



An Examination of the Foundations of William James's Approach to Religious Experience and Its achievements to the Philosophy of Religion

Ali Sanaee¹ 

1. Associate Professor, Department of Mysticism and Religions, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran. Email: sanaee@semnan.ac.ir

Abstract

This article re-reads religious experience in light of William James's philosophical foundations and examines the contributions of this approach to the philosophy of religion. Since religious experience is a central topic in the field and James's works, especially *The Varieties of Religious Experience*, have strongly influenced contemporary thinkers, focusing on his views is warranted. Although pragmatism is often taken as his dominant method, a comprehensive reading shows that clarifying the place of religious experience in his thought requires attention to "pure experience" and "radical empiricism."

The study employs a descriptive-analytical approach with emphasis on empathetic description, a requirement of phenomenology.

Key implications of James's phenomenological approach include the role of emotions in the mechanism of faith; attention to lived experience in religious transformation; a pragmatic defence of religion; epistemological pluralism; a distinction between descriptive and explanatory reduction; the epistemic significance of religious experience; and a model for science-religion interaction.

Analytic philosophy of religion stresses clarifying beliefs and objectivity through formal rules and rational argument, yet it shows weak historical sensibility and insufficient attention to concrete experience in the realisation of faith; James's thought can help remedy this deficiency.

Keywords: William James, religious experience, philosophy of Religion, radical empiricism, pure experience.

Introduction

William James sought to articulate a metaphysical approach that resonates with fundamental human values, offering an alternative to the quantitative attitudes of his time. He identified the core flaw of rationalist and absolutist philosophies as the unwarranted presupposition of the substantiality of consciousness and the rigid dualism of subject and object. James was equally critical of classical empiricism, arguing that it sustained this fractured dichotomy. To correct this, he proposed the doctrine of "pure experience." Authentic empiricism, for James, rejects dogmatic assumptions regarding reality; it treats every empirical finding as a fallible hypothesis subject to revision. James maintained that meta-ideas (such as monism versus pluralism) should not be construed as transcendent or a priori entities, as classical empiricism held. His inquiry is rooted in systematic phenomenological analysis. He sought to uncover the primary conditions that facilitate cognitive processes in human engagement with reality. Traditional theories of knowledge remain detached and purely reflective because they disregard the genesis of knowledge within the lifeworld. The monophonic approach to truth that characterises traditional philosophy has alienated humanity from an authentic encounter with the world. Conversely, radical empiricism and its corollary, pluralism, orient James's thought toward a deconstruction of these rigid, alienating structures. This article analyses religious experience through the lens of radical empiricism and delineates the contributions of this



approach to contemporary philosophy of religion. While James's method is conventionally identified with pragmatism, a comprehensive understanding requires engaging his broader philosophical system, including his metaphysical insights.

Research Findings

Critique of Analytic Philosophy: James's critique of rationalism, articulated from the standpoint of pure experience, serves as a resource for the analytic tradition in philosophy of religion.

Pure Experience as metaphysical foundation: Pure experience is the metaphysical basis of radical empiricism; reflective consciousness is rooted in immediate acquaintance. This includes the unity of consciousness and the repudiation of the mind-object dichotomy.

Critique of Subject-Object presupposition: A core epistemological flaw in analytic philosophy of religion is the subject-object distinction. When humans are posited merely as agents equipped with formal logic, a fracture in consciousness occurs. Treating realities—including God—merely as external objects is a consequence of this fracture.

Neutral monism and the role of emotions in faith: Neutral monism, derived from pure experience, dissolves the mind-object divide and highlights the role of emotions in faith. Philosophy of religion must attend to the affective dimension; authentic reality is discovered through feeling as a concrete, lived experience.

The role of volition in faith: In contrast to W. K. Clifford's ethics of belief, James highlights the role of the will in faith. "Will" encompasses passionate tendencies and desires. This voluntaristic approach aligns with epistemological externalism by foregrounding common sense.

Pragmatic defence of religious experience: James's pragmatic defence posits that the paramount fruit of religion is imparting meaning to existence, guiding individuals toward a holistic worldview.

Cognitive nature of religious experience: Contemporary theories regarding the transformative power of religious experience find roots in James's original analysis of lived faith and spiritual renewal.

Epistemic pluralism: This approach rejects epistemological exclusivism, embracing pluralism when confronting the diversity of world religions.

Existential vs. Value judgment: The distinction between "existential judgment" and "value judgment" refutes "medical materialism"—a form of reductionism—laying the groundwork for dialogue between science and religion.

Conclusion

Understanding William James's stance on religion solely through the lens of pragmatism is insufficient; his work must be evaluated within the horizon of radical empiricism and his analysis of the concrete, lived dimension of faith. James successfully integrated the empirical study of religion with rigorous philosophical foundations. By transcending abstract formulations, his approach unites philosophical analysis with the lived, emotional, and cognitive realities of faith. Through concepts such as "pure experience," "neutral monism," and the distinction between existential and value judgments, James's philosophy equips the field with tools to critique reductionism, defend the epistemic significance of religious experience, and foster a constructive dialogue between science and religion.

Print ISSN: 2228-5563
online ISSN: 2588-4816

Religions and Mysticism

University of Tehran
Faculty of Theology
and Islamic Studies



Cite this article: Sanaee, A. (2026). An Examination of the Foundations of William James's Approach to Religious Experience and Its achievements to the Philosophy of Religion. *Religions and Mysticism*, 59 (1), 189-211. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI:<https://doi.org/10.22059/jrm.2026.413656.630746>



Article Type: Research Paper
Received: 3-May-2026
Received in revised form: 21-Jul-2026
Accepted: 11-Aug-2026
Published online: 17-Sep-2026

بررسی مبانی رویکرد ویلیام جیمز به تجربه دینی و دستاوردهای آن برای فلسفه دین

علی سنایی^۱

۱. دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. رایانامه: sanaee@semnan.ac.ir

چکیده

در این نوشتار، با روش توصیفی-تحلیلی، تجربه دینی در پرتو مبانی فلسفی ویلیام جیمز بازخوانی و دستاوردهای این رویکرد در فلسفه دین بررسی می‌شود. با توجه به اینکه یکی از مباحث مطرح در فلسفه دین، تجربه دینی است و آثار جیمز، به‌ویژه کتاب تنوع تجربه دینی، تأثیر زیادی بر متفکران معاصر داشته‌است، ضرورت تمرکز بر دیدگاه‌های این متفکر آشکار می‌شود. اگرچه معمولاً پراگماتیسم را روش غالب جیمز می‌دانند، اما با مطالعه همه‌جانبه آشکار می‌شود که تبیین جایگاه تجربه دینی در اندیشه او مستلزم توجه به مفاهیمی نظیر «تجربه محض» و «تجربه‌گرایی رادیکال» است. تجربه محض بنیاد متافیزیکی اندیشه ویلیام جیمز است که با مفهوم آشنایی بی‌واسطه تبیین می‌شود و نهایتاً به نقد تمایز سوژه-ابژه و نظریه یگانه‌انگاری خنثی می‌انجامد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تأکید بر توصیف همدلانه-که لازمه پدیدارشناسی است-انجام شده‌است. یافته‌های تحقیق: از جمله تأثیرات رویکرد پدیدارشناختی جیمز در فلسفه دین می‌توان به نقش عواطف در سازوکار ایمان، توجه به تجارب زیسته در تحول بخشی دینی، دفاع پراگماتیستی از دین، کثرت‌انگاری معرفتی، تمایز بین تقلیل توصیفی و تبیینی، معرفت‌بخش بودن تجربه دینی و ارائه الگویی برای تعامل علم و دین اشاره کرد. فلسفه دین تحلیلی بر معیارهایی مثل ایضاح عقاید دینی و عینیت شناخت با تکیه بر قواعد صوری و ادله عقلی اصرار می‌ورزد، اما با ضعف تاریخ‌نگری و عدم توجه به تجارب انضمامی در تحقق ایمان روبرو است؛ بنابراین به نظر می‌رسد که اندیشه جیمز می‌تواند الگویی برای رفع این نقصان باشد.

کلیدواژه‌ها: ویلیام جیمز، تجربه دینی، فلسفه دین، تجربه‌گرایی رادیکال، تجربه محض.

استناد: سنایی، علی (۱۴۰۵). بررسی مبانی رویکرد ویلیام جیمز به تجربه دینی و دستاوردهای آن برای فلسفه دین. ادیان و عرفان، ۵۹ (۱)، ۲۱۱-۱۸۹.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۳/۰۲/۱۴۰۵

بازنگری: ۳۰/۰۴/۱۴۰۵

پذیرش: ۲۰/۰۵/۱۴۰۵

انتشار: ۲۶/۰۶/۱۴۰۵

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2026.413656.630746>



مقدمه

جیمز به دنبال ارائه رویکردی نوین به متافیزیک بود که با ارزش‌های انسانی سازگاری بیشتری داشته باشد و آدمی را در عصر غلبه ارزش‌های مدرن مثل نگرش کمی و عینیت‌گرایی علمی، به ادامه حیات امیدوار سازد. به نظر او اشتباه اساسی عقل‌گرایان و فلسفه‌های مطلق‌انگار، پیش‌فرض جوهریت آگاهی، دوگانگی سوژه و ابژه یا ذهن / ماده است. جیمز حتی منتقد تجربه‌گرایی کلاسیک نیز هست و این جریان را مثل عقل‌گرایی، به دوگانگی ذهن / ماده متهم می‌کند. جیمز بدیل عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی کلاسیک را تجربه ناب^۱ می‌داند. به نظر جیمز تجربه‌گرایی اصیل به نتایج خود درباره واقعیت، نگاه جزمی ندارد و با الهام از علم مدرن، هر یافته‌ای را به عنوان یک فرضیه در معرض ابطال و اصلاح قرار می‌دهد. به نظر جیمز فراایده‌ها یا پرسش‌های بنیادین نظام‌بخش مثل مونیسم و پلورالیسم را نباید مثل تجربه‌گرایی فلسفی کلاسیک، به عنوان امور استعلایی و مقدم بر تجربه دانست. در این نوشتار پس از تحلیل تجربه دینی در اندیشه جیمز بر مبنای تجربه‌گرایی رادیکال و تجربه محض، به دستاوردهای این رهیافت در فلسفه دین اشاره می‌کنیم. معمولاً روش جیمز را پراگماتیسم می‌دانند و از این زاویه، توجیه معرفت‌شناختی جیمز از تجربه دینی را بیان می‌کنند ولی با رجوع به برخی از آثار دست اول این متفکر مشخص می‌شود که بدون پرداختن به منظومه فکری او نمی‌توان به‌شناختی جامع و ریشه‌ای از روان‌شناسی دین جیمز رسید. هر چند نگاه جیمز به دین صبغه روان‌شناختی دارد ولی تخصص او در حوزه فلسفه موجب شده است که برای تبیین جایگاه تجربه دینی به عنوان یکی از اضلاع تجارب بشری، به باریک‌اندیشی‌های فلسفی روی آورد.

پیشینه پژوهش

در مطالعات بین‌الملل درباره ویلیام جیمز، موضوع «تجربه دینی» همواره یکی از محورهای اصلی بوده است. آثار کلاسیک خود جیمز مثل تنوع تجربه دینی و مقالاتی که درباره تجربه‌گرایی رادیکال دارد، در کنار پژوهش‌های مفسرانی چون دیوید لامبرت و شارلین سیزفرید-که در این نوشتار به آثار آنها استناد شده است-معمولاً تجربه دینی را در زمینه پدیدارشناسی جیمز تبیین می‌کنند. در غالب این تحلیل‌ها، رویکرد «پراگماتیستی» بر سایر وجوه اندیشه جیمز سایه افکنده و تجربه دینی عمدتاً از منظر کارکرد و نتایج روان‌شناختی بررسی شده است. در فضای پژوهشی فارسی‌زبان نیز، اگرچه در سال‌های اخیر توجه به آراء جیمز افزایش یافته، اما آثار موجود یا صرفاً گزارش و معرفی کلی اندیشه او است و یا به رویکردهای تطبیقی (مقایسه با عرفان اسلامی و سایر نحله‌ها) بسنده کرده‌اند. برخلاف خوانش‌هایی که تجربه دینی در اندیشه جیمز را از منظر روش پراگماتیسم می‌بینند، پژوهش حاضر تلاش می‌کند که این موضوع را بر اساس مفاهیمی چون تجربه محض و تجربه‌گرایی رادیکال بازخوانی کند. به نظر

^۱. pure experience

می‌رسد که این رویکرد جایگاه تجربه دینی را به عنوان یکی از ساحت‌های بنیادین معرفت بشری ارتقا می‌دهد و آن را با مبانی هستی‌شناختی تفکر جیمز پیوند می‌زند. بنابراین تجربه دینی به جای اینکه تابعی از کارکردگرایی جیمز و یا صرفاً به عنوان یک ابزار روان‌شناختی لحاظ شود، در رابطه با مبانی فلسفی و منظومه فکری جیمز قرار می‌گیرد و می‌تواند چشم‌انداز جدیدی را برای فلسفه دین معاصر فراهم آورد.

چارچوب روش‌شناختی و پرسش‌های اصلی پژوهش

روش پژوهش در این نوشتار، توصیفی-تحلیلی و متکی بر بازخوانی آثار اصلی ویلیام جیمز، به‌ویژه تنوع تجربه دینی، پراگماتیسم و مقالات او در زمینه تجربه محض و تجربه‌گرایی رادیکال است. در این چارچوب، نگارنده نخست می‌کوشد مؤلفه‌های اصلی تلقی جیمز از تجربه دینی را از میان آثار او به نحو توصیفی استخراج کند و سپس با تحلیل مبانی متافیزیکی مثل تجربه محض، تجربه‌گرایی رادیکال، تمایز داور و وجودی و داور معنوی، و نیز نسبت آن‌ها با دفاع جیمز از باور دینی، دستاوردهای این رویکرد را برای فلسفه دین نشان دهد. بنابراین، روش مقاله به‌کارگیری مستقیم پدیدارشناسی نیست بلکه ناظر به تحلیل و تفسیر رویکرد پدیدارشناسانه جیمز است که با رویکرد همدلانه نسبت به پدیدارهای دینی شناخته می‌شود. مقصود از «دستورد» در این نوشتار، حل نهایی و قطعی مسائل فلسفه دین نیست، بلکه مراد نشان‌دادن ظرفیت‌هایی است که رویکرد ویلیام جیمز برای بازخوانی این مسائل فراروی ما قرار می‌دهد. از این منظر، توجه او به نقش اراده در شکل‌گیری ایمان، دفاع از امکان خوانش کثرت‌گرایانه از تجارب دینی، اهمیت پراگماتیستی دین در حیات انسانی، تلاش برای گشودن راه گفت‌وگو میان علم و دین از خلال نقد رویکردهای تقلیل‌گرایانه، دفاع از معرفت‌بخش بودن تجربه دینی، و نیز فراهم‌آوردن زمینه‌ای برای تقریرهای برون‌گرایانه در معرفت‌شناسی دین، همگی از آن‌رو دستاورد تلقی می‌شوند که افق تحلیل فلسفی دین را از سطح صورت‌بندی‌های صرفاً انتزاعی فراتر می‌برند و آن را با ساحت زیسته، عملی و معرفتی تجربه دینی پیوند می‌زنند. بنابراین، ارزش رویکرد جیمز بیش از آنکه در پایان‌دادن به مناقشات باشد، در گشودن امکانات مفهومی تازه برای فهم دین و نقد تقلیل‌گرایی در فلسفه دین است.

مسئله اصلی این پژوهش را می‌توان در قالب چند پرسش به‌هم‌پیوسته صورت‌بندی کرد: (۱) مبانی فلسفی و به‌ویژه متافیزیکی تلقی ویلیام جیمز از تجربه دینی کدام‌اند و این مبانی چگونه از مفاهیمی چون تجربه محض و تجربه‌گرایی رادیکال ناشی می‌شوند؟ (۲) تمایز جیمز میان داور وجودی و داور معنوی چه نقشی در نقد رویکردهای تقلیل‌گرایانه، به‌ویژه خوانش‌های عصب‌محور از دین، ایفا می‌کند؟ (۳) رویکرد جیمز به تجربه دینی از چه ظرفیت‌هایی برای بازاندیشی در برخی مباحث فلسفه دین، از جمله نقش اراده و عاطفه در ایمان، کثرت‌گرایی دینی، معرفت‌بخشی تجربه دینی و نسبت علم و دین، برخوردار است؟

تجربه ناب: نقد جیمز بر دوگانه‌انگاری ذهن-عین

جیمز دوگانه‌انگاری ذهن-عین را در جلوه‌های متنوع آن نقد می‌کند و در مقابل، مفهوم تجربه ناب را مطرح می‌سازد. تجربه ناب نام دیگر احساس به عنوان امر زیسته و انضمامی است که تنها قلمرو واقعیت محسوب می‌شود و حسب این نگرش، مفاهیم تا آنجا قابل قبول هستند که هماهنگ با یافته‌های حسی باشند (Lamberth, 1999: 28). به نظر جیمز تمایز ذهن-عین یک امر صرفاً انتزاعی است و با شرایط تجربه انضمامی و اولیه ما از واقعیت سازگاری ندارد. یکی از دلایل پیروان دوگانه‌انگاری تلاش برای توجیه وحدت آگاهی با مفروض گرفتن سوژه به عنوان امر علیحده و فرادست است. این در حالی است که جیمز در کتاب اصول روان‌شناسی، وحدت آگاهی را با مفروض گرفتن یک نیروی استعلایی توضیح نمی‌دهد بلکه آن را در پرتو التفاتیت^۲ تقلیل‌ناپذیر افکار، احساسات و تداوم محسوس آگاهی شخصی-که ریشه در سازوکار عصب‌شناختی دارد-تیین می‌کند (James, 1855: 148-153/622). جیمز برای توضیح وحدت آگاهی از استعاره جریان رودخانه و فراز و نشیب آن بهره می‌برد. او برخلاف روان‌شناس درون‌نگر معتقد است که تصور بسیط، یک امر انضمامی نیست و باید در فهم ذهن از انضمامی‌ترین پدیده‌ای آغاز کرد که هر کس مستقیماً در حیات ذهنی خود تجربه می‌کند. آن واقعیت انضمامی که هر شخص با آن مواجه می‌شود، تجربه درونی است. تجربه درونی، آگاهی از چیزی است که رخ می‌دهد و بهتر است بگوییم که فکر همچون جریان یک رودخانه جریان دارد. ما یک صدا یا بو را بارها احساس می‌کنیم و چنین می‌پنداریم که این تجارب با هم تفاوتی ندارند ولی اینطور نیست بلکه در هر لحظه تجربه‌ای متفاوت خواهیم داشت. شرایط ارگانیکی، حالات عاطفی و حتی سن باعث می‌شود که نوع تجربه ما متفاوت شود. با این وجود، آگاهی یک جریان مستمر و مداوم است و در آن هیچ انشقاقی نیست. حتی زمانی که به خواب می‌رویم و ظاهراً بین تجربه کنونی و آخرین فکر پیش از خواب یک گسست زمانی ایجاد شده‌است، ارتباط بین افکار خود را بی‌وقفه می‌فهمیم:

این امر کاملاً آشکار است که حالت ذهنی ما هیچ‌گاه به طور دقیق یکسان باقی نمی‌ماند. هر فکری که ما درباره یک واقعیت مفروض داریم ... منحصر به فرد است و صرفاً یک تشابه نوعی با افکار دیگر ما درباره آن حالت از امور دارد. وقتی که یک حالت امور یکسان دوباره رخ بدهد، در یک حالت جدید درباره آن فکر می‌کنیم، آن را از زاویه‌ای دیگر می‌بینیم و آن را در روابطی متفاوت با آنچه قبلاً ادراک کردیم، درک می‌کنیم ... از یک سال به سال دیگر ما اشیاء را در پرتو جدیدی می‌بینیم و آنچه غیر واقعی بود، واقعی می‌شود و آنچه هیجان‌انگیز بود، کسل‌کننده می‌شود ... من مطمئن هستم که این حالت جامع و انضمامی از ملاحظه تغییرات ذهن تنها حالت واقعی است هرچند که بیان جزئیات آن مشکل است ... هیچ دو تصویری واقعاً یکسان نیست (James, 1997, pp. 73-74).

². intentionality

او واقع‌بودگی را از قلمرو صرفاً ذهنی و روان‌شناختی به قلمرو متافیزیکی تجربه ناب که مقدم بر دوگانگی امر ذهنی و فیزیکی است، منتقل می‌سازد. جیمز تجربه محض را از طریق وضعیت یک نوزاد توصیف می‌کند که خودش را در زمان حال گسترده و بخشی از واقعیت می‌یابد و تمایز ذهن-عین برای او مطرح نیست.^۲ مفهوم تجربه ناب می‌تواند تمام تجارب محسوس را در خود جای دهد و مجالی برای تنوع گسترده محتوا یا طبایع فراهم کند. از این جهت می‌توان دیدگاه جیمز را کثرت‌انگارانه دانست. دغدغه اصلی جیمز در تمام آثارش مسأله دانستن یا شناخت است. در مقاله آیا آگاهی وجود دارد؟^۳ مخاطب در یافتن خطوط اصلی دیدگاه او سردرگم می‌شود ولی در مقاله دنیای تجربه ناب^۴، رابطه سوژه و ابژه در سه قالب دسته‌بندی می‌گردد: (۱) یک تجربه واحد که در دو زمینه مختلف (سوپرژکتیو و ابژکتیو) ظاهر می‌شود. (۲) دو بخش از تجربه بالفعل در رابطه با یک سوژه به گونه‌ای که بین آن دو تجربه رابطه پیوندی انتقالی برقرار است. (۳) امر معلوم یا ابژه، تجربه‌ای ممکن است که برای یک سوژه منجر به رابطه پیوندی شود اگر به اندازه کافی تداوم یابد. به نظر جیمز مورد سوم قابل تقلیل به مورد دوم است. تفاوت مورد اول و دوم هم به ترتیب با دانش از طریق آشنایی^۵ و دانش درباره^۶، تناسب دارد (James, 1904: 538). از نظر پدیدارشناسی، بی‌واسطگی آشنایی مستقیم به منزله دادگی محتویات تجربه است که مستقل از تأثیرات انتزاعی و مفهوم‌سازی می‌باشد. آشنایی مستقیم، ما را با غنای محتوای جزئی و خاص تجربه مواجه می‌کند. جریان اولیه تجربه یک داده مستقیم است و مفهوم‌سازی فلسفی در مرتبه دوم اهمیت قرار می‌گیرد. جیمز نمی‌خواهد نهایتاً ادراکات را بر مفاهیم برتری دهد بلکه به دنبال برجسته کردن تفاوت مودالیتی (آشنایی مستقیم) و ارجاع التفاتی یا ثانوی به آن تجربه با مودالیتی (دانش درباره) است.

به تعبیر کانت مفهوم بدون شهود، تهی و شهود بدون مفهوم، بی‌محتوا است: Kant, 1964: A51/B75)) ولی تلقی جیمز از تجربه با کانت متفاوت است. دیدگاه جیمز از نظر هستی‌شناختی، بنیادین است و در رابطه با حقیقت بالقوه نامعین است. محتوای تجربه ناب جیمز مبهم است و این ابهام به تمایز ادراک / مفهوم هم سرایت می‌کند. حتی در احساسات هم می‌توان محتوای انتقالی را ملاحظه کرد زیرا احساسات ذاتاً ویژگی انتخابی دارند. ادراکات حسی یا احساسات به نحو نسبی و نه رادیکال غیرمفهومی هستند. تأکید ما بر پس‌زمینه یا پیش‌زمینه ادراکات یا اینکه آنها را با توجه به نظم

^۳ این نگرش یادآور احساس اقیانوسی (oceanic feeling) در روان‌شناسی دین فروید است که آن را با وضعیت جنین در بطن مادر قیاس می‌کند (وولف، ۱۳۹۳: ۴۰۶/۴۵۰). البته فروید در بررسی آنالوژیکال (تشابهی) تجربه عرفانی با تجربه اقیانوسی، در پی نقد عرفان است ولی جیمز به عنوان یک پدیدارشناس صرفاً توصیف‌گر این وضعیت است. بر اساس ادعای جیمز مبنی بر اینکه اساس فردیت، احساس است می‌توان گفت که در ایمان نیز باید به بُعد عاطفی توجه کرد.

^۴ Does 'Consciousness' Exist? (1904).

^۵ A World of Pure Experience (1904).

^۶ Knowledge by acquaintance

^۷ knowledge about

و رویه خودمان در کدام جهت تفسیر کنیم، بیانگر گزینش یا علاقه انتخابی^۸ ما است. درواقع ما سنگ مرمر را دریافت می‌کنیم ولی مجسمه را خودمان می‌تراشیم. آشنایی مستقیم صرفاً از حیث درجه (شدت و ضعف) انضمامیت بیشتری نسبت به مودالیتی (دانش درباره) یا شناخت مفهومی دارد. تفاوت میان این دو کارکرد از دانستن، معنادار هست ولی مطلق نیست (Lamberth, 1999: 39). در پاسخ به این پرسش که چرا جیمز تا این اندازه برای توضیح آشنایی مستقیم تلاش می‌کند و این نوع دانستن برای او چه کاربرد فلسفی دارد، باید گفت که آشنایی مستقیم بیانگر تازگی و بدیع بودن^۹ تجربه است. عقل‌گرایان معتقدند که جهان واقعی یا تجربه شده را باید به جهان مفهومی تقلیل داد تا امکان تبیین و پیش‌بینی رویدادها فراهم شود. ولی جیمز با طرح تجربه ناب می‌خواهد یک مفهوم حدی یا مرزی ارائه دهد تا در آن سوژه و ابژه در یک جهان انضمامی به وحدت برسند. واژه یونانی گینگوسکو^{۱۰} که گنوس (شناخت) هم از آن مشتق شده است، توأمان دلالت بر صمیمیت پنهان و ویژگی عمومی دانستن (مفهوم‌سازی) دارد (Ibid: 42-43). از لوازم این دیدگاه نظریه یگانه‌انگاری خنثی^{۱۱} است که برتراند راسل^{۱۲} در کتاب تحلیل ذهن^{۱۳} (راسل، ۱۳۴۸: ۱۴۴-۱۳۹) و همچنین یونگ در مقاله غریزه و ناخودآگاه (Jung, 1919: 129-131) از آن برای تبیین مواضع خود بهره می‌برند^{۱۴}. طبق نظریه یگانه‌انگاری خنثی واقعیت اصیل که در بستر احساس ظهور می‌یابد، از نظر ذهنی یا فیزیکی بودن خنثی است و توأمان هر دو خاصیت را در خود دارد. بر همین اساس ویلیام جیمز را در برخی از آثارش مدافع نظریه همه‌روان‌انگاری^{۱۵} می‌دانند^{۱۶}.

تجربه‌گرایی رادیکال

جیمز مفهوم تجربه‌گرایی رادیکال را در ۱۸۹۶ در پیشگفتار کتاب اراده معطوف به باور به کار برده بود ولی در مقاله دنیای تجربه ناب به شرح تفصیلی آن پرداخت. تأکید جیمز بر جزئیت^{۱۷} و اینکه هویت‌های مفهومی برساخته‌های ذهنی هستند، دیدگاه او را مشابه تجربه‌گرایان کلاسیک مثل هیوم می‌سازد ولی آنچه موجب تمایز تجربه‌گرایی رادیکال او می‌شود، بازخوانی اصل تجربی-ابدئالیستی بارکلی است که وجود را مساوی با مدرک شدن می‌داند. از سوی دیگر جیمز تجربه‌گرایی را یک دیدگاه

^۸. selective interest

^۹. novelty

^{۱۰}. Γινώσκω (gignōskō)

^{۱۱}. Neutral monism

^{۱۲}. Bertrand Russell

^{۱۳}. The Analysis of Mind

^{۱۴}. یونگ در مقاله (Instinct and the unconscious) که در جلد هشتم مجموعه آثارش منتشر شده است، به تأثیرپذیری خود از ویلیام جیمز در خصوص نظریه بازتابی بودن غرایز اشاره می‌کند.

^{۱۵}. Panpsychism

^{۱۶}. جیمز در فاصله سال‌های ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۳ به نظریه همه‌روان‌انگاری معتقد بود و در سال ۱۹۰۴ از این دعوی که تجربه‌گرایی رادیکال باید به تمام سطوح واقعیت تسری یابد و برای همه چیز وجه روان‌شناختی در نظر گرفت، دست کشید (Ford, 1981: 163).

^{۱۷}. particularity

انحصاری نمی‌داند بلکه برای آن خاصیت فراگیر در نظر می‌گیرد؛ به این معنا که نباید هیچ عنصری را که مستقیماً تجربه نشده است، پذیرفت و عنصری را که مستقیماً تجربه شده است، کنار گذاشت. او بر وجه ارتباطی^{۱۸} تجربه تأکید می‌کند و به نظر او علاوه بر اشیاء، روابط^{۱۹} میان آنها هم واقعی است. تجربه‌گرایی مثل هیوم بر تحلیل ادراک و رابطه مستقیم بین ایده‌ها و اشیاء از طریق حواس تأکید دارند. این تلقی از ادراک به روابط زمینه‌ای بین ایده‌ها و اشیاء مثل نظم زمانی و مکانی توجه نمی‌کند (James, 1904: 533-534). برای مثال هیوم علیت را به عادت روان‌شناختی تقلیل می‌دهد؛ به این معنا که ذهن بر اساس اصل مجاورت مکانی و زمانی بین رویدادهای متقدم و متأخر رابطه علی برقرار می‌سازد (Hume, 1975: 50-74). این در حالی است که جیمز علیت، مشابهت، مغایرت، تغییر، مقاومت و ... را نسبت‌های واقعی می‌داند. به نظر جیمز حروف ربط (که، از و ...) در زبان حاکی از روابط واقعی در جهان هستند ولی تجربه‌گرایان کلاسیک از این نکته غفلت کرده‌اند (James, 1904: 535).

جیمز در روش‌شناسی خود ابتدا بر «امر مستقیماً تجربه شده» تأکید می‌کند. به نظر او هر عنصری که مستقیماً و بی‌واسطه از سوی کسی تجربه نشده است، باید در فلسفه و علم کنار گذاشته شود. ولی در سال ۱۹۰۹ در رساله معنای حقیقت، به جای اصرار بر «امر مستقیماً تجربه شده» به اصل (قابل تعریف یا توصیف بودن بر حسب عبارات مأخوذ از تجربه) اشاره و موضع قبلی خود را تعدیل می‌کند (Lamberth, 1999: 16-17). این تلقی بستری برای انواع موجودیت‌ها و عناصر فلسفی در تجربه‌گرایی رادیکال فراهم می‌کند. بنابراین تجربه‌گرایی رادیکال می‌تواند محمل مناسبی برای جیمز باشد که در کنار علایق تجربی و علمی، تجارب هنری و دینی را نیز به عنوان بخشی از جورچین یا طرح موزائیکی معرفت بشری بپذیرد. به عقیده او اهمیتی که هیوم یا جان استوارت میل^{۲۰} برای ذهن در تألیف تصورات بسیط قائل می‌شوند، تلویحاً دلالت بر وجه استعلایی^{۲۱} یا فرادستی سوژه دارد. به نظر جیمز این ادعا با تجربه محض سازگار نیست زیرا بر اساس تجربه محض به عنوان رویدادی بی‌واسطه و انضمامی، دیگر جایی برای تمایز ذهن-عین و مفروض گرفتن امر استعلایی برای وحدت بخشیدن به آگاهی باقی نمی‌ماند. کسانی که نظریات را بر تبیین‌های انضمامی ترجیح می‌دهند، روان‌شناسی را با منطق می‌آمیزند و در پاسخ به معنای حقیقت، از چگونگی و سازوکار حصول آن سخن می‌گویند. بنابراین همان اندازه که فلاسفه دچار مغالطه می‌شوند، روان‌شناس هم می‌تواند به دام مغالطه بیفتد. به نظر نگارنده این سطور جیمز قبل از هوسرل به خطر روان‌شناسی‌گری وقوف یافته است زیرا تمرکز این رهیافت بر منشاء یا سازوکار حصول حقیقت است. البته راه‌حل جیمز با هوسرل متفاوت است زیرا به جای تأکید بر تقلیل ایده‌تیک که ریشه در تمایز سوژه-ابژه دارد و نهایتاً به طرح آگوی

¹⁸. relational

¹⁹. relations

²⁰. John Stuart Mill

²¹. Transcendental

استعلایی به عنوان مقوم جهان می‌انجامد، از وحدت آگاهی در پرتو تجربه محض و تجربه‌گرایی رادیکال سخن می‌گوید.

نسبت میان «تجربه محض» و «تجربه دینی» در اندیشه جیمز نباید در قالب اینهمانی فهم شود. تجربه محض در شبکه مفهومی او، به ساحت پیشاتأملی و بی‌واسطه تجربه اشاره دارد؛ ساحتی که هنوز در قالب تفکیک‌های متعارف ذهن و عین یا واقعیت درونی و بیرونی صورت‌بندی نشده‌است. از این‌رو، تجربه دینی را نمی‌توان به‌سادگی با هر تجربه محضی یکسان دانست؛ بلکه باید آن را گونه‌ای از تجربه دانست که در سطح تفسیر، جهت‌گیری و کیفیت زیسته، دلالت دینی پیدا می‌کند. به بیان دیگر، همه تجارب محض لزوماً دینی نیستند، اما امکان تجربه دینی در افق متافیزیکی تجربه محض قابل تبیین می‌شود؛ زیرا جیمز با نفی دوگانه‌انگاری‌های سخت‌گیرانه، مجالی برای آن می‌گشاید که برخی تجربه‌های بی‌واسطه در متن حیات انسانی، به‌مثابه مواجهه با امر متعال یا قدسی تلقی شوند. بنابراین، «تجربه محض» را باید شرط امکان فلسفی تجربه دینی در اندیشه جیمز دانست، نه خود تجربه دینی به معنای خاص آن.

پراگماتیسم و نقد عقل‌گرایی

به نظر جیمز ایده‌های واقعی برای ما تفاوت عملی ایجاد می‌کنند و از این جهت قابلیت جذب، اعتباربخشی، حمایت و تأیید را دارند. تنها آزمون حقیقت محتمل این است که به بهترین نحو موجب هدایت زندگی ما شود و با مجموعه‌ای از خواسته‌های واقعی ما انطباق یابد- James, 1907: 506). جیمز با اصطلاح «انبوهی همزمان محرک‌ها»^{۲۲} جریان آگاهی را تبیین می‌کند. در جریان آگاهی، ابژه‌ها با حاشیه‌های نوئتیک خاص حضور دارند و این ویژگی اولیه تجربه است که از طریق آن ذهن می‌تواند در خواندن سطور یک نوشتار، دال‌ها را دنبال کند. متافیزیک جیمز که با محوریت تجربه ناب مطرح می‌شود، با رجوع به تجربه‌گرایی رادیکال او قابل تبیین است. همان‌طور که احساس و ابژه در وحدت با هم هستند، انتظار می‌رود که انسان نیز با واقعیت یگانه شود. تا زمانی که این اتفاق نیفتد، معرفت نظری صرفاً بیان نمادین واقعیت خواهد بود (Seigfried, 1989: 67).

به نظر جیمز آنچه در تفکر سنتی به عنوان موجودات فراطبیعی، عقل الهی، دانای کل، روح، نفس متعالی یا حقیقت مطلق مطرح می‌شود با تجربه قابل درک نیست و به خاطر ناسازگار بودن با داده‌های عینی، باید از کانون مباحث فلسفی خارج شوند. محدود شدن فلسفه به اصطلاحات حوزه تجربه هم در صورت‌بندی انحصاری از تجربه‌گرایی و هم در رویکرد فراگیر آن، از محوری‌ترین اصول روش‌شناختی جیمز است (Lamberth, 1999: 17). جیمز به دو دلیل امکان رسیدن به یقین عقلانی مطلق را منتفی می‌داند: (۱) آگاهی جنبه سوژکتیو دارد و سازمان انسانی و تقلیل‌ناپذیر تجربه را نمی‌توان در شناخت جهان نادیده گرفت. (۲) برخلاف رویکرد سنتی به حقیقت، صدق به معنای

²². much-at-onceness

مطابقت مفاد گزاره با واقعیت نیست. از سوی دیگر ایدئال حقیقت مطلق باید شرایط انتقال از قلمرو احساس خصوصی به گفتمان عمومی را داشته باشد. بنابراین هر چند شهود شخصی بعضاً منجر به رضایت شخصی می‌شود و یا حتی برای گفتمان علمی مناسب است ولی راه‌حل نهایی در معرفت‌شناسی و نظریه حقیقت نیست. جیمز احساس یقین شخصی را در تجارب خصوصی عادی یا عرفانی و حتی امید رسیدن به تجربه نهایی را می‌پذیرد ولی معتقد است که ایدئال عقلانی نمی‌تواند چشم‌اندازهای موقتی عمل‌باورانه را نادیده بگیرد (Cormier, 2006: 347-354).

جیمز از مغالطه عقل‌گرایی نام می‌برد به این معنا که ایده‌هایی مثل حقیقت و واقعیت را از وجوه انضمامی تجربه انتزاع می‌کند ولی با همان تجربه به مخالفت می‌پردازد. این در حالی است که مفاهیمی مثل سلامتی، ثروت، دارای مزایای عینی هستند. فایده برخی از این ایده‌ها آن قدر زیاد و فقدان آنها به اندازه‌ای زیان‌بار است که می‌توان آنها را به نحو نامشروط پذیرفت. به نظر عقل‌گراها حقیقت فارغ از منافع عملی و دلایل شخصی است و به همین خاطر نسبت به روند واقعیت، بی‌اعتنا است. این نوع نگاه ایده‌ها را به امور تأملی و نظری تقلیل می‌دهد و نهایتاً با فواید عاطفی توجیه می‌کند (James, 1855: 294-296). به نظر جیمز اینکه پراگماتیست موقعیت‌های انضمامی را ملاک اصلی برای تعیین اهمیت ایده‌ها و میزان تعهد به آنها می‌داند، منجر به نسبی‌گرایی نمی‌شود زیرا معیارهای عینی را نادیده نمی‌گیرد. معیار تعیین حقیقت، بررسی ارتباطات بین (کل حقایق انباشته از گذشته) و (الزامات جهان حسی بالفعل) است. تنها معنایی که ما می‌دانیم، معنای انسانی است و فارغ از جریان ادراک بی‌واسطه، معنایی تصورپذیر نیست. انسان روح بدون جسم نیست بلکه از طریق احساسات خود به جهان دسترسی دارد. حتی احساسات نقش اساسی در تفکر عقلانی ما ایفا می‌کنند و سنگ بنای اولیه اندیشه محسوب می‌شوند. روش عمل‌گرایانه جیمز که بر واقعیت ملموس و پیامدها تأکید دارد، نباید از منظر رفتارگرایی بررسی شود بلکه مستلزم واقعیت‌های زنده طبیعت انسانی است و از این جهت با تحلیل پدیدارشناسانه هایدگر از دازاین شباهت می‌یابد. ادیان دانایی مطلق را برای الوهیت در نظر می‌گیرند و فلاسفه عقل‌گرا و دانشمندان هم این کار را در ساحتی دیگر یعنی جستجوی کلیت و ضرورت گزاره‌ها، دنبال می‌کنند. به نظر آنها باید جهان را به گونه‌ای شناخت که در آینده هیچ کشفی آن را نقض نکند. به نظر جیمز ما قدرت فوق بشری نداریم و چون محصور در آگاهی خود هستیم باید در چارچوب تناهی و محدودیت‌های خویش حرکت کنیم تا در دام خودفربیی گرفتار نشویم (Seigfried, 1989: 68-72).

جیمز به طور نظام‌مند به بررسی مبانی پدیدارشناختی پراگماتیسم خود نمی‌پردازد و به همین خاطر منشاء خوانش‌های زیادی شده است. به نظر جیمز پراگماتیسم به عنوان فلسفه عملی نمی‌تواند علایق نظری را نادیده بگیرد. درواقع نمی‌توان بدون عملیات منطقی تحلیل و استنتاج و مقایسه به نحو رضایت‌بخشی معنای کار عملی را توضیح داد. فرایندهای شناختی ارتباط جدایی ناپذیری با علایق عملی و زیبایی‌شناختی ما دارد و ارائه استدلال مستلزم تحلیل پدیدارشناختی از این فرایندهای شناختی

است (James, 1911: 54-67)). طبق نگرش پراگماتیستی هر تجربه‌ای که باعث شود زندگی مطلوب و رضایت‌مندی داشته باشیم و با سایر تجارب ما هماهنگ باشد، قابل اعتنا است. بنابراین تنها ملاک و آزمون حقیقت، فایده عملی آن است و تجربه دینی را هم می‌توان تحت همین قاعده، ارزشمند دانست.

بررسی جایگاه تجربه دینی در بدنه معرفتی بشر

جیمز ادعا می‌کند که دین سازمان‌یافته یا نظام‌مند به خاطر فراز و نشیب‌های تاریخی و مباحث گسترده مفهومی از هسته اصلی خود یعنی تجربه دینی دور شده است (James, 1897: 193). درواقع به هر میزان که از خاستگاه نخستینی دین - که همان تجربه مؤسس دین است - فاصله می‌گیریم، دین فروغ و جلوه خود را از دست می‌دهد. این دعوی را باید در پرتو نقشی که جیمز برای آشنایی مستقیم یا تجربه بی‌واسطه قائل است، فهمید. تجربه نبوی به خاطر حیث بی‌واسطگی خود، از شدت و حدت بیشتری نسبت به حالات پیروان دین برخوردار است. بر همین اساس جیمز تجربه دینی یا عرفانی را به عنوان محور اصلی دین معرفی می‌کند و با نقد رویکردهای کلامی یا الهیاتی، به توصیف پدیدارشناختی این تجربه می‌پردازد. ویژگی‌های کلی تجربه دینی از نظر جیمز انتقال‌ناپذیری، حیث انفعالی، معرفت‌بخش بودن، تحول‌بخشی یا احیاءگری است. آنچه برای پیروان ادیان می‌تواند منشاء تحول روحانی محسوب شود، برخوردار شدن از تجربه دینی است؛ به گونه‌ای که در وضعیت وجودی مشابه پیامبر به عنوان مؤسس دین شرکت جویند. چنین تجربه‌ای بسته به میزان شدت و حدت خود می‌تواند جانی تازه در کالبد ایمان بی‌فروغ شخص بدمد یا موجبات تبدل دینی یا تولد دوباره را در او فراهم سازد. جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی که مجموعه سخنرانی‌های گیفورد در اسکاتلند است، فصلی را به رابطه دین و عصب‌شناسی اختصاص می‌دهد. او با نقد ماتریالیسم طبی^{۲۳} که تجربه دینی را به اختلالات فیزیولوژیک مغز تقلیل می‌دهد، به دنبال توجیه سوانح فراطبیعی است. در همین راستا بین دو نوع داوری یعنی وجودی^{۲۴} و معنوی^{۲۵} فرق می‌گذارد مبنی بر اینکه داوری وجودی با تبیین علی و معلولی سروکار دارد و داوری معنوی ناظر به تأثیر ارزش‌های اخلاقی است. به نظر جیمز اتخاذ رویکرد تقلیل‌گرایانه به دین موجب نادیده گرفتن ارزش اخلاقی و معنوی کتاب مقدس است (جیمز، ۱۳۹۳: ۲۰-۳۰). هر چند جیمز به خاطر گرایش‌های تجربی خود از نقش تبیین علی غافل نیست ولی در پرتو مطالعات فلسفی و اهتمامی که به نگاه کل‌نگرانه و معرفت درجه دوم دارد، برای رویکرد معنوی هم اهمیت قائل می‌شود. البته همان‌طور که گفتیم شبکه مفهومی جیمز مثل تجربه محض و تجربه‌گرایی رادیکال را باید مبنای اصلی تمایز بین داوری وجودی و معنوی در اندیشه جیمز دانست. توضیح اینکه

²³. medical materialism

²⁴. existential judgment

²⁵. value judgment

وقتی جیمز از وحدت آگاهی سخن می‌گوید و از این طریق دوگانه‌انگاری سوژه و ابژه را نفی می‌کند، برای بی‌واسطگی تجربه یا وجه انضمامی آن نقش کلیدی در نظر می‌گیرد.

این بی‌واسطگی را می‌توان با الهام از آنچه برتنانو درباره حیث التفاتی و محتوای عینی آگاهی می‌گوید، شرح داد. به نظر برتنانو آگاهی همواره درباره چیزی است و محتوای آن را موضوع یا ابژه تعیین می‌بخشد. او در تحلیل داده عینی آگاهی از اصطلاح ابژه درونی که حال در آگاهی است، بهره می‌برد (Brentano, 1982: 2, 20-25; 23-27). ویلیام جیمز هم معتقد است که عینیت و واقعیت اصیل را باید در احساس به عنوان تجربه انضمامی و بی‌واسطه جستجو کرد. او در مقاله اهمیت افراد^{۲۶} به این نکته اشاره می‌کند که تجربه هر شخص بخشی از واقعیت را می‌سازد به همین خاطر فردیت را باید جدی گرفت. او اساس و مبنای فردیت^{۲۷} را احساس می‌داند (James, 1897: 259) و همین موجب می‌شود که با استفاده از روش پدیدارشناسی به توصیف همدلانه تجربه دینی به عنوان بخشی از بدنه معرفتی بشر دست یازد (وولف، ۱۳۹۳: ۶۶۲). پیش از این گفتیم که بر اساس تجربه‌گرایی رادیکال نه تنها اشیاء بلکه روابط میان آن‌ها هم واقعیت دارد. پیرو این نکته، تجربه دینی به خاطر درگیر کردن عواطف بشری و نسبتی که بین انسان و جهان برقرار می‌سازد، می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در آگاهی مؤمنانه داشته باشد. تجربه‌گرایی رادیکال به خاطر وجه انحصارگرایانه خود فقط برای آنچه ریشه در ادراک حسی دارد، اعتبار وجودی قائل می‌شود ولی جامعیت و فراگیر بودن آن زمینه‌ساز توجیه بُعد ساجکتیو تجربه دینی است. به دیگر سخن انسان تجارب متنوعی دارد و تجربه دینی هم به عنوان بخشی از این گستره، اگر ملاک‌های پراگماتیستی مثل بهروزی، رشد اخلاقی، تندرستی، ثروت و ... را استیفا کند، ارزشمند و حائز اهمیت خواهد بود.

در بخشی از همین نوشتار به رابطه ادراکات حسی و فلسفه از نظر جیمز پرداخته شد. جیمز معتقد است که مبنای مفهوم‌سازی فلسفی، ادراک حسی بی‌واسطه است ولی نباید از تمایل طبیعی انسان برای فهم کل‌نگرانه از واقعیت غافل شد. به عبارت دیگر فلسفه با انتزاع مفاهیم کلی ابزار لازم را برای درک تمامیت جهان، در اختیار ما می‌گذارد (James, 1911: 222). دین هم از جهاتی مثل فلسفه ولی در ساحتی دیگر افق فراگیری درباره جهان، مبداء هستی و سرنوشت آدمی فراهم می‌سازد. البته فهم دینی از تمامیت جهان را نباید در قالب انتزاعی فهمید و این امر ناظر به وجه تمایز جهان‌بینی فلسفی و دینی است. به دیگر سخن تمایل شناختی انسان در ساحت دین را باید به عنوان درک موقعیت وجودی در عالم دانست؛ به طوری که در این جهان‌بینی باورهای ما با ذوق، رضایت زیبایی‌شناختی، دل‌بستگی و تعهد عملی به شیوه‌ای از زیستن مقید می‌شود.

²⁶. The importance of individuals

²⁷. individuality

دستاوردهای رویکرد پدیدارشناختی جیمز به تجربه دینی برای فلسفه دین

پیش از آنکه به دستاوردهای جیمز برای فلسفه دین اشاره کنیم لازم است که میان سطح روان‌شناختی و سطح فلسفی تفکیک روشنی برقرار کرد. توصیف‌های جیمز از حالات دینی، تحول‌های درونی، احساس اتکا، گشودگی به امر برتر و آثار وجودی ایمان، در وهله نخست ناظر به ساحت روان‌شناسی دین‌اند؛ یعنی به چگونگی وقوع، ساختار و پیامدهای تجربه دینی در حیات انسانی می‌پردازند، نه به اثبات مستقیم وجود متعلق متافیزیکی آن. از این رو، نمی‌توان از صرف وقوع یک تجربه یا از آثار روانی و عملی آن، بی‌واسطه به صدق هستی‌شناختی متعلق آن پی برد. بنابراین، بهره‌گیری از جیمز در فلسفه دین، نه به معنای استنتاج گزاره‌های هستی‌شناختی از داده‌های روان‌شناختی، بلکه ناظر به نشان‌دادن این امر است که تجربه دینی، حتی هنگامی که از منظر روان‌شناختی توصیف می‌شود، همچنان می‌تواند موضوع ارزیابی معرفت‌شناختی و فلسفی قرار گیرد.

توجه به نقش اراده در شکل‌گیری ایمان

فلسفه دین تحلیلی^{۲۸}، بر معیارهایی مثل وضوح و شفافیت منطقی تأکید می‌کند و هدف اصلی خود را ایضاح معانی می‌داند. از جمله انتقاداتی که بر این رویکرد وارد می‌شود این است که به جنبه‌های تاریخی دین و تجارب زیسته پیروان ادیان توجه نمی‌کند (Baker-Hetch, 2016: 348-349). ویلیام جیمز در کتاب اراده معطوف به باور بیان می‌کند که باورهای ما صرفاً بر اساس شواهد و ادله کافی شکل نمی‌گیرد بلکه اراده در تصمیم‌گیری‌های عقلانی ما نقش بسزایی دارد. منظور او از اراده، خواستن آگاهانه و محاسبه‌گرایانه نیست بلکه عواملی مثل ترس، امید، تعصب، دلبستگی‌های شخصی، پیروی کورکورانه و تبعیت از شرایط اجتماعی را شامل می‌شود. از آنجا که تصمیمات روزمره انسان با آمیزه‌ای از گرایش‌های عاطفی و ارزیابی‌های منطقی انجام می‌شود و در عمل امکان تفکیک این ابعاد وجود ندارد، در مواجهه با موضوعات ایمانی نیز نمی‌توان از نقش عواطف غافل شد. عقل‌گرایان با صرف نظر از ابعاد احساسی، از آدمی تصویری دور از واقعیت ارائه می‌دهند و او را به مثابه عقلی منتزع از شرایط زیستی و یافت‌حال‌هایی همچون ترس، اضطراب و ... می‌دانند و انتظار دارند

^{۲۸}. مراد از «فلسفه دین تحلیلی» در این مقاله، یک سنت یک‌دست و فاقد تفاوت‌های درونی نیست، بلکه مقصود عمدتاً آن دسته از رویکردهایی است که در بررسی باور دینی، بیش از هر چیز بر تحلیل مفهومی، صورت‌بندی منطقی دعاوی، و ارزیابی قرینه‌ای یا معرفت‌شناختی صدق باورها تکیه می‌کنند. آثاری از فیلسوفانی چون ریچارد سوئینبرن در باب توجیه‌پذیری عقلانی باور دینی (Swinburne, 2005: 93-98)، آلون پلنتینگا در بحث از عقلانیت و موجه‌بودن باور خدا (Plantinga, 1983: 47-55)، و ویلیام آلستون در دفاع از اعتبار ادراکی تجربه دینی (Alston, 1991: 188-190)، نمونه‌های برجسته این سنت‌اند. با این حال، مقصود مقاله حاضر نفی دستاوردهای این جریان نیست؛ بلکه تأکید بر این نکته است که غلبه سنجه‌های تحلیلی و استدلالی در بخشی از این سنت، گاه موجب کم‌رنگ‌شدن توجه به ابعاد تاریخی، وجودی و زیسته ایمان می‌شود؛ ابعادی که در رویکرد جیمز، به‌ویژه در کتاب تنوع تجربه دینی، در کانون تحلیل قرار دارند. از این رو، نقد حاضر متوجه اصل فلسفه دین تحلیلی نیست، بلکه ناظر به محدودشدن برخی تقریرهای آن به معیارهای صرفاً صوری و کم‌توجهی نسبی به ساحت پدیداری و انضمامی دین است.

که انسان همواره بر حسب موازین منطقی یا صوری عمل کند. در ایمان به وجود خداوند ما با یک گزینه زنده روبرو هستیم زیرا این باور، کل زندگی ما را تحت الشعاع قرار می‌دهد و به اعمال خاصی ملزم می‌سازد. به نظر جیمز شرط‌بندی پاسکال^{۲۹} که ایمان را انتخاب سعادت ابدی به بهای از دست دادن حیات ناچیز مادی می‌داند، بدون دلبستگی قبلی به دین ما را با گزینه‌ای زنده مواجه نمی‌کند و صرفاً نوعی منفعت‌جویی است که از عقل معاش برمی‌آید (James, 1897: 5-29). البته برخی دین‌پژوهان مثل مارت^{۳۰} بر بُعد عاطفی دین تأکید دارند و در نقد تعاریف عقل‌گرایانه که فقط به وجه اعتقادی و معرفت‌شناختی دین توجه می‌کنند، گرایش‌ات عاطفی را مؤثر می‌دانند (همیلتون، ۸۴: ۱۳۸۷) ولی به نظر می‌رسد که جیمز به خاطر ملاحظات دقیق روان‌شناختی و برخورداری از مبانی فلسفی، بیش از سایرین به زوایای پنهان این موضوع پرداخته‌است.

به نظر جیمز در ما یک اشتیاق درونی نسبت به فرضیه مذهبی وجود دارد ولی باور به وجود خداوند، قابلیت بررسی بر حسب شواهد صرفاً منطقی و عینی را ندارد. صرف نظر از اینکه واقعا خدایی هست یا خیر، با دین می‌توان واقعیت را فراتر و رازآلودتر از امور محسوس دانست. دین ما را با یک تصمیم‌گیری بنیادین برای تعیین نحوه بودن خود در جهان روبرو می‌سازد که با هیچ انباشتی از شواهد عینی تضمین نمی‌شود. حقیقت دین تا اندازه زیادی با تمایل ما برای پذیرش آن تعیین می‌شود. جیمز برای تبیین این نکته از تأثیر فکر و اراده در ساختن روابط شخصی و احساس خویشاوندی ما با دیگران استفاده می‌کند. درواقع همان‌طور که احساس و اعتماد ما به دیگران و برقراری رابطه من-تو در ایجاد صمیمت مؤثر است، با فاصله‌گرفتن از رویکرد بی‌طرفانه یا لادری نسبت به اعیان مذهبی، به خودمان این فرصت را می‌دهیم که به حقیقت دین پی ببریم. این حقیقت، رسیدن به باور صادق موجه درباره وجود خداوند نیست زیرا همان‌طور که گفتیم برای فرضیه دینی هیچ بینه عینی وجود ندارد. قبول دین و تعهد در قبال آن، به منزله استفاده مشروع از حق باورداشت به این است که اساساً زندگی ارزش زیستن دارد و در قفای مصائب حیات، معنایی هست (Schlecht, 1997: 222-225).

کثرت‌گرایی دینی

بر اساس انحصارگرایی، هر دینی ادعای صدق آموزه‌هایش را دارد و حقانیت سایر ادیان را نفی می‌کند ولی نگاه کثرت‌انگارانه برای دین‌های مختلف، اهمیت برابر و علی‌السویه در نظر می‌گیرد (پترسون، ۱۴۰۳: ۴۰۶/۴۰۲). تجربه‌گرایی رادیکال یک نگرش کثرت‌انگارانه است زیرا با توجه به عنصر جامعیت، طیف‌های مختلف تجربه اعم از حسی، شهودی، دینی و عرفانی را شامل می‌شود. این نگاه موسّع درباره تجربه را می‌توان به تجارب دینی مختلف تسری داد. به نظر جیمز تجربه دینی هسته اصلی هر سنت دینی است زیرا تا تجربه اولیه مؤسس دین نباشد، الهیات شکل نمی‌گیرد. باورها

²⁹. Pascal's wager

^{۳۰}. R. R. Marett در کتاب درآستانه دین (The Threshold of Religion) - انتشار ۱۹۱۴ - رویکرد عاطفه‌گرایانه به دین اتخاذ می‌کند.

و احکام دینی فرع بر تجربه نخستینی پیامبر یا مؤسس دین است و بر مبنای آن در فراز و نشیب تاریخی شکل می‌گیرد. وقتی که تجربه‌گرایی رادیکال برای هر تجربه اهمیت قائل می‌شود، بالتبع هر کدام از تجارب دینی در فرهنگ‌های مختلف نیز اعتبار خاص خود را خواهند داشت. بنابراین دیدگاه موسّع جیمز درباره تجربه، به کثرت‌گرایی دینی منتهی می‌شود؛ به طوری که تجربه دینی به عنوان نقطه ثقل ادیان اگر ملاک‌هایی مثل ایجاد صلح و آرامش درونی، رشد اخلاقی و انسجام فلسفی را استیفا کند، قابلیت این را دارد که به عنوان تجربه‌ای اصیل شناخته شود. در توضیح این مطلب می‌توان مجدداً به ارتباط نظریه حقیقت و پراگماتیسم در اندیشه جیمز اشاره کرد که هر باوری که موازین جهان‌شمول مثل سلامتی، ثروت و صلح، زیست اخلاقی و ... را ترویج می‌کند، حق است. حال می‌توان با توجه به نظریه تجربه محض که اساس هر باور را تجربه به عنوان آشنایی مستقیم می‌داند، به این نکته رسید که باورهای الهیاتی ادیان نیز که نهایتاً ریشه در تجارب مؤثر و مفید دارند، از حقانیت برخوردار می‌باشند.

اهمیت پراگماتیستی دین

از دیگر نتایج رویکرد جیمز به دین، دفاع پراگماتیستی از تجربه دینی است. به نظر جیمز می‌توان از ملاک‌هایی مثل معقولیت فلسفی و رشد اخلاقی برای سنجش تجربه دینی استفاده کرد (جیمز، ۱۳۹۳: ۳۵). ضعف نگرش تقلیل‌گرایانه به دین این است که فقط برای تجربه حسی اهمیت قائل می‌شود و از فواید عملی تجارب دینی صرف نظر می‌کند. با رجوع به زندگی‌نامه صاحبان تجربه معنوی مشخص می‌شود که تجارب خاص آنها در بهبود روابطشان با دیگران و رسیدن به آرامش عمیق درونی تأثیرگذار بوده‌است. اهمیتی که جیمز برای زندگی‌نامه افراد قائل است، ریشه در مبانی اندیشه او دارد زیرا همان‌طور که گفتیم جیمز واقعیت را مجموعه تجربه افراد انسانی در طول تاریخ می‌داند؛ به طوری که هر فرد بخشی از این کل موزائیکی را می‌سازد (James, 1911: 179-180). این دیدگاه در مقابل آن نوع فلسفه دین قرار می‌گیرد که عقلانیت حداکثری را دنبال می‌کند و با اجتناب از احساسات شخصی در پی شناخت عینی است (پترسون، ۱۴۰۳: ۷۵). شناخت عینی ناظر به واقعیت قابل اجماع است به طوری که فارغ از یافته‌ها و انگاره‌های شخصی، امکان ارزیابی عمومی داشته باشد. جیمز با دفاع پراگماتیستی از دین و توجهی که به رشد اخلاقی و پرورش شخصی دارد، رویکرد عینیت‌گرایانه درباره آموزه‌های دینی را به نفع فواید عملی آن نادیده می‌گیرد. البته با توجه به اهمیت اجتماعی اخلاق، نحوه رفتار هر شخص با دیگران تابع سلايق شخصی نیست و باید از قوانین جهان‌شمول اخلاقی پیروی کند. عمل‌باوری به عنوان یکی از مشخصه‌های اصلی نگرش جیمز، ناظر به نگاه خاص او به فلسفه است. معمولاً در فضای آکادمیک، فلسفه به عنوان یک دانش نظری شناخته می‌شود که به مسائل انتزاعی می‌پردازد ولی جیمز علاوه بر نقش مفهوم‌سازی فلسفه، بر حیث کاربردی و عملی آن هم تأکید دارد. با اتکاء به تخیل فلسفی می‌توان انتظار جیمز از فلسفه دین را توجه به فواید عملی

ایمان و تجربه دینی دانست. جیمز با نگرش انتزاعی و سازمان‌یافته به دین مخالف است و بر همین اساس دین را بر اساس اصطلاحات خداپاورانه مدرسی^{۳۱} تعریف نمی‌کند. به نظر او دین دو پیام اصلی دارد: (۱) ارزشمندترین چیزها، امور جاودانه و رسیدن به کمال ابدی است. (۲) ایمان به حقیقت جاودانه موجب می‌شود که وضعیت بهتری داشته باشیم. دین به ما نوید می‌دهد که ذات درونی واقعیت با اراده و قدرت ما برای ایجاد تغییرات سازنده، هماهنگ است و می‌توان در زندگی با اعتماد و گشودگی پیش رفت. باور به خوب بودن جهان و اینکه خداوند از ما دعوت کرده‌است که زندگی را به جای ترس با امید در آغوش بگیریم، از دیگر دستاوردهای واقعی ایمان می‌باشد (Schlecht, 1997: 220-221).

تلاش برای گفتگوی علم و دین: نقد رویکرد تقلیل‌گرایانه به دین

یکی از دلمشغولی‌های فلسفه به عنوان معرفت درجه دوم، تبیین رابطه علم و دین است. این موضوع در فلسفه دین هم از اهمیت زیادی برخوردار است زیرا متفکرانی که منکر وجود خداوند هستند یا به تجربه دینی وقعی نمی‌نهند، معمولاً متأثر از جریان تقلیل‌گرایی در علم تجربی هستند. بر همین اساس با نقد نگرش تقلیل‌گرایانه می‌توان افقی نوین برای توجیه آموزه‌های دینی گشود. جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی با طرح تمایز بین داوری وجودی و معنوی، ماده باوری طبی را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. ماده‌گرایی طبی که تجربه دینی را به اختلالات فیزیکی-شیمیایی مغز فرو می‌کاهد، یکسره اصالت و ماهیت ذاتی تجارب فراطبیعی را انکار می‌کند. به نظر جیمز این رویکرد را می‌توان در ذیل داوری وجودی مطرح کرد زیرا صرفاً به دنبال منشاء فیزیکی یا تبیین علّی از تجربه دینی است. افراط در تبیین علّی و معلولی مانع از درک اهمیت معنوی و تأثیرات اخلاقی تجربه دینی است. بر همین اساس جیمز معتقد است که در برخورد با کتاب مقدس اگر محقق فقط به دنبال ارزیابی علمی آموزه‌ها باشد، خود را از ارزش معنوی و اخلاقی آن محروم کرده‌است. فیلسوف دین با الهام از این بینش می‌تواند در کنار واکاوی‌های منطقی و پیشفرض‌های علمی، به تأثیرات اخلاقی و معنوی آموزه‌های دینی هم توجه کند و از اهمیت وجودی این تجارب غافل نشود (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۳-۳۰). به نظر می‌رسد که تمایز بین تقلیل توصیفی^{۳۲} و تقلیل تبیینی^{۳۳} در اندیشه پراودفوت^{۳۴} ریشه در تمایز بین داوری وجودی و معنوی جیمز دارد. حکم وجودی از سنخ تقلیل تبیینی است ولی حکم معنوی با توصیف پدیدارشناختی سازگاری دارد. تمایز ویلیام جیمز میان «داوری وجودی» و «داوری معنوی» نقش مهمی در نقد تقلیل‌گرایی علمی ایفا می‌کند. اهمیت این تفکیک در آن است که جیمز نشان می‌دهد تبیین علمی از منشأ یک تجربه، فی‌نفسه به معنای ابطال یا بی‌اعتبارشدن محتوای دینی آن نیست. بر این اساس، اگر تجربه دینی از منظر روان‌شناسی یا عصب‌شناسی قابل توضیح باشد، این تبیین جانشین

³¹. Scholastic

³². Descriptive reduction

³³. explanatory reduction

³⁴ (Proudfoot, 1985: 158)

ارزیابی فلسفی معنا، اعتبار و دلالت آن تجربه نمی‌شود. بنابراین، جیمز با این تفکیک راه را بر خوانش‌های تقلیل‌گرایانه‌ای می‌بندد که می‌کوشند با فروکاستن دین به سازوکارهای طبیعی، اعتبار یا اهمیت آن را یکسره منتفی کنند. در نتیجه، نقد جیمز متوجه علم به‌مثابه علم نیست، بلکه متوجه این پیش‌فرض تقلیل‌گرایانه است که گمان می‌کند تبیین علی پدیده دینی، به منزله داوری نهایی درباره حقیقت آن است.

معرفت‌بخشی تجربه دینی

در کتاب‌های فلسفه دین در بخش مربوط به تجارب دینی به آثار جیمز مخصوصاً کتاب تنوع تجربه دینی ارجاع داده می‌شود. جیمز با استفاده از روش بررسی زنجیره‌ای^{۳۵} سطوح مختلف تجربه دینی یا عرفانی را دسته‌بندی می‌کند. برای مثال او تجربه‌ای مثل استشمام رایحه خوش، شنیدن موسیقی، دیدن یک کوه با عظمت و ... را که در لحظه‌ای خاص انسان را از روزمرگی رها می‌کند و آمیخته با نوعی معنویت است، در پائین‌ترین سطح از تجربه عرفانی قرار می‌دهد. نگاه سلسله‌مراتبی به تجربه عرفانی این فایده را دارد که وجوه شباهت و اختلاف تجارب خارق‌العاده را نشان می‌دهد؛ به طوری که آنها را به صورت پلکانی یا زنجیره‌ای در ارتباط با هم می‌بیند. بالاترین سطح تجربه عرفانی بنا به گزارش سالکان، احساس یگانگی با امر مطلق یا فنای در آن است (وولف، ۱۳۹۳: ۶۶۳). از مهمترین ویژگی‌های تجربه عرفانی از نظر جیمز می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: بیان‌ناپذیری، کیفیت معرفتی، ناپایداری و انفعال. مهمترین تأثیری که تجربه دینی / عرفانی بر فرد دارد، معرفت‌بخش یا احیاگر بودن آن است. این تجربه بعضاً از چنان شدتی برخوردار است که کل زندگی شخص را دستخوش تغییر ماهوی و بنیادین می‌کند. در فلسفه دین این مسأله مطرح می‌شود که آیا تجربه دینی دلالت بر وجود خداوند یا اعیان مذهبی دارد یا خیر؟ برخی تجربه دینی را با تجربه حسی مقایسه می‌کنند و عده‌ای دیگر این قیاس را مع‌الفارق می‌دانند زیرا تجربه حسی درباره اشیاء است و قابلیت ارزیابی عمومی دارد ولی تجربه دینی فاقد چنین شرایطی می‌باشد (همیلتون، ۱۳۹۲: ۱۱۱-۱۰۶). فارغ از تمام مباحثات چالش‌برانگیز، دیدگاه جیمز درباره کیفیت معرفتی تجربه دینی حداقل در حد طرح مسأله قابل توجه است.

دیدگاه جیمز مبنایی برای برون‌گرایی معرفت‌شناختی در فلسفه دین

عقلانیت حداکثری در فلسفه دین و تمرکز افراطی بر بینه‌گرایی نتیجه دوآلیسم است زیرا اگر پژوهشگر رسالت اصلی خود را تحلیل منطقی و مقوله‌بندی بداند و به زمینه‌های اجتماعی و انضمامی معرفت خود توجه نکند، فقط به استیفای موازین انعطاف‌ناپذیر و صوری برای توجیه ایمان می‌اندیشد.

^{۳۵}. Method of serial study

این در حالی است که تأکید جیمز بر عرف عام^{۳۶} یا عقل سلیم ما را از این تنگنا رها می‌سازد. در این موضع می‌توان به تفاوت دیدگاه ویلیام کلیفورد^{۳۷} و جیمز درباره سازوکار ایمان اشاره کرد. کلیفورد به عنوان یکی از پایه‌گذاران نظریه اخلاق باور^{۳۸} معتقد است که انسان مجاز نیست که بدون شواهد کافی چیزی را باور کند؛ زیرا در قبال باورهای خود اخلاقاً مسئول است^{۳۹}. باورها نقطه عزیمت کنش‌های اجتماعی هستند و مبادی تصدیقی نادرست منتهی به رفتارهای آسیب‌زا می‌شود. درواقع هم باید هر باوری بنا به اقتضائات خاص خود در فرایند صحیح شکل بگیرد و هم اینکه انسان شرایط لازم را برای اصلاح یا جرح و تعدیل آنها در طول زمان فراهم کند (Clifford, 1901: 163-169). دیدگاه کلیفورد با آنچه دکارت منشاء خطا می‌دانست، قابل تبیین است. به نظر دکارت دلیل اصلی خطای معرفتی این است که اراده انسان، نامتناهی ولی فاهمه او، متناهی است و هرگاه که اراده بر فاهمه پیشی می‌گیرد و قضاوت شتابزده می‌کند، خطا رخ می‌دهد (Descartes, 1983: 170). در همین راستا توصیه کلیفورد این است که تا پیش از کامل نشدن شواهد، نباید ایقاع ذهنی به عنوان یک فعل ارادی صورت گیرد.

در مقابل، جیمز یک خوانش اراده‌گرایانه از باور دارد و غیر از شواهد و بینه، نیازهای وجودی و عاطفی را ملاک «عزم به باور کردن» قرار می‌دهد. طبق این دیدگاه اگر انسان تا رسیدن به شواهد کافی و دستیابی به یقین دست از باور بکشد، فرصت‌های زندگی را از دست می‌دهد. ضمناً بسیاری از اتفاقات خوشایند در زندگی مثل دوستی، اعتماد به دیگران و ... نتیجه باورهای اولیه‌ای است که بدون مؤیدات کافی شکل می‌گیرد. از سوی دیگر بسیاری از حقایق و حتی شواهد بعد از باور و التزام عملی به مفاد آن، آشکار می‌شود. هر چند سخن جیمز از نظر زمینه و زمانه متفاوت از فضای الهیاتی است ولی این جمله مشهور آگوستین که «ایمان می‌آورم تا بفهمم»، از جهاتی با رویکرد عمل‌گرایانه جیمز تناسب دارد^{۴۰}. آنچه آگوستین و جیمز از فهمیدن مراد می‌کنند، رویکرد ریاضیاتی یا صرفاً منطقی نیست بلکه یادآور خوانش عملی از فهمیدن است^{۴۱}. برای تبیین بیشتر می‌توان از تمایز بین دو نوع

^{۳۶}. Common sense

^{۳۷}. William Clifford

^{۳۸}. The Ethics of Belief

^{۳۹}. کلیفورد برای تبیین دیدگاه خود داستان زیر را مطرح می‌کند: صاحب یک کشتی با اینکه می‌دانست کشتی او معیوب است ولی برای فروش بلیط به مسافران، برخلاف شواهد موجود این باور را به خود می‌قبولاند که کشتی قابلیت لازم را برای سفر ایمن دارد. در نهایت کشتی به خاطر این باور غیرمسئولانه و ناسازگار با شواهد عینی، غرق و موجب نابودی مسافران می‌شود. بنابراین باورها با توجه به نقشی که در سرنوشت ما و اطرافیان دارند، باید بر حسب شواهد کافی و در یک فرایند علی مناسب شکل بگیرند (Clifford, 1901: 163-164).

^{۴۰}. آموزه آگوستین با تفسیر الهیاتی از آیه‌ای در کتاب مقدس ارائه شده است: اگر ایمان نیاورید استوار نخواهید ماند / و اگر باور نکنید هرآینه ثابت نخواهید ماند (اشعیاء، ۷: ۹).

^{۴۱}. برای آگوستین ساحت عقل را نمی‌توان از اراده و عواطف جدا کرد؛ به همین خاطر وجه تمایز انسان و حیوان صرفاً در عقلانیت نیست بلکه اراده نیز به همین اندازه در این مرزبندی نقش دارد (پورسینا، ۱۳۸۶: ۶-۵).

دانش (دانستن که^{۴۲} / دانستن چگونه^{۴۳}) کمک گرفت. باورهای علمی از نوع (دانستن که) هستند زیرا معطوف به ابژه‌ای خاص یا حالات امور است و در پی شواهد حاصل می‌شوند. (دانستن چگونه) از رهگذر تعهد عملی به شیوه‌ای خاص از زندگی یا درگیر شدن وجودی با یک موقعیت، تحقق می‌یابد و متعاقباً ما را به نوعی فهم رهنمون می‌سازد که با محاسبات صرفاً انتزاعی به دست نمی‌آید (Ryle, 1951: 27-30). آنچه درباره تقابل دیدگاه کلیفورد و جیمز گفتیم، در ادبیات فلسفه دین معاصر با اصطلاحاتی مثل درون‌گرایی^{۴۴} و برون‌گرایی^{۴۵} معرفت‌شناختی مطرح می‌شود. دیدگاه کلیفورد با آنچه درون‌گرایان معرفتی می‌گویند، قرابت می‌یابد زیرا بر شواهد و قرائن حسی و عقلی مکفی تأکید می‌ورزد. قرینه‌گرایی^{۴۶} نیز که قوت یک باور را با میزان شواهد آن می‌سنجد، نسخه‌ای دیگر از درون‌گرایی معرفتی است. اهمیتی که جیمز برای عرف عام و وجوه گسترده تجربه بشری قائل است، از حصار و تنگنای توجیه درون‌گرایانه خارج می‌شود و به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی معرفت نیز توجه می‌کند.

بنابراین برخلاف باریک‌اندیشی‌های درون‌گرایان، بسیاری از باورهای ما در خصوص وقایع تاریخی، اعتماد به حافظه شخصی و اطلاعات عمومی مبتنی بر عقل سلیم و شعور متعارف است و اگر این باورها تا رسیدن به یقین درونی به تعویق می‌افتاد، بسیاری از تجارب زیسته شکل نمی‌گرفت. همان‌طور که پیش از این گفتیم طبق دیدگاه جیمز تجربه دینی برای صاحب آن معرفت‌بخش است و می‌تواند دالّ بر وجود خداوند باشد (آیت الهی، ۱۴۰۱: ۵۹-۵۶). تأثیر این دیدگاه را می‌توان در نظریه تجربه دینی ویلیام آلستون^{۴۷} مشاهده کرد؛ مبنی بر اینکه تجربه دینی صرف نظر از نگاه‌های شکاکانه قرینه‌گرایان، می‌تواند از نوعی وثاقت معرفت‌شناختی برخوردار باشد و باور صاحب تجربه را به وجود امر قدسی تضمین نماید (پترسون، ۱۴۰۳: ۲۳۸-۲۳۷).

درنگی انتقادی در باب دستاوردهای تجربه دینی جیمز برای فلسفه دین

رویکرد ویلیام جیمز به تجربه دینی از نقدهای جدی نیز مصون نمانده است. از جمله، برتراند راسل بر این نکته تأکید کرده است که سودمندی عملی یا آرامش‌بخشی یک باور، فی‌نفسه دلیلی بر صدق متعلّق آن فراهم نمی‌کند؛ از این رو، دفاع پراگماتیستی از دین اگر به‌درستی بیان نشود، ممکن است به کژفهمی از معیار حقیقت منجر گردد. به نظر راسل تجربه عرفانی ریشه در احساس فرد دارد و علم نمی‌تواند درباره صدق یا کذب آن اظهار نظر کند. عارفان بین اهمیت عاطفی تجارب خود و واقعیت آنها تفکیک قائل نمی‌شوند و این رویکرد با نگرش علمی که وظیفه بررسی امور عینی و قابل ارزیابی

42. Knowing that

43. Knowing how

44. internalism

45. externalism

46. Evidentialism

47. William Alston

همگانی را برعهده دارد، پذیرفتنی نیست. به نظر راسل آنچه جیمز درباره ادعای صاحبان تجربه دینی/عرفانی مبنی بر گشوده شدن افقی از حقایق به واسطه ریاضت جسمانی می‌گویند، با عقل سلیم سازگار نیست؛ زیرا افرادی که در شرایط غیرطبیعی قرار می‌گیرند، ممکن است ادراکات غیرطبیعی داشته باشند. بر همین اساس نمی‌توان یافته‌های شخصی آنها را ناظر به واقعیتی دانست که تنها با رجوع به خرد عمومی ارزیابی می‌شود (Russell, 1935: 187-188). جان هیک نیز با اینکه در اصل توجه به تجربه دینی با جیمز توافق دارد ولی معتقد است که تکیه افراطی او بر فردیت تجربه، مجال کمتری برای تبیین ساختار تفسیری، سنت‌مندی و چارچوب‌های مفهومی میانجی در شکل‌گیری تجربه دینی باقی می‌گذارد. شعار اصلی جیمز این است که ما حق داریم هر فرضیه‌ای را که به اندازه کافی زنده است و می‌تواند اراده ما را برای ایجاد تغییر مثبت در زندگی خود و دیگران برانگیزد، باور کنیم. جان هیک این رویکرد پراگماتیستی به ایمان را نقد می‌کند و آن را منجر به نوعی آرزوپنداری افسارگسیخته می‌داند (Hick, 1990: 59-60). بعلاوه، فیلسوفان دین تحلیلی بر اساس عقلانیت حداکثری یادآور شده‌اند که دفاع از معرفت‌بخشی تجربه دینی، بدون ارائه معیاری روشن برای تمییز تجربه معتبر از نامعتبر و بدون توضیح نسبت میان تجربه شخصی و ارزیابی بین‌الذهانی، با ابهام معرفت‌شناختی روبه‌رو می‌شود (پترسون، ۱۳۸۳: ۷۶-۷۲). بنابراین، هرچند اندیشه جیمز در گشودن افق‌های تازه برای فهم دین و نقد تقلیل‌گرایی اهمیت دارد، ارزیابی نهایی آن مستلزم توجه توأمان به قوت‌های تبیینی و محدودیت‌های معرفتی و متافیزیکی آن است.

نتایج

نقدی که جیمز بر جریان عقل‌گرایی از منظر تجربه ناب وارد می‌کند، می‌تواند هم در نقد فلسفه دین تحلیلی به کار آید و هم نقش تکمیل‌کننده آن را بر عهده گیرد. بر اساس استعاره تجربه ناب به عنوان بنیان متافیزیکی تجربه‌گرایی رادیکال، آگاهی بازتابی^{۴۸} ریشه در آشنایی مستقیم دارد. از مهمترین مؤلفه‌های مفهوم تجربه محض می‌توان به بحث وحدت آگاهی و نفی تمایز ذهن-عین اشاره کرد. یکی از پیشفرض‌های معرفتی فلسفه دین تحلیلی را باید در تمایز سوژه-ابژه جستجو کرد؛ زیرا وقتی که این تصویر ایدئال از انسان به عنوان موجودی مجهز به موازین منطقی ارائه می‌شود، باید قدم نخست را در انشقاق آگاهی برداشت. به دیگر سخن وقتی که فاعل شناسایی وظیفه و رسالت شناختن جهان را به عنوان هویتی منحاز و مستقل دارد، مجاز است که با هر چیز از جمله خدا و سایر موضوعات ایمانی به مثابه اُبژه برخورد کند. نظریه یگانه‌انگاری خنثی که از لوازم مفهوم تجربه محض است، با نفی تمایز ذهن-عین راه را برای اهمیت دادن به عواطف در سازوکار ایمان هموار می‌سازد. در مجموع پیامی که مفهوم تجربه محض برای فلسفه دین تحلیلی دارد، اهتمام به جنبه عاطفی و تجارب زیسته است که معمولاً تحت الشعاع موازین صوری و منطقی قرار می‌گیرد. بر اساس نظریه یگانه‌انگاری

⁴⁸. Reflective Consciousness

خنثی، واقعیت اصیل از طریق احساس به عنوان تجربه زیسته و انضمامی قابل انکشاف است. این تجربه از چنان غنا و پربودگی برخوردار است که واقعیت نهایی جهان را در قالب امری خنثی و فراسوی ذهنی یا فیزیکی بودن نمایان می‌کند. جیمز برخلاف نظریه کلیفورد در خصوص اخلاق باور، که نسخه جدید آن در فلسفه دین معاصر یادآور درون‌گرایی معرفتی یا قرینه‌گرایی است، در توصیف سازوکار ایمان بر نقش اراده تأکید می‌کند. برای او اراده معنای گسترده‌ای دارد به طوری که انگاره‌های پیشین، تأثیرات محیطی، امیال، دل‌بستگی‌های شخصی و ... را شامل می‌شود. رویکرد اراده‌گرایانه جیمز با نظریه برون‌گرایی معرفتی شباهت می‌یابد؛ یعنی به جای اصرار بر شواهد و موازین منطقی، به نقش عرف عام و تجارب زیسته در شکل‌گیری ایمان می‌پردازد. از دیگر دستاوردهای اندیشه جیمز برای فلسفه دین معاصر می‌توان به دفاع پراگماتیستی از دین اشاره کرد. در همین راستا جیمز ادعا می‌کند که مهمترین فایده عملی دین این است که به زندگی انسان معنا می‌بخشد و موجب اتخاذ رویکرد کل‌نگرانه به حیات و انسجام یافتن مجموعه تجارب می‌شود. از سوی دیگر نظریاتی که امروز در خصوص معرفت‌بخش بودن تجربه دینی و نقش آن در تحول‌بخشی به زندگی شخصی مطرح است، به نوعی ریشه در دیدگاه‌های جیمز دارد. همین رویکرد پراگماتیستی به دین مبنایی برای اجتناب از انحصارگرایی معرفتی و پذیرش کثرت‌انگاری در رابطه با تنوع ادیان است. همچنین تمایز بین داوری وجودی و معنوی در کتاب تنوع تجربه دینی که در راستای نقد ماده‌گرایی طبی که به عنوان نمونه‌ای از تقلیل‌گرایی مطرح می‌شود، زمینه‌ساز تعامل سازنده بین علم و دین است.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسنده این مقاله تعارض منافع ندارد.

منابع

- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید). انجمن کتاب مقدس ایران.
- آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۴۰۱). امکانات جدید برون‌گرایی معرفت‌شناختی برای فلسفه دین و مواجهه با چالش تنوع ادیان. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۴(۹۲)، ۵۳-۷۲. <https://doi.org/10.22091/JPTR.2022.7873.2681>
- پترسون، مایکل، هسکر، ویلیام، رایشنباخ، بروس، و بازیجر، دیوید (۱۴۰۳). عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین (ترجمه آ. نراقی و ا. سلطانی). طرح نو.
- پورسینا، زهرا (۱۳۸۶). آموزه ایمان می‌آورم تا بفهمم تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستینی. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۳۳(۳)، ۲۱-۳.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۳). تنوع تجربه دینی (ترجمه ح. کیانی). حکمت.
- راسل، برتراند (۱۳۴۸). تحلیل ذهن (ترجمه م. بزرگمهر). خوارزمی.
- وولف، دیوید ام. (۱۳۹۳). روان‌شناسی دین: کلاسیک و معاصر (ترجمه م. دهقانی). رشد.
- همیلتون، کریستوفر (۱۳۹۲). فلسفه دین (ترجمه م. موسوی). علمی و فرهنگی.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی دین (ترجمه م. ثلاثی). ثالث.

References (including transcribed/translated titles)

- Holy Bible (Old Testament and New Testament). Iranian Bible Society. (in Persian)
- Alston, W. (1991). Perceiving God: The epistemology of religious experience. Cornell University Press.
- Ayatollahi, H. R. (2022). Imkānāt-i jadīd-i birūn-garāyī-yi ma'rifat-shinākhtī barā-yi falsafa-yi dīn va muvājaha bā chālīsh-i tanavvu'-i adyān. *Pizhūhish-hā-yi Falsafī-Kalāmī*, 24(92), 53–72. <https://doi.org/10.22091/JPTR.2022.7873.2681> (in Persian)
- Baker-Hyatt, M. (2016). Analytic theology and analytic philosophy of religion: What's the difference? *Journal of Analytic Theology*, 4, 347–361. <https://doi.org/10.12978/jat.2016-4.120023010007a>
- Brentano, F. (1982). Descriptive psychology (B. Müller, Ed. & Trans.). Routledge.
- Clifford, W. K. (1901). The ethics of belief. In L. Stephen & F. Pollock (Eds.), *Lectures and essays* (Vol. 2, pp. 163–205). Macmillan and Co.

- Cormier, H. J. (2006). Pragmatism, politics, and the corridor. In R. A. Putnam (Ed.), *The Cambridge companion to William James* (pp. 177–193). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1983). *Principles of philosophy* (V. R. Miller & R. P. Miller, Trans.). Springer.
- Ford, M. P. (1981). William James: Panpsychist and metaphysical realist. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17(2), 158–170.
- Hamilton, C. (2013). *Philosophy of Religion* (M. Mousavi, Trans.). ‘Ilmī va Farhangī. (in Persian)
- Hamilton, M. (2008). *The Sociology of Religion* (M. Salasi, Trans.). Thālith. (in Persian)
- Hick, J. (1990). *Philosophy of religion* (4th ed.). Prentice-Hall.
- Hume, D. (1975). *A treatise of human nature* (L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, Eds.; 2nd ed.). Clarendon Press.
- James, W. (1890). *The principles of psychology* (Vol. 2). Macmillan and Co.
- James, W. (1897). *The will to believe and other essays in popular philosophy*. Longmans, Green, and Co.
- James, W. (1904). A world of pure experience. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1(20), 533–543.
- James, W. (1907). Pragmatism. In B. Kuklick (Ed.), *Collected writings 1902–1910* (pp. 479–624). The Library of America.
- James, W. (1911). *Some problems of philosophy: A beginning of an introduction to philosophy*. Longmans, Green, and Co.
- James, W. (1997). The stream of consciousness. In N. Block, O. Flanagan, & G. Güzelçere (Eds.), *The nature of consciousness: Philosophical debates* (pp. 71–82). MIT Press.
- James, W. (2014). *The Varieties of Religious Experience* (H. Kiani, Trans.). Hikmat. (in Persian)
- Jung, C. G. (1919). Instinct and the unconscious. In H. Read, M. Fordham, & G. Adler (Eds.), *The collected works of C. G. Jung* (R. F. C. Hull, Trans., Vol. 8, pp. 129–138). Routledge & Kegan Paul.
- Kant, I. (1964). *Critique of pure reason* (N. K. Smith, Trans.). Macmillan & Co.
- Lamberth, D. C. (1999). *William James and the metaphysics of experience*. Cambridge University Press.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (2024). *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (A. Naraghi & E. Soltani, Trans.). Tarh-i Naw. (in Persian)

- Plantinga, A. (1983). Reason and belief in God. In A. Plantinga & N. Wolterstorff (Eds.), *Faith and rationality: Reason and belief in God* (pp. 16–93). University of Notre Dame Press.
- Poursina, Z. (2007). Āmūza-yi īmān mī-āvaram tā bifahmam tajallī-yi ‘aql-garāyī-yi irāda-garāyāna-yi Āgūstīnī. *Pizhūhish-hā-yi Falsafī-Kalāmī*, (33), 3–21. (in Persian)
- Proudford, W. (1985). *Religious experience*. University of California Press.
- Russell, B. (1969). *The Analysis of Mind* (M. Bozorgmehr, Trans.). Khvārazmī. (in Persian)
- Russell, Bertrand. (1935). *Religion and Science*. London: Thornton Butterworth Ltd.
- Ryle, G. (1951). *The concept of mind*. Hutchinson House.
- Schlecht, L. F. (1997). Re-reading “The Will to Believe.” *Religious Studies*, 33(2), 217–225.
- Seigfried, C. H. (1989). William James’s phenomenological methodology. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20(1), 62–76. <https://doi.org/10.1080/00071773.1989.11006819>
- Swinburne, R. (2005). *Faith and reason* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Wulff, D. M. (2014). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* (M. Dehghani, Trans.). Rushd. (in Persian)