

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

نَفَعُكَمْ بِرَبِّكُمْ عَزِيزٍ
آتَاهُ دُكْرَ عَدَالِتَ نَجَادٍ

بِالْحَرَامِ

بِكَبِيرٍ

أَعْلَمُ

٢٠١٥ آ



تجربهٔ دینی و چرخش هرمنوتیکی

بررسی و نقد آرای ویلیام آلتون

بابک عباسی



انتشارات هرمس



انتشارات هرمس

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۲۴۹۳ - تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام - ۸۵

تجربه دینی و چرخش هرمنویسکی

بررسی و نقد آرای ویلیام آستون

بابک عباسی

(استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه دین)

طرح جلد: واحد گرافیک هرمس

چاپ اول: ۱۳۹۱

تیرماه: ۱۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: چاپ معاصر

همه حقوق محفوظ است.

سرشناسه: عباسی، بابک

عنوان و نام پدیدآور:

تجربه دینی و چرخش هرمنویسکی: بررسی و نقد آرای ویلیام

آستون/بابک عباسی.

مشخصات نشر: تهران: هرمس، ۱۳۹۱.

محله: ۲۸۹ + ص.

شابک: ۹۷۸-۹۶۳-۷۴۸-۴

و ضعیت فهرست نویسی: فیبا

و ازدحامه: یادداشت.

کتابنامه به صورت زیرنویس:

بررسی و نقد آرای ویلیام آستون.

آستون، ویلیام بی، ۱۹۲۱-۲۰۰۹-م. - نظریه درباره تجربه دینی.

آستون، ویلیام بی، ۱۹۲۱-۲۰۰۹-م. - نقد و تفسیر.

تجربه دینی

موضوع: موضع:

موضع: موضع:

موضع: موضع:

موضع: رده‌بندی دیوبی:

رده‌بندی کنگره:

شماره کتابشناسی ملی:

BL۵۳/۲۳۱۳۹۱

۲۷۰۲۲۵۶

۲۰۴/۲

به جلوه‌های جلال و جمال زندگی ام
پدرم و مادرم



فهرست

بازدہ	پیشگفتار
۱	مقدمہ

فصل اول: قول به اصالت تجربہ دینی چیست؟

۱۷	۱-۱- تعریفها و تمایزها
۲۱	۱-۱-۱- دو معنای عام و خاص تجربہ دینی
۲۴	۱-۱-۲- قول به اصالت تجربہ دینی و زمینه‌های الهیاتی و فلسفی آن
۲۹	۱-۱-۳- دو معنای عام و خاص قول به اصالت تجربہ دینی
۳۲	۱-۲- فریدریش شلایرماخر
۳۶	۱-۳- ولیام جیمز
۴۰	۱-۴- قول به اصالت تجربہ دینی در قرن بیستم

فصل دوم: آلسٹون و قول به اصالت تجربہ دینی

۴۹	۲-۱- دربارہ آلسٹون و طرح فکری او
۵۴	۲-۲- ادراک و نظریہ نمود
۵۸	۲-۳- تجربہ دینی و ادراک خدا
۶۵	۲-۴- موجہ بودن باورهای دینی ادراکی

۷۰	۲-۵-۱ اعتمادپذیری ادراک حسی و دیگر منابع معرفت
۷۲	۲-۶-۱ رویکرد مبتنی بر «روال باورساز»
۷۵	۲-۶-۲ معقولیت مشارکت در روالهای باورساز
۷۹	۲-۶-۳ موجه بودن و اعتمادپذیری روالهای باورساز
۸۲	۲-۷-۱ دفاع از اعتمادپذیری روال ادراک مسیحی
۸۳	۲-۷-۲ ارزیابی دلایل علیه هویت روال ادراک مسیحی
۸۹	۲-۷-۳ ارزیابی دلایل علیه اعتمادپذیری روال ادراک مسیحی
۹۳	۲-۷-۴ مسئله تکر و تنوع ادیان
۹۸	ماحصل و مرور

**فصل سوم: توجیه مبتنی بر ادراک؛
آیا معقول است تجربه دینی را ادراک خدا بدانیم؟**

۱۰۱	۳-۱ مقدمه: دو استدلال متمایز در نظریه آلستون
۱۰۴	۳-۲ آیا قرائت آلستون از گزارش‌های تجربه دینی درست است؟
۱۰۹	۳-۳ آیا «نمایان شدن» برای ادراک کافی است؟
۱۱۳	۳-۴ آیا تجربه دینی ادراک خداست؟ اگر هست، به چه دلایلی؟
۱۲۲	۳-۵ ادراک عرفانی و واقع‌گرایی دینی
۱۲۱	۳-۶ حاصل: آیا ادراکی دانستن تجربه دینی موجه است؟

**فصل چهارم: توجیه مبتنی بر روال باورساز؛
آیا معقول است روال باورساز عرفانی را قابل اعتماد بدانیم؟**

۱۳۷	۴-۱ مقدمه: توجیه معرفتی و روال باورساز عرفانی
۱۴۱	۴-۲-۱ اصل معقولیت عملی
۱۴۹	۴-۲-۲ آیا معقولیت عملی اهمیت معرفتی دارد؟
۱۵۰	۴-۳-۱ معقولیت عملی و التزام معرفتی
۱۵۳	۴-۳-۲ معقولیت عملی و اعتمادپذیری
۱۵۵	۴-۴ مدعاوی همترازی

فهرست

۱۵۶	۴-۴-۱- ثبیت شدگی (حیث ماقبل نظری)
۱۶۳	۴-۴-۲- زیربنایی بودن
۱۶۸	۴-۴-۳- کارکرد انتقادی
۱۷۲	۴-۴-۴- حاصل: آیا قابل اعتماد دانستن روال باورساز عرفانی موجه است؟

فصل پنجم: تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی

۱۸۰	۵-۱- چرخش هرمنوتیکی چیست؟
۱۸۷	۵-۲- معرفت‌شناسی بنیادین؛ هرمنوتیک به منزله معرفت‌شناسی
۲۰۰	۵-۳- زمینه‌مندی و کل نگری
۲۰۵	۵-۴- هرمنوتیک و قول به اصالت تجربه دین
۲۱۰	۵-۵- ۱-۴- هرمنوتیک تجربه
۲۱۴	۵-۶- هرمنوتیک بازشناسی
۲۲۱	۵-۷- ۳-۴- هرمنوتیک توجیه
۲۲۷	۵-۸- خاتمه
۲۳۱	۵-۹- مؤخره: قول به اصالت تجربه دینی؛ بن‌بست‌ها و افقهای پیش رو
۲۴۲	۵-۱۰- ضمیمه ۱: مروری بر آراء و آثار ویلیام آستون
۲۴۵	۵-۱۱- معرفت‌شناسی
۲۵۶	۵-۱۲- فلسفه دین
۲۶۴	۵-۱۳- معنا و صدق
۲۷۱	۵-۱۴- ضمیمه ۲: مروری بر سابقه نظریه آستون در ایران
۲۸۱	۵-۱۵- منابع

پیشگفتار

کتاب حاضر در اصل رساله دکتری نویسنده در رشته فلسفه غرب در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران بوده که اکنون با برخی اصلاحات و اضافات پیش روی اهل نظر گشوده است. در این کتاب کوشیده‌ام به مسئله‌ای بپردازم که در پانزده سال اخیر بخش مهمی از مشغله فکری من، و بسیاری چون من، بوده است. درباره اهمیت و جذابیت موضوع تجربه دینی برای جامعه فکری ما و انعکاس آن در جامعه دانشگاهی در مقدمه توضیحاتی آورده‌ام؛ طبعاً بخش عمده‌ای از آن توضیحات و ملاحظات را می‌توان وجه اهمیت موضوع برای نویسنده نیز دانست: خوشنتر آن باشد که سر دلبران، گفته آید در حدیث دیگران!

به رسم معمول پیشگفتارها جا دارد از تمام دوستانی که در مراحل مختلف این تحقیق به نحوی پاری رسانم بوده‌اند تشکر کنم، اما از آنجا که آوردن نام برخی و نیاوردن نام برخی دیگر شرط انصاف نیست، تنها از کسانی نام می‌برم که کل کار را خواندند و پیشنهادهای ارزنده‌ای برای اصلاح و رفع نقصها دادند: دکتر شهرام پازوکی، استاد مصطفی ملکیان که نکات دقیق و عمیقش برایم بسیار آموختنده بود، دوستانم دکتر مالک حسینی و بویژه محمدمنصور هاشمی که در خلال این تحقیق هم بحث نقاد و خلاق من بود. همچنین بجاست یاد کنم از تشویق و ترغیب استیون کتس، دیوید کوبزنر هوی و مرالد وستفال که ایده اولیه رساله‌ام را با ایشان در میان گذاشتم و نیز، با افسوس، یاد کنم از فیلسوف فقید دی زی فیلیپس که یک روز قبل از درگذشت ناگهانش به یکی دو پرسش من پاسخ گفت.

چاپ این کتاب مدیون حسن نظر و همراهی مدیر محترم انتشارات هرمس، جناب آقای لطف‌الله ساغروانی است؛ از ایشان و همکارانشان خصوصاً خانمه زهرا عالی برای پیشنهادهای اصلاحی در نسخه نهایی و معصومه بصیری برای صفحه‌آرایی سپاسگزارم.

بابک عباسی

شهریور ۱۳۹۱

مقدمه

بیش از یک قرن از انتشار نوع تجربه‌های دینی^۱ ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، روان‌شناس و فیلسوف پرآگماتیست امریکایی، می‌گذرد. اگرچه سابقه بحث تجربه دینی به قرن شانزدهم و نهضت اصلاح دینی در مسیحیت (پروتستانتیسم) و پس از آن به طور خاص به آثار فیلسوف آلمانی فریدریش شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) — که توانان پدر الهیات جدید و پدر هرمنوتیک جدید خوانده شده است — بازمی‌گردد اما با جیمز و تحت تأثیر او بود که اصطلاح «تجربه دینی» در مطالعات دینی و دین‌شناسی فلسفی رفته‌رفته جا افتاد و جایگاه کنونی خود را یافت. امروزه دیگر اصطلاح «تجربه دینی» یکی از واژگان کلیدی مباحث دین‌شناسی و خصوصاً فلسفه دین تحلیلی است، به نحوی که هیچ کتابی در زمینه فلسفه دین نمی‌توان یافت که فصلی از آن به این موضوع اختصاص نیافتد باشد.

اهمیت تجربه دینی در حوزه دین‌شناسی و نظریه‌های راجع به دین، در قرون اخیر و خصوصاً در قرن بیستم، به قدری است که می‌توان از یک

1. *The Varieties of Religious Experience* (1902)

شش فصل از بیست فصل این کتاب، با ترجمه‌ای آزاد اما نسبتاً وفادار، به فارسی منتشر شده است (۱۳۴۳). همچنین ترجمه بخش‌های منتخبی از اثر جیمز در فصلنامه نقد و نظر (ویژه تجربه دینی) منتشر شده است (۱۳۷۹). ترجمه کل کتاب نیز به تازگی منتشر شد: ویلیام جیمز، *نوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران، حکمت، ۱۳۹۱.

رویکرد عام فکری تحت عنوان قول به اصالت تجربه دینی^۱ سخن گفت. اما قول به اصالت تجربه دینی صورتبندی‌ها و تعبیرهای مختلفی دارد. گاه تمام گزاره‌های دینی به تجربه دینی احواله می‌شود؛ تجربه‌ای که در تمام ادیان مشترک است. طبق این نظر، مبدأ و ذات ادیان (به معنای مابه‌اشتراك آنها) تجربه دینی است. براساس صورتبندی دیگر محتوا و/یا متعلق همه تجربه‌های دینی مشترک است (قول به وجود هسته مشترک یا ذات واحد میان تجربه‌های دینی). تلقی دیگر این است که ذات دین (به معنای حقیقت آن؛ مابه‌الشیء هو هو) تجربه دینی است. گاه نیز گفته می‌شود که مقصد و غایت قصوای دین و دینداری حصول تجربه دینی است. طبق صورتبندی دیگر نیز تجربه دینی مبنا یا پشتونه باور دینی است.^۲ نزد متفکران قائل به اصالت تجربه دینی دست‌کم یکی از این صورتبندی‌ها را می‌توان یافت. در این کتاب به یکی از مهمترین تقریرهای معرفت‌شناسانه قول به اصالت تجربه دینی خواهیم پرداخت.

بحث تجربه دینی را، در صورتبندی معرفت‌شناسانه آن، باید از اقمار مبحث کلان عقل و دین به شمار آورد. شاید بتوان ویژگی بارز دین‌شناسی تحلیلی در نیمة دوم قرن بیستم را توجه به تجربه دینی به منزله مبنایی برای معقولیت باورهای دینی دانست، و یکی از مباحثات و مباحث مهم در فلسفه دین معاصر بحث بر سر اهمیت معرفت‌شناسانه تجربه دینی بوده است.^۳

۱. « قول به اصالت تجربه دینی» را می‌توان کمایش معادل Empirical Theology (در مورد طرح الهیاتی شلایر ماخر) یا Religious Empiricism (در سوره طرح فلسفی- روان‌شناسانه جیمز) دانست. اگرچه مراد من از « قول به اصالت تجربه دینی» در اینجا کاملاً بر مفهوم این دو اصطلاح انگلیسی منطبق نیست، به نظرم « قول به اصالت تجربه دینی» بهتر از معادلهایی چون «الهیات تجربی» یا «تجربه‌گرایی دینی» سوگیری این طرح (پروژه) فکری را روشن می‌کند (از منصور هاشمی برای پیشنهاد این اصطلاح منونم).

۲. این را نیز باید افزود که «تجربه دینی» در همه این صورتبندی‌ها همواره به یک معنا به کار نرفته است.

۳. بنگرید به فصل پنجم از اثر زیر:

بر اساس این صورتیندی، می‌توان موضوع تجربه دینی را از سرفصل‌های معرفت‌شناسی باور دینی دانست که از حوزه‌های مهم معرفت‌شناسی در اواخر قرن بیستم بوده است. این مبحث به سؤالاتی از این قبیل می‌پردازد که آیا باور دینی موجه است، به چه معنا و چگونه. به این ترتیب قول به اصالت تجربه دینی را می‌شود یکی از پاسخهای ممکن به این سؤال دانست، و اهمیت تجربه دینی در معرفت‌شناسی باور دینی نیز از این فرض و تلقی نشئت می‌گیرد که تجربه دینی جایی است که باور دینی به واقعیت اصابت می‌کند. در همین زمینه برخی از مهمترین فیلسوفان دین معاصر کوشیده‌اند از معقول و موجّه بودن باورهای دینی بر مبنای تجربه دینی دفاع کنند که از میان آنان می‌توان جان هیک^۱ (1989)، ریچارد سوئنینبرن^۲ (1979)، گری گاتینگ^۳ (1982)، ویلیام آلستون^۴ (1991)، کیت یندل^۵ (1993) و جروم گلمن^۶ (1997) را نام برد. در مقابل، کسانی همچون ویلیام رو^۷ (1982)، وین پرادفوت^۸ (1985)، مایکل مارتین^۹ (1990)، ریچارد گیل^{۱۰} (1991)، متیو بکر^{۱۱} (1999)، و ایوان فیلز^{۱۲} (2001) نیز به نقادی این دفاعیه‌ها پرداخته‌اند.^{۱۳}

-
- | | | |
|-------------------|----------------------|-------------------|
| 1. John Hick | 2. Richard Swinburne | 3. Gary Gutting |
| 4. William Alston | 5. Keith Yandell | 6. Jerome Gellman |
| 7. William Rowe | 8. Wayne Proudfoot | 9. Michael Martin |
| 10. Richard Gale | 11. Matthew Bagger | 12. Evan Fales |
۱۳. بخش عده‌های از اثر زیر رویکرد متفاوت برخی فیلسوفان و متألهان قاره‌ای را به مقوله تجربه دینی نشان می‌دهد:

Lieven Boeve & Laurence P. Hemming (eds.), *Divinising Experience: Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricour*, Leuven: Belgium, 2004.

در کتاب زیر نیز تجربه دینی در فضای فکری پست‌مدرنیستی مطرح شده است؛ گرچه در اینجا اصطلاح تجربه دینی معنایی غیر از معنای مصطلح آن در فلسفه تحلیلی دارد، می‌توان از همین رهگذر به تفاوت تلقی دو سنت فکری از این مقوله بی برداشت:

Jeffrey Bloechl (ed.), *Religious Experience and the End of Metaphysics*, Indiana University Press: Bloomington (USA), 2003.

اما در میان مسلمانان، اولین بار اقبال لاهوری در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام^۱ کوشید، بر اساس آرای جیمز در باب تجربه دینی، الهیات جدید اسلامی را بر مبنای مفهوم تجربه دینی بازسازی کند.^۲ در ایران معاصر نیز در دو دهه اخیر چه در سطح روشنفکری و چه در سطح آکادمیک این بحث معركة آرا بوده است.^۳ طرح فکری روشنفکری دینی، با هدف بسط طرح اقبال، که خود در دل طرح بزرگتر اصلاحات دینی-اجتماعی جای داشت، تجربه دینی را کانون تأملات و نظریه پردازی‌های خویش قرار داد—گو اینکه ایده تجربه دینی چنان‌که در آثار روشنفکران دینی مؤسس مطرح شده نسبتاً مبهم بوده است و برای تعیین نسبت نظریات ایشان با نظریه‌های موجود درباره تجربه دینی باید به حدس و گمان متولّ شد.^۴ محمد مجتبه شیبست‌ری در مقاله «مدرنیسم و وحی» (۱۳۷۴) ضمن شرح آرای اقبال لاهوری و طرح مفهوم «کلام جدید اسلامی» از بنا کردن الهیات بر اساس تجربه دینی سخن گفت. عبدالکریم سروش نیز در مقاله «صراط‌های مستقیم» (۱۳۷۶) و در خلال استدلال به نفع تکثیرگاری دینی، بحث تجربه دینی و تکثر و تنوع آن را پیش کشید و بعدها مفهوم «دینداری تجربت‌اندیش» (۱۳۸۰، ص ۱۵۳) را مطرح کرد. شاید بتوان گفت محوری ترین ایده دین‌شناسی در پروژه روشنفکری دینی همین «تجربه دینی» بوده است که بر اساس آن، تجربه دینی به معانی مختلف گوهر (گاه به معنای مبدأ و گاه به معنای غایت) دین و دینداری است. افرون براین، طرح بحث تجربه دینی در

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930)

۲. برای بحثی درباره تجربه دینی از نظر اقبال → بابک عباسی، «اقبال و مفهوم تجربه دینی»، نشریه کیان، شماره ۳۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۶.

۳. در نخستین سالهای دهه شصت، نخستین کتابی که در کنار انبوهی از مباحث مختلف فلسفه دین بحث تجربه دینی را نیز به صورت فنی و آکادمیک مطرح کرد ترجمه علم و دین ایان باربور (جان اول، ۱۳۶۲) بود.

۴. به همین دلیل بررسی جایگاه تجربه دینی نزد این متفکران نیازمند تحقیق مستقلی است، ولذا نقدهایی که در اینجا مطرح خواهد شد لزوماً و در همه موارد متوجه دستگاه فکری ایشان نیست.

ایران پیوندهای نزدیکی نیز با فهم عرفانی از دین داشته است که در جای خود قابل بررسی است. برای بسیاری از اهل فلسفه که دغدغه‌های ملموس دینی و احوال اگزیستانسی و وجودی‌شان بر مسئله‌های فلسفی و انتزاعی‌شان می‌چرید، خدایی که در تجربه‌های دینی رخ می‌نماید بسیار دلرباتر بوده است تا خدای اهل قیاس و استدلال؛ و رهایی از دور و بریدن تسلسل برای رسیدن به «واجب‌الوجود بالذات» راه سرد و دوری است در مقابل تجربه «خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب» و «خدایی که در این نزدیکی است»، نزدیکتر از تن و پیراهن. پرسشها‌یی از قبیل نسبت تجربه دینی با تجربه عرفانی، آنچنان‌که عارفان از کشف و شهودهای خویش سخن گفته‌اند، و نیز نسبت عرفان با این چارچوب قابل طرح و بررسی است.^۱

در مجموع در ایران نیز، همانند کشورهای غربی، گرایشی که از منظر فلسفه‌های تحلیلی مدرن یا الهیات جدید به دین می‌نگریست بیشترین همدلی را نسبت به «تجربه دینی» از خود نشان داد. از سوی دیگر گرایش فکری فلسفه‌های قاره‌ای، همچنین نمایندگان سنت‌گرایی و حکمت خالده و نیز پیروان فلسفه اسلامی، از این بحث استقبال چندانی نکردند. اما این مخالفت لطیف مانع از فراگیر شدن بحث تجربه دینی نشد.^۲

۱. برای بحثی انتقادی درباره معادل «تجربه دینی، عرفانی» در عرفان اسلامی به محمد لگهاآسن، "Islamic Religious Experience", فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۳۸، بهار ۱۳۸۳؛ برای تقدی بر نظر لگهاآسن به بابک عباسی، «حال، احوال»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۲، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۸۷.

۲. در سالهای اخیر نزدیک به بیست رساله کارشناسی ارشد و دست‌کم دو رساله دکتری مرتبط با این موضوع نوشته شده است. در سال ۱۳۷۹ یک ویژه‌نامه (در فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲۴-۲۲)، در سال ۱۳۸۱ یک ویژه‌نامه (فصلنامه قیاسات، شماره ۲۶)، در سالهای ۱۳۸۳ و ۱۳۸۴ دو ویژه‌نامه (در فصلنامه‌های حوزه و دانشگاه و اندیشه حوزه)، در اردیبهشت ۱۳۸۶ یک ویژه‌نامه (اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۲)، و در زمستان سال ۱۳۸۶ (توزیع تابستان ۱۳۸۸) نیز مجدداً یک ویژه‌نامه در فصلنامه نقد و نظر (شماره ۴۷-۴۸) درباره تجربه دینی منتشر شده است. همچنین در سال ۱۳۸۳ همایشی دانشگاهی با عنوان

توضیح و تبیین این مخالفت یا سوءظن در جای خود می‌تواند موضوع پژوهشی روشنگر باشد (خصوصاً از آن جهت که خود این منتقدان به ندرت مخالفت خود را به صورت مدلل بیان کرده‌اند). البته می‌توان حدس زد از آنجا که در کشور ما مبحث تجربه دینی را حاملان مدرنیته و نوآندیشی دینی مطرح کرده‌اند، مخالفان اندیشه مدرن پیشاپیش مخالف طرح مباحثی از این قبیل بوده‌اند. موافقان طرح این بحث همواره، با یادآوری مباحثی مانند احوال و مواجهید و مکاشفات و مشاهدات در عرفان اسلامی، این مفاهیم را سابقه سنتی مبحث تجربه دینی و حضور نافذ این مفاهیم را در گفتمان الهیاتی اسلام دلیل مشروعیت این بحث دانسته‌اند. مخالفان نیز همواره این سؤال را طرح کرده‌اند که اگر چنین است چرا همان مفاهیم و مقولات سنتی را به کار نمی‌برید؟ به این ترتیب، این پرسش مطرح می‌شود که اساساً چرا باید به جای مقولاتی مانند کشف و شهود و مکاشفه عرفانی از «تجربه دینی» سخن گفت؟ آیا این صرفاً یک نامگذاری جدید و امروزی است یا سری در این نام نهفته است؟ به نظر می‌رسد این تفاوت در نامگذاری به تفاوت دو پارادایم یا سرمشق معرفتشناسی قدیم و جدید بازمی‌گردد. در معرفتشناسی جدید شهود به معنای کشف و شهود عرفانی جایگاهی ندارد. معنای قدیم «شهود» با اندیشه ذومراتب بودن معرفت و عوالم وجود در فلسفه سنتی و مدرسی پیوند داشت، حال آنکه نه معرفتشناسی جدید مکاشفه را جزو منابع معرفت به حساب می‌آورد نه وجودشناسی جدید چیزی مانند، مثلاً، عالم خیال را به رسمیت می‌شناسد. فیلسوف جدید اگر بخواهد مفهومی متناظر با کشف و شهود بیابد و احوال و مکاشفات عرفانی را به زبان فلسفه جدید ترجمه کند باید از تجربه، به منزله مقوله‌ای مهم در معرفتشناسی جدید، کمک بگیرد و از «تجربه دینی» و

→ «عرفان، تجربه دینی و گفتگوی ادیان» برگزار شد. (برای کتابشناسی برخی از آثار تأثیفی و ترجمه‌ای درباره تجربه دینی → حسن نامنی، «نمایه آثار و کتابشناسی توصیفی»، اندیشه حوزه، شماره‌های ۵۱ و ۵۲، فروردین تا تیر ۱۳۸۴، صص ۳۴۱-۳۲۷).

«تجربه عرفانی» سخن بگوید – چنان‌که جیمز برای تقریب مقولات دینی به ذهن مدرن و فلسفه پرآگماتیستی خویش این کار را کرد. براساس این تنبیین، سرّ این نامگذاری (و شاید سرّ آن مخالفتها با طرح بحث تجربه دینی) در ترجمه مقولات سنتی به مقولات مدرن نهفته است، و تصمیم تعیین‌کننده این است که آیا فهم و بازسازی دین در دنیای جدید باید در چارچوب عقل جدید و به کمک مفاهیم و مقولات جدید صورت گیرد یا نه. دلیل دیگر مخالفت با طرح بحث تجربه دینی احتمالاً این است که دینداران سنتی یا سنت‌گرا گمان می‌کنند در این بحث حجت و مرجعیت از وحی نبوی، یا کتاب مقدس، یا نهاد دینی به خود شخص و تجربه‌اش منتقل می‌شود و درنهایت به نوعی اصالت فرد می‌انجامد و وحدت و انسجام جمعی ایمان را به خطر می‌افکند. به بیان دیگر، تجربه دینی – به اصطلاح – در عرض وحی قرار می‌گیرد. اگرچه ممکن است این سخن در مورد برخی الهیات‌های جدید درست باشد، اما در مورد فیلسوفان تحلیلی دین که عموماً رویکردنی محافظه‌کارانه دارند این نگرانی وجهی ندارد. بحث تجربه دینی نزد ایشان همواره در طول وحی است نه در عرض آن. به این معنا که تجربه‌های دینی همواره از طریق کتاب مقدس و نظام الهیاتی تثبیت‌شده (سنت) محک می‌خورد. اما اتهاماتی چون سوبزکتیویسم (تقلیل دین به حالات آگاهی) و سایکولوژیسم (تقلیل دین به حالات نفسانی/روانی) که گاه علیه بحث تجربه دینی مطرح شده است اتهاماتی قدیمی است که زمانی اُتو علیه شلایر ماخر و جیمز مطرح می‌کرد و به هیچ وجه به نظریات دهده‌های اخیر در باب تجربه دینی وارد نیست.

شاید به دلیل تازگی بحث تجربه دینی در فضای دینی-فرهنگی کشورمان و جذابیتهای مدافعه‌جویانه و کلامی آن در برابر منتقدان دین، مواجهه اکثریت قریب به اتفاق محققان و مترجمان ما با نظریات معاصر درباره تجربه دینی غیرانتقادی و تأییدآمیز بوده و از میان این خیل آثار کمتر تألیف و تحقیقی در ارزیابی انتقادی بحث تجربه دینی – چه در زمینه روایت بومی آن در

فضای روشنفکری - آکادمیک کشورمان و چه در باب جایگاه کنونی این بحث در حوزه‌های فلسفه دین معاصر - منتشر شده است.^۱

در مجموع به نظر می‌رسد امروز، در اوایل دهه نود شمسی، موضوع تجربه دینی - اگر نه با شور و اشتیاق اوایل دهه هفتاد - همچنان «مسئله» جامعه فکری - دینی ماست، همچنان که نگاهی به آثار منتشر شده در این باره حاکی از آن است که جامعه حوزه‌ی علاقه بسیاری به این موضوع از خود نشان داده است؛ هرچند به علل و دلایلی که جای ذکر شان اینجا نیست حاصل این علاقه زایدالوصف با خود آن تناسب چندانی نداشته، به این معنا که جای تأیفات محققانه و روشنگر یا دست‌کم ترجمه‌های قابل اعتماد از متون کلاسیک این مبحث همچنان خالی است.

براساس ارزیابی فوق، و با فاصله گرفتن از جذایتهای اولیه کلامی، شاید اکنون زمان آن رسیده باشد که نقادی بنیادین رویکرد تجربی به دین در دستورکار تأمل فلسفی قرار گیرد؛ نقادی بنیادینی که هدفش نزدیک شدن به رویکرد مناسبتری در فهم و تفسیر دین است. نگارنده با وین پرادفوت، فیلسوف دین معاصر، موافق است که برای تحقیق در مسائل جاری اندیشه دینی هیچ موضوعی مناسبتر از تجربه دینی نیست (Proudfoot, 1985, p. XV). «تجربه دینی» میوه گفتمان غالب بر دین شناسی روزگار ماست، و وارد شدن از این مدخل می‌تواند ما را یکراست به مبادی پنهان دین‌شناسی مربوط به آن برساند: «آنها را از میوه‌هایشان بشناسید نه از ریشه‌هایشان.»

در پژوهش حاضر نظریه ویلیام آلتون (۱۹۲۱-۲۰۰۹) درباره تجربه دینی به عنوان شاخص و نمونه بارزی از تقریر معرفت‌شناسانه قول به اصالت تجربه دینی مورد بحث و ارزیابی انتقادی قرار خواهد گرفت. طبق تقریر آلتون، یکی از انواع تجربه‌های دینی (تجربه‌های ادراکی) را

۱. تنها استثنای درخور ذکر دو مقاله از محمد لکنهاوسن است که یکی از آنها به فارسی ترجمه شده است (۲ ضمیمه).

می‌توان منبع توجیه بی‌واسطه برخی باورهای دینی دانست (از جمله باور به اینکه خدا هست، صفاتی دارد و افعالی انجام می‌دهد) به این دلیل که معقول است چنان تجربه‌هایی را ادراک خدا بدانیم. مسئله ما در این کتاب آن است که چه مشکلاتی در پیش خواهیم داشت اگر بخواهیم باورهای دینی مهم را باورهایی ادراکی یا تجربی بدانیم و از این طریق موجتھشان کنیم. خواهیم کوشید نشان دهیم علاوه بر اینکه دلایل آلسoton در دفاع از این نظریه کافی نیست، مدعای او (ادراکی دانستن تجربه دینی) مسائل و مشکلات لاينحلی در برابر ما پدید می‌آورد که مهتمرين آنها، به اذعان خود آلسoton، تکثر تجربه‌های دینی ناسازگار با يكديگر است، و چنان که نشان خواهیم داد نظریه آلسoton در مواجهه با این مسئله به بن بست می‌رسد.

اما به نظر می‌رسد با تحلیل تجربه دینی از منظر معرفت‌شناسی هرمنوتیکی، که يکی از خاستگاههای مهم آن فلسفه مقدم هایدگر است، بتوان به فهم بهتری از ماهیت این مسائل و نیز تکثر و تنوع تجربه‌های دینی دست یافت. رویکرد هرمنوتیکی به تجربه دینی افزون بر اینکه می‌تواند فهم عمیقتری از مقوله تجربه دینی به همراه داشته باشد، احتمالاً تبیین بهتری نیز از مشکلات قول به اصالت تجربه دینی به دوست می‌دهد. بر این اساس می‌توان استدلال حاکم بر کل این تحقیق را آستنتاج/ بهترین تبیین (inference to the best explanation) دانست. همچنین بحثهای هرمنوتیکی این کتاب را دوگونه می‌توان در نظر گرفت: هم نقد مدعای آلسoton و هم عرضه بدیلی برای فهم بهتر تکثر تجربه‌های دینی.

۳

در فصل اول، پس از طرح برخی تعریفها و تمایزهای مفهومی، می‌کوشیم زمینه‌های تاریخی پیدایش قول به اصالت تجربه دینی را ترسیم کنیم. زمینه‌های الهیاتی این رویکرد را در نهضت اصلاح دینی قرون شانزدهم و هفدهم، و زمینه‌های فلسفی آن را در رمانتیسم بعد از فلسفه کانت و در

اندیشه‌های دینی شلایر ماخر باید جست. اما کاربرد اصطلاح تجربه دینی به اوایل قرن بیستم و کتاب نوع تجربه‌های دینی جیمز بازمی‌گردد. اگرچه در کاربرد جیمز جنبه‌های روان‌شناسانه این مفهوم بر جنبه‌های دیگر آن غلبه داشت، اما از نیمه‌های قرن بیستم و در چرخشی معرفت‌شناسانه تجربه دینی به منزله مبنای برای دفاع از حقانیت و معقولیت باورهای دینی مورد توجه قرار گرفت. یکی از کارهای شاخص در این زمینه نظریه ویلیام آلتون در کتاب ادراک خداست.

فصل دوم به گزارش تحلیلی آرا و استدلالهای آلتون در کتاب ادراک خدا اختصاص دارد. آلتون، با رجوع به برخی گزارش‌های ذکر شده در کتب عرفانی مسیحی، تجربه‌هایی را می‌یابد که به گفته او آگاهی به وجود و برخی صفات و افعال خدا بوده است. او قصد دارد نشان دهد چنین تجربه‌هایی منبع توجیه معرفتی برای برخی باورهای دینی (باورهای مربوط به صفات و افعال خدا) است. آلتون، پس از طرح نظریه‌ای در مورد ادراک، می‌کوشد از این مدعای دفاع کند که می‌توان برخی از تجربه‌های دینی را ادراک عرفانی خدا دانست و بر این اساس باورهای حاصل از چنین تجربه‌هایی را معقول و موجّه تلقی کرد. او برای رسیدن به این هدف، ابتدا باورهای حاصل از تجربه‌های دینی را موجّه در نظر اول (مشروط) می‌داند و سپس، با افکنندن مسئولیت اقامه دلیل علیه این مدعای دوش مخالفان، به نقد دلایلی می‌پردازد که بر ضدّ موجّه دانستن تجربه دینی اقامه شده است. از نظر آلتون اگر، و تا جایی که، دلایل مطرح شده علیه موجّه دانستن باورهای «جلوه‌بنیاد» مردود باشد، آن‌گاه چنین باورهایی موجّه نامشروع خواهد بود. راه نقد این نحوه استدلال آن است که نشان دهیم باورهای حاصل از تجربه دینی در نظر اول موجّه نیستند و مسئولیت اقامه برهان هم بر دوش معتقدان است نه معتقدان؛ در پایان فصل پنجم به این موضع خواهیم رسید. با نظر دقیق ^{نفر} استدلالهای آلتون معلوم می‌گردد که وی برای موجّه کردن باورهای حاصل از تجربه‌های دینی دو خطّ سیر استدلالی را دنبال