



Schematization of the Approach to Religious Experience in Katz and Proudfoot

Bahman Akbari*

Faculty Member of the Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran,
Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type: Today, religious experience with its structure and scope constitutes 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.

**Research
Article**

**Received:
11/12/2022**

**Accepted:
19/03/2023**

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

Cite this article: Akbari, Bahman (2023). Schematization of the Approach to Religious Experience in Katz and Proudfoot. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 4, pp. 51-68.

DOI:10.30479/wp.2023.18157.1029

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



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



فصلنامه

فلسفه غرب

سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



شاکله‌شناسی رهیافت تجربه دینی در رویکردهای کتز و پراودفوت

بهمن اکبری*

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 معاصر است؛ چنانکه شکل‌گیری نگره تجربه دینی و گستره مباحث آن در غرب، عمدتاً در پی چالش‌های فیلسوفانی چون دکارت، هیوم و کانت که براهین کلامی مدرسی را مورد تردید قرار دادند، به وجود آمد و با اندیشه‌های شلایرماخر گسترش یافت. شلایرماخر در اثر معروف خود، *ایمان مسیحی*، مدعی شد تجربه دینی، تجربه‌ای معرفت‌بخش و عقلانی نیست، بلکه «احساس وابستگی مطلق» است. بحث تجربه دینی یکی از مباحث بسیار مهم از قرن هجدهم به بعد بوده و از آن دوره تاکنون، اندیشمندان عرصه‌های مختلف مطالعاتی همچون فلسفه دین، کلام جدید، علم‌الادیان، روان‌شناسی دین و... در باب چیستی و ماهیت آن، گستره مطالعاتی آن، کارکردش در زندگی انسان و گوهری بودن دین یا صدق و کذب آن، به نحو ثبوتی یا سلبی، اظهار نظرهای مختلف کرده‌اند. از جمله، پدیدارشناسان و فیلسوفان دین، برای دین ابعاد و ویژگی‌هایی ترسیم کرده‌اند که یکی از آنها بُعد تجربی دین است. در اندیشه ساخت‌گراهایی مثل پراودفوت و کتز، که بیشتر در تبیین تجربه دینی بر بعد عرفانی آن تأکید دارند، ماهیت تجربه دینی متأثر از شبکه باورها و مفاهیم ذهنی فاعل شناساست و تجارب خالی از باورها و مفاهیم (برخلاف رویکرد ذات‌گراها)، وجود ندارند. در پژوهش حاضر سعی ما این است که دو رویکرد مذکور را با عنایت به سازه‌های آنها تحلیل کنیم و مقایسه‌ای در مورد وجوه متفاوت یا مشترک این دو دیدگاه ارائه دهیم.

کلمات کلیدی: ماهیت تجربه دینی، رویکرد ساختی، شاکله‌شناسی، رهیافت پراودفوت،

رهیافت کتز، تحلیل و ارزیابی.

استناد: اکبری، بهمن (۱۴۰۱). «شاکله‌شناسی رهیافت تجربه دینی در رویکردهای کتز و پراودفوت». *فصلنامه فلسفه غرب*.

سال اول، شماره چهارم، ص ۵۱-۶۸.

DOI : 10.30479/wp.2023.18157.1029



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نشانی پست الکترونیک: Bakbari@pnu.ac.ir

مقدمه

امروزه یکی از مباحث مهم و بحث‌برانگیز در باب دین و رهیافت‌های آن، ازجمله رویکردهای اندیشمندان حوزه فلسفه دین^۱ و روان‌شناسی دین^۲ در باب تجربه دینی^۳ است و در این راستا، جست‌وجوی ابعاد دینی و ریشه‌های آن در تجربه‌های دینی، با رهیافت‌های معرفت‌شناختی، پدیدارشناختی، روان‌شناختی، فلسفی و عرفانی شکل گرفته است. با عنایت به وقایع و رویدادها و پیامدها و چالش‌هایی که در عرصه دین، فلسفه و متافیزیک در قرن‌های هجدهم و نوزدهم رخ داد، در اواخر قرن نوزدهم، شلایرماخر^۴ (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. او که در فضای رماتیک احساسات و عواطف می‌زیست، با عقل‌گرایی افراطی و همسان‌نگاری دین با اخلاق، به مخالفت برخاست. او اصل دین را نه تعالیم و حیانی می‌دانست که در ادیان الهی مطرح است، و نه عقل نظری، چنانکه در الهیات طبیعی مطرح بوده است (شلایرماخر، ۱۳۹۵). در روند شکل‌گیری و استخوان‌بندی تجربه درونی و شخصی توسط شلایرماخر، سه پارامتر اساسی نقشی به‌سزا داشتند؛ (۱) پروژه تقلیل و تحویل دین به اخلاق که با کانت برجسته شد. (۲) به‌سبب نقد تاریخی متون مقدس، شاکله و اعتبار متون و نصوص مسیحیت خدشه‌دار شد و مورد بازخوانی قرار گرفت. (۳) مفهوم وحی و چالش جدی که در مسیحیت در این‌باره شکل گرفت. بر این اساس، شلایرماخر سعی کرد حوزه الهیات و دین را بر موج احساسات و شهود متمرکز کند و مدعی شود که نباید حوزه دین با حوزه شناخت تداخل کند. به‌عبارتی، دین از سنخ احساسات و عواطف است، نه از سنخ شناختی و عقلی. در این راستا، اندیشمندانی همچون استیون کتز^۵ و وین پرادفوت^۶ در باب تجربه دینی رویکردی ساختی^۷ در پیش گرفتند. در این مقاله یافته‌های حاصل از رویکردهای مزبور را تبیین و تحلیل خواهیم کرد.

ماهیت‌شناسی تجربه دینی

بی‌تردید تجربه دینی یکی از موضوعات اساسی روان‌شناسی دین (Spilka et.al., 2003) و فلسفه دین معاصر (پترسون و همکاران، ۱۳۹۰؛ گیسلر، ۱۳۷۵) است. تجربه دینی و گستره مباحث آن در غرب، عمدتاً در پی چالش‌های فیلسوفانی چون دکارت، هیوم و کانت که براهین کلامی مدرسی^۸ را مورد تردید قرار دادند، به وجود آمد و با اندیشه‌های شلایرماخر گسترش یافت. شلایرماخر در اثر معروف خود، *ایمان مسیحی*،^۹ تجربه دینی را تجربه‌ای غیر معرفت‌بخش و غیر عقلانی دانسته و آن را یک نوع «احساس وابستگی مطلق»^{۱۰} ترسیم می‌کند (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۸۶).

اندیشمندان بسیاری همچون رودلف اتو،^{۱۱} متأثر از این دیدگاه هستند. از منظر اتو، تجربه مینوی،^{۱۲}

حالتی روان‌شناختی و کاملاً منحصر به فرد و غیرقابل تقلیل به هر امر دیگری است (Otto, 1957: 1). ویتگنشتاین نیز از جمله کسانی است که به نحوی در رهیافت فکری اندیشه شلایرماخر قرار دارد. او در مقاله‌ای با عنوان «سخنرانی درباره اخلاق»^{۱۳} از یک نوع «احساس ایمنی مطلق»^{۱۴} که نمود یک تجربه شخصی است، سخن گفته است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۹۷؛ مالکوم، ۱۳۸۳: ۲۲). به علاوه، رویکردهای این حوزه مطالعاتی حاکی از آن است که تجربه دینی پریشی به‌غایت دشوار است. به‌قول ویلیام رو^{۱۵} (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 متفاوت، به‌کار رفته است. برای نمونه، برخی این اصطلاح را به پدیده‌های مرموز و رازآلودی نسبت می‌دهند که با اعمالی نظیر غیب‌گویی، جادو و علوم خفیه ارتباط دارد، بعضی دیگر، آن را به‌معنای شنیدن نجواها و نداها و رؤیایی می‌دانند، عده‌ای آن را در گستره معنایی که هر سنخ رویدادی که دشوار و توصیف‌ناپذیر^{۱۶} و با ابهام همراه است؛ به‌کار می‌برند، و گروهی کاربرد این اصطلاح را به حالت ویژه‌ای از آگاهی که با روش‌های خاصی از تأمل به‌دست می‌آید، تحدید می‌کنند (هرد، ۱۳۸۲: ۶۳). در نگرش کیث یندل، «تجربه دینی حالتی آگاهانه است که فاکتور نجات‌بخشی آن در ظرف یک دین یا نظام مفهومی دینی، شکل می‌گیرد» (یندل، ۱۳۷۹: ۲۴۷).

ویلیام آلستون،^{۱۷} 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 (آلستون و همکاران، ۱۳۸۹: ۶۸). نورمن گیسلر^{۱۸} نیز تجربه دینی را دارای دو عنصر اساسی می‌داند؛ آگاهی و معرفت به امر متعالی همراه با سرسپردگی به آن. همچنین تجربه دینی در رویکرد هود^{۱۹} (بر اساس سنت روان‌شناسان تجربی با انگیزه و صبغه کلامی-الهیاتی)، عبارت است از هر گونه مواجهه و رویایی با امر مقدس و قدسی، یا به‌معنای دقیق کلمه، هر نوع تجربه‌ای که به‌صورت تجربه دینی حاصل شود، یا به این عنوان تلقی گردد. بنابراین، مسئله اصلی، مقام داور در اعتبارسنجی حقیقی این اسناد (یعنی تلقی دینی کردن) است (خادمی، ۱۳۸۱). البته چنین امری محتاج شناخت و درک سنت‌های ایمانی ادیان بزرگ است و درک اینکه متدینان چگونه تجارب قدسی خویش را بر حق می‌دانند و تجارب قدسی دیگران را تصدیق یا انکار می‌کنند.

ماحصل آنکه، تجربه دینی، به یک معنا، در ارتباط با تجربه امر قدسی و مؤلفه‌های همخوان با سنت‌های گوناگون ایمانی تعریف می‌شود؛ چنانکه در اندیشه هود، تجربه‌هایی که برانگیخته از ایمان دینی است، موجب رضایت و خشنودی (شادکامی) و عاملی برای یافتن و پذیرفتن ایمانی عمیق‌تر می‌گردد (هود، ۱۳۷۷). در نگرش ویلیام رو، با عنایت به رهیافت اُتو،^{۲۰} تجربه دینی نوعی ارتباط مستقیم با امر قدسی/ مینوی است که بیرون از خود فرد، به‌نحو آگاهانه برای تجربه‌کننده دست می‌دهد. اما

اساس اشکال توصیف اتو درباره تجربه دینی، از نگاه رو، این است که این تعریف از تجربه دینی، آن دسته از تجربه‌های عرفانی که در آن هیچ نوع آگاهی درباره چیزی متمایز از خود وجود ندارد را شامل نمی‌شود (تجربه اتحاد مطلق با ذات الهی). بازخوانی و اصلاح ویلیام رو از تعریف اتو از این نوع تجربیات که خارج از مدار دینی نشود، چنین است:

تجربه دینی، شامل آن نوع تجربه‌ای است که تجربه‌کننده در آن، حضور خدا را به نحو مستقیم احساس کند. چنانکه با این تعریف رو، آن بخش از تجربیاتی که در آن هیچ‌گونه احساس غربت نیست، بلکه به‌نوعی همراه با احساس اتحاد و یگانگی با خداست و هم تجربیاتی که همراه با آن، گونه‌ای از احساس آشکار، غیریت و احساس مواجهه با سیمای الهی است، را در بر می‌گیرد. (رو، ۱۳۷۹: ۲۹۱-۲۹۰؛ عباسی، ۱۳۸۴)

شاگله‌بندی تجارب در نگره دیویس

در این راستا دیویس، تنوع تجربه را در شش مقوله به تصویر کشیده است که عبارتند از: تجارب تفسیری،^{۲۱} تجارب شبه‌حسی^{۲۲} یا مبتنی بر ساخت ادراک حسی (ویلیام آلستون)، تجارب و حیانی^{۲۳} (تجارب رُسل و حوزه ادیان)، تجارب احیاگر،^{۲۴} تجارب عرفانی^{۲۵} (نظیر استیس و ویلیام جیمز)، تجربه مینوی اتو (Davis, 1989: 33-65؛ آذربایجانی و همکاران، ۱۳۹۵).

تجارب تفسیری: تجارب تفسیری از لحاظ ساختاری، تجاربی هستند که دینی بودن آنها به‌خاطر برخوردار از ویژگی‌های خود تجربه نیست، بلکه به‌دلیل وجود تفسیرهای پیشین است که دینی تلقی می‌شوند؛ یعنی نگره فاعل تجربه، بر اساس یک سلسله تفاسیر اولیه است. به‌عبارتی، در اندیشه دیویس، دایره و فراخنای تجربه دینی بسیار وسیع و گسترده است، بنابراین تجربه دینی همواره به‌صورت مستقیم، تجربه امر متعالی نیست، بلکه ممکن است یک عمل برای افراد متعدد، عملی طبیعی باشد، اما فرد دیگر بر اساس تفسیر خاصی که از آن عمل ارائه می‌دهد، آن را برای خود، به‌عنوان تجربه دینی ملحوظ دارد.

تجارب شبه‌حسی: در این نوع تجربه، دخالت یکی از حواس پنج‌گانه در برخی تجارب دینی مطمح نظر است؛ یعنی اگر تجربه، دینی بوده و یکی از حواس پنج‌گانه در آن نقش داشته باشد، در آن‌صورت، تجربه‌ای شبه‌حسی رخ داده است. این تجارب در رؤیا، درد و رنج، شنیدن صداهای خاص یا دیدن ملائکه، انبیاء یا ائمه در خواب جلوه می‌کند.

تجارب و حیانی: تجاربی که ممکن است برای افراد خاصی روی دهد. به‌عبارتی، تجاربی که به‌طور ناگهانی و بدون انتظار قبلی، فاعل تجربه را فرا می‌گیرد مثل رسل الهی و وحی نبوی، الهام و بصیرت

دینی- را دیویس تجارب وحیانی می‌نامد. تجارب وحیانی با توجه به محتوای آنها، دارای این شاخصه‌ها ذیل هستند: (۱) ناگهانی و طولانی‌اند؛ (۲) فاعل تجربه‌کننده از معرفتی بی‌واسطه برخوردار است؛ (۳) معرفت حاصله برای فرد تجربه‌کننده، خالص و بدون دخالت عامل بیرونی است؛ (۴) فرد تجربه‌کننده ایمانی راسخ و استوار دارد؛ (۵) این سنخ از تجارب، توصیف‌ناپذیر و بیان‌ناشدنی‌اند.

تجارب احیاگر: یکی از متداول‌ترین تجارب دینی، تجارب احیاگر هستند و غالباً مردم عادی به این تجارب دست می‌یابند. این تجارب در حین انجام عبادات و اعمال دینی و مناسک، پدید می‌آیند و بالتبع، به دنبال خود، امید، قدرت، امنیت و آرامش و نشاط را برای تجربه‌کننده به همراه می‌آورند.

تجارب مینوی: تجاربی هستند که دارای ساختاری با حالت‌های جذب و دفع بوده و همراه با حالت هراس‌انگیز یا دفع‌کننده و حالت جذب‌کننده یا کشش‌اند. کاربرد این نوع تجارب از ابتکارات اتو است. او اثر مینوی را در سه نوع احساس می‌داند: (۱) احساس وابستگی و تعلق مطلق در مواجهه با امر قدسی. (۲) برخورداری از حالت و احساس خوف دینی و هیبت‌انگیز که هنگام ارتباط با امر قدسی، به انسان دست می‌دهد. (۳) حس شوق و اشتیاق انسان در مواجهه با موجود متعالی که همراه با کشش و جذب و بی‌تابی است (وینرایت، ۱۳۷۸).

تجارب عرفانی: بخشی از تجارب دینی که برای تجربه‌کننده همراه با شاخصه‌های ذیل باشد: تجربه احساسی واقعیت مطلق، حس رهایش از تحدیدهای زمانی و مکانی و فردیت، احساس وحدت و یکپارچگی و آرامش و سعادت (Davis, 1989: 33-65؛ فعالی، ۱۳۹۴: ۳۷۳-۳۹۸).

اگر در همه اقسام مختلف تجربه دینی که دیویس برشمرده، تأملی کنیم، می‌بینیم که تمامی تجارب مطمح نظر در طبقه‌بندی وی، متعلق امر متعالی به صورت مستقیم است و تجارب مذکور بی‌واسطه یا باواسطه، با امر متعالی مرتبطند. افزون بر این، از موارد شش‌گانه، در حوزه فلسفه دین، سه نوع تجربه مد نظر قرار می‌گیرد؛ تجارب عرفانی، شبه‌حسی و تجربه مینوی. بنابراین تجربه دینی واقع‌ای است که شخص، خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر، از سر می‌گذراند 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 می‌انگارد که به گونه‌ای با خداوند مربوط است (مانند تجلی شخصیتی نظیر مریم عذرا)، یا حقیقتی غایی می‌پندارد؛ حقیقتی که توصیف‌ناپذیر است (پترسون و همکاران، ۱۳۹۰: ۳۷-۳۶). به تعبیر دیگر، تمایز تجربه دینی از سایر تجارب، مانند تجربه حسی یا علمی، وابسته به متعلق آن است. چنانکه مشهود است، در تجربه حسی، تجربه‌کننده امری محسوس را با حواس خود درمی‌یابد، اما در تجربه دینی، متعلق تجربه امری است که دینی تلقی می‌شود. به قول برایتمن، «تجربه دینی هرگونه تجربه‌ای است که هر انسانی در ارتباط با خداوند می‌تواند داشته باشد» (لنگهاوزن، ۱۳۷۹: ۷) یا به تعبیر ویلیام رو، «تجربه دینی، تجربه‌ای است که حضور مستقیم خدا در آن، توسط تجربه‌کننده احساس شود» (رو، ۱۳۷۹: ۲۹۱).

رویکردها و رهیافت‌های گستره تجربه دینی

در گستره تجربه دینی می‌توان به دو رویکرد اساسی اشاره کرد: رویکرد پدیدارشناسانه^{۲۶} و رویکرد معرفت‌شناسانه.^{۲۷} در رویکرد پدیدارشناسانه، محور بحث در باب ماهیت تجربه دینی است؛ اینکه تجربه دینی از چه سنخ تجربه‌هاست و دارای چه شاخصه‌ها و ویژگی‌ها و اوصافی است؟ انواع تجربه دینی و رهیافت‌ها و دیدگاه‌های مربوط به آن، کدامند؟ اما در رویکرد معرفت‌شناسانه، محور مطالعات و پرسش اصلی این است که تجربه دینی تا چه میزان می‌تواند توجیه‌کننده باورهای دینی باشد.

رویکرد پدیدارشناسانه

در رویکرد پدیدارشناختی، می‌توان به دو دیدگاه متمایز از هم اشاره کرد: نظریه ذات‌گرایی^{۲۸} و نظریه ساخت‌گرایی^{۲۹}.

رهیافت نظریه ذات‌گرایی: در رهیافت ذات‌گراها، اصل عینیت و عینیت‌گرایی یکی از پارادایم‌های مهم برای تبیین تجارب دینی است. در این رهیافت، تجارب دینی به‌رغم تعدد و تنوع، دارای ذات واحد بوده و از شبکه باورها و مفاهیم فرد تجربه‌کننده مستقل است. به عبارتی، تجربه دینی یک اتفاق است که مستقل از باورها و شبکه مفاهیم، رخ می‌دهد. به بیان دیگر، بر اساس دیدگاه ذات‌گرایی، تجارب دینی هسته و لب مشتری دارند و ذات‌گراها به‌طور کلی دو ادعا را دنبال می‌کنند: اول اینکه، زبان، معلومات، انتظارات و فرهنگ عارف و صاحب تجربه، در تجربه‌اش دخالت ندارند و به آن شکل و صورت نمی‌دهند. دوم اینکه، همه تجارب دینی و عرفانی هسته مشتری دارند که همان تجربه خام و محض و غیرمتأثر از زبان، فرهنگ و معلومات است. بنابراین، می‌توان مفاد شاکله رویکرد ذات‌گرایی را به‌صورت ذیل فهرست کرد:

۱. این دیدگاه همه تجارب دینی عارفان، پیامبران و دیگر تجربه‌گران را دارای ذات واحد و هسته و گوهری مشترک، به‌نام مواجهه با امر الوهی (مینوی) یا ذات مطلق می‌شمارد (پترسون و همکاران، ۱۳۹۰: ۴۱).

۲. در رویکرد ذات‌گراها، تجارب عرفانی، ناب هستند و از زبان، فرهنگ و پیش‌فرض‌های تجربه‌کننده متأثر و منفعل نبوده، بلکه همانند دیگر تجارب حسی، معرفت‌زا هستند.

۳. در رهیافت ذات‌گراها، مبنا و گوهر دین، تجربه دینی شخص متأله است. بنابراین، به آموزه‌های موجود در ادیان آسمانی و همچنین آموزه‌های عقلانی موجود در الهیات طبیعی و نظریه اراده اخلاقی کانت، وقعی نمی‌نهند.

۴. مبنای دیانت بر این اساس، «انتباه دینی»^{۳۰} است و دیانت، موضوع تجربه زنده است، نه عقاید رسمی مرده (هوردن، ۱۳۶۸: ۴۰). از جمله اندیشمندان این رویکرد می‌توان به شلایرماخر، آتو، ویلیام آلستون، پاول تیلیخ،^{۳۱} استیس و جیمز اشاره کرد (اکبری و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۵۰).

رهیافت نظریه ساخت‌گرایی: در رهیافت ساخت‌گراها، ذهن‌گرایی و توجه به ذهن، از پارادایم‌های اساسی برای تبیین تجارب دینی است. به عبارتی، ساختار ذهن و شبکه باورها و مفاهیم فرد تجربه‌کننده، در شاکله‌سازی و شکل‌گیری تجارب دینی نقش دارد و تجربه دینی مستقل از تجارب شخصی و ساختار ذهن فرد، نیست، بلکه شبکه باورها و مفاهیم شخص، شاکله تجربه دینی را شکل می‌دهد. در حوزه پدیدارشناسی، در باب تجربه دینی، این دیدگاه‌ها و رهیافت‌های آنها، از جمله چالش‌های مربوط به این دو حوزه (ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی) است.

می‌توان مفاد رویکرد ساخت‌گرایی را به صورت ذیل فهرست کرد:

۱. در رویکرد ساخت‌گراها، تجارب دینی دارای هسته مشترک نبوده و متأثر از پیش‌فرض‌ها، پیشداوری‌ها و پیش‌دانسته‌های اعتقادی، فرهنگی و اجتماعی هستند.
۲. بیشتر ساخت‌گرایان از فلسفه کانتی تأثیر پذیرفته‌اند؛ چنانکه خود ساخت‌گرایان اذعان می‌کنند، نظریه آنان تقریری جدید از نظریه کانت و فلسفه استعلایی اوست (هیک، ۱۳۸۲: ۶۳).
۳. توجه ساخت‌گرایان به فلسفه هوسرل و حیث / جهت‌تفاتی 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 است. بنابراین، تجربه انبانی از مفاهیم و تئوری است و نمی‌تواند خالی از آن باشد.
۵. از دیدگاه ساخت‌گرایان، معرفت عرفانی همانند معرفت‌های دیگر، التفاتی و به‌ناچار سه‌وجهی است و بین سه مؤلفه سازنده آن، یعنی عالم، معلوم و علم، هیچ اتحادی برقرار نیست. بنابراین همه معرفت‌ها دارای ساختاری سه‌وجهی‌اند (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۶۸).
۶. زمینه‌های فکری و اجتماعی عارف و تجربه‌کننده، به‌ویژه سنت مذهبی و اجتماعی‌ای که عارف در آن زیست می‌کند، شکل‌دهنده تجارب است.
۷. تجربه همیشه متأثر از تفسیر است، و تفسیر و محتوای تجربه دینی، یکی است و برخاسته از چارچوب ذهن و مفاهیم تجربه‌کننده. تجارب دینی و عرفانی معلول همین ذهن تجربه‌کننده است. از جمله طرفداران این رویکرد، می‌توان به ویتگنشتاین، جان هیک، نینان اسمارت، پراودفوت، وینرایت و استیون کتز اشاره کرد (هوردن، ۱۳۶۸: ۹۳-۶۳).
۸. ساخت‌گرایی واکنشی است به دیدگاه رقیب، یعنی ذات‌گرایی که بر فرض بنیادین وجود و هسته مشترک در میان تمامی تجربه‌های دینی و عرفانی تأکید می‌کند.

ساخت‌گرایی استیون کتز

رویکرد ذات‌گرایی با شلایرماخر شکل گرفت و با اندیشه‌های جیمز و اُتو بسط بیشتری یافت. در

این گستره، بر تجارب دینی و به‌ویژه تجارب عرفانی اُتو و جیمز تأکید می‌کردند و این نوع تجارب را دارای هستهٔ مشترکی می‌دانستند و معتقد بودند عرفای راستین، دست‌کم در تجارب عرفانی خاص، آن هستهٔ واحد را تجربه می‌کنند. به‌تعبیری، ذات‌گرایان بر این باورند که زمینه‌های فکری و مفاهیم ذهنی، اجتماعی و مذهبی عارف، در تفسیر آن تجارب - نه تکون‌بخشی و ماهیت آنها- اثرگذار است؛ از این‌رو، به‌رغم تنوع گزارش‌های تجارب عرفانی در سنت‌های گوناگون، هستهٔ مشترکی در میان آنها وجود دارد. اما ساخت‌گرایان، هستهٔ مشترک یاد شده در میان تجارب عرفانی در سراسر جهان را منکرند و به اختلاف و تنوع و تشتت تجارب عرفانی در میان اقوام، فرهنگ‌ها و ادیان باور دارند. به اعتقاد ساخت‌گرایان، خود تجارب عرفانی - نه تفسیر و تعبیر آنها- به‌طور خاص و گسترده، توسط زمینه‌های ذهنی، فکری، اجتماعی عارف، به‌ویژه سنت مذهبی و اجتماعی‌ای که عارف در آن قرار دارد، شکل داده می‌شود و متأثر از شبکه باورها و مفاهیم بوده و مستقل از آنها قابل تصور نیست (برخلاف ذات‌گرایان که آنها را مستقل از شبکه باورها و مفاهیم می‌دانند).

در رویکرد ساخت‌گرایی، به‌ویژه در تجارب عرفانی که مورد توجه کتز و پراودفوت نیز هست، در یک سنجه می‌توان به دو تفسیر و تعبیر اشاره کرد (اسماعیلی، ۱۳۹۳). رهیافت اول، ساخت‌گرایی مطلق، حداکثری یا افراطی. مطابق این نگرش، تجربه به‌طور کامل از مجموعه‌ای از پیش‌زمینه‌ها متأثر است. در واقع، در این نوع ساخت‌گرایی، تجربهٔ عرفانی مانند توهم است که در آن هیچ ورودی حسی از عالم خارج از نفس در کار نیست و تنها مجموعهٔ ذهنی است که دارای حیاتی تجربه‌گونه است (فورمن، ۱۳۸۴: ۸۲). به اعتقاد طرفداران این نظریه، عرفان بسط روانی ارزش‌های دینی و باورها با ارزش‌های غیرمتعارف است (همان: ۸۱).

رهیافت دوم، ساخت‌گرایی تقییدی، حداقلی^{۳۲} یا اعتدالی است. در این نگرش، تجربه یعنی برخورداری از مجموعه‌ای از پیش‌زمینه‌های ذهنی که همراه با ورودی حسی یا هر ورودی دیگری، ساخته و پرداخته می‌شود. این نوع از ساخت‌گرایی، چون معقول‌تر است، طرفداران زیادی را به‌خود جذب کرده است (همان: ۸۲-۸۱). می‌توان استیون کتز، از بنیانگذاران ساخت‌گرایی و مهم‌ترین مدافعان ساخت‌گرایی عرفان، را در زمرهٔ این گروه برشمرد.

در رویکرد کتز، هر تجربهٔ دینی یک ساختار پیچیده دارد و این تجارب، خالی از شبکه باورها و مفاهیم شخص تجربه‌کننده نیست. از سویی، چارچوب مفاهیم و باورهای دینی در فرهنگ‌های مختلف، در محتوا به‌صورت تفسیر وجود دارند. به عبارتی، تجربه همیشه متأثر از تفسیر است. تفسیر و محتوای تجربهٔ دینی یکی است و برخاسته از چارچوب ذهن و مفاهیم فرد تجربه‌کننده است. تجارب دینی (عرفانی) معلول همین ذهن تجربه‌کننده است. در این راستا، کتز در عرفان و تحلیل فلسفی ترتیبی داد که بحث بر سر عرفان و تحلیل‌های فلسفی آن، فراتر از جیمز و اُتو و استیس و دیگران، پیش رود (Kats, 1978: 3).

به یک تعبیر، کتز مهم‌ترین ترویج‌دهنده اعتقاد به وجود چارچوب مفهومی شکل‌دهنده به تجارب عرفانی است (Forman, 1993: 10-16). پیامد این باور، این‌است که از آنجاکه تجارب عرفانی متأثر از باورهای سنت‌های گوناگون هستند و سنت‌ها نیز با هم تفاوت دارند، پس این تجارب، ذات مشترکی با یکدیگر نداشته و دارای تفاوت‌های بنیادین‌اند. به عبارتی، «تجربه بی‌واسطه»^{۳۳} و «تجربه ناب»^{۳۴} وجود ندارد. شخصیت دیگر در این حوزه، وین پرادفوت است که رویکردی نزدیک به دیدگاه کتز دارد؛ البته در زوایایی از او فاصله می‌گیرد که بدان اشاره خواهیم کرد.

یک پرسش اساسی و مسئله بنیادی در رویکرد ساخت‌گرایی، نفی این اصل مورد پذیرش ذات‌گرایان است که تمام تجارب دینی، به‌ویژه تجارب عرفانی، هسته مشترکی ندارند. این در حالی است که بعضی متفکران معتقدند واجد بودن تجربه‌های دینی از عناصر مشترک، به‌ویژه 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 تقدم دارد. عارف به مرتبه وحدت با واقعیت غایی نایل می‌شود، خواه از حیث شناختی (یعنی وقتی که هیچ تمایزی میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی را تجربه نمی‌کند)، خواه از حیث وجودشناختی (یعنی وقتی که هیچ فاصله و تمایزی واقعی میان شخص تجربه‌گر و موضوع تجربه وجود ندارد). این تجربه را فقط بعداض یا با به‌کارگیری مقولات و مفاهیم عقلیک می‌توان بیان کرد، اما به محض انجام این کار، بیان‌ناپذیری^{۳۵} آن تجربه اولیه زائل می‌شود.

شاکله‌سازی تجربه دینی در رهیافت کتز

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

۱. بنیان‌گذاری مکتب ساخت‌گرایی با تأکید بر تکثر تجربه‌های عرفانی.
۲. نفی گوهر برای تجارب عرفانی.
۳. در نگره کتز، تجربه‌های خالص و آگاهی محض به‌طور مطلق نفی می‌شود.
۴. تقدم باورها و شبکه باورهای ذهنی بر تجارب عرفانی.
۵. واسطگی تجربه‌های عرفانی با باورها.
۶. وجود حیث التفاتی^{۳۶} در همه تجربه‌ها و گزاره‌های عرفانی.
۷. ویژگی‌های بیان‌ناپذیری، فوق‌زمان و مکان بودن، مغایر با عقل بودن، مقدس بودن، سرورآفرین بودن، و واقعیت و عینیت داشتن، برای نفی گوهر برای تجارب عرفانی (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۳۵۵).
۸. مشروط بودن پذیرش واقعیت تجربه‌های عرفانی، با تعین‌بخشی آن به آگاهی‌های پیشینی.
۹. فهم کامل و دقیق از تجربه عرفانی در هر دو چهره سنتی و افراطی، منوط به نقش‌آسوه در هر حلقه عرفانی، در راستای فهم فرایند مطالعه متنی و تاریخی است.

۱۰. آرمانی بودن شخص آسوه در زندگی، که جامعه نیز متأثر از اندیشه‌ها و کردارهای اوست.
۱۱. شاکله‌بندی هر تجربه بر مبنای مفاهیم، اعتقادات، باورها و هنجارهای فرد تجربه‌کننده؛ یعنی منتفی بودن تجربه محض و بی‌واسطه. به عبارتی، واسطه‌مندی همه تجارب دینی؛ چنانکه این واسطه‌ها طرح‌هایی مفهومی‌اند که به آنها حیات می‌بخشند (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۵۶).
۱۲. تأثیرپذیری کتز از مقولات پیشینی کانت؛ مبنی بر اینکه هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل شود و ساختار پیشین ذهن، در شاکله‌بندی تجربه و شکل دادن به آن مؤثر است. به عبارت دیگر، پذیرش نقش علی باورها در تجربه‌ها.
۱۴. تنوع مفاهیم فرهنگی و باورهای عارفان، معلول تنوع تجربه‌ها نزد عرفای فرهنگ‌های 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 عارف در ادراک زبان او.
۱۸. تجارب بی‌واسطه و تفسیر نشده، خالی از محتوا و در نتیجه، بی‌معنا، پوچی و تهی‌اند.
۱۹. توجه دادن به این نکته که نوعی رابطه علی میان ساخت و شاکله‌های فرهنگی و اعتقادی و ماهیت تجربه عرفانی وجود دارد. دلیل این رابطه، تقدم زمانی باورها و مفاهیم فرهنگی بر تجربه است.
۲۰. تفاوت در گزارش‌ها منوط به میزان تفاوت در زبان و تفکر موجود در فرهنگ‌های مختلف است.
۲۱. شاکله‌بندی تجارب عرفانی صرفاً با وجود چارچوب مفهومی معنا می‌یابد. به عبارتی، تجربه در قالب‌های مفهومی و شبکه باورهای ذهنی، ادراک و فهم می‌شود و شاکله‌زبانی عارف در تجارب عرفانی او تأثیرگذار بوده و به آن شکل و تعیین می‌بخشد و بدون چارچوب‌های مفهومی، تهی است. به اعتقاد کتز، با افزودن مفاهیم توسط فاعل به تجارب، لزوماً گزارش تجربه دینی شکل می‌گیرد (اسماعیلی، ۱۳۹۳).
۲۲. کتز با نفی هرگونه ویژگی مشترک بین تجارب (عرفانی)، یک تبیین کثرت‌گرایانه^{۳۷} برای آن تجارب را لازم می‌داند (اکبری و همکاران، ۱۴۰۱).

ساخت‌گرایی وین پراودفوت

در رویکرد پراودفوت تجربه دینی نوعی تبیین مافوق طبیعی تلقی شده و از سنخ تجربه حسی نیست. به اعتقاد او، زمانی می‌توان تجربه‌ای را حسی دانست که دارای شاخصه‌های (۱) وجود شیء مدرک و (۲) علت تجربه بودن آن شیء، باشد. برای مثال، در صورتی می‌گوییم x را دیده است که اولاً، وجود Z را بپذیریم، ثانیاً، علت تجربه دیداری، بودن وجود Z برای x باشد. بنابراین، در ادراک حسی، متعلق ادراک، وجودی واقعی و حقیقی دارد.

پراودفوت تنوع تجربه‌های دینی را می‌پذیرد و معتقد است نمی‌توان میان آنها هسته مشترکی پیدا

کرد. پس اگر تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی بدانیم، باید بپذیریم که متعلق این تجربه‌ها، وجود حقیقی دارد؛ در این صورت، می‌توانیم تنها یکی از انواع تکثر تجارب دینی را واقعی، و مابقی را موهوم بدانیم، زیرا ممکن نیست همه این تجارب متعارض، واقعی باشند. در نتیجه، نمی‌توانیم تمام فرهنگ‌ها را برخوردار از تجربه دینی بدانیم. بنابراین، در اندیشه پرادفوت، تجربه دینی، تجربه حسی نیست، بلکه اندیشه‌ای است که حامل اعتقاد است و اگر به صورت نظریه و فرضیه احساس نمی‌شود، به دلیل ناگهانی بودن و عنصر اعتقادی است که در ضمن آن است. به اعتقاد وی، نظریه ادراک حسی جیمز، درست نیست، چراکه او برای تجارب حسی و عرفانی تجربه‌کنندگان، یک اعتبار مطلق متصور بود، درحالی‌که غالباً با تأمل و شواهد جدید، می‌توان در احکام حسی تجدید نظر کرد (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۳۵۷).

در رهیافت پرادفوت، تجربه دینی، تجربه‌ای است که صاحب تجربه، آن را دینی تلقی کند. دینی دانستن یک تجربه نیز منوط به اعتقاد تجربه‌گر است. به بیانی دقیق‌تر، تبیین کردن آن تجربه بر مبنای امور طبیعی، نارسا و ناکافی است و آن تجربه را صرفاً بر مبنای آموزه‌های دینی و امری فوق طبیعی، می‌توان تبیین نمود (همان: ۲۵۰-۲۴۳). بر اساس این نگرش، باید میان توصیف تجربه و تبیین آن تمایز نهاد. در مقام توصیف تجربه، نگره‌های تجربه‌گر و صاحب تجربه، حاکم است و تجربه‌های دینی را نمی‌توان بدون ملاحظه نظام‌های باوری صاحبان آن تجربه‌ها، توصیف کرد. به بیانی دیگر، توصیف تجربه دینی متضمن تفسیر علی آن تجربه است و این تفسیر نیز مقتضی وجود موجودی مافوق طبیعی است؛ ما در مقام توصیف، ملزم به پذیرشیم و حق نداریم تجربه دینی را به هیچ نوع تجربه دیگری فرو کاسته و تحویل کنیم. اما در مقام تبیین تجربه، می‌توانیم از نظام باورهای اعتقادی تجربه‌گر فراتر رفته و برای تجربه او، تبیین طبیعی ارائه دهیم. به عبارتی دیگر، هرچند صاحبان تجربه‌های دینی خود را بر مبنای وجود موجودی فراطبیعی درک و توصیف می‌کنند و در این فرایند محق هم هستند، اما این بدان معنا نیست که آنها واقعاً موجودی فراطبیعی را درک کرده‌اند، بلکه ممکن است آنان از چیزی که علت اصلی تجربه آنهاست و امری مادی نیز هست، غفلت کرده و امری دیگر را علت تجربه‌شان تلقی کرده باشند (همانجا).

ماحصل آنکه در نگره پرادفوت، تجربه دینی، تجربه حسی نیست، بلکه اندیشه‌ای است که با اعتقاد همراه است و اگر به صورت نظریه یا فرضیه احساس نمی‌شود، به دلیل ناگهانی بودن و وجود عنصر اعتقاد است که متضمن آن است. از سوی دیگر، این حقیقت که فاعل‌ها تجربه را برحسب موجود مافوق طبیعی می‌فهمند، به این معنا نیست که آنها واقعاً موجود مافوق طبیعی را تجربه می‌کنند یا تبیین طبیعی مناسب، برای تجارب آنها وجود ندارد. پس معیار تجربه دینی، جنبه حسی آن نیست؛ یعنی از این حیث که از نوع تجربه حسی است، تجربه دینی شمرده نمی‌شود، بلکه از این حیث که فاعل، آن را در چارچوب نظام باورهای خود تبیین می‌کند، تجربه دینی قلمداد می‌شود (همان: ۳۵۸).

سازه‌های رهیافت پرادوفوت در تبیین تجربه دینی

با توجه به رویکرد پرادوفوت در ماهیت‌شناسی تجربه دینی به‌عنوان تبیین مافوق طبیعی، در ادامه به بیان مهم‌ترین مؤلفه‌ها و مبانی اندیشه او در باب تجربه دینی و شاخصه‌های مورد تأکید و پذیرش وی در شاکله‌سازی تجارب عرفانی اشاره می‌کنیم.

۱. اندیشه پرادوفوت یک رویکرد ساخت‌گرایانه، با تأکید به برخورداری تجربه از شبکه باورها و مفاهیم فاعل یا تجربه‌گر است. به عبارتی، تجربه خالی از مفاهیم و باورها وجود ندارد و تجربه تحت تأثیر شبکه باورها و مفاهیم ذهنی شخص تجربه‌کننده، شکل می‌گیرد.

۲. اندیشه پرادوفوت متداول‌ترین بدیل برای نظریه شلایرماخر و آلتون است، با این تفاوت که تجربه دینی در اندیشه شلایرماخر و آلتون، به ترتیب از سنخ تجربه حسی (عواطف) و شبه‌حسی است، اما در اندیشه پرادوفوت، ماهیت تجربه دینی عبارتست از یک تبیین و توضیح متافیزیکی و ماورایی از یک اتفاق. به علاوه، در نگرش وی، در ادراکات حسی، مفاهیم نیز دخالت دارند. با اثبات این ادعا، او زمینه‌های خلع سلاح شلایرماخر، ویلیام جیمز و استیس را فراهم کرد (همان: ۳۱۸).

۳. پرادوفوت برای اثبات مسبوق بودن تجربه دینی به عقیده، معتقد است تجارب حسی نیز متضمن عقیده و باورند؛ به این معنا که پیش‌فرض تجارب حسی، عقایدی درباره علل تجارب است. اگر رابطه علی مناسب میان چیزی که رؤیت شده و خود رؤیت، وجود نداشته باشد، کسی تجربه‌اش را حسی به‌شمار نمی‌آورد.

۴. توصیف تجربه دینی از چشم‌انداز فاعل. یعنی تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل آن را دینی تلقی کند. او این دیدگاه خود را تعریفی نسبتاً نزدیک به تعریف جیمز از دین، می‌داند. دین در نگرش جیمز عبارتست از: آن دسته از تأثرات و احساسات و رویدادهایی که در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها، برای انسانی روی می‌دهد؛ به طوری که رابطه برقرار کردن انسان از میان این همه مجموعه، باید منوط به ارتباط بین او و آن چیزی که آن را امر خدایی/مقدس می‌نامد، باشد (جیمز، ۱۳۷۲: ۶). در اندیش، پرادوفوت، دو قید «می‌یابد» و «امر خدایی» اشاره به توصیف‌های فاعل شناسا و باورهای تضمینی اوست.

۵. دینی بودن تجربه از چشم‌انداز فاعل، با این اعتقاد همراه است که تبیین طبیعت‌گرایانه از تجربه دینی، ناکافی، و نارسا و نادرست است؛ درستی یک تبیین صرفاً بر اساس عقاید و باورهای دینی میسر است (اسماعیلی، ۱۳۹۳).

۶. تبیین‌های طبیعت‌گرایانه در مقابل تبیین مافوق طبیعی است؛ به این معنا که در تبیین طبیعت‌گرایانه، یعنی تبیین تجربه بر مبنای امور طبیعی، تجربه صرفاً بر مبنای عواملی طبیعی همچون عوامل روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، بیولوژیک و فیزیکی-تبیین می‌شود و خارج از قلمرو این امور، علتی برای تجربه وجود ندارد. اما در تبیین متافیزیکی، تجربه بر مبنای علتی غیرطبیعی، مانند موجودی مجرد و ماورایی تبیین می‌شود. بنابراین، دینی بودن تجربه از چشم‌انداز فاعل آن، به این معناست که پذیرش تبیین فوق طبیعی تجربه، مقدم

- بر تبیین طبیعت‌گرایانه است که فاعل تجربه این سنخ از تجربه را نمی‌پذیرد (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۳۵۸-۳۵۹).
۷. مطابق نگرش پرادفوت، تجربه خدا امری آنفوسی 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 معلل به خداوند می‌شود؛ با این تفاوت که فاعل تجربه، باید تبیینی دینی از تجربه دینی به‌جای تبیین طبیعت‌گرایانه، ارائه نماید.
۸. تفکیک بین توصیف تجربه و تبیین آن و اینکه در توصیف تجربه، معیار چشم‌انداز فاعل است و توصیف تجارب دینی جدا از نظام باورهای فاعل‌ها نیست.
۹. بر اساس تعریف پرادفوت از تجربه دینی، تجربه دینی یک امر روان‌شناختی است، زیرا به وابسته به تلقی فاعل است؛ یعنی اگر فاعل تجربه خود را به علت فراطبیعی مستند کند، آن، تجربه دینی است و اگر بدون استناد به علت فراطبیعی باشد، تجربه حاصل، تجربه دینی نیست (همانجا).
۱۰. تفکیک توصیف و تبیین، عامل تغییر در متعلق تجربه نیست. بنابراین، عامل جدایی تجربه دینی از غیر دینی، متعلق تجربه است. این امر در تجربه دینی، امری فراتر از امور طبیعی و محسوسات ظاهری است. البته مصون نبودن تجربه‌کننده در توصیف متعلق تجربه خود، از تفاسیر شخصی، باورها، امیال و عواطف درونی‌اش ساری است، چراکه او نمی‌تواند توصیفی خالص و محض از تجربه خود ارائه دهد؛ افزون بر اینکه، تمامی تجربه‌کنندگان در ادیان متعدد، در این امر دارای وجه اشتراکند که تمام یا بخشی از متعلق تجربه آنها، از سنخ اموری فراطبیعی است و با تجارب حسی قابل توصیف نیست (همانجا).
۱۱. از چشم‌انداز پرادفوت، تحویل‌گرایی بر دو قسم است: تحویل‌گرایی در مرحله توصیف تجربه و تحویل‌گرایی در مرحله تبیین تجربه. اولی جایز نیست، ولی دومی کاملاً معقول و موجه است. تحویل‌گرایی 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 می‌کند، شناسایی کنیم. اما تحویل‌گرایی تبیینی عبارتست از ارائه تبیینی از تجربه در قالب تعابیری غیر از تعابیر فاعل؛ تبیینی که به امضای فاعل نرسیده باشد.
۱۲. به اعتقاد او، تبیین تجربه و حادثه، وقتی است که با وصفی شناسایی شود، چراکه شاخصه تجربه دینی باور شخص است که صرفاً در ساختار تعبیرهای دینی می‌تواند تجربه‌اش را تبیین کند. بنابراین اگر تعیین‌کننده دینی بودن یا دینی نبودن تجربه را منوط به مفاهیم و اعتقاداتی که شخص، تجربه خود را با آنها می‌شناسد، بدانیم، پس ضروری است که آن مفاهیم و عقاید خاص به‌کار گرفته شده (توسط شخص)، تبیین گردد. البته این امر به‌طور کلی، منوط به تبیین‌های فرهنگی و تاریخی است (همان: ۳۶۶).
۱۳. در اندیشه وی، مفروض بودن موجودی فراطبیعی، در مقام توصیف تجربه دینی مدنظر است، اما در مقام تبیین، نمی‌توان وجود موجودی فراطبیعی را مدنظر قرار داد.
۱۴. تجربه عرفانی از نظر پرادفوت، تجربه‌ای است ترکیبی از ماده و صورت؛ یعنی داده‌های متعلق بیرونی و شبکه‌های مفهومی که با وصف و تبیین تجربه‌کننده همراه است. بنابراین، توصیف‌ها و

تبیین‌های متنوع از سوی فاعل‌های گوناگون، عاملی برای تغییرپذیری ماهیت تجربه عرفانی است.

۱۵. فقدان ماهیتی واحد همچون احساس وابستگی مطلق یا احساس ارتباط با واقعیت متعالی در تجارب عرفانی؛ اما به نحوی می‌توان به اعتبار وجود برخی خصوصیات غیر ذاتی مشترک در این نوع تجارب، عنوان واحد «تجربه عرفانی» را برای همه آنها به کار بست.

۱۶. کاملاً شخصی بودن تجربه عرفانی نزد عارف با هر ویژگی شناخته شده؛ چنانکه آن ویژگی مشهود، قابلیت حکایتگری از واقعیت تجربه عرفانی را نداشته و از طرفی هم، برای غیر نیز ارزش واقعی چندانی به همراه نخواهد داشت (همان: بخش چهارم).

تحلیل و ارزیابی رهیافت‌های کتز و پراودفوت

هر دو رویکرد در رهیافت تجربه دینی و شاکله‌بندی آن، رویکردی ساختارگونه داشته و بر بعد تجربه عرفانی آن تأکید دارند و ماهیت تجربه دینی را متأثر از شبکه مفاهیم دینی و فاعل شناسا می‌دانند. از این منظر، رهیافت‌های این دو اندیشمند، در نقطه مقابل رویکرد ذات‌گراها قرار می‌گیرد، در عین حال، دارای یکسری وجوه افتراق نیز هستند که به اهم آنها اشاره می‌کنیم.

۱. پراودفوت در تحلیل یکی از وجوه اختلاف اصلی خود با کتز، اذعان می‌کند که در نگرش او وجود شاخصه ارتباط علی روشن، میان باورها و تعهدات پیشین که شخص با آنها وارد تجربه می‌شود و تجربه را ناشی از آن می‌داند، مشهود بوده و از طرفی، تثبیت این حقیقت را با نشان دادن تقدم زمانی، نمودی بیشتر می‌بخشد. اما در نظر خود پراودفوت، ارتباط بین باورهای پیشین عارف و تجربه وی، یک ارتباطی مفهومی است، نه ارتباطی علی و معلولی؛ این ارتباط مفهومی است که سبب ساخت و شاکله‌مندی تجربه و تعبیر و تفسیر آن از مفاهیم پیشینی می‌شود (همان: ۱۷۳). البته به یک معنا می‌توان گفت درباره میزان تأثیر پیش‌زمینه‌ها در تجربه عرفانی، هر دو رویکرد، قائل به تأثیر این امور در بافت صورت تجربه‌اند؛ نه در ماده آن.

۲. تفاوت دیگر دیدگاه پراودفوت و کتز، در کاربرد و استعمال اصطلاح «تجربه عرفانی» است. تبیین کتز از تجارب، لزوماً یک تبیین کثرت‌گرایانه و در نتیجه، نافی هرگونه ویژگی مشترک تجارب است (همان: ۱۷۴). در مقابل، پراودفوت در قالب پرسشی، مدعی است که اگر تجارب عرفانی در هر فرهنگی با تجارب عرفانی در فرهنگ دیگر، به‌طور ذاتی متفاوت باشد، در کاربرد واژه تجربه عرفانی چه توجیهی می‌توان داشت؟ (همان: ۱۷۵-۱۷۴).

۳. تفاوت دیگر رویکرد کتز و پراودفوت مربوط به مقوله «بیان‌ناپذیری» تجارب عرفانی است. در اندیشه کتز، این ویژگی ابهامی، نوعی راهبرد حفاظتی است که عرفا برای جلوگیری از تحلیل دقیق تجربه عرفانی پیش گرفته‌اند. به عبارتی، از دیدگاه او، کاربرد مفاهیم پارادوکسیال و بیان‌ناپذیر در این نوع تجارب، استراتژی‌های مدهوش‌کننده و خنثی‌کننده برای دور نگه داشتن این سنخ از تجارب، از

تیرس محققان است؛ که در نتیجه مطالعات تطبیقی آنها را غیرممکن و بی‌فایده می‌سازد (کتز، ۱۳۸۳: ۸۴). اما در رهیافت پرادفوت، واژه‌هایی مانند «بیان‌ناپذیری»، علاوه بر ای که صریح و دقیق‌اند، سازنده‌ی ماهیت تجربه‌ی عرفانی نیز هستند (همان: ۱۷۶).

نتیجه

با عنایت به رویکردهای مورد بررسی و تحلیل پارادایم‌های آنها، می‌توان اذعان کرد که هر دو رهیافت، با رویکردی ساخت‌گرایانه، سعی در تبیین مؤلفه‌های تجربه‌ی دینی که از سنخ عرفانی است، دارند. در اندیشه‌ی پرادفوت، دینی بودن تجربه ناشی از دینی دیدن تجربه از چشم‌انداز فاعل است؛ به عبارتی، این فاعل است که تجربه‌اش را دینی تبیین می‌کند. همچنین رجوع به سوابق تاریخی و فرهنگی او، میراث باورهای دینی اوست که بدان اذعان می‌کنیم. بنابراین در اندیشه‌ی پرادفوت، ارتباط بین عقاید پیشین عارف و تجربه، یک ارتباط مفهومی و شبکه‌ای است، درحالی که در نگاه کتز، این ارتباط صرفاً ارتباطی علی است.

از سویی دیگر، در یک تحلیل، رویکرد کتز و پرادفوت در «بیان‌ناپذیری» تجارب عرفانی، تبیین این خصیصه از دو زاویه متفاوت است. کتز با اندیشه‌ی راهبردی، تدبیری حفاظتی می‌سازد که دارای ابهام بوده و این تحلیل، مطالعات تطبیقی را بی‌فایده و غیرممکن می‌سازد. اما در نگاه پرادفوت، این مفاهیم سازنده‌ی هویت و ماهیت تجارب عرفانی هستند که دارای صراحت و دقت‌اند.

یادداشت‌ها

- 1 Philosophy of Religion
- 2 Psychology of religion
- 3 religious experience
- 4 Friedrich Schleiermacher
- 5 Steven Katz
- 6 Wayne Proudfoot
- 7 A constructive approach
- 8 Teacher's theological arguments
- 9 *The Christian faith*
- 10 The feeling of absolute dependence
- 11 Rudolf Otto
- 12 The numinous experience
- 13 Lecture on ethics
- 14 A feeling of absolute safety
- 15 William Ro
- 16 Indescribable
- 17 William Alston
- 18 Norman Geisler
- 19 Hood approach
- 20 The approach of Otoo
- 21 Interpretive experiences
- 22 Pseudo- intuitive

- 23 Revelatory experiences
- 24 Restorative experiences
- 25 Mystical experiences
- 26 Phenomenological approach
- 27 Epistemological approach
- 28 Theory of Essentialism
- 29 The theory of constructivism
- 30 Religious awareness
- 31 Paul Tillich
- 32 Minimalist constructivism
- 33 Immediate experience
- 34 Pure experience
- 35 Inexpressibility
- 36 Intentionality
- 37 Pluralistic explanation

منابع

- آذربایجان، مسعود؛ شیرازی، علی؛ لواسانی، سیدمحمدرضا؛ حبیبی، مرتضی (۱۳۹۵). تجربه دینی در فرهنگ اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آلتون، ویلیام و دیگران (۱۳۸۹). درباره تجربه دینی. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۳). «مقایسه و ارزیابی ساخت‌گرایی کتز و پرادوفوت در باب ماهیت تجربه دینی». قبسات. شماره ۷۴، ص ۴۵-۷۶.
- اکبری، بهمن؛ علم‌الهدی، سیدعلی؛ پیکانی، جلال؛ اسکوئیان، عباس (۱۴۰۱). «بررسی روش‌شناسی دیدگاه‌های کتز و فیلیپس در باب تجربه دینی». پژوهش‌های فلسفی. شماره ۳۹، ص ۱۵-۱.
- پترسون، مایکل؛ بازنجر، دیوید؛ هاسکر، ویلیام؛ رایسناخ، بروس (۱۳۹۰). عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین). ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی. تهران: طرح نو.
- پراودفوت، وین (۱۳۹۳). تجربه دینی. ترجمه و توضیح عباس یزدانی. قم: طه.
- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سهروردی.
- جمیز، ویلیام (۱۳۷۲). دین و روان. ترجمه ی مهدی قائنی. قم: دار الفکر الاسلامی.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۱). «چیستی تجربه دینی». مجله معارف. شماره ۱۰.
- رو، ویلیام (۱۳۷۹). «تجربه دینی و عرفانی». ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی. نقد و نظر، دوره ۶، شماره ۲۳ و ۲۴، ص ۲۸۶-۳۱۹.
- ریچاردز، گلین (۱۳۸۰). به سوی الهیات ناظر به همه ادیان. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شالایرماخر، فردریش (۱۳۹۵). «تجربه دینی». ترجمه هژبر مهری. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی؛

عباسی، ولی الله (۱۳۸۴). «ماهیت‌شناسی تجربه دینی». پژوهش‌های اجتماعی اسلامی. شماره ۵۱ و ۵۲، ص ۱۵۴-۶۶.

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: دانشگاه مفید. کتز، استیون (۱۳۸۳). زبان، معرفت‌شناسی و عرفان در ساخت‌گرایی، سنت و عرفان. ترجمه و تحقیق سیدعطا انزلی. قم: انجمن معارف اسلامی.

گیسلر، نورمن ال. (۱۳۹۴). فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت. لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹). «تجربه دینی (اقتراح)». نقد و نظر. شماره ۲۳ و ۲۴، ص ۲۴-۴. مالکوم، نورمن (۱۳۸۳). دیدگاه دینی ویتگنشتاین. ترجمه علی زاهد. تهران: گام نو. مایلز، ریچارد (۱۳۸۰). تجربه دینی. ترجمه جابر اکبری. تهران: سهروردی. هرد، گری لکود (۱۳۸۵). تجربه عرفانی و اخلاقی. ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

هود، رالف (۱۳۷۷). «تجربه دینی، روان‌شناسی دین و الهیات در گفتگو با دکتر رالف هود». ترجمه احد فرامرز قراملکی. قیسات. شماره ۸ و ۹، ص ۲۱-۲.

هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸). راهنمای الهیات پروتستان. ترجمه ط. میکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی. هیک، جان (۱۳۸۶). بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: قصیده‌سرا. ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۱). سخنرانی درباره اخلاق: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

وینرایت، ویلیام (۱۳۷۸). «امر قدسی از نگاه رودلف اتو». ترجمه علی شیروانی. نامه مفید. شماره ۱۹، ص ۱۴۲-۱۲۷.

یندل، کیث (۱۳۷۹). «تجربه دینی». ترجمه انشالله رحمتی. نقد و نظر. شماره ۲۳ و ۲۴، ص ۲۶۱-۲۴۷.

- Davis, C. (1989). *The evidential of religious experience*. New York: Oxford University press.
 Forman, R. (1993). *The problem of pure consciousness, mysticism and philosophy*. New York and London: Oxford University press.
 Katzt, S. (1978) *Mysticism and philosophy analysis*. Oxford University press.
 Otto, R. (1957). *The Idea of the Holy*. trans. by W. Horvey. London.
 Spilka, B.; Hood, R. W., & Hill, P. C. (2003). *The psychology of religion; an empirical approach*. New York: The Guilford Press.