

علی ربّانی گلپایگانی

پیشینه و رویکردها در بحث تجربه دینی

در نوشتار پیشین، پس از بیان کاربردهای تجربه و دین، به تعریف تجربه دینی پرداختیم، آن‌گاه دیدگاه‌های فیلسوفان دین را دربارهٔ متعلق تجربه دینی بیان کردیم و در ادامه از آگاهی از امر متعالی و سرسپردگی تام به عنوان دو ویژگی بارز تجربه دینی از منظر فیلسوفان دین سخن گفتیم. در این نوشتار به بررسی دو مطلب خواهیم پرداخت: یکی پیشینه بحث تجربه دینی، و دیگری رویکردهای مختلف در بحث تجربه دینی.

دربارهٔ آن متعلق به دورانی است که تفکر و تعقل در زندگی انسان نمایان گشته و بحث‌های فلسفی، عرفانی و دین‌شناسی پدید آمده است. از این نظر می‌توان تاریخ آن را با تاریخ عرفان نظری برابر دانست، چنان‌که می‌دانیم این گونه

الف) پیشینه بحث تجربه دینی

تجربه دینی، به عنوان واقعیتهایی که در حیات روحی و زندگی فرهنگی بشر رخ داده است. پیشینه‌ای به اندازهٔ حیات و تاریخ بشر دارد. ولی بحث و گفتگو

بحث‌ها پیشینه‌ای بس کهن دارد و به گواهی تاریخ دین و عرفان در ادیان باستان تجربه‌های عرفانی به گونه‌های مختلف مورد توجه و تحقیق بوده است.

تمام ادیانی که یک بنیانگذار تاریخی داشته‌اند، با یک تجربه فردی نیرومند از رابطه بی‌واسطه شروع شده‌اند. از سوی دیگر تمام ادیان، صرف نظر از اصل و منشأ آنها، تا وقتی حیات و دوام خود را حفظ می‌کنند که پیروان آنها بر اعتقاد خویش به یک واقعیت متعالی که بتوانند با تجربه مستقیم به نحوی از انحاء، با آن ارتباط برقرار کنند، باقی بمانند.^(۱)

اندیشه‌ها و حالات عرفانی که در میان پیروان ادیان مختلف در طول تاریخ ظاهر گردیده، مورد توجه و پژوهش متفکران و پژوهشگران آن ادیان نیز بوده است و بحث‌های عمیق و دامنه‌داری در این باره مطرح گردیده است. این پژوهش‌ها هم عرفان نظری را دربرگرفته است و هم عرفان عملی را، که جنبه اخیر آن با بحث تجربه دینی ارتباط بیشتری دارد.

آنچه گفته شد مربوط به بحث‌های سنتی درباره تجربه‌های دینی و عرفانی

است که از قبیل بحث‌های درون دینی یا درون عرفانی، و به عبارت دیگر، معرفت درجه اول بوده است. یعنی پژوهشگران، در هر نحله و فرهنگ، تجربه‌های دینی و عرفانی آن نحله فرهنگ را مورد تحقیق و کاوش قرار می‌دادند. البته، در این میان وجوه اشتراک میان مکاتب و ادیان مختلف نیز وجود داشته است، ولی معمولاً این وجوه مشترک با این خصوصیت مورد بحث و گفتگو نبوده است. در روزگار جدید، بحث درباره تجربه‌های دینی و عرفانی به شیوه‌ها و انگیزه‌های جدیدی مورد بررسی قرار گرفته است. تاریخ چنین بحث‌هایی به پس از رنسانس و نوزایی باز می‌گردد، و اسباب و زمینه‌هایی دارد که در فصل دیگر باز خواهیم گفت. گزارش‌های تاریخی گویای این واقعیت است که بحث و گفتگوی جدید درباره تجربه‌های دینی و عرفانی با سه رویکرد و رهیافت، کلامی، روانشناختی و فلسفی شکل گرفته است. یعنی هم متکلمان به آن

۱. فرهنگ و دین (مجموعه مقالات)، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۵۴.

پرداخته‌اند، و هم روانشناسان و هم فیلسوفان دین. در این فصل، این رویکردهای سه‌گانه را به اختصار باز خواهیم گفت:

۱. تجربه دینی از منظر کلامی

تحولات علمی جدید در دنیای غرب، زمینه‌ساز تحولاتی گسترده در فرهنگ و اندیشه بشر غربی گردید، و چالش‌ها و بحث‌هایی نوینی را در حوزه‌ی الاهیات پدید آورد. و متکلمان و اندیشه‌وران دینی را به چاره‌اندیشی برانگیخت. عده‌ای با استناد به اصول و مبادی عقلی و با بهره‌گیری از روش فلسفی، و گروهی با استفاده از داده‌های علمی از آموزه‌های دینی - به ویژه مسأله وجود خداوند - دفاع می‌کردند. در این میان رهیافت دیگری نیز مطرح شد که، برای اثبات وجود خداوند و دفاع از دین، راه مطالعه درون و مشاهده روانی را پیشنهاد کرد.

از نخستین چهره‌های شاخص طرفدار این رهیافت، پاسکال^(۱) (۱۶۲۳-۱۶۶۲) را می‌توان نام برد. از نظر وی، راه شناخت خداوند دل است نه عقل، چنان که گفته است: قلب دارای استدلالات ویژه

خود است که برای عقل، شناخته نمی‌شود. قلب ونه عقل در مورد خدا آگاهی دارد، و ایمان یعنی آن که: خدا را می‌توان از طریق (شهود قلبی)^(۲) شناخت نه از طریق عقل.

پاسکال در مخالفت مستقیم با عقل‌گرایان اظهار می‌دارد: دلایل مابعدالطبیعی اثبات وجود خدا، به قدری از روش‌های استدلال مردم دور، و به قدری غیر قابل درک هستند که تأثیر زیادی ندارند. و حتی اگر باعث کمک به عده‌ای هم شده باشند، برای چند لحظه‌ای مفید بوده‌اند، و افراد پس از مدتی به سستی این استدلالات پی برند و فهمیده‌اند که، به قول آگوستین، آنچه بر اثر کنجکاوای به دست آورده‌اند به علت غرور از دست خواهد رفت.^(۳)

از عبارتهایی که نقل شد می‌توان تفاوت دیدگاه پاسکال را درباره‌ی عقل و تفکر عقلی با دیدگاه معروف عارفان در این باره باز شناخت، آنچه از عبارتهای

1. Blaise Pascal.

2. Intuition

۳. فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۵۵-۵۴ نیز ر. ک سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۸.

یاد شده به دست می‌آید، نادرستی یا بی‌فایده‌گی استدلال عقلی است، ولی از دیدگاه عارفان، عقل و استدلال عقلی برای رسیدن به عالی‌ترین مرتبه معرفت خدا نارسا است، هر چند برای آغاز سیر و سلوک عرفانی ضرورت دارد. و دستاورد معرفتی آن نیز در حد خود استوار و مطلوب است.

از برجسته‌ترین متفکران دینی مسیحی که تجربه دینی را به عنوان رویکردی جدید در الاهیات مطرح کردند، شلایر ماخر^(۱) (۱۷۶۸-۱۸۳۴) فیلسوف و متکلم مسیحی آلمانی است. از وی به عنوان مؤسس کلام جدید^(۲) مسیحی و فریدریش شلایر ماخر، ص ۱۰۴، و نیز بنیانگذار الاهیات اعتدالی^(۳) یا لیبرالیسم کلامی^(۴) یاد می‌شود. الاهیات اعتدالی، حد وسط میان سنت‌گرایی و تجددگرایی بود که در قرن نوزدهم میلادی در الهیات مسیحی (در حوزه پروتستان) به عنوان دو قطب مخالف مطرح بودند. وجه توافقش با نوخواهی (مدرنیسم) این بود که دانش علمی تکامل را به خوبی پذیرا شده بود، ولی بر آن بود که نوخواهی، از آراء قدما

درباره خداوند و انسان خیلی فاصله گرفته است. برجسته‌ترین مشخصه‌اش در رهبرد روشمندانۀ نوینش بود، یعنی اعتنا به تجربه انسانی به جای الهیات طبیعی (عقلی) یا وحیانی (نقلی) این رهیافت کلامی از آثار و افکار شلایر ماخر سرچشمه می‌گرفت، بدین جهت وی را بنیانگذار الهیات اعتدالی یا لیبرالیسم کلامی نام داده‌اند.

به نظر شلایر ماخر، مبنای دیانت، نه تعالیم وحیانی است، چنان که در سنت‌گرایی مطرح است، نه عقل معرفت آموز است، چنان که در الهیات طبیعی (عقلی) مطرح است، نه حتی اراده اخلاقی، چنان که در نظام فلسفی کانت مطرح است، بلکه در انتباه و آگاهی دینی است که با همه آنها فرق دارد، دیانت، موضوع تجربه زنده است و قابل تحویل به اخلاق یا حکمت عملی یا حکمت نظری نیست، بلکه باید با خودش سنجیده شود و بر وفق

1. Schleier Macher.
2. Moedern Theology.
3. Liberal Theology.
4. Theological Liberalism.

معیارهای خودش فهمیده شود.^(۱)

به اعتقاد شلایرماخر، کتاب مقدس را نمی‌توان به عنوان شرح مداخلات خدا در تاریخ بشر و مجموعه‌ای از فرمایشات الهی پذیرفت. کتاب مقدس، ثبت تجربیات دینی است و تجربه دینی کلیدی بود که شلایرماخر با دو دست به آن چسبید و فکر می‌کرد به وسیله آن می‌تواند تمام مسایل الهیات (غیر از اموری که درک آنها برای بشر غیر ممکن است) را حل کند. این به آن معنا بود که دیگر نباید کتاب مقدس را در تمام جزئیات آن جدی گرفت. چنین به نظر می‌آمد که راه جدیدی برای دفاع گشوده شده که در آن تجربیات دینی را تجزیه و تحلیل نماید و ذات و گوهر دین را از آن استخراج کند. بعد از انجام این کار ممکن بود که ایمان مسیحی را مجدداً طوری تفسیر کرد که مشترکاً مورد قبول انسان متجدد در داخل و خارج کلیسا باشد.

دین شامل امور زیادی است، اعمال دینی مانند عبادت، نیکوکاری و شرکت در مراسم مذهبی، عنصر معرفتی، که باید آن را تحت عنوان کلی الهیات قرار داد، خواه مباحث عالمانه باشد یا تعلیم کتاب

مقدس به کودکان، شلایرماخر به این نتیجه رسیده که جوهر دین نه اعمال دینی است و نه معرفت دینی، بلکه چیزی است که در هر دو مشترک است. در کتاب «سخنرانی‌ها» آن را به «وجود احساس و ذوق برای ابدیت» تعریف کرده است. و در کتاب «ایمان مسیحی» آن را «آگاهی به توکل محض یا پیوند داشتن با خدا» دانسته است. پس جوهر دین عبارت است از احساس توکل محض (= احساس وابستگی مطلق).

شلایرماخر در کاربرد این عقیده، آن را به نوعی صفت مشترک تجربه دینی و نیز معیاری برای سنجیدن دیگر ارزش‌های تعالیم مسیحی تبدیل کرد. او برداشت خود در مورد صفات خداوند را این طور خلاصه می‌کند: «تمام صفاتی را که به خدا نسبت می‌دهیم، نباید بیان کننده چیز مخصوصی در خدا بدانیم، بلکه فقط شیوه‌ای خاص برای بیان احساس توکل محض به او است». گناه هم به همین سیاق تبیین می‌شود. گناه در واقع شکستن

۱. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۳۱-۱۳۰.

قانون الهی نیست، بلکه عبارت است از فلج شدن نیروی تصمیم‌گیری روح به علت استقلال کنش حسی». طبیعت فروتر انسان، در زمانی که باید متکی باشد، می‌خواهد آزاد باشد. گناه خدشه‌ای است که در احساس توکل محض ما ایجاد می‌گردد. گناه در افراطی‌ترین نوع آن «خدانشناسی» یا به صورت واضح‌تر فراموش کردن خدا خوانده می‌شود. بدین طریق، تعریف نجات عبارت است از بازیافت احساس اتکاء.^(۱)

نقد و بررسی

۱. فقدان عنصر تجربه در روش

شلایر ماخر:

با این که شلایر ماخر در پی آن بود که روش جدیدی در الهیات ابداع کند که بتواند با فضای جدید فرهنگ و تفکر غربی که صبغه تجربه‌گرایی داشت هماهنگ باشد. و دیانت مسیحی را از روش‌های جزمی و انتزاعی عقلی یا نقلی رها سازد و برای این مقصود تجربه دینی را، که معادل تجربه علمی در علوم طبیعی و بشری است، پیشنهاد کرد، ولی روش خود او در ارائه این دیدگاه تجربی نبود،

بلکه فلسفی، عقلی و تحلیلی بود. کالین براون در این باره گفته است: «مشکل اصلی این نبود که شلایر ماخر بیش از حد تجربی بود، بلکه این بود که به اندازه کافی تجربی نبود. در هیچ قسمت از نوشته‌های او به تجربیات خاص دینی، همانند تجربه‌های ویلیام جیمز در کتاب «گوناه‌گونی تجربیات دینی» برخورد نمی‌نماییم. به علاوه، شلایر ماخر هیچ کوششی به عمل نمی‌آورد که بحث مفصلی در مورد تجربیات دینی مذکور در عهد جدید انجام دهد. بر عکس، عامل مشترک تجربیات دینی را «احساس توکل محض» فرض می‌کند و از آن پا فراتر نمی‌نهد؛ در واقع، همان موضع مشخص و روش عقل‌گرایی قرن هفدهم را اتخاذ می‌نماید، بدین جهت هیچگاه این زحمت را به خود نداد که فکر کند ممکن است موضوع در باب تجربه دینی ژرف‌تر از احساس توکل به خدا باشد. پس برای خود اصلی انتخاب کرد و سعی نمود مسیحیت را در چارچوب آن قرار دهد و

۱. کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطاوس میکائیلیان، ص ۱۱۰-۱۰۹.

هر چه اضافه یا کم است، از آن دور سازد. بدین طریق، دیگر قادر نبود واقعاً توجه کند که عهد جدید درباره خدا و مسیح و گناه و نجات چه می‌گوید، زیرا همه چیز را با توجه به اصل فرضی خود تفسیر می‌کرد».^(۱)

نادیده گرفتن نقش مبنایی و معیاری

عقل:

نقد دیگری که بر روش دین پژوهی شلایرماخر، و همه شهودگرایان قبل و بعد از وی، وارد است این است که بدون اعتنا و اعتماد به اصول و قواعد عقلی هیچ‌گونه روش معرفتی، خواه در دین‌شناسی، و خواه در دیگر شاخه‌های معرفت، پژوهش آدمی راه به جای نخواهد برد. امروزه، در فلسفه علم این نکته از مسلمات است که روش حسی و استقرایی به تنهایی، هرگز انسان را به قوانین علمی نمی‌رساند، بلکه فرضیه و قیاس و اصول عقلی و متافیزیکی نیز از ارکان ضروری روش علمی به شمار می‌روند. مسلم دانسته شدن این مطلب نتیجه ناکامی و نارسایی روش‌های پوزیتیویستی و حس‌گرایی بود افراطی که تجربه‌گرایانی چون دیوید هیوم، آن را

ترویج می‌کردند و هرگونه عنصر پیشاتجربی راست در معرفت‌های علمی مردود می‌دانستند. اصولی چون اصل تناقض، اصل علیت، اصل سنخیت یا یکنواختی طبیعت را نه می‌توان از عرصه پژوهشگری بشر بیرون گذاشت و نه می‌توان از طریق مشاهده و تجربه حسی اثبات کرد. یعنی همچنان، علم و دانش بشری و امدار قواعد و اصول متافیزیکی است.

این مطلب، در مورد دین و عرفان نیز صادق است ایمان‌گرایی یا شهودگرایی در شناخت خداوند آنگاه موجه و منطقی و قابل اعتماد و اطمینان می‌باشد که با اصول قطعی خردناسازگاری نداشته باشد، زیرا در غیر آن صورت آن چه مشاهده یا تجربه می‌شود، واقعاً حقیقت غایی و الوهی نیست، بلکه تسویل نفسانی یا تدلیس شیطانی است که در اصطلاح اهل عرفان «شطح» نام دارد. حکیم عبدالرزاق لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲ هـ ق) در این باره چنین گفته است:

باید دانست که آدمی را به خدای

۱. مدرک قبلی، ص ۱۱۴.

تعالی دو راه است: یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن. لیکن راه باطن راهی است که از آن به خدا توان رسید و راه ظاهر راهی است که به او خدای را توان دانست. و راه ظاهر که (راه استدلال است) مقدم است بر راه باطن (که راه سلوک است) چه تا کسی نداند که منزلی هست، طلب راهی که به منزل برد نتواند کرد.^(۱)

وی در جای دیگر، پس از اشاره به روش‌های فکری و کلامی در خداشناسی یادآور شده است که روش تصوف و عرفان قسیم آنها نیست، چرا که آن روش‌ها، روش‌های فکری و استدلالی‌اند، ولی، حقیقت تصوف، سلوک راه باطن و غایت آن وصول به حق است، آن‌گاه افزوده است:

و دانسته شد که طریقه سلوک باطن، مسبوق است بر سلوک ظاهر. پس، صوفی، نخست یا حکیم باشد یا متکلم، و پیش از استحکام علم حکمت و کلام - و بالجمله بی استکمال طریقه نظر - خواه بر وفق اصطلاح علمی و خواه بدون آن، ادعای تصوف، عوام فریبی و صیادی باشد. و سخن در لفظ تصوف و لغت صوفی

نیست، بلکه غرض، سلوک معنوی است و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هر چه غیر او است و باقی بودن به او.^(۲)

صائن الدین، علی بن محمد ترکه اصفهانی در پایان کتاب «تمهید القواعد» تحت عنوان «دقیقه» یادآور شده است: دانشمندان علوم نظری، میزان و معیاری دارند که به واسطه آن حق را از باطل و درست را از نادرست باز می‌شناسند، ولی سالکان طریق ریاضت و مجاهدت نفسانی چنین معیار و ابزاری ندارند. سپس افزوده است، ممکن است گفته شود: معرفت حاصل از طریق سلوک راه باطن و مجاهده نفسانی، معرفت وجدانی و بدیهی است، و به معیار و میزانی نیاز ندارد، چنان که معرفت‌های بدیهی در علوم حصولی نیز بی‌نیاز از معیار تشخیص درست از نادرست است. وی آنگاه، وجود مشاهده‌های ناسازگار برخی از سالکان راه درون را دلیل نادرستی این سخن دانسته و خود در معیار تشخیص مشاهده‌های درست از نادرست چنین گفته است:

۱. گوهر مراد، ص ۳۴.

۲. همان، ص ۳۸.

بازشناسی درست از نادرست نیاز است، آنگاه منشأ پیدایش خطا در معرفت‌های حضوری و یافته‌های شهودی را سه چیز دانسته است.

۱. خلط عالم مثال متصل با عالم مثال منفصل، یعنی آنچه را که یک سالک غیر واصل در عالم مثال متصل خود می‌بیند، چنین می‌پندارد که از عالم مثال منفصل است. در نتیجه آن را پیراسته از خطا می‌انگارد. در حالی که چنین نبوده است، همچون رؤیایی که ناشی از هواجس نفسانی است، و بیننده آن می‌پندارد که بهره‌ای از حقایق غیبی و جزئی از اجزاء نبوت انبائی (نه تشریحی) نصیب او شده است.

۲. در اثر یافته‌های قبلی و باورهای پیشین که نادرست و ناستوار بوده است به مشاهده عالم مثال منفصل می‌پردازد در نتیجه، حقیقت را ناموزون مشاهده می‌کند، همانند کسی که با چشم احول به مشاهده جسم یا تصویری می‌پردازد.

۳. گاهی در مقام مشاهده عالم مثال منفصل دچار خطا نمی‌شود، ولی آنگاه که از حالت شهود خارج می‌شود و به نشأ

سالکان طریق مجاهدت، پس از آن که درون خویش را از پلیدی‌ها و ردایل اخلاقی پاکیزه می‌سازند، باید به کسب معرفت‌های حقیقی از طریق تفکر و نظر پردازند، زیرا این معرفت‌ها برای سالکان طریق درون، مانند علم منطقی است برای علوم نظری. در این صورت، سالک می‌تواند با ملکه‌ای که از طریق معرفت‌های فکری و نظری به دست آورده است، حق را از باطل بازشناسد. این، در صورتی است که شیخ طریق و راهنمای طریقت نداشته باشد که او را از منزلی به منزل دیگر رهنمون گردد.^(۱) استاد آیت الله جوادی آملی نیز در این باره که معرفت‌های حضوری و مشاهده‌های درونی به معیاری جهت صواب و خطاب نیاز دارند سخن جامع و روشنگری دارد. ایشان، نخست یادآور شده است که همان گونه که در معرفت‌های حصولی تعارض رخ می‌دهد، و به همین جهت در این معرفت‌ها به معیاری برای تشخیص صواب و خطا نیاز داریم، در کشف و شهودهای درونی نیز تطارد و تعارض واقع می‌شود. پس در این باره نیز به ملاک و معیاری جهت

۱. تمهید القواعد، ص ۲۶۹-۲۷۰.

علم حصولی باز می‌گردد و یافته‌های شهودی خود را در قالب مفاهیم و اندیشه‌های بشری تصویر و تعبیر می‌کند، در تفسیر آن یافته‌های درونی و کشف و شهودهای باطنی گرفتار خطا می‌شود.

با توجه به نکات یاد شده، روشن می‌شود که معرفت‌های حضوری، همانند معرفت‌های حصولی، دو گونه‌اند: معرفت‌های حضوری و شهودی معصوم از خطا که همان شهود پیامبران و اولیاء معصوم الهی است، که در مقام تلقی معارف غیبی، و حفظ و نگهداری، و ابلاغ به دیگران از هرگونه خطایی مصون است. و دیگری معرفت‌های حضوری و شهودهای غیر معصومین که به علل یاد شده در معرض خطا قرار دارد. همان گونه که در معرفت‌های حضوری، باید علوم غیر بدیهی به علوم بدیهی باز گردد، و در معرفت‌های شهودی نیز باید معرفت‌های خطاپذیر، به معرفت‌های معصوم منتهی شود.

در این جا معیار و ملاک دیگری نیز وجود دارد و آن عبارت است از اصول و قواعد بدیهی یا مبرهن عقلی است که در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است.

«غیر معصومینی که از راه تزئیکه و کنترل نفس طریق مشاهده را طی کرده، ولی به مقام مخلصین نرسیده‌اند، گر چه در حین شهود و کشف واقع احتمال خلاف نمی‌دهند، لیکن در هنگام رجوع به حالت عادی، وقتی که یافته‌های خود را در قالب مفاهیم گردآوری می‌نمایند، در آن احتمال خلاف و خطا می‌یابند، از این رو، آنچه که می‌یابند یا باید با یافته‌های معصومین تطبیق دهند و یا آن که در صورت عدم دسترسی به آنها، از میزان عقلی استفاده کنند، به این معنا که بر آن مشاهداتی که مخالف قوانین عقلی نبوده، بلکه مؤید به قضایای برهانی است اعتماد نمایند و جز آن را حجت قرار ندهند، یعنی برهان عقلی برای مشاهدات سالکان طریق کشف همانند منطبق برای اهل فلسفه یک علم الهی است»^(۱).

رویکرد روانشناختی در تجربه دینی

رهیافت روانشناختی در دین‌پژوهی

۱. شناخت‌شناسی در قرآن، آیت الله جوادی آملی، صص ۳۷۹ و معرفت‌شناسی در قرآن، صص ۱۱۳-۱۱۵ و ۴۷۵-۴۷۹

توسط دانشمندان رشته‌های مختلف عمل بکار گرفته شده است مانند قوم‌شناسی، مردم‌شناسی، پدیدارشناسی و روانشناسی. اما ظهور رشته‌ای به نام روانشناسی دین به اواخر قرن نوزدهم باز می‌گردد. ویلهلم وونت^(۱) (۱۸۳۲—۱۹۲۰) که از بنیانگذاران روانشناسی تجربی به شمار می‌رود. طلایه‌دار روانشناسی دین نیز می‌باشد. وی خود آگاهی انسان را مورد مطالعه قرار داد و کوشید از خود آگاهی اجتماعی و فرهنگی انسان و از جمله دین، تصویر درستی ارائه کند. پس از وی، شاگردانش روش او را ادامه دادند و مسایلی چون ایمان آوردن، دعا و احوال عرفانی را با بکارگیری روش‌هایی چون پخش پرسشنامه، مصاحبه شخصی، زندگی‌نامه خودنوشت و بهره‌گیری از روش سنجش آماری، مورد مطالعه و تحقیق قرار دادند.

توسط دانشمندان رشته‌های مختلف عمل بکار گرفته شده است مانند قوم‌شناسی، مردم‌شناسی، پدیدارشناسی و روانشناسی. اما ظهور رشته‌ای به نام روانشناسی دین به اواخر قرن نوزدهم باز می‌گردد. ویلهلم وونت^(۱) (۱۸۳۲—۱۹۲۰) که از بنیانگذاران روانشناسی تجربی به شمار می‌رود. طلایه‌دار روانشناسی دین نیز می‌باشد. وی خود آگاهی انسان را مورد مطالعه قرار داد و کوشید از خود آگاهی اجتماعی و فرهنگی انسان و از جمله دین، تصویر درستی ارائه کند. پس از وی، شاگردانش روش او را ادامه دادند و مسایلی چون ایمان آوردن، دعا و احوال عرفانی را با بکارگیری روش‌هایی چون پخش پرسشنامه، مصاحبه شخصی، زندگی‌نامه خودنوشت و بهره‌گیری از روش سنجش آماری، مورد مطالعه و تحقیق قرار دادند.

1. Wilhem Windt
2. Stanley Hall.
3. James Leuba.
4. Starback.
۵. دین پژوهی، ویراسته میرچالباده، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۳.
۶. William Jaimes (۱۸۴۲-۱۹۱۰) فیلسوف و روانشناس امریکایی.

توسط دانشمندان رشته‌های مختلف عمل بکار گرفته شده است مانند قوم‌شناسی، مردم‌شناسی، پدیدارشناسی و روانشناسی. اما ظهور رشته‌ای به نام روانشناسی دین به اواخر قرن نوزدهم باز می‌گردد. ویلهلم وونت^(۱) (۱۸۳۲—۱۹۲۰) که از بنیانگذاران روانشناسی تجربی به شمار می‌رود. طلایه‌دار روانشناسی دین نیز می‌باشد. وی خود آگاهی انسان را مورد مطالعه قرار داد و کوشید از خود آگاهی اجتماعی و فرهنگی انسان و از جمله دین، تصویر درستی ارائه کند. پس از وی، شاگردانش روش او را ادامه دادند و مسایلی چون ایمان آوردن، دعا و احوال عرفانی را با بکارگیری روش‌هایی چون پخش پرسشنامه، مصاحبه شخصی، زندگی‌نامه خودنوشت و بهره‌گیری از روش سنجش آماری، مورد مطالعه و تحقیق قرار دادند.

یکی از دانشمندان که روانشناسی دین را مورد اهتمام قرار داد استانی هال^(۲) (۱۸۴۴-۱۹۲۴) بود. وی در ایالات متحده یک آزمایشگاه روانشناختی تأسیس کرد و بکارگیری روش تجربی در زمینه روانشناسی دین به

دینی»^(۱) انتشار یافت. جیمز پیش از آن که خود را به عنوان فیلسوف بشناساند، به تدریس روان‌شناسی تجربی پرداخته بود. وی هنگامی که به مطالعه روان‌شناسی دین روی آورده بود نادرستی این نظریه که حالات ذهن را به حالات با استعدادهای خاص بدنی تحویل پذیر می‌دانست، را دریافته بود. او از اهمیت توجه به عوامل تصعیدی و ناخودآگاه واقف بود و چنان که در خاطرات مربوط به زمان آماده شدنش برای سخنرانی‌های گیفورد نوشته است، به این نتیجه رسیده بود که «دین انسان، عمیق‌ترین و خردمندانه‌ترین چیز در حیات اوست». جیمز در فلسفه طرفدار پراگماتیسم بود، و همین نظریه را در سنجش تجربه‌های دینی نیز بکار می‌گرفت. او هر چند از داده‌هایی که بسیاری از معاصرانش گرد آورده بودند، بسیار استفاده می‌کرد، کانون توجهش را از تحلیل آماری و جست و جوی انگاره‌های کلی، به بی‌همتایی تجربه‌های دینی و اخلاقی معطوف داشته بود. وی مهم‌ترین ثمره عمرش را تدوین تست‌های انتقادی مصلحت‌اندیشانه (=پراگماتیک)

برای سنجش اعتبار تجربه دینی می‌دانست.^(۲)

وی، برای شناخت پراگماتیستی دین، به بررسی توصیفی و نوع‌شناسی تجربه شخصی در ارتباط با نظر کلی‌اش در باب تفوق تجربه بر اندیشه نظری، توجه کرد. وی بر آن بود که تجربه دینی از همان بنیه روانی عام نشأت می‌گیرد که همه تجربه‌های انسانی از آن نشأت می‌گیرند، ولی متعلق آن فرق می‌کند. او تجربه دینی را درگیر با عواطف و احساسات انسانی حاد می‌دانست که ناظر به نوعی نظم، واقعیت یا قدرت ماورایی است و عملکرد متعارف شخصی در قبال آن، سازگاری تسلیم است.^(۳)

جیمز در پاسخ به این پرسش که حقیقت برتر چگونه چیزی است؟ رابطه بشر با آن چگونه است؟ گفته است «برای آن که به روش علمی وفادار بمانیم باید تعریفی را جستجو کنیم که علم

1. The Varieties of Religious Experience.

۲. فرهنگ و دین، ص ۱۸۳-۱۸۲ مقاله روان‌شناسی دین.

۳. دین پژوهی، ص ۱۳۴.

اوست. وقتی که ما به این نحو پایه فرضیه خود را بر روی مطلبی که مورد قبول علمای روانشناسی است قرار می‌دهیم، با علوم امروزی تماس خود را حفظ کرده‌ایم، و حال آن که علمای علم کلام معمولی چنین تماسی را ندارند، و در عین حال آنچه علمای علم کلام اثبات می‌کنند ما هم اثبات نموده‌ایم»^(۱).

جان مک کویری^(۲) درباره روش پراگماتیستی-روانشناختی جیمز در مورد دین و ایمان چنین گفته است: ویلیام جیمز بر اساس روش پراگماتیستی خویش و از رهگذر روانشناسی به بررسی دین و تجربه دینی پرداخت. وی، که طرفدار روش تجربه‌گرایی و مخالف روش‌های مابعدالطبیعی عقل‌گرایانه بود درباره این که آیا دین حقیقت دارد یا نه گفت: حقیقت دین مبتنی بر برهان‌های انتزاعی مابعدالطبیعی برای اثبات وجود خدا نیست. بلکه وابسته به پاسخ به این پرسش است که آیا باور دینی در حیات عینی و واقعی از ارزش برخوردار است و نقش

روانشناسی آن را قبول کند. ضمیر باطن و به اصطلاح دیگر ضمیر ناخودآگاه چیزی است که امروزه مورد قبول همه روان‌شناسان می‌باشد.

فصل مشترک علم و دین

به نظر من این مطلب می‌تواند واسطه و فصل مشترک علم و مذهب قرار گیرد. این ضمیر ناخودآگاه که به منزله دورنمایی است که ضمیر و وجدان معمولی ما رونمای آن را تشکیل می‌دهد، البته، عوامل بی‌معنی چندی هم دارد از جمله: خاطرات ناقص و بی‌ربط، تداعی معانی‌های عجیب و غریب، کم‌رویی‌هایی که ما را از کارمان باز می‌دارد و بسیاری از پدیده‌هایی از این قبیل که آنها را پدیده‌های مخرب خوانده‌اند. ولی در عین حال این ضمیر ناخودآگاه ما سرچشمه بسیاری از شاهکارها و آثار نبوغ است. بنابراین، من فرضیه خود را این‌طور قرار می‌دهم: این حقیقت برتر که ما در آزمایش‌های مذهبی با آن ارتباط برقرار می‌کنیم، بیرون از حدود وجود فردی ما هر چه می‌خواهد باشد، درون حدود وجود ما، دنباله ضمیر ناخودآگاه ما از

۱. دین و روان، ص ۱۹۸-۱۹۷.

۲. John Macquarri مستولد ۱۹۱۹ میلادی فیلسوف و متکلم مسیحی اسکاتلندی.

مثبت و سازنده‌ای دارد؟ وی معتقد است که آثار مشاهده شدنی تجربه دینی در تهذیب روح و اصلاح رفتار آدمی، این فرضیه را تأیید می‌کند که زندگی ما با جهان روحانی بزرگتری ارتباط دارد و آن جهان روحانی به انسان مدد می‌رساند. ما آن زندگی بزرگ‌تر را مشاهده نمی‌کنیم، ولی آثار آن را در تجربه دینی و عرفانی خود احساس می‌کنیم.

به اعتقاد وی تجربه‌های دینی ما ریشه در ضمیر ناخودآگاهمان دارد، و ضمیر ناخودآگاه ما با جهان روحانی بزرگتر ارتباط دارد. آن جهان روحانی و نادیدنی، امری ذهنی نیست، زیرا در جهان ما آثار واقعی برجای می‌گذارد، و آنچه آثار واقعی دارد، خود از واقعیت برخوردار است. جیمز می‌گوید: من آن جهان روحانی و نادیدنی را خدا می‌نامم.^(۱)

روانشناسی اعماق فروید

توجه به ضمیر ناخودآگاه و رابطه‌اش با احوال دینی، با سیر تکاملی روانشناسی اعماق، بالا گرفت. این مکتب روانشناسی، از تحقیقات دو روانشناس فرانسوی

مارتین شارکو^(۲) و شاگردش فلیکس ژانه^(۳) نشأت گرفت. ژانه از حالات و عقاید گوناگون دینی و نقش آنها در حیات بشری، تحلیلی روانشناختی به عمل آورد. شاگرد دیگر شارکو، مؤسس اتریشی روانکاوی، یعنی زیگموند فروید ذهن ناخودآگاه و رابطه‌اش با پدیدارهای دینی را کانون توجه و جلب انظار جهانیان قرار داد. البته، وی حیات معنوی انسان را به غرایز و سائقه‌های زیستی نهفته در او باز می‌گرداند، و این روش فرو کاهش دین در محافل دینی و دانشگاهی مخالفت‌های بسیاری را برانگیخت.

از دیگر روانکاوانی که به پژوهش روانکاوانه درباره دین و تجربه دینی پرداخت، یونگ^(۴) روانکاو معروف سوئیسی بود که نوعی بیان و جلوه دینی برای کمال روانی انسان ضرورت دارد و سرکوب آن به ظهور آثار و علایم بیمارگونه منجر می‌شود.^(۵)

۱. جان مک کویری، تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۳۶۵-۳۶۶.

2. Martin Charcut (۱۸۲۵-۱۸۹۲م)

3. Felix Janet (۱۸۵۹-۱۹۲۷م)

4. Jung (۱۸۷۵-۱۹۶۱م)

۵. دین پژوهی، ص ۱۳۴-۱۳۶.

نخستین^(۱) نامیده است. به اعتقاد وی تجربه دینی از ضمیر ناخودآگاه جمعی انسان سرچشمه می‌گیرد. هنگامی که مکاشفه‌ای برای انسان دست می‌دهد گنجینه‌های ذخیره شده در ژرفنای روان انسان گشوده و سرریز می‌شوند و به حوزه روان و ذهن آگاه نفوذ می‌کنند. از آن جا که دینداری نیاز و ضرورتی روانشناختی در انسان است، نقش بسیار سازنده‌ای در درمان بیماری‌های روانی انسان دارد. وی، در این باره گفته است:

در این سی سال گذشته، با اشخاص گوناگونی از کشورهای پیشرفته و متمدن سر و کار داشته‌ام، میان همه بیمارانم کسی را ندیدم که در نیمه دوم زندگی، یعنی از سی و پنج سالگی به بعد، دغدغه‌اش یافتن دیدگاهی دینی نسبت به زندگی نباشد، هر یک از آنان وقتی بیمار می‌شد که از چیزی که ادیان زنده هر زمان به پیروان خود می‌بخشد، محروم شده باشد، و هیچ یک تا دیدگاه دینی خویش را از نو نمی‌یافت، درمان نمی‌شد.^(۲)

به اعتقاد یونگ روح یا جان آدمی فطرتاً دارای کارکرد دینی است. وی، یادآور شده است که از صدها آزمون و تجربه عملی دریافته است که جان آدمی حاوی همه آن چیزهایی است که در احکام و آموزه‌های دینی آمده است. یونگ تأکید می‌کند که او به روح کارکرد دینی نسبت نداده است، بلکه فقط واقعیت‌هایی را برشمرده است که ثابت می‌کند روح دارای طبیعت و کارکرد دینی است. تجلیات کارکرد دینی در انسان چنان فوق‌العاده و غیر عادی است و ویژگی‌هایش چنان با دیگر کارکردهای روحی بشر متفاوت است که به هیچ وجه نمی‌توان دین را به سطح سایر فاعلیت‌های انسانی فرو کاست.

یونگ، علاوه بر ضمیر ناخودآگاه فردی به ضمیر ناخودآگاه جمعی نیز معتقد است. ضمیر ناخودآگاه جمعی لایه ژرف‌تر ضمیر ناخودآگاه انسان را تشکیل می‌دهد، و محتوای آن در همه انسان‌ها یکسان است و به تدریج و در طول دوران زندگی انسان پدید نیامده‌اند، بلکه از آغاز در سرشت و نهاد انسان جای دارند. وی، آنها را نمونه‌های آرمانی یا الگوهای

1. Archetypes.

۲. یونگ، خدایان و انسان مدرن، فصل سوم،

یادآور می‌شویم، در حوزه روانشناسی دین، غیر از روش روانشناسی تجربی، و روانشناسی اعماق، روش‌ها و رویکردهای دیگری نیز مطرح شده است، که بیان آنها در گنجایش این مقاله نیست.^(۱)

اکنون اگر بخواهیم اقوال و آراء روانشناختی درباره دین و تجربه دینی را از منظر فلسفی و کلامی بررسی کنیم می‌توان آنها را در سه دیدگاه ذیل خلاصه نمود:

۱. دیدگاه مؤمنانه و دین‌باورانه، یعنی دیدگاهی که هم برای تجربه دینی نقش سازنده و مثبت قائل است و هم سرچشمه آن را حقیقت یا جهانی متعالی می‌داند. ویلیام جیمز طرفدار این دیدگاه بوده است.

۲. دیدگاه ملحدانه و منکر اصالت داشتن تجربه دینی، یعنی دیدگاهی که منشأ تجربه دینی را تمایلات سرکوب شده و عقده‌های روانی می‌داند، و منکر جهان غیب و عالم الوهی است، فروید طرفدار این دیدگاه بوده است.

۳. دیدگاه لادریگرایانه که در عین این که برای دین و تجربه دینی نقش مثبت و سازنده و بی‌بدیل قائل است، و بر این

باور است که فطرت روان آدمی ساختار و کارکرد دینی دارد، ولی نسبت به منشأ فیزیکی تجربه دینی موضع لادریگرایانه اتخاذ کرده و نفیاً و اثباتاً در این باه رأی و نظری ندارد. یونگ چنین دیدگاهی داشته است.

۳. فلسفه دین و تجربه دینی

فلسفه دین^(۲) یکی از شاخه‌های دین‌پژوهی است که در دوران جدید مورد توجه دین‌پژوهان قرار گرفته است. البته، بحث‌های فلسفی درباره دین و آموزه‌ها و احکام دینی سابقه‌ای کهن - به قدمت دین و فلسفه - دارد. اما طرح چنین اصطلاحی مربوط به دوران جدید است. گفته شده است هگگل، فیلسوف معروف آلمانی (۱۷۷۰-۱۸۳۱م) نخستین فردینی است که این اصطلاح را بکار برده است.^(۳) ویلیام آلستون که خود از فیلسوفان دین معاصر است گفته است:

ص ۹۰-۱۰۴؛ جامعه‌شناسی دین، ص ۱۱۶-۱۱۸؛ تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۲۲۳-۲۲۶.

۱. ر.ک: دین‌پژوهی، ص ۲۶۵-۲۶۷.

2. Philosophy of Religion.

۳. دین‌پژوهی، ص ۱۲۴-۱۲۵.

«تعبیر فلسفه دین، به تازگی به واژگان فلسفی راه یافته است، اما آنچه اکنون این اصطلاح بر آن دلالت می‌کند، به قدمت خود فلسفه است، زیرا یکی از نخستین انگیزه‌ها برای تأمل فلسفی در یونان باستان و هر جای دیگر، ظهور تشکیلاتی در خصوص تعالیم دینی بود، چون باورها و مفاهیم دینی همیشه مایه اصلی بحث فلسفی بوده است»^(۱).

در این باره که فلسفه دین، نسبت به دین چه موضعی اتخاذ می‌کند، و آیا مدافع دین است یا مخالف دین و یا بی طرف است؟ باید گفت کاربرد تاریخی این اصطلاح گونه‌های متفاوتی داشته است. زمانی، این اصطلاح بر روشی اطلاق می‌شده است که به دفاع فلسفی از دین پرداخته است، و در حقیقت، فلسفه دین، نام دیگر الهیات طبیعی یا کلام فلسفی بوده است. جان هیک در این باره گفته است: «زمانی فلسفه دین، به معنای دفاع فلسفی از اعتقادات دینی دانسته می‌شد، فلسفه دین به عنوان ادامه دهنده نقش و کارکرد الهیات طبیعی^(۲) که متمایز از الهیات وحیانی^(۳) بود، شناخته می‌شد، غایت‌های اثبات خدا از طریق براهین عقلی بود»^(۴).

دومین کاربرد این اصطلاح، که کاربرد رایج و شایع آن است عبارت است از بحث و تحقیق فلسفی درباره آموزه‌ها، احکام و مناسک، آداب و تجربه دینی، بسیاری از فیلسوفان دین، این اصطلاح را در همین معنا بکار برده‌اند. جان هیک گفته است: «می‌توان اصطلاح فلسفه دین را - در قیاس با اصطلاحاتی نظیر فلسفه علم، فلسفه هنر و غیره - در معنای اخص آن، یعنی تفکر فلسفی در با دین به کاربرد... فلسفه دین، مفاهیم و نظام‌های اعتقادی دینی و نیز پدیدارهای اصلی تجربه دینی و مراسم عبادینی و اندیشه‌ای را که این نظام‌های عقیدتی بر آن مبتنی هستند مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ مانند فلسفه حقوق است نسبت به حوزه مطالعات حقوقی و مفاهیم و دلایل قضایی و مانند فلسفه هنر است نسبت به پدیده‌های هنری و نسبت به مقولات و روش‌های مباحث زیبایی‌شناسی»^(۵).

همان گونه که اشاره شد، بسیاری از

۱. مجله نقد و نظر، شماره ۹، ص ۸۱.

2. Natural Theology.

3. Revealed Theology.

۴. فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۲۱.

۵. همان.

فیلسوفان اصطلاح فلسفه دین را در این معنا بکار برده‌اند^(۱) این کاربرد فاقد موضع مدافعه‌گرانه یا مخالفت جویانه نسبت به مفاهیم و مقوله‌های دینی است، اگر چه برخی بر این عقیده‌اند که چون فلسفه در دنیای جدید به جای آن که در خدمت الهیات باشد، در خدمت علوم مختلف قرار گرفته است، و این علوم نیز - به ویژه در قلمرو علوم انسانی - با عقاید و احکام دینی معارضه‌هایی داشته‌اند، خواه ناخواه فلسفه دین نیز موضع بی‌طرفی نداشته، و چه چالش‌هایی را در برابر دین و احکام دینی مطرح خواهد کرد. از این روی باید نسبت به دعاوی و دیدگاه‌های فیلسوفان دین محتاطانه برخورد کرد.^(۲)

سومین کاربرد اصطلاح فلسفه دین این است که در عین این که نقش توصیفی و تحلیلی را ایفا می‌کند، به گونه‌ای نقش نسبت به دین نیز ایفا می‌کند. این رویکرد در فلسفه دین به تبیین و توجیه عقلانی احکام و گزاره‌های دینی می‌پردازد. پراود فوت، پس از اشاره به این که در گذشته اصطلاح فلسفه دین به رویکردی درباره دین پژوهی اطلاق می‌شد که به ارزیابی عقلانی عقاید دینی می‌پرداخت و انسجام

عقاید دینی و اعتبار براهین مربوط به توجیه آنها را مورد توجه قرار می‌داد، یادآور شده است این رویکرد در فلسفه دین، پس از یک فترت، بار دیگر مورد توجه فلاسفه دین قرار گرفته است، و در عین رسالت توصیف و تحلیل که در شأن فیلسوف دین است، نقش کلامی و مدافعه‌گر نیز دارد.^(۳)

امروزه، تجربه دینی به عنوان یکی از بحث‌های مهم فلسفه دین به شمار می‌رود. یعنی فیلسوفان دین با نگاهی برون دینی و روشی انتقادی به بررسی آن می‌پردازند. آنان تجربه‌های دینی را به عنوان رویدادهایی مسلم در تاریخ بشر تلقی کرده و به بحث درباره ماهیت تجربه‌های دینی، انواع و گونه‌های متفاوت آن، وجه یا جوه مشترک میان آنها، و میزان واقع‌نمایی تجربه‌های دینی می‌پردازند. این مسأله توجه خاص فیلسوفان دین معاصر را به خود جلب

۱. جهت آگاهی از این اقوال به کتاب «آشنایی با کلام جدید و فلسفه دین» اثر نگارنده، رجوع شود.

۲. لگنهاوزن، رابطه فلسفه و الهیات در دوران پسامدرن، نقد و نظر، شماره ۹، ص ۵۸-۶۰.

۳. دین پژوهی، ص ۲۳۳ و ۲۴۹.

بخش اول کتاب خود به نام «فلسفه دین» را به بحث درباره تجربه دینی اختصاص داده است. عنوان این بخش از کتاب وی «خدا و تجربه» است و سرفصل‌های این بخش از کتاب عبارتند از:

۱. ماهیت تجربه دینی.
 ۲. ویژگی‌های تجربه دینی.
 ۳. ابعاد تجربه دینی.
 ۴. آزمون واقعی بودن تجربه دینی.
- در آن دسته از کتاب‌های فلسفه دین که به بحث درباره براهین و ادله وجود خدا پرداخته‌اند، معمولاً برهان تجربه دینی نیز مورد بحث واقع شده و بدین مناسبت درباره تجربه دینی بحث‌های سودمندی مطرح گردیده است.^(۴)

۱. نویسندگان کتاب عبارتند از: مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس راشنباخ، دیوید بازنجر، کتاب مزبور توسط آقایان احمد نراقی و ابراهیم سلطانی به فارسی ترجمه شده است.

2. William I. Ruw

3. Norman I. Geisler

۴. ر. ک: خدا در فلسفه، مجموعه مقالات، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۱۲۹-۱۱۱. درباره نقد تجربه دینی بر وجود خداوند به کتاب «تبیین براهین اثبات خدا» نوشته آیه الله جوادی آملی، فصل دهم، رجوع شود..

کرده است. جان هیک فصل ششم کتاب خود را با عنوان «اصالت شواهد، بنیادگرایی و اعتقاد عقلی» به این مسأله اختصاص داده است. نویسندگان کتاب «عقل و اعتقاد دینی»^(۱) در فصل دوم کتاب خود تجربه دینی را مورد بحث قرار داده و سه مسأله ذیل را بررسی کرده‌اند:

۱. تجربه دینی چیست؟
۲. آیا تجربه‌های دینی گزارش شده، هسته مشترکی دارند؟
۳. آیا می‌توانیم تجربه دینی را برای توجیه اعتقادات دینی‌مان مورد استفاده قرار دهیم؟

آنان همچنین در فصل هفتم، به مناسبت بحث درباره شناخت خداوند بدون توسل به برهان، به این مسأله پرداخته‌اند. ویلیام روو^(۲) نیز در فصل پنجم کتاب خود که درباره فلسفه دین است، تجربه دینی را مورد بحث قرار داده است. وی، پس از بحثی مقدماتی درباره ماهیت تجربه دینی آن را به دو قسم تجربه‌های معمولی و عرفانی تقسیم کرده و در دو بحث جداگانه به تحقیق درباره آنها پرداخته است. نورمن. ال. گیسلر^(۳)