

Genealogy of the Concept of Religious Experience and Approaches to Its Nature

Ghasem Mohseni Meri*
Jabbar Amini**
Behzad Meridi***

Abstract

Religious experience is one of the key topics in the philosophy of religion and religious studies, whose origin in modern times was rooted in the defense of religion against the rise of rationalism and the expansion of the sciences. In this era, given the context and intellectual atmosphere of anthropocentrism and the expansion of empiricist approaches, religious scholars found the propositions of the sacred text to be incompatible with empirical findings. Accordingly, they sought to describe and explain the essence of religion through a renewed engagement with the text, drawing on the foundations of the Romantic school and emphasizing feelings and emotions. This article, employing a descriptive-analytical approach, aims to examine the nature of religious experience by tracing its emergence and the varying interpretations developed by scholars within religious discourse. A central finding of the study is the pivotal role attributed by scholars to the theory of religious experience in legitimizing revelatory acts within the Abrahamic traditions. While the concept of religious experience, from an ontological perspective, resonates with the inner realm of human existence, it proves epistemologically problematic, as it tends to reduce the epistemic foundations of religion and religious propositions exclusively to experiential sources.


Keywords: Religious Experience, Ontological Status, Epistemic Position, Religion, Religiosity.

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamshahr Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author), goshadandish@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Islamshahr Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, amini.jk46@yahoo.com

*** Assistant Professor, Department of Linguistics and Foreign Languages, Payam Noor University, Tehran, Iran. behzadmoridi@pnu.ac.ir

Date Received: 1/10/2024 , Date of Acceptance: 23/11/2024

 Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

Genealogy of the Concept of Religious Experience and Approaches to Its Nature

Extended abstract

The expression 'religious experience' as inner reflections of the human being in relation to the realm of meaning or in connection with the sacred Commander is one of the fundamental concepts in the philosophy of religion and religious studies. It emerged alongside the precedence of the West in a context shaped by anthropocentrism, rationalism, and empiricism. The discursive genealogy of this notion is grounded in revelatory theology, which arose from the Western tradition in contrast to natural theology or theology based on reason. In this view, revelation is regarded as a manifestation of God's mighty acts upon Jesus Christ and a mode of divine disclosure, which differs from the understanding of revelation as propositional truths. Accordingly, the authenticity and source of authority of revelation are not found in the written text or spoken word, but are manifested in the person of Jesus Christ. Such an interpretation was reported in the works of Schleiermacher and William James. The formulation of this idea by Schleiermacher and other theologians in the 18th and 19th centuries was shaped by the prevailing discursive context of the time, the hostile attitude of critics toward Christian faith, idealistic and Romantic approaches with Protestant roots, and the theologians' strategic efforts to escape the pressure of Enlightenment critiques. Thinkers such as Kant and Hume had seriously undermined rational or natural theology through their philosophical arguments. In this context, Schleiermacher and his contemporaries, by shifting the Christian's focus from the Holy Scripture to the inner life of the believer and to the person of Christ, introduced the notion of religious experience as a discursive phenomenon. They sought to justify the truth claims of the sacred text—particularly concerning Christ's miracles— not through scientific reasoning, but by portraying Christ as being filled with the presence of God, an experience which, they claimed, could also be communicated to others. Emphasizing the linguistic autonomy of religion and adopting a psychological approach, Schleiermacher defined religion as a matter of inner reflection, asserting that the existence of God must be sought within. The growing attention to this concept by religious thinkers, mystics, philosophers of religion, as well as psychologists and sociologists of religion, paved the way for intellectual transformations in the diverse interpretations concerning the object and aim of religious experience. This allowed for various theories to justify the nature of the connection with the sacred. They made extensive

efforts to approach the concept of faith from a new perspective, focusing on its manifestation in specific emotional states in human beings - such as love, trust, reliance, and contentment - which emerge within the affective and experiential dimensions. They approached faith through an emotional lens, considering the essence of religion to lie in religious experience, while viewing other dimensions - doctrinal, ethical, legal, and jurisprudential - as merely the shell or outer layers of religion. Accordingly, the nature of faith was interpreted as religious experience, characterized by seeing, perceiving, and undergoing, while the epistemic function of affirming religious propositions and teachings was largely abandoned. In this framework, faith does not possess a cognitive nature but is rather understood as a psychological state manifested in feelings of trust, assurance, surrender, and devotion to God. Thus, the appeal to religious experience represents the modern human's effort to describe, justify, and interpret the relationship with the transcendent in the form of an individual experience of divine presence.

This study, drawing on library sources and employing a descriptive-analytical method, seeks to explain the genealogy of the concept of religious experience and to examine the diverse reasons behind its interpretations and functions. In this regard, the initial response to the ambiguous notion of religious experience within Christianity is rooted in the socio-political and cultural conditions of the modern era. These historical contexts necessitated the formulation of this theory by Christian thinkers as a strategic response to the critical state of Christianity in the eighteenth and nineteenth centuries. Their efforts, grounded in Romantic insight, aimed to justify the propositions of the sacred text in a way that could transcend the prevailing intellectual challenges.

Furthermore, the discursive genealogy of the concept of religious experience emerges from the intellectual tradition of the West and reflects the efforts of modern man - shaped by anthropocentrism, individualism, secularization, and Romanticism - to justify the nature and modality of the relationship with the object of experience. This justification is grounded in the emphasis on the autonomous subject and inner feelings, manifesting as a personal, immediate experience that is projected through emotional states, actions, and insights. The religious character of such experience stems from its occurrence within a religious context and the believer's use of religious concepts and language in narrating their visions, states, and experiences. Accordingly, the sacred is no longer imposed from without but is interpreted from within the experiencing subject. This model is rooted in modern mysticism, spiritual movements, and the reconstructed discursive space of modernity, and it informs a specific mode of engagement with the sacred text. Based on this perspective, the

transformation in the understanding of the sacred text - as the object of experience - its acquisition process, the manner of approaching the transcendent, and the interpretation of the text itself all become subjects of rethinking within a new theoretical framework. Theorists of this perspective have emphasized individualism, historicity, and cultural context as influential elements in the process of experience and understanding. Within this dynamic, the author is continuously engaged in interaction with the surrounding environment and historical context, such that their understanding and intentionality are shaped through ongoing interplay with these contextual factors. The outcome of this approach is a form of relativism that extends across various domains of knowledge.

References

- Abu Zayd, Nasr Hamed (1990). "Conversation", *Kian Magazine*; Issue 54. [In Persian]
- Akrami, Musa, & Azhdarian Shad, Zuleikha (2012). "Genealogy from Nietzsche to Foucault", *Scientific-Research Quarterly Journal of Humanities Methodology*, No. 70, pp. 7-32. [In Persian]
- Alavi Mehr, Hossein (2019). "Criticism of the Foundations of the Nature of the Quranic Prophetic Revelation in the Thought of Nasr Hamed Abu Zayd with Emphasis on Al-Mizan", *Skeptical Study of Quranic Studies*, pp. 33-64. [In Persian]
- Alavi Mehr, Hossein; & Jabraili, Abdullah (2019). "Criticism of Nasr Hamed Abu Zayd's Approach to Scientific Interpretation based on the View of Ayatollah Marefat", *Bi-Quarterly Quranic Teachings*, Vol. 4. No. 7, pp. 3-64. [In Persian]
- Alston, William, (1993), *Perceiving God*, New York: Cornell University Press.
- Alston, William (2004). "Religious Experience", trans. by: Hossein Faghieh, *Seminary and University*, 10th year, No. 38, pp. 138-154. [In Persian]
- Amourzai, Farhad, & Ghanbari, Hassan (2018). "John Hick and the Epistemological Validity of Religious Experience", *Philosophy of Religion*, Vol. 15. No. 4., pp. 823-844. [In Persian]
- Barbour, Ian (1983). *Science and Religion*, trans. by: Baha'uddin Khoramshahi, Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Debus, Caroline Franks (2012). *The Epistemological Value of Religious Experience*, translated by: Ali Shirvani & Hossein Ali Shidan-Shid, Tehran: Hawza and University Research Institute. [In Persian]
- Eliade, Mircha (2002). *Myth and Code in the Thought of Mircha Eliade*, trans. by: Jalal Sattari, Second Edition, Tehran: Markaz Publishing House. [In Persian]
- Fa'ali, Mohammad Taghi. (2011). "Religious Experience and Mystical Revelation", *A'ine-ye Ma'refat (Mirror of Knowledge)*, Vol. 4, No. 2, pp. 1-30. [In Persian]
- Fakali, Mohammad Taqi (2011). *Religious Experience and Mystical Revelation*, Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]

- Fasihi, Mohammad Hossein; & Kiashemshki, Abolfazl (2011). "Revelation and Religious Experience from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli and Dr. Soroush", *Journal of Islamic Wisdom and Philosophy*, Vol. 10. No. 36, pp. 111-132. [In Persian]
- Foucault, Michel (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Trans. by: Alan Sheridan, New York: Vintage Books.
- Galloway, Alan (1997). *Panenberg: Historical Theology*, trans. by: Morad Farhadpour. Tehran, Sirat Publishing House. [In Persian]
- Geisler, Norman (1996). *Philosophy of Religion*, trans. by: Hamid Reza Ayatollahi, Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
- Ghaemina, Alireza (2010). *Revelation and Verbal Verbs*, Tehran: Publication of the Islamic Education Association of Iran. [In Persian]
- Ghanji, Hamzeh. (2000). *General Psychology*, Tehran: Be'sat Publications. [In Persian]
- Hawks (1377). *Dictionary of the Bible*, Tehran: Asateer Publishing. [In Persian]
- Hurd, Gary Lakode (2003). *Mystical and Moral Experience*, trans. by: Lotfollah Jalali and Mohammad Suri, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
- Hick, John (1998). "A Theory of Religious Faith", *Kian*, trans. by: Hossein Panahandeh, vol. 8. No. 41. [In Persian]
- Hick, John (2002). *Philosophy of Religion*, trans. by: Behzad Saleki, 3rd edition, Tehran: Al-Hoda International Publications. [In Persian]
- Hordern, William (1989). *A Guide to Protestant Theology*, trans. by: Tathus Mikaelian, Tehran: Elmi Farhangi Publications. [In Persian]
- Iqbal Lahori, Mohammad (1983). *The Revival of Religious Thought in Islam*, trans. by: Ahmad Aram, Tehran: Paya Publications. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (1993). *Sharia in the Mirror of Knowledge*, Tehran: Raja Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah (2008). *Revelation and Prophecy*, Qom: Israa Publishing. [In Persian]
- James, William (1964). *Religion and Psychology*, trans. by: Mehdi Ghaeni, Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
- James, William (2012). *The Diversity of Religious Experience*, trans. by: Hossein Kiani, Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
- James, William (1982). *The Varieties of Religious Experience*, New York: Penguin Books.
- Kant, Immanuel (1991). *Preparations*, trans. by: Gholam Ali Haddad Adel, Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Kripal, Jeffrey (2006). "Mysticism", *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing.
- Little, Daniel (2002). *Explanation in the Social Sciences*, trans. by: Abdolkarim Soroush, Tehran: Sirat Institute. [In Persian]
- Macquarie, John (2003). *Existentialist Theology*, trans. by: Mehdi Dasht-e-Bozorgi, Qom: Islamic Propaganda Office Publications. [In Persian]

- Marefat, Muhammad Hadi (2008). *Al-Tamhid in the Sciences of the Quran*, Qom: Al-Tamhid Institute. [In Persian]
- McGrath, Alistair (2016). *Textbook of Christian Theology*, trans. by: Behrouz Haddadi, Tehran: University of Religions and Sects Press. [In Persian]
- Michel, Thomas (1998). *Christian Theology*, trans. by: Hossein Tawfiqi, Qom: Center for Studies and Research on Religions and Religions. [In Persian]
- Miles, Richard (2001). *Religious Experience*, trans. by: Jaber Akbari, Tehran: Suhrawardi Research and Publishing Office. [In Persian]
- Molki, Michael (1997). *Science and the Sociology of Knowledge*, trans. by: Hossein Kechovian, Tehran: Ney Publishing House. [In Persian]
- Otto, Rudolf (1957). *The Idea of the Holy*, Trans. by: J. W. Harvey, Second Edition, Third Impression, London: Oxford University Press.
- Otto, Rudolf (2002). *The Concept of the Sacred*, trans. by: Homayun Hemmati, Tehran: Naqsh-e Jahan Publications. [In Persian]
- Pearson Education Limited (2002). *Longman Pocket Idioms (Dictionary (Longman))*, Pearson Education Limited.
- Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce, & Basinger, David (2010). *Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion*, trans. by: Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani, Tehran: Tarh-e-No. [In Persian]
- Proudfoot, Vienna (2014). *Religious Experience*, trans. by: Abbas Yazdani, Qom: Taha Books. [In Persian]
- Rabbani Golpayegani, Ali (2002). "Religious Experience and the Problem of Objectivity", *Qabsat*, Vol. 7. No. 26, pp. 30-42. [In Persian]
- Sadeghi Hasanabadi, Majid, & Yarian Kopai, Majid (2009). "Religious experience and propherevelation", *Religious Thought*, Vol. 10. No. 36, pp. 25-52. [In Persian]
- Sadeghi, tic Hadi (1999). *Theology and Researchability*, Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Schleiermacher, Friedrich. (2020). *On Religion*, trans. by: Mohammad Ebrahim Baset, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Shirvani, Ali (2011). "Examining the definitions of religion from another perspective", *New Religious Thought*, Vol. 7. No. 27, pp. 29-52. [In Persian]
- Shojaei Zand, Alireza. (2009). "The Genealogy of Religious Experience in Studies of Religiosity", *Iranian Journal of Cultural Research*, 2 (6), pp. 31-47. [In Persian]
- Shojaei Zand, Alireza. (2011). "The Basis for Constructing a Model for Measuring Religiosity", *Quarterly Journal of Methodology of Humanities*, Vol. 17. No. 68, pp. 145-167. [In Persian]
- Soleimani, Abdolrahim (2017). "Definition of Religion in Theology and Philosophy of Religion and the Definition of Minority and Majority", *Philosophy of Religion*, Vol. 14, No. 2, pp. 375-397. [In Persian]
- Soleimani Ardestani, Abdolrahim (2006). *An Introduction to Comparative Theology of Islam*

- and Christianity*, Second Edition, Qom: Taha Book. [In Persian]
- Soroush, Abdolkarim (1998). *Straight Paths*, Tehran: Sirat Cultural Institute. [In Persian]
- Stark, Rodney, & Glock, Charles Y. (1970). *American Piety: The Nature of Religious Commitment (Patterns of Religious Commitment)*, University of California Press.
- Sykes, Stone (1997). *Schleiermacher*, trans. by: Hamid Reza Ayatollahi, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Tenney, Merrill C. (1983). *Introduction of the New Testament*, trans. by: Mikailian, Tehran: Hayat Abdi Publications. [In Persian]
- Thyssen, Henry (1991). *Christian Theology*, trans. by: Tathus Mikaelian, Tehran: Hayat Abdi. [In Persian]

تبارشناسی مفهوم تجربه دینی و رهیافت‌ها درباره ماهیت آن

قاسم محسنی مری*

جبار امینی**، بهزاد مریدی***

چکیده

تجربه دینی از مباحث مهم فلسفه دین و دین‌پژوهی است که خاستگاه طرح آن در دوران مدرن برای دفاع از دین در برابر گسترش خردگرایی و توسعه علوم بود. در این زمان، با توجه به بافتار و فضای اندیشه‌ای انسان‌محورانه و گسترش شیوه تجربه‌گرایی، دانشوران دینی گزاره‌های متن مقدس را با ارجاع به یافته‌های تجربی ناسازگار یافتند. بر این اساس، تلاش کردند با روی‌آوری نوین به متن، با بن‌مایه‌های مکتب رمانتیک و تکیه بر احساسات و عواطف، گوهر دین را توصیف و تبیین کنند. جستار حاضر با شیوه توصیفی و تحلیلی در پی پاسخ به چستی تجربه دینی در شکل‌گیری و برداشت‌های متفاوت دانشوران در گفتمان دینی است. دریافت نقش محوری تئوری تجربه دینی از سوی برخی دانشوران در موجه‌سازی کنش و حیانی در ادیان ابراهیمی، از یافته‌های پژوهش حاضر است. تعبیر تجربه دینی با برداشت‌های متفاوت از جهت وجودشناختی با ساحت درون انسان همساز است، اما از حیث معرفت‌شناختی به دلیل بسندگی و تقلیل دادن منابع شناختی دین و گزاره‌های دینی به آن، این نظریه را ناموجه می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: تجربه دینی، حیثیت وجودشناختی، حیثیت معرفت‌شناختی، دین، دینداری.

* استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
goshadandish@gmail.com

** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،
amini.jk46@yahoo.com

*** استادیار گروه زبان‌شناسی و زبان‌های خارجی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، behzadmoridi@pnu.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۳.

۱. مقدمه

تعبیر تجربه دینی (Religious Experience) به‌عنوان تأملات درون آدمی و ارتباط با عالم معنا یا پیوند با امر قدسی، از جمله مفاهیم بنیادی در فلسفه دین و دین‌پژوهی است که با پیش‌گامی غرب در فضای انسان‌محوری، عقل‌گرایی (Rationalism) و تجربه‌گرایی (Empiricism) ایجاد شد. تبارگفتمانی این مقوله مبتنی بر الهیات و حیانی است که برآمده از سنت کلام غرب در برابر الهیات طبیعی یا الهیات مبتنی بر عقل می‌باشد. در این نگره، وحی تجلی افعال عظیم خدا بر عیسی مسیح و از سنخ انکشاف خداوند دانسته می‌شود که با تلقی گزاره‌ای وحی متفاوت است (مک کواری، ۱۳۸۲: ۳۲۰). بر این اساس، وثاقت و منشأ اعتبار وحی در کتاب و نص ملفوظ نیست، بلکه در شخص مسیح است (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۵۰). پیشینه چنین تعبیری از سوی شلایر ماخر و ویلیام جیمز گزارش شده است (Stark & Charles, 1970: 125). طرح این ایده از سوی ماخر و دیگر الهیدانان در قرون ۱۸ و ۱۹، به دلیل فضای گفتمانی حاکم بر این زمانه و شیوه روی‌آوری خصمانه منتقدان به ایمان مسیحی، رهیافت ایدئالیستی - رمانتیستی با ریشه پروتستانی را به وجود آورد. این تلاش زیرکانه متکلمان دینی برای برون‌رفت از فشار اندیشه‌های دانشورانی همچون کانت و هیوم بود که با طرح اندیشه‌هایشان آسیب شدیدی به الهیات برهانی یا طبیعی (Natural Theology) زدند. در این میان، ماخر و هم‌فکرانش با انصراف دادن ایمان مسیحی از کتاب مقدس به درون فرد مؤمن و مسیح، و با بیان تجربه دینی به مثابه امر گفتمانی، به رویارویی با جریان حاکم پرداختند. موجه‌سازی گزاره‌های متن مقدس در خصوص معجزات مسیح نه بر اساس شیوه علمی، بلکه در لبریز شدن مسیح از خدا دانسته شد و اینکه آن احساس حضور در دیگران هم قابل انتقال است. او با تأکید بر استقلال زبانی دین و رهیافت روان‌شناسانه، دین را امر تأملی دانست و اینکه هستی خدا را باید در درون آدمی جست (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۸؛ سایکسی، ۱۳۷۶: ۶۸-۶۷). روند فزاینده توجه به این مفهوم از سوی متفکران دینی، عارفان، فلاسفه دین، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان دین، زمینه تحولات نظری در برداشت‌های ناهمسان از موضوع، متعلق و هدف تجربه دینی را فراهم کرد تا چگونگی پیوند با امر قدسی را با آن نظریه‌ها موجه سازند. اینان تلاش گسترده‌ای کردند تا به موضوع ایمان، از منظری نو توجه کنند و آن را در قالب حالت‌های خاص احساسی در آدمی، همانند عشق، توکل، اعتماد و رضایت که در ساحت عاطفی و تجربی (شهودی) تجلی می‌یابند، تبیین کنند. آنان با رویکرد عاطفی به ایمان نگریسته و گوهر دین را تجربه

دینی دانسته و دیگر ابعاد عقیدتی، اخلاقی، فقهی و حقوقی دین را به منزله صدف یا پوسته دین به شمار آوردند. بر این اساس، ماهیت ایمان به تجربه دینی خوانش شد که از سنخ دیدن، ادراک و تجربه کردن بوده و تصدیق گزاره‌ها و آموزه‌های دین را از جهت معرفت‌شناسی فروگذاشتند (هیگ، ۱۳۷۷: ۳۸-۳۷). ایمان در این حوزه ماهیت شناختی نداشته، بلکه حالت روانی است که به گونه‌ای در احساس اعتماد، اطمینان، سرسپردگی و تعهد به خدا تجلی می‌یابد (گنجی، ۱۳۷۹: ۴۰-۳۹). بنابراین، کاربست تعبیر تجربه دینی تلاش انسان مدرن برای توصیف، موجه‌سازی و تبیین ارتباط با امر متعال در قالب تجربه حضوری فردی است. بر این اساس، پرسش اصلی این جستار چنین صورت‌بندی می‌شود: تبار، ماهیت، چگونگی و کارکرد تجربه دینی چیست؟

سؤال‌های فرعی:

الف. رهیافت‌ها درباره تجربه دینی چیست؟

ب. این دیدگاه چگونه ارتباط با عالم معنا را موجه می‌سازد؟

جستار حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی و تحلیلی، در پی تبیین تبار طرح تجربه دینی و دلایل ناهمسازی در برداشت‌ها و کارکرد این مفهوم است. بر این اساس، پاسخ آغازین به این تعبیر بر ابهام در مسیحیت، عوامل و زمینه‌های زیسته اجتماعی، سیاسی و فرهنگی حاکم در دوران مدرن است که ضرورت طرح این نظریه ازسوی دانشوران مسیحی برای برون‌رفت از فضای حاکم بر مسیحیت در قرون ۱۸ و ۱۹، بر پایه بصیرت رمانتیک و موجه‌سازی گزاره‌های متن مقدس را ایجاب کرد.

۲. پیشینه و ضرورت پژوهش

پیش‌زمینه‌های فلسفی و الهیاتی تعبیر تجربه دینی در قرن نوزدهم توسط شلایر ماخر (Friedrich Schleiermacher)^۱ مطرح شد و در ادامه به‌عنوان یکی از مفاهیم مرکزی در دین‌پژوهی مدرن بدل گشت. این مفهوم ازسوی متفکرانی مانند رودلف اتو، ویلیام جیمز، پراود فوت، استیون کاتس، ابلینگ، کالینگوود، پل تیلیش و کیرکگارد صورت‌بندی نظری یافت (صادقی حسن‌آبادی و دیگران، ۱۳۸۹: ۴). نوشتار درباره تجربه دینی در گستره‌ای متفاوت انجام شده است. نوشتار در قالب کتاب‌هایی مانند «تنوع تجربه‌های دینی» از ویلیام جیمز (۱۳۹۱) که ضمن تعریف دین و نمودهای آن به شیوه روی‌آوری آدمیان به امر قدسی

پرداخته، شکل گرفته است. رودلف اتو (۱۳۸۰) نیز با طرح مفهوم امر قدسی (Numinous) به تجربه دینی بُعدی غیرعقلانی و شگفت‌بنیاد بخشید. همچنین، میرچا الیاده (۱۳۸۱/۱۹۵۹) با تمرکز بر ساختارهای اسطوره‌ای و مناسکی، تجربه دینی را امری فرهنگی - تاریخی دانست که در مواجهه انسان با امر مقدس تبلور می‌یابد. نوشتار «تجربه دینی» از پراودفوت (۱۳۹۳) مهم‌ترین نظریه‌های تجربه دینی، از جمله نظریه‌های شلایر ماخر و ویلیام جیمز را در شکل‌گیری و رشد این اندیشه تبیین کرد. در سنت دین‌پژوهی ایرانی، نوشته‌هایی مانند «مبانی نظری تجربه دینی» از شیروانی (۱۳۹۰) با روش تطبیقی جریان‌های فرهنگی دینی تصوف اسلامی و الهیات مدرن مسیحیت در قرن بیستم و نیز بنیان‌گذاران این جریان‌ها، ابن‌عربی و رودلف اتو را بررسی کرده است. مقالات در این حوزه نیز دارای فراوانی هستند که هرکدام با زاویه‌ای به آن پرداخته‌اند. جستار «تبارشناسی تجربه دینی در مطالعات دینداری» از شجاعی زند (۱۳۸۸) به بررسی مفهوم تجربه دینی و واکاوی زمینه‌های ذهنی و عینی آن پرداخته است. مقاله «تجربه دینی و شهود عرفانی» از فعالی (۱۳۸۳) پیوند میان تجربه دینی و تجربه عرفانی و وجود یا عدم هسته مشترک میان این دو تجربه را مورد بررسی قرار داده است. با توجه به گستره نوشتار در این زمینه، جستاری ویژه درباره مفهوم‌شناسی و تباراندیشه تجربه دینی و دلایل ناهمسان در برداشت از آن در گفتمان دینی انجام نشده است.

۳. مفهوم‌شناسی

مفاهیم در بافتار و گفتمان‌های متفاوت دارای برداشت‌های مختلفی هستند. برای آشکارسازی تعبیر تجربه دینی، ابتدا تبار و مفاهیم در پیوند این جستار بررسی می‌شود. در این گستره، مفهوم تجربه دینی به گونه‌ای تفکیک‌واژگان و ترکیب آن تبیین شده و در ادامه برداشت‌های ناهمسان از این تعبیر و سپس رهیافت‌ها از جهت معرفت‌پذیری یا معرفت‌ناپذیری آن بیان می‌شود.

۳-۱ بررسی تبار تجربه دینی

تبارشناسی (Genealogy)، به‌مثابه نظریه و روش، پدیده‌ها را در دگرگونی‌های تاریخی بررسی کرده و با شناسایی صورت‌بندی‌های تاریخی پدیده‌ها از جهت تبار، دودمان، قرابت و

نسب، جایگاه آنها را در سیر خویشاوندی و نسب خانواده‌ها تعیین می‌کند و جایگاه انتقادی مناسبی برای فهم شرایط کنونی آن پدیده‌ها فراهم می‌آورد. بر این پایه، تبارشناسی برخلاف تاریخ‌نگاری خطی یا سستی، بر برساخت‌های گفتمانی، مناسبات قدرت و گسست‌ها در شکل‌گیری مفاهیم تمرکز دارد (اکرمی و اژدریان شاد، ۱۳۹۱: ۷). تعبیر تجربه دینی را می‌توان به‌مثابه گفتمان ویژه‌ای دانست، زیرا دارای مؤلفه‌ها و گزاره‌هایی است که از تجمیع و ترکیب آنها منظومه‌ای به‌هم‌پیوسته ایجاد شده که با هم‌افزایی و پشتیبانی آن به گفتمانی تبدیل شده است که هدفی ویژه‌ای را دنبال می‌کند. در این جهت، این گفتمان دارای نظام دانایی (Episteme) ویژه‌ای است که تمامی روابط را در یک کل این مجموعه وحدت داده است (میلز، ۱۳۸۹: ۸۴). از جهت تبارشناسی، خاستگاه طرح اندیشه تجربه دینی ناشی از درگیری دین و دانش تجربی، عقل‌گرایی، فردگرایی، پیدایی مکتب رمانتیسم و دستاوردهای آن و رهایی از تعارض‌های میان علم و دین و رفع مشکلات عهدین است.^۲ در این گستره، اندیشه تجربه دینی امری مستقل از مفاهیم تجربه علمی تلقی شد و اندیشه‌ورزی در حوزه ایمان مسیحی را به توصیف و تبیین درونی دانست (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۳۰۹-۳۰۸). باورمندان این اندیشه با روی‌آوری به این نظریه تلاش کردند تا تنفر افراد و هنرمندان از دین مسیحیت را کمرنگ کرده و این تنفر را در جلوه‌های دینی تنزل دهند. بر این اساس، حقیقت دین همان احساس درونی و نفسانی دانسته شد و افرادی که از سلامت روان بهره‌مند هستند، در حوزه دینداری قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، با برابر دانستن دین به امر شهودی و مستقل از اندیشه‌ها، آن را از استدلال‌های نظری و کلامی برهانند (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۰-۱۸). در این جهت، تلاش شد آن را از نگره زبانی خارج ساخته و به امر درونی و توصیف‌ناپذیر معطوف سازند. در این تلقی، وحی به‌مثابه زبان و کتاب نیست، بلکه به‌صورت شخص انسانی در نظر گرفته می‌شود؛ به این معنا که خدا خود را در وجود عیسی مکشوف ساخته است (هیک، ۱۳۸۱: ۱۳۳-۱۳۶؛ هوردن، ۱۳۶۸: ۱۱۱-۱۰۸). چنین بصیرتی با بن‌مایه‌های کتاب انجیل هم‌هماهنگ بود: «پس کلمه، انسان شد و میان ما سکنه گزید، ما شکوه و جلالش را دیدیم، شکوه و جلالی شایسته فرزند یگانه پدر و پر از فیض و راستی» (یوحنا، ۱۴/۱). کتاب انجیل هم‌گواه حقیقی و راستین بر پدیده وحی است که در مسیح تجلی یافت و احوال وی و دیگر مؤمنان را بازتاب داد (باربور، ۱۳۶۲: ۳۵). ادامه، از جهت تاریخی نیز تلاش شد که این تجلی بازنمایی شود. در این نگره، از جهت وجودشناسی، کتاب انجیل متشکل از بخش‌ها و رساله‌هایی تلقی گشت که از صورت شفاهی با میانجی افراد زیادی به

مدت هزار پانصد سال در نگارش آن مشارکت داشتند (هاکس، ۱۳۷۷: ۵؛ تنی، ۱۳۶۲: ۱۴۳/۱-۱۳۶). توالی زمانی هزار پانصد ساله و تعدد نویسندگان سبب شد تا متن عهد جدید رنگ و بوی عصری داشته باشد (میشل، ۱۳۷۷: ۲۶). بر این پایه، متن مقدس پیامدی از سیره و کنش‌های عیسی (ع) است که به گونه شفاهی میان شاگردان یا پیروانش وجود داشته و در توالی زمانی از طریق الهام و ایمان به مسیح از سوی آنان نگارش یافته است (همان: ۵۰-۴۳). البته چنین پنداشتی از وحی در میان دانشوران اسلامی مرسوم نبوده و بلکه به نگره زبانی قرآن کریم باورمند بوده و در این جهت لفظ و معنا را از جانب خداوند می‌دانستند (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۱؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۳۶).

۲-۳ مفهوم‌شناسی تجربه

واژه (experience) که در تعبیری از قبیل تجربه دینی، تجربه وحیانی، تجربه عرفانی و تجربه اخلاقی به کار رفته، دارای معانی متعددی است (صادقی حسن‌آبادی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳). این واژه برگرفته از کلمه لاتین «*experientia*» در معنای امتحان و آزمون است (لانگمن، ۲۰۰۲: ۲۶۶) و گاه در معنای احساس نیز به کار می‌رود. بر این اساس، مفهوم تجربه به مجموعه‌ای از دانش‌ها که آدمی در زیست خود به دو صورت درونی (انفسی) و بیرونی (آفاقی) یا تجربه ظاهری برآمده از حواس پنجگانه را شامل می‌شود (مک‌گراث، ۱۳۹۵: ج ۱ / ۲۹۴؛ پرودفت، ۱۳۹۳: ۳۰۷). در تقسیم‌بندی دیگر، تجربه به دو حالت کلی تمامیت آگاهی، شبیه آگاهی به زنده بودن، و تجربه جزئی، نوعی تمرکز بر موقعیت یا حالتی مفروض در کل ادراک فرد، گفته شد (گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۰). چنین بصیرتی گستره معنایی این مفهوم را در شناخت سطحی و دریافت‌های عمیق درونی فزونی داد که زمینه ابهام و نگره‌های متفاوت به آن را فراهم کرد (پرودفت، ۱۳۹۳: ۳۰۵). در دوران مدرن، این کلمه در معنایی متضاد با معنای سنتی به کار رفت و از کنش‌گری و تأثیرگذاری به معنای انفعالی و کنش‌پذیری دگرگون شد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۲). در این رهیافت، واژه تجربه از مفهوم فاعلی که در آن فرد تجربه‌گر مواجهه‌ای را از سر گذرانده، به مفهوم قابلی که تجربه‌گر متأثر از عوامل مختلف در مواجهه شهودی بوده، تغییر یافت. بنابراین، لفظ تجربه برای تجربه‌گر تأثیرپذیری از عوامل خارجی و حالتی که در وی اتفاق افتاده، به کار می‌رود. بر این اساس، برای چنین تجربه‌ای ماهیت درونی و باطنی با شاخصه‌های ناگفتنی یا

بیان‌ناپذیری (Ineffability)^۳، معرفت‌بخش (Noetic Quality)^۴، زودگذر (Transiency) و انفعالی (Passivity)^۵ توصیف شد (James, 1982: 380؛ جیمز، ۱۳۹۱: ۹۷-۹۸؛ پراودفوت، ۱۳۸۳: ۱۷۰).

۳-۳ مفهوم‌شناسی دین

در تجربه دینی، واژه دین با یاء نسبت آمد و تجربه را به دین نسبت داد تا تجربه در حوزه دین و آموزه‌های دینی را بازنمایی کند. البته دین همواره در توالی زمان در قالب ادیان مختلف بروز کرده و یافتن وجه اشتراکی میان تمامی ادیان در حوزه باور به امر متعالی، انسان و شیوه زیست دشوار است. بر این اساس، به دلیل گستردگی تفاوت‌ها در سنت‌های دینی و ناتوانی در تعیین وجه مشترک میان ادیان، تعریف دقیقی از دین دشوار می‌نماید. بنابراین، با ارائه تعریف کلی از دین می‌توان دایره شمول و فراگیری سنت‌های دینی را فزونی بخشید (ربانی، ۱۳۸۱: ۲۱؛ شیروانی، ۱۳۹۰: ۱۵۵). به هر روی، با توجه به گستردگی تعاریف از دین، ارائه تعریف جامع از آن نیز دشوار است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۵). در این جهت، تعاریف از دین مبتنی بر نوع رویکردها متنوع می‌شود. با این پیش‌دانسته، دین در رهیافت پدیدارشناسانه عبارت است از شناخت موجود فوق بشری با قدرتی مطلق و باور به خدا و خدایان مشخص که شایسته اطاعت و پرستش‌اند (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۲۱). در پنداری، دین پدیده‌ای روان‌شناختی و امری فردی دانسته شد که دارای نمودهای متفاوت در حیات دینی و مؤمنان در ادیان مختلف است (جیمز، ۱۳۹۱: ۱۰-۹). در نگاهی دیگر، دین به سامانه‌ای از باورها، رفتارها و احساسات (فردی و جمعی) است که پیرامون مفهوم حقیقت غایی قوام یافته است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۸). با توجه به تعاریف بازگفته از دین، برداشت‌ها یا روایت‌ها از تجربه دینی همبسته به نوع روی‌آوری دانشوران به این مفهوم است. با نگاه اجمالی می‌توان گفت که تجربه زمانی دینی است که غیر از تجربه‌های متعارف بوده و متعلق آن امر متعالی است که واقعیت و رای انسان و موجودی فوق طبیعی می‌باشد (گیسلر، ۱۳۷۵: ۴۰-۳۹/۱). در ادیان ابراهیمی، موضوع تجربه احساس، شور و شوق به امر نامتناهی است و متعلق تجربه خدا، اسماء، صفات و افعال یا تجلیات و اموری است که به نحوی در ارتباط با آن تلقی می‌شود. بنابراین، تجربه زمانی دینی است که ازسویی در حوزه دین باشد و ازسوی دیگر، تجربه‌گر در توصیف حالات و تجارب خود از

مفاهیم و تعابیر دینی بهره برده و به آن سرسپردگی تام دارد (فعال، ۱۳۹۰: ۳۵۴؛ گیسلر، ۱۳۷۵: ۵۳/۱). در این بصیرت، کنش‌های اندیشه‌ای، باوری و رفتاری و مناسکی دینی جزء جنبه ثانوی این تجربه است.

۴. ویژگی‌های تجربه دینی

بر پایه گفته‌های پیشینی، رهیافت مفسران تجربه دینی هرچند در هدف (پیدایی، نگهداشت و فرازمندی گوهر دین) مشترک است، ولی از جهت موضوع مورد تجربه، متعلق و گونه روی‌آوری به آن در قالب اندیشه ذات‌گرایانه (Essentialist)^۶ و تجربه‌گرایانه (Empiricist)^۷ ناهمسان است. تفاوت دیدگاه‌ها درباره امر متعالی به‌عنوان متعلق تجربه، زمینه‌ساز تفاوت اندیشه‌ها درباره ویژگی‌های آن را ایجاد کرد. برداشت‌ها از امر متعالی در قالب «حضور مافوق طبیعی یا حقیقت غایی»، «تماماً چیز دیگر»^۸، «مینوی»^۹ یا «قدسی»^{۱۰}، «همه خدایی»^{۱۱}، «خود استعلایی (self transcendence)»^{۱۲} «ناخودآگاه فرد»، «ناخودآگاهی اشتراکی یا جمعی» و مانند آن، بازنمایی از عدم توافق دانشوران در ترسیم امر متعالی و بیان وجه مشترک از آن است (پترسون، ۱۳۸۹: ۳۶؛ گیسلر، ۱۳۷۵: ج ۱/ ۴۰). در ادامه، شماری (استیس) موضوع تجربه را آگاهی وجدانی، وحدت حقیقی، احساس خلأ یا عدم بودن، احساس بی‌زمانی و بی‌مکانی و متعلق تجربه را احساسی عینیت یا واقعیت داشتن آن با کارکرد احساس مبارک بودن، آرامش و مانند آن بیان داشتند (دیویس، ۱۳۹۱: ۸۱؛ آلستون، ۱۳۸۳: ۱۴۲-۱۳۹). در نگره‌ای، ویژگی احساس آگاهی از واقعیت غایی به واقعیت متعالی، احساس رهایی از محدودیت‌های زمان، مکان و خود فردی، با خویشکاری احساس یگانگی، وحدت، ابتهاج و آرامش، از مؤلفه‌های چنین روی‌آوری یاد شد (دیویس، ۱۳۹۱: ۸۲-۸۱). افزون بر این گفته‌ها، تفاوت رویکردها در بیان ویژگی‌های تجربه‌های دینی در مؤلفه‌های تنوع دینی و سنخ آن دانسته شد. عنصر پدیده تنوع دینی و وجود ادیان متفاوت در گستره ادیان خدا محور، همانند یهودیت، مسیحیت و اسلام، و یا خدانامحور، مانند بودیسم و هندوئیسم، تقریرها از تجربیات دینی را در این ادیان متفاوت کرد. چنین تفاوت‌هایی زمینه را برای تردید نسبت به خلوص و بی‌آلایشی تجربه‌های دینی میان تجربه‌گرها فراهم کرد. از این جهت که گزارش‌ها ممکن است با تغییر، کتمان یا افزایش تجربیات همراه شده باشند، در این صورت دریافت وجه مشترکی برای درون‌مایه همه تجربه‌ها دشوار است. البته، دینی

بودن تجربه دینی به واسطه تجربه گر آن است که امور تجربه شده را در قالب آموزه های سنت دینی که در آن قرار دارد توصیف و تبیین می کند (پراودفوت، ۱۳۹۳: ۲۵۳). تبیین تجربه غیردینی مبتنی بر طبیعت گرایی، تجربه را با مؤلفه های طبیعی، مانند روان شناختی، جامعه شناختی، بیولوژیکی و فیزیکی، تبیین می کند. در این سویه، علت ها طبیعی بوده و امور فراطبیعی فاقد رسمیت است. بر این اساس، تجربه ها به واسطه ناظران و تجربه گرهای مختلف با زوایای متفاوت به طرق ناهمسان توصیف و روایت گری می شود (پراودفوت، ۱۳۹۳: ۲۴۴-۲۴۵). در این جهت، تجربه توصیف یا تفسیری از دیدگاه تجربه گر بر پایه چارچوب عناصر فرهنگی و زبانی است (مولکی، ۱۳۷۶: ۸۸؛ لیتل، ۱۳۸۱: ۱۱۴). از سوی دیگر، سنخ این گونه تجربه حسی نیست، بلکه نوعی از احساس حضور خدا بدون دیدن، شنیدن، بویدن، چشیدن یا لمس کردن است. در این نوع تجربه، بدون تعمق نظری و اندیشه، با ابتدای بر احساس، خداوند خود را به فرد تجربه گر می نمایاند و به ادراک فرد درمی آورد (جیمز، ۱۳۹۱: ۶۸). البته، چنین تجربه ای در دیدگاهی احساس داشتن به وجود آن چیز به معنای وجود واقعی موجود فوق طبیعی احساس شده نیست؛ بلکه باور شخص است که آنچه را که احساس کرده وجود دارد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۷۱-۷۲). در رهیافتی، ماهیت تجربه دینی برگرفته از احساس است؛ در این جهت، تجربه گر نسبت به آنچه در ساحت احساساتش پدیدار گشته آگاهی یافته و با تعبیر دینی به توصیف و تفسیر آن می پردازد (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۳). در نگاهی، تجربه دینی به تجربه حسی^{۱۳} در گستره مُدرک، مُدرک و پدیدار همانند است و آگاهی از خدا به گونه ای مستقیم، مانند تجربه حسی آدمی از اشیای پیرامون خود است (Alston, 1993: 68). خداوند بر شخص تجربه گر (مُدرک) تجلی (پدیدار) می یابد (پترسون مایکل و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۴). در این رهیافت، شخص تجربه گر از امر متعالی آگاه می شود و در پی آگاهی از امر متعالی، سرسپردگی تام یا «احساس وابستگی مطلق» به آن امر دارد (گیسلر، ۱۳۷۵: ۵۳-۴۹). شخص تجربه گر متعلق آن را موجود مافوق طبیعی، خدا یا مرتبط با خدا به عنوان حقیقتی غایی توصیف ناپذیر می داند (پترسون، ۱۳۸۹: ۳۲). بر این اساس، متعلق تجربه به صورت فوق طبیعی یا مرتبط با ماورای طبیعت یا حقیقت غایی بود. تجربه خداوند یا تجلی خدا در چیزی یا شخصی مانند عیسی مسیح (ع) یا دیدن فرشته و سخن گفتن با او و مانند آن، بازنمایی از چنین پنداشتی است. از این رو، تجربه دینی هرگونه مواجهه و رویارویی با امر قدسی تلقی شد (عمورضایی، ۱۳۹۷: ۹).

۵. رهیافت‌ها درباره ماهیت تجربه دینی

رهیافت‌های دانشوران درباره تعبیر تجربه دینی از جهت چیستی و چگونگی ناهمسان است (مایلز، ۱۳۸۰: ۵۹؛ پراودفوت، ۱۳۹۳: ۲۴۴). چنانچه در پیش‌آمد، واژه تجربه به پدیده‌های مختلفی از تجربه حسی، تخیلات و حالات اختیاری و غیرارادی گفته شد. دشواری توافق در هم‌پیوندی مفاهیم تجربه و دین وجود دارد (پراودفوت، ۱۳۹۳: ۲۴۴). تناقض‌نما بودن مفهوم تجربه و دین، ازسویی عدم دسترسی به مفهوم واحدی از دین و ازسوی دیگر، مبهم بودن تجربه آموزه‌های دینی، زمینه ابهام این تعبیر را فراهم کرده است. معنای تجربه در این تعبیر برآمده از مکتب اصالت تجربه است که آن را در شناخت ناشی از حواس تلقی می‌کند. در تجربه‌های معمولی، شخص ممکن است چیزهای مختلف را بدون واسطه با حواس ظاهری یا از طریق حواس باطنی ادراک کند، یا به‌گونه‌ای عملی در رویداد هیجانی یا معرفتی در حالت انفعال یا در حالتی فعال مشارکت کند. تجربه دینی هم ادراکی باطنی، قلبی و معنوی فرد از امر متعال است. در رویکرد کسانی که برای تمامی ادیان گوهر یکسانی قائل هستند، تجربه دینی رویکردی فردگرایانه به دین است و فرد بر اساس تجربه‌های شخصی و درونی خود از امری متعال، متوجه حضور خدا در جهان می‌شود. در این نگره، تجربه خدا به‌گونه‌ای بی‌واسطه بوده و تجربه‌گر مدعی است که نسبت به مدرک تجربه خود بی‌واسطه به آگاهی دست یافته است (آلستون، ۱۳۸۳: ۱۴۰-۱۳۸). در نظریه رودولف اتو، دین دارای واقعیتی غیر عقلانی است. در این رهیافت، آنچه به‌عنوان امر قدسی شناخته می‌شود شامل جنبه‌های عقلانی و غیرعقلانی است. عنصر غیرعقلانی دین به امر مینوی تعبیر شده که از دسترس ادراک مفهومی خارج است. در تجربه امر مینوی که برای شخص حاصل می‌شود، ناگفتنی و وصف‌ناشدنی است. احساس مینوی، احساس مخلوقیت و عبودیت از سر هیبت‌انگیز و مجذوب‌کننده است (شیروانی، ۱۳۹۰: ۳۶-۳۵؛ جیمز، ۱۳۴۳: ۶۲). عام‌ترین نوع برداشت، بیاناتی است که تجربه دینی را تفسیر دینی کل زندگی می‌داند. در اینجا، تجربه دینی تجربه‌های زندگی یک انسان متدین و کل واکنش‌های او به محیطش است، آن‌گونه که توسط دین او جهت‌دهی و حمایت می‌شود. بنابراین، خداوند نه در حالتی غیرعادی یا صرفاً دینی، بلکه با کامل‌ترین و غنی‌ترین مشارکت در زندگی، به‌صورت زندگی جست‌وجو دیده می‌شود. به هر روی، تجربه دینی به همان میزان که از واژه تجربه نشئت گرفته است، معلول ارتباط تجربه با دین نیز هست. گاهی مقصود از

تجربه دینی، تجربه عرفانی یا کشف و شهود عرفا نسبت به وجود پروردگار است و گاهی معنای آن عام‌تر و عبارت از هرگونه احساس حضور و وجود خداوند می‌باشد. برخی آن را از سنخ تجربه حسی و واجد نقش معرفتی می‌دانند و برخی دیگر آن را احساس و حتی گاهی فاقد متعلق خارجی برمی‌شمارند (صادقی حسن‌آبادی و یاریان کوپایی، ۱۳۸۹: ۲).

در رهیافت ادیان ابراهیمی، متعلق امر متعالی وحی دانسته شد. البته روایت‌ها از مفهوم وحی در دو صورت زبانی، که بیشتر در دوران میانه میلادی دارای طرفداری بود، و غیرزبانی، که در دوران پساستن مطرح شد، قابل بررسی است. فارغ از صورت‌بندی نخست که به کلام خدا باور دارند، دیدگاه‌ها درباره صورت‌بندی غیرزبانی ناهمسان است. در این رویکرد، کتاب مقدس روایتی از آدمیان درباره افعال خداوند با بازنمایی از شرایط فرهنگی متنوع است که در توالی زمانی سامان یافته است. بر این اساس، وحی از سنخ گفتار و سامانه‌ای از حقایق در مورد خداوند نیست، بلکه خداوند به واسطه تأثیرگذاری در تاریخ، به حیطه تجربه بشری آمد (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۱۹). در این نگره، کتاب مقدس پیامدی از تجربیات نویسندگان آن در توالی زمان است. چنین پنداشتی از مفهوم وحی در مسیحیت به انکشاف نفس خدا (کلمه خدا)، بازنمایی شکل انسان و بازتاب وحی در احوال و تجربیات پیامبران تلقی شد (گالووی، ۱۳۷۶: ۳۵). بنابراین، پیامبران در این دایره گفتمانی تجربیات دینی خود را که از سنخ الهام و مکاشفه بوده، برای پیروانشان روایت می‌کنند (جیمز، ۱۳۴۳: ۷۰-۶۹). با توجه به فردی بودن، توصیف‌ناپذیری و گفتاری نبودن تجربه، تجربه‌گر با قرار گرفتن در بافتار ویژه فرهنگی و اجتماعی، شاخصه‌های روان‌شناختی منحصر به خود و قصد مخصوص مکاشفه خود را در قالب روایت بازتاب می‌دهد. در این جهت، اختلاف و تضاد در کتاب مقدس بازنمایی از چنین مؤلفه‌های بازگفته است. برخی از دانشوران اسلامی با بهره‌مندی از این رهیافت تلاش کردند پدیده وحی را در گفتمان اسلامی توصیف و تبیین کنند. روی‌آوری اینان به این پدیده به‌مثابه تجربه دینی در معنای الهام و مکاشفه و با شیوه عرفانی با مرکز دریافت قلب است (اقبال لاهوری، ۱۳۶۲: ۲۱، ۷۲). ماهیت احساس، حضور قلب، فردیت و گفتاری نبودن وحی از دریافت‌های آنان است (اقبال لاهوری، ۱۳۶۲: ۲۹-۲۶). تعبیر کلام الهی در این پندار در مواجهه با امر مطلق توسط پیامبر (ص) به زبان عربی روایت یا صورت‌بندی شد (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۲؛ سروش، ۱۳۷۷: ۷). تجربه دینی پیامبر (ص) انتقال عینی یک حقیقت فرازمانی نبود، بلکه تفسیر تاریخی و زبانی از امر قدسی بود (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۳). در این نگره، افزون بر موضوع تجربه که عالم غیب،

خدا یا تجلیات عالم نامشهود و امور مرتبط به آن مورد توجه است، صاحب تجربه هم در توصیف یا روایت از تجربیات خود، از واژگان دینی بهره می‌برد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۳۲). در ادامه باید افزود که چنین تجربه‌ای با همراهی بصیرت دینی است. بصیرت دینی از ناحیه فهم دین است و تجربه دینی از سنخ مواجهه آدمی با حقیقت غایی و خداوند می‌باشد. بر این اساس، تجربه‌گر جلال و هیبت خداوند و تجلیاتش در هستی را درک کرده و سرشار از احساس خشیت و خوف می‌شود. در این مسیر، بصیرت‌هایی برآمده از مؤلفه‌های درونی و بیرونی بستر روایت‌گری زبانی را برای تجربه‌گر فراهم می‌سازد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۸؛ صادقی، ۱۳۷۸: ۲۳۰).

با توجه به این گفته‌ها که متعلق تجربه دینی را وحی دانسته، اما به‌مثابه متنی انسانی تاریخی و نه کلام فراتاریخی (ابوزید، ۱۳۷۹: ۲۸) یا متعلق تجربه دینی خدا دانسته که محصول آن - قرآن - تجربه بشری از امر قدسی است، منتقدان زیادی دارد. از جمله این انتقادات می‌توان به تاریخی و بشری‌پنداری وحی (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۲-۴۵؛ علوی مهر و جبرئیلی، ۱۳۹۸: ۲۳۳-۲۵۵)، خط‌پذیری و انفعالی بودن وحی (فصیحی و کیشمشکی، ۱۳۹۰: ۱۳۲-۱۱۱)، ناسازگاری با نص قرآن و اجماع مسلمانان (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۳-۴۹)، پیامدهای معرفت‌شناسی (زمینه نسبی‌گرایی در دین، سست شدن حجیت قرآن و گشودن درهای تفسیرهای بی‌پایان و سلیقه‌ای که ساختار دین را متزلزل می‌سازد) (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۰-۵۶؛ علوی مهر، ۱۳۹۹: ۶۴-۳۳) و ابهام در ملاک تمایز تجربه دینی و حیانی با تجارب عرفانی و روانی (علوی مهر، ۱۳۹۹: ۶۴-۳۳؛ معرفت، ۱۳۸۷: ۱۴۵-۱۴۴/۲) اشاره کرد.

۶. معرفت‌شناسی تجارب دینی

معرفت در رهیافت معرفت‌شناسان از افلاطون تا کنون به «باور صادق موجه» تعریف شده است. هرچند درباره عناصر سه‌گانه این تعریف، موافقان و مخالفانی پدید آمده‌اند که حاجت به جستاری نوین دارد. به هر روی، آدمی با قوای شناختی متکی بر حواس، فهم از پدیده‌ها را در قالب گزاره‌ها بیان می‌کند که به گونه‌ای تصدیق یا تکذیب این گزاره‌ها بر پایه قرائن به دیگران انتقال می‌یابند که به آن معرفت گفته می‌شود. صاحب تجربه دینی هم محتوای تجربه خود را در قالب گزاره‌ها بیان می‌دارد و انتظار دارد که دیگران هم با وی در

این تجربه سهیم شوند. لازمه چنین خواسته‌ای مدلل ساختن گزاره‌های حاصل از تجربه ناشی از ادراک شهودی و حضوری به امر مطلق و احساس حضور در پیشگاه او می‌باشد. بر این اساس، برخی محتوای این تجربه را معرفت دانسته و برای آن استدلال کرده‌اند. هرچند در پندار برخی (شلایر ماخر) سرشت و حقیقت تجربه دینی، احساس با نوعی ارزش عاطفی و شهودی با جنبه فردی و فاقد ماهیت معرفتی و شناختاری (non-assertive) است (شلایر ماخر، ۱۳۹۹، ۱۸).

اما برخی، همانند ویلیام آلستون (William Alston)^۴، با ارائه نظریه ادراک حسی در پی همانندسازی تجربه دینی با تجربه حسی بودند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۴). در این نگره، ادراک حسی از اجزایی تشکیل شده که در تجربه دینی نیز وجود دارد. این اجزاء شامل شخص تجربه‌گر (مدرک) و امر مطلق (مدرک) هستند (فعالی، ۱۳۹۰: ۴۵۲). بر این اساس، ادعای تبار تجربه دینی از سنخ تجربه حسی بوده و شخص تجربه‌گر به متعلق تجربه خود آگاهی یافته و آن را در قالب گزاره‌ها بیان کرده است که به آن باورهای ادراکی گفته می‌شود. بنابراین، توجیه باورهای مبتنی بر تجربه دینی همان توجیه باورهای مبتنی بر تجربه حسی است. باور ادراکی مبتنی بر تجربه مستقیم بر دیگر باورها متکی نیست (Alston, 1993: 77-78).

به نظر می‌رسد چنین دریافت تبارشناسانه از تجربه دینی با سنخ تجربه برآمده از ادراک حسی و مؤلفه‌هایی که در تعریف معرفت و شناخت آمده، ناسازگار باشد. در این رهیافت، معرفت امری کلی، همگانی، قابل انتقال و پیشینه تاریخی آن تجربه نیز موجود است و می‌توان دعاوی و دریافت‌های چنین تجربه‌ای را موجه دانست. اما تجربه دینی از سنخ علم حضوری و جنبه فردی دارد و تجربه‌گر می‌پندارد امری را تجربه کرده که برای خود وی معرفت‌بخش است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۴). از سوی دیگر، محتوای تجربه حسی دارای آشکارگی و آزمون‌پذیری از جهت وقوع یا عدم وقوع بوده و افراد تجربه‌های خود را به صورت دقیق و روشن از جهت مقدار، حجم، وزن، رنگ و شکل بیان می‌دارند و به طور کلی متعین هستند؛ اما محتوای تجربه دینی ناآشکار و نامتعین است.

در رهیافت برخی، همچون پرادفوت^۵، تبار تجربه دینی هم‌پيوند با تلقی تجربه‌گر دانسته شده است که وی آن را دینی تلقی کرد. هرچند براساس امور طبیعی برای وی تبیین‌پذیر نیست (پراودفوت، ۱۳۹۳: ۲۲۴). سرشت تجربه دینی وی نوعی تجربه حسی است که در این صورت صدق گزاره‌های مبتنی بر آن است که امر مدرک در خارج وجود

داشته و آن علت واقعی تجربه فاعل آن است. بر این اساس، پذیرش رهیافت پراودفوت مبتنی بر این است که متعلق تجربه‌های دینی وجود عینی دارند و تجربه‌گر آن را دینی می‌پندارد (پترسون و درگران، ۱۳۸۹: ۴۹؛ پراودفوت، ۱۳۹۳: ۲۴۸). در این نگره، تجربه‌گر معتقد است که تجربه او براساس پدیده‌های طبیعی قابل توجیه نیست و باید تفسیری ماورائی از آن داشته باشد. او معتقد است برای آنکه چیزی تجربه حسی باشد، باید متعلق آن تجربه در خارج وجود داشته باشد و آن شی، علت تجربه‌گر باشد. بر این اساس، دینی بودن آن به دلیل ویژگی‌های خود تجربه نیست، بلکه به این دلیل دینی به حساب می‌آید که از زاویه دید یک فرد دیندار به آن نگریسته می‌شود. اینکه فرد دیندار در کدام دایره دینی قرار دارد، اعم از ادیان ابراهیمی و غیر آن، اقدام به روایت از تجربه‌های خود می‌کند. در این فرآیند، ضمن موجه‌سازی همسان‌انگاری وحی با تجربه دینی، نقش فاعل / تجربه‌گر و آمریت وی در روایت‌گری از وحی برجسته می‌شود (پراودفوت، ۱۳۹۳: ۲۴۸). لازم به یادآوری است که بر مبنای اصل معرفت‌شناختی نوین، تجربه همراه با تفسیر تجربه‌گر بوده و فاعل تجربه با علائق، دانسته‌ها و انتظارات خود به آن تعیین می‌خشد. بر پایه چنین بینشی، هر چیز دارای دو جنبه، پدیداری یا نمود و ناپدیداری و واقعی است. تجربه‌گر تنها با جنبه پدیداری آن مواجه است و با سویه بودگی یا حقیقی آن در ارتباط نیست (کانت، ۱۳۷۰: ۵۰-۵۶). در این جهت، تجربه دینی ازسوی تجربه‌گرش افزون بر تجربه نموده‌ها، آن را با عنصر زبانی روایت کرده که متأثر از عناصر فردی و فرهنگی و به طور کلی تجربه زیسته وی است (لیتل، ۱۳۸۱: ۱۱۴). بر این اساس، تجربه خالصی وجود ندارد.

بنابر آنچه بیان شد، وجه مشترک نگرش‌های شلایر ماخر، رودلف اتو، ویلیام آلستون، ویلیام جیمز و وین پراودفوت در نوع تجربه، این است که متعلق آن امور مادی نیست و احساس درونی به آن امور ماورای طبیعی یا حقیقت غایی است. اما در معرفت‌پذیری چنین احساس درونی، میان دانشوران اختلاف وجود دارد. به باور شلایر ماخر و اتو، تجربه دینی فاقد جنبه معرفتی است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۱). ویلیام جیمز و آلستون برای این احساس درونی جنبه معرفتی فائلند (پراودفوت، ۱۳۹۳: ۲۱۹-۲۱۸). پراودفوت هم آن را نوع خاصی از معرفت توأم با احساس می‌داند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۵۰؛ صادقی حسن آبادی و یاریان کوپایی، ۱۳۸۹: ۲۴۳). البته منظور آنان معرفت قطعی و مطابق واقع نبوده، بلکه معرفت اجمالی است. بنابراین، تجربه دینی احساسی درونی است که با علم حضوری قابل ادراک است و متعلق آن ادراک، احساس درونی فرد از امور ماورای طبیعی یا

خدا می‌باشد. البته چنین تلقی، افزون بر مغایرت با بصیرت و دیدگاه زبانی (Text Verbal) و گزاره‌ای که اساس وحی را از سنخ انتقال اطلاعات از ناحیه خدا به پیامبر می‌داند (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۵)، با گزاره‌های متن وحیانی هم ناسازگار است.^{۱۶}

۷. پیامدهای نگرش تجربه دینی

از پیامدهای التزام نگرش تجربی به وحی، به دلیل هم‌پیوندی با کشف و انکشاف خداوند در قالب ویژه، سویه بشری بودن وحی و خطاپذیر شدن متون وحیانی است. زیرا مجموعه گزاره‌های وحیانی، حقایقی نازل از جانب خداوند نیستند، بلکه برآمده از سنت ویژه در قالب انکشاف برای افراد انسانی، بسان منکشف شدن خدا در قالب شخص مسیح به دیگر انسان‌ها برای هدایت (تیسن، بی تا: ۴۴-۴۳؛ سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۵: ۱۶۱) یا روایت‌های افراد خاص در تجربه ویژه است. این نظریه از جهت وجودشناختی (Ontological) دچار نسبی‌گرایی وجودی (Ontological Relativism) است. چنانچه در سنت الهیات کلاسیک، تجربه دینی بازنمونی از ارتباط با امر متعال دانسته می‌شد، در دیدگاه تجربه‌گرایان مدرن، همانند ویلیام جیمز، چنین تجربه‌ای کشف واقعیت بیرونی نیست، بلکه هم‌بسته به ساخت ذهنی و درونی فرد است. در این چارچوب، امر مقدس (خدا، وحی، فرشتگان یا حقایق متافیزیکی)، واقعیت‌هایی مستقل نیستند، بلکه برساخت روانی و زبان فرهنگی مؤمن تلقی می‌شوند. چنین نگاهی در دانشوران اسلامی، همانند ابوزید و سروش، هم بازنمون گشت. بر این اساس، هیچ ملاکی برای تشخیص وجود واقعی امر قدسی وجود ندارد؛ همه ادعاها درباره خدا، فرشتگان، وحی و آخرت، تنها بازتاب تجربه یا خیال دینی‌اند. در نتیجه، دین از یک امر هستی‌شناختی به امر ذهنی، معنایی و نمادین تبدیل می‌شود و زمینه نفی واقع‌گرایی دینی و فروپاشی فلسفه دین الهی را فراهم می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۹۰؛ شجاعی زند، ۱۳۹۰: ۲۸؛ علوی مهر، ۱۳۹۹: ۵۶). در رویکرد پدیدارشناسانه به تجربه دینی هم که دین را از درون مؤمن می‌بیند، دین به احساسی درونی، بدون توان ارزیابی معرفتی، بدون پیوند با تاریخ و جامعه، و بی تفاوت نسبت به واقعیت هستی‌شناختی تقلیل می‌یابد. در ادامه باید افزود که شخصی شدن وحی، پیامد دیگر آن است. زیرا احساس حضور در برابر خداوند با علم حضوری شخصی بوده و خداوند بر تجربه کنونی فرد پدیدار می‌شود (باربور، ۱۳۶۲: ۲۶۸-۲۷۰). در این صورت، روایت‌گری تجربه‌گر از تجربه دینی با تعبیری که متأثر از

سویه‌های تاریخی، روان‌شناسی و اجتماعی است، بهره دارد (باربور، ۱۳۶۲: ۲۷۰). نسبی‌گرایی دینی (Religious Relativism) از دیگر پیامد این نظریه است. چنانچه تجارب دینی در تمام سنت‌ها اصیل فرض گشته و نمی‌توان مراتب صدق و بطلان از آن استخراج کرد. در نتیجه، اسلام، مسیحیت، عرفان بودایی یا حتی تجارب شبه‌روان‌پریشانه همه در یک سطح قرار می‌گیرند. افزون بر آن، در این بینش، متن مقدس همانند متون بشری همبسته به زمینه فرهنگی عصر خود و براساس اصول و قواعد آن دوران سامان یافته و فاقد هرگونه برتری با متون بشری است. در ادامه باید افزود که با تجرید و ساده‌سازی واقعیت پیچیده دین با نظریه تجربه دینی و ترسیم الگوهایی کلی از «تجلی امر مقدس» برای همه ادیان، باعث می‌شود تفاوت‌های دقیق، تعارض‌ها، تحولات تاریخی و جنبه‌های شریعت‌محور دین‌ها نادیده گرفته شود. در گستره مؤلفه فهم و تجربه تجربه‌گران کتاب مقدس نیز، به‌دلیل فراوانی نویسندگان آن و با در نظر گرفتن نیات، انگیزه‌ها و خواست‌های شکل‌دهنده آن، زمینه، متن، محیط و زمانی که پدیده متن مقدس در آن شکل گرفته، افزون‌بر بعد تاریخی و فرآورده‌های فرهنگی، سایر عناصر روان‌شناختی و مؤلفه‌های گفتمانی در تکون آن نقش داشتند. در این رهیافت، تاریخ اندیشه تاریخ یک‌سویه با توالی خطی ویژه نیست و در هر دوره‌ای جریان فکری وجود داشته که با مبانی ویژه به مسائل خود می‌نگریستند. در این صورت، متن انجیل به‌دلیل تجربه‌گران ناهمسان در توالی زمانی، پیوسته در داد و ستد بینامتنی با آن جریانات اندیشه و دیگر معارف بشری، همچون انسان‌شناسی و تاریخ، قرار دارد. در این پویش، مؤلف متن به‌طور پیوسته در هم‌کنشی با فضای پیرامونی و بافتار تاریخی خود به‌سر می‌برد و فهم نیت مؤلف در هم‌کنشی با بافتار تکون آن است. بنابراین، به‌دلیل واقع شدن در چنین شرایط وجودشناختی و بهره‌مندی از معرفت عصری، آن را در روایت خود از تجربه شهودی بازتاب داده و در قالب تعابیر دینی بیان کردند. افزون‌بر آن، به‌دلیل فوق‌طبیعی بودن تجربه دینی و توصیف‌ناپذیری آن در قالب زبانی، اثر و تجلیات تجربه درک گشته و در قالب تعابیر زبانی بازتاب می‌یابد، ولی حقیقت تجربه درک نمی‌شود. در این نگره، خود خورشید درک نمی‌شود، بلکه تجلی آن یعنی نور که اثر آن است، درک می‌گردد. بر این اساس، تجربه دینی از سنخ احساس بوده و احساس اتکای مطلق به خدا جنبه معرفتی ندارد، زیرا این تجربه نوعی احساس یا درک شخصی، تکرارناپذیر و غیرقابل انتقال است. البته گزارش‌های یادشده از دین‌ورزان یا عارفان از تجربه‌های دینی فردی یا گروهی خود به معنای اعتبار و واقع‌نما بودن تمام یا برخی از این

تجربه‌ها نیست. اما دست‌کم از منظر پدیدارشناسانه می‌توان دریافت که بسیاری از دین‌ورزان خود را واجد چنان تجربه‌هایی دانسته و در موارد فراوان باورهای دینی خود را مبتنی بر آن تجربه‌ها تلقی کردند. بر این پایه، این دیدگاه دچار نسبی‌گرایی معرفتی (Epistemological Relativism) می‌شود و حقیقت دین تابع «ادراک درونی و شخصی» فرد می‌شود و با معرفت‌شناسی بر پایه صدق، تطابق یا اتقان و هر معیار بیرونی فاصله می‌گیرد (James, 1902: 25). در گستره فهم هم دستخوش نسبی‌گرایی زبانی و هرمنوتیکی (Hermeneutical Relativism) می‌شود. چنانچه در نگاه ابوزید، قرآن متنی انسانی - تاریخی تصور گشت که در وابستگی پیوستار با زبان، بافت فرهنگی و ساختار معنایی هر دوره تفسیر می‌شود. در این نگاه، هیچ تفسیری، تفسیری نهایی نیست و همه خوانش‌ها مشروع می‌شود. فروکاهش دادن دین به تجربه در گستره گزاره‌های توصیه‌ای و امور هنجاری نیز با پیامد نسبی‌گرایی هنجاری (Normative Relativism) به گونه سست شدن مبانی الزام‌آور دین، امکان فردی‌سازی کامل اخلاق و فقه روبه‌رو می‌گردد. درنهایت، باید افزود که با تقلیل دین به تجربه زیبایی‌شناختی و رازآلود، جایگاه عقل، اخلاق و نظام‌های معرفتی و عملی دین نادیده گرفته می‌شود (اتو، ۱۳۸۰: ۸-۹). انحصارانگاری یا این همان‌انگاری تمامی تجربه‌ها به دینی، ابهام در مرز دین اصیل و پندارهای دینی حاصل توهم، روان‌پریشی یا تلقین ایجاد می‌شود.

۸. نتیجه پژوهش

تبار گفتمان تعبیر تجربه دینی برآمده از سنت فکری غرب و تلاش انسان مدرن با نگره انسان‌مداری، فردگرایی، سکولاریزاسیون و رمانتیسم است که بر احساس درونی تأکید دارد و در این سنت فکری، محور سوژه خودمختار است. این تلاش برای توجیه چیستی و چگونگی ارتباط با متعلق تجربه، که در قالب تجربه حضوری فرد و فراقنی آن در حالات، کنش‌ها و بینش‌ها بازنمون شده، صورت می‌گیرد. دینی بودن چنین تجربه‌ای به دلیل تحقق آن در حوزه دین و دینداری بوده و تجربه‌گر دیندار در روایت‌گری خود از شهودات، حالات و تجارب، از مفاهیم و تعبیر دینی بهره می‌برد. بر این اساس، امر قدسی دیگر از بیرون نمی‌آید (وحی، متون مقدس)، بلکه از درون تجربه شخصی نشئت می‌گیرد. این الگوی نو از تجربه، ریشه در عرفان مدرن، جنبش‌های معنوی، فضای گفتمانی بازگفته در

دوران مدرن و نسبت آن با گونه روی آوری به متن مقدس دارد. بر پایه چنین بصیرتی، خاستگاه تکونی متن مقدس به عنوان متعلق تجربه، فرایند تحصیل، گونه روی آوری با امر متعال و فهم متن در بستر نظریه پردازی ناهمسان این نظریه قرار گرفت. نظریه پردازان این دیدگاه به مؤلفه های فردگرایی، ساحات روان شناختی، تاریخمندی و فرهنگی به عنوان عناصر تأثیرگذار در فرآیند تجربه و فهم توجه کردند. در این پویا، مؤلف متن به طور پیوسته در هم کنشی با فضای پیرامونی و بافتار تاریخی خود به سر می برد و فهم نیت مؤلف در هم کنشی با بافتار تکون آن است. پیامد چنین نظریه ای، دچار شدن به نسبی گرایی در انواع حوزه های معرفتی، هستی شناسی، دینی و هنجاری است.

پی نوشت

۱. در کتاب «درباره دین / On Religion» مطرح شد.
۲. در پنداری تبار تجربه دینی نه یک احساس درونی خالص، بلکه نتیجه تاریخی تکنولوژی های قدرت برای ساختن «سوژه» است. آنچه چه فرد «حقیقی» یا «درونی» می پندارد، در واقع برساخته ای فرهنگی و تحت نظارت گفتمان قدرت است (Foucault, 1995: 27).
۳. دارنده تجربه، زبان را برای توصیف یا روایت از حالت درونی خود نارسا و ناکافی است.
۴. حالت های عرفانی با شباهتی که به احساسات دارند، نوعی از معرفت و بصیرت درونی نسبت به حقیقت اشیا که بی واسطه تحصیل می شود.
۵. تجربه دینی اختیاری نبوده و تجربه گر حالت انفعالی دارد و آن لطف الهی دانسته می شود.
۶. همه تجربه های عرفانی یکسان و از یک واقعیت متعال نشئت می گیرند.
۷. تجربه گراها نسبت به هم متفاوت هستند؛ هم از جهت اینکه هیچ واقعیت بی واسطه نیست و تجربه گرها در وضعیت فرهنگی و زبانی ناهمسان قرار دارند (Kripal, 2006: 324-325).
۸. The wholly other / رودلف اتوان برای جداسازی دین از عمل اخلاقی و برای امر مینوی آن را به کاربرد (Otto, 1957: 26).
۹. Numinous / احساس دوگانه مهابت / tremendum و جذبه دینی / fascination (خشیت و هیبت) از طریق مکاشفه در برابر امر قدسی است (Otto, 1957: 12, 31).
۱۰. The Idea of the Holy / کتاب مفهوم امر قدسی از رودلف اتو که ادعا دارد جهان وابسته و معلول بوده و احساس وابستگی و نیازمندی همه چیز به مشیت یا نظم الهی در آن مشهود است. چنین داوری مبتنی بر احساس و شهود می باشد.

۱۱. Pantheism/شلایرماخر را همه خدا انگار دانسته‌اند. در این تلقی خدا و طبیعت یک چیز می‌باشند.
۱۲. collective unconscious/ از مفاهیم اساسی در روان‌شناسی یونگ است.
۱۳. تجربه حسی یا ادراک، حسی همگانی است ولی تجربه دینی از عمومیت کمتر و نادری بهره دارد.
۱۴. فیلسوف دین و استاد دانشگاه سیراکیوز با دیدگاه‌هایی درباره مبنای گرایبی، درونی‌گرایی در مقابل بیرونی‌گرایی است.
۱۵. وین لی پروادفوت (زاده ۱۷ نوامبر ۱۹۳۹) محقق آمریکایی در حوزه دین است و آثار متعددی در این زمینه به رشته تحریر درآورده است.
۱۶. وَأَتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا. و آنچه را که از جانب پروردگارت به‌سوی تو وحی می‌شود پیروی کن که خدا همواره به آنچه می‌کنید آگاه است (احزاب/ ۲)، إِنَّ أُتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ. جز آنچه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم (یونس/ ۱۵، احقاف/ ۹).

منابع

- قرآن کریم.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۹). گفتگو، مجله کیان، شماره ۵۴.
- أتو، رودلف (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی، ترجمه: همایون همتی، تهران: انتشارات نقش جهان.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۲). احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات پایا.
- اکرمی، موسی؛ و اژدریان شاد، زلیخا (۱۳۹۱). «تبارشناسی از نیچه تا فوکو»، فصلنامه علمی پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۷۰، صص. ۷-۳۲.
- آلستون، ویلیام (۱۳۸۳). تجربه دینی، حوزه و دانشگاه، ترجمه: حسین فقیه، سال دهم، شماره ۳۸، صص. ۱۳۸-۱۵۴.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۱). اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، ترجمه: جلال ستاری، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- باربور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پروادفوت، وین (۱۳۹۳). تجربه دینی، ترجمه: عباس یزدانی، قم: کتاب طه.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس؛ و بازینجر، دیوید (۱۳۸۹). عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- تنی، مریل سی (۱۳۶۲). معرفی عهد جدید، ترجمه: ط. میکائیلیان، تهران: انتشارات حیات ابدی.
- تیسن، هنری (بی‌تا). الهیات مسیحی، ترجمه: طاطهوس میکائیلیان، تهران: حیات ابدی.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *وحی و نبوت*، قم: نشر اسراء.
- جیمز، ویلیام (۱۳۴۳). *دین و روان*، ترجمه: مهدی قائمی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*، ترجمه: حسین کیانی، تهران: انتشارات حکمت.
- دیوبس، کارولین فرانکس (۱۳۹۱). *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*، ترجمه: علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱). «تجربه دینی و مسأله عینیت»، *قبسات*، دوره ۷، شماره ۲۶، صص ۳۰-۴۲.
- سایکسی، استون (۱۳۷۶). *شلایرماخر*، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). *صراط‌های مستقیم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سلیمانی، عبدالرحیم (۱۳۹۶). «تعریف دین در کلام و فلسفه دین و تعریف اقلی و اکثری»، *فلسفه دین*، سال چهاردهم، دوره ۱۴، شماره ۲، صص ۳۷۵-۳۹۷.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۵). *درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت*، چاپ دوم، قم: کتاب طه.
- شجایی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۸). «تبارشناسی تجربه دینی در مطالعات دینداری»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، دوره ۲، شماره ۶، صص ۳۱-۴۷.
- شجایی‌زند، علی‌رضا (۱۳۹۰). «مبنای ساخت مدل برای سنجش دینداری»، *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*، دوره ۱۷، شماره ۶۸، صص ۱۴۵-۱۶۷.
- شلایرماخر، فریدریش (۱۳۹۹). *درباره دین*، ترجمه: محمدابراهیم باسط، تهران: نشر نی.
- شیروانی، علی (۱۳۹۰). «بررسی تعاریف دین از منظری دیگر»، *اندیشه نوین دینی*، دوره ۷، شماره ۲۷، صص ۲۹-۵۲.
- صادقی حسن‌آبادی، مجید؛ و یاریان کوپایی، مجید (۱۳۸۹). «تجربه دینی و وحی نبوی»، *اندیشه دینی*، دوره ۱۰، شماره ۳۶، صص ۲۵-۵۲.
- صادقی، هادی (۱۳۷۸). *الهیات و تحقیق‌پذیری*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علوی مهر، حسین؛ و جبرئیلی، عبدالله (۱۳۹۸). «نقد رویکرد نصر حامد ابوزید در تفسیر علمی بر اساس دیدگاه آیت‌الله معرفت»، *دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی*، دوره ۱۷، شماره ۳۰، صص ۲۳۳-۲۵۸.
- علوی مهر، حسین (۱۳۹۹). «نقد مبانی ماهیت وحی نبوی قرآنی در اندیشه نصر حامد ابوزید با تأکید بر المیزان»، *شبهه‌پژوهی مطالعات قرآنی*، دوره ۴، ش ۷، صص ۳۳-۶۴.
- عمورضایی، فرهاد؛ و قنبری، حسن (۱۳۹۷). «جان‌هیک و اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی»، *فلسفه دین*، دوره ۱۵، شماره ۴، صص ۸۲۳-۸۴۴.
- فصیحی، محمدحسین؛ و کیشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۰). «وحی و تجربه دینی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و دکتر سروش»، *پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی*، دوره ۱۰، شماره ۳۶، صص ۱۱۱-۱۳۲.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۹۰). «تجربه دینی و مکاشفه عرفانی»، *نشریه آینه معرفت*، دوره ۴، شماره ۲، صص ۱-۳۰.

- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۹). *وحی و افعال گفتاری*، تهران: نشر انجمن معارف اسلامی ایران.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). *تمهیدات*، ترجمه: غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گالووی، آلن (۱۳۷۶). *پانن برگ: الهیات تاریخی*، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران: انتشارات صراط.
- گنجی، حمزه (۱۳۷۹). *روان‌شناسی عمومی*، تهران: انتشارات بعثت.
- گیسلر، نورمن (۱۳۷۵). *فلسفه دین*، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.
- لیتل، دانیل (۱۳۸۱). *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه صراط.
- مایلز، ریچارد (۱۳۸۰). *تجربه دینی*، ترجمه: جابر اکبری، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷). *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه التمهید.
- مک کواری، جان (۱۳۸۲). *الهیات آگزیستانسیالیستی*، ترجمه: مهدی دشت‌بزرگی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- مک‌گراث، آلیستر (۱۳۹۵). *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه: بهروز حدادی، تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مولکی، مایکل (۱۳۷۶). *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه: حسین کجویان، تهران: نشر نی.
- میشل، توماس (۱۳۷۷). *کلام مسیحی*، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- میلز، سارا (۱۳۸۹). *میشل فوکو، ترجمه: داریوش آشوری*، تهران: نشر نی.
- هاکس (۱۳۷۷). *قاموس کتاب مقدس*، تهران: نشر اساطیر.
- هیگ، جان (۱۳۷۷). *نظریه‌ای در باب ایمان دینی*، کیان، ترجمه: هوسن پناهنده، سال هشتم، شماره ۴۱.
- هیگ، جان (۱۳۸۱). *فلسفه دین*، ترجمه: بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸). *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه: طاطهوس میکائیلیان، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

Alston, William (1993). *Perceiving God*, New York: Cornell University Press.

Foucault, Michel (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. by: Alan Sheridan, New York: Vintage Books.

James, William (1982). *The Varieties of Religious Experience*, New York: Penguin Books.

Kripal, Jeffrey (2006). "Mysticism", In: *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing.

Otto, Rudolf (1957). *The Idea of the Holy*, trans. by: J. W. Harvey, Second Edition, Third Impression, London: Oxford University Press.

Pearson Education Limited (2002). *Longman Pocket Idioms (Dictionary (Longman))*, Pearson Education Limited.

Stark, Rodney, & Glock, Charles Y. (1970). *American Piety: The Nature of Religious Commitment (Patterns of Religious Commitment)*, University of California Press.