



## Structural analysis of the approach to religious experience in the approaches of Katz and Proudfoot

Bahman Akbari<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup>Scientific member of the Department of Islamic Studies, Payam Noor University, Tehran, Iran

### Article Info ABSTRACT

**Article type:**  
**Research Article**

**Received:**

**11/12/2022**

**Accepted:**

**19/03/2023**

Today, religious experience with its structure, scope and scope is one of the basic topics of the psychology of religion and contemporary philosophy of religion. Thus, the formation of the view of religious experience and the scope of its discussions in the West mainly came about following the challenges of philosophers such as Descartes to Hume and Kant who questioned the theological arguments of Madrasī and expanded with Schleier Macher's thoughts.

In his famous work, "Christian Faith", Schleier Macher claimed that religious experience is not a cognitive and intellectual experience, but a "feeling of absolute dependence". As today, the discussion of religious experience has been one of the most important topics since the 18th century and from that period until now, thinkers in various fields of study such as philosophy of religion, the new word, science of religion and psychology of religion, etc. Its nature, its scope of study, its function in human life and the essence of religion or its truth or falsity have drawn various opinions in these time periods. Among them, phenomenologists and philosophers of religion have drawn dimensions and characteristics for religion, one of which is the experimental dimension of religion. In the thought of constructivists such as Proudfoot and Katz, who emphasize the mystical dimension of religious experience in explaining it, they believe that the nature of religious experience is influenced by the network of subjective beliefs and concepts of the subject and that experiences are devoid of beliefs and concepts (unlike the approach of essentialists). Does not exist. In the present research, our attempt is to analyze the two mentioned approaches with regard to their structures and compare the differences or commonalities of these two perspectives.

**Keywords:** the nature of religious experience, structural approach, structuralism, Proudfoot's approach, Katz's approach, analysis and evaluation,

**Cite this article:** Akbari, Bahman.(2022) Structural analysis of the approach to religious experience in the approaches of Katz and Proudfoot, Vol. 1, New Series, No.4, Winter 2023: pages:55-77.

DOI: 10.30479/wp.2023.18157.1029



© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University

**\*Corresponding Author:** Bahman Akbari

**Address:** Scientific member of the Department of Islamic Studies, Payam Noor University, Tehran, Iran

**E-mail:** Bakbari@pnu.ac.ir



## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال اول، دوره جدید، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۱۱۶۴-۲۸۲۱

شاپا الکترونیکی: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



## شاکله شناسی رهیافت تجربه دینی در رویکردهای کتز و پرادفوت\*

بهمن اکبری<sup>\*۱</sup>

\* عضو علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

### اطلاعات مقاله

### چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۲۰

پذیرش:

۱۴۰۲/۰۳/۲۹

امروزه تجربه دینی با ساختار و دامنه و فراختای خود یکی از موضوعات اساسی روانشناسی دین و فلسفه دین و معاصر است. چنان که شکل گیری نگره ی تجربه دینی و گستره ی مباحث آن در غرب عمدتاً در پی چالش های فیلسوفانی چون دکارت تا هیوم و کانت که براهین کلامی مدرسی را مورد تردید قرار دادند به وجود آمد و با اندیشه های شلایر مآخر گسترش یافت. شلایر مآخر در اثر معروف خود، «ایمان مسیحی»، مدعی شد که تجربه دینی، تجربه ای معرفت بخش و عقلانی نیست، بلکه «احساس وابستگی مطلق» است. چنان که امروزه بحث تجربه دینی یکی از مباحث بسیار مهم از قرن هجدهم به بعد بوده است و از آن دوره تا کنون اندیشمندان عرصه های مختلف مطالعاتی چون فلسفه دین، کلام جدید، علم الادیان و روانشناسی دین و... را در باب چیستی و ماهیت آن، گستره ی مطالعاتی آن، کارکردش در زندگی انسان و گوهری بودن دین یا صدق و کذب آن بنحو ثبوتی یا سلبی اظهار نظرهای مختلفی را در این بازه های زمانی ترسیم کرده است. از جمله این که، پدیدارشناسان و فیلسوفان دین برای دین ابعاد و ویژگی هایی ترسیم کرده اند که یکی از آنها بُعد تجربی دین است. در اندیشه ساخت گراهایی مثل پراودفوت و کتز که بیشتر در تبیین تجربه دینی به بعد عرفانی آن تأکید دارند، بر این باورند که ماهیت تجربه دینی متأثر از شبکه باورها و مفاهیم ذهنی فاعل شناساست و تجارب خالی از باورها و مفاهیم (بر خلاف رویکرد ذات گراها) وجود ندارد. در پژوهش حاضر سعی ما این است که دو رویکرد مذکور را با عنایت به سازه های آنها تحلیل و مقایسه ای در خصوص وجوه تفاوتی یا اشتراکی این دو دیدگاه را مورد امعان نظر قرار دهیم.

کلمات کلیدی: ماهیت تجربه دینی، رویکرد ساختی، شاکله شناسی، رهیافت پراودفوت، رهیافت کتز، تحلیل و ارزیابی.

استناد: اکبری، بهمن. (۱۴۰۱). شاکله شناسی رهیافت تجربه دینی در رویکردهای کتز و پرادفوت، فصلنامه علمی فلسفه غرب، سال اول، دوره جدید، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱: ۷۷-۵۵.

DOI: 10.30479/wp.2023.18157.1029

ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)

حق مؤلف © نویسندگان.



## ۱- مقدمه

امروزه یکی از مباحث مهم و بحث انگیز در باب دین و رهیافتهای آن از جمله رویکرد های اندیشمندان حوزه ی فلسفه دین<sup>۱</sup> و روانشناسی دین<sup>۲</sup> در باب تجربه دینی<sup>۳</sup> است و در این راستا جستجوی ابعاد دینی و ریشه های آن در تجربه های دینی با رهیافت های معرفت شناختی، پدیدار شناختی، روانشناختی، فلسفی و عرفانی شکل گرفته است. با عنایت به وقایع و رویدادها و اتفاقات و پیامدها و چالش هایی که در عرصه دین، فلسفه و متافیزیک در قرون هجدهم و نوزدهم رخ داد، در اواخر قرن نوزدهم شلایر ماخر<sup>۴</sup>(۱۷۶۸-۱۸۳۴) مؤسس الهیات لیبرال/ اعتدالی، که از بنیانگذاران تجربه دینی است، سعی کرد دین را در ساحتی غیرعقلانی و غیرمعرفتی جستجو کند و تجربه دینی را نوعی احساس و عاری از بعد شناختاری بداند. برای ایشان که در فضای رمانتیک احساسات و عواطف می زیست؛ با عقل گرایی افراطی و همسان انگاری دین با اخلاق به مخالفت برخاست. او اصل دین را نه تعالیم و حیانی می دانست که در ادیان الهی مطرح است و نه عقل نظری چنان که در الهیات طبیعی مطرح بوده است (هژبری، ۱۳۹۵)؛ بلکه در روند شکل گیری و استخوان بندی تجربه درونی و شخصی توسط شلایر ماخر سه پارامتر اساسی نقش بسزایی داشتند؛ که عبارت اند از: ۱. پروژه تقلیل و تحویل دین به اخلاق که با کانت برجسته شد. ۲. به سبب نقد تاریخی متون مقدس، شاکله و اعتبار و وثاقت متون و نصوص مسیحیت خدشه دار و مورد بازخوانی قرار گرفت. ۳. مفهوم وحی و چالش جدی که در مسیحیت در این زمینه شکل گرفت. بنابراین ماخر سعی کرد، حوزه ی الهیات و دین را بر موج احساسات و شهود متمرکز کند و مدعی شود که نباید حوزه دین به حوزه شناخت تداخل کند؛ عبارتی دین از سنخ احساسات و عواطف است نه از سنخ شناختی و عقلی. در این راستا اندیشمندانی چون استیون کتز<sup>۵</sup> و وین پرآودفوت<sup>۶</sup> در باب تجربه دینی رویکردی ساختی<sup>۷</sup> پیش گرفتند که در این مقال یافته های حاصل از رویکردهای مزبور را تبیین و تحلیل خواهیم کرد.

## ۲. ماهیت شناسی تجربه دینی

بی تردید تجربه دینی یکی از موضوعات اساسی روانشناسی دین (James, 2002; Spilka and etal, 2003) و فلسفه دین معاصر (پترسون و همکاران، ۱۳۹۰ و گیسلر ۱۳۷۵، یندل ۱۹۹۹) است. تجربه دینی و گستره ی مباحث آن در غرب عمدتاً<sup>۸</sup> در پیچالش های فیلسوفانی چون دکارت<sup>۹</sup> تا هیوم<sup>۱۰</sup> و کانت<sup>۱۱</sup> که براهین کلامی مدرسی<sup>۱۱</sup> را مورد تردید قرار دادند به وجود آمد و با اندیشه های شلایر ماخر گسترش یافت (آذربایجانی، ۱۳۹۳: ۲). شلایر ماخر در اثر معروف خود، «ایمان مسیحی»<sup>۱۲</sup>، تجربه دینی را تجربه ای غیر معرفت بخش و غیر عقلانی دانسته، و آن را یک نوع «احساس وابستگی مطلق»<sup>۱۳</sup> ترسیم می

کند(ریچاردز، ۱۳۸۰: ۸۶). البته اندیشمندان بسیاری از جمله رودلف آتو،<sup>۱۴</sup> متأثر از این دیدگاه هستند. چنان که از منظر آتو، تجربه مینوی،<sup>۱۵</sup> حالتی روانشناختی و کاملاً منحصر به فرد و غیر قابل تقلیل به هر امر دیگری است (Otto, 1957: 1). ویتگنشتاین<sup>۱۶</sup> هم از جمله کسانی است که به نحوی در رهیافت فکری اندیشه‌ی شلایر مآخر قرار دارد. وی در مقاله‌ای با عنوان «سخنرانی درباره اخلاق»<sup>۱۷</sup> از یک نوع «احساس ایمنی مطلق» که نمود یک تجربه شخصی است؛ سخن گفته است»<sup>۱۸</sup> (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۹۷؛ مالکوم، ۱۳۸۳: ۲۲). مضافاً این که رویکردهای این حوزه‌ی مطالعاتی حاکی است که تجربه دینی پرسشی به غایت دشوار است. به قول ویلیام رو (۱۳۷۹: ۲۸۷)، در پرسش از تعریف و تحدید معنای تجربه دینی؛ هیچ تعریف واحدی که مورد اتفاق نظر همگان باشد، وجود ندارد(مایلز، ۱۳۸۰: ۵۹)، بلکه این اصطلاح در موارد متفاوتی بکار می‌رود. برای نمونه برخی این اصطلاح را به پدیده‌های مرموزی و راز آلودی نسبت می‌دهند که با اعمالی نظیر غیب‌گویی، جادو و علوم خفیه ارتباط دارد و پاره‌ای دیگر، این اصطلاح را به معنای شنیدن نچواها و نداها و رؤیابینی و عده‌ای هم این مفهوم را در گستره معنایی که هر سنخ رویدادی که دشوار و توصیف‌ناپذیر<sup>۱۹</sup> و با ابهام همراه است؛ بکار می‌برند، این در حالی است که دیگران کاربرد این اصطلاح را به حالت ویژه‌ای از آگاهی که با متدهای خاصی از تأمل به دست می‌آید، تحدید می‌کنند(هرد، ۱۳۸۲: ۶۳). به در نگرش کیت فیدل، «تجربه دینی حالتی آگاهانه است که فاکتور نجات بخشی آن در ظرف یک دین یا نظام مفهومی دینی شکل می‌گیرد»(رحمتی، ۱۳۷۹: ۲۴۷). ویلیام آلستون<sup>۲۰</sup> فیلسوف معاصر فلسفه دین، اصطلاح تجربه دینی را به معنای خاص و دقیق آن ارتباط داشتن حیات دینی فرد با هر نوع تجربه آدمی می‌داند، از جمله احساس گناه، رهایی، وجد و سرور، خوف، اشتیاق، تمنا، احساس امتنان و سپاس و مانند آن، بکار می‌برد(آلستون، ۱۳۸۹: ۶۸). چنان که نورمن گیسلر<sup>۲۱</sup> نیز تجربه دینی را دارای دو عنصر اساسی از جمله آگاهی و معرفت به امر متعالی همراه با سرسپردگی به آن می‌داند. مضافاً<sup>۲۲</sup> این که تجربه دینی در رویکرد هود<sup>۲۳</sup> (بر اساس سنت روانشناسان تجربی با انگیزه و صبغه‌ی کلامی - الهیاتی)، عبارت است از: هر گونه مواجهه و رویایی با امر مقدس و قدسی است و آن به معنای دقیق کلمه، هر نوع تجربه‌ای که به صورت تجربه دینی حاصل شود و یا به این عنوان تلقی گردد. بنابراین، مسأله اصلی، مقام داوری در اعتبارسنجی حقیقی این اسناد (یعنی تلقی دینی کردن) است(یزدانی، چستی تجربه دینی: ۱۳۸۱). و البته چنین امری محتاج شناخت و درک سنت‌های ایمانی ادیان بزرگ است و همچنین درک این که متدینان چگونه تجارب قدسی خویش را به حق می‌دانند و تجارب قدسی دیگران را تصدیق یا انکار می‌کنند. ماحصل آن که تجربه دینی، به یک معنا، در ارتباط با تجربه امر قدسی و فاکتورهای همخوان با سنتهای گوناگون ایمانی تعریف می‌شود. چنان که در اندیشه‌ی هود، تجربه‌هایی که برانگیخته از ایمان دینی است، موجب رضایت و خشنودی(شادکامی) و عاملی برای یافتن و پذیرفتن ایمانی عمیق‌تر می‌شود(قراملکی (گفتگو با هود)، ۱۳۷۶: قیسات، ش. ۸.

۹). در نگرش ویلیام رو<sup>۲۳</sup> با عنایت به رهیافت اتو<sup>۲۴</sup> تجربه دینی نوعی ارتباط مستقیم با امر قدسی/ مینوی است که بیرون از خود فرد بنحو آگاهانه برای تجربه کننده دست می دهد. اما اساس اشکال توصیف اتو درباره تجربه دینی از نگاه رو این است که در این نوع تعریف از تجربه دینی، آن دسته از تجربه های عرفانی که در آن هیچ نوع آگاهی ای درباره چیزی متمایز از خود وجود ندارد، شامل نمی شود (تجربه اتحاد مطلق با ذات الهی). اما بازخوانی و اصلاح ویلیام رو از تعریف اتو از این نوع تجربیات که خارج از مدار دینی نشود، این است: «تجربه دینی، شامل آن نوع تجربه ای است که تجربه کننده در آن، حضور خدا را بنحو مستقیم احساس کند. چنان که با این تعریف رو، آن بخش از تجربیاتی که در آن هیچ گونه احساس غربت نیست، بلکه بنوعی همراه با احساس اتحاد و یگانگی<sup>۲۶</sup> با خداست و هم تجربیاتی که همراه با آن گونه ای از احساس آشکار، غیریت و احساس مواجهه با سیمای الهی است، در بر می گیرد (ویلیام رو، تجربه دینی و عرفانی، ۱۳۷۹: ۲۹۰-۲۹۱ و ر.ک: عباسی، ماهیت شناسی تجربه دینی: ۱۳۸۴).

### ۳. شاکله بندی تجارب در نگره ی دیویس<sup>۲۷</sup>

در این راستا دیویس، تنوع تجربه را در شش مقوله تبه تصویر می کشد که عبارتند از: ۱. تجارب تفسیری<sup>۲۸</sup>. ۲. شبه حسی<sup>۲۹</sup> یا مبتنی بر ساخت ادراک حسی (ویلیام آلستون). ۳. تجارب وحیانی<sup>۳۰</sup> تجارب رُسل و حوزه ادیان). ۴. تجارب احیاگر<sup>۳۱</sup>. ۵. تجارب عرفانی<sup>۳۲</sup> (نظیر استیس و ویلیام جیمز) و ۶. تجربه ی مینوی<sup>۳۳</sup> اتو. (Davis, 1989: 33-65).

#### ۱. تجارب تفسیری

تجارب تفسیری از لحاظ ساختاری، تجاربی اند که دینی بودن آنها بخاطر برخورداری از ویژگی های خود تجربه نیست، بلکه بدلیل وجود تفسیرهای پیشین است که دینی تلقی می شوند؛ یعنی نگره ی فاعل تجربه، بر اساس یک سلسله تفاسیر اولیه است. بعبارتی به اندیشه ی «دیویس» دایره و فراخنای تجربه دینی بسیار وسیع و گسترده است. لذا تجربه دینی همواره به صورت مستقیم، تجربه امر متعالی نیست، بلکه ممکن است یک عمل برای افراد متعددی یک عمل طبیعی باشد، اما فرد دیگر بر اساس تفسیر خاصی که از آن عمل ارائه می دهد، آن را به عنوان تجربه دینی برای خود ملحوظ دارد.

#### ۲. تجارب شبه حسی

در این نوع تجربه، دخالت یکی از حواس پنج گانه در برخی از تجارب دینی مطمح نظر است؛ یعنی اگر تجربه، دینی بوده و یکی از حواس پنج گانه در آن نقش داشته باشد، در آن صورت، تجربه ای شبه حسی رخ داده است. این تجارب شامل رویا، درد و رنج، شنیدن صداهای خاص یا مثل دیدن ملائکه، انبیاء یا ائمه در خواب جلوه می کند.

### ۳. تجارب و حیانی

تجارب که برای افراد خاصی ممکن است روی دهد، به عبارتی تجاربی که به طور ناگهانی و بدون انتظار قبلی، فاعل تجربه را فرا می گیرد، مثل رسل الهی و وحی نبوی، الهام و بصیرت دینی، که دیویس آنها را «تجارب و حیانی» می نامد. تجارب و حیانی با توجه به محتوای آن دارای فاکتورهای ذیل است:

۳-۱. ناگهانی و طولانی بودن این نوع تجارب.

۳-۲. برخورداری فاعل تجربه کننده از معرفت بی واسطه.

۳-۳. خالص بودن معرفت حاصله برای فرد تجربه کننده بدون دخالت عامل بیرونی.

۳-۴. برخورداری از ایمان راسخ و استوار فرد تجربه کننده.

۳-۵. توصیف ناپذیری و بیان ناپذیری این سنخ از تجارب.

### ۴. تجارب احیاگر

یکی از متداول ترین تجارب دینی، تجارب احیاگرهستند و غالباً مردم عادی به این تجارب دست می یابند. این تجارب در حین انجام عبادات و اعمال دینی و مناسک پدید می آیند و بالتبع به دنبال خود، امید، قدرت، امنیت و آرامش و نشاط را برای تجربه کننده به همراه دارند.

### ۵. تجارب مینوی

تجارب مینوی، تجاربی که دارای ساختاری با حالتهای جذب و دفع بوده و همراه با حالت هراس انگیز، یعنی حالت دفع کننده و هم حالت جذب کننده و کشش است. کاربرد این نوع تجارب از ابتکارات اتو(۱۹۳۷-۱۸۶۹) می باشد او اثر مینوی را در سه نوع احساس می داند: ۱. احساس وابستگی و تعلق مطلق در مواجهه با امر قدسی. ۲. برخورداری از حالت و احساس خوف دینی و هیبت انگیز که به هنگام ارتباط با امر قدسی، برای انسان رخ می دهد. و ۳. حس شوق و اشتیاقی انسان در مواجهه با موجود متعالی که همراه با کشش و جذب و بی تابی است(وین رایت، ۱۳۷۸).

### ۶. تجارب عرفانی

تجارب عرفانی، بخشی از تجارب دینی اند، که برای تجربه شونده همراه با فاکتورهای ذیل باشد: تجربه احساسی واقعیت مطلق، حس رهایش از تحدیدهای زمانی و مکانی و فردیت، احساس وحدت و یکپارچگی و آرامش و سعادت؛ (Davis, ibid) و ر.ک: فعالی، ۱۳۹۴: ۳۹۸-۳۷۳). اگر در همه اقسام مختلف تجربه دینی که دیویس بر شمرده است، تأملی کنیم، مشاهده می کنیم که تمامی تجارب مطمح نظر در طبقه بندی دیویس، با متعلق امر متعالی به صورت مستقیم است و تجارب مذکور چه به صورت بی واسطه یا با واسطه با امر متعالی مرتبط اند. مضافاً این که از موارد شش گانه، در حوزه ی فلسفه دین سه نوع تجارب مد نظر قرار می گیرد که شامل تجارب عرفانی و شبه حسی و تجربه مینوی می باشد. بنابراین

تجربه ی دینی واقعه ای است که شخص، خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر، از سر می گذراند و از آن آگاه است و متعلق این تجربه موجود یا حضوری مافوق طبیعی است (یعنی خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل) یا آن را موجودی می انگارد که به گونه ای با خداوند مربوط است (مانند تجلی شخصیتی نظیر مریم عذرا) و یا حقیقتی غایی می پندارد؛ حقیقتی که توصیف ناپذیر است (پترسون و همکاران، همان: ۳۶-۳۷). به تعبیر دیگر، تمایز تجربه دینی از سایر تجارب، مانند تجربه حسی یا علمی به وابسته به متعلق آن است. چنان که مشهود است در تجربه حسی، تجربه کننده امری محسوس را با حواس خود در می یابد؛ اما در تجربه دینی متعلق تجربه امری است که دینی تلقی می شود و به قول برایتمن، «تجربه دینی هر گونه تجربه ای است که هر انسانی در ارتباط با خداوند می تواند داشته باشد (لنگهاوزن، ۱۳۷۹: ۷). و به تعبیر ویلیام رو، «تجربه دینی، تجربه ای است که حضور مستقیم خدا در آن توسط تجربه شونده احساس شود» (ویلیام رو، ۱۳۷۹: ۲۹۱).

#### ۴. رویکردها و رهیافت های گستره ی تجربه دینی

در گستره ی تجربه دینی می توان به دو رویکرد اساسی در باب تجربه دینی اشاره کرد:

##### ۴-۱. رویکرد پدیدارشناسانه<sup>۳۶</sup>

##### ۴-۲. رویکرد معرفت شناسانه<sup>۳۷</sup>

در رویکرد پدیدارشناسانه محور بحث و مطالعات؛ در باب ماهیت تجربه دینی و این که تجربه دینی از چه سنخ تجربه هاست و دارای چه شاخصه ها و ویژگی ها و اوصافی می باشد. و این که انواع تجربه دینی و رهیافتها و دیدگاههای مربوط به آن کدامند. اما در رویکرد معرفت شناسانه محور مطالعات و پرسش اصلی در باب تجربه دینی این است که تجربه دینی تا چه میزان می تواند توجیه کننده باورهای دینی باشد.

##### ۴-۱-۱. رویکرد پدیدارشناسانه

در رویکرد پدیدارشناختی، می توان به دو دیدگاه متمایز از هم اشاره کرد: نظریه ذات گرایی و نظریه ساخت گرایی.

##### ۴-۱-۱-۱. رهیافت نظریه ذات گرایی<sup>۳۸</sup>

در رهیافت ذات گراها، اصل عینیت و عینیت گرایی یکی از پارادایم های مهم برای تبیین تجارب دینی است، در این رهیافت، تجارب دینی علیرغم تعدد و تنوع؛ دارای ذات واحد بوده و مستقل از شبکه باورها و مفاهیم فرد تجربه کننده است. بعبارتی تجربه دینی یک اتفاقی است که مستقل از باورها و شبکه مفاهیم

رخ می دهد. به بیان دیگر، بر اساس دیدگاه ذات گرایی، تجارب دینی هسته و لبّ مشترکی دارند و ذات گراها به طور کلی دو ادعا را دنبال می کنند: اولاً "این که زبان، معلومات، انتظارات و فرهنگ عارف و صاحب تجربه در تجربه اش دخالت ندارند و به آن شکل و صورت نمی دهند. ثانیاً" این که همه تجارب دینی و عرفانی هسته مشترکی دارند که همان تجربه خام و محض و غیر متأثر از زبان، فرهنگ و معلومات است (قائمی نیا، ۱۳۸۱: ۱۰۴). بنابراین می توان مفاد شاخه رویکرد ذات گرایی را بصورت ذیل فهرست کرد:

۱. این دیدگاه همه تجارب دینی عارفان، پیامبران و دیگر تجربه گرایان را دارای ذات واحد و هسته ی مشترک و گوهر مشترکی بنام مواجهه با امر الوهی (مینوی) یا ذات مطلق می شمارد (پترسون، پیشین: ۴۱).  
 ۲. در رویکرد ذات گراها، تجارب عرفانی، ناب بوده و از زبان، فرهنگ و پیش فرضهای تجربه کننده متأثر و منفعل نبوده؛ بلکه بمانند دیگر تجارب حسی معرفت زا هستند.  
 ۳. در رهیافت ذات گراها، مبنا و گوهر دین، تجربه ی دینی هر شخص متأله می باشد. لذا به آموزه های موجود در ادیان آسمانی و همچنین آموزه های عقلانی<sup>۳۹</sup> موجود در الهیات طبیعی و نظریه اراده ی اخلاقی کانت<sup>۴۰</sup> وقعی نمی نهند.

۴. مبنای دیانت بر این اساس، «انتباه دینی»<sup>۴۱</sup> است و دیانت، موضوع تجربه زنده است، نه عقاید رسمی مرده (هورده، ۱۳۶۸: ۴۰). از جمله اندیشمندان این رویکرد می توان به دیدگاههای شلایر ماخر، نظریه اتو، نظریه ویلیام آلستون، نظریه پاول تیلیخ،<sup>۴۲</sup> و رویکردهای استیس و جیمز<sup>۴۳</sup> اشاره کرد (اکبری، ۱۴۰۱: ۵۵۰).

#### ۴-۱-۱-۲. رهیافت نظریه ساخت گرایی<sup>۴۴</sup>

در رهیافت ساخت گراها، ذهن گرایی<sup>۴۵</sup> و توجه به ذهن از پارادایم های اساسی برای تبیین تجارب دینی است. عبارتی ساخت ذهن و شبکه باورها و مفاهیم فرد تجربه کننده، در شاخه سازی و شکل گیری تجارب دینی نقش دارد و تجربه دینی مستقل از تجارب شخصی و ساخت ذهن فرد نیست و شبکه ی باورها و مفاهیم شخص، شاخه تجربه دینی را شکل می دهد. در حوزه ی پدیدارشناسی در باب تجربه دینی این دیدگاهها و رهیافت های آنها از جمله چالش های مربوط به این دو حوزه (ذات گرایی و ساخت گرایی) می باشد. می توان مفاد رویکرد ساخت گرایی را بصورت ذیل فهرست کرد:

۱. در رویکرد ساخت گراها، تجارب دینی دارای هسته ی مشترک نبوده و تجربه های دینی متأثر از پیش فرضها و پیشداوری ها و پیش دانسته های اعتقادی، فرهنگی و اجتماعی می باشد.  
 ۲. تأثیرپذیری بیشتر ساخت گرایان از فلسفه کانتی؛ چنان که خود ساخت گرایان اذعان می کنند که نظریه ی آنان تقریر جدیدی از نظریه ی کانت و فلسفه ی استعلایی<sup>۴۶</sup> اوست (هیگ، ۱۳۸۲: ۶۳).  
 ۳. توجه ساخت گرایان به فلسفه ی هوسرل و حیث/جهت التفاتی او.



۴. تجربه ناب وجود ندارد؛ آنچه هست وجود یکسری اختلاف و تنوع و تشتت تجارب عرفانی در میان اقوام و فرهنگها و ادیان گوناگون می باشد. بنابراین تجربه انبانی از مفاهیم و تئوری است و نمی تواند خالی از آن باشد.

۵. از دیدگاه ساخت گرایان، معرفت عرفانی همانند معرفتهای دیگر، التفاتی و به ناچار سه وجهی است و بین سه فاکتور سازنده آن یعنی عالم و معلوم و علم هیچ اتحادی برقرار نیست. بنابراین همه معرفتها دارای ساختاری سه وجهی اند (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۶۸).

۶. زمینه های فکری، اجتماعی عارف و تجربه کننده بویژه سنت مذهبی و اجتماعی ای که عارف در آن زیست می کند و قرار گرفته، شکل دهنده ی تجارب می باشد.

۷. این که تجربه همیشه متأثر از تفسیر است و تفسیر و محتوای تجربه دینی یکی است و برخاسته از چارچوب ذهن و مفاهیم تجربه کننده است و تجارب دینی و عرفانی معلول همین ذهن تجربه کننده است. از جمله طرفداران این رویکرد می توان به ویتگنشتاین، جان هیک، نینان اسمارت، پراودفوت، وین رایت و استیون کتز اشاره کرد: (هورده، همان: ۶۳-۹۳).

۸. ساخت گرایی واکنشی است به دیدگاه رقیب یعنی ذات گرایی که بر فرض بنیادین وجود و هسته مشترک در میان تمامی تجربه های دینی و عرفانی تأکید می کند.

#### ۴-۱-۱-۱-۱. روی آورد ساخت گرایی استیون کتز

رویکرد ذات گرایی با شلایر ماخر شکل گرفت و با اندیشه های جیمز و آتو بسط بیشتری یافت، در این گستره، به تجارب دینی و بویژه تجارب عرفانی آتو و جیمز تأکید می کردند و این نوع تجارب را دارای هسته ی مشترکی می دانستند و معتقد بودند که عرفای راستین دست کم در تجارب عرفانی خاص، آن هسته ی واحد را تجربه می کنند. به تعبیری، ذات گرایان بر این باورند که زمینه های فکری و مفاهیم ذهنی، اجتماعی و مذهبی عارف در تفسیر آن تجارب و نه تکون بخشی و ماهیت آنها اثرگذار است؛ از این رو به رغم تنوع گزارش های تجارب عرفانی در سنت های گوناگون، هسته ی مشترکی در میان آنها وجود دارد. اما ساخت گرایان؛ هسته ی مشترک یاد شده را در میان تجارب عرفانی در سراسر جهان منکرند و به اختلاف و تنوع و تشتت تجارب عرفانی در میان اقوام، فرهنگ ها و ادیان باور دارند. به اعتقاد ساخت گرایان خود تجارب عرفانی و نه تفسیر و تعبیر آنها- به طور خاص و گسترده- توسط زمینه های ذهنی، فکری، اجتماعی عارف، بویژه سنت مذهبی و اجتماعی ای که عارف در آن قرار دارد، شکل داده می شود و متأثر از شبکه باورها و مفاهیم بوده و مستقل از آنها قابل تصور نیست (برخلاف ذات گرایان که آنها را مستقل از شبکه باورها و مفاهیم می دانند).

در رویکرد ساخت‌گرایی بویژه در تجارب عرفانی؛ که مورد توجه کتز و پراودفوت نیز می‌باشد، در یک سنجه می‌توان به دو تفسیر و تعبیر از ساخت‌گرایی در تجارب عرفانی اشاره کرد (اسماعیلی: ۱۳۹۳). رهیافت اول ساخت‌گرایی مطلق یا حداکثری یا افراطی است که مطابق این نگرش، متأثر بودن تجربه به طور کامل از مجموعه‌ای از پیش‌زمینه‌هاست. در واقع در این نوع از ساخت‌گرایی، تجربه عرفانی مانند توهم است که در آن هیچ ورودی حسی از عالم خارج از نفس در کار نیست و تنها مجموعه‌ی ذهنی است که دارای حیاتی تجربه‌گونه است (فورمن، ۱۳۸۴: ۸۲). رابرت گیملو<sup>۴۷</sup>، به اعتقاد طرفداران این نظریه، عرفان بسط روانی ارزش‌های دینی و باورها با ارزش‌های غیرمتعارف است (همان، ص ۸۱). رهیافت بعدی از ساخت‌گرایی، ساخت‌گرایی تقییدی یا حدأقلی<sup>۴۸</sup> یا اعتدالی است. در این نگرش، تجربه یعنی برخورداری از مجموعه‌ای از پیش‌زمینه‌های ذهنی که همراه با ورودی حسی یا هر ورودی دیگری که ساخته و پرداخته می‌شود. این نوع از ساخت‌گرایی بدلیل معقولانه‌تر بودن، طرفداران زیادی را به خود جذب کرده است (همان، ۸۱-۸۲). چنان‌که می‌توان استیون کتز را از بنیانگذاران ساخت‌گرایی و مهم‌ترین مدافعان ساخت‌گرایی عرفان، در زمره‌ی این گروه برشمرد. بنابراین، در رویکرد کتز هر تجربه دینی یک ساختار پیچیده‌ای دارد و این تجارب خالی از شبکه باورها و مفاهیم شخص تجربه‌کننده نیست. و از سوی چارچوب مفاهیم و باورهای دینی در فرهنگهای مختلف در محتوا بصورت تفسیر وجود دارند. به عبارتی تجربه همیشه متأثر از تفسیر است. تفسیر و محتوای تجربه دینی یکی است و برخاسته از چارچوب ذهن و مفاهیم فرد تجربه‌کننده است و تجارب دینی (عرفانی) معلول همین ذهن تجربه‌کننده است. چنان‌که در این راستا، کتز در عرفان و تحلیل فلسفی<sup>۴۹</sup> ترتیبی داد تا بحث بر سر عرفان و تحلیل‌های فلسفی آن، فراتر از جیمز و آتو و استیس و دیگران پیش رود (Kats, 1978: 3).

به یک تعبیر کتز، مهم‌ترین ترویج‌دهنده‌ی اعتقاد به وجود چارچوب مفهومی شکل‌دهنده به تجارب عرفانی است (Forman, 1999: 10-16). پیامد این باور، این است که از آنجا که تجارب عرفانی، متأثر از باورهای سنت‌های گوناگون اند و سنت‌ها نیز با هم تفاوت دارند. لذا این تجارب، ذات مشترکی با یکدیگر نداشته و دارای تفاوت‌های بنیادین اند. بعبارتی «تجربه مستقیم»<sup>۵۰</sup> و «تجربه ناب»<sup>۵۱</sup> وجود ندارد و نفی و نادرستی این عقیده که تمامی تجارب عرفانی در یک «هسته‌ی مشترک» اشتراک ندارند. اما شخصیت دیگر در این زمینه، وین پراودفوت می‌باشد که رویکردی نزدیک به دیدگاه کتز دارد؛ البته در زوایایی از او فاصله می‌گیرد که بدان اشاره خواهیم کرد. اما یک پرسش اساسی و مسأله‌ی بنیادی در رویکرد ساخت‌گرایی نفی این اصل مورد پذیرش ذات‌گرایان است که تمام تجارب دینی و بویژه تجارب عرفانی هسته‌ی مشترکی ندارند. لذا مطابق بعضی از اندیشه‌های متفکران در باب واجد بودن تجربه‌های دینی از عناصر مشترک که این امر بویژه در تجربه‌های عرفانی مشهود است، یعنی در تجربه‌هایی که متضمن معرفت بی‌واسطه و غیراستنتاجی از واقعیت غایی است، معرفتی که بر تمایز میان فاعل شناسایی

و موضوع شناسایی تقدّم دارد. عارف به مرتبه ی وحدت با واقعیت غایی نایل می شود، خواه از حیث شناختی (یعنی وقتی که هیچ تمایزی میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی را تجربه نمی کند)، خواه از حیث وجودشناختی (یعنی وقتی که هیچ فاصله و تمایز واقعی ای میان شخص تجربه گر و موضوع تجربه وجود ندارد). این تجربه را فقط بعداً<sup>۵۲</sup> و یا با بکارگیری مقولات و مفاهیم عقلی می توان مورد تعبیر قرار داد، اما به محض انجام این کار، بیان ناپذیری<sup>۵۲</sup> آن تجربه ی اولیه زائل می شود.

#### ۴-۱-۱-۲-۱. شاکله سازی تجربه دینی در رهیافت کتز

در یک نگرش کلی می توان شاکله ادعاهای کتز در باب تجارب دینی از سنخ عرفانی را در اصول ذیل ترسیم کرد:

۱. بنیان گذاری مکتب ساخت گرایی با تأکید بر تکرر تجربه های عرفانی.
۲. نفی گوهر برای تجارب عرفانی.
۳. در نگره ی کتز، تجربه های خالص و آگاهی محض به طور مطلق نفی می شود
۴. تقدم باورها و شبکه باورهای ذهنی بر تجارب عرفانی
۵. واسطگی تجربه های عرفانی با باورها.
۶. وجود حیثت التفاتی<sup>۵۳</sup> در همه تجربه ها و گزاره های عرفانی.
۷. ویژگی های بیان ناپذیری، فوق زمان و مکان مندی، مغایر با عقل بودن و مقدس بودن و سرور آفرین بودن و واقعیت و عینیت داشتن برای نفی گوهر برای تجارب عرفانی (پرادوفوت، همان: ۳۵۵).
۸. مشروط بودن پذیرش واقعیت تجربه های عرفانی، با تعیین بخشی آن به آگاهی های پیشینی.
۹. فهم کامل و دقیق از تجربه ی عرفانی در هر دو چهره ی سنتی و افراطی منوط به نقش آسوه در هر حلقه عرفانی در راستای فهم فرایند مطالعه ی متنی و تاریخی است.
۱۰. آرمانی بودن شخص آسوه در زندگی، که جامعه نیز متأثر از اندیشه ها و کردارهای اوست.
۱۱. شاکله بندی هر تجربه ای بر مبنای مفاهیم و اعتقادات و باورها و هنجارهای فرد تجربه کننده. یعنی منتفی بودن تجربه محض یعنی تجربه ای که بی واسطه است.، بعبارتی واسطه مندی همه تجارب دینی چنان که این واسطه ها به عنوان طرح هایی مفهومی اند که به آنها حیات می بخشند (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۵۶).
۱۲. تأثیرپذیری کتز از مقولات پیشینی کانت، مبنی بر این که هیچ تجربه ای وجود ندارد که بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل شود و ساختار پیشین ذهن در شاکله بندی تجربه و شکل دادن به آن مؤثر است. به عبارت دیگر، نقش علی باورها در تجربه ها.
۱۴. تنوع مفاهیم فرهنگی و باورهای عارفان معلول تنوع تجربه ها نزد عارفان فرهنگ های مختلف است.

۱۵. وابسته بودن محتوای تجربه به صورت و شبکه مفاهیم.
۱۶. تنوع فرهنگی و باورها و متون عرفان عامل پیچیدگی و غامض بودن زبان عرفانی است.
۱۷. نقش فرهنگ و اعتقادات و هنجارها و باورها و متن زیسته ی عارف در ادراک زبان او.
۱۸. این که تجربه ی بی واسطه و تفسیر ناشده خالی از محتوا و در نتیجه بی معنا و پوچی و تهی اند.
۱۹. توجه دادن به این نکته که یک نوع رابطه علی میان ساخت و شاکله های فرهنگی و اعتقادی و ماهیت تجربه عرفانی وجود دارد. و دلیل این رابطه تقدم زمانی باورها و مفاهیم فرهنگی بر تجربه است.
۲۰. تفاوت در گزارش ها منوط به میزان تفاوت در زبان و تفکر موجود در فرهنگهای مختلف.
۲۱. این که شاکله بندی تجارب عرفانی صرفاً با وجود چارچوب مفهومی معنا می یابد. به عبارتی تجربه در قالب های مفهومی و شبکه باورهای ذهنی ادراک و فهم می شود و شاکله زبانی عارف در تجارب عرفانی او تأثیرگذار بوده و به آن شکل و تعین خاصی می بخشد و بدون چارچوب های مفهومی تهی است. به اعتقاد کتز با افزودن " مفاهیم توسط فاعل بر تجارب، لزوماً گزارش تجربه دینی شکل می گیرد(اسماعیلی، همان)
۲۲. و مضافاً این که کتز با نفی هرگونه ویژگی مشترک برای تجارب(عرفانی) یک تبیین گرایانه<sup>۵۴</sup> را برای آن تجارب لازم می داند (اکبری، همان: ۵۵۴).

#### ۴-۱-۱-۲. روی آورد ساخت گرایی وین پراودفوت

در رویکرد پراودفوت تجربه دینی به عنوان نوعی تبیین مافوق طبیعی است و تجربه دینی از سنخ تجربه حسی نیست. به اعتقاد او، زمانی می توان تجربه ای را حسی دانست که دارای آیتم های ذیل باشد: ۱. وجود شیء مدرک؛ ۲. علت تجربه بودن آن شیء. برای مثال در صورتی می گوئیم که X، Z را دیده است که اولاً وجود Z را بپذیریم و ثانياً "علت تجربه دیداری بودن وجود Z برای X". بنابراین، در ادراک حسی، متعلق ادراک، وجودی واقعی و حقیقی دارد. مضافاً این که پراودفوت تنوع تجربه های دینی را می پذیرد و معتقد است که نمی توان میان آنها هسته مشترکی پیدا کرد. پس اگر تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی بدانیم، باید بپذیریم که متعلق این تجربه ها وجود حقیقی دارد و در این صورت، می توانیم تنها یکی از انواع تکثر تجارب دینی را واقعی و مابقی را موهوم انگاریم؛ چون ممکن نیست همه این تجارب متعارض واقعی باشند. در نتیجه، نمی توانیم تمام فرهنگها را برخوردار از تجربه دینی بدانیم. بنابراین در اندیشه پراودفوت، تجربه دینی تجربه حسی نیست، بلکه اندیشه ای است که حامل اعتقاد است و اگر به صورت نظریه و فرضیه احساس نمی شود، به جهت ناگهانی بودن و عنصر اعتقاد است که در ضمن آن است. به اعتقاد او، نظریه ادراک حسی جیمز درست نیست؛ چرا که او برای تجارب حسی و

عرفانی برای تجربه کنندگان یک اعتبار مطلق متصور بود، در حالی که غالباً "با تأمل و شواهد جدید می توان احکام حسی مورد تجدید نظر قرار داد(همان:۳۵۷).

در رهیافت پرادوفوت، تجربه دینی، تجربه ای است که صاحب تجربه، آن را دینی تلقی کند. دینی دانستن یک تجربه هم منوط به اعتقاد تجربه گر است. به بیانی دقیق تر؛ تبیین کردن آن تجربه بر مبنای امور طبیعی نارسا و ناکافی است و آن تجربه را صرفاً بر مبنای آموزه های دینی و امری فوق طبیعی می توان تبیین<sup>۵۵</sup> نمود(پرادوفوت، ۱۳۹۳: ۲۵۰-۲۴۳). بر اساس این نگرش، باید میان توصیف تجربه و تبیین آن تمایز نهاد. در مقام توصیف<sup>۵۶</sup> تجربه، نگره های تجربه گر و صاحب تجربه حاکم است و تجربه های دینی را نمی توان بدون ملاحظه نظام های باوری صاحبان آن تجربه ها توصیف کرد. به بیانی، توصیف تجربه دینی متضمن تفسیر علی آن تجربه است و این تفسیر نیز مقتضی وجود موجودی مافوق طبیعی است و ما در مقام توصیف، ملزم به پذیرشیم. و حق نداریم تجربه دینی را به هیچ نوع تجربه دیگری فرو بکاهیم و تحویل کنیم؛ اما در مقام تبیین تجربه، می توانیم از نظام باورهای اعتقادی تجربه گر فراتر رفته و برای تجربه او تبیین طبیعی ارائه دهیم. به عبارتی دیگر، هر چند صاحبان تجربه های دینی خود را بر مبنای وجود موجودی فراطبیعی درک و توصیف می کنند و در این فرایند محق هم هستند، اما این بدان معنا نیست که آنها واقعا "موجودی فراطبیعی را درک کرده اند، بلکه ممکن است آنان از چیزی که علت اصلی تجربه شان است و امری مادی نیز هست، غفلت کرده و امری دیگر را علت تجربه شان تلقی کرده باشند(پرادوفوت، همان). ماحصل آن که در نگره ی پرادوفوت، تجربه دینی، تجربه ی حسی نیست بلکه اندیشه ای است که با اعتقاد همراه است و اگر به صورت نظریه یا فرضیه احساس نمی شود، به جهت ناگهانی بودن و وجود عنصر اعتقاد است که متضمن آن است. از سوی دیگر، این حقیقت که فاعل ها تجربه را برحسب موجود مافوق طبیعی می فهمند، به این معنا نیست که آنها واقعا موجود مافوق طبیعی را تجربه می کنند و یا تبیین طبیعی مناسب، برای تجارب آنها وجود ندارد. پس معیار تجربه دینی جنبه ی حسی آن نیست؛ یعنی از این جهت که از نوع تجربه ی حسی است تجربه دینی شمرده نمی شود، بلکه از این حیث که فاعل، آن را در چارچوب نظام باورهای خود تبیین می کند تجربه دینی به قلمداد می شود(همان، ۳۵۸).

#### ۴-۱-۱-۲. سازه های رهیافت پرادوفوت در تبیین تجربه دینی

با توجه به رویکرد پرادوفوت در ماهیت شناسی تجربه دینی به عنوان تبیین مافوق طبیعی، در ذیل به بیان اهم پارادایم ها و مبانی اندیشه او در باب تجربه دینی و مؤلفه های مورد تأکید و پذیرش او در شاکله سازی تجارب عرفانی اشاره ای می کنیم:

۱. اندیشه پراودفوت یک رویکرد ساخت گرایانه با تأکید به برخورداری تجربه از شبکه باورها و مفاهیم فاعل یا تجربه گر می باشد. به عبارتی تجربه ی خالی از مفاهیم و باورها وجود ندارد و تجربه تحت تأثیر شبکه باورها و مفاهیم ذهنی شخص تجربه کننده می باشد.

۲. اندیشه پراودفوت متداول ترین بدیل در مقابل نظریه ماخر و آلستون، می باشد با این تفاوت که تجربه دینی در اندیشه ماخر و آلستون بترتیب از سنخ تجربه حسی (عواطف) و شبه حسی است. اما در اندیشه پراودفوت ماهیت تجربه دینی عبارتند از یک تبیین و توضیح متافیزیکال و ماورائی از یک اتفاق. مضافاً این که در نگرش ایشان، در ادراکات حسی مفاهیم نیز دخالت دارند. با اثبات این ادعا، او زمینه های خلع سلاح ماخر و ویلیام جیمز و استیس را فراهم کرد (پراودفوت: ۳۱۸).

۳. تأکید این که پراودفوت برای اثبات مسبق بودن تجربه دینی به عقیده، مدعی است که تجارب حسی هم متضمن عقیده و باورند. به این معنا که پیش فرض تجارب حسی، عقایدی درباره ی علل تجارب است. اگر رابطه ی علّی مناسب میان چیزی که رؤیت شده است و خود رؤیت وجود نداشته باشد، کسی تجربه اش را حسی بشمار نمی آورد.

۴. توصیف تجربه دینی از چشم انداز فاعل. یعنی تجربه ی دینی، تجربه ای است که فاعل آن را دینی تلقی کند. چنان که او این دیدگاه خود را تعریفی نسبتاً "نزدیک به تعریف جیمز از دین می داند. دین در نگرش جیمز عبارتند از: آن دسته از تأثرات و احساسات و رویدادهایی که در عالم تنهایی و دور از همه بستگی ها برای انسانی روی می دهد؛ به طوری که رابطه برقرار کردن انسان از میان این همه مجموعه می باید منوط به ارتباط بین او و آن چیزی که آن را امر خدایی / مقدس می نامد، باشد (جیمز، ۱۳۷۲: ۶). چنان که اندیشه پراودفوت، دو قید «می یابد» و «امر خدایی» اشاره به توصیف های فاعل شناسا و باورهای تضمینی اوست.

۵. دینی بودن تجربه از چشم انداز فاعل با این اعتقاد همراه است که تبیین طبیعت گرایانه از تجربه دینی ناکافی و نارساو و نادرست است و درستی یک تبیین صرفاً بر اساس عقاید و باورهای دینی می باشد (اسماعیلی، همان).

۶. افزون بر این که تبیین های طبیعت گرایانه<sup>۵۷</sup> در مقابل تبیین مافوق طبیعی است؛ به این معنا که در تبیین طبیعت گرایانه یعنی تبیین تجربه بر مبنای امور طبیعی، تجربه صرفاً "بر مبنای عواملی طبیعی چون عوامل روانشناختی، جامعه شناختی، بیولوژیکی و فیزیکی تبیین می شود و خارج از قلمرو این امور علّتی برای تجربه وجود ندارد. اما در تبیین متافیزیکال<sup>۵۸</sup>، تجربه بر مبنای علّتی غیرطبیعی، مانند موجودی مجرد و متافیزیکال تبیین می شود. بنابراین دینی بودن تجربه از چشم انداز فاعل آن به این معناست پذیرش تبیین فوق طبیعی تجربه<sup>۵۹</sup> مقدم بر تبیین طبیعت گرایانه است که فاعل تجربه این سنخ از تجربه را نمی پذیرد (پراودفوت، پیشین: ۳۵۸-۳۵۹).

۷. مطابق نگرش پراودفوت تجربه خدا امری آنفسی است و صرفاً "ساخته شده از عواطف و احساسات شخصی است که با انضمام یک تبیین همراه است و بر اساس این تبیین، تجربه نیز معکّل به خداوند می شود. با این تفاوت که فاعل تجربه، بایستی تبیینی دینی<sup>۶۰</sup> از تجربه دینی به جای تبیین طبیعت گرایانه، نماید.

۸. تفکیک بین توصیف تجربه و تبیین آن و این که در توصیف تجربه، معیار چشم انداز فاعل است. و توصیف تجارب دینی جدا از نظام باورهای فاعل ها نیست.

۹. بر اساس تعریف پراودفوت از تجربه دینی، تجربه دینی یک امر روانشناختی است؛ زیرا به وابسته به تلقی فاعل است؛ یعنی اگر فاعل تجربه ی خود را استناد به علّت فراطبیعی کند آن تجربه دینی است و اگر بدون استناد به علّت فراطبیعی باشد؛ تجربه ی حاصل، تجربه دینی نیست. در نتیجه در نگره ی ایشان پیش فرض بر تبیین طبیعی برای همه ی تجارب دینی مطمح نظر است (همان: ۳۵۸-۳۵۹).

۱۰. مضافاً این که تفکیک توصیف و تبیین، عامل تغییر در متعلّق تجربه نیست. بنابراین فاکتور جدایی تجربه دینی از غیر دینی، متعلّق تجربه است. این امر در تجربه دینی، امری فراتر از امور طبیعی و محسوسات ظاهری است. البته مصون نبودن تجربه کننده در توصیف متعلّق تجربه ی خود، از تفاسیر شخصی، باورها، و امیال و عواطف درونی اش ساری است. چرا که او نمی تواند توصیفی خالص و محض از تجربه خود ارائه دهد. افزون بر این که تمامی تجربه کنندگان در ادیان متعدد در این امر دارای وجه اشتراک اند که تمام یا بخشی از متعلّق تجربه آنها از سنخ اموری فراطبیعی است و با تجارب حسی قابل توصیف نیست (پراودفوت، همان: ۳۵۸-۳۵۹).

۱۱. از چشم انداز پراودفوت تحویل گرایی بر دو قسم است: تحویل گرایی در مرحله ی توصیف تجربه و تحویل گرایی در مرحله ی تبیین تجربه است. اولی جایز نیست ولی دومی کاملاً "معقول و موجّه است.<sup>۶۱</sup>

۱۲. به اعتقاد او، تبیین تجربه و حادثه وقتی است که با وصفی شناسایی شود چرا که شاخصه ی تجربه دینی این باور شخص است که صرفاً در ساختار تعبیرهای دینی می تواند تجربه اش را تبیین کند. بنابراین اگر تعیین کننده دینی بودن یا دینی نبودن تجربه را، منوط به مفاهیم و اعتقاداتی که شخص، تجربه خود را با آنها می شناسد، بدانیم، پس ضروری است که چرا وی آن مفاهیم و عقاید خاص بکار گرفته شده (توسط شخص) مورد تبیین قرار گیرد. و البته این امر به طور کلی منوط به تبیین های فرهنگی و تاریخی است (همان: ص ۳۶۶).

۱۳. در اندیشه ایشان مفروضیت موجودی فراطبیعی در مقام توصیف تجربه دینی مدنظر است. اما در مقام تبیین نمی توان وجود موجودی فراطبیعی را مد نظر قرار داد.

۱۴. تجربه ی عرفانی از نظر پراودفوت، تجربه ای است ترکیبی از ماده و صورت تجربه است. یعنی داده های متعلق بیرونی و شبکه های مفهومی که با وصف و تبیین تجربه کننده همراه است. بنابراین توصیف ها و تبیین های متنوع از سوی فاعل های گوناگون فاکتوری برای تغییرپذیری ماهیت تجربه عرفانی است. ۱۵. همچنین نبود ماهیتی واحد چون احساس وابستگی مطلق یا احساس ارتباط با واقعیت متعالی در تجارب عرفانی، اما بنحوی می توان به اعتبار وجود برخی خصوصیات غیر ذاتی مشترک در این نوع تجارب، عنوان واحدی را بنام تجربه عرفانی برای همه آنها بکار بست. ۱۶. کاملاً شخصی بودن تجربه عرفانی نزد عارف با هر ویژگی شناخته شده، چنان که آن ویژگی مشهود قابلیت حکایتگری از واقعیت تجربه ی عرفانی را نداشته و از طرفی هم برای غیر نیز ارزش واقعی چندانی هم بهمراه نخواهد داشت (پراودفوت، ۱۳۹۳: بخش چهارم، عرفان).

## ۲-۴. تحلیل و ارزیابی رهیافت های کتز و پراودفوت

مضاف بر این که هر دو رویکرد در رهیافت تجربه دینی و شاگله بندی آن رویکردی ساختارگونه داشته و به بُعد تجربه عرفانی آن تأکید دارند و ماهیت تجربه دینی را متأثر از شبکه مفاهیم دینی و فاعل شناسا می دانند و از این منظر، رهیافت های این دو اندیشمند در نقطه مقابل رویکرد ذات گراها قرار می گیرد، مع الوصف دارای یکسری وجوه افتراقی نیز می باشند که به اهم آنها اشاره ای مختصر می کنیم:

۱. پراودفوت در آنالیز یکی از وجوه اختلاف اصلی خود با کتز چنین اذعان می کند که در نگرش او وجود فاکتور ارتباط علی روشن، میان باورها و تعهدات پیشین که شخص با آنها وارد تجربه می شود و تجربه را ناشی از آن می داند، مشهود بوده و از طرفی تثبیت این حقیقت را با نشان دادن تقدم زمانی نمود بیشتر می بخشد. اما در نظر خود پراودفوت، ارتباط بین باورهای پیشین عارف و تجربه ی وی یک ارتباطی مفهومی است نه یک ارتباطی علی و معلولی، بلکه این ارتباط مفهومی است که سبب ساخت و شاگله مندی تجربه و تعبیر و تفسیر آن از مفاهیم پیشینی می شود (همان: ۱۷۳). البته به یک معنا می توان چنین بیان کرد که درباره میزان تأثیر پیش زمینه ها در تجربه عرفانی، هر دو رویکرد قائل به تأثیر این امور در بافت صورت تجربه اند؛ نه در ماده ی آن.

۲. تفاوت دیگر دیدگاه پراودفوت و کتز، در کاربرد و استعمال اصطلاح «تجربه عرفانی» است. به این معنا که تبیین کتز برای تجارب لزوماً یک تبیین کثرت گرایانه است و در این راستا نافی هرگونه ویژگی مشترک تجارب است (همان: ص ۱۷۴). در مقابل پراودفوت در قالب پرسشی مدعی است که اگر تجارب عرفانی در هر فرهنگی با تجارب عرفانی در فرهنگ دیگر به طور ذاتی متفاوت باشد، در آن صورت در کاربرد واژه ی تجربه ی عرفانی چه توجیهی می توان داشت (همان: ۱۷۴-۱۷۵).



۳. نهایت، تفاوت دیگر رویکرد کتز و پراودفوت مربوط به مقوله ی «بیان ناپذیری» وجود این خصیصه در تحلیل تجارب عرفانی است. چنان که در اندیشه کتز، این ویژگی ابهامی، یک نوع راهبردی حفاظی است که عرفا برای جلوگیری از تحلیل دقی تجربه ی عرفانی پیش گرفته اند؛ به عبارتی از دیدگاه او، کاربرد مفاهیم پارادوکسیال و بیان ناپذیر در این نوع تجارب، استراتژی های مدهوش کننده و خنثی کننده برای دور نگه داشتن این سنخ از تجارب از تیرس محققان است که در نتیجه مطالعات تطبیقی آنها را غیرممکن و بی فایده می سازد (کتز، ۱۹۷۸: ص ۸۴). اما در رهیافت پراودفوت، واژه هایی مانند «بیان ناپذیر» علاوه بر این که صریح و دقیق اند بلکه سازنده ی ماهیت تجربه عرفانی نیز می باشند (همان: ۱۷۶).

### نتیجه گیری

با عنایت به رویکردهای مورد بررسی و تحلیل پارادایم های آنها، می توان اذعان کرد که هر دو رهیافت با رویکردی ساخت گرایانه سعی در تبیین مؤلفه های تجربه دینی که از سنخ عرفانی است؛ دارند در اندیشه پراودفوت، دینی بودن تجربه ناشی از دینی دیدن تجربه از پشم انداز فاعل است، بعبارتی این فاعل است که تجربه اش را دینی تبیین می کند. و رجوع به سوابق تاریخی و فرهنگی او میراث باورهای دینی اوست که بدان ما اذعان می کنیم. لذا در اندیشه او، ارتباط بین عقاید پیشین عارف و تجربه یک ارتباط مفهومی و شبکه ای است، در حالی که در نگره ی کتز این ارتباط صرفاً یک ارتباط علی می باشد.

از سویی دیگر در یک تحلیل رویکرد کتز و پراودفوت در «بیان ناپذیری» در تجارب عرفانی تبیین این خصیصه از دو زاویه متفاوت است که کتز با اندیشه راهبردی تدبیری حفاظتی می سازد که دارای ابهام بوده و این تحلیل مطالعات تطبیقی را بی فایده و غیرممکن می سازد. اما در نگره کتز این مفاهیم سازنده هویت و ماهیت تجارب عرفانی اند که دارای صراحت و از دقی بودن برخوردارند.

### پی نوشت ها

1. Philosophy of Religion
2. Psychology of religion
3. religious experience
4. Schleiermacher
5. Steven Katz
6. Wayne Proudfoot
7. A constructive approach
8. Descartes
9. Hume
10. Kunt
11. Teacher's theological arguments
12. The Christian faith
13. The feeling of absolute dependence
14. Rudolf Otto
15. The numinous experience
16. Ludwig Wittgenstein
17. Lecture on ethics
18. A feeling of absolute safety
19. Indescribable
20. William Alston
21. Norman Geisler
22. Hood approach
23. The approach of Otoo
24. William Ro
25. Eckhart and Plotinus
26. Feeling of unity and oneness

- |  |                                  |
|--|----------------------------------|
| 27. Davis. C                               | 28. Interpretive experiences     |
| 29. Pseudo- intuitive                      | 30. Revelatory experiences       |
| 31. Restorative experiences                | 32. Mystical experiences         |
| 33. The numinous experiences               |                                  |
| 35. Affliction or atonement for sin by God | 36. Phenomenological approach    |
| 37. Epistemological approach               | 38. Theory of Essentialism       |
| 39. Rational teachings                     | 40. Kant's theory of moral will  |
| 41. Religious awareness                    | 42. Paul Tillich                 |
| 43. Stacey and James Approaches            | 44. The theory of constructivism |
| 45. Subjectivity                           | 46. Transcendental philosophy    |
| 47. Robert Gimelo                          | 48. Minimalist constructivism    |
| 49. Mysticism and Philosophical Analysis   | 50. Immediate experience         |
| 51. Pure experience                        | 52. Inexpressibility             |
| 53. Intentionality                         |                                  |

۳۴. برای مطالعه بیشتر همچنین ر.ک: دکتر مسعود آذربایجانی، علی شیرازی، سید محمدرضا لواسانی، مرتضی حبیبی، کتاب تجربه دینی در فرهنگ اسلامی، چاپ اول ۱۳۹۵ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حیث التفاتی یعنی این که حاتهای ذهنی، متعلق یا محتوایی دارند یا بدان جهت گیری شده اند. بر این اساس گفته ... می شود، تجربه دینی حالتی التفاتی است یعنی با اشاره به متعلق، قابل شناسایی است (ر.ک: هوسرل، ۱۳۸۲: ص ۷۹ و همچنین مقاله ی حیث التفاتی و محتوای حالات ذهنی، کرباسی زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۲).

- |  |                              |
|--|------------------------------|
| 54. Pluralistic explanation                                | 55. Explanation              |
| 56. Description  | 57. Naturalistic Explanation |
| 58. Metaphysical explanation                               |                              |
| 59. A supernatural explanation of the religious experience |                              |
| 60. Theological Explanation                                |                              |

۶۱. توضیح این که تحویل گرایی توصیفی به این معنی است که نتوانیم یک احساس، عمل یا تجربه را با وصفی که فاعل با آن تجربه، عمل یا احساس خود را شناسایی می کند، شناسایی کنیم. اما تحویل گرایی تبیینی عبارتند از ارائه تبیینی از تجربه در قالب تعابیری غیر از تعابیر فاعل، تبیینی که مورد امضای فاعل نباشد.

## منابع

- آلستون، ویلیام. پی، قدیسه ترزا، ویلیام جیمز، ویلیام آلستون، وین پرادفوت و دیگران، (۱۳۸۹)، درباره ی تجربه ی دینی، ترجمه مالک حسینی، چاپ اول، تهران: نشر هرمس.
- اکبری، بهمین (۱۴۰۱)، علم الهدی سیدعلی، جلال پیکانی، عباس اسکوئیان، بررسی روش شناسی دیگاه های کتز و فیلیپس در باب تجربه دینی، مجله علمی پژوهشی پژوهشهای فلسفی، دانشگاه تبریز، دوره شانزده، شماره ۳۹ تابستان، ۱-۱۵.
- استیور، دان، آر (۱۳۹۴)، فلسفه ی زبان دینی، ترجمه ی ابوالفضل ساجدی، چاپ دوم، قم، ناشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۳) مقایسه و ارزیابی ساخت گرایی کتز و پرادفوت در باب ماهیت تجربه دینی، مجله قیاسات، سال نوزدهم، شماره ۷۴.

- الیاده، میرچا(۱۳۸۹)، دین پژوهی، ترجمه ی بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پترسون، مایکل، دیوید بازینجر، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ(۱۳۹۰)، عقل و اعتقاد دینی(درآمدی بر فلسفه دین)، مترجمان: ابراهیم سلطانی، احمدبن محمد مهدی نراقی، چاپ هفتم، تهران، نشر طرح نو.
- پرودوفوت، وین(۱۳۹۳)، تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، چاپ سوم، قم، انتشارات طه.
- تالیافرو، چارلز(۱۳۸۵)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه ی انشا... رحمتی، چاپ دوم، تهران؛ دفتر پژوهش، نشر سهروردی.
- تریگ، راجر(۱۳۸۵)، عقلانیت و دین، ترجمه حسین قنبری، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خادمی، عین الله(۱۳۸۱)، چستی تجربه دینی، مجله معارف، شماره ۱۰.
- جمیز، ویلیام (۱۳۸۷)، دین و روان، ترجمه ی مهدی قائنی، چاپ اول، قم، انتشارات دار الفکر اسلامی.
- رو، ویلیام(۱۳۷۹)، "مقاله تجربه دینی و عرفانی"، مترجم اسماعیل سلیمانی فرکی، مجله نقد و نظر، ش. ۲۳ و ۲۴، دوره ی ششم.
- ریچاردز، گلین، (۱۳۸۰)، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، مترجم رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح، چاپ اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- زنده، عطیه(۱۳۸۶)، دین و باور دینی در اندیشه ویتکنشتاین، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- صادقی، هادی(۱۳۷۹)، "مقاله دین و تجربه"، مجله ی نقد و نظر، تابستان و پاییز، ش. ۳ و ۴ سال ششم.
- عباسی، ولی الله(۱۳۸۴)، ماهیت شناسی تجربه دینی، مجله اندیشه حوزه و دانشگاه، شماره ۵۱ و ۵۲.
- عمو رضایی، فرهاد(۱۳۹۷)، پایان نامه بررسی و نقد برهان تجربه دینی جان هیک و مقایسه با کشف و شهود عرفانی صدرالمتهلین، دانشگاه تهران پردیس.
- فعالی، محمد تقی(۱۳۹۴)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فورمن، رابرت کی. سی(۱۳۸۴)، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه عطا انزلی، قم، انتشارات دانشگاه مفید.

- فیدل، کیت (۱۳۷۹)، "مقاله تجربه دینی"، مترجم انشالله رحمتی، ش. ۴۳، تابستان و پاییز سال ششم.
- کتز، استیون (۱۳۸۳)، *زبان، معرفت‌شناسی و عرفان در ساخت گرابی، سنت و عرفان*، ترجمه و تحقیق سید عطا انزلی، چاپ اول، قم: ناشر انجمن معارف اسلامی.
- گیسلر، نورمن ال (۱۳۹۴)، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹)، "مقاله تجربه‌ی دینی (اقتراح)"، *مجله ی نقد و نظر*، ش. ۲۳-۲۴، تابستان و پاییز. دوره ی ششم.
- مالکوم، نورمن، (۱۳۸۳)، *دیدگاه دینی ویتگنشتاین*، ترجمه علی زاهد. چاپ اول، تهران، گام نو.
- مایلز، ریچارد (۱۳۸۰)، *تجربه‌ی دینی*، ترجمه‌ی جابر اکبری، چاپ اول، تهران: ناشر، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ویتگنشتاین، لودویگ، (۱۳۸۱)، *سخنرانی درباره اخلاق: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*. ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران، نشر نی.
- وین رایت، ویلیام (۱۳۷۸)، *امر قدسی از نگاه رودلف اتو*، ترجمه‌ی علی شیروانی، *مجله نامه‌ی مفید*، ش ۱۹، پاییز دوره چهارم.
- هرد، گری لکود (۱۳۸۵)، *تجربه عرفانی و اخلاقی*، مترجم لطف‌الله جلالی و محمد سوری، چاپ سوم، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- هزبری، مه‌ری (۱۳۹۵) مقاله ی تجربه دینی شلایر ماخر، مترجم، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی.
- هود، رالف (۱۳۷۷)، "تجربه ی دینی"، *روانشناسی دین و الهیات در گفتگو با دکتر رالف هود*، مترجم، احد فرامرز قراملکی، *مجله ی قبسات*، تابستان و پاییز ش. ۸ و ۹ (۲۰ صفحه از ۲ تا ۲۱).
- هوردن، ویلیام (۱۳۷۰)، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه‌ی ط. میکائیلیان، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیک، جان (۱۳۸۶)، *بُعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران: انتشارات قصیده سرا.

## References

- Alston, William. P., St. Teresa, William James, William Alston, Wayne Proudfoot and others, (1389), about religious experience, translated by Malik Hosseini, first edition, Tehran: Hermes Publishing..

- Akbari, Bahman (1401), Science of Al-Hadi Seyyed Ali, Jalal Pikani, Abbas Eskuyan, Methodological review of Katz and Phillips' theories about religious experience, Scientific Research Journal of Philosophical Research, University of Tabriz, Volume 16, Number 39 Summer, 1-15.
- Abbasi, Waliullah (2004), The Nature of Religious Experience, Andisheh Hozah and University Magazine, No. 51 and 52.
- Amu Rezaei, Farhad (2017), Thesis examining and criticizing the proof of John Hick's religious experience and comparing it with the discovery and mystical intuition of Sadr al-Maltahin, University of Tehran, Pardis.
- Patterson, Michael, David Basinger, William Hasker, Bruce Reichenbach (2013), Reason and Religious Belief (Introduction to the Philosophy of Religion), translators: Ebrahim Soltani, Ahmad Bin Mohammad Mahdi Naraghi, Haqtam Publishing House, Tehran, New Design Publishing.
- Efki, Mohammad Taqi (2014), Religious Experience and Mystical Revelation, Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- Eliadeh, Mircha (1389), Religious Studies, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Esmaili, Massoud (2013) Comparison and evaluation of Katz and Pradofut's constructivism about the nature of religious experience, Qobsat magazine, year 19, number 74.
- Fidel, Keith (1379), "Essay on Religious Experience", translated by Inshallah Rahmati, vol. 3 and 4, summer and autumn of the sixth year.
- Forman, Robert(1993) "The problem of pure Consciousness, Mysticism and philosophy"; New York and London; oxford university press.
- Geisler, Norman (2014), Philosophy of Religion, translated by Hamidreza Ayatollahi, Tehran, Hekmat Publications.
- Hejbari, Mehri (2015) The article on the religious experience of Schleier Makher, translator, Center for Islamic Encyclopaedia, Center for Iranian and Islamic Studies.
- Hick, John (2006), The Fifth Dimension: Exploring the Spiritual Realm, translated by Behzad Saleki, third edition, Tehran: Qaseida Sera Publications.
- Hordern, William (1370), Guide to Protestant Theology, translated by T. Mikailian, third edition, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Hood, Ralph (1377), "Religious experience", the psychology of religion and theology in a conversation with Dr. Ralph Hood,

- translator, Ehad Faramarz Qaramelki, Qabsat magazine, summer and fall. 8 and 9 (20 pages from 2 to 21). Davis,C (1989) "The Evidential of Religious Experience"; New York: Oxford.
- Hurd, Gary Lekud (2005), *Mystical and Moral Experience*, translated by Lotf Allah Jalali and Mohammad Souri, third edition, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
  - Katz,Steven(1978) "Mysticism and philosophy Analysis," Oxford university press.
  - Katz,Steven(1983) "Language, Epistemology and mysticism," in "mysticism and philosophy a Katz, Steven (1383), language, epistemology and mysticism in constructivism, tradition and mysticism, translated and researched by Seyyed Ata Anzali, first edition, Qom: Publisher of Islamic Education Association.nalysis" oxford university press.
  - Legnhausen, Mohammad (1379), "Essay on Religious Experience (Suggestion)," *Criticism and Nazar Magazine*, vol. 23-24. summer and autumn The sixth period.
  - Miles, Richard (1380), *Religious Experience*, translated by Jaber Akbari, first edition, Tehran: Publisher, Sohrvardi Research and Publishing Office.
  - Malcolm, Norman, (1383), *Wittgenstein's religious perspective*, translated by Ali Zahid. First edition, Tehran, Gam Nou.
  - Otto,Rudolf(1957) "The Idea of the Holy", translated by, W.Horvey, London.
  - Proudfoot, Vienna (2013), *religious experience*, translated and explained by Abbas Yazdani, third edition, Qom, Taha Publications.
  - Rowe, William (1379), "Essay on Religious and Mystical Experience", translated by Esmail Soleimani Farki, *Naqd and Nazar Magazine*, vol. 23 and 24, the sixth period.
  - Sadeghi, Hadi (1379), "Essay on Religion and Experience", *Naqd and Nazar Magazine*, Summer and Autumn, vol. 3 and 4 sixth year.
  - Spilka, B and etal(2003) "The psychology of Religion"; An empirical approach: {S,L}: Gulford.
  - Stever, Dan, R. (2014), *Philosophy of Religious Language*, translated by Abulfazl Sajdi, second edition, Qom, published by the Center for Studies and Research of Religions and Religions.
  - Taliaferro, Charles (1385), *Philosophy of Religion in the 20th Century*, translated by Ansha... Rahmati, second edition, Tehran; Pej. Hash office, Sohrvardi publication.
  - Trigg, Roger (1385), *Rationality and Religion*, translated by Hossein Ghanbari, Qom, Islamic Sciences and Culture Research Institute.

- Wainwright, William (1378), the holy matter from the point of view of Rudolf Otto, translated by Ali Shirvani, Nama Mofid magazine, vol. 19, fall of the fourth period.
- Zandieh, Atieh (2006), Religion and Religious Belief in Wittkenstein's Thought, Tehran, Negah Masares Publications.