

تجربه دینی اثر جیمز آلفرد مارتین

حسین زحمتکش

چکیده

تجربه دینی از جمله مفاهیم بنیادین الهیات جدید است که حوزه های متعددی را از این دانش نویناد درمی نوردد. واژه «تجربه» که در زبان انگلیسی بدان «Experience» گفته می شود، ریشه ای هلنی داشته و از اهتمام ویژه یونانیان به تجربه گرایی حکایت دارد. تعریف تجربه دینی، کار چندان ساده ای نیست. بسیاری نیز چون ویلیام جیمز که کوشیده اند تا به تعریف جامعی از آن دست یابند، عملاً توفیق چندانی حاصل نکرده و به مفهوم پردازی حداقلی بسنده نموده اند. آن ها در نهایت به نوعی رابطه میان فرد و تعالی قائل گردیدند که انگاره های مشابهی را از این معنا می توان در کلام اندیشمندانی؛ بسان کانت، اوتو، بوبر، شلایرماخر، لوتر، الیاده و دیگران با الفاظ و عبارات مختلفی؛ مانند سوبلیمه، نومینوس، امر قدسی، مقدس و نظایر آن ها پیدا کرد. اساساً در همین مسیر است که تجربه دینی با تجربه عرفانی پیوند می یابد. جیمز آلفرد مارتین که نویسنده ای توانمند در عرصه الهیات است، در نوشتار ذیل به خوبی مفهوم تجربه دینی را در ارتباط با دیدگاه های گوناگون تحلیل نموده و به جمع بندی متقنی نیز دست می یابد. او در این مقاله، اساس را بر گونه رویکرد الهیاتی بهاگوادگیتا (یکی از مهم ترین کتب مقدس هندوان) قرار می دهد و ارتباط تجربه دینی و عرفانی را با طریقه اخلاص و عشق الهی (بهکتی) بازمی یابد. البته مارتین در این مسیر از بررسی سنت الهیاتی فلسفه غرب، ادیان ابراهیمی، جنبش های نوظهور پروتستان، آئین بودا، نحله های دینی شرق آسیا، تصوف اسلامی و حتی مکاتب فلسفی الحادی نیز غافل نمی ماند.

کلید واژه

تجربه دینی، تجربه عرفانی، تعالی، بهاگوادگیتا، جنبش پروتستان.

مقدمه

مفهوم «تجربه دینی»⁴ در مفاهیم گسترده تری از خود «تجربه» ریشه دارد و نیز در نظریه های مربوط به چیزی که در تجربه بوده و به خصوص دینی محسوب می شود، البته اگر اساساً چنین چیزی وجود داشته باشد. واژه انگلیسی «Experience» از لغت یونانی «Empeiria» و ترجمه لاتین آن؛ یعنی «Experientia» اشتقاق یافته است. قدیم ترین معانی این لفظ، ریشه آن را به کلماتی برمی گرداند که فعل آزمون و یا اثبات را با آزمایشی واقعی نشان می دهند. بعدها این واژه به نحو عام تر به مشاهده واقعی افعال یا رویدادهایی دلالت پیدا کرد که رویکرد آن عبارت است از: منبع شناخت یا کیفیت آگاهانه بودن موضوع حال یا موقعیتی و یا آگاهانه بودن آنچه در اثر یک واقعه، تجربه می شود. بدین لحاظ، تعاریف معتبر و لغت نامه ای تجربه، معنای اولیه این کلمه را اینگونه تبیین می کند: «زندگی عینی و واقعی در اثر برخی اتفاقات؛ خوشی یا ناخوشی واقعی و نیز در پی آن، عقیده یا احساسی که محصول تأثیرات شخصی بی واسطه [از آن اتفاقات] است.» معنای ثانوی آن هم اجمالاً و به طور خلاصه «مجموع حوادث آگاهانه ای را شامل می گردد که حیات فردی را می سازند.»

بخش اصلی مفهوم تجربه، تأکید بر اولویت «زندگی عینی و واقعی» یا «تأثیرات بی واسطه» می باشد، حال آنکه دامنه آن، تمام «خوشی ها و ناخوشی های فرد» را دربرمی گیرد. جهت تعاریف فوق عمدتاً به سوی کاهش هشپاری درونی گرایش دارد، هرچند نظریات مختلف پیرامون تجربه چه بسا ممکن است بر عناصر ارادی، آگاهانه، عاطفی، نگرشی و یا اساساً شناختاری آن تأکید داشته باشند. نظریه های تجربه دینی نیز به همین شکل، بر یک یا چند مؤلفه از مؤلفه های مذکور بیشتر تکیه می کنند.

اینکه لفظ تجربه از زبان یونانی نشأت گرفته است، از توجه خاص یونانی ها به تجربه در مدارس فلسفی شان که خود را «تجربه گرا»⁵ می دانستند، حکایت دارد. در فلسفه کلاسیک یونان، در فرآیند شناخت و سنجش علمی، روش تجربی کمتر از علم استدلالی که به تجربه، شکل می داد و ماهیت اش را تبیین می کرد، مورد توجه قرار می گرفت. معرفت تجربی، «ظن»⁶ نامیده می شد، در حالی که یقین، ثمره احکام انتاج یافته از عقل بود. این نوع برداشت تقریباً در فلسفه کلاسیک مسیحی تداوم پیدا کرد. با ظهور رنسانس و پیدایش عصر پرسش گری نوین علمی، هنوز اقبال زیادی به فعل و تجربه بی واسطه و نیز باورهای که در سطحی پائین تر از یقین مطلق قرار داشتند، نشان داده می شد.

اصطلاح «تجربه گرایی» در نهایت یا بر مفهومی برای بیان انواع تجربه که در علائق مختلف بشری امری اساسی است، اطلاق می شود یا اجمالاً متضمن تأکید بر روش های تجربی می گردد و یا فقط بر تلقی عامی از «واقع نگری»⁷ یا «رنالیسم»⁸ در بحث از روابط پیچیده انسان و جهان و ارزیابی این مسئله دلالت پیدا می کند. بازتاب عمده شرایط و مفاهیم مذکور را در تئوری های جدید تجربه دینی و نیز فرآیند کاربرد آن ها در فلسفه دینی و دین پژوهی می توان دید.

شاید در میان کسانی که دلبستگی عمده ای به مفهوم تجربه دینی به عنوان کلید فهم دین دارند، هیچ کس پرکارتر از ویلیام جیمز⁹، فیلسوف و روانشناس آمریکایی که «خطابه های گیفورد»¹⁰ او در سال 1902 در کتابی با عنوان انواع تجربه دینی¹¹ منتشر شد، نباشد. جیمز از رهگذر علاقه ابتدایی اش به هنر و بعدها مطالعه فلسفه، پزشکی و دانش نوپای روان شناسی و نیز به سبب التزامش به فلسفه معاصر، به بررسی تجربه دینی و مفهوم آن روی آورد. نخستین آزمایشگاه روانشناسی علمی در سال 1879 م توسط ویلیام ونت¹² در لایپزیک¹³ تأسیس شده بود. روش هایی که در آنجا به کار برده می شد، آمیزه ای از مطالعات روان شناختی و گزارش های درون نگرانه عناصر خودآگاهی را شامل می گردید.

جیمز به منظور واکاوی تجربه دینی به سراغ گزارش های مکتوب قدیم و جدید از مجموعه ای از تجربه هایی رفت که عموماً دینی انگاشته می شدند. او بر مبنای تحقیقات خود، دین را اینگونه تعریف می کند: «احساسات، افعال و تجربه های هر انسان در عالم تنهایی تا آنجا که درمی یابد میان او و هر آنچه ممکن است امر الهی پنداشته شود، رابطه ای برقرار است» (James, 1902: p31) «عطف توجه به احساسات، افعال و تجربه ها»، حاکی از ابعاد متعدد زندگی آدمی است که به باور جیمز در دین دخالت دارند. تأکید بر تنهایی، بازتاب تکیه بر جنبه درونی و فردی است که مشخصه بسیاری از تئوری های تجربه در معنای وسیع تر آن می باشد. همچنین [مقولات] درون و تنهایی احتمالاً با مفهوم تجربه دینی پیوند دارند.

یکی از تعاریفی که بسیار پربسامد می باشد، تعریفی است که آلفرد نورث وایتهد¹⁴ از دین ارائه کرده است: «آنچه که فرد در عالم تنهایی انجام می دهد»؛ (Whitehead, 1926: p16) هرچند که ساختار فلسفی چنین تعبیری بنا بر دیدگاه وایتهد از آنچه جیمز بدان باور دارد، متفاوت است. به هر حال علت اصلی وجود تمایز در تجربه دینی از نگاه جیمز در این عبارت او که «میان فرد و امر الهی نوعی رابطه برقرار است»، نهفته می باشد. این «رابطه» خود می تواند صورت های مختلفی را بپذیرد؛ از جمله اینکه شناختاری، عبادی، الهام بخش، تحول آفرین و حفظ کننده باشد. هر کدام از این صورت ها امکان دارد بنا بر مبنایی کلی تر، مثبت یا منفی باشند. طبیعت توجه به «امر الهی»¹⁵، «مبین مفهوم»¹⁶ تعالی است که عمدتاً در میان تمام نظریات مربوط به تجربه دینی که این معنا در آن ها به کار رفته است، عمومیت دارد. البته چه بسا ممکن است گفته شود تنها عامل مجاز در مفاهیم تجربه دینی، شکل خاصی از مرجع تعالی است. با این حال، موقعیت و مشخصه آنچه بر متعال حمل می شود، با سنت دینی و فلسفی و نیز با غرض و نوع مطالعات مختص به تجربه دینی تغایر دارد.

جیمز تا حدودی تلاش می کند تا با بیان اینکه همه کاربردهای مفاهیم متعال و الهی لزوماً نباید توجیه دینی داشته باشند، به شخصیت پردازی خود از دین صراحت بیشتری بدهد. نفس کلی در روابط دینی جریان دارد؛ واکنش دینی نسبت به زندگی، واکنشی کلی است. به علاوه آنکه مقداری وقار، جدیت و لطافت نیز به طور مشخصی در نگرش دینی وجود دارد. «اگر شادمانیم، نه نیشخند بزنیم و نه قهقهه سر دهیم و اگر اندوهگینیم، نه فریاد بکشیم و نه ناسزا گوئیم... خداوند از ما تنها اعتدال می خواهد؛ این واقعیتی است اساسی که فرد احساس کند مجبور است با وقار و متانت برخورد کند، نه آنکه به بدزبانی و لودگی بگذراند» (James, 1902: p38) «جیمز در این شخصیت پردازی شفاف از دین، سخن خود را در تأکید بر «تقدیس»¹⁷ یا مفهوم «مقدس»¹⁸ که بر بسیاری از نظریه های اصلی تجربه دینی تأثیر داشته است، به روشنی بیان می کند. او در داده های خود، تعدادی از اشکال کلی تجربه ها و تشخیص های دینی را بنا نهاده و آن ها را به نام های «سالم اندیشی»¹⁹ و «روان بیمار»²⁰ و نیز «یکبارزاده»²¹ و «دوباره زاده»²² می خواند. ژرفا و گستره داده های مربوط به «روان بیمار» و «دوباره زاده»، جیمز را به کاوشی دامنه دار در باب پدیده «نوگروری دینی»²³ سوق می دهد.

خصلت درونی و متغیر یا یکنواخت نوعی از تجربه که از رهگذر افراد برگزیده در بسیاری از سنت های دینی بزرگ، نشانی از آن می توان گرفت، با پدیده ای متداول که «عرفان» نامیده می شود، پیوند می خورد. تحقیقات جیمز پیرامون تجربه عرفانی، بسیار مورد استفاده قرار گرفته است. تجربه عرفانی آنگونه که جیمز می گوید، در نظر عارف نهایتاً غیر قابل توصیف تلقی می شود، در حالی که از برخی جهات، آن را ادراک پذیر می پندارد. فرایند چنین تجربه ای، ناپایدار و منفعل است، اما با این وجود، عرفا روش هایی را که معمولاً برای ایجاد و فراخوانی تجربه عرفانی بدانها اهتمام ورزیده می شود، به تفصیل شرح داده اند. همانطور که ویلیام ارنست هاکنینگ²⁴ اشاره کرده است، در حیات عارف، عبادت و کار و نیز مراقبه و اعمال عادی به تناوب به چشم می خورد. (Hocking, 1912) تجربه عالی و ریشه دار عارف به طرزی منحصر به فرد، نقش مهمی را در زندگی او ایفاء می کند.

بر مبنای تمام گونه های تجربه دینی که جیمز به بررسی آن ها می پردازد، او سرانجام به یک مفهوم کلی می رسد و آن اینکه «خطا و عصبان، ما را احاطه کرده است و ما به طور طبیعی در چنین وضعیتی به سر می بریم.» حال راه حل این مشکل و طریق رهایی و نجات از آن، در این معنا نهفته است که «ما تنها از طریق برقراری رابطه ای صحیح با نیروهای ماورایی (متعال) از لغزش، مصون خواهیم بود.» (James, 1902: p498) چنین ترسیمی از ماهیت تجربه دینی، شاید حداقلی، مبهم و نیز بومی به نظر برسد؛ اما در عین حال از دو جهت، ممکن است راهنمای سودمندی برای ما باشد: 1- به منظور بررسی دقیق تر نظریه هایی که دامنه بحث آن ها در یک یا چند بُعد از پدیده ای که جیمز درصدد تعریف آن برآمده، عمیقاً توسعه یافته است، 2- به جهت کاربرد بیشتر مفهوم تجربه دینی، هنگام مطالعه ویژگی های منحصر به فرد سنت های دینی بزرگ.

هر قرائتی از تجربه دینی، این حقیقت را باید بپذیرد که تقریباً هر تجربه ای تئوری ساز است. این پرسش که آیا همه تجربه ها به تمامی غیر قابل توصیف و نامفهوم و نیز خالص و بی واسطه هستند (جیمز برای توصیف آن از عبارت «تحریر تعالی دهنده و مبهم»²⁵ استفاده می کند) و اینکه آیا این مسئله، مفروض انگاشته شده و مورد توافق همگان هست یا نه در مباحث فلسفی رایج عمدتاً با پاسخ منفی همراه است. بر این مبناست که ویلفرد کنت ول اسمیت²⁶ در کتاب معنا و غایت دین²⁷ بر این نکته تأکید دارد که مفهوم دین، انتزاعی گمراه کننده از تلاقی عینی «هشیاری فردی» به طور خاص و «مرجع متعال» (اعم از خیالی یا حقیقی) است که ماهیت هر کدام از آن ها در سنت های دینی رو به رشد²⁸، به طرق مختلفی از یکدیگر متمایز می گردد.

هر یک از انواع تجربه دینی، از رهگذر افرادی که با متعال ارتباط برقرار می کنند، پیوسته انگاره های متغیری را از زندگی شخصی و نیز سنت ها بازمی نمایند. این مسئله کنکاشی علمی را می طلبد؛ بر این مبنا بررسی ویژگی های تجربه دینی با استفاده از یک اثر کلاسیک که به سنتی خاص تعلق دارد، از این باب است. این اثر باید چنان باشد که در آن بتوان عمده عناصری را که مورد تأکید یک یا چند نظریه صائب است، به عنوان نمونه نشان داد. بهاگاوادگیتا²⁹ که گویا ارزشمندترین و پرکاربردترین اثر کلاسیک سنت هندوئیسم است، از این قبیل می باشد.

زمینه اصلی بدکرداری در دوران پیش از حیات فعلی که شالوده سنتی را که بهاگاوادگیتا مظهر آن است، تشکیل می دهد، به اوصاف و شرایط «فنا»³⁰ که به معنای دقیق آن مربوط می شود. جهان آفاقی، امری واقعی به نظر می رسد که زماناً و مکاناً قابلیت امکانی دارد، حال

آنکه این جهان، انعکاس و بازتابی بیش نیست و دست آخر، ریشه آن را در حقیقت متعال که سرچشمه نهایی سعادت و خوشبختی و نیز غایت لایزال است، می توان یافت. زیستن در جهان آفاقی «مایا31»، تحت تأثیر قانون ثابت و تغییرناپذیر «کرمه32» می باشد که نه تنها جهان اخلاقی و معنوی، بلکه دنیای مادی را نیز سامان می بخشد. هدف از رستگاری، متحد شدن «خود فردی» و «خود متعال» است. برای رسیدن به این هدف، سه طریق عمده (مارگه) 33 وجود دارد که به همه آن ها در بهاگاوادگیتا اشاره شده است.

تجربه دینی بمثابه وظیفه شناسی بهاگاوادگیتا به جریان گفتگوی آرجونه34 که یک جنگاور است و ارابه رانش به نام کریشنا35 که یکی از تجلیات خداوند [= ویشنو] است، در آستانه پیکار در نبردی داخلی مربوط می شود. آرجونه این سؤال را پیش می کشد که آیا با توجه به این واقعیت که دشمنان ما خویشاوندان ما هستند، دست کشیدن از جنگ بهتر از کشتن برادران هم نژادمان نیست؟ ارابه ران در پاسخ، ابتدا مفهوم «وظیفه» را که در سنت آرجونه با مبانی کیهانی مبتنی بر «نظام طبقاتی36» ارتباط دارد، به او یادآور می شود. سکون و بی تحرکی، گزینه ای [برای انتخاب] نیست؛ راه رستگاری یک سرباز، جنگیدن بر اساس وظیفه طبقاتی است. انجام وظیفه تنها در خصوص اصل عمل است، نه نتایج حاصل از آن. در اینجا نوعی تجربه دینی به معنای «رستگاری» به چشم می خورد که نظایر آن را در بسیاری از سنت های دیگر نیز می توان یافت. اساس سنت های هندویی و بودایی، تقدم «درمه:37» (راه و روش) است که تنها برای سالک به ما هو سالک سزاوار بوده و الزامی است. در سنت کنفوسیوسی، مفهوم دینی قوه فعاله با قاعده «لی38» (حس آگاهانه ای از قواعد اخلاقی) در ساختار به دقت نظام یافته روابط بشری که سخت گرفتار تنش است، تطبیق می کند. ریشه های لاتینی واژه انگلیسی [= «Religion» دین] متضمن نوعی معنای وظیفه شناسی یا تسلیم شدن در برابر فرامین خداوند است که بر هر مکلفی لازم الاجراء است. شاید بخشی از این معنا در نحوه استفاده از لفظ [= «Religious» دینی] در سنت کاتولیک رومی که افراد مکلف را از طریق «عهد بستن با خدا» برمی گزیدند، تداوم یافت که نمونه ای از یک رفتار مذهبی در به جا آوردن اعمال و وظایف دینی در جریان مناسک و آئین های مخصوص می باشد.

ایمانوئل کانت39، یکی از چهره های تأثیرگذار فلسفه جدید غرب هنگامی که درصدد تبیین ماهیت «دین در محدوده عقل تنها40» برآمد، دریافت که مذهب از لوازم «عقل عملی محض41» بوده و نیز مبتنی بر منطق رفتار، مطابق با قانون اخلاق است. دین بنا به گفته وی، همه تکالیف را اوامر الهی می پندارد. تجربه دینی، تجربه تکلیف به عنوان «تکلیف مقدس» است. بسیاری از دیگر اندیشمندان متأخر، هرچند اصراری بر همانندی دین و تجربه دینی از سویی و جنبه های اختیاری خود تجربه از دیگر سو ندارند، اما میان آن دو، قائل به پیوندی عمیقاً نزدیک می باشند. زمانی که کانت به تحلیل تجربه زیبایی شناختی می پرداخت، تأکید داشت که «تجربه ریاضی42» (حس لایتناهی) و «تجربه تعالی دینامیک43» (حس فوق العاده نیرومند) نوعی حس احترام را برمی انگیزد که اگر با حس تکریم نسبت به قانون اخلاق که منحصرأ دینی است، یکی نباشد، بسیار به آن شباهت دارد. او می گفت: «دو چیز روان مرا را سرشار از خشوع و حیرت کرده است: آسمان پرستاره بالا و قانون اخلاقی درون.»

تجربه دینی بمثابه معرفت مراقبه ای دومین طریق نجات که در بهاگاوادگیتا به تجلّل از آن سخن رفته است، عبارت از حکمت و معرفت یکتانگری است که از رهگذر تعلیم و مراقبه حاصل می آید (جنانه مارگه). (44 ریشه های طریق مزبور در اعماق سنتی نهفته است که رونوشت آن، بهاگاوادگیتا می باشد. تحولات تاریخی سنت هندویی در مسیر مفهوم سازی «امر متعال»، از تجربه نیایش مناسک آمیزی سربرآورد که منشأ برخی گمانه زنی ها درباره شخصیتی به غایت حقیقی و اصیل گردید. اصطلاح رسمی ای که برای متعال به کار گرفته شد، «برهمن45» است که با واژه ای به معنای «دعا» هم ریشه می باشد.

همان طور که انضباط در وظیفه دینی ممکن است به اخلاص ورزی نسبت به متعال بیانجامد، انتظام در تعلیم و مراقبه نیز چه بسا بتواند منجر به تحقق اتحاد نفس فردی با ذات غایی حقیقی گردد. البته چنین فرآیندی صرفاً یک هشجاری عقلی یا یک ادراک ذهنی نیست. نفس کلی در دستیابی به معرفت و شهود نجات بخش، واحد است و نفس واحد، موجب تحقق وحدت میان هستی و ذات غایی می گردد. راه های دست یافتن به فرآیند مذکور نوعاً مستلزم هدایت دانایان و آموزگارانی است که در حکمت نجات بخش، پیشگام هستند. تشکیلات مفصل و متنوع انضباط مراقبه ای یا همان «یوگا46» می تواند به عنوان ابزار کمکی در جهت دستیابی به «معرفت واحد» مناسب باشد. کلمه یوگا از ریشه ای هندوآریایی مشتق شده است. لفظ [= «Yoke» یوغ] نیز از همین ریشه می آید که در انگلیسی قدیم به کار می رفته است (نک به: نسخه مجاز کتاب مقدس، یکی از بیانات عیسی مسیح در انجیل متی، «29/11 یوغ مرا بر خود گیرید و از من تعلیم یابید.»)

نه تنها ابعاد مادی، اخلاقی و زیبایی شناختی نفس بلکه حتی بُعد عقلانی آن، همگی در تمرکزی منضبط در مسیر تحقق اتحاد با خداوند مشارکت دارند. در بهاگاوادگیتا، کریشنا اهمیت نجات بخشی این طریقه را برای آرجونه تبیین کرده و نسبت به آن متذکر می شود. تجربه دینی هنجاری در این طریقه، یکی از موارد تجربه دینی است که اغلب با انگاره عرفان همراه است.

افراد را می توان یافت که بر این پنداره اند که تجربه عرفانی، تجربه دینی ایده آل است. بدین لحاظ چه بسا بتوانیم در ارتباط با تشریح مفهوم تجربه دینی، شخصیت پردازی حداقلی جیمز را از عرفان فراخوانیم و نیز خاطرنشان کنیم که سایر پژوهشگران این عرصه، تحلیل ها و تعاریف بسیار عمیق و متنوعی را از تجربه دینی بمثابه تجربه عرفانی ارائه کرده اند. این ها شامل مواردی می شود که ناظر بر برخی تمایزات میان عرفان طبیعی و تجربه های «تعالی» است؛ تجربه هایی که به سنت دینی اختصاص دارند.

بعضی از تعاریف تجربه، حاکی از آن است که تجربه کمابیش آنی و لحظه ای است. همچنین تعاریف دیگری نیز هستند که به تعمیق در انگاره هایی می پردازند که به زعم آن ها، توسط سنت های عرفانی باورهای دینی مختلف عرضه شده اند. بعلاوه وجوه افتراقی را میان سنت هایی که هدف از تجربه در آن ها، حصول اتحاد با متعال یا مجذوب شدن در آن دانسته می شود و سنت هایی که غایت آن ها، اشتراک کامل بین نفس استحاله شده و فعلیت یافته و جوهر متعال است، می توان یافت.

تجربه دینی بمثابه استحاله از طریق معرفت مراقبه ای چه بسا در منظر سنت بودایی، امری بنیانی قلمداد شود. تجربه ای که «گوئتمه47»

آن را بنا نهاده است، از رهگذر چهار حقیقت ناب و نیز طرق هشتگانه برای رسیدن به «نیروانا»⁴⁸ تحقق پیدا می کند. به موازات توسعه و گسترش آئین بودا، بسیاری از دیگر عناصر تجربه و کنش دینی نیز در سنت پذیرفته شد، اما عنصر مراقبه همواره اهمیتی محوری در سراسر تاریخ سنت بودایی داشته است. این است که شاید همواره مکاتب مراقبه ای در «مهایانه»⁴⁹ مشخصاً از اعتبار بیشتری نسبت به مکاتب «ترواده»⁵⁰ برخوردار بوده اند. البته از میان مکاتب بودایی، احتمالاً این موضوع را در مکاتب «چان بودیسم»⁵¹ چینی و «دن بودیسم»⁵² ژاپنی به نحو بارزی آشکارتر می توان دید.

هر کدام از موارد مذکور، تصویر صریحی از تجربه دینی را ارائه می دهد که ارمغان آن، تحول جریان بینش آدمی در زندگی پاک است؛ یعنی: ادراکی مطابق با واقع و نیز رها از قیود طبیعی و بشری. در این نقطه، شباهت های بسیاری میان ساختار چنین تجربه هایی و بافت تجربیات دیگری که باید آن ها را تجربیات زیبایی شناختی خواند، پدیدار می گردد.

پژواکی از انواع تجربه دینی فوق الذکر و جلوه هایی از آن را می توان در برخی نحله های سنت کنفوسیوسی، به ویژه بعضی مکاتب نوکنفوسیوسی که «بی حرکت نشستن» در آن ها بخش مهمی از طریقت فرزاندگی است، مشاهده نمود. در سنت کنفوسیوسی کلاسیک، نحوه ایده آل نمودن توازن در طبیعت و جامعه و نیز هماهنگی میان انسان و متعال (تی یُن) 53، تحت تأثیر آموزه و رفتار «کونگ تزو»⁵⁴ (کنفوسیوس) در طریقه مخصوص اوست. با این حال، سرچشمه اصلی این آموزه چینی در تأکید بر تحول بینش انسان، در پیوندی ناگسستنی با سنت «تائوئی»⁵⁵ است. وصف ناپذیری تائو و خودانگیختگی حیات که سازگار با تائوست، اکثراً با محوریت جنبه های ارادی و اخلاقی در تجربه دینی کنفوسیوسی مقایسه می شود. مذهب بومی ژاپن؛ یعنی «شینتو»⁵⁶ عنصر زیبایی شناختی و سایر عناصر تجربه را در تقابل با قرائت ژاپنی سنت های بودایی و کنفوسیوسی پرورانده و به نمایش گذاشته است.

گونه های تجربه دینی در سنت های توحیدی غرب؛ آئین های عهدینی یهود و مسیحیت و نیز اسلام، نوعاً «تجربه عرفانی» نامیده می شوند که هم تردیدآورند و هم فوق العاده ارزشمند و تأثیرگذار. تردید و احتیاط از هراسی ناشی می شود که چه بسا آن را بتوان در این قبیل تجربه ها، عامل محرکی دانست در جهت از بین بردن غیرت میان خالق و مخلوق و نیز افزایش سطح تجربه بشری به مدد نیرویی نجات بخش که در نهایت تنها از خداوند صادر می گردد. با این وجود، غایت سنت های نامبرده، کمال بخشیدن به جریان اتحاد بین انسان و خدا و همچنین بهبود مطلوب نظام مخلوقات در عرصه جلال الهی است؛ بنابراین در هر سه سنت توحیدی، آن شکل هایی از تجربه که عناصری از تجربه عرفانی را در خود پذیرفته اند، از جایگاه ویژه ای برخوردار می باشند.

این موارد در آئین یهود، بازتاب قابل توجهی در شعر (مثلاً: غزل غزل های سلیمان که در آن فرح عشق زمینی، واسطه تنعم عشق آسمانی است) و نیز در مقاطع خاصی از سرودهای مزامیر داود دارد. همچنین در پاره ای از فقرات صحف انبیاء، انعکاس برخی درون مایه های عرفانی یا شبه عرفانی را می توان یافت. به هر روی یکتاپرستی بنیادین و انعطاف ناپذیر یهودیت متقدم معمولاً در تعبیراتی که حاکی از مواجهه های الهی- انسانی است و از لسان «دعوت و اجابت» یا «حکم و انقیاد» بهره می گیرد، فراوان بازگو شده است.

در یهودیت متأخر، جنبش های مختلفی یافت می شوند که به تجلیل از استغنائی نظام کائنات در همه زمینه ها و نیز بهاء دادن به فرآیند اتحاد با خداوند از طریق احساسی که بیشتر با شکوه و عظمت آفرینش تناسب دارد، برخاسته اند که از آن میان می توان به نهضت های «کابالا»⁵⁷ و «حسیدیم»⁵⁸ اشاره کرد. به خصوص در دوره های متأخرتر، نتیجه خوشایند تجربه های گرم و صمیمی الوهی، صدور شادی است که به بالندگی حیات می انجامد. شاید هیچ شارح برجسته دیگری را به اندازه مارتین بوبر⁵⁹، فیلسوف معاصر یهودی در آنچه که وی آن را «ایده آل حسیدی» می انگاشت، نتوانیم بیابیم.

ویلیام جیمز دین را با عباراتی که به «امر الهی» مربوط می شد، تعریف کرد، اما بوبر در کتاب تأثیرگذارش، من و تو⁶⁰ تصریح می نماید که زندگی سراسر نوعی رابطه است و حتی با درک روشن تری از رابطه، نوعی «تلاقی» است. در اینجا ما با دو گونه اساسی رابطه مواجه هستیم: «من- تو»⁶¹ و «من- آن» (این دومی شامل روابط انسانی سوم شخص می گردد). همینطور هر فرد به گونه ای، داخل در این روابط کاملاً متفاوت بوده و گرفتار آن هاست. «من» در «من- آن»، من است و «آن» در «من- آن»، اساساً آن غیرشخصی است. بنا بر مبنای بوبر، اشتغال به رابطه «من- آن»، موضوع تجربه نیست. تجربه علی رغم آنکه در زنجیره توالی زمانی جریان دارد، متعلق به جهان «آن» می باشد؛ بنابراین گمراه کننده خواهد بود اگر اشتغال داشتن به یک رابطه تعریف شده دیندارانه را تجربه دینی بنامیم.

ارتباط با جهان «آن»، منشأ خطا در زندگی انسان نیست؛ چراکه جهان «آن»، مقدس است. هرچند رابطه «آن»، همه وجود فرد را دربرنگرفته و نمی تواند بگیرد، اما از سوی دیگر یک رابطه واقعی «من- تو» فقط زمانی روی می دهد که تمام وجود فرد با آن درگیر باشد. چنین رابطه ای هرگز نمی تواند تنها با «من» پدید آید یا به سرانجام برسد، بلکه تحقق آن لزوماً نیازمند گونه ای «تلاقی» یا «تخاطب» است؛ همراه با لطف و محبت یا حتی دادگی [= تنعم] در افرادی که شایستگی و قابلیت آن را ندارند.

آن هنگام که شکلی از یک رابطه، تحقق عینی پیدا می کند، مواجهه های غیر کلامی و فرامفهومی با «تو» در شهودی سرشار از ذوق، صورت واقع به خود می گیرد. گذشته از این ممکن است نوعی آگاهی ضعیف تر از «تو» در روابطی که با موجودات غیر انسانی برقرار می شود، پیش آید. با این وصف، رابطه واقعی «من و تو» در شرایطی محقق می گردد که مواجهه، دو طرفه بوده و پاسخی نیز از سوی فرد مقابل دریافت شود؛ این رابطه چه بسا به یکپارچگی راستین آدمیان بیانجامد. تمامی خطوط رابطه در «تو» که فقط «تو» است و همواره «تو» باقی می ماند، به یکدیگر متصل می شوند؛ سایر روابط، تصویری اجمالی از «تو» ی لایزال یعنی: اوّل شخص مخاطب فناپذیر را جلوه گر می سازند. بوبر بدین شکل، توضیح می دهد آنچه را که دیگران ممکن است تجربه دینی ببینند، در آهنگ معنایی خود نسبت به دو مقوله تقرب و نیز فرجام مندی، پایبندی خود را به یکتاپرستی آئین یهود و نیز برخی خصایص گزاره ای که در سیاق سنت های دیگر چه بسا تجربه عرفانی خوانده شود، حفظ می کند.

موارد فوق؛ اعم از حکم، اجابت، انقیاد و مواجهه خصوصی الهی- انسانی از مضامین عمده قرائت های مسیحی و اسلامی تجربه دینی نیز هست. به هر روی در هر دو سنت مورد اشاره، افراد و جنبش هایی وجود داشته اند که احساسی پرحرارت، بسیار صمیمی و مطلوب نسبت به اتحاد با خداوند، دلبستگی خاصی در آن ها ایجاد کرده بود. در سنت مسیحی برخی مفاهیم و مقررات انضباطی که در چنین تجربه

هایی به کار برده می شد، در ادیان و مکاتب فلسفی هلنی که عمیقاً بر آموزه ها و علایق مذهبی مسیحیت اولیه تأثیر گذاشته بودند، ریشه داشت. طریقه خلوت نشینی همراه با تفکر و مراقبه از اهمیت بسیاری برخوردار بود و تا به امروز نیز در کلیسای شرق تداوم دارد. با این وجود در کلیسای غرب، رهبانیت گروهی رواج پیدا می کند. البته جماعت های رهبانی هر کدام رویکردهای متغیری نسبت به حیات مراقبه ای داشتند.

کلیساهای پروتستان در مجموع، تأکید کمتری بر چنین صورت هایی از تجربه دینی داشته اند، هرچند گروه هایی؛ مانند «انجمن دوستان 63» و حتی افرادی در میان بسیاری از دسته های دیگر پروتستان، عناصری را از آنچه می تواند تجربه عرفانی نامیده شود، در خود پذیرفته اند. این عناصر، نقشی مهم و حیاتی در زندگی متعبدانه و مذهبی آن ها ایفاء می کند. در اسلام، برخی از این عناصر در اعمال خالصانه صوفیان 64 که با شور و حرارتی سرزنده به تسبیح جلالت الهی 65 می پردازند، تجلی یافته است.

تجربه دینی بمتابه اخلاص و عبودیت شخصی عطف توجه به اعمال خالصانه، بهانه ای است تا دوباره به بهاگوادگیتا و سومین طریق نجاتی که این کتاب به تجلیل از آن یاد می کند، بازگردیم؛ یعنی طریق «بهکتی 66» یا اخلاص تمام عیار شخصی به خدای شخصی. اساساً همین توجه ویژه بهاگوادگیتا به طریق مذکور می باشد که آن را به مهم ترین و معتبرترین متن دینی سنت هندوئی تبدیل نموده است. آرجونه علی رغم آنکه دو طریق پیشین را آموخته بود، اما طریق سوم، تجربه ای عمیقاً شخصی از ساحت و فضل الهی است که به عنوان راه سعادت و نجاتی که نیل به آن برای همگان به طور یکسان امکان پذیر است، به آرجونه پیشکش می شود. به هر روی، تجربه چنین ساحتی بی اندازه مهیب و طاقت فرساست و در عین حال باطناً به تحول و رهایی می انجامد. در این تجربه دووجهی، اساس تجربه دینی در حیات متعبدانه که گویا به طور مشخص، یگانه کنش دینی است، انعکاس یافته است.

در فصل یازدهم بهاگوادگیتا، آرجونه درخواست می کند که به او اجازه داده شود خداوند را در کمال الوهیت مشاهده نماید. آنگونه که خصیصه بارز بسیاری از اوصاف مربوط به تجلیات الهی اینچینی است، آرجونه برای نگرستن به «نیروی اسرارآمیز من [= ویشنو] در مقام الوهیت 67» نخست باید از «چشمی فوق طبیعی 68» برخوردار گردد. آن هنگام که این خواسته او برآورده می شود، در اینجا نوعی تجربه که رودلف اوتو 69 آن را «تجربه نومینوس 70» می خواند، به وقوع می پیوندد.

اوتو در اثر معتبر خود مفهوم امر قدسی 71 بر این نکته تصریح دارد که تجربه مذکور، «امر قدسی 72» است که یگانه مدلول یا مقوله دینی می باشد و جنبه های عقلانی و غیرعقلانی را مشترکاً دربرمی گیرد. در بخش عقلانی آن، احساس امر قدسی بر تعبیری مفهومی دلالت می کند که به بیان غایت امر قدسی در نظام وجود، درستی و نیک کرداری اختصاص دارد؛ امر قدسی را می توان عالم بر همه چیز، قادر مطلق و خیر محض تصور کرد. چنانچه جملگی موارد مذکور که مادون حقیقت بوده و تنها به جنبه ای از آن اشاره دارند، طبیعی هستند، پس مفهوم امر قدسی، فوق طبیعی است.

به هر حال افزون بر چنین تجربیات عقلانی احساس و عینیت امر قدسی، همواره جنبه ای غیر عقلانی و فرامفهومی و یا «آنچه در حوزه معنایی نمی گنجد 73» نیز وجود دارد که همان «نومینوس» است (مأخوذ از کلمه لاتینی «نومن. 74» نومینوس، «سر هیبت انگیز و جذاب 75» است؛ یعنی راز است (نه مرموز یا گیج کننده)؛ بی اندازه خشیت آور است و در عین حال کانون ژرف ترین شیدایی ها و دلربایی ها و منشأ عالی ترین خوشی ها و برکات می باشد. به روایت اوتو، تجربه آرجونه و نیز تجربه اشعای نبی 76 که توصیف آن در فصل ششم کتاب اشعای 77 آمده است، نمونه ای از تجلیات ماوراءالطبیعی محسوب می شوند که به درخواست کسی صورت گرفته اند. اصطلاح «تجلی 78» توسط میرچا الیاده 79 که کوشیده است در بحث ثنویت «مقدس و نامقدس 80»، ظهور هر دو جزء امر قدسی مد نظر اوتو را تبیین نماید، بسیار به کار رفته است. الیاده می گوید: مقدس به لحاظ هستی شناختی، جهت دهنده اصلی مکان و زمان است که به طور قطع و منحصرأ عنصر سازنده حیات مذهبی در «انسان دینی 81» می باشد.

با این وصف، تجربه سراسر همراه با عشق و خالصانه آرجونه که شرح آن در بهاگوادگیتا آمده است، صرفاً گونه ای تجربه خشیت الهی که طاقت فرسا و غیر قابل دوام باشد، نیست؛ چراکه علاوه بر آن، تجربه ای از سنخ رابطه ای عمیقاً گرم و صمیمی است که در آن خطاب به آرجونه گفته می شود به واسطه لطف و رحمت خداوندگار (حتی در حق افرادی که شایسته آن نیستند)، عبودیت کامل می تواند موجب نجات و رستگاری شود. «از رهگذر عشق و اخلاص، فرد می تواند مرا بشناسد؛ اینکه اندازه ام تا کجاست و من در حقیقت کیستم؛ از آن پس به حقیقت من آگاه می گردد؛ و بی درنگ خود را در من می یابد. (Bhagavadgita, 18.55)» البته خدمت خالصانه و محبت آمیز چه بسا در یک کار معمولی باشد؛ از قبیل پیشکشی صمیمانه آب، میوه و یا گل.

این همان مؤلفه عاطفی است که گفته شد احتمالاً بخش اصلی تجربه دینی از نوع مذکور می باشد. آنچه تصور می شود این است که تنها «احساس مذهبی 82»، عناصر ارادی و شناختاری مربوط به متعال را وحدت بخشیده و هدایت می کند. آدمی از طریق احساسی کاملاً هشیار و متحول کننده نسبت به خداوند است که به حیات وظیفه مدارانه و خردی که رهنمون آن، معرفت شناختاری است، می گراید. زندگی تعبدی، زمینه را برای خدمت عاشقانه و اخلاص فراهم می سازد. نمادها و مفاهیم سنت نیز در پیروان خاص خود و به وسیله آن ها که با متعال در پیوندند، آشکال کلامی و غیر کلامی پیکره دین را عرضه می نمایند.

تجربه دینی و تفکر مذهبی امروز

روابط گونه گون احساس در اندیشه و عمل، به صورت های مختلف به ترسیم تجربه دینی در سنت مسیحی پرداخته است و این مسئله به طور خاص از برخی دغدغه های الهیاتی اندیشه نوین مسیحی به ویژه در نحله های پروتستانی آن ناشی می شود که دلبستگی به مفهوم تجربه دینی در آن ها رنگ باخته است. صور متعددی از آنچه ممکن بود بعدها تجربه دینی خوانده شود، نقش عمده ای را در زندگی و تفکر مسیحیت سنتی ایفاء نموده اند. صور مذکور هرچند عمدتاً در تهذیب حیات ایمانی مسیحیان؛ اعم از حیات فردی و گروهی سهم داشتند، اما با این حال از اصالت چندانی در شاکله رسمی خود الهیات مسیحی برخوردار نبودند.

خدمت خالصانه، ساختار تجربه دینی را که به نحوی پایدار در متن یک نظام کلیسایی سازمان یافته تعبیه شده بود، پدید می آورد. چنین

سنتی با خطوط نسبتاً واضح و مشخص، زمینه را برای روابط بسیار پیچیده در نسبت فکر و عمل و نیز عبادت و کار فراهم می نماید. نظام شعائری، هماهنگ با عمده مناسک گذار، ضوابط روشنی را برای اظهار و پاسداشت آئینی دغدغه های اساسی بشر تدارک می بیند. بر این اساس در آن دسته از تجارب فردی و گروهی که بعدها به عنوان تجربه های دینی شاخص بندی شدند، مجال کمتری برای بازاندیشی آگاهانه وجود داشت. این جریان تا حد زیادی در جوامع مسیحی کاتولیک رومی و ارتدوکس شرقی همچنان به صورت یک مسئله، بالندگی خود را حفظ کرده است.

در عین حال در برخی مکاتب جنبش اصلاحی پروتستان، محوریت جریانی که به تجربه دینی هنجاری تمایل نشان می داد، از اهمیت عمده ای برای بازاندیشی الهیاتی و اصلاح رفتار کلیسا برخوردار بود. این سخن لوتر: «تنها کتاب مقدس، تنها ایمان 83» که شامل تمرکز بر تجربه شخصی لطف و رحمت الهی می شد، بر مرجعیت کتاب مقدس تأکید داشت. تجربه شخصی به تدریج، شالوده بازنگری در برداشت شفاف و سنجیده ای را از روابط حاکم بر نسبت میان ایمان و عمل و نیز بخشایش الهی و اعمال نیک پی ریخت. در سنت کالوینیستی 84، حسی متعال نسبت به قدرت مطلق خداوند و مشیت او، به تقویت ارزش گذاری مشابهی در مورد هشجاری شخصی فیض الهی توسط ایمان و ظهور و بروز جمعی آن در نظم سیاسی پرداخت.

با این همه بسیاری از گروه های «چیپی 85» یا «آناپتیست 86» در جنبش پروتستان، چنین تصور می کردند که فرقه های مسیحی لوتری و کالوینی حداقل در سطوح الهیات رسمی و نظام جامعه خود آنچنان تأکیدی بر نقش اساسی آگاهی و تجربه دینی فرد معتقد ندارند. باور بر این بود که در این نوع از آگاهی و تجربه، عناصر عاطفی از اهمیتی بنیادین برخوردارند. پرهیزگاری در پیوند با شور و اشتیاق ایمان بود و «پایتسم 87» نهایتاً هم به عنوان درون مایه اصلی برخی گروه های مستقل پروتستان و هم در مقام شالوده جنبش های اصلاحی در بعضی نخله های لوتری، کالوینی و انگلیکن 88 خود را نمایان ساخت.

پایتسم الهیاتی و کلیسایی، نسخه بدل های فلسفی و ادبی مطلوبی را در حرکتی که اجمالاً در فلسفه و هنر آلمان به «جنبش رمانتیک 89» معروف شد و نیز در مراحل گذار اندیشه و عمل در سایر کشورهایی که تحت تأثیر مکتب «رمانتسم 90» آلمان بودند، پیدا کرد. در فلسفه، ایمانوئل کانت بر آن می شود تا دیباچه ای بر هر مابعدالطبیعه آینده 91 را بر مبنای سنجش نقادانه امکانات و حدود معرفت عقلی - تجربی در اختیار ما بگذارد.

پیش تر اشاره کردیم که کانت اساس تجربه دینی را در حوزه «عقل عملی» و لوازم اختیار و آزادی انسان می یابد که ریشه های آن را در تجربه قانون اخلاق می توان کاوید. او از این رهگذر، در حوزه احساس به تجزیه و تحلیل «حکم مثالی 92» روی می آورد و در تجربه زیبایی شناسانه «سولیمه 93»، نشان از احساسی می دهد که بسیار شبیه احساس خشوع بوده و در پی تأمل در قانون اخلاق پدیدار می گردد. البته رودلف اوتو دیرزمانی پس از کانت بر این نکته تصریح دارد که تصور او از نومینوس، متضمن «چیزی بیشتر از یک شباهت اتفاقی 94» نسبت به مفهوم امر متعالی به روایت کانت است.

بنابراین به زعم اوتو حس نومینوس، کیفیت خاصی از احساس می باشد و در پیوند آن با عناصر اخلاقی، عقلی و زیبایی شناختی است که او قائل به تشخیص و تفوق امر قدسی می گردد. این در حالی است که اوتو در بیان این دیدگاه، به اقرار خودش عمیقاً قدردان آراء و اندیشه های فردریک شلایرماخر 95 است، هرچند نگاهی انتقادی نیز دارد. شلایرماخر بیش از هر متفکر دیگری در پدید آوردن نوعی علاقه و دلبستگی به تجربه دینی بمثابه شالوده ساحت الهیات در بین اندیشمندان الهی لیبرال پروتستان 96 نقش داشت.

شلایرماخر مانند کانت در فضای پایتیستی آلمان پرورش یافته بود. او با چنین دورنمایی به مطالعات نقادانه فلسفی پرداخت، آثار افلاطون را ترجمه کرد و کتبی در زمینه «هرمنوتیک معنادار 97» و نیز بازاندیشی الهیاتی تألیف نمود. شلایرماخر علاوه بر آنکه واعظی مشهور بود، عالم الهی پرارجی نیز محسوب می شد. او در یک محفل ادبی به دوستانی هم دل برمی خورد و نیز با هنرمندانی آشنا می شود که ساحت «احساس» را به عنوان منشأ آثار خلاقانه هنری می ستودند. به هر شکل، زمانی که آن ها دیدند باور مسیحی تنها رونوشتی از صورت های الهیاتی و کلیسایی عصر حاضر را به دست می دهد، از آن قطع امید کردند. آن ها دریافتند که الهیات مسیحی بر مبنای اعتقادی استوار شده است که جز بر احکامی کهنه و پیش پا افتاده و نیز تکالیفی که تحت لوای مسیحیت عمدتاً به برخی تنقیدهای اخلاقی و آداب و رسوم بی روح مربوط می شود، دلالت ندارد. شلایرماخر در سال 1799 م اثری را که با عنوان درباره دین؛ گفتارهایی در باب سخره گیران تربیت شده اش 98 خلق کرده بود، به آن ها تقدیم نمود.

شلایرماخر در این کتاب تأثیرگذار بر این پنداره است که اساس ایمان دینی در عواطف و به نحوی خاص تر در احساسی قرار دارد که به طور مشخص، دینی است. وی این احساس را (در این کتاب و در آثار بعدی اش) به نام های مختلفی می خواند؛ از قبیل «احساس وابستگی مطلق 99»، «احساس و ذوق امر نامتناهی 100» و «احساس امر کلی 101» به زعم او حیات دینی هم در شکل تعلیمی و هم در شکل آئینی خود از این احساس بنیادی ناشی می شود. بر چنین احساسی در اصطلاحات مربوط به الهیات، «خداآگاهی 102» اطلاق می گردد. سرشت تمام عیار ایمان مسیحی در محوریت چهره مسیح نهفته است که در خلق و بیان واقعیتی که به واسطه خداآگاهی انسان کامل درک می شود، به تمامی آشکار و منعکس می گردد.

با علم به اینکه تجربه دینی هنجاری واقعیتی انکارناپذیر است، شماری از الهیات دانان و فلاسفه لیبرال پروتستان (عمدتاً در ایالات متحده آمریکا) با تأسی از آموزه های شلایرماخر، به بسط و توسعه گونه ای «الهیات تجربی 103» و «فلسفه دین 104» پرداختند. البته اینطور نبود که همه آن ها نام و نشان «تجربی» بر خود نهند، بلکه همگی در تلاش بودند تا در نهایت دقت، تفسیر قابل دفاعی را از ایمان دینی بر مبنای اولویت تجربه دینی برای چنین ایمانی ارائه دهند. عنوان کلی این نهضت تجربی، نمایانگر آن است که «تجربه گرایی 105» در فلسفه با حضور پررنگ تجربه در حوزه حیات و فکر انسان و نیز با حیثیت تجربی و واقع نگری یا رئالیسم متد تجربی در پیوندی ناگسستنی است.

این جنبش در ایالات متحده در بیشتر گونه های سنتی تفکر الهیاتی و فلسفی آن کشور چندان هم بی سابقه نبود. جان اتان ادواردز 106، بزرگ ترین اندیشمند الهی آمریکا اراده آن داشت تا میان برخی مفاهیم الهیات «پیوریتن 107» که میراث دار صورت هایی از «مکتب

افلاطون 108» بود و تأکیدات تجربی مندرج در علم باوری جان لاک 109 آنگونه که مثلاً در دانش نیوتونی 110 موجود است، رابطه ای برقرار سازد. او معتقد بود کلید تجربه و فهم ایمان مسیحی در «عواطف دینی 111» مندرج است و اینکه قدرت مطلق الهی و نیز جایگاه نظام مخلوقات چه بسا به لحاظ فلسفی بیشتر از همه در اصطلاحات مربوط به مفهوم «زیبایی و جمال» بازگو شده است.

اهتمام ادواردز به تجربه دینی در نحله های پایتستی و اونجلیستی 112 آمریکا انعکاس یافته و جانی تازه گرفت. همچنین بازتاب آن را در طریقت های نظریه پردازانه و نقادانه ای که در سنت برخی فلاسفه و الهیات دانان متأخر آمریکایی موج می زند، می توان مشاهده نمود. هر یک از آنها با به کارگیری و ارزیابی گزاره تجربه دینی، مجموعه ای از نظریات و باورهای علمی را پیرامون مواضع خاص فلسفی و الهیاتی به ارمغان آوردند. ارنست هاکنینگ در پژوهشی بسیار مهم و خردمندانه با عنوان مفهوم خداوند در تجربه بشر 113 می کوشد تا به ارائه روایتی از تجربه عرفانی و ارتباط حیات معاد و معاش در اصطلاحات مبتنی بر گونه ای «ایده آلیسم مطلق 114» که با تصرفات انتقادی برگرفته از سنت جیمز و سایر فلاسفه پراگماتیست 115 تعدیل شده بود، پردازد. ادگار شفیلد برایتمن 116 برای تبیین اهمیت تجربه دینی به معنای هر تجربه ای که نسبت به مطلق تجربه می توان داشت، از «ایده آلیسم شخص نگر 117» بی پی بون 118 و دیگران بهره می گیرد. هنری نلسون وایمن 119 با سود جستن از آموزه های فلسفی آلفرد نورث وایتهد و جان دیویی 120، نوعی «خدا باوری طبیعت نگر 121» را بر مبنای تجربه اساسی آفرینشگری پی می ریزد. داگلاس کلاید مکینتاش 122 در کتاب خود، الهیات به عنوان دانشی تجربی 123 بر آن است که می توان معرفت الهیاتی را بر تجربه دینی بنا نهاد، همان گونه که علوم اجتماعی و طبیعی بر دیگر اقسام تجربه بشری مبتنی هستند. آن ها بر این باورند که تجربه دینی هنجاری، «تعدیل بهنجار دینی 124» است که مؤلفه های آن در بسیاری از عناصر تجربی مورد توجه در مکتب لیبرال پروتستان اونجلیستی، انعکاس یافته است.

گذشته از فلاسفه الهی، فلاسفه تجربه گرای ملحد نیز نسبت به ارائه تعریفی از تجربه دینی هنجاری غافل نبوده اند. به زعم جان دیویی، دینی بودن تجربه هرچند ممکن است اصالتاً حاکمی و نه لزوماً امری مبنایی برای یک «ایمان مشترک 125» باشد، نوعی همسازی عمیق و فراگیر با ضرورت های حیات است و از آن می توان الزامی را برای پذیرش و اصلاح شرایط زندگی در پرتو ایده آل هایی اخذ نمود که به نحوی پایدار در دیدگاهی پر انگاشت جای گرفته است. او در سیاق چنین اعتقادی اظهار می دارد که خدا ممکن است حامی ارتباط واقعی میان ایده آل و واقعیت باشد تا به صورت مستمر و بی انتها ایده آل هایی را به واقعیت مبدل کند که به انسان و سایر ابعاد طبیعت، تعالی بخشیده و آن ها را بارور می سازد.

نتیجه

بنابراین اگر منطقی و واقع بینانه نگاه کنیم، مفهوم تجربه دینی از پیچیدگی خاصی برخوردار بوده و سرشار از ظرائف گوناگون می باشد و کسانی بدان توجه داشته اند که درصدد به کار بردن آن در دانش دین پژوهی و نیز در فلسفه و الهیات دینی بوده اند. انعکاس چنین مفهومی را عموماً در نظریات مربوط به تجربه و به خصوص نظریات حوزه دین می توان یافت. بعلاوه این امکان نیز وجود دارد که با کنکاشی دقیق تر در نسبت میان «دینی بودن» و تجربه اخلاقی و شناختاری و خصوصاً تجربه زیبایی شناختی، بتوان به تحلیل و ارزیابی مفهوم تجربه دینی پرداخت. هر دو جنبه «دینی» و «زیبایی شناختی» به دریافت و تبیین واقعیت می انجامد. به همان میزان که جنبه «دینی» ریشه در عواطف دارد، رابطه احساس زیبایی شناختی و تجلی هنری آنگونه که در تئوری زیبایی شناختی فهمیده می شود، چه بسا با رشد و توسعه بیشتر نظریات پیرامون دین و تجربه دینی مرتبط باشد. در هر صورت، پیامدهای دقیق و مشخصی را برای پیگیری مسائل مربوط به حقیقت و راست کرداری در تجربه عقلانی و اخلاقی می توان مشاهده نمود.

شاید پیچیدگی بحث و در عین حال نوید مطالعه بیشتر پیرامون تجربه دینی را توأمان بتوان در سنت «واحد پژوهش تجربه دینی» در دانشکده منچستر دانشگاه آکسفورد نشان داد. یافته های این گروه تحقیقاتی که بر پایه هزاران گزارش مکتوب داوطلبانه از تجربیاتی که در نظر صاحبان آن تجربه ها، دینی قلمداد می شدند، قرار داشت، به نحو شگفت انگیزی با نتایج بررسی های ویلیام جیمز که بیش از نیم قرن پیش تر به آن ها دست یافته بود، تطبیق می کرد. جالب است که سر آلیستر هاردی 126 در چکیده نامه ای که از دستاوردهای واحد مذکور و مفاهیم مرتبط با آن ها ارائه نموده است 127، می نویسد: هرچند تمایز بین عناصر شناختاری و عاطفی «در ابتدا ممکن است تمایزی منطقی به نظر برسد... اما در عمل، هر تمایزی که اینچنین باشد، ثمره ای در بر نخواهد داشت» (Hardy, 1979) «بنابراین آیا تمایزهای فرضی میان اشکال جدید و تغییر شکل یافته آگاهی و عناصر احساسی و سایر مواردی که قبلاً از تجربه آموخته شده اند» وجود دارد؟ او با توجه به عناصر عاطفی به معنای دقیق آن، اینطور نتیجه می گیرد که «اساساً ممکن است هیچ تجزیه و تحلیل دقیقی از چنین احساساتی وجود نداشته باشد.»

در حالی که انواع مختلفی از تجربیات و مفاهیم دریافت شده از آن ها را در زندگی و باورها می توان به حداقل نود و دو گروه تقسیم کرد، همه آن ها همپوشانی قابل ملاحظه ای با یکدیگر دارند. بر این مبنا آشکار است که بررسی و ارزیابی مفهوم تجربه دینی و به کار بردن آن در حوزه دین، مشغولیتی فرجام ناپذیر محسوب می گردد.

Bibliography

1. Buber, Martin. I and Thou. New York, 1970. Highly influential account of a form of religious apprehension by a noted Jewish scholar.
2. Dewey, John. A Common Faith (1934). Reprint, New Haven, 1968. A nontheistic view of the religious in experience.
3. Eliade, Mircea. The Sacred and the Profane. New York, 1959. Succinct formulation and employment of the concept of the sacred as definitive for religious experience.
4. Hardy, Alistair. The Spiritual Nature of Man. Oxford, 1979. Summary and interpretation of the findings of the Religious Experience Research Unit, Manchester College, Oxford University.

5. Hocking, Ernest. The Meaning of God in Human Experience. New Haven, 1912. A pioneering and substantial inquiry from the perspective of idealist philosophy.
6. James, William. The Varieties of Religious Experience (1902). Reprint, New York, 1963. Perhaps the most influential book to focus attention on the concept of religious experience.
7. Knox, Ronald Arbuthnott. Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion. Oxford, 1950. A classic account of religious experience in the seventeenth and eighteenth centuries.
8. Macintosh, Douglas Clyde. Theology as an Empirical Science. New York, 1919. Theology as the science of religious experience.
9. Martin, James Alfred, Jr. Empirical Philosophies of Religion. New York, 1944. An account of some philosophers and theologians for whom religious experience is the key to understanding religious faith.
10. Otto, Rudolf. Das Heilige. Marburg, 1917. Translated by John W. Harvey as The Idea of the Holy (1950). 2d ed. New York, 1970. Seminal account of the nonrational dimension of religious experience.
11. Schleiermacher, Friedrich. On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers. New York, 1955. Foundational for the emphasis on religious experience in liberal Protestant thought.
12. Smart, Ninian. The Religious Experience of Mankind. 2d ed. New York, 1976. Exposition of major classical and contemporary forms of religious experience.
13. Smith, Wilfred Cantwell. The Meaning and End of Religion. New York, 1962. Stresses the role of individual consciousness and cumulative tradition in religious faiths.
14. Underhill, Evelyn. Mysticism (1911). Reprint, New York, 1961. Early but still valuable exploration of forms of mystical experience.
15. Whitehead, Alfred North. Religion in the Making. New York, 1926. Reflections on religious experience by the major philosopher of process.
16. Zaehner, Robert C. Mysticism: Sacred and Profane. New York, 1961. Analysis of distinctive types of mystical experience.

پی نوشت

- 4 . Religious Experience
- 5 . Empirical
- 6 . Opinion
- 7 . Tough-mindedness
- 8 . Realism
- 9 . William James
- 10 . Gifford Lectures
- 11 . The Varieties of Religious Experience
- 12 . Wilhelm Wundt
- 13 . Leipzig
- 14 . Alfred North Whitehead
- 15 . The divine
- 16 . Transcendence
- 17 . Reverence
- 18 . Sacred
- 19 . Healthy-mindedness
- 20 . The sick soul
- 21 . Once-born
- 22 . Twice-born
- 23 . Conversion
- 24 . William Ernest Hocking
- 25 . Blooming buzzing confusion
- 26 . Wilfred Cantwell Smith
- 27 . The Meaning and End of Religion
- 28 . Cumulative religious traditions
- 29 . Bhagavadgita

- 30 . Finitude
- 31 . Maya
- 32 . Karman
- 33 . Margas
- 34 . Arjuna
- 35 . Krsna
- 36 . Caste
- 37 . Dharma
- 38 . Li
- 39 . Immanuel Kant
- 40 . Religion within the limits of reason alone
 - 41 . Pure practical reason
 - 42 . Experience of mathematical
 - 43 . Experience of dynamic sublimity
 - 44 . Jñana marga
 - 45 . Brahman
 - 46 . Yōga
 - 47 . Gautama
 - 48 . Nirvana
 - 49 . Mahayana
 - 50 . Theravada
 - 51 . Ch`an Buddhism
 - 52 . Zen Buddhism
 - 53 . T`ien
 - 54 . K`ung-tzu (Confucius)
 - 55 . Taoist
 - 56 . Shinto
 - 57 . Qabbalistic
 - 58 . Hasidic
 - 59 . Martin Buber
 - 60 . I and Thou
 - 61 . I-Thou
 - 62 . I-It
 - 63 . Society of Friends
 - 64 . Sufis
 - 65 . Glory of Allah
 - 66 . Bhakti
 - 67 . Behold my mystic power as God
 - 68 . Supernatural eye
 - 69 . Rudolf Otto
 - 70 . Experience of the numinous
 - 71 . The Idea of the Holy
 - 72 . The Holy
 - 73 . Overplus of meaning
 - 74 . Numen
 - 75 . Mysterium tremendum et fascinans
 - 76 . Isaiah
 - 77 . The Book of Isaiah
 - 78 . Theophany
 - 79 . Mircea Eliade
 - 80 . Sacred and Profane

- 81 . Homo religious
- 82 . Religious feeling
- 83 . Sola scriptura, sola fides
- 84 . Calvinist
- 85 .left-wing
- 86 . Anabaptist
- 87 . Pietism
- 88 .Anglican
- 89 . Romantic movement
- 90 . Romanticism
- 91 . Prolegomenon to any future metaphysics
- 92 . Exemplary judgment
- 93 . Sublime
- 94 . A more than accidental analogy
- 95 . Friedrich Schleiermacher
- 96 . Liberal protestant
- 97 . Significant hermeneutic
- 98 . On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers
- 99 . Feeling of absolute dependence
- 100 . Sense and taste of the infinite
- 101 . The feeling of the whole
- 102 . God-consciousness
- 103 . Empirical theology
- 104 . Philosophy of religion
- 105 . Empiricism
- 106 . Jonathan Edwards
- 107 . Puritan
- 108 . Platonism
- 109 . John Locke
- 110 . Newtonian
- 111 . The religious affections
- 112 . Evangelistic
- 113 . The Meaning of God in Human Experience
- 114 . Absolute idealism
- 115 . Pragmatist
- 116 . Edgar Sheffield Brightman
- 117 . Personalistic idealism
- 118 . B. P. Bowne
- 119 . Henry Nelson Wieman
- 120 . John Dewey
- 121 . Naturalistic theism
- 122 . Douglas Clyde Macintosh
- 123 . Theology as an Empirical Science
- 124 . Right religious adjustment
- 125 . Common faith
- 126 . Sir Alister Hardy
- 127 . The Spiritual Nature of Man; Summary and interpretation of the findings of the Religious Experience Research Unit, Manchester College, Oxford University

* Encyclopedia of Religion, Vol.12, p.323-330