

A Critical Review of the Book *"Elements in the Philosophy of Religion: Religious Experience"*

Alireza Kermani*

Abstract

In the modern era, after the weakening of theoretical rationality, religious experience became the center of attention of many philosophers of religion. Among the topics that these philosophers showed great interest in is the nature of religious experience and its validity. For example, Schleiermacher and Otto considered religious experience to be a feeling associated with consciousness, and Alston and Swinburne tried to validate it by expressing its similarity with sensory experience. The book *"Elements of the Philosophy of Religion: Religious Experience"*, after a brief overview of some views on the nature of religious experience and explaining the perceptual approach to prove the validity of religious experiences and the challenges facing them, is based on the fact that such discussions about religious experience are based on a knowledge-centered approach in the philosophy of religion; An approach that, by creating limitations in the definition of religious experience and its exclusivity in certain experiences, only seeks to discover the correspondence of these experiences with reality. But the author considers it necessary to complement this knowledge-centered approach with an understanding-centered approach. The understanding-centered approach considers the development of religious man's understanding to be much more important than the discovery of correspondence with reality, and it is based on the philosophy of religion that it is necessary to be oriented towards the development of the subject and the expansion of his understanding.

* Associate Professor of Mysticism, Faculty Member of Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran, kermani@iki.ac.ir

Date received: 11/12/2024, Date of acceptance: 26/04/2025



Keywords: Religious Experience, Philosophy of Religion, Mystical Experience, Knowledge, Faith.

Extended Abstract

The discussion of the nature of religious faith and its relationship with components such as belief, practice, emotion, and experience are among the most central topics in the philosophy of religion. The primary question is: What roles do knowledge, belief, practice, and experience play in the realization of faith? In response, two major perspectives have emerged: 1. The Experiential-Emotional View: This approach places faith primarily within the realm of feeling and immediate experience. 2. The Propositional Rationalist View: This view emphasizes true beliefs corresponding to reality as the core of faith. Both perspectives place knowledge at the center of their analysis. This book, while reviewing these viewpoints, seeks to strengthen an understanding-centered approach in the philosophy of religion. In this approach, the focus shifts from merely verifying the correspondence of beliefs or experiences with reality (knowledge-centeredness) to the process of forming understanding within the knowing subject. Dr. Amber Griffioen's book is significant precisely because it presents and develops this transition from knowledge-centeredness to understanding-centeredness. The author argues that modern philosophy of religion's focus on examining the nature of religious experience and proving its objectivity to justify beliefs is a limited perspective. From Griffioen's viewpoint, what is fundamentally important is the role of religious experiences—alongside beliefs, concepts, practices, moral dispositions, rituals, imaginations, and even illusions—in the process of forming a deeper understanding of religion. Consequently, the task of philosophy of religion is not merely to analyze how true beliefs or objective experiences are attained, but to explain how the knowing subject is influenced by a complex set of factors (sights, sounds, mental images, rational arguments, mystical experiences, spiritual practices, and the ethical, social, historical, and political dimensions of religion) to achieve a richer and transformative understanding. This approach positions the philosophy of religion at the intersection of epistemology, anthropology, and hermeneutics, while also significantly expanding the scope of valid religious experiences.

Griffioen examines religious experience and the evolution of approaches to it across five chapters: 1. History of Religious Experience: Identifies Schleiermacher, Rudolf Otto, and William James as key influencers. These thinkers aimed to counter

extreme rationalism. 2. Perennialism vs. Constructivism: Analyzes the debate between proponents of "Perennial Philosophy" (represented by Otto, Eliade, Stace, Yandell, Forman—who posit a common, universal core in religious/mystical experiences) and "Constructivists" (who argue experiences are shaped by prior concepts and cultural-linguistic contexts). Reports mediating approaches like John Hick's "Critical Realism". 3. Validity of Religious Experiences: Examines two main strategies for defending the objectivity and epistemic validity of religious experiences: William Alston: By analogizing the "doxastic practice" of religious experience to sense perception, using the "Partners in Guilt" strategy. Richard Swinburne: By relying on the "Principle of Credulity" and the "Principle of Testimony". 4. Challenges to Alston and Swinburne's Approaches: Enumerates key challenges against the analogy between religious experience and sense perception: the inapprehensibility of God vs. the apprehensibility of sensory objects; the untestability of religious experiences vs. the testability of sensory experiences; the existence of naturalistic (bio-psychological) explanations for religious experiences; and the diversity and conflict among reported religious experiences. 5. Expanding the Scope of Religious Experience and Understanding-Centeredness: The book's pivotal chapter. Griffioen argues that the importance of religious experiences lies not in their objective representation of reality, but in expanding the individual's understanding of religious truth. Therefore, the scope of religious experience must be expanded to include: Imaginative and non-reality-revealing experiences, Experiences arising from ritual practices (active experiences), Sensory and bodily experiences, Non-theistic or non-monotheistic religious experiences, Experiences with negative valence (e.g., fear of the sacred), Group and social experience. The benefits of this expansion include: amplifying minority voices, achieving a more global approach to meaning-making, bridging communication gaps, better understanding others' reasons, and reforming epistemic arrogance. Two major critiques of the book can be raised: 1. Ambiguity in Defining Religious Experience and its Relation to Mystical Experience: The book fails to provide a clear definition of "religious experience" or address its distinction from (or identity with) "mystical experience." This ambiguity is problematic throughout the book, especially in discussions on perennialism, constructivism, and the approaches of Alston and Swinburne. Different definitions of mystical experience and their varying implications necessitate a clearer subject definition. 2. Critiquing the Foundations of Understanding-Centeredness from an Islamic Perspective: Based on Islamic

principles such as the gradational nature of religion, the comprehensive reality of the human being, and the nature of faith, understanding plays two essential roles in religious faith: as the necessary cognitive element for faith, and as a factor influencing will and action. This perspective confirms and strengthens the importance of the understanding-centered approach in explaining faith as a holistic and transformative phenomenon.

Bibliography

- Stace, Walter T. (1379). *Mysticism and Philosophy*, Baha al-Din Khorramshahi, Trans., 5th ed., Tehran: Soroush.
- Esmaeili, Masoud. (1396). *The Nature of Mystical Knowledge*, 1st ed., Qom: Islamic Culture and Thought Research Institute.
- Javadi Amoli, Abdollah. (1389). *The Status of Reason in the Geometry of Religious Knowledge*. Qom: Isra.
- Jones, Richard H. (1400). *The Philosophy of Mysticism*, Alireza Kermani, Trans., 1st ed., Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad ibn Ibrahim. (1366). *Tafsir al-Quran al-Karim* [Interpretation of the Noble Quran]. Qom: Bidar Publications.
- Fayz Kashani, Mulla Muhsin, (1418), *Ilm al-Yaqin fi Usul al-Din*, Qom: Bidar Publications.
- Qunawi, Sadr al-Din, (1381), *I'jaz al-Bayan fi Tafsir Umm al-Quranl*, Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Ed., Qom: Islamic Propagation Office.
- Alston, William P, (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, N.Y.: Cornel University Press.
- Griffioen, Amber L, (2121), *Elements in the Philosophy of Religion: Religious Experience*, London: Cambridge University Press.

بررسی انتقادی کتاب عناصر بنیادین فلسفه دین: تجربه دینی^۱

علیرضا کرمانی*

چکیده

در دوران مدرن بعد از تضعیف عقلانیت نظری، تجربه دینی مرکز توجه بسیاری از فیلسوفان دین قرار گرفت. از جمله مباحثی که این فیلسوفان به آن علاقه وافری نشان دادند بحث از ماهیت تجربه دینی و اعتبار یا حجیت آن است. از باب مثال، شلایرماخر و اتو تجربه دینی را از مقوله احساس همراه با آگاهی دانستند و آلستون و سوین‌برن با بیان تشابه آن با تجربه حسی سعی در اعتباربخشی به آن داشتند. کتاب **عناصر بنیادین فلسفه دین: تجربه دینی** بعد از مروری اجمالی بر برخی دیدگاه‌ها در زمینه ماهیت تجربه دینی و تبیین رویکرد ادراکی در جهت اثبات اعتبار تجارب دینی و چالش‌های پیش روی آن، بر آن است که مباحثی این چنین درباره تجربه دینی، مبتنی بر رویکردی معرفت‌محور در فلسفه دین است؛ رویکردی که با ایجاد محدودیت‌هایی در تعریف تجربه دینی و انحصار آن در تجاربی خاص، صرفاً به دنبال کشف تطابق این تجارب با واقع می‌باشد. اما نویسنده لازم می‌بیند این رویکرد معرفت‌محور با رویکردی فهم‌محور تکمیل گردد؛ رویکرد فهم‌محور، گسترش فهم انسان دیندار را دارای جایگاه بسی مهم‌تر از کشف مطابقت با واقع می‌داند و بر آن است که فلسفه دین لازم است در جهت رشد فاعل شناسا و گسترش فهم او جهت داده شوند.

کلیدواژه‌ها: تجربه دینی، فلسفه دین، تجربه عرفانی، معرفت، ایمان.

* دانشیار عرفان، عضو هیأت علمی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره، قم، ایران، kermani@iki.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶



۱. مقدمه

بحث از ایمان دینی و ارتباط آن با باور، عمل، احساس و تجربه از جمله مباحث حایز اهمیت در فلسفه دین است. فیلسوفان دین از جمله سعی در پاسخ به این سؤال را دارند که علم، باور، عمل و تجربه چه جایگاهی در تحقق ایمان دینی دارد؟ در بررسی این مسئله دین‌پژوهان گاه ایمان را از مقوله احساس، تجربه دینی یا مرتبه‌ای از علم حضوری دانسته‌اند و گاه در بیان حقیقت ایمان، بر باور و معرفت تأکید کرده‌اند. دیدگاه اول که در توجیه باور و معرفت (عقلی) دشواری می‌دید به ایمان تجربی متمایل شد و بعضاً شأن ایمان را به احساس فروکاست (پرادفوت، وین، ۱۳۸۳، ۹۲) و دیدگاه دوم به کمتر از معیار سخت‌گیرانه باور مطابق با واقع در مورد ایمان قانع نشد. هر دو این دیدگاه‌ها در این امر مشترکند که معرفت را محور دین‌شناسی خود قرار داده‌اند. در این مقاله سعی شده با روش توصیفی تحلیلی، بعد از مرور بر دیدگاه‌های رایج در تجربه دینی، رویکردی در مواجهه با مباحث فلسفه دین تقویت شود که در آن فهم و نه صرفاً معرفت، ارزش معرفت‌شناختی دارد. در این فلسفه دین، معرفت‌شناسی فهم‌محور به نحوی مکمل معرفت‌شناسی معرفت‌محور در فلسفه دین است و فیلسوف دین به جای آنکه صرفاً به دنبال باورمندی یا احراز مطابقت تجارب یا گزاره‌های دینی با واقع باشد و ماهیت تجربه دینی و وجوه امتیاز آن از سایر تجارب را بررسی کند، بر مجموعه‌ای از عوامل حصول فهم از جمله تجربه عملی تأکید می‌کند تا به نوعی در مرز میان معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و مطالعات تفسیری (هرمنوتیک) حرکت کرده باشد.

۲. اهمیت کتاب

کتاب *عناصر بنیادین فلسفه دین: تجربه دینی* نوشته خانم دکتر آمبر گریفیون دانشیار دانشگاه دوک در کارولینای شمالی است. این کتاب از جهت عرضه نگاهی متفاوت به فلسفه دین که در آن بررسی فلسفی دین از معرفت‌محوری به سوی فهم‌محوری تغییر مسیر می‌دهد، حایز اهمیت است. همانطور که گفته شد، مباحث فلسفه دین در دوران مدرن تأکیدی ویژه بر تجربه دینی داشته و سعی کرده با بررسی ماهیت تجربه دینی و اثبات عینیت آن، دلیلی بر موجه بودن باور دینی جستجو کند. اما از دیدگاه نویسنده بحث از ماهیت تجربه دینی و حجیت معرفت‌شناختی این تجارب در مرتبه دوم اهمیت قرار دارد و مهم‌تر توجه به نقش تجارب دینی در کنار باورها، مفاهیم، اعمال، ملکات، عبادات و حتی

تخیلات و موهومات، برای وصول به فهمی عمیق‌تر است که خود مطلوبیت ذاتی دارد. بر این اساس فلسفه دین، بحث‌های فلسفی در مورد باور یا تجربه دینی به منظور کشف مطابقت آنها با واقع (معرفت‌محوری) نیست؛ بلکه فلسفه دین باید با معرفی باورها، تجارب و ... مسیر فهمی بالاتر را برای فاعل شناسا باز کند و از معرفت‌محوری به فهم‌محوری ارتقا یابد. در رویکرد فهم‌محور به فلسفه دین، تنها تجارب دینی انفعالی آن هم از نوع متعالی آن که مخصوص خواص از عارفان است دارای اهمیت نیستند، بلکه تجارب فعلی که در ضمن اعمال عبادی و ملکات اخلاقی خود را ظهور می‌دهند چه بسا اهمیتی افزون‌تر داشته باشند. بر این اساس، فلسفه دین فهم‌محور وظیفه فلسفه دین را نه صرف تحلیل چگونگی وصول به باور و تجربه‌ای مطابق با واقع، بلکه تبیین کیفیت تاثیرپذیری فاعل شناسا از مجموعه مبصرات، مسموعات، تصویرهای خیالی، تجارب دینی و عرفانی، استدلال‌های عقلی و تجربه‌های سلوکی - با توجه به جنبه‌های اخلاقی، اجتماعی، تاریخی و سیاسی و غیره دین - می‌داند. از این رو در این رویکرد، این تنها امور معرفتی نیستند که بر یافت دین مؤثرند، بلکه مجموعه‌ای از تصورات، تصدیقات، گرایشات، ملکات و رفتارهای فردی و اجتماعی هستند که فهم آدمی از دین را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. اما گاه کلام و فلسفه دینی که در مراکز علمی مطرح است، کشف واقع - آن هم عمدتاً با روش عقلی - را دغدغه خود می‌داند و آدمیان را یا در کشف واقع، موفق و اهل سعادت می‌داند و یا ناموفق و به دور از سعادت. اما در این کتاب نویسنده نوع دیگری از مواجهه با دین را مطرح می‌کند که در آن گزاره یا تجربه دینی حرف اول را نمی‌زند بلکه فهم و یافت فاعل شناسا یا به تعبیر دیگر سعه وجودی علمی دیندار است که محور توجه قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد توجه به این نگاه و عرضه آن در این کتاب می‌تواند پنجره‌ای را در جهت نحوه تقرب به مباحث فلسفه دین برای علاقه‌مندان باز کند.

۳. ایده محوری کتاب

در این کتاب، نویسنده در پنج فصل، تجربه دینی را بررسی می‌کند. وی در فصل اول به تاریخچه‌ای از بحث تجربه دینی می‌پردازد و بر آن است که تجربه دینی تا پیش از دوران مدرن، موضوع تحقیقات فلسفی قرار نگرفته است، اگر چه استناد به تجارب دینی، همواره در طول تاریخ، نقش مهمی در متون فلسفی و الهیاتی داشته است. از منظر وی در اوایل دوران جدید اروپا، «عقل عرفی» توماس رید، بر بحث فلسفی درباره تجربه دینی تأثیرگذار

بود. اما عمده تأثیرگذاری از آن شلایرماخر، ردولف اتو و ویلیام جیمز بوده است. شلایرماخر، دین را احساس امر نامتناهی می‌دانست و بر آن بود که عنصر مشترک در جلوه‌های متعدد ایمان، آگاهی از وابستگی مطلق یا مرتبط‌بودن با خدا است. اتو نیز دین‌داری را متعلق به حوزه احساس می‌دانست و عنصر غیرعقلانی نهفته در عمق دین را / امر مینوی می‌نامید. ویلیام جیمز نیز همچون شلایرماخر و اتو، دغدغه مقابله با روایت‌های افراطی عقل‌گرایانه از دین را داشت، و در نتیجه بر چیزی که آن را «دین شخصی» می‌نامید و همچنین بر ارتباط آن با احساس، تجربه و عاطفه تأکید می‌ورزید. نویسنده در ادامه به برخی اختلاف نظرهای این سه اندیشمند هم توجه می‌دهد.

فصل دوم در مقام بررسی دیدگاه پیروان حکمت خالده و نقطه مقابل آنها یعنی ساخت‌گرایان است. نویسنده، ساخت‌گرایی را در مقابل ذات‌گرایی نمی‌داند بلکه آن را نقطه مقابل حکمت خالده قرار می‌دهد و در حکمت خالده نیز از طرح‌های متعددی همچون طرح ردولف اتو، میرچا الیاده، اولین آندرهیل، ولتر استیس، کیث یندل و روبرت فورمن نام می‌برد. وی ضمن بیان برخی از اشکالات ساخت‌گرایان بر حکیمان خالده به تفاوت‌های ساخت‌گرایی و حکمت خالده اشاره می‌کند. مولف در ادامه رویکردهایی را گزارش می‌کند که در مناقشه حکمت خالده و ساخت‌گرایی به نوعی راهی میانه را انتخاب کرده‌اند. این رویکردها عبارتند از: رویکرد «رنالیسم انتقادی» جان هیک، رویکرد «بلوک‌های ساختمانی» آن تاووز و رویکرد «اجتماعی‌عملی» استفان بوش.

در فصل سوم نویسنده به بررسی معتبربودن تجارب دینی می‌پردازد و این کار را با تقریر رویکرد آلستون و سوین‌برن در ایجاد مشابهت میان تجربه دینی و ادراک حسی انجام می‌دهد. بر اساس رویکرد آلستون، اگر بتوان نشان داد که انتقادات وارد بر تجربه دینی بر تجربه حسی نیز وارد است، در این صورت، تجربه دینی، پایه‌های معرفتی سست‌تری نسبت به ادراکات حسی نخواهد داشت. از دیدگاه سوین‌برن نیز اصل عقلانی زودباوری که درباره ادراک حسی صدق می‌کند، شامل تجارب دینی نیز می‌شود. این اصل به موجه‌شدن تجربه برای صاحب تجربه مربوط می‌شود و اصل گواهی نیز تعبیر این تجربه را برای دیگران معتبر می‌کند. در واقع اصول زودباوری و گواهی، باورهای ادراکی صاحبان تجربه و گزارش‌های ایشان درباره تجارب ادراکی را بی‌گناه قلمداد می‌کند، مگر آنکه مجرم بودن آنها ثابت شود.

در فصل چهارم نویسنده، سرنوشت رویکردهای آلتون و سوین-برن در باب تجربه دینی را به توانایی آنها برای حل و فصل چالش‌ها گره می‌زند و از این رو به برخی از این چالش‌ها که تشابه تجربه حسی و تجربه دینی را نشانه رفته است و پاسخ‌های آنها اشاره می‌کند. این چالش‌ها عبارتند از: ادراک‌ناپذیری خدا و ادراک‌پذیری متعلق تجربه حسی؛ آزمون‌ناپذیری تجارب دینی و آزمون‌پذیری تجارب حسی؛ وجود تبیین‌های طبیعت‌گرایانه برای تجربه دینی به ویژه تبیین‌های «زیست‌روان‌شناختی»؛ تنوع و تعارض تجارب دینی.

در فصل پنجم نویسنده وجه اهمیت تجربه دینی را نه بیان واقع بلکه گسترش فهم ما از حقیقت دین می‌داند و از این رو با تمرکز بر فلسفه دینی فهم‌محور دامنه تجارب دینی را گسترش می‌دهد تا تجربه دینی شامل موارد زیر هم بشود: (۱) تجارب خیالی و غیر کاشف از واقع؛ (۲) تجاربی که از طریق رفتارهای عبادی و آئینی به دست می‌آیند. (۳) تجارب حسی و جسمانی؛ (۴) تجارب دینی غیرخدا‌باور یا خدا‌باور غیرتوحیدی؛ (۵) تجارب دارای ارزش منفی؛ (۶) تجارب گروهی و اجتماعی. وی فایده چنین گسترشی را در موارد زیر می‌داند: (۱) شنیده شدن صدای اقلیت در فلسفه دین (۲) دستیابی به رویکردی جهانی‌تر در معناسازی؛ (۳) پر شدن شکاف‌های ارتباطی بین صدای اکثریت و اقلیت؛ (۴) رسیدن به درک بهتر از دلایل دیگران؛ (۵) اصلاح غرور معرفتی.

۴. بررسی انتقادی

الف) تعریف و بیان ماهیت تجربه دینی

نویسنده در فصل اول این کتاب از چستی تجربه دینی و نسبت آن با تجربه عرفانی سخنی به میان نمی‌آورد و به نظر می‌رسد که از یک سو، تبادر عام و عرفی از حقیقت این تجارب را برای شروع بحث کافی می‌داند و از سوی دیگر، به جهت در هم آمیختگی تحلیل تجربه دینی و حتی پیشینه مباحث آن با تجربه عرفانی، وجهی برای تمایز نهادن میان تجارب دینی و عرفانی نمی‌یابد. البته وی در فصل پایانی طیف متنوعی از تجارب که تجربه دینی حسی و غیر حسی، تجارب انفعالی و فعلی، تجارب خدا‌محور و غیرخدا‌محور و ... را شامل می‌شود در فهم دین مفید ارزیابی می‌کند و به برخی متفکران به جهت محدود کردن بحث به تجاربی خاص نقد وارد می‌کند.

اما باید توجه داشت که گاه نحوه تقرب به موضوع است که محدوده آن موضوع را تعیین می‌کند. از باب مثال، نویسنده در فصل پنجم به جهت اهمیتی که برای مرتبه فهم دین قائل است و حتی توجه به آن را بر توجه به واقعی بودن یا نبودن گزاره‌های دینی ترجیح می‌دهد، محدود کردن دامنه تجربه دینی را نمی‌پسندد و آن را علاوه بر مسموعات و مبصرات شبه حسی به برخی تخیلات که واقعیتی در پس آنها نیست نیز تعمیم می‌دهد و معتقد است که همه این نوع تجارب، آدمی را در فهم دین کمک می‌کند. اما عارفانی که ناظر به فواید معرفتی و سلوکی به تجربه می‌نگرند گاه به تجارب سمعی و بصری شبه حسی واقعی نمی‌نهند و چون آنها را مانعی برای سعادت واقعی می‌دانند در حیطه تجارب عرفانی یا دینی راه نمی‌دهند (استیس، ولتر، ۱۳۷۹، ۴۱-۳۸). و یا کسانی همچون آلستون که به تجربه دینی به عنوان منبعی معرفتی برای باور دینی می‌نگرند، تجربه دینی را محدود به آگاهی بی‌واسطه از خدا معرفی می‌کنند (Griffioen, Amber L, 2021, p 22). همچنین به نظر نمی‌رسد نزاع میان ساختگرایان و حکیمان خالده که نویسنده در فصل دوم به آن پرداخته و یا دیدگاه‌هایی که معتقد به تشابه تجارب دینی و تجارب حسی است و نویسنده در فصل سوم مطرح می‌کند، معنای عامی از تجربه دینی را محور مباحث خود قرار داده باشند که نویسنده در فصل پایانی به آن معتقد است. از این رو به نظر می‌رسد ارائه تعریفی از تجربه دینی به منظور تعیین موضوع مورد بحث و جلوگیری از خلط و ابهام‌های احتمالی، لازم به نظر می‌رسد.

همچنین به نظر می‌رسد نباید به سادگی از کنار نسبت تجربه دینی و تجربه عرفانی گذشت. آری نویسنده در این کتاب دغدغه‌ای فلسفه‌دینی دارد و بنا داشته است توضیحات و تحلیل‌های فلسفه دینی خود را بر وجه مشترک میان تجارب دینی و عرفانی متمرکز کند؛ اگر چه در مواردی هم بر کسانی که محور بحث خود را به دلایلی، تجارب عرفانی دانسته‌اند می‌تازد. اما باید به این نکته توجه داشت که بسیاری از متفکران بیان نسبت میان تجربه دینی و عرفانی را بخشی از فرایند تعریف و توضیح موضوع مسأله خود دانسته‌اند و از این رو به این امر متذکر شده‌اند. در این میان گروهی تجربه دینی و عرفانی را به یک معنا دانسته‌اند و یا دست‌کم به تفاوت آنها نپرداخته‌اند. برخی تجربه عرفانی را قسمی از تجارب دینی دانسته و رابطه آن دو را عموم و خصوص مطلق معرفی کرده‌اند و برخی دیگر به رابطه عموم و خصوص من وجه قائل شده‌اند. در این میان برخی نیز به نسبت تباین میان آن دو معتقد شده‌اند (اسماعیلی، مسعود، ۱۳۹۶، ۴۳ و ۲۰۶ و ۲۴۸). قول به وجود تمایز میان

تجربه دینی و عرفانی، در بسیاری از موارد، تمایز میان احکام این دو را نیز در پی دارد. به نظر می‌رسد، نظریاتی که با بیان شباهت میان تجربه حسی و تجربه دینی/عرفانی، ماهیت تجارب دینی/عرفانی را بسان تجربه حسی می‌دانند یا تلاش می‌کنند حجیت معرفت‌شناختی تجارب دینی/عرفانی را با این روش اثبات می‌کنند، ساختاری سه وجهی را برای تجارب دینی قایلند که قایلان به تجارب نهایی وحدت‌محور بدان باور ندارند. چنانکه برخی از فیلسوفان عرفان در بیان اقسام معرفت در کنار «معرفت به» و «معرفت از طریق آشنایی»، نوع دیگری از معرفت را معرفی کرده‌اند که اختصاص به تجارب عرفانی وحدت‌محور دارد و از آن به «معرفت از طریق اتحاد یا مشارکت» تعبیر کرده‌اند (ریچارد جونز، ۱۴۰۰، ۲۰۷).

در ادامه نویسنده به دیدگاه‌های شلایرماخر، اتو و جیمز در خصوص ماهیت تجربه دینی اشاره می‌کند. وی در این زمینه به درستی بیان می‌کند که از مقوله احساس دانستن تجربه دینی که شلایرماخر، اتو و جیمز بر آن تأکید دارند، به معنای انکار بعد معرفتی تجربه از سوی ایشان نیست. از آنجا که گاه، به ویژه در سنت غربی، واژه‌های علم، معرفت، آگاهی و حتی تجربه بر نوعی معرفت و آگاهی مفهومی دلالت دارند و از این رو برخی سخن از معرفت عرفانی را تنها بعد از به فهم درآمدن تجربه مجاز می‌دانند، (جونز، ریچارد، ۱۴۰۰، ۱۹۸) امثال شلایرماخر و جیمز سعی دارند از نوعی معرفت سخن بگویند که ماقبل مفهوم است و از آگاهی و علم تهی نیست و از این رو می‌تواند پشتوانه باورها باشد. از دیدگاه شلایرماخر دین، احساس امر نامتناهی است، اما نویسنده با بهره بردن از تعبیر آگاهی، اذعان می‌کند که از منظر شلایرماخر آن امر مشترک در جلوه‌های متعدد ایمان، آگاهی از وابستگی مطلق یا ربط‌بودن به خدا است. و در ادامه دیدگاه شلایرماخر را چنین توصیف می‌کند که از منظر وی، ایمان دینی نه برآمده از عقل است و نه برخاسته از اراده، بلکه یافتی مستقیم و بی‌واسطه است که در قالب اندیشه مفهومی شکل نگرفته است و ما تنها می‌توانیم آن را با معرفت از طریق آشنایی بیابیم.

جیمز نیز همین حقیقت را در قالب بیان ویژگی‌های چهارگانه تجربه عرفانی بیان می‌کند؛ هر چند ظاهراً نویسنده کتاب این ویژگی‌ها را به نوعی خواصی ثانوی برخی از تجارب عرفانی می‌داند که چه بسا چیزی در مورد ماهیت و حقیقت تجربه عرفانی بازگو نمی‌کند و خود جیمز نیز این چهار ویژگی را صرفاً سرفصلی برای طبقه‌بندی تجارب در یکی از سخنرانی‌هایش قرارداد و البته بعدها توسط فیلسوفان، الهی‌دانان و محققان دینی

اقتباس و پرتکرار شد و به عنوان ویژگی‌های تجربه عرفانی مطرح گردید. اما به واقع ویژگی بیان‌ناپذیری و کیفیت معرفتی که جیمز بیان می‌کنند به نوعی می‌تواند بیان دیگری از دیدگاه شلایرماخر باشد که تجربه دینی را نوعی تجربه معرفتی بدون درون‌مایه مفهومی می‌داند. اگر تجربه یا معرفتی درون‌مایه مفهومی داشته باشد، ذاتاً بیان‌پذیر است هر چند ممکن است کسانی که دامنه مفهومی زیادی ندارند از عهده بیان آن برنمایند. از این رو بیان‌ناپذیری بیان‌کننده ویژگی خاص از تجربه است که شلایرماخر از آن به احساس تعبیر می‌کرد؛ اما این احساس از جمله احساسات تهی از آگاهی نیست و لذا جیمز با تعبیر کیفیت معرفتی، خاطر نشان می‌کند که تجربه دینی یا عرفانی هر چند ماقبل مفهوم است اما تهی از معرفت و آگاهی نیست. ویژگی زودگذر بودن هم برای خارج کردن حالات اشراقی دائمی است که عارفان در اثر ارتباط با عوالم برتر همواره در خود می‌یابد و البته این غیر از تجاربی است که به صورت برقی و زودگذر بر عارف عارض می‌شود.

ب) نزاع حکمت خالده و ساخت‌گرایی

نویسنده در ابتدای فصل دوم میان ذات‌گرایی و حکمت خالده تمایز می‌نهد و مسأله این دو را متفاوت می‌داند، اما در هیچ‌کجا نه تعریف صریحی از ذات‌گرایی و حکمت خالده بیان می‌کند و نه این تمایز را به وضوح شرح می‌دهد و آثار مترتب بر آن یا احکام جاری بر آن را بیان می‌کند. وی همه متفکرانی را که به عنوان مدافع نظریه حکمت خالده نام می‌برد، ذات‌گرا هم می‌داند و معلوم نمی‌کند که آیا حکیم خالده‌ای هست که ذات‌گرا نباشد و یا ذات‌گرایی هست که معتقد به حکمت خالده نباشد و اگر هست اینها چه کسانی هستند و چگونه این تمایز و غیریت را توضیح می‌دهند. تنها امری که نویسنده بدان تصریح کرده است آن است که ذات‌گرایی در مقابل ساخت‌گرایی نیست، بلکه این حکمت خالده است که در مقابل ساخت‌گرایی قرار دارد و این رو از دیدگاه نویسنده، غیرساخت‌گرایان، همان حکیمان خالده هستند و ایشان را لزوماً ذات‌گرا نمی‌نامند. براین اساس نویسنده در اینجا دو ادعا دارد: اول آنکه ذات‌گرایی در مقابل ساخت‌گرایی نیست و مسئله ذات‌گرایان متفاوت از مسئله غیرساخت‌گرایان است هر چند که در بسیاری از موارد غیرساخت‌گرایان، ذات‌گرا هم هستند. دوم آنکه، حکیمان خالده همان غیرساخت‌گراها هستند.

در خصوص ادعای اول باید گفت که ما در مباحث تجربه دینی/تجربه عرفانی با دو بحث قابل تفکیک اما در هم آمیخته مواجهیم. یک بحث به بُعد تجربه و احکام

معرفت‌شناختی آن، و بحث دیگر به بُعد دینی/عرفانی و احکام هستی‌شناختی آن مربوط می‌شود. بحث اول محل منازعه میان ساخت‌گرایان و غیرساخت‌گرایان است و بحث دوم محل نزاع ذات‌گرایان با غیرذات‌گرایان است. مسئله ذات‌گرایی آن است که آیا ذات یا حقیقتی به نام تجربه دینی/عرفانی داریم تا با بیان تعریف یا شاخصه‌های آن میان تجربه دینی/عرفانی با سایر تجارب تمایز بگذاریم؟ بنابراین مسئله ذات‌گرایی چستی وجه تمایز میان تجربه دینی/عرفانی با سایر تجارب است. ذات‌گرا معتقد است که در تجارب دینی/عرفانی امر مشترکی بسان نخ تسبیح است که عرفانی/دینی بودن آن تجربه به وجود آن امر مشترک وابسته است. این همان بحثی است که ولتر استیس از آن به مسئله هسته مشترک تعبیر می‌کند و علاوه بر اثبات ذات‌گرایی، تلاش می‌کند عینیت تجارب عرفانی را نیز با آن به اثبات برساند (ولتر استیس، ۱۳۷۹، ۳۰).

اما بحث دوم در خصوص تجربه و مباحث معرفت‌شناختی پیرامون آن است. در این بحث سؤال آن است که آیا تجربه‌ای خالص داریم یا همه تجارب دینی/عرفانی گرانبار از مفاهیم هستند؟ این مسئله نزاع میان ساخت‌گرایان و غیرساخت‌گرایان را موجب شده است. ساخت‌گرا معتقد به تجربه خالص نیست و همه تجارب را شکل گرفته به توسط مفاهیم و باورهای پیشین می‌داند و غیرساخت‌گرا دستکم برخی تجارب را تجارب خالص معرفی می‌کند که پیشامفهوم‌اند و از مفاهیم و باورهای پیشین متأثر نمی‌باشند. همانطور که اشاره شد نویسنده ساخت‌گرایی را در مقابل حکمت خالده می‌نشانند و این بدان معناست که وی حکیمان خالده را همان غیرساخت‌گرایان می‌داند. وی مانند برخی متفکران، بعد از مطرح شدن «حکمت خالده» به اشتباه، ساخت‌گرایی را در مقابل حکمت خالده قرار می‌دهد و غیرساخت‌گرایان را «حکیمان خالده» نامیده است؛ اما باید توجه داشت که غیرساخت‌گرایان لزوماً تعهدی به حکمت خالده ندارند. «غیرساخت‌گرا ممکن است مسیحیت، اسلام، یا سنت‌های دیگر را به عنوان بهترین بپذیرد یا طبیعت‌گرایی باشد که هرگونه واقع‌گرایی متعالی را مردود می‌داند و با این حال معتقد به این باشد که تجارب به وسیله مفاهیم ساخت نیافته‌اند. در واقع، باور به وجود نوعی تجربه عرفانی/دینی غیرساختمند، ویژگی غیرساخت‌گرایی است؛ نه تعبیری خاص از این تجارب یا مجموعه‌ای از باورها یا نحوه حیاتی دینی یا فلسفی. همچنین از سویی دیگر لزومی ندارد فیلسوفان حکمت خالده تفسیر غیرساخت‌گرایانه از تجارب عرفانی را بپذیرند. حتی نام‌گذاری غیرساخت‌گرایی به

«حکمت خالده» (تعبیری که روبرت فورمن آن را ترجیح می‌دهد) می‌تواند گمراه‌کننده باشد» (ریچارد جونز، ۱۴۰۰، ص ۱۴۸).

ج) عینیت تجارب دینی و چالش‌های آن

یکی از مباحث کلیدی در زمینه تجارب دینی و عرفانی، بحث از عینیت یا واقعی بودن این تجارب است و یکی از راه‌های اثبات این عینیت، توسل به مشابَهت این تجارب با تجارب حسی است که اعتمادپذیری عمومی را با خود همراه دارد. نویسنده در فصل سوم به جهت دغدغه‌های فلسفه دینی، صرفاً به اعتبار و حجیت تجربه‌های دینی خدامحور می‌پردازد که دارای ساختاری سه وجهی هستند یعنی در آن‌ها سه گانه مدرک/مدرک/ظهور یا علم/عالم/معلوم به سان تجارب حسی وجود دارد و به سایر تجارب دینی یا تجارب عرفانی وحدت محور توجهی نمی‌کند. اما کسانی که دغدغه‌های فلسفه عرفانی دارند بیشتر توجه خود را به حجیت و اعتبار تجارب وحدت‌محور معطوف می‌کنند که در آنها بنابر ادعا، تمایز مدرک/مدرک نیز محو می‌شود.

در میان دیدگاه‌هایی که در زمینه اثبات عینیت تجارب دینی مطرح است نویسنده به دیدگاه آلستون و سویین‌برن می‌پردازد. در دیدگاه آلستون توجه به چند نکته حایز اهمیت است. اول آنکه از نظر آلستون تشابه تجربه دینی با تجربه حسی تنها در رویه باورساز آن دو است و نه در محتوای آنها. از منظر وی تجربه دینی مورد بحث یعنی تجربه دینی خدامحور تجربه‌ای با محتوای غیرحسی است. دوم آنکه، رویه باورساز در تجربه حسی و تجربه دینی به این ترتیب است که داده‌هایی که خود از سنخ باور نیستند بر فاعل تجربه وارد می‌شوند. از این داده‌ها صورتی ذهنی تولید می‌شود که باور نام دارد. این باور در بادی نظر موجه است. بیان این باور در قالب گزاره‌ها توسط عادات زبانی و هنجارهای اجتماعی صورت می‌گیرد و نهایتاً برای اثبات صحت آن، قواعد مبطلات توجیه وضع می‌شوند که مطابق آن هر باوری موجه است مگر آنکه بطلان آن ثابت شده باشد (Alston, W. 1991, 251). در اینجا اشکالاتی بر این رویه باورساز در خصوص تجارب دینی مطرح می‌شود که آلستون بر اساس رویکرد شریک جرم به آنها پاسخ می‌دهد و در واقع پاسخ به شکل نقضی وارد می‌شود که اگر بنا باشد بر رویه باورساز در تجارب دینی اشکال وارد باشد، این اشکالات بر رویه باورساز تجارب حسی که اعتمادپذیری عمومی دارند نیز وارد است. نکته سوم آنکه، قواعد بیانگر مبطلات توجیه برآمده از بدیهیات عقلی و محکّمات سنت دینی هستند.

آلستون از این قواعد تعبیر به نظام آزمون می‌کند که نویسنده در فصل بعد به بررسی آن می‌پردازد. نویسنده دیدگاه سوین‌بردن و اصل زودباوری که وی به کار می‌برد را ریشه‌دار در پاسخ توماس رید به شک‌گرایی دیوید هیوم می‌داند. براساس این پاسخ، باور به وجود جهان خارجی، وقایع گذشته و نفوس دیگر، حاصل براهینی عقلی یا نوعی استنتاج نیست؛ بلکه ما استعدادی ذاتی برای ایجاد چنین باورهایی داریم؛ زمانی که این استعداد تحت شرایطی مناسب به درستی فعالیت کند، پذیرش باورهای برآمده از آن، معقول خواهد بود. مطالبه یقین از سوی شک‌گرایان را می‌توان نادیده گرفت. از این رو چنین تفکری، به عکس شک دکارتی، بر آن است که ما می‌توانیم مدعیات تجربی را بپذیریم، تا زمانی که دلیل مناسبی علیه آن بیابیم. از این منظر، تجارب عرفانی به ظاهر در افرادی رخ می‌دهند که از سلامت جسمی و روانی برخوردارند و نمی‌توان گفت که وقوع همین تجارب نشانه بیماری آنهاست. بنابراین این اصل، دلیلی در بادی نظر برای باور به آنچه عارفان، مدعی تجربه آن هستند، اقامه می‌کند و بار اقامه برهان را بر دوش منکران تجارب عرفانی می‌اندازد تا نشان دهند که تجارب عرفانی به اندازه‌ای دارای مشکل هستند که تجارب شناختی قابل اعتمادی شمرده نشوند (جونز، ریچارد، ۱۴۰۰، ۱۹۹).

در مورد چالش‌هایی که در خصوص عینیت تجارب دینی مطرح است نویسنده از چهار چالش نام می‌برد که مهم‌ترین آنها چالش ادراک‌ناپذیری خداوند و تبیین‌های طبیعت‌گرایانه رقیب است. اینکه خداوند به عنوان متعلق تجربه دینی، ادراک‌ناپذیر است راه را بر تشابه تجارب دینی و تجارب حسی که متعلق ادراک‌پذیر دارند می‌بندد. اما در خصوص این چالش جا دارد به چند نکته توجه شود: اول آنکه، این سؤالات مطرح است که مستند ادراک‌ناپذیر بودن خداوند چیست؟ حکم به ادراک‌ناپذیری حکمی عقلی، نقلی یا تجربی است؟ آیا فیلسوفان، الهیدانان، متون دینی و عارفان خدا را به طور مطلق ادراک‌ناپذیر دانسته‌اند یا برای آن حدود و مرزهایی تعیین کرده‌اند؟ در پاسخ اجمالی باید گفت: بسیاری از متون دینی به معرفت خدا دعوت کرده‌اند و کم نیستند فیلسوفان و الهیدانانی که برآنند که خداوند به نحو اثباتی قابل ادراک است. دوم آنکه، حتی اگر ادراک اثباتی از خداوند را هم جایز ندانیم و تنها به ادراک سلبی معتقد شویم، آیا این امر مخل به تشابه تجربه دینی و تجربه حسی است؟ آیا رویه باورساز و ساختار سه وجهی در تجربه در این صورت آسیب می‌بیند؟ مگر بسیاری از باورهایی که ما از تجربه حسی بر اساس رویه باورساز حسی و ساختار سه وجهی در تجربه به دست می‌آوریم باورهای سلبی نیستند. سوم آنکه، اگر

دیدگاهی را که ذات باری تعالی را ادراک‌ناپذیر می‌داند بپذیریم ممکن است بتوانیم همین دیدگاه را هم در مورد متعلق ادراک حسی نیز مطرح کنیم. به واقع ممکن است گفته شود صاحب تجربه حسی نیز نمی‌تواند حقیقت و ذات متعلق تجربه حسی خود را بداند و صرفاً با برخی از آثار آن مواجه شده آنها را درک می‌کند و حقیقت و جوهر آن از دسترس حواس انسان بیرون است. با این وصف ادراک‌ناپذیری خدا مانعی برای تشابه با تجربه حسی محسوب نمی‌شود.

تبیین‌های رقیبی برای تجارب دینی وجود دارد که قائل به عینیت تجارب دینی باید پاسخی به آنها داشته باشد. نویسنده در این کتاب به اجمال به این تبیین‌ها پرداخته است، اما به جهت اهمیت این تبیین‌ها و نقش آن در اثبات عینیت تجارب دینی بحث جا دارد با تفصیل بیشتری به اقسام آنها و جواب از آنها اشاره شود. این تبیین‌ها را می‌توان به دو قسم کلی تقسیم کرد: در قسم اول، تجربه دینی با فعالیت‌های الکتروشیمیایی مغز و واکنش‌های عصبی-زیستی تحلیل می‌شود و شرایط شیمیایی و زیستی بدن (مغز) علت تحقق آن شمرده می‌شود. در قسم دوم، تبیین‌هایی مطرح هستند که در جست‌وجوی شرایط اجتماعی یا روانی وقوع باور یا تجربه دینی می‌باشند (جونز، ریچارد، ۱۴۰۰، فصل چهارم). در مورد تبیین‌های قسم اول می‌توان پنج حوزه تحقیقات علمی را تمییز داد. حوزه اول، در مورد داروهایی است که تجارب عرفانی را در درصدی از مصرف‌کنندگان موجب می‌شوند. برخی از محققان با توجه به آزمایش‌هایی که در این زمینه انجام گرفته است برآنند که می‌توان با این داروها همه عناصر پدیدارشناسانه تجارب دینی را بدون آنکه از جهت تجربی تفاوتی باشد، تکرار کرد. حوزه دوم، شامل عواملی است که بنابر ادعا تجارب دینی را به بار می‌آورد؛ طراحی دستگاه‌هایی همچون «مخزن انزوای» جان لیلی در دهه ۱۹۵۰ و «ماشین خدای» مایکل پرسینگر که قادرند تجارب دینی را در درصدی از مشارکت‌کنندگان ایجاد کنند، علم‌گرایان را به این نتیجه رسانده است که این تجارب، صرفاً رویدادهایی طبیعی‌اند و بی‌آنکه واقعیتی متعالی موجود باشد، محقق می‌شوند. حوزه سوم، مطالعه مغزهایی است که به واسطه ضربه‌های روانی و حالات روان‌پریشی آسیب دیده‌اند. تأکید رامپاندران بر ریزحمالات عصبی در قسمت چپ لوب گیجگاهی بیماران، نمونه خوبی از این دست است. چهارمین حوزه، مبتنی بر اسکن‌های اخیر است که در زمینه عصب‌شناسی از بدن و مغز افراد در طی رفتارهای دینی یا مراقبه و سلوک عرفانی انجام شده است و نقطه محوری رشته‌ای نوین به نام عصب‌شناسی شناخت‌نگر را تشکیل

می‌دهد. از این منظر میان باورها و مناسک دینی و واکنش‌های عصبی ترابط‌هایی وجود دارد و می‌توان به کمک عصب‌شناسی، این ترابط‌های فیزیولوژیک را بررسی کرد. در نهایت و در پنجمین حوزه، دانشمندان به دنبال پاسخ این سؤال‌اند که آیا تجارب دینی یا دست‌کم تمایل به داشتن تجربه‌ای دینی، پایه‌ای ژنتیک دارد. شاید حتی به ژن خاصی به نام «ژن خدا» هم اعتقادی نداشته باشیم؛ اما تجارب دینی یا تمایل به اهداف معنوی را دارای پایه‌ای ژنتیکی بدانیم.

در نوع دوم تبیین‌ها تجارب و باورهای دینی صرفاً «تصویرها یا تصوراتی» برآمده از منابع طبیعی اجتماعی‌روانی شمرده می‌شوند و به واقعیتی خارج از پدیده‌های طبیعی ارتباطی ندارند. این تبیین‌ها گاه به نظریه‌های انتخاب گروهی راه می‌برند. همانطور که نویسنده بیان می‌کند انتخاب گروهی، این ایده مناقشه برانگیز است که انتخاب طبیعی از میان گونه‌ها یا گروه‌های افراد دست به گزینش می‌زند. می‌توان این تبیین‌های طبیعت‌گرایانه را از رویکردهای مختلف مورد نقد و بررسی قرار داد. ما در ادامه مبتنی بر رویکردی علمی و مطابق با معیارهای طبیعت‌گرایی و نه رویکردی فلسفی به نقد این تبیین‌ها اشاره می‌کنیم.

نقد دیدگاه‌های زیستی: مهمترین اشکالی که به تبیین‌های زیستی و به طور کلی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه وارد می‌شود آن است که مبنای این تبیین‌ها چیزی جز یک تعهد متافیزیکی به طبیعت‌گرایی نیست. در این تبیین‌ها، عدم واقعیت متعالی به صورت پیش‌فرض تلقی به قبول شده است. در واقع این متافیزیکِ طبیعت‌گرایان است که امکان چنین تبیینی را به ایشان دیکته می‌کند و نه تحقیقات و پژوهش‌های استقرائی و تجربی. اشکال مهم دیگر آن است که تجارب حسی نیز تبیین‌هایی بیولوژیک دارند و خود طبیعت‌گرایان امکان معرفت‌بخش بودن آنها را مردود ندانسته‌اند. هیچ‌کس تجارب حسی را به دلیل داشتن پایه‌ای عصبی، توهم نمی‌داند. در خصوص تجارب حاصل از داروها یا دیگر محرک‌های مصنوعی، این سؤال مطرح است که آیا حقیقتاً این تجارب با تجاربی دینی یک‌سان‌اند؟ تولید مصنوعی یک تجربه ممکن است واکنش شیمیایی مرتبط با تجربه را موجب شود، اما تجربه‌ای درونی را محقق نمی‌کند. همچنین مصرف یک دارو نتوانسته است وقوع تجربه‌ای خاص را تضمین کند؛ و شاید کسی بگوید دارو تنها برای کسانی تجربه دینی به‌بار می‌آورد که طالب آن تجربه یا دارای زمینه‌ای مناسب برای آن تجربه می‌باشند. در خصوص عواملی مثل مخزن انزوای جان لیلی یا ماشین خدای پرسینگر که بنابر ادعا، تجاربی دینی را به‌بار می‌آورد، این مشکل وجود دارد که آیا دانشمندان شئون

مرتبط با تجارب دینی را مورد مطالعه قرار داده‌اند یا آثار عاطفی حاصل از آن تجارب را. از باب نمونه، ماشین خدای پرسینگر با ایجاد میدان مغناطیسی ضعیف، جرقه‌ای کوچک در لوب گیجگاهی تولید می‌کند؛ و این امر باعث می‌شود که حدود چهل درصد از مشارکت‌کنندگان، حضوری حسی از موجودی خیالی، مبهم و متمایز را تجربه کنند؛ از دیدگاه برخی از منتقدان از آنجا که تنها برخی از متدینان (و نه دیگران) این موجود را شخصیتی دینی تفسیر کرده‌اند، علت این «احساس حضور» را می‌توان تلقین دانست و البته به‌نظر می‌رسد کسانی که با ماشین خدا تحریک شده‌اند، هیچ‌کدام گزارشی شبیه به پدیدارشناسی تجربه دینی نداشته‌اند. در مورد تبیین‌های مبتنی بر مغز معیوب همچون تبیین رامچاندران که براساس آن، حملات صرعی، پایه‌ای عصبی برای تجارب دینی هستند، این اشکال مطرح است که همه افراد مبتلا به این حملات صرعی، تجاربی دینی یا عرفانی ندارند؛ تنها در برخی افراد، حمله صرعی دیده می‌شود و از این افراد هم تنها تعداد کمی تجاربی داشته‌اند.

نقد دیدگاه‌های اجتماعی‌روانی: علم‌گرایان در تبیین‌های مبتنی بر روان‌شناسی تکاملی نیز اموری را بدون هیچ دلیلی پیش‌فرض گرفته‌اند. با فرض پذیرش اصل تکامل و انتخاب طبیعی در امور زیستی، جریان این اصل در حوزه‌های فرهنگی، روانی و اجتماعی بدون ارائه دلیلی علمی، مفروض انگاشته شده است. سؤال این است که با کدام دلیل علمی و تجربی، به جریان اصل انتخاب طبیعی در خصوص شکل‌گیری و بقای مجموعه‌ای از باورها که به اعتراف خود صاحبان نظریه گاه به صورت عمدی و اختیاری به مقصود اهدافی خاص شکل گرفته‌اند می‌توان باور داشت؟ همچنین این نظریه، نادرستی تمامی باورهای دینی از جمله باور به وجود خدا را مفروض انگاشته است. حتی اگر اصل تکامل و انتخاب طبیعی را در امور فرهنگی و روانشناختی هم بپذیریم، از چنین امری بطلان باور دینی لازم نمی‌آید. چنانکه اگر آگاهی‌ها و باورهای حسی را ثمره نوعی تکامل زیستی یا روانی بدانیم، بدان معنا نیست که آنگاه که درختی را مشاهده می‌کنیم، بر خطا هستیم. برخی از صاحبان این تبیین‌ها، تبیین‌های تکامل‌گرایانه مخالف خود را به سان نوعی خیال‌بافی تلقی کرده‌اند. از باب نمونه، داوکینز در خصوص انتخاب گروهی معتقد است که نوع تبیین آنها خالی از نوعی خیال‌پردازی نیست (جونز، ریچارد، ۱۴۰۰، فصل چهارم).

د) فهم محوری در فلسفه دین

همانطور که گفته شد مهمترین بخش کتاب دکتر گریفیون بخشی است که به معرفی فلسفه دین فهم محور می پردازد. اصل رویکرد فهم محور که رشد معرفتی فاعل شناسا را محور قرار می دهد نگاهی نو به مباحث فلسفه دین است. این نگاه را می توان با بیان برخی مبانی مورد پذیرش متفکران مسلمان تبیین کرده جهت داد. یکی از این مبانی توجه به حقیقت دین است. از دین، تعاریف زیادی ارائه شده است. برخی از این تعاریف، ناظر به کارکردها و برخی ناظر به ماهیت دین است. در تعاریف دسته دوم عمدتاً دین، مجموعه ای از باورها و اخلاقیات و احکام (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹)، یا تجربه ای که این مجموعه از آن استنتاج می شود دانسته شده است. در ادیان و مکاتب وحدت محور، توحید، اساس این باورها را تشکیل می دهد. اما این توحید، صرفاً باور گزاره ای نیست، چنانکه فقط شامل تجربه حقیقتی وحدانی هم نمی شود. دین، حقیقتی دارای مراتب است که از پایین ترین مرتبه یعنی ظهور و پیدایی کلمات خداوند در قالب امور مادی یا الفاظ مکتوب و ملفوظ شروع می شود و تا حقیقت وحدت امتداد می یابد. از این رو وحی (دین)، حقیقتی از مرتبه متعالی وحدت کشیده شده تا مرتبه نازله کثرت مفاهیم و باورهاست که شامل نحوه صعود از این مرتبه نازله به مراتب بالاتر نیز می شود.

یکی دیگر از مبانی، بیان حقیقت انسان است. انسان موجودی جامع احساسات و عواطف، علوم و معارف، خلیات و ملکات و امیال و گرایش هاست. مجموعه همه این امور در کنار هم مزاجی معنوی (رک. قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴) را به وجود آورده است که بعد باطنی فرد انسانی را تشکیل می دهد. اختلاف صفات معنوی افراد آدمی، ناشی از تفاوت در نحوه ترکیب مؤلفه های این مزاج و شدت و ضعف ظهور ویژگی های این مؤلفه هاست. از باب مثال، غلبه علوم حسی، یا ابعاد خیالی، مزاجی را ایجاد می کند که با مزاج حاصل از غلبه حکمت و عقلانیت متفاوت است. واضح است که در تشکیل این مزاج تنها مؤلفه های معرفتی حضور ندارند، بلکه این مزاج از مؤلفه های معرفتی حسی، خیالی و عقلی در کنار گرایش ها، عواطف و احساسات، و اخلاق و ملکات رفتاری به وجود آمده است. با این توضیح معلوم است که انسان در مواجهه با اموری همچون دین نه با یک بعد وجود که با کل وجود خود و البته مبتنی بر مؤلفه غالب در مزاج معنوی خود مواجه می شود. بر این اساس، هم دین دارای ابعاد و مراتبی است و هم انسان ها به جهت میزان فعلیت و غلبه عوامل مؤثر در مزاج معنوی خود دارای مراتب مختلفی هستند و از این

روست که نحوه مواجهه افراد مختلف با دین متفاوت است و از همین جاست که تقویت و فعلیت‌بخشی به هر بُعدی از ابعاد وجود انسان در نحوه مواجهه وی با دین تأثیرگذار است. سومین مبنا به حقیقت ایمان مربوط می‌شود. بحث از حقیقت ایمان جزو مباحث فلسفه دین معاصر و از نخستین مباحث مطرح در میان متکلمان مسلمانان بوده است. در میان صاحب‌نظران هستند کسانی (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ۲۵۲، فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۸) که ایمان را از مقوله باور موجه یا علم یا تصدیق منطقی دانسته‌اند، اما بسیاری نیز از عنصر پذیرش قلبی و اراده در ایمان سخن به میان آورده‌اند. از این منظر دوم، ایمان، کاری اختیاری و از مقوله فعل مؤمن است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱). انسان می‌تواند به اختیار خود، امری را قلباً بپذیرد یا نسبت به آن اکراه و انکار داشته باشد. آنچه متعلق فعل اختیاری ایمان قرار می‌گیرد، همچون هر عمل ارادی دیگر برآمده از قصد و اراده آدمی است و این قصد و اراده هم محصول و معلول کل وجود انسان است که خود تمیزجی است از باورها، اراده‌های سابق، احساسات، ملکات و ...

با توجه به این مبانی روشن می‌شود که ایمان و تدین، خواه به صورت باور یا تجربه، امر معرفتی صرف و از مقوله انفعال نیست، بلکه ابعاد فعال آدمی از جمله تجارب فعلی، اراده و رفتارها نیز در آن تأثیر مستقیم دارد. با این وصف، فهم از دو جهت در ایمان دینی مؤثر است: هم از جهت حضور علم و آگاهی در تحقق ایمان بدان جهت که ایمان در واقع عبارت است از شناخت به علاوه پذیرش قلبی. و هم از جهت تأثیر بر اراده و ابعاد فعلی انسان بدان جهت که اراده و ابعاد فعلی (نه انفعالی) وجود انسان یکی دیگر از مؤلفه‌های ایمان را تشکیل می‌دهد.

۵. نتیجه‌گیری

از منظرخانم دکتر آمبر گریفیون در کتاب *عناصر بنیادین فلسفه دین: تجربه دینی* دو رویکرد کلی در بحث از تجربه دینی وجود دارد. در رویکرد اول که وی از آن به رویکرد معرفت‌محور تعبیر می‌کند، بعد از بررسی چیستی و حقیقت تجربه دینی، به اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی آن پرداخته می‌شود تا با اثبات عینیت و تطابق آن با واقع، پایه‌ای برای باورهای دینی تلقی شود. عمده تبیینی را که نویسنده در خصوص اعتبار تجارب دینی مطرح می‌کند مبتنی بر تشابه ادراک حسی و تجربه دینی است که وی آن را با دو تقریر آلستون و سوین‌برن بیان می‌نماید، و عمده اشکالاتی که بر این تبیین وارد شده است مبتنی

بر تردید در تشابه میان ادراک حسی و تجربه دینی است. رویکرد دوم در مواجهه با بحث از تجربه دینی، رویکرد فهم‌محور است. در این رویکرد، بحث از عینیت یا تطابق تجارب دینی با واقع، در رتبه دوم اهمیت قرار می‌گیرد و مهم‌تر از آن توسعه فردی صاحبان تجربه است حتی با تجاربی که ممکن است خیالی باشند و تطابقی هم با واقع نداشته باشند. از این منظر آنچه که در مباحث فلسفه دین جای بحث جدی دارد نحوه شکل‌گیری ایمان فرد است؛ و در این ایمان – با هر متعلقی که داشته باشد – علاوه بر تجارب مطابق با واقع، سایر تجارب، احساسات و عواطف و باورها و رفتارها نیز موثرند. با این تقریر از فلسفه دین فهم‌محور، فلسفه دین عهده‌دار توصیف و تبیین چگونگی شکل‌گیری ایمان خواهد بود و البته قضاوت در مورد ایمان صحیح یا حد نصاب ایمان مطلوب در قلمرو این فلسفه دین نمی‌گنجد بلکه نیازمند معیارهایی است که فلسفه دین معرفت‌محور از تجربه یا باور دینی ارائه می‌دهد.

پی‌نوشت

۱. کتاب Elements in the Philosophy of Religion: Religious Experience اثر خانم دکتر امیر گریفیون توسط اینجانب و جناب دکتر حسین مظفری ترجمه شده است و هم اکنون توسط انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره در دست انتشار است.

کتاب‌نامه

استیس، ولتر، (۱۳۷۹)، عرفان و فلسفه، مترجم: بهاء الدین خرمشاهی، چاپ پنجم، تهران: سروش.
اسماعیلی، مسعود، (۱۳۹۶)، ماهیت معرفت عرفانی، چاپ اول، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
جونز، ریچارد، (۱۴۰۰)، فلسفه عرفان، مترجم: علیرضا کرمانی، چاپ اول، چاپ نهم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.
فیض کاشانی، (۱۴۱۸)، علم الیقین فی أصول الدین، قم: انتشارات بیدار.
قنوی، صدر الدین، (۱۳۸۱)، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۸۲ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۵، شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

Alston, William P, (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Griffioen, Amber L, (2121), *Elements in the Philosophy of Religion: Religious Experience*, London: Cambridge University Press.