

A Methodological Study of the Views of Katz and Phillips about Religious Experience

Seyyed Ali Alamolhoda¹  | Jalal Pekani²  | Abbas Oskouiyan³ | Bahman Akbari⁴ 

1. Professor of Philosophy and Theology Department, Payam Noor University, Tehran, Iran. E-mail: Alamolhoda53yahoo.com
2. Associate Professor of Philosophy and Theology Department, Payam Noor University, Tehran, Iran. E-mail: jpaykani@yahoo.com
3. Assistant Professor of Philosophy and Theology Department, Payam Noor University, Tehran, Iran. E-mail: abosko@gmail.com
4. Corresponding Author, PhD Candidate of Philosophy of Religion, Payam Noor University, Tehran, Iran. E-mail: akbarybahman@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 17 May 2022

Received in revised 5 July

2022

Accepted 20 July 2022

Published online 22 September

2022

Keywords:

religious experience, Katz, Phillips, methodology, constructivism

Discussing the scope of religious experience has been one of the most important topics since the eighteenth century, and from that period until now, thinkers in various fields of study such as philosophy of religion, modern theology, theology and psychology of religion and ... Has drawn various opinions in these periods about its nature and nature, the scope of its studies, its function in human life and the essence of religion or its truth or falsity. Among other things, the phenomenologists and philosophers of religion have drawn dimensions and characteristics for religion, one of which is the empirical dimension of religion. Moral, legal, and ideological precepts may contribute to the emergence of certain emotions, such as astonishment, fear, and humility, and give rise to a wonderful and exhilarating experience, such as the presence of God or the transcendent, or the glorification of mystical beings and mystical and inner experiences. Become another, to be "quite distinct" from external experiences. Because people in many different religious traditions claim to experience God, Nirvana, or Brahman, and feel that such experiences give meaning and direction to their lives. It can be acknowledged that religious experience is one of the most important issues in the psychology of religion and the philosophy of religion. In the thought of constructivists such as Pradfoot and Katz, who mostly emphasize the explanation of religious experience in its mystical dimension, they believe that the nature of religious experience is influenced by the network of beliefs and mental concepts of the subject and there are no empty experiences of beliefs and concepts. On the other hand, in Phillips's approach, religious claims, although they do not have a cognitive and narrative aspect, but to explain the statements, one can look at their application in one's social life; In other words, in order to understand religious claims, we must know the areas of life forms and pay attention to the rules of the game of religion, which is a correct belief related to a person's way of life. In the present study, while examining the methodology of these views, we try to explain and examine the views of Katz and Phillips on religious experience.

Cite this article: Alamolhoda, Seyyed Al; Peykani, Jalal & Eskuyan, Abbas; Akbari, Bahman. (2022). A Methodological Study of the Views of Katz and Phillips about Religious Experience. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(39): 546-560. DOI: <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2022.51633.3213>



© The Author (s).

Publisher: University of Tabriz.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2022.51633.3213>

Extended Abstract

Undoubtedly, one of the important challenges and debates about religion and its approaches, including the approaches of thinkers in the field of philosophy of religion and psychology of religion, is about religious experience, and in this regard, the search for religious dimensions and its roots in religious experiences with approaches Epistemological, phenomenological, psychological, philosophical and mystical have been formed. Considering the events and consequences and challenges that occurred in the field of religion, philosophy and metaphysics in the 18th and 19th centuries, At the end of the 19th century, Schleier Macher (1834-1768), the founder of liberal/moderate theology, who is one of the founders of religious experience, tried to search for religion in an irrational and non-cognitive field and considered religious experience as a kind of feeling and devoid of cognitive dimension. For those who lived in the romantic atmosphere of feelings and emotions; He opposed extreme rationalism and equating religion with morality (including Kant's approach). He considered the principle of religion to be neither revealed teachings, which are mentioned in divine religions, nor theoretical reason, as mentioned in natural theology; Rather, in the process of formation and ossification of internal and personal experience by Schleier Macher, three basic parameters played a significant role; that includes: 1. The project of reducing and transferring religion to ethics, which was highlighted by Kant. 2. Due to the historical criticism of the holy texts, the validity and reliability of the Christian texts were damaged and re-read. and 3. The concept of revelation and the serious challenge that was formed in Christianity in this context.

So Schleier Macher should focus the field of theology and religion on the wave of emotions and intuition and claim that the field of religion should not interfere with the field of knowledge; In other words, religion is based on feelings and emotions, not cognitive and intellectual.

Considering that no independent article has been written in these two views, we tried to express the position and position of the mentioned views in the range of views of religious experience, we tried to express the methodology of the views of Steven Katz and Phillips, about religious experience, and we explained and analyzed the findings of the mentioned views in this field, to give.

بررسی روش‌شناسی دیدگاه‌های کتز و فیلیپس در باب تجربه دینی

سیدعلی علم‌الهدی^۱ | جلال پیکانی^۲ | عباس اسکوئیان^۳ | بهمن اکبری^۴۱. استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: Alamolhoda53yahoo.com۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: jpaykani@yahoo.com۳. استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: abosko@gmail.com۴. نویسنده مسئول. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: akbarybahman@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۴/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱

کلیدواژه‌ها:

تجربه دینی، کتز، فیلیپس، روش‌شناسی. ساختگرایی.

بحث از دامنه تجربه دینی یکی از مباحث بسیار مهم از قرن هجدهم به بعد بوده است و از آن دوره تاکنون اندیشمندان عرصه‌های مختلف مطالعاتی چون فلسفه دین، کلام جدید، علم‌الادیان و روانشناسی دین و... را در باب چیستی و ماهیت آن، گستره مطالعاتی آن، کارکردش در زندگی انسان و گوهری بودن دین یا صدق و کذب آن بنحو ثبوتی یا سلبی، اظهار نظرهای مختلفی را در این بازه‌های زمانی ترسیم کرده است. از جمله این که، پدیدارشناسان و فیلسوفان دین برای دین ابعاد و ویژگی‌هایی ترسیم کرده‌اند که یکی از آنها بعد تجربی دین است. ممکن است دستورات اخلاقی، حقوقی و عقیدتی، به پیدایش احساسات خاصی مانند حیرت یا خشیت و خضوع کمک کنند و زمینه‌ساز تجربه‌ای شگرف و شورانگیز مانند احساس حضور در پیشگاه خداوند یا موجود متعالی و غایی، یا شنیدن تسبیح موجودات و تجارب عرفانی و درونی دیگری شوند، که کاملاً متمایز از تجارب بیرونی باشند. از آنجا که مردم در سنت‌های دینی متعدد و متنوع، مدعی تجربه خداوند، نیروانا یا برهمن هستند و احساس می‌کنند که این قبیل تجربه‌ها به زندگیشان معنا و جهت می‌بخشد. می‌توان اذعان کرد که تجربه دینی یکی از مهمترین مسائلی است که در روانشناسی دین و فلسفه دین مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. در اندیشه ساختگراهایی مثل پرادفوت و کتز که بیشتر در تبیین تجربه دینی به بعد عرفانی آن تأکید دارند، بر این باورند که ماهیت تجربه دینی متأثر از شبکه باورها و مفاهیم ذهنی فاعل شناساست و تجارب خالی از باورها و مفاهیم وجود ندارد و از سویی در رویکرد فیلیپس هم مدعیات دینی هرچند که جنبه شناختاری و حکایت‌گری ندارند، ولی برای تبیین اظهاراتی می‌توان به کاربرد آنها در زندگی اجتماعی فرد نگریست؛ عبارتی برای فهم مدعیات دینی باید حیطه‌های اشکال زندگی را بشناسیم و به قواعد بازی دین توجه کنیم که یک باور درست به نحوه زندگی فرد مربوط است. در پژوهش حاضر سعی شده ضمن بررسی روش‌شناسی دیدگاه‌های مزبور به تبیین و بررسی دیدگاه‌های کتز و فیلیپس در باب تجربه دینی پرداخته شود.

استناد: علم‌الهدی، سیدعلی؛ پیکانی، جلال؛ اسکوئیان، عباس؛ اکبری، بهمن. (۱۴۰۰). بررسی روش‌شناسی دیدگاه‌های کتز و فیلیپس در باب تجربه دینی. پژوهش‌های

فلسفی، ۱۶(۳۹): ۵۴۶-۵۶۰. DOI: <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2022.51633.3213>

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

بی‌تردید یکی از چالش‌ها و مباحث مهم در باب دین و رهیافت‌های آن از جمله رویکردهای اندیشمندان حوزه فلسفه دین و روانشناسی دین در باب تجربه دینی است و در این راستا جستجوی 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 اتفاقات و پیامدها و چالش‌هایی که در عرصه دین، فلسفه و متافیزیک در قرون هجدهم و نوزدهم رخ داد، در اواخر قرن نوزدهم شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) مؤسس الهیات لیبرال / اعتدالی، که از بنیانگذاران تجربه دینی است، سعی کرد دین را در ساحتی غیرعقلانی و غیرمعرفتی جستجو کند و تجربه دینی را نوعی احساس و عاری از بعد شناختاری بداند. برای ایشان که در فضای رمانتیک احساسات و عواطف می‌زیست؛ با عقل‌گرایی افراطی و همسان‌انگاری دین با اخلاق (از جمله رویکرد کانتی) به مخالفت برخاست. او اصل دین را نه تعلیم و حیانی می‌دانست که در ادیان الهی مطرح است و نه عقل نظری چنان که در الهیات طبیعی مطرح است؛ بلکه در روند شکل‌گیری و استخوان‌بندی تجربه درونی و شخصی توسط شلایر ماخر سه پارامتر اساسی نقش بسزایی داشتند؛ که عبارت‌اند از: ۱. پروژه تقلیل و تحویل دین به اخلاق که با کانت برجسته شد. ۲. به سبب نقد تاریخی متون مقدس، شاکله و اعتبار و وثاقت متون و نصوص مسیحیت خدشه‌دار و مورد بازخوانی قرار گرفت و ۳. مفهوم وحی و چالش جدی که در مسیحیت در این زمینه شکل گرفت. بنابراین ماخر سعی کرد، حوزه الهیات و دین را بر موج احساسات و شهود متمرکز کند و مدعی شود که نباید حوزه دین به حوزه شناخت تداخل کند؛ به عبارتی دین از سنخ احساسات و عواطف است نه از سنخ شناختی و عقلی. با عنایت به اهمیت دیدگاه‌های کتز و فیلیپس در باب تجربه دینی و زبان دین و با توجه این که در این دو دیدگاه مقاله مستقلی به تحریر در نیامده، در این مقاله سعی کردیم ضمن بیان موضع و جایگاه دیدگاه‌های مزبور در گستره رویکردهای تجربه دینی، به بیان روش‌شناسی دیدگاه‌های کتز و فیلیپس، در باب تجربه دینی پرداخته و یافته‌های حاصل از دیدگاه‌های مزبور را در این حوزه مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهیم.

۱. ماهیت تجربه دینی و طبقه‌بندی آن از دیدگاه دیویس

تجربه دینی یکی از موضوعات اساسی روانشناسی دین (جیمز، ۲۰۰۲؛ اسپیلکا و دیگران، ۲۰۰۳) و فلسفه دین معاصر (پترسون و همکاران، ۱۳۹۰؛ گیسلر، ۱۳۷۵؛ یندل، ۱۹۹۹) است. تجربه دینی و گستره مباحث آن در غرب عمدتاً در پی چالش‌های فیلسوفانی چون دکارت تا هیوم و کانت که براهین کلامی مدرسی را مورد تردید قرار دادند به وجود آمد و با اندیشه‌های شلایر ماخر گسترش یافت (آذربایجانی، ۱۳۹۳: ۲). شلایر ماخر در اثر معروف خود، «ایمان مسیحی»، مدعی شد که تجربه دینی، تجربه‌ای معرفت‌بخش و عقلانی نیست، بلکه «احساس وابستگی مطلق» است (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۸۶). اندیشمندان بسیاری از جمله رودلف آتو، متأثر از این دیدگاه هستند. از منظر آتو، تجربه مینوی، حالتی روانی و کاملاً منحصر به فرد و تقلیل‌ناپذیر به هر امر دیگری است (آتو، ۱۹۵۷: ۱). لودویگ ویتگنشتاین هم از کسانی است که به نحوی در سنت فکری شلایر ماخر قرار دارد. وی در مقاله‌ای با عنوان «سخنرانی درباره اخلاق»، از یک تجربه شخصی سخن گفت که آن را به «احساس ایمنی مطلق»^۱ توصیف کرد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۹۷؛ مالکوم، ۱۳۸۳: ۲۲). اما در باب طبقه‌بندی تجارب دینی، دیویس بدون ادعای حصر و احصای کامل، تنوع تجربه را در شش مورد ترسیم می‌کند که عبارتند از: ۱. تجارب تفسیری^۲. ۲. شبه حسی^۳ یا مبتنی بر ساخت ادراک حسی (ویلیام آلتون). ۳. تجارب و حیانی^۴، (تجارب رُسل و حوزه ادیان). ۴. تجارب احیاگر^۵. ۵. تجارب عرفانی^۶ (نظیر استیس و ویلیام جیمز) و ۶. تجربه مینوی^۷ آتو (دیویس، ۱۹۸۹: ۳۳-۶۵). در این مقوله به تجارب عرفانی اشاره می‌کنیم که موضع بحث کتز می‌باشد.

۱-۱. تجارب عرفانی

1. a sense of absolute safety
 2. interpretive experiences
 3. Pseudo- intuitive
 4. revelatory experiences
 5. restorative experiences
 6. mystical experiences
 7. the numinous experiences

برخی از تجارب دینی اگر برای تجربه شونده دارای ویژگی‌های ذیل از جمله: احساس واقعیت مطلق، احساس رهایی از محدودیت‌های زمان و مکان و فردیت، احساس وحدت و احساس سعادت یا آرامش باشند؛ این قسم تجارب دینی را «تجارب عرفانی» می‌نامند (همان و ر.ک: فعالی، ۱۳۹۴: ۳۹۸-۳۷۳). اگر در همه اقسام مختلف تجربه دینی که دیویس بر شمرده است، تأملی کنیم، مشاهده می‌کنیم که متعلق آنها به صورت مستقیم، امر متعالی است و همه آنها به صورت بی‌واسطه یا با واسطه با امر متعالی مرتبط هستند. مضافاً این که از موارد شش گانه، در حوزه فلسفه دین سه نوع تجارب مد نظر قرار می‌گیرد که شامل تجارب عرفانی و شبه حسی و تجربه مینوی می‌باشد. بنابراین تجربه دینی واقعه‌ای 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) و یا حقیقتی غایی می‌پندارد؛ حقیقتی که توصیف ناپذیر است (پترسون و همکاران، همان: ۳۶-۳۷). به تعبیر دیگر، تمایز تجربه دینی از سایر تجارب، مانند تجربه حسی یا علمی به متعلق آن است. در تجربه حسی، تجربه کننده امری محسوس را با حواس خود درمی‌یابد؛ اما در تجربه دینی متعلق تجربه امری است که دینی تلقی می‌شود و به قول برایتمن، «تجربه دینی هر گونه تجربه ای است که هر انسانی در ارتباط با خداوند می‌تواند داشته باشد» (لنگه‌اوزن، ۱۳۷۹). به تعبیر ویلیام رو، «تجربه دینی، تجربه ای است که شخص در آن حضور مستقیم خدا را حس کند» (ویلیام رو، ۱۳۷۹).

۲. رویکردها و رهیافت‌های گستره تجربه دینی

در گستره مطالعاتی تجربه دینی می‌توان به دو رویکرد اساسی رویکرد معرفت‌شناسانه و رویکرد پدیدارشناسانه در این حوزه اشاره کرد که دیدگاه‌های کتز و فیلیپس بنوعی در رویکرد ساختی قرار می‌گیرند. در رویکرد پدیدارشناسانه^۱ محور بحث و مطالعات در باب ماهیت تجربه دینی است و این که تجربه دینی از چه سنخ تجربه‌هاست و دارای چه شاخصه‌ها و ویژگی‌ها و اوصافی می‌باشد و این که انواع تجربه دینی و رهیافت‌ها و دیدگاه‌های مربوط به آن کدامند. اما در رویکرد معرفت‌شناسانه^۲ محور مطالعات و پرسش اصلی در باب تجربه دینی این است که تجربه دینی تا چه میزان می‌تواند توجیه کننده باورهای دینی باشد. در رویکرد پدیدارشناختی، می‌توان به دو دیدگاه متمایز از هم اشاره کرد:

۱-۲. نظریه ذات‌گرایی^۳

در رهیافت ذات‌گراها، اصل عینیت و عینیت‌گرایی یکی از پارادایم‌های مهم برای تبیین تجارب دینی است، در این رهیافت، تجارب دینی علیرغم تعدد و تنوع؛ دارای ذات واحد بوده و مستقل از شبکه باورها و مفاهیم فرد تجربه کننده است. بعبارتی تجربه دینی یک اتفاقی است که مستقل از باورها و شبکه مفاهیم فرد رخ می‌دهد. به بیان دیگر، بر اساس دیدگاه ذات‌گرایی، تجارب دینی هسته و لب مشترکی دارند. ذات‌گراها به طور کلی دو ادعا را دنبال می‌کنند: اولاً این که زبان، معلومات، انتظارات و فرهنگ عارف و صاحب تجربه در تجربه‌اش دخالت ندارند و به آن شکل و صورت نمی‌دهند. ثانیاً این که همه تجارب دینی و عرفانی هسته مشترکی دارند که همان تجربه خام و محض و غیر متأثر از زبان، فرهنگ و معلومات است.

این دیدگاه همه تجارب دینی عارفان، پیامبران و دیگر تجربه‌گرایان را دارای ذات واحد و هسته مشترک و گوهر مشترکی بنام مواجهه با امر الوهی (مینوی) یا ذات مطلق می‌شمارد. در رویکرد ذات‌گراها، تجارب عرفانی، ناب بوده و از زبان، فرهنگ و پیش فرض‌های تجربه کننده متأثر و منفعل نبوده؛ بلکه بمانند دیگر تجارب حسی معرفت‌زا هستند. در رهیافت ذات‌گراها، مبنا و گوهر دین، تجربه دینی هر شخص متألّه می‌باشد. لذا به آموزه‌های موجود در ادیان آسمانی و همچنین آموزه‌های عقلانی موجود در الهیات طبیعی و نظریه اراده اخلاقی کانت^۴ وقعی نمی‌نهند. مبنای دیانت بر این اساس، «انتباه دینی»^۵ است و دیانت، موضوع تجربه زنده است، نه عقاید رسمی مرده (هوردرن، ۱۳۶۸: ۴۰). از جمله اندیشمندان این رویکرد می‌توان به دیدگاه‌های شلایر ماخر، نظریه آتو، نظریه ویلیام آلتستون، نظریه پاول تیلیخ، و رویکردهای استیس و جیمز اشاره کرد.

1. phenomenological approach

2. epistemological approach

3. theory of essentialism

4. Kant's theory of moral will

5. religious awareness

۲-۲. نظریه ساخت‌گرایی^۱

در رهیافت ساخت‌گراها، ذهن‌گرایی و توجه به ذهن از پارادایم‌های اساسی برای تبیین تجارب دینی است. عبارتی ساخت ذهن و شبکه باورها و مفاهیم فرد تجربه کننده، در شاکله بندی و شکل‌گیری تجارب دینی نقش دارد و تجربه دینی مستقل از تجارب شخصی و ساخت ذهن فرد نیست و 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) می‌باشد. در رویکرد ساخت‌گراها، تجارب دینی دارای هسته مشترک نبوده و تجربه‌های دینی متأثر از پیش‌فرض‌ها و پیشداوری‌ها و پیش‌دانسته‌های اعتقادی، فرهنگی و اجتماعی است. تأثیرپذیری بیشتر ساخت‌گرایان از فلسفه کانتی؛ چنان که خود ساخت‌گرایان اذعان می‌کنند که نظریه آنان تقریر جدیدی از نظریه کانت و فلسفه استعلایی^۲ اوست. توجه ساخت‌گرایان به فلسفه هوسرل و حیث/جهت‌تلفاتی اوست. تجربه ناب وجود ندارد؛ آنچه هست وجود یکسری اختلاف و تنوع و تشتت تجارب عرفانی در میان اقوام و فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون می‌باشد. بنابراین تجربه انبانی از مفاهیم و تئوری است و نمی‌تواند خالی از آن باشد (برعکس رویکرد ذات‌گراها).

از دیدگاه ساخت‌گرایان، معرفت عرفانی همانند معرفت‌های دیگر، تلفاتی و به ناچار سه وجهی است و بین سه فاکتور سازنده آن یعنی عالم و معلوم و علم هیچ اتحادی برقرار نیست. بنابراین همه معرفت‌ها دارای ساختاری سه وجهی‌اند (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۶۸). زمینه‌های فکری، اجتماعی عارف و تجربه کننده بویژه سنت مذهبی و اجتماعی ای که عارف در آن زیست می‌کند و قرار گرفته، شکل دهنده تجارب می‌باشد. تجربه همیشه متأثر از تفسیر است و تفسیر و محتوای تجربه دینی یکی است و برخاسته از چارچوب ذهن و مفاهیم تجربه کننده است و تجارب دینی و عرفانی معلول همین ذهن تجربه کننده است. از جمله طرفداران این رویکرد می‌توان به ویتگنشتاین، کتز، جان هیک، نینان اسمارت، پراودفوت، وین رایت و استیون کتز اشاره کرد (هوردرن، همان: ۶۳-۹۳). 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.

۳. روش‌شناسی رهیافت استیون کتز

رویکرد ذات‌گرایی با شلایر ماخر شکل گرفت و با اندیشه‌ها جیمز و آتو بسط بیشتری یافت، در این گستره، به تجارب دینی و بویژه تجارب عرفانی آتو و جیمز تأکید می‌کردند و این نوع تجارب را دارای هسته مشترکی می‌دانستند و معتقد بودند که عرفای راستین دست کم در تجارب عرفانی خاص، آن هسته واحد را تجربه می‌کنند. به تعبیری، ذات‌گرایان بر این باورند که زمینه‌های فکری و مفاهیم ذهنی، اجتماعی و مذهبی عارف در تفسیر آن تجارب و نه تکون و ماهیت آنها اثرگذار است؛ از این رو به رغم تنوع گزارش‌های تجارب عرفانی در سنت‌های گوناگون، هسته مشترکی در میان آنها وجود دارد. اما ساخت‌گرایان؛ هسته مشترک یاد شده را در میان تجارب عرفانی در سراسر جهان منکرند و به اختلاف و تنوع و تشتت تجارب عرفانی در میان اقوام، فرهنگ‌ها و ادیان باور دارند. به اعتقاد ساخت‌گرایان خود تجارب عرفانی و نه تفسیر و تعبیر آنها- به طور خاص و گسترده- توسط زمینه‌های ذهنی، فکری، اجتماعی عارف، بویژه سنت مذهبی و اجتماعی ای 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 بویژه در تجارب عرفانی؛ که مورد توجه کتز و پراودفوت نیز می‌باشد، در یک سنجه می‌توان به دو تفسیر و تعبیر از ساخت‌گرایی در تجارب عرفانی اشاره کرد. رهیافت اول ساخت‌گرایی مطلق یا حداکثری یا افراطی است که مطابق این نگرش، تجربه به طور کامل توسط مجموعه ای از پیش زمینه‌ها صورت می‌یابد. در واقع در این نوع از ساخت‌گرایی، تجربه عرفانی مانند توهم است که در آن هیچ ورودی حسی از عالم خارج از نفس در کار نیست و تنها مجموعه ذهنی است که دارای حیاتی تجربه گونه است (فورمن، ۱۳۸۴: ۸۲). رابرت گیملو، از طرفداران این نظریه، عقیده دارد که عرفان بسط روانی باورها و ارزش‌های دینی با ارزش‌های نامتعارف است (همان: ۸۱). رهیافت بعدی از ساخت‌گرایی، ساخت‌گرایی غیرمطلق یا حدآقلی یا اعتدالی است. در این نگرش، بخشی از خود تجربه توسط مجموعه پیش زمینه‌های ذهنی ساخته می‌شود و بخشی دیگر با ورودی حسی یا هر ورودی دیگری فراهم می‌گردد. این گونه از ساخت‌گرایی به علت آن که معقول‌تر به نظر می‌رسد، بیشترین طرفدار را

^۱. the theory of constructivism

^۲. transcendental philosophy

به خود معطوف کرده است (همان: ۸۱-۸۲). کتزر مهم‌ترین مدافع ساخت‌گرایی عرفانی، در زمره این گروه قلمداد می‌شود. بنابراین، از جمله برجسته‌ترین شخصیت در عرصه ساخت‌گرایی در حیطه تجارب عرفانی، می‌توان به استیون. تی. کتزر اشاره کرد که از بنیانگذاران ساخت‌گرایی است. در رویکرد کتزر هر تجربه دینی یک ساختار پیچیده‌ای دارد و این تجارب خالی از شبکه باورها و مفاهیم شخص تجربه‌کننده نیست. و از سویی چارچوب مفاهیم و باورهای دینی در فرهنگ‌های مختلف در محتوا بصورت تفسیر وجود دارند. به عبارتی تجربه همیشه متأثر از تفسیر است. تفسیر و محتوای تجربه دینی یکی است و برخاسته از چارچوب ذهن و مفاهیم فرد تجربه‌کننده است و تجارب دینی (عرفانی) معلول همین ذهن تجربه‌کننده است. چنان که در این راستا، کتزر در عرفان و تحلیل فلسفی^۱ ترتیبی داد تا بحث بر سر عرفان و تحلیل‌های فلسفی آن، فراتر از جیمز و آتو و استیس و دیگران پیش رود (کتزر، ۱۹۷۸: ۳).

بنابراین کتزر، مهم‌ترین ترویج‌دهنده اعتقاد به وجود چارچوب مفهومی شکل‌دهنده به تجارب عرفانی است (فورمن، ۱۹۹۹: ۱۶-۱۰). نتیجه این باور، این است که از آنجا که تجارب عرفانی، برآمده از باورهای سنت‌های گوناگون‌اند و سنت‌ها نیز با هم تفاوت دارند. این تجارب، ذات مشترکی با یکدیگر ندارند و دارای تفاوت‌های بنیادین‌اند. عبارتی «تجربه بی‌واسطه»^۲ و «تجربه محض»^۳ وجود ندارد و نفی این که تمامی تجارب عرفانی در یک «هسته مشترک» اشتراک ندارند و نادرست است.^۴ بنابراین یک پرسش مهم و مسأله بنیادی و اساسی در رویکرد ساخت‌گرایی نفی این اصل مورد پذیرش ذات‌گرایان است که تمام تجارب دینی و بویژه تجارب عرفانی هسته مشترکی ندارند. لذا مطابق بعضی از اندیشه‌های متفکران در باب واجد بودن تجربه‌های دینی از عناصر مشترک که این امر بویژه در تجربه‌های عرفانی مشهود است، یعنی در تجربه‌هایی که متضمن معرفت بی‌واسطه و غیراستنتاجی از واقعیت غایی است، معرفتی که بر تمایز میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی تقدم دارد. عارف به مرتبه وحدت با واقعیت غایی نائل می‌شود، خواه از حیث معرفتی (یعنی وقتی که هیچ تمایزی میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی را تجربه نمی‌کند)، خواه از حیث وجودی (یعنی وقتی که هیچ فاصله و تمایز واقعی ای میان شخص تجربه‌گر و موضوع تجربه وجود ندارد). این تجربه را فقط بعداً و یا با بکارگیری مقولات و مفاهیم عقلی می‌توان مورد تعبیر قرار داد، اما به محض انجام این کار، بیان ناپذیری^۵ آن تجربه اولیه زائل می‌شود.

۱-۳. اهم پارادایم‌های رهیافت کتزر

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

- بنیانگذاری مکتب ساخت‌گرایی با تأکید بر تکثر تجربه‌های عرفانی.
- تعریف ساخت‌گرایی به زمینه‌مندی یعنی تفسیرمندی تجربه‌ها در تجربه و پساتجربه.
- نفی مطلق تجربه‌های خالص و رد مطلق آگاهی محض.
- پیشینگی شرایط، مفاهیم و باورها بر تجربه‌ها.
- گریزناپذیری تجربه‌های عرفانی از جنبه با واسطگی باورها.

^۱. mysticism and philosophical analysis

^۲. immediate experience

^۳. pure experience

^۴. توضیح این که در رهیافت روش‌شناسی پرادوفوت، تجربه دینی به عنوان نوعی تبیین مافوق طبیعی است و تجربه دینی از سنخ تجربه حسی نیست. به اعتقاد او، زمانی می‌توان تجربه ای را حسی دانست که دارای ویژگی‌های ذیل باشد: اولاً شیء مدرك وجود داشته باشد؛ ثانیاً آن شیء علت تجربه باشد. برای مثال در صورتی می‌گوییم که x ، z را دیده است که اولاً z وجود داشته باشد و ثانیاً وجود z علت تجربه دیداری x شده باشد. بنابراین، در ادراک حسی، متعلق ادراک، وجودی واقعی و حقیقی دارد. مضافاً این که پرادوفوت تنوع تجربه‌های دینی را می‌پذیرد و معتقد است که 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 و در این صورت، می‌توانیم تنها یکی از انواع تکثر تجارب دینی را واقعی و مابقی را موهوم انگاریم؛ چون ممکن نیست همه این تجارب متعارض واقعی باشند. در نتیجه، نمی‌توانیم تمام فرهنگ‌ها را برخوردار از تجربه دینی بدانیم. بنابراین در اندیشه پرادوفوت، تجربه دینی تجربه حسی نیست، بلکه اندیشه‌ای است که حامل اعتقاد است و اگر به صورت نظریه و فرضیه احساس نمی‌شود، به جهت ناگهانی بودن و عنصر اعتقاد است که در ضمن آن است. به اعتقاد او، نظریه ادراک حسی جیمز اشتباه است؛ زیرا او تصور می‌کرد تجارب حسی و عرفانی برای تجربه‌کنندگان اعتبار مطلق دارند، در حالی که احکام حسی غالباً در پرتو تأمل و شواهد جدید مورد تجدید نظر قرار می‌گیرند (پرادوفوت، ۱۳۹۳: ۳۵۷)

^۵. inexpressibility

- وجود حیث التفاتی^۱ در همه تجربه‌ها و گزاره‌های عرفانی. به عبارتی تأثر عارف در فرایند سلوک از نظام الهیاتی- تربیتی متون مقدس و این که تجربه حاصل تأثیرات شکل دهنده سنت‌گرایی اعتقادی بنحو پیشین است.
- دور ساختن پژوهش از تجربه‌های عرفانی با گزینش بیان ناپذیری آن تجربه‌ها.
- پذیرش واقعیت تجربه‌های عرفانی، مشروط به تعیین آن واقعیت به آگاهی پیشین.
- نقد نظریه سنت‌گرایی عرفانی (فضلی، ۱۳۹۶).
- توجه به نقش اُسوه در هر حلقه عرفانی به عنوان فتح بابی برای فرایند مطالعه متنی و تاریخی لازم به منظور فهمی کامل و دقیق از تجربه عرفانی در هر دو چهره سنتی و افراطی. مقصود از اُسوه شخص آرمانی است که زندگی، اندیشه‌ها و کردارهای وی در جامعه تأثیرگذار است. برخی کارکردها و تأثیرگذاری‌های اُسوه در سنت دینی و عرفانی عبارت‌اند از:
 - اُسوه عرضه کننده نمونه‌هایی از جهت‌گیری و اعمال صحیحی است که مؤمنان باید از آن پیروی کنند و به آن نزدیک شوند.
 - او نمود عینی سنت است.
 - اثرگذاری اُسوه به عنوان نمونه آرمانی اخلاقی از طریق اندیشه‌ها و کردارهای آن در جامعه.
 - اُسوه اثبات حضور مستمر حقیقت سنت است؛ حال تصور موجود به این حقیقت هر چه باشد.
 - او با نهادن ضوابطی برای کمال، اعمال مؤمنان باید در مقایسه با آن سنجیده شود، جایگاه یک عیار برای سنجش جهت‌گیری‌ها و اعمال موجود را می‌یابد.
 - اُسوه ممکن است- البته نه برای همیشه- با خود حامل وحی جدید باشد، مثل محمد (ص)؛ یا ممکن است حامل آموزه‌های جدید باشد، مثل بودا.
 - اُسوه ممکن است آشکار کننده تفسیری جدید از آموزه‌های قدیمی باشد (مفسری نوین از آموزه‌های دینی) مثل مدعیات عیسی در مورد این که به تورات عمل می‌کند یا تحقق تورات است؛ مخصوصاً غیبگویی‌های مربوط به مسیح موعود و...
 - او اثبات کننده واقعیت زنده حقایق اعتقادی است، به وسیله نشان دادن این که آموزه‌ها می‌توانند زنده باشند و مهمتر این که او به جریان اساسی ترین اساس سنت بیان شده و آموخته شده، اشاره می‌کند.
 - او غالباً هم دارای حیثیت فانی و هم دارای حیثیتی فراتر از زمان است که به او نسبت داده می‌شوند، به بیانی دیگر آنها صرفاً شخصیت تاریخی نیستند بلکه یک شخصیت تاریخی و همزمان شخصیتی فراتر از تاریخ‌اند؛ از این رو اُسوه‌ها فقط اُسوه‌هایی در گذشته نیستند، بلکه اُسوه‌هایی در حال حاضر نیز هستند. در واقع اعتقاد بر این است که آنها همزمان با پیروان یا مریدان معاصر در هر نسل وجود دارند (کتز، ۱۳۸۳: ۳۷ و ۱۰۵).
- هر تجربه‌ای بر مبنای مفاهیم و اعتقادات و باورها و هنجارهای فرد تجربه کننده شاکله‌بندی می‌شود. تجربه محض یعنی تجربه‌ای که بی‌واسطه باشد، منتفی است. به عبارتی واسطه‌مندی همه تجارب دینی و این که واسطه‌های آنها هم طرح‌هایی مفهومی‌اند که به آنها حیات می‌بخشند (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۵۶).
- تأثیرپذیری کتز از ایمانوئل کانت، چنانکه مدعی است هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل شود و ساختار پیشین ذهن در حصول تجربه و شکل دادن به آن مؤثر است. به عبارت دیگر، باورها علت تجربه‌ها هستند.
- تنوع تجربه‌ها نزد عارفان فرهنگ‌های مختلف معلول تنوع مفاهیم فرهنگی و باورهای آنها است.
- وابستگی محتوای تجربه به صورت این مفاهیم.
- پیچیدگی زبان عرفانی بخاطر تنوع فرهنگی و باورها و متون عرفانی.
- درک زبان عارف منوط به رجوع به فرهنگ و اعتقادات و هنجارها و باورها و بعبارتی متن زیسته اوست.

۱. حیث/ قصدمندی یا جهت التفاتی (Intentionality) یعنی این که حالت‌های ذهنی، متعلق یا محتوایی دارند یا بدان جهت‌گیری شده‌اند. بر این اساس گفته می‌شود، تجربه دینی حالتی التفاتی است یعنی با اشاره به متعلق، قابل شناسایی است (ر.ک: هوسرل، ۱۳۸۲: ۷۹ و همچنین مقاله حیث التفاتی و محتوای حالات ذهنی، کرباسی‌زاده و شیخ رضایی: ۱۳۹۲).

- بی‌معنایی تجربه بی‌واسطه و تفسیر ناشده و در نتیجه خالی از محتوا شدن و پذیرش پوچی و تهی بودن این تجارب می‌باشد.
- توجه دادن به این نکته که یک نوع رابطه علی بین ساختار فرهنگی و اعتقادی و ماهیت تجربه عرفانی وجود دارد. دلیل این رابطه تقدم زمانی باورها و مفاهیم فرهنگی بر تجربه است.
- به میزان تفاوت در زبان و تفکر موجود در فرهنگ‌های مختلف، تفاوت در گزارش‌ها را بدنبال خواهد داشت.
- شاکله بندی تجارب عرفانی صرفاً با وجود چارچوب مفهومی معنا می‌یابد. به عبارتی تجربه در قالب‌های مفهومی و شبکه باورهای ذهنی ادراک و فهم می‌شود و شاکله زبانی عارف در تجارب عرفانی او تأثیرگذار بوده و به آن شکل و تعیین خاصی می‌بخشد و بدون چارچوب‌های مفهومی تهی است. به اعتقاد کتزر گزارش تجربه دینی الزاماً با مفاهیمی که شخص بر آن می‌افزاید، شکل می‌گیرد. مضافاً این که کتزر یک تبیین کثرت‌گرایانه^۱ را برای تجارب لازم می‌داند و هرگونه ویژگی مشترک تجارب را منع می‌کند.

۴. رهیافت روشی دی. زد. فیلیپس در باب باورها و زبان دینی

رهیافت فیلیپس که تحت تأثیر اندیشه‌های ویتگنشتاینی است؛ بیشتر متأثر از بازی‌های زبانی او می‌باشد که با پرداختن به رابطه میان جهان - تصویر و دستور زبان، سعی می‌کند ابتدا با ارائه تصویری خاص، توضیحی از دستور زبان دینی عرضه کند که حدود و ثغور زبان دینی را مشخص کند. از نظر فیلیپس، شیوه زندگی افراد است که به مفاهیم دینی معنا می‌بخشد. او به کاربرد این مفاهیم در زندگی دینی توجه دارد، و از طرفی معتقد است که تصویر، خودش، امری اساسی است که نمی‌توان به چیز دیگری تحویل داده شود (زندیه، ۱۳۸۶: ۳۷۲). به اعتقاد او مضمون باورهای دینی را نه در امری بیرون از خود باورها و گفتارهای دینی، بلکه در درون آن‌ها باید جست. این مناسک و اعمال دینی هستند که مضمون باورهای دینی را تعیین می‌کنند. عبارتی دقیق‌تر، گزاره‌های دینی در ساخت‌های زبانی‌ای شکل می‌گیرند که در کاربرد روزمره دین باوران ساخته می‌شوند و به امری مابعدالطبیعی ارجاع نمی‌شوند (راجر، ۱۳۸۴: ۱۶۱). فیلیپس این دیدگاه را به اغلب باورهای دینی تعمیم می‌دهد، اما آن چه بیشتر بر آن تأکید می‌کند دو آموزه «جاودانگی نفس» و «نیایش و عبادت» است. در اندیشه فیلیپس باورهای دینی را احکام واقعی تلقی کردن «خرافه» است. یک باور دینی درست، مثلاً «خلود نفس» به نحوه زندگی فعلی فرد مربوط است. چنین باوری که در ضمن عباراتی مثل «زیستن در حضور و منظر خداوند» بیان می‌شود، به بقای حقیقی نفس ارتباطی ندارد؛ بلکه فقط به شیوه زندگی فرد مربوط است. به نظر او اگر ما به استعمال واژه «روح» و کاربرد آن در زندگی اجتماعی توجه کنیم به این حقیقت پی می‌بریم که «مراد از روح همان شخصیت اخلاقی فرد»^۲ است. این که درباره کسی گفته شود «او روحش را به خاطر پول فروخته است» یک اظهار نظر کاملاً طبیعی است. این نظر اساساً مستلزم هیچ نظریه فلسفی درباره دوگانگی (جسمانی - روحانی) ماهیت بشر نیست. این اظهار نظر نوعی اظهار نظر اخلاقی درباره یک فرد است، نظری که بیانگر وضعیت منحط و پستی است که فرد گرفتار آن است. روح انسان، در این معنا، به کمال او و به مجموعه پیچیده‌ای از اعمال و باورها اشاره دارد که اگر یکپارچه عمل کند، قابل اطلاق به شخص و شخصیت اوست. آیا ممکن نیست سخن گفتن از جاودانگی روح نقش مشابهی را ایفا نماید؟ (فیلیپس، ۱۹۷۰: ۴۳) چنان که دعا و عبادات هم نه وسیله‌ای است که باعث شود خدا کاری انجام دهد یا به متعلق عینی و واقعی برگردد، بلکه ابزاری است که انسان را در برابر یأس و ناخشنودی مقاوم می‌کند و انسان را باری می‌کند تا عزم خود را برای صبر و محبت پیشه کردن، جزم کند. در اندیشه فیلیپس تفسیر اول تفسیری خرافی و برخاسته از دستور زبان سطحی است؛ حال آن که تفسیر دوم، تفسیری حقیقی و برآمده از دستور زبان عمیق دینی است. مضافاً این که فیلیپس، در تبیین باورها و مناسک دینی به نادیده گرفتن مابعدالطبیعه توجه می‌کند و بر این نکته تأکید می‌کند که معنا با کاربرد زبان معین می‌شود، به عبارتی او به بی‌نیازی یا مستلزم نبودن باورها دینی و مناسک دینی به امری مابعدالطبیعی تأکید کرده و در نهایت کارکردی جدید برای آن تعریف می‌کند. بنابراین از نظر فیلیپس محتوای باور دینی عبارت است از زیستن با تصاویر و انگاره‌های مشخص، «استمداد از آنها، و براساس آنها در مورد دیگران داوری کردن» (همان: ۶۸ و ۷۱) در واقع بر اساس ادعای فیلیپس، به طور کلی زبان دین، یعنی آن بازی‌های زبانی نزد دینداران هرگز هویت شناختاری ندارند، بلکه یکسری نقشه‌هایی را ایفاء می‌کنند و یکسری کارکردهایی از خود نشان می‌دهند. بنابراین وقتی می‌گوییم مثلاً «خدا منشأ خیر است»

1. pluralistic explanation

2. the moral character of the individual

این جمله را یک فرد دیندار می‌تواند بگوید و در عین حال جهان را پر از شر بداند، زیرا جمله او ربطی به این جهان ندارد و اساساً این جمله جنبه اخباری و حکایت از واقع ندارد، بلکه این در داخل بازی‌های زبانی که در جامعه دینی هست برای خود نقشی را ایفا می‌کند. به بیان دقیق‌تر فیلیپس تحت تأثیر آرای مهم ویتگنشتاین معتقد است که: اولاً زبان بخشی از «اشکال زندگی» یا به عبارتی الگویی است پیچیده و قاعده‌مند از احساس، اندیشه و رفتار؛ ثانیاً «بازی‌های زبانی» مختلف (طرق کاربرد زبان) با اشکال مختلف زندگی در رابطه است؛ و ثالثاً این اشکال مختلف زندگی و بازی‌های زبانی متعلق به آن، نسبتاً مستقل‌اند، ارزیابی صحت و کفایت هر «بازی» قواعد مخصوص به خود را دارد. تحمیل قواعد یک بازی زبانی به بازی زبانی دیگر، محصول خلط و آشفته اندیشی منطقی است به نظر او حیطة دین و حوزه‌های دیگر نظیر علم، حیطة اشکال مختلف زندگی هستند. و درباره هر کدام فقط می‌توان به کمک معیارها و ضوابط خودشان قضاوت کرد. از طرفی اظهارات و مدعیات دینی، احکام واقعی نیستند؛ زیرا نمی‌توان دقیقاً با معیار سنجش صدق و کذب گزاره‌های علمی یا اظهاراتی که در ضمن تجربه‌ای عادی مثل «آهن داغ است» بیان شوند به ارزیابی آنها پرداخت. اما از این سخن نتیجه نمی‌شود که مدعیات و بیانات دینی بی‌معنی‌اند، یا اصلاً مهم‌اند و هیچ نمی‌گویند. این گزاره‌ها محتوی مدلولهای ویژه خود هستند و تنها بوسیله معیارهایی که جزئی از اشکال زندگی دینی‌اند می‌توان درباره آنها داوری کرد (همان).

۱-۴. ارجاع‌گری^۱

برای فهم بهتر رویکرد فیلیپس باید به تفکیک دو نوع ارجاع‌گری اشاره کنیم تا فحوای سخن فیلیپس بهتر تبیین گردد. ارجاع‌گری در تاریخ دین و فلسفه دین، عنوانی بدنام است. یکی از پرنفوذترین نقادهای ارجاع‌گری در بررسی دین میرچا الیاده است. از دیدگاه او، رویکردهای تاریخی یا جامعه‌شناختی، نمی‌تواند معنای پدیده دینی را دریابد، بعبارتی پدیده‌های دینی نباید به کارکردها یا خاستگاه اجتماعی، روانشناختی یا تاریخی آنها ارجاع شود (الیاده، ۱۹۶۹: ۶). چنانکه تجربه دینی را نمی‌توان با هر شیوه‌ای بررسی کرد که آن را به پدیده‌هایی ارجاع می‌دهد که در قالب واژه‌هایی تاریخی و روانشناختی یا جامعه‌شناختی تبیین می‌شوند. به اعتقاد الیاده امر دینی معنای عمیق‌تر خود را وقتی نشان می‌دهد که با سطح ارجاع آن مورد رسیدگی قرار گیرد، نه وقتی که به یکی از جنبه‌های فرعی یا زمینه‌های آن ارجاع می‌شود؛ چنان که فروید و دورکیم در تبیین و مطالعه دین چنین رهیافتی اتخاذ کرده‌اند.

۱-۱-۴. ارجاع‌گری توصیفی و ارجاع‌گری تبیینی^۲

ارجاع‌گری توصیفی^۳ آن است که احساس، فعل یا تجربه را با وصفی که فاعل آن را با آن وصف می‌شناسد، شناسیم؛ این در حقیقت غیرقابل قبول است. توصیف تجربه با واژه‌های غیر دینی در عین آن که خود فاعل با واژه‌های دینی تجربه‌اش را توصیف می‌کند، بد شناختن تجربه و یا پرداختن به تجربه‌ای است که به کلی غیر از تجربه فاعل است. برای مثال اگر تجربه عارف هندو را با واژه‌های اقتباس شده از سنت مسیحی توصیف کنیم، در واقع تجربه او را بد شناخته‌ایم. در این نمونه و امثال آن، شناخت فاعل از تجربه به چیزی غیر از آن تنزل داده می‌شود. در هر حال این کار مانع شناخت صحیح تجربه فاعل است (پرادوفوت، پیشین: ۲۶۹). اما ارجاع‌گری تبیینی^۴ عبارت است از ارائه تبیینی از تجربه واژه‌هایی غیر از واژه‌های فاعل که ممکن است تأیید وی را نیز برآورده نسازد. این کاملاً قابل توجیه است و در واقع فرایندی عادی است. اعتبار و عدم اعتبار تبیین هم بستگی به قدرت آن در توجیه همه شواهد موجود دارد. عدم تفکیک این دو نوع ارجاع‌گری موجب این ادعا می‌شود که هر تبیینی از احساسات، اعمال دینی یا تجربه دینی باید محدود به دیدگاه فاعل شود و فقط واژه‌ها، باورها و احکامی را بکار گیرد که بتواند تأیید فاعل را با خود همراه سازد. این ادعا، حقانیت خود را از مثالهای ارجاع‌گری توصیفی می‌گیرد، اما بعد تعمیم داده می‌شود تا جلو ارجاع‌گری تبیینی را بگیرد. وقتی چنین تعمیمی پیدا کرد، به تدبیر حفاظتی تبدیل می‌شود. توصیف فاعل، معیاری برای مقاصد تبیین است و نمی‌توان ضمانت کرد که تبیین‌های خود فاعل از تجربه‌اش مورد مناقشه و نزاع نباشد (همان: ۲۶۷). در این راستا فیلیپس مدعی است که هر تلاشی

^۱. reduction

^۲. توضیح این مطلب در مقایسه رویکرد فیلیپس در باب ارجاع‌گری با رویکرد پرادوفوت قابل تأمل است. این که از منظر پرادوفوت 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 عبارتند از ارائه تبیینی از تجربه در قالب تعابیری غیر از تعابیر فاعل، تبیینی که مورد امضای فاعل نباشد (Proudfoot, 1985).

^۳. descriptive reduction

^۴. explanatory reduction

برای تبیین تجربه یا عمل دینی، تلاشی ارجاع‌گرایانه است و به همین دلیل باید مردود شناخته شود. به اعتقاد ایشان مشکل واقعی در فلسفه دین، ناشی از ارجاع‌گران غافل است، به ویژه از ناحیه کسانی که معتقدند عقاید دینی، ادعاهایی درباره عالم داشته و به چنین ادعاهایی اشاره دارند. به اعتقاد فیلیپس زبان دینی اشاره به چیزی نیست، بلکه تعبیری است. زبان دینی بیانگر اعمال و اشکال دینی است. اگر مقصود ما از ارجاع‌گری تلاش برای احاله دادن مفاد عقیده دینی به چیز دیگر است، پس ارجاع‌گری عبارت است از تلاش (هرچند پیچیده) برای گفتن این که تصاویر دینی باید به چیزی اشاره کنند و این که آنها باید واقعیات را توصیف کنند و این ارجاع‌گری واقعی است که ویژگی عقاید دینی را مشوه و متعارض می‌سازد (فیلیپس، ۱۹۷۶: ۱۵۰). به اعتقاد ایشان باورهای دینی تعبیری از تلقیات و اعمال حیات دینی هستند و در نتیجه با هیچ فرضیه‌ای معارض نبوده و هیچ فرضیه‌ای را تأیید نمی‌کنند. فیلیپس اظهار می‌دارد که هرگاه درک ما از تعالیم دینی منتهی به تعارض آن تعالیم با باورهای صحیح ما درباره جهان گردد، در آن صورت ما باید آن را دوباره تفسیر کنیم تا جلوی آن تعارض را بگیریم (همان: ۲۷۷). حاصل سخن آن که فیلیپس درباره مدعیات دینی از جمله «خلود نفس» «نیایش» (دعا و نماز) اذعان می‌دارد که اولاً جنبه شناختاری ندارند و از جنبه اخباری و حکایتی برخوردار نیستند. ثانیاً برای تبیین اظهاراتی می‌توان به کاربرد آن در زندگی اجتماعی فرد و صرفاً به شیوه زندگی فرد نگریست. به این معنا که به نظر فیلیپس «اگر یاد بگیریم که چگونه این زبان (دینی) را به کار ببریم، خدا را شناخته‌ایم» و «داشتن تصویری از خدا همانا شناختن خداست» (فیلیپس، ۱۹۷۰: ۱۸). و ثالثاً برای فهم این باورهای دینی باید شرایط سخن و فضای اظهار آنها و به بیان دقیق تر «حیطه‌های اشکال مختلف زندگی»^۱ را بشناسیم تا بتوانیم به فهم درست آنها نائل شویم.

۲-۴. پارادیم‌های رهیافت فیلیپس

برای فهم بهتر شاکله رهیافت فیلیپس در باب مدعیات دینی و باورها و تجربه‌های دینی به اهم مبانی رهیافتی او اشاره‌ای می‌کنیم:

- رهیافت روشی فیلیپس در باب معناشناسی زبان دین و باورهای دینی یک رویکردی با تابع معناداری غیرشناختاری غیر رئالیستی یا همان ناشناخت‌گرایی ناواقع‌گرایانه^۲ است.
- فیلیپس به عنوان برجسته‌ترین فدئیسیم و ایمان‌گرای ویتگنشتاینی و از مهم‌ترین فیلسوفان غیرشناختی است که با اعتقاد به تفکیک ساحت‌های مختلف انسان، بر آن است که هریک از این ساحت‌ها را باید در بافت خود آن فهم کرد.
- تأثیرپذیری او از مبانی ویتگنشتاین متأخر بویژه نظریه بازی‌های زبانی با تکیه بر حیات دینی و اشکال زندگی.
- رویکرد کارکردی به دین و زبان دین و عبارتی دین نقش کارکردی معناداری در زندگی اشخاص دارد.
- این که کارکرد فلسفه دین اثبات گزاره‌های دینی نیست، بلکه صرفاً روشنگری مفاهیم دینی است.
- به اعتقاد او ما نمی‌توانیم ایمان را با معیارهایی خارج از ایمان ارزیابی کنیم. به بیانی دیگر، هیچ نقطه نظر کلی‌ای وجود ندارد که بتوان بر اساس آن، بازی‌های زبانی را ارزیابی کرد.
- توجه به گزاره‌های مربوط به جاودانگی روح و دعا و نیایش برای تفسیر زبان دینی در نحوه حیات دینی و اشکال زندگی دینی.
- به اعتقاد فیلیپس، نظریه بازی‌های زبانی در خصوص دو مفهوم دینی «خلود نفس» و «نیایش» کاملاً صادق بوده، کارایی لازم را دارد. بر این اساس ایشان بیشتر سعی کرده زبان دینی را با دو مفهوم دینی مزبور تفسیر کند.
- مسبوق بودن زندگی دینداران به زبان آنها، عبارتی زبان مسبوق به زندگی، پیشه و معیشت و نشانگر آن است.
- توجه به بافت زندگی اخلاقی^۳ و شخصیت اخلاقی فرد به عنوان روح حاکم در زندگی بویژه زندگی دینداران؛ چنان که بریث ویت هم به شیوه‌ای مشابه فیلیپس، رهیافتی را با نظریه اخلاقی در باب مفاهیم و گزاره‌های دینی ترسیم

^۱. areas of different life forms

^۲. ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه جملات خبری درباره عالم، به صورت عینی، نه صادق‌اند و نه کاذب. در این جا، عینی به معنای مستقل از همه زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است. دیدگاه ناواقع‌گرایی در سنت فلسفه تحلیلی، برخاسته از تعریف معنا در کاربرد زبان و الفاظ است. در حقیقت، با تعریف معنا به صرف کاربرد، زبان این امکان را می‌یابد تا با متعلق و محکی خود قطع ارتباط نماید و مستقل از آن شکل بگیرد. افراطی‌ترین شکل ناواقع‌گرایی هیچ جایی برای عالمی مستقل از زبان و فرهنگ بشری موجود، باقی نمی‌گذارد (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۸۳).

^۳. the context of moral life

- می‌کند. بعبارتی هر دو رویکردی کارکردگرایانه و تفسیرهای اخلاقی در بافت زندگی، شیوه‌ها و نحوه‌های زندگی اشخاص را مدنظر قرار می‌دهند.^۱
- نکته قابل توجه در رهیافت فیلیپس، این است که زبان دین مبین اشکال زندگی جامعه دینداران است، یعنی زبان دین نشانگر «نحوه زندگی دینداران»^۲ است.
 - به اعتقاد او هرگاه درک ما از تعالیم دینی منتهی به تعارض آن تعالیم با باورهای صحیح ما درباره جهان گردد، در آن صورت ما باید آن را دوباره تفسیر کنیم تا جلوی آن تعارض را بگیریم. به عبارتی تفسیر، بهترین تدبیر حفاظتی برای فرار از تعارض درک ما از تعالیم دینی با باورهای صحیح از عالم است.
 - در این رهیافت، محرومیت مفاهیم دینی از معانی و مضمونهای حقیقی و ناظر به واقع خود برجسته می‌شود.
 - فیلیپس احکام و اقوال دینی و مفاهیم دینی را از مضامین متافیزیکی و ناظر به واقع خود، دور می‌کند و پیشنهادهایی نظری و تحلیلی در باب دین ارائه می‌دهد که از تفسیرهای متافیزیکی خالی است. به بیانی دیگر، در اندیشه او تفسیرهای مبتنی بر مابعدالطبیعی و ارائه تصویری از آن، صرفاً به کاربردهای دینی تنزل می‌یابد (راجر، ۱۳۸۵: ۲۴۵).
 - فیلیپس نمی‌پذیرد که مفهوم متعالی را از کاربرد آن فراتر ببریم و از این رو به ناچار، منکر امر متعالی خواهد شد.
 - برقراری پیوند وثیق میان تصویر و دستور زبان و این که دستور زبان توضیح‌گر محتوای متمایز باورهای دینی است که بر اساس اعمال و مناسک دینی تعریف می‌شوند. به عبارتی این دستور زبان است که آموزه‌های دینی‌ای مانند جاودانگی نفس و عبادت و دعا را به گونه‌ای خاص، تشریح می‌کند.
 - این که سخن گفتن از واقعیت خارجی خدا امری خطاست و خدا صرفاً تصویر ذهنی است. البته این نگرش بیشتر بخاطر خالی و دور کردن احکام و اقوال دینی و مفاهیم دینی از مضامین متافیزیکی و ناظر به واقع خود، می‌باشد.
 - به اعتقاد فیلیپس، هرگاه دعا و عبادت را به منزله درخواستی از خدا و با فرض وجود متعلق عینی برای آن قلمداد کنیم، آن را به وادی خرافه نزدیک ساخته‌ایم.
 - این که در اندیشه فیلیپس، باور دینی تنها با عمل پیوند می‌خورد و از هر گونه تبیین مابعدالطبیعی برای زبان و باورها ناتوان است (رویکرد پراگماتیستی به دین) و از طرفی خود زبان معیار صحت معناست و باید میان زبان در زندگی روزمره و زبان دینی تمایز نهاد. یعنی توجه به تفکیک بافت‌های زبانی^۳ مربوط آن.
 - این که فیلیپس در گرایش خود به فروگاهش باورهای دینی به نگرش‌ها و طرز تلقی‌هایی درباره حیات و نفی اعتقاد به حیات واقعی پس از مرگ، خوب یا بد، توصیف نمی‌کند بلکه تجویز می‌کند و از سویی دیگر، دیدگاه فیلیپس، هشدار قوی در برابر قرار دادن دین در بستری تحمیلی است و به طرز نگران‌کننده‌ای تقلیل‌گرایانه است (استیور، ۱۳۸۴: ۱۵۵). با توجه به آیت‌های مذکور، به نظر می‌رسد اساساً تفسیر فیلیپس از زبان دین، خارج کردن آن از کارکرد معمولی‌اش است، به عبارتی این نظریه تحلیلی از زبان دین و کاربردهای آن عرضه می‌کند که با کاربرد متداول یا معمول آن فاصله بسیاری دارد؛ از طرفی این نظریه، یک نظریه توصیفی درباره مدعیات دینی و نحوه برخورد مردم دیندار به آن نیست؛ بلکه نوعی پیشنهاد نظری برای تغییر جدید و ریشه‌ای از احکام و اقوال دینی است که در این تفسیر جدید، مفاهیم دینی از معانی و مضمون‌های حقیقی و ناظر به واقع خود محروم گردیده‌اند (اکبری، پیشین: ۱۰۳).

^۱. ادعای بریث ویت به عنوان یکی از نظریه‌های کارکردی که بر خصلت غیرشناختاری بودن زبان دین تأکید می‌کند؛ این است که مدعیات دینی اساساً شبیه کارکرد گزاره‌های اخلاقی است؛ بعبارتی گزاره‌های دینی از سنخ گزاره‌های اخلاقی بوده و تعهد و التزام متکلم به شیوه خاصی از زندگی و توصیه بدان را بیان می‌کنند. در این صورت تمام گزاره‌های دینی معنای اخباری انشایی یافته و از یک سو از قصد و نیت متکلم در تبعیت از یک خط مشی خاص پرده برمی‌دارند و از سوی دیگر، متضمن نوعی توصیه و سفارش به دیگران در تبعیت از آن خط مشی می‌باشند. لذا وقتی گفته می‌شود «خدا عاشق است» متکلم در واقع بیان می‌کند من قصد دارم در زندگی از مشی عاشقانه‌ای پیروی کنم و به شما هم سفارش می‌کنم، چنین مشی را در زندگی خود پیش گیرید و از آن تبعیت کنید (تبعیت از یک قانون کلی) (اکبری، ۱۳۸۱: ۱۱۰).

^۲. the way of life of religious people

^۳. linguistic texture

تحلیل و ارزیابی

در این گستره با امان نظر در باب دیدگاه‌های مطمح نظر، می‌توان اذعان کرد که هر دو دیدگاه سعی می‌کنند با روش‌شناسی خاصی که در پیش گرفتند، بتوانند سازه‌های مربوط به تجربیات دینی و گزاره‌ها و اقوال دینی را برای دینداران و پیروان آن معنا بخش و کارکردی جلوه دهند و در این راستا کتبی با رویکرد عرفانی و با رهیافت ساختی و با تأثیرپذیری آن از شبکه باورها، تجربه دینی را خالی از باورهای فاعل شناسا نمی‌داند و نقش فرهنگ‌های مختلف را در باروری تجربه دینی و تنوع تجربه‌ها ضروری می‌داند، به عبارتی تجربه در قالب‌های مفهومی و شبکه باورهای ذهنی ادراک و فهم می‌شود و شاکله زبانی عارف در تجارب عرفانی او تأثیرگذار بوده و به آن شکل و تعیین خاصی می‌بخشد؛ لذا بدون چارچوب‌های مفهومی تهی است. به اعتقاد کتبی گزارش تجربه دینی الزاماً با مفاهیمی که شخص بر آن می‌افزاید، شکل می‌گیرد. بنابراین در این نگره با رویکرد و روشی ساخت‌گرایانه به تبیین مسأله می‌پردازد. در این راستا هم فیلیپس با رویکرد کارکردگرایانه خود در باب دین، و با مسبوق کردن زندگی دینداران به زبان آنها، به ترسیم شبکه‌ای از باورها و اقوال در باب مدعیات دینی می‌پردازد که با بازی‌های زبانی و پتگشتی‌ها، رنگ و صبغه کارکردی بخود گرفته و در زندگی بشر دارای کارکردی مثبت بوده و از اقوال و اندیشه‌های متافیزیکی خالی است. عبارتی تقلیل و تنزل دادن دین در نحوه و سطح زندگی انسان، هرچند که بایستی در باب زبان روزمرگی و زبان دین تمایز را هم لحاظ کرد. همچنین مدعی است که بهترین تدبیر حفاظتی برای فرار از تعارض، درک درست ما از تعالیم دینی با باورهای صحیح از عالم است. بنابراین یک نوع در هم تنیدگی بین تعالیم دینی و باورهای صحیح از عالم برای درک درست ما شکل می‌گیرد. بنابراین رهیافت فیلیپس هم متأثر از روش و رویکرد ساختی است. ماحصل آن که هر دو نظریه بنوعی با رویکردی ساختی پیش می‌روند، کتبی ارتباط تجربه دینی را با شبکه باورهای ذهنی عارف و فرهنگ‌های متعدد گره می‌زند و فیلیپس زبان دینی را با نحوه و اشکال زندگی دینداران. بنابراین فیلیپس زبان دینی را تعبیر می‌داند و آن را بیانگر اعمال و اشکال دینی توصیف می‌کند و با رهیافتی کارکردی و با اتکاء بر بازی‌های زبانی؛ به تنیدگی دین و اشکال زندگی و خالی بودن آن از تأثرات مابعدالطبیعی تأکید کرده و بنوعی با رویکردی پراگماتیستی و عمل‌گرایانه و بنحو غیرشناختاری در باب دین سخن می‌گوید.

نتیجه‌گیری

با عنایت به رویکردهای مورد بررسی و تحلیل مؤلفه‌های آنها، می‌توان اذعان کرد که اولاً کتبی به «ارتباط علی واضح» میان عقاید و تعهدات پیشین که شخص با آنها وارد تجربه می‌شود و تجربه ناشی از آنهاست، معتقد است و این حقیقت را با نشان دادن تقدم زمانی اثبات می‌کند. البته به یک معنا می‌توان چنین بیان کرد که درباره میزان تأثیر پیش زمینه‌ها در تجربه عرفانی، کتبی (بمانند پردوفوت) قائل به تأثیر این امور در متن صورت و ساخت تجربه است؛ نه در محتوا و ماده آن. ثانیاً در نگره کتبی، توجه به کاربرد و استعمال اصطلاح «تجربه عرفانی» قابل تأمل است. به این معنا که کتبی یک تبیین کثرت‌گرایانه را برای تجارب لازم می‌داند و هرگونه ویژگی مشترک تجارب را منع می‌کند. از سویی دیگر توجه کتبی به تحلیل خصیصه «بیان ناپذیری» تجارب عرفانی است، این ویژگی مبهم، تدبیری حفاظتی است که عرفا برای جلوگیری از تحلیل دقیق تجربه عرفانی در پیش گرفته‌اند؛ به عبارت دیگر از دیدگاه او، واژه‌های پارادوکس و بیان ناپذیری، خدعه‌های گیج‌کننده‌ای هستند که تجارب را از تیرس محققان دور نگه داشته، مطالعه تطبیقی آنها را غیرممکن می‌سازد و فایده دیگری بر آن مترتب نیست. اما در تحلیل نگره فیلیپس مشهود است که، هر تلاشی برای تبیین تجربه یا عمل دینی، تلاشی ارجاع‌گرایانه است و به همین دلیل باید مردود شناخته شود. به اعتقاد ایشان مشکل واقعی در فلسفه دین، ناشی از ارجاع‌گران غافل است، به ویژه از ناحیه کسانی که معتقدند عقاید دینی، ادعاهایی درباره عالم داشته و به چنین ادعاهایی اشاره دارند. به اعتقاد فیلیپس زبان دینی اشاره به چیزی نیست، بلکه تعبیری است. زبان دینی بیانگر اعمال و اشکال دینی است. اگر مقصود ما از ارجاع‌گری تلاش برای احاله دادن مفاد عقیده دینی به چیز دیگر است، پس ارجاع‌گری عبارت است از تلاش (هرچند پیچیده) برای گفتن این که تصاویر دینی باید به چیزی اشاره کنند و این که آنها باید واقعیات را توصیف کنند و این ارجاع‌گری واقعی است که ویژگی عقاید دینی را مشوه و متعارض می‌سازد. نکته قابل توجه در دیدگاه فیلیپس، این است که زبان دین مبین اشکال زندگی جامعه دینداران است، یعنی زبان دین نشانگر نحوه زندگی دینداران است. به عبارتی اگر زندگی دینداران عوض شود، آنگاه زبانشان عوض خواهد شد. بنابراین در این دیدگاه زبان مسبوق است به زندگی، پیشه و معیشت و نشانگر آن است. بنابراین هر دو رهیافت روشی کتبی و فیلیپس در باب تجربه دینی و زبان دین رهیافتی ساختی و تعبیری است.

منابع

- استیور. دان. آر. (۱۳۹۴). *فلسفه زبان دینی*. ترجمه ابوالفضل ساجدی. چاپ دوم. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- اکبری، بهمن. (۱۳۸۱). *معناداری گزاره‌های دینی (نقد و بررسی نظریه ابطال‌گرایی)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه امام صادق (ع).
- پتerson، مایکل؛ بازیجر، دیوید؛ هاسکر، ویلیام؛ رایسنباخ، بروس. (۱۳۹۰). *عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)*. ترجمه ابراهیم سلطانی و احمدبن محمد مهدی نراقی. چاپ هفتم. تهران: نشر طرح نو.
- پراودفوت، وین. (۱۳۹۳). *تجربه دینی*. ترجمه و توضیح عباس یزدانی. چاپ سوم. قم: انتشارات طه.
- تالیافرو، چارلز. (۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم*. ترجمه انشا... رحمتی. چاپ اول. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- رو، ویلیام. (۱۳۷۹). *تجربه دینی و عرفانی*. ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی. *نقد و نظر*. ۶ (۲۳ - ۲۴): ۲۸۶-۳۱۹.
- ریچاردز، گلین. (۱۳۸۰). *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح. چاپ اول. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- صادقی، هادی. (۱۳۷۹). *دین و تجربه*. *نقد و نظر*. ۶ (۲۳ - ۲۴): ۲۲۲-۲۴۶.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۹۴). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فورمن، رابرت کی. سی. (۱۳۸۴). *عرفان، ذهن، آگاهی*. ترجمه عطا انزلی. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- کتز، استیون. (۱۳۸۳). *زبان، معرفت‌شناسی و عرفان در ساختگرایی، سنت و عرفان*. ترجمه و تحقیق سیدعطا انزلی. چاپ اول. قم: انجمن معارف اسلامی.
- گیسلر، نورمن ال. (۱۳۹۱). *فلسفه دین*. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: انتشارات حکمت.
- مالکوم، نورمن. (۱۳۸۳). *دیدگاه دینی و یتگشت‌تازین*. ترجمه علی زاهد. چاپ اول. تهران: گام نو.
- مایلز، ریچارد. (۱۳۸۰). *تجربه دینی*. ترجمه جابر اکبری. چاپ اول. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ملکیان، مصطفی؛ لگنهاوزن، محمد. (۱۳۷۹). *اقتراح؛ تجربه دینی در نظر خواهی از دانشوران، نقد و نظر*. ۶ (۲۳ - ۲۴): ۲۴-۴.
- وینرایت، ویلیام. ج. (۱۳۷۸). *امر قدسی از نگاه رودلف اتو*. ترجمه علی شیروانی. *نامه مفید*. ۴ (۱۹): ۱۴۲-۱۲۷.
- هرد، گری لکود. (۱۳۸۲). *تجربه عرفانی و اخلاقی*. ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری. چاپ اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- هود، رالف. (۱۳۷۷). *تجربه دینی، روانشناسی دین و الهیات در گفتگو با دکتر رالف هود*. ترجمه احد فرامرز قراملکی. *قبسات*. ۳ (۸-۹): ۲ - ۲۱.
- هوردرن، ویلیام. (۱۳۶۸). *راهنمای الهیات پروتستان*. ترجمه ط. میکائیلیان. چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹). *دین پژوهی*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یندل، کیت. (۱۳۷۹). *تجربه دینی*. ترجمه انشالله رحمتی. *نقد و نظر*. ۶ (۲۳ - ۲۴): ۲۴۷-۲۶۱.

References

- Akbari, Bahman. (2002). *The Meaning of Religious Propositions (Criticism and Analysis of the Theory of Abolition)*, Master's Thesis, Imam Sadiq University (AS). (in persian)
- Davis, C. (1989). *The Evidential of Religious Experience*. New York: Oxford.
- Eliade, Mircha. (2010). *Religious Studies*, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (in persian)
- Faali, MohammadTaqi. (2014). *Religious Experience and Mystical Revelation*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. (in persian)
- Forman, Robert. (1993). *The Problem of Pure Consciousness, mysticism and philosophy*. New York and London: Oxford University Press.
- Forman, Robert. K. (1993). *The problem of pure Consciousness, Mysticism and philosophy*; New York and London: Oxford University Press.
- Forman, Robert. K. C. (2014), *Irfan, Mind, Consciousness*, translated by Ata Anzali, Qom: Mofid University Publications. (in persian)
- Geisler, Norman L. (2011). *Philosophy of Religion*, translated by Hamidreza Ayatollahi, Tehran: Hekmat Publications. (in persian)
- Hood, Ralph. (1998). *Religious Experience, psychology of religion and theology in a conversation with Dr. Ralph Hood*, translator, Ahad Faramarz Qaramelki, *Qabsat*, 3(8-9): 2-21. (in persian)

- Hordern, William. (1989). *Guide to Protestant Theology*, translated by T. Mikailian, 1st edition, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (in persian)
- Hurd, Gary Lekud. (1998). *Mystical and Moral Experience*, translated by Lotfollah Jalali and Mohammad Souri, 1st edition, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in persian)
- Katz, Steven. (1978). *Mysticism and Philosophy Analysis*, Oxford University Press.
- Katz, Steven. (2004). *Language, Epistemology and Mysticism. in Mysticism and Philosophy Analysis*. translated by Ata Anzali, 1st edition, Qom: Islamic Education Association. (in persian)
- Malcolm, Norman. (2004). *Wittgenstein's Religious Perspective*, translated by Ali Zahid. 1st edition, Tehran: Gam No. (in persian)
- Malekian, Mostafa; Legnhausen, Mohammad. (2000). Essay on Religious Experience in the Opinion of Scholars (Suggestion), *Naqd va Nazar*, 6(23-24): 4-24. (in persian)
- Miles, Richard. (2001). *Religious Experience*, translated by Jaber Akbari, 1st edition, Tehran: Sohrvardi Research and Publishing Office. (in persian)
- Otto, Rudolf. (1957). *The Idea of the Holy*. Translated by W. Horvey. London.
- Patterson, Michael; Basinger, David; Hasker, William; Reichenbach, Bruce. (2013). *Reason and Religious Belief (Introduction to the Philosophy of Religion)*, translated by Ebrahim Soltani; Ahmad Bin Mohammad Mahdi Naraghi, Haqtam Publishing House, Tehran: Tarhe No Publishing. (in persian)
- Phillips, Dewwi Zephaniah. (1970). *Faith and Philosophical Inquiry*. London: R. & K. P.
- Phillips, Dewwi Zephaniah. (1976). *Religion without Explanation*. Oxford: Basil Blackwell.
- Proudfoot, Wayne. (1985). *Religion Experience. Berkeley*: University of California Press. Phillip.
- Richards, Glynn, (2010), *Toward the Theology of All Religions*, translated by Reza Gandami Nasrabadi; Ahmad Reza Miftah, 1st edition, Qom: Center for Studies and Research of Religions and Religions. (in persian)
- Rowe, William. (2000). Essay on Religious and Mystical Experience, translated by Esmail Soleimani Farki, *Naqd va Nazar*, 6(23-24): 286-319. (in persian)
- Sadeghi, Hadi. (2000). Religion and Experience, *Naqd va Nazar*, 6(3-4): 222-246. (in persian)
- Spilka, B. and et al. (2003). *The Psychology of Religion. An Empirical Approach: {S.L}*: Gulford.
- Stiver, Dan, R. (2014). *Philosophy of Religious Language*, Translated by Abulfazl Sajdi, 2nd edition, Qom: Center for Studies and Research of Religions and Religions. (in persian)
- Taliaferro, Charles. (2003). *Philosophy of religion in the 20th century*, translated by Enshaallah Rahmati, 1st edition, Tehran: Pej. Hash office, Sohrvardi publication. (in persian)
- Wainwright, William. J. (1999). The holy matter from the point of view of Rudolf Otto, translated by Ali Shirvani, *Nameye Mofid*, 4(19): 127-142. (in persian)
- Yandell, Keith. (2000). Essay on Religious Experience, translated by Inshallah Rahmati, *Naqd va Nazar*, 6(23-24): 247-261. (in persian)