

Research Article
**A Critique of Mohammad Mojtabeh Shabestari's
Account of Religious Experience¹**

Maryam Alizadeh²

Hamidreza Hajibabaei³

Vahid Vahedjavan⁴

Received: 01/08/2021

Accepted: 03/10/2021

Abstract

Religious experience has been a significant issue in Western philosophy since Renaissance, which led to developments in the thoughts of some Muslim intellectuals. Mohammad Mojtabeh Shabestari, influenced by such developments, offers religious experience as the core of all religions, believing that religious beliefs, practices, and rulings are functions from such experiences. For him, religious experience is rational and knowledge-

1. This paper is derived from the PhD dissertation, "Analysis and Assessment of Mojtabeh Shabestari's Interpretations of the Noble Quran," Maryam Alizadeh, supervised by Hamidreza Hajibabaei, 2021, University of Tehran, Iran.

2. PhD student, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, Iran: alizade62@ut.ac.ir.

3. Associate professor, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran (corresponding author): Hajibabaei@ut.ac.ir.

4. Assistant professor, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran: vahedjavan@ut.ac.ir.

* Alizadeh, M. & Hajibabaei, H. & Vahedjavan, V. (1400). A Critique of Mohammad Mojtabeh Shabestari's Account of Religious Experience. *Journal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(104), pp. 99-126. Doi: 10.22081/jpt.2021.61539.1858

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

conferring. Moreover, Quranic verses should be understood in terms of religious experience. Since the approach has a remarkable role to play in our interpretation of the Quran, it seems necessary to examine Mojtahed Shabestari's view. Drawing on the analytic-critical method, we conclude that religious experience is a product of Christian philosophy, which cannot be properly applied to Islam. Unlike religious experience, revelation is exclusive, and the two are indeed essentially different. Sense data are not authoritative and do not confer knowledge because of their fallibility. Religious experiences are themselves constrained by traditions, and hence, they cannot serve as grounds for the rationality of religious beliefs. Because of their sensory character, religious experiences cannot be accommodated within concepts. Thus, they cannot be criteria for an understanding of the Quran.

Keywords

Religious experience, revelation, rational data, sensory data, Mohammad Mojtahed Shabestari.

مقاله پژوهشی

تجربه دینی از دیدگاه محمد مجتهدشبهستری در بوته نقد*

مریم علیزاده^۱ حمیدرضا حاجی بابایی^۲ وحید واحدجوان^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱

چکیده

تجربه دینی یکی از مسائل مهم در فلسفه غرب پس از رنسانس است که تحولاتی را در اندیشه معرفتی برخی از نواندیشان مسلمان ایجاد نمود. محمد مجتهدشبهستری نیز متأثر از همین تحولات، تجربه دینی را به عنوان هسته اصلی همه ادیان قرار می‌دهد و معتقد است عقاید، اعمال و احکام دینی تابعی از تجربه‌های دینی هستند. تجربه دینی از نگاه او دارای معقولیت و معرفت‌بخشی است و آیات قرآن نیز باید با رویکرد تجربه دینی فهمیده شود. از آنجا که این رویکرد تأثیر قابل توجهی در برداشت از قرآن کریم دارد، بررسی دیدگاه مجتهدشبهستری ضروری به نظر می‌رسد. این پژوهش با هدف تحلیل و ارزیابی تجربه دینی از دیدگاه مجتهدشبهستری و با روش تحلیلی-انتقادی ضمن بررسی ادعای او به این نتیجه دست یافت که تجربه دینی محصول فلسفه مسیحیت است و تطبیق آن بر اسلام نادرست است. وحی نبوی بر خلاف تجربه دینی امری اختصاصی است و با آن تفاوت ماهوی دارد. داده‌های احساسی به دلیل خطاپذیری، حجیت و معرفت‌بخشی ندارند. تجربه‌های دینی مقید به سنت‌ها هستند و خود نمی‌تواند مبنایی برای معقولیت باورهای دینی باشد. تجربه‌های دینی به دلیل ماهیت احساسی در قالب مفاهیم قرار نمی‌گیرد و نمی‌تواند معیاری برای فهم قرآن باشد.

کلیدواژه‌ها

تجربه دینی، وحی، داده عقلی، داده حسی، محمد مجتهدشبهستری.

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری مریم علیزاده با عنوان: تحلیل و ارزیابی برداشت‌های مجتهدشبهستری از قرآن کریم (استاد راهنمای اول دکتر حمیدرضا حاجی بابایی عضو هیات علمی و دانشیار دانشکده معارف دانشگاه تهران و استاد راهنمای دوم دکتر وحید واحدجوان عضو هیات علمی و استادیار دانشکده دانشگاه تهران)، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران می‌باشد که در تاریخ ۱۴۰۰/۸/۱۵ دفاع شده است.

۱. دانشجوی دکتری دانشکده معارف دانشگاه تهران، تهران، ایران. alizade62@ut.ac.ir

۲. دانشیار دانشکده معارف دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). Hajibabaei@ut.ac.ir

۳. استادیار دانشکده معارف دانشگاه تهران، تهران، ایران. vahedjavan@ut.ac.ir

* علیزاده، مریم؛ حاجی بابایی، حمیدرضا و واحدجوان، وحید. (۱۴۰۰). تجربه دینی از دیدگاه محمد مجتهدشبهستری در بوته نقد. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۴)، صص ۹۹-۱۲۶.
Doi: 10.22081/jpt.2021.61539.1858



تغییرات عمده در رویکرد دینی فلسفه غرب پس از رنسانس باعث شد که گروهی از مسلمانان، زمینه‌ساز ایجاد تفکرات جدیدی در حوزه دین اسلام و به خصوص قرآن کریم شوند (حامد ابوزید، ۲۰۱۵م، ص ۱۱). محمد مجتهدشبه‌ستری نیز با بهره‌گیری از نظرات فیلسوفان غربی و تطبیق آن بر اسلام سعی در ارائه رویکرد جدیدی در فهم و برداشت از قرآن کریم داشته است. وی تجربه دینی را اساس دین اسلام و همه ادیان قرار داده و آموزه‌ها، عقاید، اعمال و احکام دینی را تابعی از تجربه در نظر می‌گیرد. علاوه بر این، مبنای فهم و تفسیر آیات قرآن کریم را تجربه دینی قرار می‌دهد و معتقد است قرآن باید با نگاه تجربی فهمیده شود. با وجود اشکالات متعدد و نقدهای جدی که بر تجربه دینی وارد شده، از آن جایی که مجتهدشبه‌ستری رویکرد معرفت‌شناسانه تجربه دینی را مبنایی برای فهم و برداشت از قرآن کریم قرار داده است، بررسی دیدگاه مجتهدشبه‌ستری درباره تجربه دینی امری ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً بیشتر مقالات منتشر شده درباره نظرات مجتهدشبه‌ستری اختصاص به مباحث هرمنوتیکی دارد؛ ثانیاً نقد و بررسی تجربه دینی در کتاب‌ها و مقالات منتشر شده نیز غالباً به بررسی دیدگاه دیگران معطوف است؛ ثالثاً پژوهشی که به صورت مجزا به بررسی دیدگاه تجربه دینی مجتهدشبه‌ستری پردازد، یافت نشد. بنابراین، این پژوهش با روش تحلیلی-انتقادی به بررسی دیدگاه تجربه دینی مجتهدشبه‌ستری می‌پردازد و در پی پاسخ به این سؤال است که دیدگاه وی درباره تجربه دینی چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است.

۱. مفهوم‌شناسی تجربه دینی

تجربه معادل واژه انگلیسی «experience» به معنای یادگیری با رویداد یا فعالیتی است که تأثیر می‌گذارد (Hanser, 1980, p. 145). این واژه دارای مفهوم گسترده‌ای است و شامل تجربه حسی، تجربه در خواب، شهود و نیز تخیلات شخصی می‌شود. البته مفهوم ابتدایی این واژه، به معنای آزمایش از طریق تجربه واقعی اشیاء بود که بعدها با ورود به فلسفه دین معنای گسترده‌تری یافت و به‌عنوان منبعی برای معرفت تلقی شد. تجربه در یک



تعریف ساده به معنای رخدادی است که شخص به عنوان عامل یا ناظر از سر می گذراند و نسبت به آن اطلاع و آگاهی دارد (پترسون، ۱۳۸۹، ص ۳۶).

اما «تجربه دینی» اصطلاحی است نوپدید که فیلسوفان علاوه بر اختلاف نظر در معنای دین، در مفهوم تجربه نیز به اتفاق نظر نرسیده و در تعریف آن به معنای رویداد نفسانی دچار اشتباه شده اند (مایلز، ۱۳۸۰، ص ۳۷). این اصطلاح در یک مفهوم کلی به معنای آگاهی از امر متعالی است که نکته مهم در تعریف آن، احساسی بودن آن است که مفهوم تصویری آن مشخص است ولی تعیین مصداق آن اختلافی است و توصیف آن با سختی همراه است (بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۵).

شلایرماخر به عنوان اولین مبدع تجربه دینی، آن را این گونه تعریف می کند: «تجربه دینی، نوعی احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است که اعتبارش قائم به خود و مستقل از مفاهیم تصورات، اعتقادات یا اعمال می باشد. این تجربه، حسی و عاطفی است نه معرفتی و عقلی» (Sheleiermacher, 1928, p. 18).

ویلیام آلتون تجربه دینی را دارای ساخت حسی می داند که البته این امر ناشی از واسطه های حسی است نه متعلق آن که باید امری غیر متعارف باشد. او در تعریف تجربه دینی می نویسد: «اصطلاح تجربه دینی به معنای خاص و دقیق آن برای هرگونه تجربه ای به کار می رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود وجود دارد، از جمله احساس گناه یا رهایی، وجد و سرور، ترس، شوق، تمنا، احساس امتنان و سپاس» (Alston, 1988, p. 16).

در تعریف گسترده از تجربه دینی، صرف رخدادی اهمیت دارد که برای شخص اتفاق می افتد. گستردگی آن نیز به دلیل عدم اشاره به یک باور دینی است و حتی شامل ادیان غیر خدا باور نیز می شود. با این وجود، ویلیام جیمز ویژگی اصلی تجربه دینی را مواجهه با الوهیت می داند که این رابطه با اشکال مختلفی نمایان می شود (James, 1987, p. 324). در تعریف خدا باورانه از تجربه دینی چنین آمده است: «رخدادی است که صاحب آن آگاهی خاصی را نسبت به خداوند و حضور او به صورت بی واسطه احساس و درک می کند» (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۲۲).





بنابراین، تجربه دینی عبارت است از تعامل و مواجهه انسان با امور غیر متعارف و ماورای طبیعی که به نحوی احساس درک حضور خدا را داشته باشد. در اثر این ارتباط، خدا، فرشته یا یکی از انبیا و اولیاء به طریقی بر شخص تجربه‌گر متجلی می‌شود. چهار مؤلفه مهم در تجربه دینی عبارتند از احساس همراه با ادراک، زمینه‌مندی به باورهای شخصی، متعلق به امور غیر متعارف و عدم توصیف کامل تجربه دینی با زبان. بر اساس آنچه بیان شد، تجربه دینی یک تجربه و احساس است که اگر یک موجود فراطبیعی درک شود یا با خداوند و جلوه‌های وجودی او ارتباط برقرار شود، آن را تجربه دینی می‌گویند؛ بنابراین توصیف این گونه از تجربه‌ها نیز با زبان متعارف صورت نمی‌گیرد؛ بلکه قاعدتاً همراه با زبان دینی است.

۲. تجربه دینی از نگاه مجتهد شبستری

با توجه به تعاریف مختلف از دین، تجربه دینی نیز تعاریف متعددی دارد. مایلز پس از بیان سه وجه از دین، آن را در معنای اعتقاد به نظراتی درباره طبیعت و تقدیر انسان خلاصه می‌کند (مایلز، ۱۳۸۰، ص ۵۱). ماتیو آرنولد دین را عبارت از اخلاقی می‌داند که در تماس با احساس قرار دارد (هیوم، ۱۳۸۶، ص ۲۴). شلایرماخر نیز ذات دین را از اعتقادات و آموزه‌ها تهی کرد و آن را در معنای احساس توکل یا اتکای مطلق منحصر نمود (Sheleiermacher, 1928, p. 18).

محمد مجتهد شبستری نیز متأثر از شلایرماخر، دین را در تجربه دینی منحصر کرد و معتقد است شناخت‌های دینی در قرآن کریم، تفسیر این تجربه‌های دینی است و اعمال و شعائر نیز همان رفتارهای انسانی متکی به آن تجربه‌هاست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸). تجربه دینی در نگاه او، از حضور انسان در برابر خداوند نشئت می‌گیرد که متفاوت و متعدد است؛ اما مرتبه شدید آن در پیامبران، اولیاء و عارفان وجود دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸). او معتقد است تجربه دینی از مقوله احساسات است که مستقل از مفاهیم و اعتقادات و اعمال دینی است و در عین حال، هسته اصلی دین و غیر از باور دینی است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، صص ۱۲۴ - ۱۲۸).

از نگاه مجتهدشبه‌ستری، سنت و فرهنگ سهم بسزایی در ایجاد تجربه‌های دینی دارند و به دلیل تفاوت فرهنگ‌ها، سنت‌ها نیز متفاوت شده و تجربه‌های متفاوتی نیز حاصل می‌شود (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۸۳، ص ۴۵). او با اذعان به ضرورت زمینه‌مندی در تجربه‌های دینی می‌نویسد: «سنت دینی هر فرد که وی در آن بزرگ شده، نقش مهمی در ارتباط با آن منابع بازی می‌کند. انسان بالأخره از درون سنت دینی، خودش را باز می‌کند. از سنت دینی نمی‌توان به کلی بیرون رفت... پس ارتباط برقرار کردن هر فرد با هر منبع انسانیت متعالی، تنها از طریق گونه‌ای چالش با سنت دینی خود میسر است. تاریخ یک انسان مسیحی با من متفاوت است؛ به این دلیل من اصلاً نمی‌توانم تجربه‌های او را داشته باشم و او نیز امکان تجربه مرا ندارد» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۸۱، ص ۵۳).

مجتهدشبه‌ستری ادعا می‌کند هدف انبیا، احیای تجربه دینی مردم است و پیامبر اسلام ﷺ نیز علاوه بر اقدامات سیاسی و تغییر واقعیت‌های اجتماعی، تجربه دینی بخشی از مردم خود را بر اساس توحید تغییر داد و آن را احیا نمود (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶). از نگاه مجتهدشبه‌ستری شناخت دینی، اعمال و رفتار دینی هر فردی وابستگی تام به تجربه‌های او دارد؛ چرا که ادیان بزرگ دارای سه سطح هستند: سطح اول همان شعائر و اعمال خاصی مانند نماز و روزه در اسلام است؛ سطح دوم عقاید و ایده‌هاست که نسبت به سطح اول درونی‌تر است. این سطح که با افکار و شناخت انسان مرتبط است، دارای گزاره‌هایی است که افکار و عقاید انسانی را شکل می‌دهد؛ سطح سوم عمیق‌ترین سطح دین است که شامل تجربه‌های دینی است. این تجربه‌ها از حضور انسان در برابر خداوند متعال گرفته شده و بسیار متعددند؛ مانند تجربه اعتماد، تجربه امید، تجربه عشق و تجربه بی‌قراری و ایمان انسان بر این تجربه‌ها استوار است (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

وی هسته اصلی دین را همین تجربه‌ها می‌داند و معتقد است سطح دوم یعنی عقاید، تفسیر این تجربه است که برای آدمی مفهوم و معقول می‌شود. در صورت نبود این تجربه‌ها، اعمال و شعائر نیز صرفاً یک سری عادات عرفی، اجتماعی و فرهنگی خواهد



بود و در نهایت تأکید می‌کند: «اینجانب اصل و اساس دین‌داری را در این تجربه‌ها می‌دانم» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

نکته مهم در دیدگاه مجتهدشبه‌ستری این است که وی تجربه دینی را مبنای معرفت‌شناختی قرار می‌دهد و معتقد است ایمان، اعتقاد به آموزه‌ها نیست؛ چرا که گزاره‌های قرآنی ماهیت اخباری ندارد، بلکه فهمی تجربی-تفسیری از قرائت نبوی هستند (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۲۴). بنابراین برای فهم و تفسیر آن نیز باید نگاه تجربی به جملات قرآنی داشت (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۱۷۱).

او معتقد است باید به قرآن بازگشت؛ یعنی از طریق تماس با قرآن تجربه دینی حاصل نمود و خودش نیز با مراجعه به قرآن، تجربه مخاطب خدا قرار گرفتن را ایجاد می‌کند. در این مراجعه ممکن است به اصول ثابتی دست یافت که مبتنی بر شناخت شخصی است. او در این باره می‌نویسد: «اگر من در مراجعه به قرآن، اصول ثابتی به دست آوردم، این به دست آوردن نیز بر تجربه و شناخت شخص خود من مبتنی است نه بر تعلیمات و فهم‌ها و نقل‌های دیگران» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۱۳۸).

بنابراین او برای برداشت خود از آیات قرآن کریم از تجربه دینی استفاده می‌کند تا به نوعی نظریه «تجربه هرمنوتیکی نبوی» را ارائه دهد. وی در مصاحبه خود برای تبیین چگونگی این برداشت بیان می‌کند: «در یکی از ساعات مطالعه قرآن بر من آشکار شد که این قبیل آیات قرآن، گزاره‌های اخباری نیستند. مسئله این نیست که کسی در قرآن خبر می‌دهد که موجودات، آیات خدا هستند؛ مسئله این است که کسی موجودات را آیات خدا تجربه می‌کند و درست در همان لحظات، تجربه خود را بیان می‌کند. کسی دارد با تجربه شهودی‌اش جهان را نمودهای خداوند قرائت می‌کند. بدین ترتیب متوجه شدم متن قرآن در بیشترین موارد بیان چنین تجربه‌ای است. این تجربه و بیان، عین روایت و حکایت است. من این حقیقت آشکارشده را در سوره‌های مختلف قرآن خصوصاً سوره‌های مکی دنبال کردم و مؤیدات زیادی برای آن یافتم... تنبّه به این که قرآن «قرائت» است چنین اتفاق افتاد و این دعوی را قبلاً در هیچ منبع و مأخذی ندیده بودم» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۲۱۸).

با این توضیحات، دیدگاه مجتهدشبه‌ستری دربارهٔ تجربهٔ دینی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. تجربهٔ دینی، احساس همراه با ادراک است؛
۲. تحقق آن برای هر کسی امکان‌پذیر است و مرتبهٔ شدید آن در پیامبران، اولیاء و عارفان ایجاد می‌شود؛
۳. مفاهیم، زمینه‌ها و باورهای شخصی و به صورت کلی سنت‌ها در ایجاد تجربهٔ دینی بسیار مؤثر است؛
۴. انسان‌ها به دلیل باورهای متفاوت، تجربه‌های متفاوتی دارند. تنوع تجربه‌های دینی به همین دلیل است؛
۵. تجربهٔ دینی اصل و اساس همهٔ ادیان است و به عنوان سطح عمیق‌تر دین محسوب می‌شود؛

۶. سطح عقاید، آموزه‌ها و اعمال دینی تابع تجربه‌ها هستند و بدون آن‌ها ارزشی ندارند؛
۷. برای فهم قرآن نیز باید بر اساس تجربهٔ دینی عمل نمود و خود را مخاطب پیام خدا قرار داد؛

۳. ارزیابی دیدگاه تجربهٔ دینی مجتهدشبه‌ستری

۱-۳. غفلت از خاستگاه تجربهٔ دینی در غرب

مجتهدشبه‌ستری در ارائهٔ نظریهٔ جدید خود، از برخی دانشمندان غربی مانند شلایرماخر الگو گرفته است. البته نقد جدی در نظریهٔ مجتهدشبه‌ستری، غفلت او از خاستگاه پیدایش چنین نظراتی در غرب است نه صرفاً الگوگیری از آن‌ها. او سعی دارد با همان رویکردی که متکلمان مسیحی برای تبیین وحی مسیحی ارائه کرده‌اند، وحی در اسلام را توصیف کند تا به زعم خویش، برداشتی نوین از معارف قرآن کریم بیان کند که مطابق با عصر حاضر باشد. در واقع مجتهدشبه‌ستری، دیدگاه تجربهٔ دینی را بدون توجه به زمینه‌های تاریخی و فضای سیاسی و فرهنگی مسیحیت، به بستر دین اسلام منتقل کرده است؛ در حالی که چنین دیدگاهی با مبانی دین اسلام سازگاری ندارد.





از اواخر قرن پانزدهم میلادی با ایجاد تحول در علوم، دانشمندان غرب با تکیه بر کتب اسلامی، اختراعات جدیدی مانند دستگاه چاپ داشتند که باعث سرعت انتقال دانش شد (فروغی، ۱۳۴۴، ص ۱۰۳). در قرون وسطی متکلمان مسیحی بیشتر به دنبال ایجاد هماهنگی و توازن بین وحی و عقل بودند؛ اما تلاش فیلسوفان عصر جدید به برقراری تعادل میان علم و دین معطوف شد. در این عصر، علوم از چنان اهمیتی برخوردار شدند که حتی مظاهر فرهنگی مانند دین، هنر و اخلاق نیز باید با علم هماهنگ می‌شدند (مجتهدی، ۱۳۸۰، ص ۳۸). آموزه‌های مسیحی علاوه بر این که تناقضات بسیاری داشت، با مبانی عقلی قابل اثبات نبود و با علوم در حال رشد و پیشرفت تعارض داشت (Dickson, 1936, p. 10). در این دوران مسیحیت بین دو مناقشه سنت‌گرایی و نوخواهی قرار گرفته بود و الهیات اعتدالی سعی داشت در پرتو معارف جدید، تبیین جدیدی از اصل مسیحیت ارائه دهد تا با احیای بخش‌هایی از دین، حیات دینی را پر نشاط سازد (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴).

بنابراین تجربه دینی در برهه‌ای از تاریخ شکل گرفت که پایه‌های یقین‌گرایی در تفکر قرون وسطی متزلزل شد و عصر جدید، بنیان خود را بر تفکر تردیدافکنی در معرفت‌های یقینی بنا نهاده بود. در آن دوران مسیحیت از سوی پوزیتیویسم‌ها و عقل‌گرایان، مورد انتقاد بسیاری قرار گرفته و به دلیل مخالفت مبانی، آموزه‌ها و مفاهیم مابعد الطبیعی و از جمله تثلیث با عقل، انکار شد. برخی از متکلمان مسیحی به تأویل‌گرایی متمایل شده و برخی نیز همچون شلایرماخر به تجربه دینی روی آوردند و مبنای دین را از آموزه‌ها به احساس تغییر داده تا انتقادهای از مسیحیت برداشته شود (محمدرضایی، ۱۳۸۱، ص ۱۹). او که مؤسس الهیات اعتدالی بود، در این شرایط تاریخی و به منظور صیانت از مسیحیت، اساس آن را بر مبنای تجربه دینی نهاد و برای رفع این تعارض، اصل مسیحیت را تجربه دینی معرفی کرد؛ به این معنا که آموزه‌های دینی تابع این تجربه‌هاست تا در صورت تعارض آموزه‌ها با علوم، تجربه دینی مورد انتقاد قرار نگیرد. او برای حفظ ایمان مسیحی، محتوای مسیحیت را فدای حفظ ظاهر آن کرد. از نگاه او، کتاب مقدس مکاشفه‌ای از خدا یا گزارشی از اعمال او در تاریخ نیست؛ بلکه

گزارشی از تجارب مذهبی انسان است (نک: لین، ۲۰۱۰م، ص ۲۹۶). او معتقد بود دینداری امری جدا از کارکردهای نظری و عملی عقل است. دین نه راه اندیشیدن است نه طریقه عمل کردن و نه مجموعه‌ای از عقاید و مناسک دینی (نک: پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۲۷).

مجتهدشبه‌ستری نیز با الگوگیری از نظرات شلایرماخر، هسته اصلی دین را تجربه‌های دینی معرفی کرد که در صورت فقدان تجربه، اعمال و شعائر نیز صرفاً یک سری عادات عرفی، اجتماعی و فرهنگی خواهد بود. از نگاه او عمیق‌ترین سطح دین، تجربه‌های دینی است که از حضور انسان در برابر خداوند متعال نشئت می‌گیرد و بسیار متعددند؛ مانند تجربه اعتماد، تجربه امید، تجربه عشق و تجربه بی‌قراری و ایمان انسان بر این تجربه‌ها استوار است (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

هرچند مجتهدشبه‌ستری می‌داند این مباحث مربوط به الهیات مدرن مسیحی است، ولی به نظر او عناصر مفهومی و اصطلاحی آن برای مسلمانان مفید است؛ چرا که در عصر حاضر مرزهای الهیات و ادیان فرو ریخته و نمی‌توان مرز دقیقی را میان امور دینی و غیردینی مشخص کرد. «به همین خاطر می‌توان از یک تئولوژی به تئولوژی دیگر برای تحلیل مفهومی پل زد» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۶، ص ۲۲۵).

نکته مهمی که از نظر مجتهدشبه‌ستری مورد غفلت واقع شده این است که برای استفاده از تئولوژی، بستر و زمینه مشترکی وجود داشته باشد تا بتوان از آن‌ها استفاده نمود. تحولات بسیاری که در غرب ایجاد شده است، دارای زمینه‌های مختلفی است که به آن اشاره شد. در استفاده از تئوری‌های فلسفی و دینی مسیحیت نیز باید زیرساخت‌های مشابهی در ادیان وجود داشته باشد تا بتوان میان تئولوژی‌های اسلام و مسیحیت تطبیق ایجاد کرد؛ در حالی که آموزه‌ها و عقائد مسیحیت، هم از جهت محتوا و هم از جهت عقلانیت بسیار متفاوت از اسلام است. حتی ماهیت و معنای وحی در ادیان متفاوت است. به نظر می‌رسد تطبیق اسلام و مسیحیت بدون در نظر گرفتن این تفاوت‌ها باعث ایجاد سوء فهم خواهد شد.

شاید در آن برهه تاریخی که دین مسیحیت از سوی پوزیتیویسم‌ها و عقل‌گرایان مورد انتقاد بسیاری قرار گرفته بود، هرمنوتیک و تجربه دینی راه حل مناسبی برای



حفظ مسیحیت از انتقادهای به شمار می‌رفت؛ اما صرف اشتراک ادیان الهی و توحیدمحور باعث نمی‌شود که مبانی تبیین وحی مسیحی به اسلام سرایت کند. این مبانی با قرآن کریم که هم دارای وحی الهی است و هم سرشار از آموزه‌های عقلی است، تناسب ندارد.

۳-۲. یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی

مجتهد شبستری معتقد است تحقق تجربه دینی برای هر کسی امکان‌پذیر است و مرتبه شدید آن در پیامبران، اولیاء و عارفان ایجاد می‌شود. بر این اساس، همه افراد بشر با هر باور و اعتقادی با ایجاد شرایط و مقدمات آن، می‌توانند تجربه دینی داشته باشند. این در حالی است که وحی نبوی برای هر کسی تحقق نمی‌یابد.

مجتهد شبستری سعی دارد با یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی، ارزش وحی را در حد یک تجربه شخصی پایین بیاورد؛ در حالی که با دلایل مختلفی ثابت شده که ماهیت وحی و تجربه دینی بسیار متفاوت است. هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که انبیا در طول تاریخ افراد خاصی بودند که با خدا ارتباط ویژه‌ای در قالب وحی داشتند و این گونه نبوده که هر کسی غیر از انبیای الهی ادعای دریافت وحی الهی کند. این مطلب مورد تصریح همه متون دینی از جمله قرآن کریم است: «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (ابراهیم، ۱۱). طبق این آیه، در واقع پیامبر ﷺ نیز بشری است مانند همه، با این تفاوت که خداوند بر او منت نهاده و به او وحی می‌کند. البته مجتهد شبستری نیز معتقد است تجربه نبوی مخصوص شخص پیامبر ﷺ است و مخاطبان پیامبر ﷺ نمی‌توانند از آنچه درون او می‌گذرد آگاه شوند؛ زیرا در حقیقت آنان فعالیت گفتاری خداوند با پیامبر ﷺ را تجربه نمی‌کنند، بلکه فقط با فعالیت گفتاری او روبرو می‌شوند. به نظر می‌رسد مقصود او از اختصاصی بودن تجربه نبوی از این جهت است که هر کس تجربه مخصوص به خود دارد و هیچ شخصی در تجربه خود با دیگری شریک نیست؛ مثل تجربه امور محسوس که مخصوص شخص مدرک است؛ اما اصل تحقق تجربه، یک امر همگانی است که هر شخصی در هر



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی) ۱۴۰۰ زمستان ۱۴۰۰

رتبه‌ای می‌تواند آن را درک کند. بنابراین نمی‌توان از یک طرف معتقد بود که وحی پیامبر ﷺ یک تجربه دینی است و از طرف دیگر تجربه پیامبر ﷺ را یک تجربه اختصاصی دانست؛ چرا که در مفهوم تجربه، همگانی بودن آن نهفته است.

تفاوت حالات پیامبر ﷺ در زمان دریافت وحی، به‌عنوان شاهدی تاریخی است. تجربه دینی به معنای درک حضور خداوند برای پیامبر ﷺ، امکان داشت در زمان‌های بسیاری اتفاق افتد. ایشان به دلیل ارتباط مداوم با خداوند و ذکر او در اوقات عبادت و مناجات، دارای تجربه دینی بودند؛ اما در همه این حالات وحی را دریافت نمی‌کردند، بلکه هر زمان که شرایط خاصی وجود داشت و خداوند اراده می‌کرد، وحی بر ایشان نازل می‌شد که در این زمان، حالت وجودی پیامبر ﷺ به گونه‌ای متفاوت می‌شد که اطرافیان ایشان نیز متوجه این تغییر حالت می‌شدند. بر اساس روایات معتبر، هنگام نزول وحی پیامبر ﷺ احساس درد شدیدی می‌کردند به گونه‌ای که عرق سردی بر پیشانی ایشان می‌نشست. ابن سعد از عایشه روایت کرده است: «پیغمبر ﷺ هنگامی که وحی نازل می‌شد، سرش را می‌پوشاند و رنگش تغییر می‌کرد و در دندان‌های خود احساس سردی می‌کرد و عرق می‌کرد به طوری که مانند مروارید از صورتش سرازیر می‌شد» (سیوطی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۸).

این حالت در برخی موارد بسیار سخت‌تر می‌شد و حالت بیهوشی بر پیامبر ﷺ عارض می‌گشت. بر اساس روایت امام صادق علیه السلام، این حالت هنگامی بود که میان او و خدا هیچ واسطه‌ای نبود و خداوند مستقیماً بر او تجلی می‌کرد (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۲۵۶).

در حقیقت تجربه دینی برای پیامبر ﷺ در همه حالات به خصوص در زمان عبادت و توجه قلبی به خداوند ایجاد می‌شد، ولی وحی که ماهیت متفاوتی دارد، در زمان‌های خاصی که قابل پیش‌بینی نبود نازل می‌شد؛ همانند وحی برای تغییر قبله که پیامبر ﷺ مدت‌ها انتظار آن را می‌کشید؛ اما خداوند آیه تغییر قبله را در زمان خاص نازل کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۹). بر این اساس تجربه شخصی پیامبر و وحی دارای مرز کاملاً مشخص و معینی است و نمی‌توان آن‌ها را یکی دانست.

از سوی دیگر، وحی بر اساس کارکرد مهم آن که ابزاری برای هدایت بشریت





است، باید از منبع مطمئن و خطاناپذیری صادر شود. اگر وحی بر اساس تجربه دینی صرفاً از احساس درونی ناشی شود، برگرفته از روحيات و خلیقات متفاوت افراد خواهد بود و در عین این که معرفت بخشی ندارد، احتمال خطا در آن بسیار زیاد است و نمی توان به صحت آن اطمینان حاصل نمود.

امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤال زراره از کیفیت اطمینان رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره وحی فرمودند: «خداوند متعال وقتی بنده ای را رسول خود می کند، سکونت و وقار بر او نازل می سازد و در نتیجه پیام آور خداوند نزد او می آید و رسول خدا او را به چشم خود می بیند؛ مانند دیگر اشخاص که آنان را به چشم می بیند» (مجلسی، بی تا، ج ۱۸، ص ۲۶۲). پیامبر، القاکننده یعنی فرشته وحی را مشاهده می کند و در صورت عدم مشاهده، همانند شنیدن صدای وحی از درخت توسط حضرت موسی علیه السلام به دلیل همان صفای باطن و خلوصی که دارد، می داند وحی از سوی چه کسی آمده و در آن شک و تردیدی ندارد. درحقیقت پیامبران به دلیل صفای باطنی، به درجه ای از خلوص می رسند که دروغ و خلاف واقع، تردید و باطل در آنها وجود ندارد. آنها حق را به صراحت می بینند و حقایق را به درستی دریافت می کنند. در این مقام شیطان و وسوسه هایش راهی ندارد؛ زیرا مجرد شیطان تا سقف تجرد وهمی است و نمی تواند تا تجرد ناب که از هر ناخالصی پاک است راه یابد. بنابراین وحی به نبی، از همه وسوسه ها و وهمیات، خالص است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۹۳).

از سوی دیگر، وجود سنت ها و زمینه های مختلف در جامعه و روحيات و تفکرات متفاوت افراد، باعث ایجاد تجربه های دینی متنوع و متفاوت و حتی متضاد می شوند. همین امر زمینه خطاپذیری تجربه دینی را فراهم می سازد؛ به همین دلیل کسی نمی تواند ادعا کند که تجربه او مطابق با واقع است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۸). درحقیقت صاحبان تجربه دینی به دلیل منبع نامشخص آن نمی توانند به حجیت تجربه خود تصریح کنند. چه بسا ممکن است القاکننده تجربه، نامشخص باشد یا مبادی و زمینه تجربه دینی از امور باطل باشد یا اساساً ماورای طبیعی نباشد. حتی ممکن است القا از سوی شیطان صورت پذیرد: «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكَ أَوْلِيَاءِهِمْ» (انعام، ۱۲۱) یا دست خوش علل و

عوامل گوناگونی قرار گیرد و چون نمی‌توان صحت آن را با آزمایش به اثبات رساند، قابل اطمینان نخواهد بود. تجربه دینی نیازمند عرضه به معیاری است که بتواند صحت آن را به اثبات برساند. حتی صاحبان تجربه‌های عرفانی نیز در حجیت تجربه‌های خود تردید دارند؛ چون می‌دانند حالات متفاوت روحی و روانی، شرایط محیطی و حتی حالات مختلف جسمی آن‌ها تجربه‌های متفاوتی را ایجاد می‌کند؛ به همین دلیل نمی‌دانند آنچه به آن‌ها القا شده، فیض الهی است یا القای شیطانی و در بسیاری از موارد به دنبال تأیید القائات خود از طریق دیگری هستند (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۴۲).

نکته دیگر اینکه اگر بر فرض، تجربه دینی، بیانگر مشاهدات و کشف‌های انسان‌های عارف و واصل باشد، خود اهل معرفت تصریح کرده‌اند که میزان سنجش این مشاهدات و مکاشفات، کشف تام محمدی است؛ یعنی اصل، کشف تام و معصومانه است و کشف دیگران حتی بزرگ‌ترین عارفان باید بر اساس آن سنجیده شود. علامه قیصری در شرح فصوص الحکم می‌نویسد: «فللفرق بینها و بین الخیالیة الصرفة موازین يعرفها ارباب الذوق و الشهود بحسب مکاشفاتهم کما ان للحکماء میزاناً یفرق بین الصواب و الخطاء و هو المنطق. منها ما هو میزان عام و هو القرآن و الحدیث المنبئ کل منهما عن الکشف التام المحمدی صلی الله علیه و آله»؛ برای فرق میان مکاشفه درست و خیالات صرف، موازینی وجود دارد که بزرگان کشف و شهود به حسب مکاشفاتشان به آن معرفت دارند؛ همانطور که حکیمان برای فرق بین صواب و خطا (در علوم عقلی و فلسفی) میزانی به نام منطق دارند. از جمله آن میزان‌ها (برای کشف) که میزان عام است، قرآن و حدیث است که از کشف تام محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خبر می‌دهد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱). بنابراین برخلاف تصور مجتهدشبهستری، تجربه دینی در انسان‌ها هیچ سنخیتی با وحی بر پیامبران الهی ندارد.

۳-۲-۱. برتری داده‌های عقلی بر داده‌های احساسی

بر اساس تاریخ فلسفه غرب، آنچه باعث شکل‌گیری دیدگاه تجربه دینی در غرب شد، وجود تناقضات فراوان در عقاید مسیحی و رهایی از آن و انحصار دین در احساس





و تجربه دینی بود تا انتقادها از مسیحیت برداشته شود.

مجتهدشبه‌ستری بر اساس تجربه دینی، از یک سو مبنای همه ادیان الهی و سطح عمیق آن‌ها را احساس دینی معرفی کرده و در بیان هسته اصلی دین، آن را به تجربه دینی منحصر می‌کند و از سوی دیگر، به عقل‌گرایی در عقاید و الهیات در اسلام بر خلاف مسیحیت اذعان می‌کند و حتی معتقد است علاوه بر عقاید، در مباحث فقهی و همچنین در مفاهیم اخلاقی اسلام نیز عقلانیت وجود دارد. او در این باره می‌نویسد: «توحیدی که پیامبر اسلام ﷺ به آن دعوت می‌کرد، با عقل زمانه سازگاری داشت و در مقایسه با شرک دوران جاهلیت، عدول از جهل به عقل شمرده می‌شد؛ همان‌طور که دعوت او به عدالت نیز مسئله‌ای کاملاً عقلایی بود. عقلانی و عقلایی بودن توحید و عدالت مسئله مهمی بود؛ زیرا همین واقعیت بود که علم کلام و علم فقه و علم تفسیر و علم حدیث را که چهار رکن اصلی تفکر دینی عمومی اسلامی را تشکیل می‌داد، در آغاز در مسیری عقلایی انداخت و از غوطه‌ور شدن این علوم در تاریک‌خانه‌های جهان‌بینی رازورانه جلوگیری کرد» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۱۶۲).

عقل در معرفت دین اسلام از جایگاه بالاتری نسبت به احساس برخوردار است؛ زیرا در عین این که عقل پایه معارف بشری محسوب می‌شود، دارای حجیت ذاتی است. معیاری برتر از عقل وجود ندارد و هرگونه استدلال برای اثبات، از طریق عقل صورت می‌گیرد. همه آموزه‌ها و مفاهیم دین اسلام به دلیل الهی بودن از پشتوانه عقلی برخوردار هستند؛ به همین دلیل ضرورت ندارد مانند مسیحیت، اصل و اساس آن را از اعتقادات و آموزه‌ها و مفاهیم مابعدالطبیعه به احساس و تجربه دینی که جنبه کاملاً شخصی دارد، تقلیل داد. بسیاری از آموزه‌های اعتقادی در اسلام مانند وجود خداوند متعال و صفات او، دلایل بعثت انبیا و عصمت آن‌ها و برهان‌های اعتقادی پیرامون معاد، توسط پیامبر اکرم ﷺ، ائمه معصومین^{علیهم‌السلام}، علما و دانشمندان تبیین کاملاً عقلانی شده است.

استدلال‌ها و برهان‌های بسیاری برای اثبات عقلانی آموزه‌ها در آیات قرآن کریم اقامه شده است. علاوه بر این، قرآن کریم در برخورد با مخالفان نیز از آن‌ها می‌خواهد برهان ارائه دهند «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (نمل، ۶۴)؛ این نشان می‌دهد که مبانی آموزه‌های

قرآن بر استدلال عقلانی بنیان نهاده شده و ارائه برهان برای اثبات ادعا نسبت به هر چیزی نزد قرآن کریم از اهمیت بیشتری برخوردار است.

در تحلیل تجربه دینی، علاوه بر این که نباید از خاستگاه تجربه دینی در مسیحیت غفلت ورزید، نباید تفاوت بین آموزه‌های اعتقادی مسیحیت با اسلام در مسئله عقلانیت را از نظر دور داشت. در حقیقت، ایجاد تجربه دینی توسط شلایرماخر، برای فرار از تبیین عقلانی آموزه‌های مسیحیت و پاسخی برای رفع تعارض میان علم و مسیحیت محسوب می‌شد. او قصد داشت با آوردن دین ذیل احساس و شهود، استقلال دین را از علم بیان کند (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

متکلمان ارتدوکس پروتستان اذعان می‌کنند کتاب مقدس یک مکتوب بشری است که به وقایع و حیانی شهادت می‌دهد نه وحی مستقیم خدا به انسان (نک: باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶)؛ به همین دلیل وجود تعارضات عقلانی در آن امری طبیعی است؛ در حالی که اسلام با نتایج اثبات‌شده علوم تجربی تعارضی ندارد. در واقع، از آن جایی که وحی در اسلام از مصدر الهی گرفته شده و همان مصدر نیز منبع علم و طبیعت است، بین آموزه‌های اسلام با علم تعارضی وجود ندارد. بر این اساس، وقتی تعارض بین یک گزاره و حیانی با یک قضیه علمی مشاهده می‌شود، یا آن گزاره علمی ناقص است و هنوز به صورت یقینی صادر نشده یا گزاره و حیانی هنوز به درستی تبیین نشده است (سبحانی، ۱۳۷۶، ص ۱۶). از سوی دیگر، اگر تعارضی هم در اسلام با علم وجود دارد، منحصر در بخشی از علوم انسانی است که بر پایه فرضیات و تئوری‌های فلسفی مادی و غیرالهی است (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۲).

علت اصلی در تعارض بین عقل و دین در ننگاره برخی صاحب‌نظران این است که حوزه دین را به نقل محدود کرده و عقل را که ابزار کسب علوم عقلی و تجربی است، از چارچوب معرفت دینی خارج می‌کنند. با این رویکرد، تنها ادله نقلی در محدوده دین قرار گرفته و هر آنچه را از طریق عقل حسی یا تجربی به دست می‌آید، خارج از دین در نظر می‌گیرند. این در حالی است که عقل، در برابر نقل است نه در برابر دین. در اسلام همان‌طور که نقل به عنوان منبع معرفت دینی بیان شده، عقل نیز حجت شرعی و



منبع شناخت دین است. با قرار گرفتن عقل در محدودهٔ دین، هیچ تعارضی بین عقل و دین نخواهد بود؛ چرا که عقل همانند نقل، به عنوان منبعی برای شناخت دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹). بنابراین، نمی‌توان تجربهٔ دینی را با چنین خاستگاهی مبنای تبیین وحی در اسلام در نظر گرفت. به خصوص که دنیای امروز، به دنبال تبیین عقلانی دین است و هراندازه آموزه‌های دینی از عقلانیت بیشتری برخوردار باشد، اطمینان و آرامش بیشتری برای طرفداران دین فراهم می‌سازد. در واقع ارائهٔ دین بدون پشتوانهٔ عقلی، فرصت دفاع از آن را سلب می‌کند.

۳-۳. عدم معرفت‌بخشی تجربهٔ دینی

یکی از مباحث امروزه در فلسفهٔ دین، معرفت‌بخشی تجربهٔ دینی است. تمام تلاش فیلسوفان دین‌شناس در قرن حاضر برای اثبات این است که تجربهٔ دینی، مبنای مقبولی برای معرفت‌بخشی و عقلانی‌بودن باورهای دینی دارد. ویلیام جیمز تجربه‌های عرفانی را که یکی از اقسام تجربه‌های دینی است، برای صاحبان آن‌ها حجت می‌داند؛ هرچند دیگران ملزم به پذیرش آن نیستند (James, 1987, p. 97).

مجتهد شبستری نیز احساس و تجربهٔ دینی را مقدم بر آموزه‌های دینی می‌داند. او تجربهٔ دینی را دارای معرفت‌بخشی می‌داند و اساساً به همین دلیل، هستهٔ اصلی دین را در تجربه‌های دینی منحصر می‌کند که هم برای شخص نبی و هم برای مخاطبان او در هر زمان شناختی ایجاد می‌کند که می‌تواند مبنای ایمان او باشد. او در این باره می‌نویسد: «این تجربه که به صورت کاملاً مرموز، بدون حد و صرفاً به صورت یک واقعیت برای آدمی حاصل می‌شود، در سطح شناخت برای انسان مفهوم و معقول می‌شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

در حقیقت، مبنای اصلی ادعای معرفت‌بخشی در تجربه‌های دینی بر یک تمثیل استوار است؛ با این بیان که تجربه‌های دینی همانند تجربه‌های حسی قابل اعتماد هستند و برای انسان شناخت ایجاد می‌کنند. با این استدلال، اعتماد به تجربه‌های دینی امر معقولی است تا زمانی که خلاف آن ثابت نشده باشد. سوئین برن این استدلال را اصل

آسان‌باوری می‌نامد و در این رابطه می‌نویسد: «اگر قائل شوید که هرگز نباید به نمودها و ظواهر اعتماد کرد مگر آنکه قابل اعتماد بودن آن‌ها اثبات شده باشد، شما هرگز به هیچ‌باوری دست نخواهید یافت؛ زیرا قابل اعتماد بودن نمودها را چیزی جز نمودهای دیگر اثبات نمی‌کند و چنانچه شما نتوانید به نمودها به معنای دقیق کلمه اعتماد کنید، به نمودهای جدید هم نمی‌توانید اعتماد کنید. دقیقاً همان اندازه که شما باید به حواس معمولی پنج‌گانه خود اعتماد کنید، اعتمادتان به حس دینی هم معقول است» (سوئین برن، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱).

این استدلال به وضوح قابل نقض است؛ زیرا همان طور که امکان خطا در تجربه‌های حسی مانند صداها و تصاویر وجود دارد، احتمال اشتباه در تجربه‌های دینی که به نوعی برگرفته از احساس شخصی و دورنی افراد است نیز وجود دارد. علاوه بر این که اعتماد به داده‌های حسی زمانی تحقق می‌یابد که از پشتوانه عقلی برخوردار باشد؛ به طور مثال وقتی دودی را از دور می‌بینیم اعتماد به دیده خود زمانی محقق می‌شود که از نظر عقلی به این نتیجه برسیم که دود نشانه‌ای از آتش است. پس داده‌های حسی به پشتوانه داده‌های عقل اعتبار می‌یابد نه به صورت مستقل، به خصوص زمانی که با تنوع تجربه‌های دینی مواجه می‌شویم که در صورت تعارض ناچار هستیم برای اثبات آن‌ها به براهین عقلی تمسک کنیم. بنابراین، تجربه دینی بدون تکیه بر براهین عقلی اعتباری ندارند.

با تحلیل معرفت‌بخشی در تجربه دینی آشکار می‌شود که نتیجه‌گیری در آن بر پایه یک علت‌یابی استوار است که با توجه به «قیاس استثنایی» و «قیاس اقترانی» صورت می‌گیرد. در قیاس استثنایی با توجه به حصول اثر که اتفاقی و بدون علت نمی‌شود و در قیاس اقترانی نیز بر این اساس که هر اثری معلول علتی است و هیچ معلولی از علت خود تحلف نمی‌ورزد، نتیجه گرفته می‌شود (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۶).

بنابراین، هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند همه تجربه‌ها به طور قطع مطابق با واقع هستند؛ زیرا بسیاری از تجربه‌ها به دلیل این که علت یک پدیده را دقیقاً به دست نیاورده و یا علت ناقص آن را جای علت تام قرار داده‌اند، خطاپذیر هستند. در عالم واقع، تجربه





حسی به گونه‌ای است که می‌توان بر معرفت حاصل از آن‌ها به توافق رسید و داده‌های حسی تا حدودی قابل اعتماد هستند؛ چرا که ملاک واحدی برای توجیه صحت آن وجود دارد؛ مانند آنچه که با چشم دیده می‌شود؛ اما تجربه‌های دینی به دلیل این که زمینه‌ها و پیش‌فهم‌های متعددی دارند، بسیار متفاوتند و اختلاف بین این تجربه‌ها به قدری است که نمی‌توان وجه اشتراکی بین همه تجربه‌های دینی ایجاد کرد. بر همین اساس، شاهد تنوع و تکثر تجربه‌های دینی هستیم. برخی از تجربه‌ها منکر وجود خدا و برخی نیز برهانی برای اثبات وجود خداست. هر چند ویلیام جیمز با وجود تکثر تجربه‌های دینی، هسته مشترک آن‌ها را بی‌تابی و آرامش پس از آن می‌داند (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۳۹۵)؛ اما به نظر می‌رسد عناصری مانند آگاهی بی‌تابانه نمی‌تواند عنصر مشترک باشد (مارتین، ۱۳۸۹، ص ۱۰)؛ اما برای معرفت‌بخشی در تجربه دینی، حداقل باید توافقی در پیش‌فهم‌ها ایجاد شود که امری ناممکن است. بنابراین، تنوع و تکثر تجربه‌های دینی، خود دلیلی برای عدم معقولیت و معرفت‌بخشی تجربه‌های دینی است؛ چرا که به خودی خود در واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی، تردید و تشکیک ایجاد می‌نماید.

بر اساس آنچه بیان شد، تجربه دینی معرفت‌بخشی ندارد و نمی‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل برای اثبات یافته‌ها و گزاره‌های دینی مورد استفاده قرار گیرد، بلکه فقط بعد از ایجاد باورها بر اساس عقاید و آموزه‌های دینی که معقولیت آن‌ها به اثبات رسیده است، در احیا و تثبیت ایمان به آن گزاره‌ها می‌تواند اطمینان ایجاد کند که به آن، تجارب احیاگر می‌گویند (فائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۴۷). در حقیقت، بر خلاف تصور مجتهدشستری که تجربه دینی را اصل و اساس دین‌داری قرار می‌دهد و عقاید، اعمال و شعائر را تابع آن در نظر می‌گیرد، تجربه دینی ماهیت مستقلی ندارد و در مرتبه متأخر از عقاید و باورهای دینی قرار دارد. به این ترتیب، تفسیر یک گزاره یا یک تجربه و تعیین ارزش معرفتی آن، در پرتو زمینه معرفت مربوط به آن صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، چون تجربه‌های دینی بر اساس باورهای دینی شکل می‌گیرند، طبیعی است که همه تجربه‌ها از اعتبار لازم برخوردار نخواهند بود، بلکه باورهای دینی سنگ محک و معیار

اعتبار تجربه‌های دینی قرار می‌گیرند؛ یعنی هر تجربه دینی با عرضه بر باورها و اعتقادات معقول و اثبات‌شده، معتبر یا غیر معتبر می‌شوند.

۳-۴. سنت دینی زمینه ساز تجربه دینی

همان‌طور که در مفهوم تجربه دینی آمد، مشاهدات و تجربه‌ها مشروط و مقید به زمینه‌ها هستند و زمینه‌های متفاوت، منجر به ایجاد تجربه‌های متفاوت می‌شود. حتی در برخی موارد ممکن است بدیهیات با توجه به زمینه‌های مختلف هر عصر، متفاوت شود؛ چرا که هر کس در هر دوره، مسلمات مقبول خود را دارد. در نتیجه، هیچ تجربه محض یا بی‌واسطه‌ای نداریم که فارغ از پیش‌فرض‌ها یا زمینه‌ها باشد. حتی شهودها نیز محکوم به زمینه‌مندی هستند؛ به همین دلیل نیز نتایج متفاوتی در تجربه دینی ایجاد می‌شود (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۲). اساساً یکی از عوامل تکثر و اختلاف تجربه‌های دینی همین زمینه‌مندی و پیش‌فهم‌های ذهنی افراد است. بر این اساس، تجربه دینی یک بودایی متناسب با زمینه فهم اوست؛ اما تجربه یک مسلمان، با اعتقاد به خداوند و اوصاف و افعال او همراه است. این حقیقت را باید بپذیریم که تجربه دینی مفهومی عام و گسترده دارد و استناد به تجربه دینی، استناد به باورهاست و به دلیل زمینه‌مندی صرف و بدون اتکا به داده‌های عقلی، معرفت‌بخشی نخواهد داشت.

در حقیقت سنت‌های دینی چون از فرهنگ عمومی جامعه اتخاذ می‌شود، با تعدد جوامع متعدد می‌شود. بنابراین، تکثر و تعدد تجربه‌های دینی کاملاً طبیعی است. مجتهدشستری نیز به ارتباط بسیار عمیق بین سنت و تجربه دینی اشاره می‌کند و سنت دینی را همانند رودخانه‌ای توصیف می‌کند که تجربه‌های دینی در آن شناور هستند. از دیدگاه او، اعتقاد به اسلام بدون سنت که مملو از تجربه‌های دینی است، امکان ندارد. به نظر او، چون ما موجوداتی اجتماعی هستیم، بنابراین تجربه ما به کمک زبان، فرهنگ و تاریخ کسب می‌شود. در واقع، «سنت و فرهنگ واقعیت‌هایی هستند که ما در داخل آن به تجربه‌هایی نائل می‌شویم» (مجتهدشستری، ۱۳۸۳، ص ۴۵). بنابراین، او به ضرورت زمینه‌مندی در تجربه‌های دینی اذعان دارد و معتقد است





نمی‌توان از سنت دینی به کلی بیرون رفت (مجتهدشستری، ۱۳۸۱، ص ۵۳).

سوئین برن همانند دیگر فیلسوفان غربی بر لزوم پیش‌زمینه ذهنی در تجربه دینی تأکید کرده و می‌نویسد: «تقریباً همیشه آن کسانی تجربه دینی داشته‌اند که با سنت دینی از قبل آشنا بودند. تجربه دینی برای برخی وسیله احیای دوباره سنت دینی است» (سوئین برن، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷).

ضرورت وجود سنت برای تحقق تجربه دینی، علاوه بر این که بین ماهیت وحی و تجربه دینی تفکیک ایجاد می‌کند، در معرفت‌بخشی تجربه دینی نیز با مشکل جدی روبروست. اگر وحی را تجربه دینی پیامبر ﷺ بدانیم، موقعیت اجتماعی و سنت‌های موجود در آن زمان به گونه‌ای نبود که بتوان آن را در تجربه دینی پیامبر ﷺ مؤثر دانست. چه بسا وحی نبوی در بسیاری از موارد در جهت مقابله با سنت رایج آن زمان قرار داشت. پس نمی‌توان وحی را مانند تجربه دینی، متأثر از پیش‌زمینه‌های ذهنی و سنت‌های تاریخ دانست.

بر اساس نقل تاریخی، حضرت محمد ﷺ زمانی بر انگلیخته شد که جزیره‌العرب در اوج فقر فرهنگی بود. فرهنگ جاهلی عرب چنان بود که قتل و غارت، جنگ و خونریزی، ظلم و ستم و جهالت و نادانی همه جا را فرا گرفته بود. منطقی نیست که چنین سنت و فرهنگی بتواند در تجربه دینی پیامبر ﷺ مؤثر باشد.

از طرف دیگر، وقتی سنت دینی هر فرد در تجربه‌های دینی او مؤثر باشد، نمی‌توان آن را به‌عنوان مبنایی برای معقولیت باورهای دینی دانست؛ اما از منظر مجتهدشستری، تجربه‌های دینی مبنای معقولیت باورهای دینی است و به تصریح ایشان، سطح شناخت در ادیان، در واقع تفسیر تجربه درونی افراد است که برای انسان مفهوم و معقول می‌شود. این در حالی است که به اعتراف خود ایشان، سنت‌های دینی در تعیین تجربه‌های دینی نقش دارند. بنابراین، نمی‌توان از مبنابودن تجربه‌های دینی برای باورهای دینی سخنی گفت؛ چرا که منجر به دور می‌شود. در واقع، تجربه دینی به جای این که باورهای دینی را معقول و موجه سازد، ایجادش وابسته به باورهای دینی است؛ به همین دلیل اصلی‌ترین مشکل تجربه دینی، همین شکل دوری آن است که از یک

طرف، وابسته به زمینه‌ها و سنت‌های دینی است و از طرف دیگر، مبنایی برای معقولیت و معرفت‌بخشی باورها و اعتقادات دینی است.

۳-۵. مبنای پذیرش تجربه دینی در برداشت از قرآن

مجتهدشبه‌ستری بر اساس تجربه دینی معتقد است با مراجعه و بازگشت به قرآن برای فهم و تفسیر آن باید نگاه تجربی به جملات قرآنی داشت (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۱۷۱) و خود نیز با همین روش، سعی در کشف اصول ثابتی در قرآن بر اساس شناخت شخصی خود نموده است.

آنچه در مفهوم تجربه دینی بیان شد و مجتهدشبه‌ستری نیز آن را در حصول تجربه دینی شرط ضروری دانست، وجود سنت‌های دینی است که کیفیت آن منجر به ایجاد تجربه‌های متفاوت می‌شود. بنابراین، هر کس در تعامل با قرآن کریم به فراخور حال خود و زمینه‌ها و سنت‌های متفاوتی که داشته، برداشتی متفاوت از آن را ارائه خواهد داد که ممکن است با برداشت دیگری متفاوت باشد و حتی ممکن است شخصی بر اساس مقتضای حال خود، برداشتی از قرآن داشته باشد و در حالتی دیگر، برداشتی متفاوت ارائه کند. این مبنا در برداشت از قرآن کریم نتیجه‌ای جز نسبی‌گرایی و تکثرگرایی در معرفت‌شناسی نخواهد داشت که البته مجتهدشبه‌ستری در نوشته‌های خود آن را نمی‌پسندد: «باید معنای درست متن را تشخیص داد و آن را انتخاب و توجیه کرد و تفسیرهای نادرست را کنار گذاشت» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۳، ص ۱۶).

از سوی دیگر تجربه‌های شخصی افراد به دلیل اتکا بر احساس، خطاپذیرند؛ چرا که امکان وجود الهامات غیرالهی در بسیاری از تجربه‌ها، انکار نمی‌شود. در واقع، منشأ بسیاری از تجربه‌ها آشکار نیست و همین امر، تفاوت اساسی بین وحی و تجربه دینی را ایجاد می‌کند. خاستگاه وحی، امری بیرونی و آشکار است ولی خاستگاه تجربه‌های دینی، درونی و نامشخص است (خراسانی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۴)؛ به همین دلیل برداشت‌هایی که بر اساس تجربه دینی حاصل می‌شود، شاید برای خود شخص معتبر باشد، اما برای دیگران اعتبار و حجیت ندارد.





علاوه بر نکاتی که بیان شد، از آن جایی که ماهیت تجربه دینی، احساس است، ذاتاً در قالب الفاظ قرار نمی‌گیرد؛ زیرا چنین حالتی مستقیماً برای شخص تجربه‌کننده ایجاد می‌شود و به عبارت دیگر، امری حضوری است و تبدیل فهم حضوری در قالب جملات که امری حصولی است، غیر ممکن خواهد بود. بنابراین، جنبه ماهیت احساسی تجربه دینی مانع از بیان مفاهیم می‌شود؛ زیرا تجربه دینی از حد تمایزات مفهومی فراتر نمی‌رود و توصیف‌ناپذیر است (پترسون، ۱۳۸۹، ص ۴۱).

در واقع، چون در زبان هر کلمه به ازای یک مفهوم قرار می‌گیرد، در حالتی که مفهوم ایجاد نشود، کلمه‌ای نیز ایجاد نخواهد شد. در نهایت، چون تجربه به صورت مفهوم نیست، به صورت منطوق نیز نخواهد بود؛ به همین دلیل بیان‌ناپذیری، امری مطلق و ناگزیر برای تجربه‌های دینی خواهد بود (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۳۰).

بنابراین چگونه می‌توان از یک سو تجربه دینی را از مقوله احساسات دانست که توصیف آن در قالب مفاهیم غیر ممکن جلوه می‌کند و از سوی دیگر ادعا کرد می‌توان تجربه دینی را معیاری برای فهم و برداشت قرآن کریم قرار داد. هرچند بحث از مبنای بودن تجربه دینی برای فهم و برداشت از قرآن کریم مقاله‌ای دیگر را می‌طلبد؛ اما اجمالاً با این توضیحات مشخص شد که تجربه دینی نمی‌تواند معیاری برای فهم و برداشت قرآن کریم لحاظ شود.

نتیجه‌گیری

مجتهدشبه‌ستری اساس دین و دین‌داری در همه ادیان و اسلام را تجربه دینی می‌داند و معتقد است قرآن کریم نیز باید با نگاه تجربی فهمیده شود؛ در حالی که نقدهای جدی بر این دیدگاه وارد است؛ برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱. وجود تناقضات و آموزه‌های غیرعقلانی در کتاب مقدس و حوادث پس از رنسانس، زمینه را برای شکل‌گیری تجربه دینی و در جهت صیانت از مسیحیت و رهایی از انتقاد پوزیتیویست‌ها فراهم نمود؛ اما عقلانیت در آموزه‌های اسلام و فقدان بسترهای فرهنگی و اجتماعی رنسانس در جهان اسلام، ضرورتی برای بیان دیدگاه تجربه دینی ایجاد نمی‌کند.

۲. تجربه دینی برای انسان‌ها تحقق می‌یابد؛ اما وحی نبوی امری اختصاصی است که صرفاً برای پیامبران با ویژگی‌های شخصیتی متمایز تحقق می‌یابد. علاوه بر این ماهیت تجربه، احساس است که توصیف آن در قالب گزاره مشکل است؛ اما ماهیت وحی در اسلام، متفاوت از تجربه و شامل گزاره‌های اخباری همراه با عقاید، اعمال و احکام برای مسلمانان است.

۳. با توجه به نقدهایی که بر مبنای تجربه دینی مجتهدشبه‌ستری وارد شد، نمی‌توان تجربه دینی را به‌عنوان مبنای معرفت‌شناختی در فهم قرآن کریم در نظر گرفت؛ زیرا علاوه بر این که تحولات عظیم در حوزه معرفت‌شناختی در غرب، زمینه پیدایش تجربه دینی شده و این زمینه در اسلام وجود ندارد، تفاوت قابل توجهی بین عقلانیت در وحی قرآنی و مسیحی وجود دارد.

۴. تجربه دینی به دلیل تکیه بر داده‌های احساسی، خطاپذیر است و علاوه بر ارزش پایین‌تر نسبت به داده‌های عقلی، معرفت‌بخشی نیز ندارند.

۵. سنت دینی زمینه پیدایش تجربه دینی است و تفاوت این سنت‌ها تجربه‌های متفاوتی ایجاد می‌کند که این امر علاوه بر تکرار در حقیقت، واقع‌نمایی ندارد و نمی‌تواند مبنای باورهای دینی باشد؛ زیرا ایجاد تجربه دینی وابسته به سنت دینی است.

۶. تجربه دینی به دلیل وجود مؤلفه‌هایی مانند احساسی‌بودن و توصیف‌ناپذیری آن و همچنین اشکالاتی مانند منشأ نامشخص و احتمال خطاپذیری، معرفت‌بخشی ندارد و نمی‌تواند معیاری برای فهم قرآن کریم قرار بگیرد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. اسعدی، محمد؛ شاکر، محمد کاظم. (۱۳۹۴). آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. باربور، ایان. (۱۳۷۹). علم و دین (مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. بهشتی، احمد. (۱۳۸۶). فلسفه دین. قم: بوستان کتاب.
۴. پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشناخ، بروس و بازینجر، دیوید. (۱۳۸۹). عقل و اعتقاد دینی (مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.
۵. پرادفوت، وین. (۱۳۷۷). تجربه دینی (مترجم: عباس یزدانی). قم: طه.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). وحی نبوت. قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۸. جیمز، ویلیام. (۱۳۹۱). تنوع تجربه دینی (مترجم: حسین کیانی). تهران: حکمت.
۹. حامد ابوزید، نصر. (۲۰۱۵). اصلاح اندیشه اسلامی (مترجم: یاسر میردامادی). بی‌جا: توانا.
۱۰. خراسانی، لطف‌الله. (۱۳۹۸). وحيانيت الفاظ قرآن کریم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۶). منشور عقاید امامیه. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. سوئین برن، ریچارد. (۱۳۸۱). آیا خدایی هست؟ (مترجم: محمد جاودان). قم: مفید.
۱۴. سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی‌بکر. (۱۳۸۶). الاتقان فی علوم القرآن. تهران: امیرکبیر.
۱۵. عباسی، بابک. (۱۳۹۱). تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی. تهران: هرمس.
۱۶. فروغی، محمدعلی. (۱۳۴۴). سیر حکمت در اروپا. تهران: کتابفروشی زوار.



نظر
هدر

۱۷. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۵). تفسیر الصافی. تهران: صدر.
۱۸. قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۱). تجربه دینی گوهر دین. قم: بوستان کتاب.
۱۹. قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (مصحح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. لین، تونی. (۲۰۱۰). تاریخ تفکر مسیحی (مترجم: روبرت آسریان). بی‌جا: انتشارات ایلام.
۲۱. مارتین، دیوید. (۱۳۸۹). هنر و تجربه دینی، زبان امر قدسی (مترجم: مجید داوودی). تهران: سوره مهر.
۲۲. مایلز، ریچارد. (۱۳۸۰). تجربه دینی (مترجم: جابر اکبری). تهران: سهروردی.
۲۳. مجتهدشبهستری، محمد. (۱۳۷۹). ایمان و آزادی. تهران: طرح نو.
۲۴. مجتهدشبهستری، محمد. (۱۳۸۱). نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
۲۵. مجتهدشبهستری، محمد. (۱۳۸۳). تأملاتی در قرائت انسانی از دین. تهران: طرح نو.
۲۶. مجتهدشبهستری، محمد. (۱۳۹۳). هرمنوتیک کتاب و سنت. تهران: طرح نو.
۲۷. مجتهدشبهستری، محمد. (۱۳۹۵). قرائت نبوی از جهان. تهران: نشر الکترونیک.
۲۸. مجتهدشبهستری، محمد. (۱۳۹۶). نقد بنیادهای فقه و کلام. تهران: نشر الکترونیک.
۲۹. مجتهدی، کریم. (۱۳۸۰). فلسفه و غرب. تهران: امیرکبیر.
۳۰. مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء تراث العربی.
۳۱. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۱). خاستگاه نواندیشی دینی. قم: زلال کوثر.
۳۲. هیوم، رابرت. (۱۳۸۶). ادیان زنده جهان (مترجم: عبدالرحیم گواهی). تهران: علم.
33. Alston, William. (1988). *The perception of God*, Topics in philosophy.
34. Dickson White, Andrew. (1936). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, London.
35. Hanser, Martin. (1980). oxford learners pocket dictionary.
36. James, Alfred Martin. (1987). *Religious Experience*, New york: Macmilan Publishing Company.
37. Sheleiermacher, Friedrich. (1928). *The christian faith*, Edinburgh T&T. chark.



References

* The Holy Qur'an

1. Abbasi, B. (1391 AP). *Religious experience and hermeneutic rotation*. Tehran: Hermes. [In Persian]
2. Alston, W. (1988). *The perception of God, Topics in philosophy*.
3. As'adi, M., & Shakir, M. K. (1394 AP). *Pathology of interpretive currents*. Qom: Research Institute and University. [In Persian]
4. Barbour, I. (1379 AP). *Science and Religion*. (Khorramshahi, B, Trans.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
5. Beheshti, A. (1386 AP). *Philosophy of religion*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
6. Dickson White, A. (1936). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, London.
7. Feyz Kashani, M. (1415 AH). *Tafsir al-Safi*. Tehran: Sadr. [In Arabic]
8. Foroughi, M. A. (1344 AP). *The course of wisdom in Europe*. Tehran: Zavar Bookstore. [In Persian]
9. Hamed Abu Zayd, N. (2015). *Reform of Islamic Thought*. (Mirdamadi, Y, Trans.). Tavana.
10. Hanser, M. (1980). *Oxford learners pocket dictionary*.
11. Hume, R. (1386 AP). *The living religions of the world*. (Gowahi, A, Trans.). Tehran: Elm. [In Persian]
12. James, A. M. (1987). *Religious Experience*, New York: Macmilan Publishing Company
13. James, W. (1391 AP). *Diversity of religious experience*. (Kiani, H, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
14. Javadi Amoli, A. (1385 AP). *Revelation of prophecy*. Qom: Esra'. [In Persian]
15. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *The status of reason in the geometry of religious knowledge*. Qom: Esra'. [In Persian]
16. Khorasani, L. (1398 AP). *Revelation of the words of the Holy Qur'an*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]



نظر
ساز

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰

17. Lynn, T. (2010). *History of Christian Thought*. (Asrian, R, Trans.). Ilam Publications. [In Persian]
18. Majlesi, M. B. (n.d.). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya Torath al-Arabi.
19. Martin, D. (1389 AP). *Religious art and experience, the language of the sacred*. (Davoodi, M, Trans.). Tehran: Surah Mehr. [In Persian]
20. Miles, R. (1380 AP). *Religious experience*. (Akbari, J, Trans.). Tehran: Suhrewardi. [In Persian]
21. Mohammad Rezaei, M. (1381 AP). *The origin of religious modernism*. Qom: Zolale Kawthar. [In Persian]
22. Mujtahedi, K. (1380 AP). *Philosophy and the West*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
23. Mujtahid Shabestari, M. (1379 AP). *Faith and freedom*. Tehran: Tarhe No. [In Persian]
24. Mujtahid Shabestari, M. (1381 AP). *A critique of the official reading of religion*. Tehran, Tarhe No. [In Persian]
25. Mujtahid Shabestari, M. (1383 AP). *Reflections on the human reading of religion*. Tehran: Tarhe No. [In Persian]
26. Mujtahid Shabestari, M. (1393 AP). *Hermeneutics of books and traditions*. Tehran: Tarhe No. [In Persian]
27. Mujtahid Shabestari, M. (1395 AP). *Prophetic reading of the world*. Tehran: Electronic Publishing. [In Persian]
28. Mujtahid Shabestari, M. (1396 AP). *Critique of the foundations of jurisprudence and theology*. Tehran: Electronic Publishing. [In Persian]
29. Patterson, M., & Hasker, W., & Reichenbach, B., & Bazinger, D. (1389 AP). *Religious Wisdom and Belief*. (Naraghi, A., & Soltani, E, Trans.). Tehran: Tarhe No. [In Persian]
30. Pradfoot, W. (1377 AP). *Religious experience*. (Yazdani, A, Trans.). Qom: Taha. [In Persian]
31. Qaemini, A. R. (1381 AP). *Religious experience is the essence of religion*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]



نظر
صدر

تجربه دینی از دیدگاه محمد مجتهد شبستری در بؤته نقد

32. Qeisari, D. (1375 AP). *Sharh Fosus al-Hikam*. (Ashtiani, S. J, Ed.). Tehran: Scientific and cultural. [In Persian]
33. Sajedi, A. (1385 AP). *History of biblical interpretive and hermeneutic schools*. Qom: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
34. Sheleiermacher, F. (1928). *The christian faith*, Edinburgh T&T. chark.
35. Sobhani, J. (1376 AP). *Charter of Imamiyah Beliefs*. Qom: Imam Sadegh (AS) Institute. [In Persian]
36. Soyouti, A. (1386 AP). *Al-Atqan fi Olum al-Qur'an*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
37. Sweeney Byrne, R. (1381 AP). *Is there a god?* (Javdan, M, Trans.). Qom: Mofid. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰