بالتجربه و الذوق». به‌این ترتیب، در نزد غزالی، ذوق آمیزه‌ای از تجربه و معرفت است؛ یعنی دقیقاً همانند مفهومی است که آلتون از تجربه‌ی دینی قصد می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

چنان‌که در تقریر متن غزالی دیدیم، وی در کنار برهان و ایمان، ذوق را هم یکی از منابع معرفت معرفی می‌کند؛ گو اینکه تأکید می‌کند که یافته‌های معرفتی هر سه منبع یادشده باید در پرتوی تعالیم نبوی، فهم، تفسیر و راستی‌آزمایی شوند؛ نکته‌ی اخیر، از قضا با این پیشنهاد

آلستون کاملاً هماهنگ است که باید تجربه‌های دینی را از طریق سنجش آن با نظام اعتقادات دینی (نظام باور) راستی‌آزمایی کرد.

نکته‌ی مهم دیگر آن است که غزالی ذوق را مرحله‌ی نخست از مراحل نبوت می‌شمارد و بر همین اساس تأکید می‌کند که فقط کسانی می‌توانند به حقیقت نبوت پی ببرند که از ذوق بهره‌ای داشته باشند؛ ذوقی که یک تجربه‌ی معرفتی ملموس است. این نکته، درست یا نادرست، با این تفسیر گذرای جیمز مطابقت دارد که احوال نبوت، فی‌الجمله، از سنخ تجربه‌ی دینی است (فارغ از این مسأله که جیمز برخلاف آلستون، تجربه‌ی دینی را در زمره‌ی احساسات جای می‌دهد و آن را یک منبع معرفتی نمی‌داند). پس انتقاد لگنهاوسن از این تحلیل جیمز نیز دست‌کم با نظر غزالی موافق نیست.

چنان‌که در تقریر سخن غزالی دیدیم، تجربه‌ی دینی همچنان حیث معرفتی خود را خواهد داشت. به‌این ترتیب، متن غزالی نه‌تنها مؤید نظر لگنهاوسن نیست، بلکه شاهده‌ی به‌شمار می‌رود برای مخالفت با این ایده‌ی وی که در سنت اسلامی، مفهوم معرفتی تجربه‌ی دینی وجود ندارد و نشان می‌دهد که طبق تلقی آلستون، می‌توان مصادیقی از تجربه‌ی دینی را در سنت اسلامی یافت. در این میان، نکته‌ی مهم این است که عارفان مسلمان نیز هماهنگ با ایده‌ی پیشنهادی آلستون، برای راستی‌آزمایی و کشف صحت و سقم تجربه‌های دینی، سنجش آن با آموزه‌های نظام باور (اعتقادات اسلامی) را در نظر داشته‌اند.

یادداشت‌ها

1. Perceiving God.
2. Prima facie credibility.
3. Overrider.
4. Belief system.
5. Religious experience.
۶. سوئین‌برن ویژگی دوم، یعنی دینی به نظر رسیدن تجربه در نظر صاحب‌تجربه را ویژگی اصلی تعریف خود از تجربه‌ی دینی قرار می‌دهد (۱۲، ص: ۲۹۶).
7. Something else supernatural.
۸. سوئین‌برن ملاک این تقسیم‌بندی را با اصطلاحات ادراک عمومی (public perception) و ادراک شخصی (private perception) توضیح می‌دهد (۱۲، صص: ۲۹۷-۲۹۸).
9. Nothingness.
10. Darkness.
۱۱. مارتین نیز تقسیم‌بندی سوئین‌برن را از طرح‌های جامع و راهگشا در توصیف و تحدید مفهوم تجربه‌ی دینی می‌داند (۱۰، ص: ۱۵۵).
۱۲. آلستون از این انتقاد می‌کند که در نوشته‌های معاصرانش، مفهوم تجربه‌ی دینی تحدید نشده و تلقی‌های گوناگون از آن تفکیک نشده است (از جمله تفکیک تلقی شناختی و تلقی احساسی از مفهوم تجربه‌ی دینی) و بر تلقی شناختی خود از این مفهوم تأکید می‌کند، در عین اینکه تلویحاً فواید عملی آن در زندگی فرد دین‌دار را می‌پذیرد. بر همین اساس، آلستون تأکید می‌کند که کارکرد و محدوده‌های

که وی برای تجربه‌ی دینی در نظر می‌گیرد، با تلقی شلایرماخری از آن، کاملاً متفاوت است (۶، صص: ۳۵-۳۴).

۱۳. البته شلایرماخر و پیروان او، همچون ردولف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷م؛ پدیدارشناس معروف دین)، معتقدند که چنین تجربه‌ای زمینه‌ساز تأملات فلسفی و الهیاتی خواهد بود، اگرچه خود، حاوی یافته‌های معرفتی نیست (۱، صص: ۴۲-۴۳).

۱۴. براساس همین تلقی غیرادراکی از احساس است که مارتین ضمن تعریف تجربه‌ی دینی به «احساس حضور بی‌واسطه‌ی چیزی فراطبیعی»، تأکید می‌کند که این احساس، مستلزم وجود آن امر فراطبیعی نیست، بلکه صرفاً گویای تمایل یا باور صاحب‌تجربه به وجود آن امر فراطبیعی است؛ تمایل یا باوری که ممکن است حاصل ایمان یا دلیلی غیرمستقیم باشد و از یک ادراک واقعی ناشی نشده باشد (۱۰، ص: ۱۵۴).

۱۵. چنان‌که عباسی اشاره کرده است، جز لگنهاوسن کسان دیگری همچون پل نویا، عبدالحسین زرین کوب و عبدالکریم سروش نیز مفاهیم «حال / احوال» در سنت عرفانی مسلمانان را با مفاهیم تجربه‌ی دینی در فلسفه‌ی دین معاصر، معادل و مترادف انگاشته‌اند (۲، ص: ۴۴۴).

۱۶. لگنهاوسن تلویحاً به تمایز تعابیر «مفهوم» و «اصطلاح» توجه می‌دهد و این نکته‌ی مهم را یادآور می‌شود که شلایرماخر، برخلاف جیمز، اصطلاح تجربه‌ی دینی را به کار نمی‌برد؛ بلکه به جای آن، در چهارچوب فلسفه‌ی کانت، از اصطلاح کشف (intuition) استفاده می‌کند که در فلسفه‌ی کانت، در برابر علم (knowledge) و عمل (practice) قرار می‌گیرد (۹، ص: ۱۸).

17. pragmatism.

۱۸. این تقسیم‌بندی از لگنهاوسن نیست. پرادفوت همین تقسیم‌بندی را به تفصیل طرح کرده و شرح داده است (۱۱، صص: ۴۱-۷۴).

19. Dogma. 20. Immediate experience. 21. Incommunicable.

22. Sort of immediate feeling. 23. Presuppositions.

۲۴. غزالی یادآور می‌شود که گروه‌هایی از متصوفه، به غلط از این مقام با تعابیری همچون حلول یا اتحاد یا وصول یاد کرده‌اند. غزالی برای تبیین و توضیح وجه این خطا، به کتابش، *المقصد الأسنی*، ارجاع داده است (۵، ص: ۵۵۵).

۲۵. غزالی خواب را نیز نموداری از امر نبوت می‌داند که می‌تواند فهم نبوت را برای دیگران تسهیل کند (همان، صص: ۵۵۶-۵۵۷). جالب اینجاست که غزالی حتی خواب دیگران (البته از صالحان) را نیز تلویحاً از منابع معرفتی خود می‌شمارد (همان، ص: ۵۶۱).

۲۶. غزالی علم را کشف حقیقت از راه برهان، ذوق را دیدن عینی علم، و ایمان را قبول از روی حسن ظن معرفی می‌کند (همان، ص: ۵۵۵).

۲۷. غزالی از یکسو بر جنبه‌ی شیطانی نفس انسان و از سوی دیگر، بر گوهر الهی وجود وی تأکید می‌کند و از ضرورت ریاضت برای نیل انسان به حقیقت سخن می‌گوید. به نوشته‌ی غزالی، «حقیقت روح انسان، ربّانی است و گوهر وی اگرچه در ابتدا آمیخته و آویخته به صفات بهیمی و سبعی و شیطانی است، چون در بوته‌ی مجاهدت نهی، از این آمیزش و آرایش پاک گردد و شایسته‌ی جوار

حضرت ربوبیت شود» (۴، ج ۱، ص: ۴)، «و چون گوهر آدمی در اول آفرینش، ناقص و خسیس است، ممکن نگردد وی را از این نقصان به درجه‌ی کمال رسانیدن، الا به مجاهدت و معالجت» (همان، ج ۱، ص: ۵).

۲۸. صرف‌نظر از متن غزالی (که در بالا، به نقد تفسیر لگنهاوسن از آن پرداختیم)، عباسی با استناد به بعضی از متون کهن دیگر صوفیان مسلمان، یادآور شده است که در تصوف اسلامی، تجربه‌ی دینی بیشتر در حوزه‌ی مفاهیمی همچون کشف، شهود، واقعه و تجلی می‌گنجد و نه مفهوم «حال/احوال»، و به امری بیرونی (آفاقی) ناظر است، نه درونی (انفسی) (۲، ص: ۴۴۵).

منابع

۱. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه‌ی دین*، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
۲. عباسی، بابک، (۱۳۸۷)، «حال/احوال»، *دانشنامه‌ی جهان اسلام*، جلد ۱۲، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، صص: ۴۴۰-۴۴۶. تهران: بنیاد دائره‌المعارف اسلامی.
۳. غزالی طوسی، ابوحامد محمدبن محمد، (بی‌تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العربی.
۴. _____، (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. _____، (۱۴۱۶ق)، «المنقذ من الضلال»، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، صص: ۵۳۷-۵۶۴، بیروت: دارالفکر.
6. Alston, William P., (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.
7. Alston, William P., (1998), "Religious Experience", in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, pp. 250-255, London and New York: Routledge.
8. Alston, William P., (2007), "Religious Experience as Perception of God", in Michael Peterson, William Hasker, Bruch Reichenbach, David Basinger (ed.), *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Third Edition, Pp. 45-53, New York and Oxford: Oxford University Press.
9. Legenhausen, Muhammad, (1383sh.), "Islamic Religious Experience", in: *حوزه و دانشگاه*، شماره‌ی ۳۸، صص: ۱۴-۳۹.
10. Martin, Michael, (1990), *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press.
11. Proudfoot, Wayne, (1985), *Religious Experience*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
12. Swinburne, Richard, (2004), *The Existence of God*, Second Edition, New York: Oxford University Press.