

جهان، احساس نزدیکی و التصاق به یهوه
خدای اسرائیل (دوکوت)، احساس یگانگی
با خداوند پدر آسمانی مسیحیان، احساس
قرب و فنا در ذات اقدس اله در میان مسلمانان،
وصول به نیروانای بودایی یا برهمن-آتمن
هندویی، تائوی مطلق و

پیش گفتار
انسانها در فرهنگهای مختلف مدعی
داشتن تجربه‌هایی هستند که متفاوت و
متمایز از تجربه‌های عادی بشرند. شاید
نتوان فرهنگ را یافت که از چنین
تجربه‌هایی خالی باشد: تجربه اتحاد با

دین و تجربه

هادی صادقی

تجربه دینی یعنی چه؟ حقیقت آن چیست؟ چند نوع تجربه دینی داریم و چه ارتباطی میان تجربه دینی و تجربه عرفانی وجود دارد؟ آیا تجربه دینی امری احساسی و یا حسی است، یا از مقوله مافوق طبیعت است؟ آیا امری صرفاً بشری است یا دست ماورای طبیعت در کار است؟

پاره ای از متکلمان و فیلسوفان دین نیز مدعی اند که می توان از این تجربه ها به دین پل زد و حقانیت دین و دعاوی و پیش فرضهای آن، و در رأس همه پیش فرضها، وجود خداوند را اثبات کرد. برخی نیز از آن برای اثبات عقلانیت باورهای دینی بهره می برند و دسته ای دیگر، به کلی با هر گونه استفاده از تجربه های دینی برای اثبات حقانیت یا عقلانیت باورهای دینی مخالفند، و حتی عینیت آن تجربه ها را نیز زیر سؤال می برند.

از سوی دیگر، دسته ای از فیلسوفان معتقدند که می توان میان تجربه های دینی به ظاهر مختلف و متباین، گوهر مشترك و واحدی یافت. هسته مشترك دعاوی عرفان، دارای ویژگیهایی است که هر یک از عارفان تلاش کرده اند فهرستی از آن ویژگیها تهیه کنند. برخی نیز در نقطه مقابل قرار می گیرند و می گویند: چنین ویژگیهای مشترکی را نمی توان یافت و تجربه های عارفان ذاتاً با

یکدیگر اختلاف دارند و تحت مقوله واحدی قابل جمع نیستند.

مسئله با اهمیت دیگری که در مورد تجربه دینی مطرح می شود، مسئله وحی و حقیقت آن است. آیا وحی، که پیامبران مدعی آنند، از مقوله تجربه های دینی و عرفانی است یا از مقوله ای دیگر است؟ آیا وحی تجربه ای آن سویی است یا تجربه ای کاملاً انسانی و این سویی است؟

یک بحث جنجالی و مهم در تجربه دینی، بحث تجربه و تفسیر است. دو نظر اساسی در این باره وجود دارد: دسته ای از فیلسوفان بر آنند که می توان به تجربه ناب دست یافت. آنها می گویند که در تجربه دینی یک گوهر تجربه داریم و یک تفسیر آن، و این دو را باید از یکدیگر متمایز ساخت. در مقابل آنها، دسته ای دیگر معتقدند که تجربه همواره با تفسیر همراه است و هیچ گاه نمی توان به تجربه ای ناب و بدون تفسیر دست یافت. آنان تجربه دینی را با تجربه حسی مقایسه می کنند و می گویند: همان طور که در تجربه حسی نمی توان تجربه ای ناب و بدون تفسیر داشت، در تجربه دینی نیز وضع از این قرار است. این بحث و جنجال، مسئله ای حیاتی برای تفحص فلسفی در باب تجربه دینی آفریده است که در هیچ پژوهشی درباره عرفان

نمی توان از آن صرف نظر کرد.

در این نوشتار بر آنیم که به اختصار، به «ماهیت تجربه دینی» پردازیم و به عنوان مقدمه، به زمینه های رویکرد فیلسوفان به این مسأله نگاهی بیفکنیم.

مسائل مهم دیگری باقی می ماند که در جستارهای دیگر باید دنبال گردد؛ مسائلی همچون: رابطه تجربه دینی با منطق، رابطه آن با زبان و مسأله شطحیات عرفانی، تأثیر تجربه دینی بر زندگی انسان، تجربه دینی و اخلاق، تجربه دینی و زندگی اجتماعی، پدیدارشناسی عرفان، وحدت وجود و انواع نظریه های مربوط به آن و

زمینه های توجه به مسأله

در قرن هجده میلادی، جریان نقد متافیزیک و عقل نظری به انتهای مسیر خود رسید و با کارهای هیوم و کانت، ضربات سنگینی بر استدلالهای عقلی جهان مسیحی در باب وجود خدا وارد گردید. کانت برهان وجودی را مبتنی بر خلط معنای «وجود» در آن دانست و این برهان را رد کرد، سپس ادعا کرد که برهانهای جهان شناختی و غایت شناختی نیز برهان وجودی را پیش فرض گرفته اند. مسأله به همین جا ختم نشد. هیوم و کانت، اصل استفاده از جهان محسوس و مشهود را

برای رسیدن به عالم بی نهایت و موجود الهی سرمدی و خیر مطلق، نادرست دانستند و گفتند: نمی توان از این جهان و زمین و آسمان پرستاره دلیلی برای اثبات عوالم دیگر آورد. کانت از بیرون به درون تغییر جهت داد. وی به تجربه های درونی انسان توجه کرد و گفت: ما در درون وجود خود از قوانین اخلاق آگاهی داریم. به نظر او، قوانین عقلی نظری برای اثبات خداوند کافی نبودند، اما قوانین عقل عملی مستلزم وجود خداوند هستند، وی استدلال می کرد که حیات اخلاقی تنها در صورتی معقول است که وجود خدا و جاودانگی نفس انسان را مسلم فرض کنیم. بدین ترتیب، خداوند به صورت پیش فرض اخلاق درآمد و دستیابی به وجود خدا از طریق اخلاق، ممکن شد.

پاره ای از متفکران از کانت پیروی کردند و به تجربه های درونی اخلاقی عطف توجه نمودند. در این حال، دسته ای دیگر، در عین عطف توجه از بیرون به درون، نوع دیگری از تجربه های درونی را تحت عنوان «تجربه دینی» مطرح ساختند. این تغییر جهت را می توان تغییر جهت از عینی به انفسی دانست؛ یعنی عطف توجه از هبت وجودی جهان خارج برای یافتن شواهدی بر وجود خدا، به جستجوی شواهدی وجودی

و شخصی. این نقطه عطف با اهمیتی در حیات عقلانی انسان قرن هجدهم اروپا بود. به نظر آنها می‌رسید که ما انسانها از جنس ستاره یا سیاره یا کوه و دریا نیستیم تا بتوانیم نقش ستاره‌ها و سیاره‌ها و الکترون‌ها و کوهها و دریاها را در جهان خداوند تجربه کنیم یا حدس بزنیم. ما شخص هستیم و می‌توانیم مستقیماً ارتباط شخصی برقرار کنیم و این ارتباط را در درون خویش بیابیم. می‌توانیم در تجربه دینی با خداوند ملاقات کنیم. این ملاقات در صُقع نفس ما واقع می‌شود و در نزد ما حاضر است و هیچ حجابی میان ما و آن نیست. بنابراین هیچ آگاهی دیگری قدر و پایه معرفتی این آگاهی را ندارد. از آنجا که این ارتباط، ارتباط بی‌احتجاب و ارتباط میان دو حاضر است، نه یک حاضر و یک غایب (به تعبیر مارتین بویر ارتباط من-تویی است، نه ارتباط من-اویی)؛ بنابراین، تمام تردیدها را از میان می‌برد و علمی بی‌تزلزل و مصون از خطا می‌آفریند. محصول این ارتباط، از نقد خارجی نیز مصون است. بنابراین، از برهانهای جهان‌شناختی یا غایت‌شناختی مفیدتر و محکم‌تر به نظر می‌رسید.

با نگاهی به گذشته - دوران پس از هیوم و کانت - می‌توان گفت که تکیه بر تجربه

درونی، یکی از جنبه‌های نهضت رمانتیسم بر ضد عصر روشنگری است. علقه‌ای جدید به امور انفسی و حیات و عواطف و مشاهدات شخصی پدید آمده بود. مهم‌ترین و برجسته‌ترین شخصیت این دوران، فردریک شلایر ماخر^۱ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) بود. وی بر احساسات و عواطف دینی پای می‌فشرد و از آموزه‌ها و استدلالهای دینی که صرفاً به شیوه عقلانی عرضه می‌شوند، نفرت داشت. او معتقد بود که احساس وابستگی مطلق، اصل و اساس دین است و این آموزه‌ها و ادله، حیات و اعتبار تجربه را به خطر می‌اندازند.^۲

شلایر ماخر از دو سرچشمه تغذیه می‌کرد: یکی از کانت و دیگری از رمانتیسم. وی در انجمن رمانتیک‌های جوان سخنرانیهایی کرد، که حاصل آن، کتاب اول او به نام درباره دین^۳ را تشکیل داد. وی می‌گفت: دین اساس اخلاق صحیح و علم درست است. تجربه دینی، خود مستقل از اینهاست (برخلاف کانت که دین را پیش فرض اخلاق گرفته بود). وی به تقسیم‌ثنائی کانت - یعنی عقل و اراده - شق سوم را اضافه کرد و آن خودآگاهی دینی بود. وی خودآگاهی دینی را فراتر از ادراکات عادی و بدون خطا می‌دانست و از آن با تعابیر متفاوتی همچون احساس،

عاطفه، ذوق، شهود، الهام و کشف یاد می‌کرد. وی در کتاب اول خود دو ادعا دارد: ۱) اساس دین احساس اتحاد با بی‌نهایت کل است و ۲) منشأ این احساس خداست.

شلایرماخر در کتاب دومش، یعنی ایمان مسیحی^۴، اساس تجربه دینی را احساس وابستگی مطلق به قدرتی فراتر از جهان می‌داند. از این احساس، محدودیت خود، وابستگی و وجود قدرتی فراتر از جهان نتیجه می‌شود.

شلایرماخر ناچار بود برای تبیین نظریه خود به تفسیر متون مقدس توجه کند و اصول و قواعد تفسیر را پی‌ریزی کند. از اینجاست که وی را پدر علم قواعد و مبانی تفسیر (هرمنوتیک) خوانده‌اند، چنانکه پدر بحث تجربه دینی نیز شمرده می‌شود.^۵

پس از او، ویلهلم^۶ دیلتای (۱۸۳۲-۱۹۱۱) سنت هرمنوتیک وی را بیشتر شرح داد. و علوم را دو دسته کرد: ۱) علوم طبیعی، که روش آنها تبیینی است و ۲) علوم فرهنگی (علوم تاریخی، اجتماعی و انسانی)، که روش آنها فهم همدلانه است. وی معتقد بود که در علوم دسته دوم، به دلیل این که موضوع پژوهش، فاعلان عاقل، مختار و آگاهند و بر وفق دلایل و نیاتی عمل می‌کنند،

باید تلاش کرد تا دلایل و نیات آنها را براساس همدلی فهمید. اما این شیوه در عرصه علوم طبیعی وجود ندارد. در آنجا براساس تعمیم دادن بر مبنای رابطه علی و معلولی و رسیدن به یک قانون کلی عمل می‌شود. شلایرماخر و دیلتای، شاخه سنتی هرمنوتیک را تشکیل دادند و هایدگر (اگزیستانسیالیست) و گادامر شاخه جدید آن را.

در هر حال، پس از شلایرماخر، رودلف اتو^۷ (۱۸۶۹-۱۹۳۷) نیز کار او را دنبال کرد و تجربه دینی را نوعی عاطفه و غیرشناختی دانست. وی سه نوع تجربه دینی را برشمرد: ۱) احساس وابستگی به واقعیت غایی (خدا)؛ ۲) ترس و خشیت یا سر مهیب و ۳) خواستن و شوق.^۸

بحث تجربه دینی در دو سنت مهم پراگماتیستی و اگزیستانسیالیستی دنبال شد. ویلیام جیمز^۹ (۱۸۴۲-۱۹۱۰) در کتاب مشهورش به نام انواع تجربه دینی شهرت و رواج فراوانی به این بحث داد. وی که وابسته به فرقه لیبرال پروتستان پرس بیتارین بود، بر جنبه های عملی و شخصی دین تأکید فراوان می‌کرد. به نظر او، مهم ترین چیز در دین ارتباط شخصی با خدا و معامله با اوست. وی با فلسفه، بویژه فلسفه ایده آلیست آلمان (هگل)، مخالف بود و می‌گفت تمام آن

بافتنی است. باید از طریق تجربه و ثمرات عملی، از دین دفاع کنیم. شعار معروف او این بود: «نه با ریشه‌ها، که با ثمرات». مقصودش این بود که نباید در جستجوی خاستگاهها و ادله دین بود، بلکه باید دید آیا دین مفید است یا نه (پراگماتیسم).^{۱۰}

اندیشه اگزیستانسیالیستی اولین بار توسط سورن کرکگور^{۱۱} (۱۸۱۳-۱۸۸۵) مطرح شد. البته او از طریق تجربه دینی، و از هیچ طریق دیگری، بر وجود خداوند استدلال نکرد. وی بر آن بود که ایمان را نباید موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی قرار داد، بلکه باید آن را بدون هیچ گونه اثبات یا قرینه‌ای پذیرفت. باید خطر کرد. بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح فرد و عدم یقین عینی است. ایمان مستلزم تعهد ورزیدن و خطر کردن است.^{۱۲} اما برخی دیگر از اگزیستانسیالیست‌ها، که به برهان نیز تن می‌دهند، معتقدند که خداوند در کریگما (Kerigma: تکلم خدا با انسان) خود را ثابت می‌کند. خدا به عنوان فاعل و یک موجود متعالی و کسی که در مقابل انسان است و سرور و قیوم اوست، تنها زمانی شناخته می‌شود که با ما تکلم کند و ما را مورد خطاب قرار دهد و به تصمیم‌گیری

فراخواند. وقتی انسان در تصمیم‌گیری شخصی خود درباره کریگما، به نفع خدا رای می‌دهد، می‌داند که خدا وجود دارد. نیاز به هیچ برهانی نیست. تجربه کریگمایی خود دلیل اصالت و اعتبار خویش است و هرگونه تلاشی برای افزودن بر صلابت و صحت آن، در واقع به منزله خیانت به اصالت و اعتبار خود بنیاد تجربه کریگما است. یا این که خدا را در تجربه کریگما می‌شناسیم و یا اصلاً از او شناختی نداریم.^{۱۳}

عبارات بالا، هرچند گرایش به ایمان‌گروی دارد، اما می‌توان از دل آن نوعی استدلال تجربه‌باورانه به دست آورد. در هر حال، شاید اولین کسی که با رویکردی فلسفی و تحلیلی به ارزیابی تجربه‌های دینی نشست و جد و جهد بلیخی در راه عقلانی کردن استدلال از راه تجربه دینی نمود، والتر ترنس استیس^{۱۴} (۱۸۸۳-۱۹۶۷) است، که در آخرین اثرش، عرفان و فلسفه، به پژوهش فلسفی در باب عرفان دست یازید. وی از طرفداران سرسخت اصالت طبیعت است و تنها ناموس حاکم بر جهان و روابط بین انسان و جهان را قوانین طبیعی (و نه ماورای طبیعی) می‌داند. ولی این احتمال را نیز جایز می‌داند که شاید قوانین طبیعی نامکشوفی در جهان باشد. در مقدمه یکی از

کتابهایش، زمان و ابدیت، می گوید:

قصدمن از نگارش این کتاب به هیچ وجه وانهادن اصالت طبیعت نیست، برعکس، تأیید آن است؛ ولی تلاشم بر این است که نیمه‌ای از حقیقت را که اکنون معتقدم اصالت طبیعت فاقد آن و غافل از آن است، بر آن بیفزایم. وی در فلسفه و عرفان، تلاش می‌کند تا هسته مشترک تجربه‌های عرفانی را بیابد و بر اساس تفکیک میان تجربه و تعبیر و امکان دستیابی به تجربه ناب، بر ذهنی نبودن تجربه‌های عرفانی صحه بگذارد. اما این بدان معنا نیست که وی آنها را عینی می‌داند. او راهی میانه را برمی‌گزیند و معتقد است که تجربه‌های عرفانی نه ذهنی‌اند و نه عینی، بلکه از مقوله‌ای دیگرند. در نقطه مقابل، استیون کتر^{۱۵} (۱۹۴۴-)، با تأثیرپذیری از کانت، مدعی است که هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل شود و ساختار پیشین ذهن در حصول تجربه و شکل دادن به آن مؤثر است. به عبارت دیگر، باورها علت تجربه‌ها هستند. وین پراودفوت^{۱۶} (۱۹۴۹-) پارا از این هم فراتر نهاد و گفت: مفاهیم و باورهای پیشین، جزئی از تجربه‌اند. تاریخ بحث تجربه دینی به همین جا ختم

نمی‌شود. اندیشمندان دیگری نیز در آثارشان به این بحث پرداخته‌اند. از جمله: جان هیک، ویلیام آلستون، ریچارد سوین‌برن، نلسون پاپیک، مایکل استور، زینر، جانانان ادواردز، آربری، هاکسلی، نینیان اسمارت، سید حسین نصر، شوان و... ذکر شده‌ای از آراء آنها بحث را به درازا می‌کشاند. آنچه اهمیت بیشتری دارد، این است که مفهوم و ماهیت تجربه دینی را آشکار کنیم، و این بحثی است که در بخش بعد پی خواهیم گرفت.

تجربه دینی چیست؟

تجربه واقعه‌ای است که شخص از سر می‌گذراند (خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر) و نسبت به آن آگاه و مطلع است. ۱۷ تجربه انواع مختلفی دارد، از جمله: (۱) تجربه شهودی یا ذوقی، مانند شناخت زیبایی؛ (۲) تجربه دینی، مانند وحی و الهام؛ (۳) تجربه عرفانی، مانند احساس اتحاد با جهان؛ (۴) تجربه عادی، مانند تجربه زندگی و شناخت انسانها؛ (۵) تجربه عملی و تخصصی، مانند مهارت صنعتگر و خلبان؛ (۶) تجربه لذت‌بخش، مانند لذت بردن از عملیات تفریحی یا ورزشی خاص؛ (۷) تجربه حسی یا علمی، مانند تجربه‌های دانشمندان علوم

تجربی. از این میان آنچه محل بحث ماست، تجربه دینی و تجربه عرفانی است. تجربه دینی غیر از تجربه های متعارف است. متعلق این تجربه، موجود یا حضوری مافوق طبیعی، یا مرتبط با ماورای طبیعت یا حقیقت غایی است؛ مثلاً تجربه خداوند یا نیروانا، یا تجلی خدا در چیزی یا شخصی مانند مسیح یا مریم عذرا، یا دیدن فرشته یا سخن گفتن با او و مانند آن. این نوع تجربه ها را معمولاً تجربه عرفانی می نامند و در نام گذاری آنها بدین عناوین مشکلی وجود ندارد. اما با توجه به این که در عصر جدید، و کمی هم در عصر قدیم، عرفان غیر دینی نیز باب شده است، نمی توان همه این نوع تجربه ها را تجربه دینی دانست. بنابراین، تجربه دینی را باید نوعی از تجربه عرفانی بدانیم. تجربه دینی تجربه ای است که صاحب تجربه آن را دینی تلقی کند؛ یعنی شخص تجربه گر معتقد است که تبیین آن تجربه بر مبنای امور طبیعی، نارسا و غیر کافی است، و باید آن را براساس آموزه های دینی تبیین کرد. دیندارانی که چنین تجربه هایی را از سر گذرانده اند، نمی پذیرند که علت پدید آمدن این تجربه ها، علل و عوامل طبیعی فیزیولوژیک یا محیط شخص تجربه گر باشد. آنها تجربه خود را محصول فرآیندهای

گوارشی، عواطف صرف، آرزوها و امیال یا امور نیمه آگاهانه نمی دانند، بلکه تجربه خود را معلول تکلم خداوند یا مواجهه با او و... می دانند. به عبارت دیگر، دینداران، تعبیری دینی از تجربه خود به دست می دهند، و تجربه خود را براساس آموزه های دینی توصیف و تفسیر می کنند؛ اما این بدان معنا نیست که هر آنچه آنها یافته اند، واقعاً نیز وجود داشته باشد. شاید در توهمات و خیالات فرو غلطیده باشند، یا شیطان شریری آنها را گمراه کرده باشد؛ بنابراین، حتی اگر چنین باشد، چیزی از دینی بودن تجربه آنها نمی کاهد.

تجربه دینی و تجربه عرفانی اما از آنجا که بیشتر تجربه های عرفانی، در سنن دینی اتفاق می افتد و طبیعتاً تعبیری دینی می یابد، به تمام تجربه های عرفانی تجربه دینی گفته می شود. در مباحث فلسفه دین و فلسفه عرفان بحثهای مشترك فراوانی وجود دارد، که نشان می دهد در تلقی فیلسوفان، این دو تجربه در واقع یک نوعند و از یک سنخ به شمار می روند. تجربه دیدن فرشته و سخن گفتن با او، تجربه اشراق نور در دل عارف، تجربه تسبیح جمادات، تجربه کشف احوال درونی اشخاص و خبر دادن از

امور پنهان، تجربه مشاهده احوال بهشتیان و دوزخیان، احساس حضور خداوند و پر شدن از جذبه الهی، دیدن رقص هستی و زنده و با نشاط بودن آن، واردات قلبی خاص و الهامات و رؤیاهای صادقه، کشف راز هستی و احساس اتحاد با آن، فنای فی الله و وصول الی الله، دیدن تجلی خداوند در جهان و یا اشخاص، از دست دادن علقه به هستی و وصول به نیروانا و خاموشی اشتعال هستی در دل و صدها حال و قال دیگر، با تمام اختلافات و تمایزاتشان، همه به عنوان تجربه دینی، و نیز تجربه عرفانی، شناخته شده اند.

خداوندی که چرخ هستی را به گردش درمی آورد، نشان داد، وی را بصیرتی دینی بود، نه تجربه دینی. برخی حوادث در زندگی عادی ما یا در تأملات ما بر جهان هستی، سبب می شوند که درباره ماورای طبیعت، ارتباط این جهان با ماورای طبیعت، هستی و خالق آن و ... بصیرتهایی پیدا کنیم، بدون آن که خداوند را در آن حوادث یا تأملات تجربه کرده باشیم. اما رابطه این دو مفهوم به کلی با یکدیگر قطع نیست. تجربه دینی می تواند منشأ بصیرت دینی باشد. کسی که حضور خداوند را با جلال و عظمت، در هستی متجلی می بیند و احساس

تجربه دینی و بصیرت دینی نکته قابل توجهی در اینجا وجود دارد و آن این که «تجربه دینی» غیر از «بصیرت دینی» است. در تجربه دینی باید خداوند یا واقعیت غایی یا چیزی مرتبط با آن را مشاهده کرد و حضور آن را احساس نمود. تجربه دینی از مقوله واجد شدن است، اما بصیرت دینی از مقوله فهمیدن و متذکر شدن است. در بصیرت دینی لازم نیست چیزی را حضوراً بیابند. هنگامی که آن پیرزن چرخ نخ ریسی خود را از حرکت باز ایستاند و بدین وسیله اعتقاد عمیق و ریشه دار خود را به وجود

خشیت و خوف مقدس به او دست می دهد، بصیرتهایی نیز در مورد هویت خداوند و فقر و کوچکی انسان پیدا می کند.^{۱۸}

تجربه دینی و اعمال خارق العاده همچنین تجربه دینی شامل هر عمل خارق العاده ای نمی شود. تجربه دینی غیر از سحر و جادو، شعبده بازی، هیپنوتیزم، تله پاتی، تسخیر جن یا تسخیر ارواح و امثال اینهاست. هر چند ممکن است میان برخی از اینها و تجربه های دینی وجوه مشترکی یافت شود، اما در تجربه دینی چیزی هست که وجه تمایز تجربه دینی از این دست اعمال خارق العاده است. در تجربه دینی نوعی گشودگی و کشف نسبت به واقعیت غایی هست، که شرط لازم این اعمال خارق العاده نیست. در تجربه دینی عارف مسلمان یا مسیحی، باید وصول به خدا یا تکلم با او تجربه شود، اما در سحر یا تسخیر جن چنین شرطی مطرح نیست. این گونه اعمال در واقع فنونی هستند خارج از دسترس انسانهای ناآزموده، اما می توان با یادگیری این فنون بر انجام چنان اعمالی قدرت یافت. انجام این اعمال خارق العاده، هر چند عمومیت ندارد، اما قابل فراگیری و تعلیم است و با طی فرآیند تعلیم و تعلم، همه می توانند بر انجام چنان

کارهایی قادر شوند. ولی در تجربه دینی چنین وضعی حاکم نیست. یکی از ویژگیهای مهم تجربه دینی آن است که این تجربه معمولاً آمدنی است؛ یعنی صرفاً با تلاش شخص تجربه گر و با تعلیم و تعلم به دست نمی آید، بلکه موهبتی است که از عالم بالا عطا می شود و اشراق یکباره ای است که جان و روان را روشنی می بخشد و به سرعت می گذرد. اگر در احوال عارفان مطالعه کنیم، می بینیم که گاه مدتهای مدید در حسرت حضور تجربه ای جدید به سر می برند و از غم فراق می نالند. گلابه های عارفان از هجر یار، دفترهای بی شماری از دفاتر را رقم زده است، و این نشان از آن دارد که عنان تجربه های دینی و عرفانی، یکسره در دست عارف و تجربه گر نیست. با این همه، هم مرزی عرفان و مثلاً، تسخیر جن را نمی توان انکار کرد.

حال باید روشن ساخت که حقیقت و هویت تجربه دینی چیست؟ تجربه دینی از چه سنخی است؟ آیا می توان تجربه دینی را از سنخ تجربه های حسی به شمار آورد؟ آیا باید تبیینی مابعد طبیعی از آن به عمل آورد؟ یا اینکه تجربه دینی نوعی احساس و عاطفه بیش نیست؟ این سؤالات موضوع بحث بعدی ما خواهد بود.

تجربه دینی از چه سنخی است؟
نظریه های مطرح شده در ذیل این سؤال
را می توان در چهار دسته جای داد:

۱) برخی فیلسوفان، تجربه دینی را
نوعی احساس و عاطفه می دانند؛ ۲) پاره ای
دیگر، آن را از سنخ تجربه های حسی به
شمار می آورند؛ ۳) دسته دیگر معتقدند که
تجربه دینی در نظر تجربه گر، تبیینی فوق
طبیعی دارد، لیکن می توان برای آن تبیینی
طبیعی یافت. و ۴) نظریه آخر، تجربه دینی
را واقعاً دارای تبیینی فوق طبیعی می داند؛
یعنی هم در نظر تجربه گر و هم از منظر
فیلسوف دین، تبیینی فوق طبیعی برای تجربه
دینی وجود دارد.

۱. احساسی بودن تجربه دینی

شلایرماخر در آثار پرتاثیر خود، مدعی
شد که تجربه دینی، نوعی تجربه معرفت بخش
و عقلانی نیست، بلکه «احساس اتکای
مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از
جهان است». این تجربه، تجربه ای شهودی
است که اعتبارش را از جای دیگری نمی گیرد
و اعتبار قائم به ذات دارد. هیچ منبع معرفتی
دیگری مبنای تجربه دینی قرار نمی گیرد. از
آنجا که این تجربه نوعی احساس یا عاطفه

است، از حد تمایزات مفهومی فراتر می رود
و قابل توصیف نیست. ۱۹ وی با این تبیین در
مطالعات برون دینی تأثیر گذاشت و جنبه
توصیفی دین را از جنبه تبیینی آن تفکیک
کرد. همچنین یک استراتژی حفاظتی برای
دین درست کرد و آن را از دستبرد غارتگرانه
علم جدید، که دین، بویژه مسیحیت را به
معارضه ای جدی فراخوانده بود، دور نگاه
داشت.

شلایرماخر با فروکاستن دین به حوزه های
دیگر به شدت مخالف بود. کانت، پیشتر،
دین را پیش فرض اخلاق دانسته بود، ولی او
آن را مستقل از دین، ولی در عین حال اساس
اخلاق صحیح می دانست.

شلایرماخر، گاهی تجربه دینی را،
لحظه دینی در آگاهی می نامد. وی معتقد
است که این لحظه دینی اصیل است، بدین
معنا که اولاً می توان آن را دقیقاً احساس
وابستگی مطلق نامید، ثانیاً از دیگر لحظات
خودآگاهی بی واسطه متمایز است و ثالثاً
مصنوعی و محصول فکر و اندیشه و مفاهیم
و فرهنگ بشر نیست. زبان دین از این لحظه
مستقل دینی اخذ می شود، نه برعکس؛
یعنی نباید تجربه دینی را براساس مفاهیم
موجود در زبان تبیین کرد. بلکه باید زبان و
مفاهیم آن را با ارجاع به تجربه توضیح داد. ۲۰

ابتدا تجربه دینی واقع می شود. این تجربه که از نوع عواطف است، خود را در نشانه‌ها و رمزهای مقدس و شعایر و اعمال دینی ظاهر می سازد. در این مرحله جای تأمل و اندیشه ورزی نیست. نوعی واکنش طبیعی نسبت به احساس است. با رشد افراد و فرهنگها، مردم بتدریج به تأمل در حالات نفسی و ذهنی خویش می پردازند. این تأملات کم کم به بار می نشیند و محصول آن در زبان و آموزه‌های دینی ظاهر می شود.

زبان دینی دو مرتبه دارد: یکی مرتبه اولیه و اصیل و دیگری مرتبه ثانوی و اشتقاقی. در مرتبه اولیه، دو نوع زبان مشاهده می شود: یکی زبان شعری و دیگری زبان بلاغی و خطابی. زبان شعری محصول ابراز طبیعی یک حالت نفسی است. محرك ابراز این حالت، امری درونی است. زبان بلاغی مسبب از امری بیرونی است. زبان اولیه شامل هر دو نوع می شود. زبان ثانوی، که نوع سومی را درست می کند و زبان آموزشی است، محصول تلاش برای فهمیدن چیزی است که به شکل شعری یا خطابی عرضه شده است. ممکن است زبان اولیه تعارضاتی را برانگیزد، ولی زبان ثانوی و تعلیمی برای روشن کردن مفاهیم و حل تعارضات است. این زبان از محرکهایی که موجب پدید آمدن

زبانهای اولیه شدند، مستقل است. هنگامی که تعارضها پدید می آید، احساس نیاز به این زبان پیدا می شود. در این حال، به زبانی نیاز داریم که روشن، تعریف شده و خالی از تناقض باشد. این زبان تنها دارای روشنی و انتظام منطقی است و محصول نظریه پردازی عقلانی نیست. قضایای جزمی و نظری، به طور کلی با این زبان متفاوتند. آنها زبان دیگری را می سازند که می توانیم آن را زبان جزمی یا نظری بنامیم. زبان جزمی چیزی جدای از دین است. آخرین زبانی که می توان آن را جزء زبانهای دینی به شمار آورد، همان زبان تعلیمی است.^{۲۱}

شلایرماخر در این نظریه اش پیروانی دارد؛ یعنی کسانی که زبان دین را عاطفی و ابرازی می دانند و آن را در برابر پرسشهای انتقادی و جستجوی عقلانی ایمن از هر گونه نقد و آسیبی و بی نیاز از هر توجیهی می دانند. از جمله آنها ارنست کاسیرر^{۲۲} رودلف اتو و یواخیم واخ^{۲۳} هستند.

ویتگنشتاین^{۲۴} (۱۸۸۹-۱۹۵۱) نیز به نحو دیگری با این نظریه همراهی کرد. او با مطرح کردن نظریه بازیهای زبانی اش، برای هر بازی زبانی قواعد خاصی در نظر گرفت و گفت: آنگاه که در زندگی اهل زبان مشارکت نداشته باشید، نخواهید توانست بر درک

مفاهیم آن زبان قادر شوید. به عبارت دیگر، با زبانهای دیگر نمی توان زبان دین را شناخت. باید ابتدا ایمان آورد و وارد در زندگی اهل ایمان شد، تا بتدریج بتوان بر نکات و معانی زبان دین وقوف پیدا کرد. بدون ورود در بازی و رعایت قواعد آن، نمی توان مثلاً با زبان علم، به نقد و بررسی زبان دین نشست.

رودلف اتو تجربه دینی را مجموعه پیچیده ای از احساسات می داند که به شکلهای متنوعی درمی آید:

ممکن است احساس [راز هیبت انگیز] گاهی برق آسا همچون نسیمی دل انگیز وارد شود و روح را از آرامش برآمده از ژرف ترین لایه های پرستش سرشار کند. ممکن است این احساس به وضعیت روحی پایدارتر و ماندگارتری تبدیل شود و به صورت لرزش و ارتعاش از سر خوف و انقیاد تداوم یابد... ممکن است به ناگاه به صورت جوششی فوران آسا از ژرفای روح سر بزند و با شور و تکانی شدید همراه باشد، یا به هیجانی به غایت غریب بینجامد، به شوریدگی بیخودانه، به حالتی خلسه وار، و به از خود شدن. ۲۵

به نظر اتو، امر مینوی را می توان در سه نوع احساس تجربه کرد: ۱) احساس وابستگی مطلق؛ ۲) احساس خشیت و خوف؛ و ۳) احساس شوق و جذب. قدسیت خداوند از طریق این احساسات درک می شود، نه از طریق عقل؛ هرچند که عقل نیز می تواند اوصافی از خداوند را بیابد و مفاهیمی برای اشاره به او داشته باشد و آنها را تحلیل و تعریف کند؛ اما هیچ کدام از این کارها نمی تواند ما را به عمق ذات خداوند رهنمون شود. جز از طریق احساس نمی توان به آن حریم بار یافت.

نقد و بررسی

دست کم دو انتقاد جدی از این نظریه به عمل آمده است. استیون کتز بر آن است که تجربه ناب وجود ندارد. نه تجربه حسی و نه تجربه عرفانی و دینی، هیچ کدام بدون وجود مفاهیم و پیش زمینه های حصول تجربه، به دست نمی آیند. خود تجربه و صورتی که در قالب آن گزارش می شود، با مفاهیمی شکل می گیرند که شخص تجربه گر به تجربه اش می بخشد. این گونه نیست که مثلاً عارف هندو ابتدا تجربه ای از «الف» داشته باشد، سپس آن را در قالب زبان و مفاهیم هندی توصیف کند، بلکه از همان ابتدا تجربه ای

هندوگونه داشته است. به نظر کتر مفاهیم و عقاید هندویی، از علل شکل گرفتن تجربه عارف هندو هستند. وی برای اثبات مدعای خود، بر تمایزات تجربه های عارفان در ادیان مختلف انگشت می گذارد و به عنوان نمونه، تجربه عارف یهودی را با تجربه عارف بودایی مقایسه می کند و نتیجه می گیرد که هر دوی این تجربه ها، شکل گرفته از عقاید خاص دین خود هستند. عارف یهودی از کودکی می آموزد که جهان ماورای طبیعت وجود دارد و خداوند خالق هستی است و متمایز از مخلوقات خویش است. انسانها دارای ارواحی غیر مادی اند که از طریق آنها با خداوند رابطه برقرار می کنند. به سبب وجود چنین عقایدی است که هیچ گاه عارف یهودی اتحاد با خداوند را تجربه نمی کند؛ زیرا یهودیان آموخته اند که چنین تجربه ای به دلایل کلامی، اصلاً اتفاق نمی افتد. این یک عنصر ساختاری پیش از تجربه است، نه فقط مسأله ای مربوط به تفسیر پس از تجربه. آنچه عارف یهودی تجربه می کند، سریر مقدس، یا فرشته ای به نام متدرون یا قصرهای بهشتی یا تورات مخفی یا اسماء پنهان خداوند و حداکثر دوکوت، یعنی تجربه وصول و التصاق به خدا، و نه اتحاد با او، است. حال، این را مقایسه کنید با تجربه عارف

بودایی. وی از ابتدا می آموزد که هستی، همه رنج است. تولد رنج است؛ مرگ رنج است؛ وصال و فراغ هر دو رنجند؛ بیماری و پیری رنجند و سرچشمه این رنجهای اشتیاق به هستی است و راه رهایی از آن، قطع تعلقات، و رسیدن به نیروانای خاموش و آرامش است. نیروانا یک چیز نیست، بلکه یک حالت است. در آن ملاقاتی وجود ندارد؛ کسی نیست که با او ملاقات صورت پذیرد. اصلاً موجود قدسی و الهی در کار نیست، بلکه هر چه هست قانون علیت و معلولیت سخت و انعطاف ناپذیر کار ماست که خود شخص باید صرفاً با اتکا بر تلاش خود از چنگال آن بگریزد و از دایره مرگ و زایش (سمساره) رهایی یابد.

عارف یهودی می خواهد از عذاب دوزخ نجات یابد و در حیاتی جاودان در نعیم رب بیاساید و با خداوند خدای خویش انس گیرد و او را ملاقات کند و با او هم سخن گردد و...؛ اما عارف بودایی می خواهد از حیات مسجده رهایی یابد و شوق وجود در دل او فروکش کند و در دریای بیکران و بی جوش و خروش و بی نام و نشان نیروانا غرقه گردد و از او هیچ نشان و نامی باقی نماند.

به دلیل وجود چنین زمینه ها و عقایدی است که این دو عارف، دو نوع تجربه متضاد

را از سر می گذرانند و هیچ وجه
مشترکی میان تجربه های آنان
نیست. ۲۶

پراودفوت قدمی پیشتر
می رود و می گوید: این ساختار
مفهومی و اعتقادی نه تنها

شکل دهنده تجربه است، بلکه جزئی از
تجربه است؛ یعنی آن احساس و عاطفه ای
که احساس گرایان، تجربه دینی را صرفاً به آن
تفسیر می کنند، نمی تواند بدون ارجاع به
مفهوم و عقیده مشخص گردد. برای
مشخص کردن عاطفه یا احساس خاصی،
باید کیفیت آن، موضوع آن و مبانی توجیه
عقلانی آن را نیز مشخص کنیم. در نتیجه،
بخشی از آن مبانی، همان اعتقاداتی هستند
که شخص تجربه اش را براساس آنها تفسیر
می کند. ۲۷ به عبارت دیگر، یک جنبه ذهنی
بسیار قوی در تجربه دینی وجود دارد که مانع
انعقاد عینیت تام و تمامی برای آن می شود و
در نتیجه نمی توان از وجود تجربه دینی به
عینیت داشتن متعلق آن رسید.

اشکال دوم این است که چگونه ممکن
است که براساس احساسات و عواطف غیر
معرفتی، مدعیات صدق و کذب بردار ناظر
به واقع به دست آورد؟ احساس گرایان
می خواهند عقاید دینی و نظریه هایی را که در

الهیات مطرح می شود، براساس
تجربه دینی بنا نهند. حال، این
مشکل وجود دارد که نمی توان از
احساس صرف، نظریه ای ناظر به
واقع استخراج کرد.

۲. همانندی تجربه دینی با تجربه حسی
دیدگاه دیگری وجود دارد که تجربه دینی
را از سنخ تجربه حسی می داند و همان
ویژگیهای تجربه حسی را، با تفاوتی اندک،
به تجربه دینی نسبت می دهد. اقبال لاهوری
یکی از طرفداران این نظریه است. ۲۸ ویلیام
آکستون^{۲۹} (۱۹۲۱-) می گوید: تجربه یا
ادراک خداوند، در نسبت با اعتقادات دینی،
همان نقش معرفتی ای را ایفا می کند که ادراک
حسی در نسبت با باورهای ناظر به جهان
طبیعی. همچنان که ادراک حسی پایه اساسی
معرفت ما به جهان طبیعی است، تجربه دینی
نیز پایه اساسی شناخت ما از خداوند است.
باورهای پایه مستقیماً بازتاب تجربه ما
هستند. بنیادی ترین باور در حوزه تجربه
حسی، باور به واقعیت عالم مادی است و
مستناظر با آن، بنیادی ترین باور در حوزه
تجربه دینی، باور به واقعیت الوهی است.
همچنین مشابه باورهای جزئی حسی، نظیر
«درخت بلندی را در مقابل خود می بینم»،

می‌رود، اما سایر باورهای تجربی ام اجازه نمی‌دهند که این مطلب را تصدیق کنم. همچنان ممکن است به نظرم آید که خداوند مرا مأمور کشتن انسانهای بی‌گناهی کرده باشد، اما سایر باورهای دینی ام به من اجازه نمی‌دهند که این باور ناظر به تجلی را تصدیق کنم. بنابراین، باورهای ناظر به تجلی، مانند باورهای ناظر به تجربه حسی، صرفاً در بادی امر موجه هستند.

(۴) بنابراین، هیچ‌یک از دو نوع تجربه نسبت به قراین، بی‌تفاوت و خنثی نیستند. هر دو مورد، قراین را بجد توجه قرار می‌دهند و اعتقادات پایه را با آنها مقایسه می‌کنند؛ بویژه قراین نافی آن اعتقادات را مورد توجه قرار می‌دهند و سعی می‌کنند آن قراین را رد و ابطال کنند. اما چندان نیازی به قراین مثبت اعتقادات پایه احساس نمی‌کنند؛ زیرا اعتقادات پایه (ناظر به ادراک حسی و ناظر به تجلی)، خود از اعتبار بدوی (در بادی امر) برخوردارند.

۲-۲. موارد مورد اختلاف

تفاوت‌هایی نیز میان تجربه دینی و تجربه حسی وجود دارد:

(۱) تجربه حسی همگانی است و در شرایط برابر برای همه انسانها رخ می‌دهد، اما

باورهای جزئی دینی وجود دارند که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی‌اند، مانند «من حضور خداوند را در اینجا احساس می‌کنم».

۲-۱. موارد مشابهت

این دو نوع تجربه از این قرارند:

(۱) در هر دو مورد، بعضی از اعتقادات پایه مستقیماً به مدد تجربه مربوط، موجه می‌شوند و سپس سایر اعتقادات براساس آنها و به کمک استدلالهای معتبر، موجه می‌شوند. آکستون اعتقادات پایه مستند به تجربه دینی را اعتقادات ناظر به تجلی^{۳۰} می‌نامد.

(۲) ساختار هر دو نوع تجربه واحد است؛ یعنی همان‌طور که در تجربه حسی سه جزء مدرك و مدرك و پدیدار وجود دارد، در تجربه دینی نیز این سه جزء وجود دارند. شخصی که تجربه می‌کند، خداوند که به تجربه درمی‌آید، و ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص.

(۳) هم اعتقادات مبتنی بر ادراک حسی، و هم اعتقادات ناظر به تجلی، در بادی امر موجه هستند و موجب تصدیق آن اعتقادات می‌شوند، مگر آن‌که دلیلی قانع‌کننده برای کاذب دانستن آن اعتقادات در اختیار داشته باشیم؛ مثلاً ممکن است تحت شرایط خاصی به نظرم آید که آب فلان رودخانه سربالا

تجربه دینی چنین نیست، بلکه خصوصی است و در شرایط برابر، برای همه انسانها رخ نمی دهد.

۲) تجربه حسی عمومیت دارد و در همه حال، می توان آن را از سر گذراند؛ اما تجربه دینی عمومیت ندارد و حتی می توان گفت به طور نادر دست می دهد. تفاوت این مورد با مورد قبلی در متعلق عمومیت است. در مورد اول می گفتیم تجربه حسی نسبت به همه اشخاص عمومیت دارد، اما در اینجا می گوئیم تجربه حسی نسبت به همه احوال عمومیت دارد و برای تجربه گر در احوال مختلف روی می دهد؛ برخلاف تجربه دینی که در حالات بسیار نادری دست می دهد.

۳) تجربه حسی اکتسابی است و تا حد زیادی حصول آن به دست تجربه گر است؛ اما تجربه دینی معمولاً آمدنی است و شخص تجربه گر نقشی قاطع در حصول تجربه ندارد. عارف گاهی مدتهای مدید در انتظار حصول تجربه ای می نشیند و بر اثر قبض احوال، هیچ تجربه خوشایندی بدو دست نمی دهد. گاه نیز سیل مکاشفات باطنی به سوی او سرازیر می گردد و جان او را روشنی و طراوت می بخشد.

۴) تجربه دینی زودگذر و آنی است؛ اما تجربه حسی پایدار است.

۵) تجربه حسی اطلاعات تفصیلی زیادی درباره جهان می دهد؛ اما تجربه دینی معمولاً با ابهام همراه است و اطلاعات اندکی درباره خداوند یا واقعیت غایی به دست می دهد.

۶) متعلق ادراک حسی، کیفیات حسی دارد، برخلاف متعلق تجربه دینی. کیفیاتی که در ادراک حسی به تجربه درمی آیند، اموری حسی مانند: رنگ، بو، مزه، اندازه، وزن، نرمی و زبری هستند و کیفیاتی که در تجربه دینی ادراک گردند، اموری مانند: حضور، معنویت، عشق، قیومیت، توانایی، خیریت الوهی و بخشودگی هستند.

۷) ادراکات حسی هر شخص، یکدیگر را تأیید می کنند، اما تجربه های دینی یک فرد این چنین نیستند. به علاوه، انسانها ادراک حسی مشابهی از متعلقات ادراک خود دارند؛ یعنی در مواجهه با یک میز، همه انسانها تقریباً کیفیات مشابهی را ادراک، و به دنبال آن توصیف می کنند و قدرت پیش بینی در مورد میز وجود دارد، اما در تجربه دینی این گونه نیست. انسانها تجربه های بسیار متنوع و متفاوتی از واقعیت غایی یا خداوند دارند، و به تبع، توصیفات آنها نیز متفاوت می شود. عده ای آن را موجودی شخصی، با محبت و انسان وار تجربه می کنند، و عده ای دیگر آن را موجودی کلی که نمی توان در رابطه ای انسان وار با او

قرار گرفت؛ و عده‌ای دیگر اصلاً آن را یک موجود نمی‌دانند، بلکه به صورت یک حالت، تجربه می‌کنند. پیشتر، تفاوت‌های دیدگاهها و تجربه‌های عارف یهودی و عارف بودایی را به نقل از کتز بازگو کردیم و مهم‌تر آن که تجربه دینی اصلاً پیش‌بینی پذیر نیست.

۲-۳. ساختار واحد

حال با توجه به این تفاوتها، آیا می‌توان گفت که تجربه حسی و تجربه دینی ساختار واحدی دارند؟

آکستون، به حق، می‌گوید: تفاوت در میزان اطلاعات یا تعداد افراد یا حالات و فراخی و تنگی مجال و امثال آن، ربطی به ساخت و ماهیت تجربه دینی ندارد. چه بسیار مردمانی که در یکی از حواس پنجگانه نقصی دارند و نمی‌توانند ادراک مربوط به آن حس را داشته باشند، اما این امر موجب نمی‌شود که دیدن یا شنیدن را امری حسی ندانیم. به همین ترتیب، فقدان تجربه دینی در نزد بسیاری از انسانها سبب نمی‌شود که تجربه دینی را از نوع تجربه حسی به شمار نیاوریم. اصلاً این مسأله، چیزی است که مطابق تعالیم ادیان بزرگ است؛ زیرا خداوند مقرر فرموده که خود را بر همه آشکار نکند. این تفاوتها نشان می‌دهد که موقعیت ما نسبت به واقعیت

غایی، با موقعیت ما نسبت به اشیاء مادی متفاوت است و نباید انتظار داشته باشیم که همان شناخت تفصیلی و دقیق را که درباره اشیاء طبیعی داریم، درباره واقعیت غایی هم داشته باشیم. عظمت و بزرگی خداوند اجازه نمی‌دهد که او را مانند یک شیء مادی تجربه کنیم و به همین ترتیب، فعال مایشاء بودن خداوند اجازه نمی‌دهد که افعال او را پیش‌بینی کنیم یا او را بیازماییم.^{۳۱}

نقد و بررسی

برخی، تفاوت‌های یاد شده میان تجربه دینی و ادراک حسی را به عنوان نقد نظریه آکستون مطرح می‌کنند؛ اما همان‌طور که دیدیم نمی‌توان تمام موارد تفاوت را مبطل نظریه آکستون دانست. دو مورد ششم و هفتم انتقادات جدی‌تری به موضع آکستون وارد می‌سازند. آکستون می‌پذیرد که در تجربه دینی، کیفیات ادراک شده (یعنی اوصافی مانند قدرت، جمال و خیریت الهی) حسی نیستند؛ اما این بدان معنا نیست که این امور نتوانند همچون محتوای یک تجربه حسی ادراک شوند. او برای بیان تفاوت این دو نحوه ادراک، میان کیفیات پدیداری و کیفیات عینی تمایز می‌نهد. کیفیات پدیداری آن نحوه‌ای هستند که یک چیز در لحظه‌ای

خاص بر انسان ظاهر می شود. کیفیات عینی آن نحوه ای هستند که یک چیز فی نفسه قابلیت آن را دارد که در شرایط معینی به نحو معینی جلوه کند؛ مثلاً میزی که در مقابل من است و من آن را تجربه می کنم، یک دسته کیفیات پدیداری دارد؛ مانند این که اینک و از این زاویه آن را به شکل متوازی الاضلاع می بینم و به نظرم قهوه ای رنگ می آید و پایه هایش کوتاه و بلند به نظر می رسد (به دلیل این که پایه های جلویی فاصله کمتری نسبت به من دارند تا پایه های عقبی) و

به همین ترتیب، یک دسته کیفیات عینی دارد که مربوط به این لحظه خاص و این بیننده خاص نمی شود، بلکه قابلیت میز است برای این که در شرایط معینی به نحو معینی جلوه گر شود. ما برای این که از کیفیات عینی سخن بگوییم، مفاهیم تطبیقی را به کار می بریم. می گوئیم این میز همان طور به نظر می رسد که انتظار هست به نظر برسد؛ یعنی به جای سخن گفتن از این که در این لحظه و از این زاویه خاص چگونه بر من پدیدار می شود، می گوئیم این میز همان طور است که در شرایط متعارف باید باشد؛ مثلاً مستطیل است و پایه هایش با هم مساوی اند و رنگش چنین و چنان است. در اینجا کیفیاتی را بیان کرده ام که متفاوت با کیفیات پدیداری

است که هم اینک آن میز بدان نحوه بر من پدیدار شده است. ما غالباً ادراکمان را از اشیاء به مدد مفاهیم پدیداری بیان نمی کنیم، بلکه از مفاهیم تطبیقی استفاده می کنیم و اوصاف عینی آنها را بیان می کنیم.

حال می توان همین مطلب را در مورد کیفیاتی نظیر قدرت، عشق، حضور، کمال، جلال، جمال و عظمت بیان کرد. در مورد آنها نیز می توان همان دو دسته کیفیات را مطرح کرد؛ اما آنچه معمولاً در توصیفات ما مطرح می شود، مفاهیم پدیداری نیست، بلکه مفاهیم تطبیقی است. ما تجربه خود از خداوند را به مدد مفاهیم تطبیقی بیان می کنیم، نه با مفاهیم پدیداری. میان کیفیات حسی و کیفیات غیر حسی همچون قدرت، عشق و ... به لحاظ پدیداری تفاوت وجود دارد و بر همین اساس باید گفت کیفیات ادراک شده در تجربه دینی متفاوت با کیفیات ادراک شده در تجربه حسی هستند، اما میان کیفیات عینی این دو دسته تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا هر دو را به وسیله مفاهیم تطبیقی بیان می کنیم؛ مثلاً می گوئیم فلان صفت خداوند معلوم می کند که خداوند تحت فلان دسته از شرایط معین، فلان نحوه پدیدار می گردد.

اشکالی که ممکن است پیش آید، این است که ما می دانیم اشیاء مادی در شرایط

متعارف چگونه ظاهر می شوند، اما چگونه بدانیم که خداوند در شرایط متعارف چگونه ظاهر می شود و خوبی او به کدام نحو است؟ از آنجا که کیفیات پدیداری اشیاء مادی برای ما روشن هستند، می توانیم به مدد آنها کیفیات عینی آنها را به دست آوریم، اما کیفیات پدیداری خوبی خداوند، یا حضور او یا ... برای ما روشن نیستند، از این رو نمی توانیم کیفیات عینی این اوصاف را دریابیم. کشف مفاهیم تطبیقی در موارد تجربه حسی، امری است ممکن، اما کشف مفاهیم تطبیقی در موارد تجربه دینی امری است ناممکن.

آکستون برای پاسخ به این اشکال، به نظریه تمثیل استناد می جوید و می گوید: معانی اوصاف خداوند را از طریق معانی همان اوصاف در مخلوقاتش به دست می آوریم. ما می دانیم که انسانهای خوب غالباً در شرایط معینی چگونه رفتار می کنند؛ بر همین قیاس، می توانیم به خوبی خداوند و کیفیت عینی آن در شرایط معینی پی ببریم. مفاهیم تطبیقی مربوط به اوصاف خداوند را از طریق تمثیل ارتقایی، درمی یابیم، چنانکه مفاهیم تطبیقی مربوط به اوصاف موجودات مادون انسان را از طریق تمثیل تنازلی درک می کنیم. ما از مهربانی انسانها باخبریم، ولی مهربانی حیوانات را

مستقیماً تجربه نکرده ایم؛ اما می توانیم با تمثیل تنازلی بفهمیم که مهربانی حیوانات چگونه می تواند باشد. در مورد محبت الهی نیز به همین ترتیب، اما در جهت عکس عمل می کنیم. در هر دو صورت، مبدأ مقایسه، امری است که از آن آگاهی حسی داریم.

اما این نکته در پاسخ آکستون مورد غفلت واقع شده است که در تمثیل ارتقایی، طرف دوم مقایسه، یعنی صفات خداوند، برای ما ناآشناست و از آن آگاهی حسی نداریم؛ به دلیل این که هیچ کیفیت پدیداری از نحوه عمل خداوند در شرایط خاص نداریم، مشکل بتوان فهمید که خداوند در شرایط متعارف چگونه عمل می کند.

هفتمین مورد از اختلافات تجربه حسی و تجربه دینی از این هم مشکل سازتر است. ادراکات حسی انسان، همچنین ادراکات حسی انسانهای مختلف، با یکدیگر هماهنگ است، این هماهنگی و سازگاری میان ادراکات حسی در تجربه های دینی وجود ندارد. تجربه های دینی تنوع بسیار دارند و نمی توان به آسانی تعیین کرد که کدام تجربه صحیح است و کدام ناصحیح. مقید بودن تجربه های دینی به فرهنگهای مختلف، آنها را چندان با یکدیگر بیگانه ساخته که نمی توان از آن تجربه ها چیزی در مورد متعلق آنها

کشف کرد. تنها از درون نظامهای دینی است که می‌توان دربارهٔ تجربهٔ دینی داوری کرد؛ و این مطلب موجب از میان رفتن عینیت مطلق آنها می‌شود. البته این بدان معنا نیست که تجربهٔ دینی هیچ حدی از عینیت را ندارد یا به کلی با تجربهٔ حسی بیگانه است، اما این مقدار را اثبات می‌کند که در قلمرو تجربهٔ دینی مجال گسترده‌تری برای تفسیرهای ذهنی و شخصی وجود دارد و به آسانی نمی‌توان در مورد آنها داوری کرد.

به نظر می‌رسد که این انتقاد، بیش از سایر انتقادات برای آکستون مشکل‌آفرین باشد. خدای متشخص ادیان توحیدی، که می‌توان با او رابطهٔ شخصی برقرار کرد، با خدای غیر متشخص هندوئیسم غیر ثنوی، که دارای وحدانیتی کلی و غیر متمایز است و نمی‌توان رابطه‌ای میان دو فرد را با او تصور کرد، بلکه فرد همان اوست، بسیار تفاوت دارد. تجربهٔ دینی این دو فرهنگ نیز کاملاً متفاوت است.

حال اگر قرار باشد تجربهٔ دینی در بادی امر معتبر باشد و موجب اعتبار اعتقادات ناظر به تجلی باشد، در این صورت آکستون باید راهی را معرفی کند تا بتوانیم تعیین کنیم کدام تجربه اعتبار دارد. البته ممکن است هر یک از آن دو اعتقاد در بدو امر موجه

باشند، اما در ادامهٔ مسیر نمی‌توان هر دو را با هم پذیرفت.

اگر آکستون بخواهد با تکیه بر توفیق عملی یک دین در تحقق بخشیدن به اهداف خود، دلیلی برای ترجیح آن پیدا کند، در این صورت به نوعی قرینه‌گرایی متمایل شده است و مبنای اولیه‌اش را دربارهٔ اعتقادات پایه و باورهای ناظر به تجلی رها کرده است. به عبارت دیگر، وی برای ترجیح یک باور ناظر به تجلی بر سایر باورهای ناظر به تجلی، متمسک به قراین شده است و این خلاف مبنای اوست. همچنین است اگر بخواهد با تمسک به قراین تاریخی، یا هر گونه دلیل و قرینهٔ دیگری، ترجیح یک سنت را بر سنتهای دیگر اثبات کند. در هر صورت، به قراین اعتماد کرده است، نه به باورهای پایه. و ظاهراً خود آکستون این نکته را اذعان می‌کند و می‌نویسد:

یک مسیحی هوشمند و آگاه ... باید در جستجوی مبنایی عام باشد که براساس آن بتواند دربارهٔ تفاوت‌های بنیادین ادیان جهانی با یکدیگر، داوری کند؛ یعنی راهی بیابد که بدون ارتکاب دور، اثبات کند که کدام رقیب برحق است؛ او باید برای نیل به این هدف هرچه در توان دارد انجام دهد. ۳۲

آکستون ابتدا بر آن بود که تجربه دینی نقشی مستقل در موجه ساختن باورهای دینی دارد و برای اثبات اعتمادپذیری چنان تجربه ای نیازی به برهان نداشت. اما اینک می پذیرد که برای انتخاب میان تجربه های دینی متفاوت و متعارض چاره ای جز توسل به قراین نیست. ۳۳

۳. فوق طبیعی پنداشتن تجربه دینی

وین پراودفوت معتقد است که تجربه دینی از تنوع بسیاری برخوردار است و نمی توان میان تجربه های دینی مختلف آشتی برقرار کرد و هسته مشترکی برای آنها یافت. وی با کتر موافق است که می گفت تجربه دینی در قید و بند فرهنگی است که تجربه در آن فرهنگ رخ می دهد. به عبارت دیگر، هیچ تجربه ای وجود ندارد که بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل شود و ساختار پیش از تجربه در شکل دادن به تجربه مؤثر است؛ بلکه، به نظر پراودفوت، آن ساختار جزئی از تجربه است.

پراودفوت می گوید: اگر تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی به شمار آوریم، لازم می آید که متعلق تجربه، هم در خارج موجود باشد و هم علت پیدایش تجربه شده باشد (همچون تجربه حسی)؛ اما در این صورت،

تنها یکی از انواع متعارض تجربه دینی می تواند تجربه ای واقعی باشد؛ زیرا ممکن نیست هم خدای واحد ادیان توحیدی واقعی باشد و هم خدای کلی ادویتا ودانتا یا خدایان متعدد ادیان شرك آلود. در این صورت، دیگر نخواهیم توانست پیروان ادیان مختلف را صاحب تجربه دینی به شمار آوریم. پراودفوت برای فرار از این اشکال، تجربه دینی را به گونه ای توصیف می کند که جامع باشد، تا بتواند پیروان ادیان دیگر را نیز صاحب تجربه دینی بداند و از طرف دیگر، ملزم نباشد متعلقات فوق طبیعی آن تجربه ها را تصدیق کند.

بر این اساس است که وی به تعریف تجربه دینی می پردازد. به نظر او، تجربه دینی تجربه ای است که صاحب آن، آن را دینی بداند؛ بدین معنا که تجربه گر معتقد است که نمی توان آن تجربه را براساس امور طبیعی تبیین کرد و نیاز به آن است که به ماورای طبیعت توسل جست و پای موجودی فراتر از طبیعت را به میان آورد. هرچند این صرفاً تلقی شخص تجربه گر باشد و هیچ ما به ازایی در مقابل آن تجربه در عالم واقع وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، تجربه دینی اثبات کننده متعلق خود نیست، بلکه تنها بیانگر آن است که تجربه گر متعلق تجربه را واقعی می پندارد، خواه در واقع نیز گمان او

درست باشد یا نه. در واقع، پراودفوت میان مقام توصیف و مقام تبیین تجربه دینی تفکیک قائل می‌شود. در مقام توصیف، نمی‌توان تجربه دینی را بدون ملاحظه دیدگاه‌های شخص تجربه‌گر توصیف کرد. توصیف تجربه دینی متضمن نوعی تفسیر است و در این تفسیر، وجود موجودی مافوق طبیعت، مفروض است. در مقام توصیف، تجربه دینی را به تجربه‌های دیگر بشری، همچون تجربه حسی، تحویل نمی‌برند.

اما در مقام تبیین تجربه دینی، می‌توان از نظام باورها و گرایش‌های شخصی تجربه‌گر بیرون آمد و هیچ لزومی ندارد که در واقع، علت پدید آمدن تجربه دینی واقعاً همان چیزی باشد که تجربه‌گر می‌پندارد. شاید اصلاً چنان واقعیت فوق طبیعی‌ای که تجربه‌گر توصیف کرده بود، وجود نداشته باشد و عوامل دیگری سبب حصول چنان تجربه‌ای شده باشند.

۴. فوق طبیعی بودن تجربه دینی

به نظر می‌رسد که می‌توان تجربه دینی را این‌گونه تعریف کرد: تجربه دینی، تجربه‌ای است که تجربه‌گر آن را دینی بداند و براساس امور طبیعی تبیین‌پذیر نباشد و برای تبیین آن، نیاز به وجود داشتن موجودی ماورای طبیعی

باشد. به عبارت دیگر، هم در مقام توصیف تجربه دینی، وجود موجودی فوق طبیعی مفروض است و هم در مقام تبیین آن.

پراودفوت نیمی از راه را درست آمده بود، اما در نیمه دوم به خطا رفت؛ زیرا حتی اگر در مقام تبیین تجربه دینی، چنانچه پراودفوت گفته بود، از نظام باورها و گرایش‌های شخصی تجربه‌گر بیرون بیایم، نمی‌توانیم علت پدید آمدن این تجربه‌ها را صرفاً اموری طبیعی بدانیم. تاکنون هیچ تبیین طبیعی قانع‌کننده‌ای برای حصول چنان تجربه‌های کوبنده و روشن و پرشور و تحول‌ساز که در طول تاریخ برای عارفان رخ داده، ارائه نشده است.

به علاوه، نمی‌توان از توصیفی که خود عارفان از تجربه خویش دارند، به کلی چشم پوشید. آنان عموماً، از هوشمندترین و دقیق‌ترین و صادق‌ترین افراد زمان خود بوده‌اند. نمی‌توان، بدون ارائه هیچ شاهی، تجربه‌های آنها را نوعی فرافکنی یا خیال‌پردازی یا چیزهایی از این قبیل نامید.

این نکته نیز که در تمام تجربه‌های دینی، تجربه‌هایی از سنخ دیگر به تجربه‌گر دست می‌دهد. و این مسأله در همه تجربه‌های دینی وجود دارد. علاوه بر این که نشان‌دهنده وجود ساختار مشابهی در انسانهاست،

احتمال وجود موجود یا موجودات ماورای طبیعی را افزایش می دهد.

همچنین نباید این نکته را از نظر دور داشت که بسیاری از عارفان، از مصلحانند؛ یعنی از جمله کسانی به شمار می روند که در مقابل ارزشها و فرهنگ حاکم بر زمانه خویش قیام کرده اند و با آنها به مبارزه برخاسته اند. بسیاری از آنان، جامعه خویش را به سوی آرمانها و ارزشهای والا و متفاوتی دعوت کرده اند. بنابراین نمی توان مدعی شد که تمام تجربه های عارفان، در چارچوب از پیش موجود نظامهای فکری و فرهنگی و ارزشی آنان قرار می گیرد. اگر از عارفان عادی صرف نظر کنیم، خیل عظیم انبیای بزرگ را که تجربه هایی سخت تحول آفرین داشته اند، نمی توان نادیده گرفت. همه آنان، از مصلحانی بوده اند که مبارزات سختی با ارزشها و فرهنگ حاکم بر جامعه خویش داشته اند. این نشان می دهد که نمی توان در چارچوب تنگ عقلانیت انتقادی (کانتی) به تبیین تجربه های دینی نشست.

با توجه به ادله چهارگانه بالا، نمی توان نظر امثال پراودفوت و کتزر را پذیرفت و باید به ماهیت ماورایی تجربه دینی اذعان کرد و به تعریف فوق طبیعی بودن تجربه دینی گردن نهاد.

پی نوشتها:

۱. Friedrich Schleiermacher متکلم و فیلسوف آلمانی.
2. See: Hepburn, Ronald W., "Religious Experience Argument for the Existence of God" in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, V.7, New York: Macmillan Publishing Co, Inc. & the Free Press, 1972 [1967].
3. On Religion
4. Christian Faith
5. See: Proudfoot, Wayne, **Religious Experience**, Berkeley: University of California Press, 1985.
۶. Wilhelm Dilthey فیلسوف آلمانی.
۷. Rudolf Otto فیلسوف و اندیشمند آلمانی.
8. See: Otto, Rudolf, **The Idea of the Holy**, London: Oxford University Press, 1958.
۹. William James فیلسوف پراگماتیست آمریکایی.
10. See: James, Willian, **The Varieties of Religious Experience**, New York: New American Library, 1958.
۱۱. Soren A. Kierkegaard متکلم و

- London, Oxford University Press, 1958, p.12.
 به نقل از عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۲.
26. Katz, Steven t., "Language Epistemology and Mysticism", in **Mysticism and Philosophical Analysis**, ed. Katz, Oxford, Oxford University Press, 1978.
27. Proudfoot, 1985, pp.78, 108.
۲۸. ر.ك: اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم، بی تا.
29. William Alston
30. Manifestation Beliefs
۳۱. ر.ك: عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۳-۴۸ و ۲۳۶-۲۴۳.
32. Alston, William P., "Riligious Diversity and Perceptual Knowledge of God", **Faith and Philosophy**, Vol.5, 1988, 446.
 به نقل از عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۴۲.
33. See: Peterson, M. &..., **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp.17-20.
- دانمارکی و بنیانگذار اگزیستانسیالیسم.
12. See: Kierkegard, Soren A., **Concluding Unscientific Postscript**, tr. David F. Swenson and Walter Towrie, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941, p.182.
۱۳. ر.ك: برنارد، رام. عقل و ایمان، ترجمه مهرداد فاتحی، تهران: شورای کلیساهای جماعت ربانی، آموزشگاه کتاب مقدس، ۱۳۶۸، ص ۸۰-۸۱.
۱۴. Walter Terance Stace فیلسوف و نویسنده انگلیسی.
15. Steven Katz
16. Wayne Proudfoot
۱۷. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۳۶.
۱۸. ر.ك: همان، ص ۳۷.
۱۹. ر.ك: همان، ص ۴۱.
20. Proudfoot, 1985, p.23.
21. Ibid, pp.25-26.
22. Ernest Cassirer
23. Jachim Wach
۲۴. Ludwing Wittgenstian فیلسوف تحلیلی مشرب اتریشی.
25. Otto, Rudolf, **The Idea of The Holy**,