

## چگونگی پیدایش و پیشرفت نظریه‌ی تجربه‌ی دینی

عین الله خادمی<sup>۱</sup>

### چکیده

کند و کاو تاریخی در باره‌ی سیر نظریه‌ی تجربه‌ی دینی مدّ نظر این پژوهش است. یکی از طراحان اصلی این نظریه، شلایر ماخر است که برای حفظ مسیحیت در برابر شبهات بنیان کنی که پیشرفت علم تجربی و معرفت‌شناسی پیش کشیده بود، آن را طرح کرد و پرورش داد؛ از این منظر، دین هویت مستقلی دارد و گوهر دین، احساس درونی و اتکای بی واسطه به واقعیت مطلق است. کی یر کگارد بر این باور بود که نباید ایمان را موضوع سنجش عقلانی قرار داد، بلکه باید آن را بدون هیچ گونه اثبات یا قرینه‌ای پذیرفت. از نظر او، پرش ایمان یعنی باور بدون دلیل، تنها راه شناخت مسیحیت اصیل است. رودُ لف اتو، نیز به عنصر غیر عقلانی یعنی جنبه‌ی شهودی، قلبی و عرفانی دین توجه نموده است. ویلیام جیمز نیز معتقد بود که باید از طریق تجربه و ثمرات عملی، از دین دفاع کرد. جیمز ملاک حقیقت و صدق را سودمندی در عمل می‌داند و چون از نظر او دین و باور به خدا در زندگی انسان مفید می‌افتد، باید آن را پذیرفت. استیس فیلسوف تحلیلی نیز بر شهود امر مطلق تأکید ورزید و ماکس وبر نظریه‌ی تجربه‌ی دینی را با رویکردی جامعه‌شناختی به کار برد.

**کلید واژه‌ها:** تجربه‌ی دینی، شلایر ماخر، رودُ لف اتو، ویلیام جیمز، کی یر کگارد.

### طرح مسأله

پژوهشگر در عرصه‌ی پژوهش می‌تواند با غایات و مقاصد مختلفی با یک نظریه‌ی علمی مواجهه داشته باشد؛ برخی از این غایات مهم را چنین می‌توان بر شمرد: فهم، تأیید، تصحیح، تکامل یا ابطال نظریه. ناگفته هویداست که از لحاظ منطقی، فهم تئوری علمی بر همه‌ی غایات دیگر مقدم است، زیرا تأیید، تصحیح، تکمیل یا ابطال تئوری علمی بدون فهم آن معقول و ممکن نیست.

برای فهم کامل تر یک نظریه‌ی علمی، پژوهشگر می‌تواند از شیوه‌های مختلفی مثل کند و کاو تاریخی درباره‌ی شکل‌گیری و سیر تحولات نظریه، عوامل ظهور و بروز و تحلیل معنا یا معانی آن بهره‌گیری.

تجربه‌ی دینی به معنای دریافت تجربی خدا، یکی از نظریه‌های علمی است که در تاریخ علم ظهور و بروز نموده است. این نظریه را می‌توان با غایات متفاوت مورد کند و کاو قرار داد. غایت مورد نظر در این پژوهش، تنها مقوله‌ی فهم است. بر اساس مطالب پیش گفته، برای فهم کامل تر این نظریه‌ی علمی، می‌توان از شیوه‌های مختلف از قبیل کاوش و تأمل در چگونگی طرح و تحول آن، عوامل معرفت‌شناختی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و... مؤثر در ظهور و بروز آن نظریه و یا تحلیل معنا یا معانی مندرج در آن، بهره‌گرفت. در این مقاله، بحث از شیوه‌ی نخستین رصد می‌گردد. به بیان دیگر، مسأله در این پژوهش، آن است که تجربه‌ی دینی به عنوان یک نظریه‌ی علمی بر پایه‌ی چه عواملی و چگونه شکل گرفت و سیر تاریخی تحول این نظریه چگونه بوده است؟

### معنا و مفهوم تجربه‌ی دینی

واژه‌ی «تجربه» (Experience) در حوزه‌های مختلف و به معانی متفاوت به کار می‌رود؛ در مجموع با توجه به سیر تاریخی و موارد کاربرد این واژه، می‌توان به دو کاربرد متفاوت آن پی برد:

۱- این واژه مشتق از واژه‌ی لاتین *Experientia* و به معنای «آزمون» یا



«آزمایش» است و از دوران باستان تا اوایل عصر جدید در این معنا به کار می‌رفت.

۲- در عصر جدید، در معنای این واژه تحوّل رخ داد و رخصت یافت تا مأخذ معانی اصطلاحاتی مانند تجربه‌ی دینی، تجربه‌ی عرفانی و نظایر آن واقع شود. امروزه، «تجربه» بیشتر معنای کنش‌پذیری و انفعالی، به خود گرفته است. بر این اساس، تجارب، حوادثی است که برای ما پیش می‌آید، نه افعالی که انجام می‌دهیم. پس امروزه، احساسات، مشاهدات، لذت‌ها، دردها، عواطف و انفعالات، تجربه خوانده می‌شوند (WEBSTER, 645).

### علل و زمینه‌های پیدایش نظریه‌ی تجربه‌ی دینی

بی‌گمان تجربه‌ی دینی مانند هر نظریه‌ی علمی دیگر معلول شرایط و عواملی است که بدون تحقق آنها شکل‌گیری آن ممکن نیست. برای شناخت علل و زمینه‌های پیدایش این نظریه می‌بایست فضای فکری و دینی عصر پیدایش این نظریه و ادوار قبل از آن را با تأکید بر عنصر دین و اندیشه‌ی دینی، مورد بررسی دقیق قرار داد.

### تحلیلی از پیشینه‌ی مسیحیت

نظریه‌ی تجربه‌ی دینی در عالم مسیحیت شکل گرفت؛ بنا بر این، نقش آموزه‌های مسیحیت را در این باره نمی‌توان نادیده گرفت. پس ناگزیر روند و دگرگونی این آموزه‌ها در دوره‌ی منتهی به عصر جدید را نباید از نظر دور داشت؛ در آن دوره تعالیم دین مسیح<sup>(۲)</sup> با افکار فیلسوفان یونان باستان به هم آمیخته بود و عالم طبیعت و پدیده‌های آن در جستجوی غایت و در خدمت انسان، این مرکز و محور عالم خلق، انگاشته می‌شد. از آن منظر، علّیت با توجه به علل غایی و صوری توصیف می‌شود نه بر پایه‌ی فاعل و ماده. آمیزه‌ای از کیهان‌شناسی ارسطو و الهیات مسیحی تصویر قرون وسطایی طبیعت را نشان می‌داد. در ضمن، عامل سومی نیز تکلیف افلاک را تعیین کرده و سالیان دراز از سوی عالمان مسیحی همچون وحی منزل مقبول تلقی می‌شد. الهیات مسیحی به سبب نگاه موزونی که به آفرینش داشت، شناخت جهان را از طریق عقل و وحی ممکن می‌دانست.

در این اثنا علم تجربی با کارهای کسانی چون کوپرنیک<sup>۱</sup> (۱۵۴۳-۱۴۷۳)، گالیله<sup>۲</sup> (۱۶۴۲-۱۵۶۴)، فرانسیس بیکن<sup>۳</sup> (۱۶۲۶-۱۵۶۱) و نیوتن<sup>۴</sup> (۱۷۲۷-۱۶۴۲) رواج تام یافت و حس و تجربه، تنها مناط اعتبار یافته‌ها تلقی گردید. از این رهگذر الهیات التقاطی مسیحیت سخت به چالش کشیده شد و همراه با تحریفات که در کتاب مقدس پیش آمده بود، آموزه‌های دین مسیح را دور از واقع و غریب نشان داد. در این شرایط متفکران متدین برای ابقای اعتبار و نفوذ دین، چاره اندیشی کردند.

### نظریه‌ی معرفت شناختی کانت

کانت می‌گوید: من لازم دیده‌ام دانش را کنار زخم تا برای ایمان جایی باز کنم، (B,XXX) نظریه‌ی معرفت شناختی کانت نوعی چاره اندیشی برای ابقای تأثیر دین و حفظ آن در برابر امواج سهمگین تجربه‌گرایی تلقی می‌شود، او می‌خواست به قول خودش با تعیین حیطه‌ی کاربرد عقل، از بلند پروازی‌های آن جلوگیری کند؛ گرچه از این طریق نیز تا حد زیادی به جنبه‌ی معرفت شناختی دین آسیب رسید؛ او معتقد بود که جهان خارج به همان صورتی که هست (نومن)<sup>۵</sup>، نصیب انسان نمی‌شود و انسان همیشه معرفت‌هایی را از خارج به دست می‌آورد که توسط ذهن او دگرگون شده‌اند. به عبارت دیگر، از نظر کانت، ذهن انسان بر یافته‌های خود از عالم برون تأثیر می‌گذارد و آنها را دگرگون می‌سازد. پس آنچه را که انسان، درک واقعیت خارجی می‌داند، در واقع نمایانگر عالم خارج نیست و تنها چهره‌ی جهان را آن گونه که بر ما نمایان است، نشان می‌دهد.

این نظریه‌ی کانت در معرفت‌شناسی تأثیر بسیار مهمی بر متفکران غربی گذاشته و حوزه‌های دیگر معرفت بشری مانند دین پژوهی را نیز از این تأثیر، بی‌نصیب نگذاشته است. به این طریق، دین در عصر روشنگری، امری بی‌معنا و لغو جلوه نمود؛ زیرا

- 
- 1- Nicolaus Copernicus
  - 2- Galileo Galilei
  - 3- Francis Bacon
  - 4- Isac Newton
  - 5- Noumnes



گزاره‌های دینی، از یک سو گرفتار مشکل تعارض با علوم تجربی بود و از سویی دیگر معرفت‌شناسی کانت، تمام گزاره‌ها و نظریات دینی در مورد جهان را از اعتبار ساقط نموده و آنها را از جنبه نظری به ادعاهای مشکوک و غیر یقینی تبدیل کرده بود. کانت معتقد است که با عقل نظری نمی‌توان وجود خدا را ثابت نمود؛ اما می‌بایست آن را به عنوان اصل موضوع عقل عملی محض، پذیرفت. به عبارت دیگر، از نظر او با این که به لحاظ نظری هیچ گونه معرفتی از مفهوم خداوند، ممکن نیست، ولی فرض وجود آن برای داشتن اخلاق، ضروری است؛ در واقع، عقاید و اعمال دینی، ریشه در تجربه‌ی اخلاقی دارند. بدین ترتیب، کانت با فرو کاستن دین به اخلاق، وجود خدا را به عنوان پیش فرض اخلاق، ضروری دانسته و آن را می‌پذیرد. همان گونه که می‌بینیم این نگرش بذر نظریه‌ی تجربه‌ی دینی را با خود همراه دارد.

### شلایر ماخر<sup>۱</sup> (۱۷۶۵-۱۸۳۴) و پیدایش نظریه‌ی تجربه‌ی دینی

یکی دیگر از تلاش‌هایی که برای حفظ دین صورت گرفت، ارائه‌ی نظریه‌ی «تجربه دینی» به عنوان گوهر و اساس دین بود که شلایر ماخر آن را بیان کرد. او از این که هنرمندان و به طور کلی نسل نو به دین گرایش نشان نمی‌دادند، رنج می‌برد و از سویی هم تعارضات مضامین کتاب مقدس و ناسازگاری آن را با عقل و فهم بشری مدت‌ها او را به خود مشغول کرده بود؛ او سرانجام طرحی اندیشید و مکتبی را بنا نهاد که هنوز هواداران بسیاری دارد.

آثار وی در این باره، دو کتاب: «در باره‌ی دین»<sup>۲</sup> و «ایمان مسیحی»<sup>۳</sup> است. کتاب نخست بر استقلال دین از متافیزیک و اخلاق تاکید می‌کند و اساس دین را احساس اتحاد با یگانه‌ی بیکران و منشأ این احساس را، خدا می‌داند. شلایر ماخر در کتاب دوم، دیدگاهش را درباره‌ی دین به صورت دقیق تر بیان می‌کند و مبانی نظری و پیامدهای

دینی مترتب بر دیدگاهش در باب تجربه‌ی دینی را به تفصیل بیان می‌کند. او در این اثر، پایه و بنیاد تجربه‌ی دینی را احساس وابستگی مطلق به قدرتی بیکران، دانسته که سبب می‌شود ما به وجود آن قدرت بیکران پی ببریم و از محدودیت خویش آگاه شویم.

شلایر ماخر ادعا می‌کند که گوهر دین، احساس و توجه باطنی به بی‌نهایت است و اساساً دین از مقوله‌ی احساس و شوق نسبت به موجود نامتناهی است و عقاید و اعمال دینی، چیزی جز تجلی احساسات دینی و نمود آن نیستند. از نظر شلایر ماخر دین، هویت مستقلی دارد و گوهر دین، احساس درونی و اتکای بی‌واسطه به واقعیت مطلق است (پراودفوت، ۳۱۶-۳۱۳).

شلایر ماخر به گمان خود، به این طریق توانسته بود دین را در برابر نقادی‌های امثال هیوم و کانت نیز در امان نگه دارد. زیرا از نظر او، دین دیگر از مقوله‌ی فکر و اندیشه نبود تا با حربه‌ی نظر با آن مقابله شود. دین نزد او عبارت بود از احساس و عاطفه و این دو نیز موضع اعمال نظر نیستند.

با عطف توجه به پیش گفته‌ها در می‌یابیم که او علاوه بر دو عنصر مهمی که کانت قبلاً به آن توجه کرده بود، یعنی عقل و اراده، عنصر سوم را برای شناخت دین لازم و ضروری تشخیص داد. شلایر ماخر ارزش و مقام این عنصر را از جهت معرفت بخشی نسبت به دین، بالاتر از دو عنصر عقل و اراده می‌داند و حتی آن را خطا ناپذیر تلقی می‌کرد و از آن با تعابیر متفاوتی مثل احساس، عاطفه، ذوق، شهود، الهام و کشف سخن می‌گفت.

شلایر ماخر بر اساس دیدگاهش درباره‌ی گوهر دین، به باز تفسیر تمام اعتقادات مسیحی پرداخت. بر این اساس، او در باره‌ی صفات خدا بر این باور است که نباید آن صفات را مبین معنای خاصی درباره‌ی خدا بدانیم. بلکه فقط شیوه‌هایی است برای بیان احساس توکل محض و وابستگی مطلق به او. براساس این تفسیر، گناه در واقع شکستن قانون الهی نیست، بلکه فلج شدن نیروی تصمیم‌گیری روح به علت استقلال کنش حسّی است، به بیان دیگر گناه در افراطی‌ترین شکل آن، فراموش کردن خدا است و نجات عبارت است از بازیافت احساس اتکا به او. خلاصه این که بر مبنای نظریه‌ی شلایر ماخر

درباره‌ی تجربه دینی، تفسیر ویژه‌ای از اعتقادات مهم دینی از سوی او ارائه شد، که برخی از محققان از آن به نام «الهیات ثبوتی» یاد می‌کنند (تجربه دینی، ۸-۱۳۳؛ فلسفه و ایمان مسیحی، ۳۶-۳۷؛ عقل و اعتقاد دینی، ۴۱؛ دین و تجربه، ۲۲۴-۲۲۵).

### سورن کی یرکگارد<sup>۱</sup> (۱۸۵۵-۱۸۱۳) و تجربه‌ی دینی

کی یرکگارد قطعاً از کسانی است که به طور اساسی کاربرد روش عقلی را در فهم جهان و اصل دین مردود شمرده و به این باور همواره پایبند مانده است. او گرچه نه از طریق تجربه‌ی دینی و نه از هیچ طریق دیگر، بر اثبات وجود خدا استدلال نکرد، اما بر این باور بود که نباید ایمان را موضوع سنجش عقلانی قرار داد؛ بلکه باید آن را بدون هیچ گونه اثبات یا قرینه‌ای پذیرفت. او خود اصطلاح پرش ایمان<sup>۲</sup> را به کار می‌برد؛ از نظر او، پرش ایمان تنها راه شناخت مسیحیت اصیل است. پرش ایمان، باور به چیزی است بدون دلیل؛ به تعبیر دیگر، تنها راه پذیرفتن دین، دریافت کامل و مسلم استقلال کامل ایمان شخص از هر گونه استدلال است. برای فهم درست منظور کی یرکگارد از پرش ایمان، لازم است نخست معنای «پرش» را از نظر او دریابیم؛ او در کتاب «مفهوم اضطراب»، از پرش کیفی آدم در گناه سخن گفته است. مراد او از پرش آدم، تغییر از حالتی به حالت دیگر است؛ یعنی آدم در جریان این پرش، حالت عدم ارتکاب به گناه را به حالت گناهکاری دگرگون می‌سازد. وی معتقد است که گذر از حالتی به حالت دیگر تنها از طریق پرش ممکن است. به این معنا که وقتی این گذر پیش آید، فرد به طور مستقیم و بی‌واسطه، از یک حالت به حالتی دیگر وارد می‌گردد، بدون آن که حتی در یک آن، هر دو حالت را با هم دارا باشد.

اما این که او چگونه و بر چه اساسی مفهوم پرش را پیش می‌کشد، از این بابت است که وی تناقضاتی در مسیحیت می‌بیند که هرگز از طریق عقل و منطق نمی‌توان آن را از میان برداشت. یکی از این پارادوکس‌ها این بود که موجودی در میان است که هم



صد در صد انسان است و هم صد در صد خدا است، از آنجا که منطوق و عقل ممکن نیست که وجود چنین چیزی را بپذیرد، فرد باید به صدق آن ایمان داشته باشد و حالت عدم ایمان را یکسره واگذارد و حالت ایمان را بپذیرد (Kierkegaard, XXV) لذا او می‌گوید که در مورد ایمان باید خطر کرد؛ بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. به نظر او ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح فرد و عدم یقین عینی است.

برخلاف کی یرکگارد، برخی دیگر از اگزیستانسیالیست‌ها که به برهان، تن می‌دهند، معتقدند که خداوند در «کریگما»<sup>۱</sup> خود را ثابت می‌کند. اینها بر این باورند که خدا تنها زمانی شناخته می‌شود که با ما تکلم کند و ما را مورد خطاب قرار دهد و به تصمیم گیری فرا خواند. وقتی انسان در تصمیم گیری شخصی خود درباره‌ی کریگما، به نفع خدا رأی دهد، می‌داند که خدا وجود دارد و در این باره نیاز به هیچ برهانی نیست. تجربه‌ی کریگمایی، خود دلیل اصالت و اعتبار خویش است و حتی هر گونه کوشش برای افزایش اعتبار آن، نسبت به اصالت خود بنیاد تجربه‌ی کریگما، نوعی تضعیف است.

### رودلف اتو<sup>۲</sup> (۱۸۶۹-۱۹۳۷) و تجربه‌ی دینی

بعد از شلایر ماخر، یکی از برجسته ترین محققانی که به بحث تجربه‌ی دینی توجه کرده است، رودلف اتو است. او در پژوهش‌های خود در باره‌ی دین، به عنصر غیر عقلانی در دین بهای فراوان می‌دهد. او این نکته را در مقدمه‌ی کوتاهی که بر ترجمه‌ی انگلیسی کتاب «مفهوم امر قدسی»<sup>۳</sup> نوشته است، به تصریح بیان کرده که مقصودش از عنصر غیر عقلانی در الوهیت یا دین، عنصر «فرا عقلانی»<sup>۴</sup> است که همان جنبه‌ی شهودی، قلبی و عرفانی دین است، نه این که دین حاوی عنصر ضد عقلانی یا خرد ناپذیر است. بیان او در

1- Kerigma - (تکلم خدا با انسان)

2- Rudolf Otto

۳- The idea of the holy در ترجمه‌ی انگلیسی که توسط «جان . و. هاروتی» انجام گرفته، عنوان فرعی کتاب چنین ذکر شده است: «پژوهشی درباره‌ی عامل غیرعقلانی در مفهوم الوهیت و نسبت آن با عامل غیرعقلانی».

4- Supra\_rational



مقدمه بر نخستین چاپ ترجمه‌ی انگلیسی کتابش چنین است:

در این کتاب جسارت ورزیده‌ام تا درباره‌ی آنچه نسبت به کنه ذات الهی، امری غیر عقلانی یا فرا عقلانی نامیده می‌شود مطالبی بنویسیم. من بدین وسیله قصد ندارم به ترویج گرایش بپردازم که در روزگار ما به طور افراطی و هوس آمیز به سوی یک خرد ناگرایی پیش می‌رود، بلکه در عوض می‌خواهم به شکل ناسالم یک مسأله توجه دهم (مفهوم امر قدسی، ۳۱).  
او در ادامه می‌گوید: تعبیر «غیر عقلانی»، امروزه متمسک کسانی شده است که می‌خواهند از زیر بار فکر کردن شانه خالی کنند.

ردولف اتو مثل شلایر ماخر در مورد دین، بر جنبه‌ی «احساس»<sup>۱</sup>، زیاد تأکید می‌کند و آن را در برابر «مفهوم»<sup>۲</sup> قرار می‌دهد و بر این باور است که انسان از طریق احساس، بیشتر از طریق مفهوم می‌تواند با حقیقت دین آشنا شود. او با این نوع تحلیل و نگرش نسبت به دین، بستر مناسبی را برای طرح مسأله‌ی تجربه‌ی دینی فراهم کرده است و به خاطر همین نوع نگرش است، که او تأکید می‌کند که خدا، امری فوق عقل و توصیف و موجودی، نیافتنی و تعریف ناپذیر است. به این جهت کسانی که در صدد تعریف خدا بر آمده‌اند، از راه قیاس و تمثیل وارد شده‌اند و معرفت آنها صبغه‌ی بشری دارد و از محدودیت‌های فهم بشر متأثر است.

بر این اساس، اتو تأکید می‌کند که خدا از طریق عقل بشری قابل شنایابی نیست، و صفاتی که عقل ناقص انسانی در آخرین تجزیه و تحلیل‌های عقلانی به خدا نسبت می‌دهد، متناسب و در خور یک موجود مشروط و مقید است، نه خدایی مطلق و نامتناهی. او در ادامه، پرسشی را مطرح می‌کند و می‌گوید: آیا در تصور ما از خدا، جنبه‌ی غیر عقلانی غلبه می‌یابد؟ آنگاه در پاسخ می‌گوید: مذهب راست دینی (ارتدوکس)، در تدوین عقاید و آموزه‌های دینی میان جنبه‌ی عقلانی و غیر عقلانی (فراعقلانی)، جانب اعتدال را رعایت نکرده است و بر جنبه‌ی عقلانی دین، فراوان تأکید کرده و در عوض از جنبه‌ی



فراعقلانی دین، که بحث تجربه‌ی دینی با آن مرتبط است، غفلت کرده و ارزش جنبه‌ی فراعقلانی و تجربه‌ی دینی را ادراک نکرده و به همین جهت از مفهوم خدا، تفسیر ذهن‌گرایانه و عقل‌پسندانه ارائه داده است (همان، ۴۰) او سپس می‌افزاید:

این تعصّب ناروا در مورد عقلانی کردن دین هنوز هم رواج دارد، نه تنها در الهیات، بلکه به طور کلی در دانش دین‌شناسی تطبیقی و رشته‌ی اسطوره‌شناسی، همگی قربانی چنین تعصّبی هستند. او از آن مطالب نتیجه می‌گیرد که نباید دین را در محدوده‌ی عقل جستجو کرد، بلکه دین شامل امور فرا عقلانی است. بدین جهت به جای ابزار عقل، باید از حس و تجربه دینی سود جست (همان، ۴۰-۴۱).

اتو، بر این باور است که: در کندو کاو حوزه‌ی دین و فهم تجربه‌ی دینی، باید ذهن را از هر گونه ادراک دیگر پالایش کرد. بر این اساس وی در ابتدای فصل سوم کتاب «امر قدسی»، به خوانندگان چنین توصیه می‌کند:

از خواننده دعوت می‌شود تا برای لحظه‌ای ذهن خود را متوجّه تجربه‌ی دینی عمیق کند و تا آن جا که مقدور اوست، هر نوع ادراک دیگری را از ذهن خود دور سازد. هر کس که نتواند این کار را انجام دهد، و هر کس که چنان لحظاتی را تجربه نکرده و نمی‌شناسد. از او درخواست می‌شود که به مطالعه‌ی این کتاب ادامه ندهد، زیرا بحث کردن درباره‌ی مسائل مربوط به روانشناسی دین با کسی که نتواند عواطف و خاطرات دوره‌ی جوانی و ناراحتی‌های سوء هاضمه یا برخی احساسات اجتماعی اش را به خاطر بیاورد یا به گونه‌ای غریزی احساسات دینی خود را به یاد بیاورد، کار آسانی نیست (همان، ۵۱).

اتو، بر این باور است که امر مینوی در سه نوع احساس خاصّ تجلی می‌یابد. قسم اول، احساس وابستگی و تعلّق است. ما مخلوق هستیم و در برابر آن موجودی که برتر از جمیع مخلوقات است، مغروق در عدم خویش هستیم. نوع دوم احساس خوف دینی (خشیت) و مغلوبیت در برابر راز هیبت انگیز است، ما در هنگام شهود خداوند به لرزه می‌افتیم. قسم سوم احساس شوق نسبت به آن موجود متعالی است، که سراسر وجودمان

را در بر می‌گیرد و این بی‌تابی و شوق جزئی از وجود ماست (عقل و اعتقاد دینی ، ۴۲).

## ویلیام جیمز و تجربه‌ی دینی

بعد از تلاش‌های شلایر ماخر و رود ل ف اتو، میزان توجه به بحث تجربه‌ی دینی در میان پروتستان‌ها، به ویژه در ایالات متحده‌ی امریکا فزونی یافت؛ عده‌ای از دانشمندان مثل «ارنست هاکنینگ»<sup>۱</sup> و «داگلاس کلاید مکینتاش»<sup>۲</sup> این روند را ادامه دادند. اما نقشی که «ویلیام جیمز»<sup>۳</sup> در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در توسعه، تعمیق و اعتبار بخشی به بحث تجربه‌ی دینی ایفا کرده، نقشی بی‌بدیل و فوق‌العاده شایان توجه است. مهم‌ترین کاری که «ویلیام جیمز» در باره‌ی تجربه‌ی دینی انجام داد، مجموع سخنرانی‌های او در سال ۱۹۰۲ در دانشگاه «ادینبورگ» است که بعد با نام «انواع تجربه‌ی دینی»<sup>۴</sup> منتشر شد و از روز انتشار تا کنون همچنان مورد توجه جدی محققان و یکی از مهم‌ترین کتب درباره‌ی نقش تجربه‌ی دینی در توجیه اعتقاد به خدا است.

او از جهت فلسفی از سردمداران مکتب «پراگماتیسم»<sup>۵</sup> و از حیث مذهبی وابسته به فرقه‌ی لیبرال پروتستان پرس پیتارین بود و بر جنبه‌های عملی و شخصی دین زیاد تأکید می‌کرد. او بر این باور بود که مهم‌ترین عنصر در دین، ارتباط شخصی با خدا و معامله با

۱. Ernest Hocking او کتاب مفیدی در این زمینه تحت عنوان «معنای خداوند در تجربه‌ی بشر» *The meaning of God in Human Experience* نگاشته است و با استفاده از تجاب عرفانی خدا را اثبات کرده است.

۲. Douglas clyde Macintosh که صاحب کتاب جالبی است به نام «کلام به عنوان علمی تجربی» *Theology as empirical science*. او در این اثر در صدد اثبات یک نکته‌ی مهم است و آن این که، همان گونه که علوم تجربی و اجتماعی بر پایه‌ی تجارب بشری نهاده شده‌اند، علم کلام را نیز می‌توان بر تجربه‌های دین مبتنی کرد.

3- William james (1842-1910)

4- The varieties religious Experience.

۵- Pragmatism یا اصالت عمل، مکتبی است که همه‌ی داوری‌هایش بر محور عمل مبتنی است. بر این اساس، ملاکی که «ویلیام جیمز» برای شناخت حقیقت ارائه می‌دهد با ملاک‌های دیگران، یکسره متفاوت است.



اوست. او معتقد بود که باید از طریق تجربه و ثمرات عملی، از دین دفاع کنیم. از شعارهای معروف او بود که می‌گفت: «نه با ریشه‌ها، که با ثمرات»؛ مراد او این بود که در بحث‌ها نباید در جستجوی خاستگاه‌ها و ادله‌ی دین باشیم، بلکه باید این امر را به جدّ مورد رسیدگی قرار دهیم که آیا دین امری مفید است یا نه؟

جیمز بر این باور است که بیان حقیقی، بیانی است که در تجربه مفید افتد و انسان را به سوی نتایج پیش‌بینی شده، سوق دهد و انتظارات او را بر آورد. به همین قیاس، باطل آن است که مفید نباشد و انتظارات فرد را بر آورده نسازد (جیمز، ص ۸) معیار دیگری که او برای حقیقت ذکر می‌کند، معیار اجتماعی است. او می‌گوید: تصورات حقیقی موجب استحکام، ثبات و جریان مراودات انسانی می‌شوند و ما را از گوشه‌گیری و انزوا و از تفکر عقیم و سترون دور می‌کند (همان، ص ۹).

روشن است که در نظریه‌ی جیمز حقیقت و سودمندی کاملاً در هم تنیده‌اند و بر این مبنا است که از نظر او نمی‌توان مطابق اصول پراگماتیکی، هیچ فرضیه‌ای را که منشأ نتایج مفید برای زندگی باشد، مردود دانست. البته اگر فرضیه کاربرد نداشته باشد، هیچ معنا و واقعیتی هم نخواهد داشت؛ اما همین که کاربرد داشته باشد، به تناسب از معنا برخوردار است (همان ص ۱۷۶).

جیمز با همین دیدگاه درباره‌ی باورهای دینی داوری می‌کند. او معتقد است، اعتقاد به خدا می‌تواند تأثیرات مثبت فراوانی در زندگی بشر داشته باشد. از این رو، آن اعتقاد، درست و حقیقی است. منتهی فرد خدا‌باور باید به گونه‌ای این اعتقاد را تنظیم و ارائه کند که با سایر باورهای کارآمد دیگر سازگاری داشته باشد. از این منظر، اگر فرض وجود یک خدا به طور رضایت بخش در معنای وسیع کلمه مفید باشد، فرضی صحیح است؛ و تجربه نشان می‌دهد که این فرض مسلماً کارآمد است و مهم آن است که آن را به نحوی سامان دهیم که با همه‌ی حقایق کارآمد دیگر، به نحو مطلوب، ترکیب پذیرد (همان، ص ۱۹۳).

## تریس (۱۹۶۷-۱۸۸۶) و تجربه‌ی دینی

در حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی، شاید اولین کسی که با رویکرد فلسفی، تحلیلی، به ارزیابی تجربه‌های دینی پرداخت و کوشش فراوانی برای عقلانی کردن استدلال از تجربه‌ی دینی نمود، «والتر تریس استیس» است که درباره‌ی انواع تجارب، میزان و ملاک‌های اعتبار آنها، بحث مفصلی کرده است.

استیس در کاربرد واژگان در این مورد دقت را به منتها رسانده است؛ از نظر او آنچه شخص به طور نامتعارف و خارق العاده ببیند یا بشنود، درون بینی و خبر از باطن افراد یا رؤیاهای نافذ و صادق هیچ یک تجربه‌ی عرفانی خوانده نمی‌شود. تنها یک نوع اتحاد ورای حسّ و عقل و متناسب با تعریفی است که او در این باره ارائه کرده است. او معنای عارف را این گونه بیان می‌کند:

منظور من از عارف همواره کسی است که خود او تجربه‌ای عرفانی را از سر گذرانده باشد. اغلب این واژه را به معنای وسیعتر و آزادتری به کار می‌برند و کسی را که گرایش به عرفان دارد نیز شایسته‌ی این عنوان می‌دانند؛ اما من این واژه را در معنایی اخصّ به کار می‌برم، فرد هرچه متمایل به عرفان باشد و هر اندازه قلباً به آن دل بسته و مشغول باشد، به گونه‌ای که گویی شیفته‌ی آن است یا گرچه او نسبت به عرفان، دانش بسیار اندوخته باشد، تا صاحب تجربه‌ی عرفانی نگردد، عارف نخواهد بود (ص ۹).

استیس می‌گوید عموماً واژه‌ی عرفان را در معنای درست به کار نمی‌برند و آن را بر امور مبهم، تار، ناپیدا یا در هم و نامرتّب اطلاق می‌کنند؛ حال آن که عرفان هیچ رابطه‌ای با این گونه امور ندارد. در معنای نادرست دیگر، آن را نوعی سرّ فروشی و رمالی دانسته اند، اما عرفان از این قبیل نیرنگ‌ها و تحریکات نیست؛ آن همچنین از قبیل امور باطنی و پدیده‌های فرا روانی مانند تله پاتی، تعامل با ارواح و روشن بینی و پیش بینی درست امور (غیب گویی) نیست؛ این امور از قبیل پدیده‌های عرفانی نیست. عارف ممکن است مدعی این توانایی‌ها باشد، اما حتی آنگاه که چنین اموری از وی سر می‌زند، نیک



می‌داند اینها از سنخ تجربه‌ی عرفانی نیست و کاملاً با آن متفاوتند (همان، ۱۱-۱۰).  
وسرانجام نکته‌ی بسیار مهمّ این که آنچه فرد به طور غیر طبیعی می‌بیند یا  
می‌شنود، پدیده‌هایی غیر عرفانی است، هر چند در اینجا نیز ممکن است برخی عارفان  
چنین کنند؛ و البته باید افزود که دلایل محکمی مبنی بر وجود چنین کسانی در دست  
است. آنچه عارف می‌گوید آن است که تجربه‌ی عرفانی راستین، نامحسوس و غیر قابل  
درک است؛ چرا که شکل، نمود، رنگ، بو و صدا ندارد (همان، ۱۲-۱۰).

می‌توان گفت که مهمّ‌ترین ویژگی و صفت اصلی که در هر تجربه‌ی عرفانی  
کاملاً متعالی، یافت می‌شود و در تحلیل نهایی فصل ممیّز تجارب عرفانی است و آنها را از  
دیگر انواع تجربه جدا می‌سازد، آن است که تجربه‌ی عرفانی متضمّن معرفتی است مبنی  
بر هستی و وحدت نامحسوس بنیادی در همه‌ی موجودات؛ هستی یگانه و واحدی که  
عرصه‌ی نفوذ حسّ و عقل واقع نمی‌گردد و به تعبیر دیگر، آن یگانه‌ای که کاملاً ورای  
ادراک حسّی و عقلی است. باید یادآور شد که تنها آن دسته از تجارب عرفانی، ملازم  
شناخت قطعی آن امر یگانه است که به طور کامل، عمیق و متعالی باشند. تجارب بسیاری  
گزارش گردیده که فاقد این ویژگی اساسی بوده، اما دیگر ویژگی‌های عرفانی را داشته‌اند.  
این گونه موارد صورت مرزی را به خود گرفته‌اند که واسطه‌ی بین تجارب عرفانی و غیر  
آن است و می‌توان آنها را شبحی بر گرفته از هسته‌ی مرکزی دیگر حالات دانست. اینها  
همان نسبتی را با کانون مرکزی دارند که برخی فیلسوفان آن را شباهت خانوادگی<sup>۱</sup>  
می‌خوانند (همان، ۱۵-۱۴).

مطلب دیگر این که استیسی تجربه‌ی عرفانی را دو قسم می‌داند؛ هر دو قسم  
دریافت آن امر کلّ و یگانه‌اند، اما یکی از درون و دیگری از برون. در تجربه‌ی عرفانی  
برونی، عارف با تکیه بر حواسّ ظاهری و نگریستن در دنیای خارج، کلّ یگانه را می‌یابد،  
ولی در تجربه‌ی درونی با تأمل در نفس و از طریق معاینه‌ی نفس به کلّ واحد می‌رسد و  
آن را بنیادی‌ترین لایه‌ی وجود خویشتن می‌یابد. قسم اخیر، هم از منظر تاریخ عرفان و  
هم در تاریخ عمومی اندیشه‌ی انسان، به مراتب از اهمّیت بیشتری برخوردار است.

## ماکس وبر و تجربه‌ی دینی

در علوم اجتماعی چنانچه تجربه‌ی دینی به تغییر رفتار اجتماعی منتهی گردد، قابل فهم خواهد بود؛ از این رو، آن در این حوزه و به این اعتبار، مورد مطالعه قرار می‌گیرد. نمونه‌ی تاریخی این امر را دست کشیدن پولس از تعقیب و آزار رسول، بر اثر انقلاب و دگرگونی عمیق درونی خود وی می‌دانند. امری که پولس به سبب آن طرفدار پر شور مسیحیت گردید (وبر، ۱۹۶۳، ۱۳۰) و بر این گونه دگرگونی درون را، «متانویا»<sup>۱</sup> یا دگرگونی اساسی در دریافت و تلقی فرد از ارزش و معنای زندگی و جهان می‌خواند (وبر، ۱۹۶۸، ۱۱۱۷) از اینجا پی به وجود رابطه بین تجربه‌ی دینی پولس و تغییر رفتار اجتماعی او می‌بریم و این نقطه‌ای است که پژوهشگران جامعه‌شناسی دین، کار خود را بر اساس آن شکل داده و پیش می‌برند.

ماکس وبر سپس به چگونگی شکل‌گیری معنا و مفهوم تجربه‌ی دینی می‌پردازد؛ از این منظر تجارب روانی خارق‌العاده به استناد تاریخ دین، از آغاز تا کنون ناظر به دو امر بوده است: یکی تولد دوباره و دیگری رستگاری. تولد دوباره، ارزشی سحرآمیز در جوامع اولیه، به معنای حلول روحی جدید در فرد از طرقی چون ریاضت بوده است (وبر، ۱۹۴۶، ۲۷۹)؛ این امر با تحوّل یکباره‌ی روح یا بر اثر فرآیند تدریجی پاکسازی باطن پیش می‌آید (وبر، ۱۹۶۳، ۱۵۰). او می‌گوید تجربه‌ی دینی مرزهای این جهان را پشت سر می‌گذارد و وارد اقلیم تجربه‌ی عرفانی می‌گردد، او در اینجا پیوند و ترتیب دو نوع از تجارب انسانی را نشان می‌دهد. تجربه‌ی عرفانی قابل انتقال به غیر نبوده و لی قابل فهم است؛ این یافته‌ی دینی، دانشی جدید پیرامون فضیلت و واقعیت نیست؛ بلکه دریافت کامل معنای اصلی زندگی و جهان است (وبر، ۱۹۴۶، ۲۸۲) در مجموع می‌توان گفت از نظر وبر تجربه‌ی دینی تحوّل اساسی در درون فرد است که هویت‌کاریمایی داشته و نظر او را در باره‌ی معنای زندگی و جهان دگرگون می‌سازد. این دگرگونی در رفتار شخص و اجتماع وی تأثیر گذار و مشهود است و این امر برای کسی مثل وبر که بر رفتار اجتماعی توجّه دارد، حائز اهمیت است.



**نتیجه**

دریافتیم که تجربه‌ی دینی را با دو حیثیت متفاوت می‌توان بررسی کرد:

الف. به عنوان یک فعل باطنی یا تأثیر درونی در مواجهه با امر قدسی

ب. به مثابه‌ی یکی نظریه‌ی علمی برای تبیین یا دفاع از دین

تجربه‌ی دینی از حیث نخست، از قدمت طولانی برخوردار و همزمان با پیدایش انسان است، اما از حیثیت دوم از عمر کوتاهی - حدود دو قرن - برخوردار است. از آنچه گذشت روشن می‌شود که گرایش انسان به دین، فطری است و هیچ عاملی نمی‌تواند با آن مقابله کند. وقتی که پیشرفت شگفت‌انگیز علم تجربی و شبهات معرفت‌شناختی، به ظاهر دین را کم‌رنگ می‌کند، یکی دیگر از ساحت‌های وجود انسان که در معرض تابش نور دین است، یعنی ساحت احساس و عاطفه، خود را نمایان می‌سازد. اشکالی که در این اثنا به ذهن می‌رسد آن است که بانیان این نظریه هر یک کوشیده‌اند دین را به یکی از ابعاد وجودی انسان مربوط سازند و این موضع ناتمام، ناشی از ناکارآمدی مفاهیم مسیحیت است. دین همه‌ی ابعاد وجودی انسان را تحت پوشش قرار داده و می‌پروراند. از این منظر، همّت کسانی چون شلایر ماخر، جیمز و دیگران که به بعد تربیت عاطفی دین و فایده‌ی سرشار و عملی آن توجه داده‌اند، دارای اهمیت فراوان است. کسی که اندک انسی با آیات نورانی قرآن، ادعیه و زیارتنامه‌ها داشته باشد و تأکید اولیای دین بر تقویت ایمان از طریق التزام به تبعیت از دین را به خاطر داشته باشد، به راستی جامعیت دین خاتم را تصدیق می‌کند. بنا بر این در اصالت و ریشه دار بودن گرایش‌های دینی و معنوی در وجود انسان تردیدی نیست؛ بنابراین، طراحان این نظریه می‌بایست در ادیان موجود جستجو و تحقیق عمیق و جامع نمایند تا برای آنان روشن شود که کدامیک جامع است و این گرایش اصیل و فطری را به خوبی پاسخ می‌دهد. در آن صورت این نظریه تنها اعتبار جزئی و تاریخی خواهد داشت.



## کتاب شناسی

- اتو، رودلف، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
- استیس، والترترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات سروش.
- اسمارت. نینیان، تجربه دینی بشر، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، ج ۲، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول تابستان ۱۳۸۳.
- اکبری، رضا، گاتینگ و تجربه دینی، نقد و نظر، ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.
- براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طه طاوس میکانیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
- پترسون، مایکال و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نرافیو ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶.

- James, William, **Varieties of Religious Experience**, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2000-7-9.
- Kierkegaard, Soren, **provocations, Spiritual Writings of Kierkegaard**, Compiled and Edited by Charles E. Moore "Reprinted from www. bruderhof. com. Copyright 2002 by The Bruderh of Foundation, Inc. Used with permission. "
- Stace, Walter T. , **The Teachings of the Mystics**, (New York: The New American Library, 1960).



- Weber, Max, **Science as a Vocation**, In *From Max Weber: Essay in Sociology*. Edited and Translated by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, pp. 129-158
  - ..... , **The Social Psychology of the World Religions**, - In *From Max Weber: Essay in Sociology*. H. H. Gerth and C. W. Mills (ed) New York: Oxford University Press. Originally: (1920) 1972 'Einleitung,' in GARS, Vol.1.
  - ..... , Religious Rejections of the World and their Directions, *From Max Weber: Essay in Sociology*. H. H. Gerth and C. W. Mills (ed) New York: Oxford University Press. Originally: (1920) 1972 'Zwischenbetrachtung,' in GARS, Vol. 1.
  - ..... , *The Methodology of the Social Sciences*. Translated and Edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press. Originally: (1922) 1973 in J. Winckelmann (ed.) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* ,Tübingen: J. C. B. Mohr
  - ..... , *The Sociology of Religion*, Translated by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press.
  - ..... , *Economy and Society*. Edited by G. Roth and C. Wittich. New York :Bedminster Press. Originally: (1921) 1976 *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr.
- WEBSTER'S WENTIETH CENTURY DICTIONARY UNABRIDGED