

## التجربة الدينية<sup>1</sup>

- **موسوعة ستانفورد للفلسفة**  
**ترجمة: إسلام سعد**

مقدمة: هذا نص مترجم لد. مارك ويب، حول التجربة الدينية، والمنشور على ([موسوعة ستانفورد للفلسفة](#)). ننوه بأن الترجمة هي للنسخة المؤرشفة في الموسوعة على [هذا الرابط](#)، والتي قد تختلف قليلاً عن [النسخة الدارجة](#) للمقالة، حيث أنه قد يطرأ على الأخيرة بعض التحديث أو التعديل من فينة لأخرى منذ تنمة هذه الترجمة. وختاماً، نخص بالشكر محرري موسوعة ستانفورد، وعلى رأسهم د. إدوارد زالتا، على تعاونهم، واعتمادهم للترجمة والنشر على مجلة حكمة.

---

<sup>1</sup> Webb, Mark, "Religious Experience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religious-experience/>>

يمكن أن تتصف التجارب الدينية بشكل عام بكونها تجارياً تبدو للشخص الذي يمر بها وكأنها تحوز شيئاً من الحقيقة الموضوعية، وتمتلك شيئاً من المضمون الديني. هذه الحقيقة يمكنها أن تكون فردية، أو حالة، أو واقعاً، أو حتى غياباً، وذلك اعتماداً على التقليد الديني الذي تكون التجربة جزءاً منه. يقع تعدد شاسع من أنواع التجربة تحت القاعدة العامة للتجربة الدينية. إن المفهوم غامض، وتجعل كثرة أنواع التجارب التي تقع تحت هذا المفهوم من الصعوبة بمكان استيعابها وفق أي اعتبار عام. يأتي جزء من هذا الغموض من مصطلح "دين"، وهو مصطلح يصعب تعريفه بأي طريقة لا تلغي المؤسسات التي هي، وبكل وضوح، أديان، أو أن تتضمن مصطلحات يمكن أن تُفهم فقط في ضوء فهم سابق لما تُكوّنه الأديان. لكن، نستطيع أن نحوز شيئاً من التقدم في إبراز المفهوم من خلال تمييزه عن مفاهيم ذات صلة، لكنها متباينة كذلك.

أولاً، يلزم تمييز التجربة الدينية عن المشاعر الدينية، بنفس الكيفية التي يتم بها تمييز التجربة عمومًا عن المشاعر بشكل عام. إنّ شعورًا بالنشوة، على سبيل المثال، لا يعدُّ تجربة دينية في ذاته حتى لو حدث في سياق ديني، وكذلك حتى لو ظنّت الذات بعد ذلك أن ما تسبب في ذلك الشعور حقيقة موضوعية ذات دلالة دينية. إن القيام بعمل مُثأَلَّةٍ مع تجربة تنبني على الحسِّ سيكون مفيدًا هنا. لو أن شخصًا يشعر بالسعادة بشكل عام، وليس بسبب أي شيء على وجه التحديد، ثم بعد ذلك يصل للإيمان بأن هذا الشعور سببه حضور شخص معين فإن هذه الحقيقة لا تُحوّل شعور السعادة إلى تصور عن الشخص. ولكي يكون حدثٌ عقليّ تصورًا لموضوع، فإنه لا بد أن يبدو، بمعنى من المعاني، كتجربة ذات حقيقة دينية، على المستوى الدلالي. لذا، وعلى الرغم من أن المشاعر الدينية [2] يمكن أن تُتضمّن في عديد، أو أغلب التجارب الدينية، إلا أنّها [أي المشاعر والتجارب الدينية] ليست الشيء نفسه. لقد كانت المناقشات حول التجربة الدينية وفق مصطلحات المشاعر بمثابة إسهامات مبكرة هامة للتظير بخصوص التجربة الدينية (كما في كتاب "الشعور بالتبعية المطلقة – feeling of absolute dependence لشلايمرماخر Schleiermacher عام 1998 وكتاب "الشعور بالجليل – feeling of the numinous [رودولف] أوتو Otto عام 1923)، لكن ومنذ ذلك الحين، حاجج البعض (انظر على سبيل المثال جيلمان Gellman عام 2001 وألستون 1991 Alston) بأن حالات الوجدان الديني لا تُعبرّ بشكل تام عن التجربة الدينية. لكي نفسر التجارب بوصفها تجارب حقًا، لا بد أن نتجاوز المشاعر الذاتية.

ويلزم تمييز التجربة الدينية أيضاً عن التجربة الصوفية. على الرغم من وجود صلة قريبة بشكل واضح بين الاثنين، وأن التجارب الصوفية تجاربٌ دينية، إلا أنه لا يمكن اعتبار كل التجارب الدينية مؤهلة لتكون صوفية. لقد فُهمت كلمة "صوفية" mysticism بعدد من الطرق المختلفة. اعتبر [ويليام] جيمس (1902) الصوفية تتضمن عدم القابلية للوصف بالضرورة، الأمر الذي سيقوم بإقصاء عديد الحالات التي تُفهم بوصفها ذات طابع صوفي. تبنى أَلستون Alston (1991) المصطلح على مضض باعتباره أفضل المتاح من بين حزمة سيئة من المصطلحات وأسبغ عليه معنى شبه تقني. لكن الصوفية، بمعناها الشائع، اللا-تقني، هي ممارسة أو نظام ديني محدد، تتم ممارسته بتأني للوصول لشيء من الإدراك أو البصيرة، أو للوصول إلى حالة توحد مع الإلهي، أو لاختبار الحقيقة المطلقة بشكل مباشر. بأقل ما يكون، تُكوّن التجارب الدينية تصنيفاً أكثر شساعة؛ فعدد التجارب الدينية مثل تجربة القديس بولس Saint Paul وأرجونا Arjuna وموسى ومحمد وغيرهم تحدث دون أن يتم السعي في سبيلها، وليست نتاجاً لشيء من الممارسة المتعمّدة التي تُخاض لتنتج تجربة.

1. أنواع التجربة الدينية.

2. اللغة والتجربة.

3. قضايا إبستمولوجية.

4. الموضوعات المتعددة للتجربة الدينية.

• المراجع

• أدوات أكاديمية

• مصادر إنترنت أخرى

• مقالات ذات صلة

## (1) أنواع التجربة الدينية

تكشف تقارير عن التجارب الدينية تعددًا من مختلف الأنواع. ربما أغلبها تمثلات مرئية أو سمعية (رؤى وهلاوس سمعية)، لكن ليس من خلال العيون أو الأذان بشكل فيزيائي [أي المعاينة الحسية المباشرة سمعًا وبصرًا]. يذكر الأشخاص [الذي تعرضوا للتجربة] "رؤية" أو "سمع"، لكنهم سريعًا ينكرون أي زعم للرؤية أو السمع بواسطة أعضاء الحسّ الجسدية. من السهل المصادرة على مثل هذه التجارب بوصفها هلاوس، لكن الأشخاص الذين حَبَرُوا هذه التجربة كثيرًا ما يدَّعون أنه، وعلى الرغم من أن التجربة جُوانية بالكامل، مثل هلوسة أو تَحْيُل، إلا أنها تجربة حقيقية. من خلال شيء من التناظر الروحي للعين أو الأذن (جيمس 1902 وألستون 1991 Alston يوردان عديد الأمثلة). في حالات أخرى تُستخدم لغة "الرؤية" بمعنى الإدراك بشكل موسع، كما يقال أن ممارس اليوغا yogi "يرى" هويته أو هويتها مع البراهمان؛ ويتحدث البوذيون عن "رؤية الأشياء كما هي" باعتبارها واحدة من السمات المميزة للاستنارة الحقيقية، حيث يعني ذلك الإمساك بخواء الأشياء أو إدراكها، ولكن ليس من خلال طريقة عقلية صرفة. نمط آخر هو التجربة الدينية التي تأتي عبر التجارب الحسية للموضوعات الاعتيادية، لكن تبدو حاملة في طياتها معلومات إضافية عن حقيقة فوق طبيعية. تتضمن الأمثلة معاينة الله في الطبيعة، أو في السماء المزدانة بالنجوم، أو زهرة، أو ما شابه ذلك. شخصٌ ثانٍ يقف بالقرب سوف يرى نفس السماء بالضبط، أو الزهرة بالضبط، لكنه لن يمتلك بالضرورة المحتوى الديني الإضافي في تجربته أو تجربتها. هناك كذلك حالات تكون فيها التجارب الدينية بمثابة تصور عادي لكن الشيء المادي هو نفسه موضوع الدلالة الدينية. تُعد تجربة موسى، المتعلقة باحترق الشجرة، أو تلاميذ بوذا وهم يراقبونه إذ يرتفع في الهواء [مقاومًا الجاذبية] بمثابة أمثلة على هذا النمط. سيرى شخص ثانٍ، يقف بالقرب، نفس الظاهرة، سواء كان يفهمها بهذه الطريقة أم لا. نوع رابع من التجربة الدينية [4] أصعب على مستوى التوصيف: لا يمكن تمييزه بدقة باللغة الحسية، حتى بشكل قياسي، لكن، تُصِرُّ الذات التي خضعت للتجربة على كونها [أي التجربة] حقيقية، وأنها إدراك مباشر لحقيقة خارجة عن الذات ذات دلالة دينية. هذه الأنواع من التجارب يتم وصفها عادةً بكونها "ممتعة الوصف". واعتمادًا على أعراض المرء، ستقوم طرق أخرى باقتراح نفسها فيما يتعلق بعمل تقسيم التجارب الدينية نفسها، على سبيل المثال، يقوم [ويليام] جيمس بتقسيم التجارب إلى تجارب "صحية العقل" و"معتلة العقل" بحسب شخصية

المراء الخاضع للتجربة، والتي تقوم بتلويين المحتوى للتجربة ذاتها، وقد فسّم كيث ياندل Keith Yandell (1993، 25-32) التجارب إلى خمس فئات، بحسب محتوى التجارب: توحيدية، نرفانية (تجارب استنارة مرتبطة بالبودية)، كيفالية (تجارب استنارة مرتبطة بالجانية)، موكشا (تجارب تحرر/ اعتناق من الكارما، مرتبطة بالهندوسية)، وتجارب الطبيعة. الاختلاف في الموضوع يصنع اختلافًا في المحتوى، وكذلك تفعل الاختلافات فيما يمكن قوله عن التجارب. انظر القسم الرابع لمناقشة إضافية لهذه القضية.

## (2) اللغة والخبرة

ظنّ الكثيرون أنه ثمة مشكلة خاصة تعترى اللغة الدينية، تكمن في أن هذه اللغة لن تكون ذات معنى بنفس الطريقة التي تكون عليها اللغة العادية. زعم الوُضْعِيّون المناطقة أن اللغة لا تكون ذات معنى إلا بمقدار انغراسها في تجاربنا المرتبطة بالعالم المادي. وبما أننا لا نستطيع أن نوضّح اللغة الدينية من خلال ربطها بتجارب العالم المادية، فإن هذه اللغة تصبح غير ذات معنى. وعلى الرغم من أن الادعاءات الدينية تشبه من كل الوجوه المصادقات الاعتيادية عن العالم، إلا أن نقصها على مستوى النتائج الإمبريقية يجعلها خلواً من المعنى. لقد مرّ مبدأ التحقيق بالعديد من الصياغات لأنه تعرض للنقد. لكن لو تم فهمه بوصفه ادعاءً عن المعنى في اللغة العادية، فإنه يصبح مُقَوِّضًا لنفسه بنفسه، لأنه لا توجد طريقة إمبريقية لتحقيقه في النهاية، فقدت هذه المقاربة للغة مصداقيتها، لكن البعض لا يزالون يستخدمون نسخة مُعدّلة، [5] وأكثر ضعفًا ليقوموا بنقد اللغة الدينية. على سبيل المثال، يعتمد أنتوني فلو Antony Flew (فلو وماكنتاير Flew and Macintyre، 1995) على مبدأ مفاده أنه لو أن ادعاءً ما غير قابل للتنفيذ، فإنه بطريقة أو بأخرى، يصبح غير مشروع. يستند مارتن Martin (1990) ونيلسن Nielsen 1985 على مبدأ يجمع بين القابلية للتحقيق والقابلية للتنفيذ؛ لكي يكون ادعاءً ما ذا معنى، فإنه يجب أن يكون شيئًا ما أو شيئًا آخر. ليس من الواضح أنه حتى هذه النسخ المُعدّلة والضعيفة من مبدأ التحقيق تفلت تمامًا من تقويض نفسها بنفسها. وحتى لو أفلتت يبدو أنها تصطحب معها لغات أخرى – مثل اللغة الأخلاقية – الحديث عن المستقبل أو الماضي أو الحديث عن محتويات عقول الآخرين – بحيث تجعلنا نأس من البحث. وعلاوة على ذلك، فإن إنكار أي معنى للتجارب الدينية على أساس أنها ليست منغرسه في تجارب حقيقية يصادر على المسألة، إذ يعني هذا أن التجارب الدينية ليست تجارب حقيقية.

احتمال آخر وهو أن الادعاءات الدينية ذات معنى، لكنها ليست صحيحة أو خاطئة، لأنها لا يجب أن تُفهم على أنها تأكيدات. يفهم بريثويت Braithwaite (1970)، على سبيل المثال الادعاءات الدينية على أنها تعبيرات عن التزامات بأنظمة من القيم. وفق هذا المنظور، ما يبدو على أنه ادعاء بخصوص تجربة دينية ليس في الحقيقة ادعاءً على الإطلاق. من المحتمل أن تكون شبكة من الأحداث العقلية (يمكن تحديد التجربة من داخلها) الأساس التي تقوم بتحفيز الادعاء، ولكنها لن تكون مُعَيَّرَة عن مضمون الادعاء كما ينبغي.

تحدّ ثانٍ للخبرة الدينية يأتي من اعتبارات فتجنشتاينية Wittgensteinian عن اللغة. يستطرد فتجنشتاين Wittgenstein (1978) لحدٍ ما عن الاختلافات في كيفية استخدام اللغة العادية، والكيفية التي يتم بها استخدام اللغة الدينية. ولقد حاول آخرون (على سبيل المثال، انظر فيليبس Phillips 1970) لاحقون على فتجنشتاين Wittgenstein، أن يوفروا شرحًا لغرائبية اللغة الدينية استنادًا إلى فكرة لعبة اللغة. لكل لعبة لغوية قواعدها الخاصة، وبما يتضمن كذلك إجراءاتها الخاصة للتحقيق. ونتيجة لذلك، يصبح من الخطأ معاملة اللغة الدينية كاللغة العادية، متوقعين الدليل بالمعنى التقليدي، بنفس الطريقة [6] الخاطئة التي تنشُد الدليل على مزحة. لا يجب أن تُعامل "رأيت الله" بنفس الطريقة التي تُعامل بها "رأيت إلفيس Elvis". يذهب البعض أبعد من ذلك، للقول بأن لعبة اللغة الدينية معزولة عن الممارسات الأخرى، لدرجة أنه سيصبح من الخطأ أن نستخرج أي ادعاءات عن التاريخ أو الجغرافيا أو الكوزمولوجي منها. وفق هذه الرؤية، لا يجب أن تُعامل التجارب الدينية باعتبارها قابلة للمقارنة مع تجارب الحس، لكن هذا لا يستتبع أنها غير مهمة، ولا أنها، بطريقة ما، غير صحيحة، فهي يمكنها أن تظل بمثابة سُبل هامة للتبصر بالحقيقة. يمكن نَسَب هذه الرؤية لـ د.ز. فيليبس D. Z. Phillips (1970).

بينما يُظهِرُ هذا الأمر بعض النواحي غير الاعتيادية للغة الدينية، إلا أنه بالتأكيد لا يستوعب ما يراه عديد الأشخاص فيما يتعلق بادعاءاتهم. كما تُبَيِّن نظرية الخُلُق creationism، يعتقد عديد الأقوام المتدينين أنه من المشروع تمامًا أن نخرج باستنتاجات إمبريقية من المذهب الديني. اعتقد الهندوس والبوذيون لعدد القرون بوجود جبل (ماونت ميرو Mount Meru)<sup>(1)</sup> في مركز العالم (المسطح، على شكل القرص). سيكون من الشاذ فكرًا لو تمت معالجة جملة "بلغ بوذا الاستنارة تحت شجرة البو bo tree" بشكل مختلف جدًّا عن جملة "أكل بوذا الأرز تحت شجرة البو" لأن الجملة الأولى ادعاء ديني والثانية ادعاء

إمبريقي اعتيادي. توجد بالتأكيد علاقات استتباعية بين الادعاءات الدينية وغير الدينية، أيضًا، جملة "مات يسوع لثمحي خطاياي تستتبع جملة "مات يسوع" صراحةً.

### (3) قضايا إبستمولوجية

بما أن الأشخاص الذين خاضوا التجارب الدينية يميلون لاعتبارها تجارب حقيقية تحوز شيئًا من الحقيقة البرانية، يمكننا أن نتساءل عن السبب الذي يجعلنا نزن أنهم على صواب. أي، بمعنى آخر، هل تصل التجارب الدينية لأن تكون أسبابًا جيدة للاعتقاد الديني؟ إن الإجابة على هذا السؤال هي ما يتم تسميتها غالبًا بالحجة بالتجربة الدينية:

التجارب الدينية تشبه، من كل النواحي، التجارب الحسية؛ فالتجارب الحسية الدينية تمثل أساسات ممتازة للاعتقادات حول العالم المادي، وبالتالي، تُعتبر التجارب [7] الدينية بمثابة أساسات ممتازة للاعتقادات الدينية. هذه الحجة، أو حجة أخرى تشبهها كثيرًا، يمكن أن نجدتها في سواينبيرن Swinburne (1979)، أو ألتون Alston (1991)، وبلانتينجا Plantinga (1981، 2000)، وآخرين.

يجد نقاد هذه المقاربة، بشكل عام، طرقًا تكون فيها التجارب الدينية مختلفة عن التجارب الحسية، ويجادلون بأن هذه الاختلافات كافية لتقويض القيمة البرهانية لهذه التجارب. يُخْتَجُّ سواينبيرن Swinburne (1979) بما يسميه "مبدأ السذاجة"، وطبقًا له، يُبرَّر للمرء الاعتقاد بأن ما يبدو له حاضرًا هو في الواقع حاضر، إلا لو صار مُقَوِّضٌ ما فعليًا. ثم يناقش [سواينبيرن] تشكيلة من الظروف التي ستعمل كمقوضات في الحالة الحسية الاعتيادية، ويحاجج بأن هذه المقوضات لا تكتسب، أو ليس دائمًا، في حالة التجربة الدينية. ولرفض حجته، يجب على المرء إثبات أن التجربة الدينية عكس التجربة الحسية من جهة أنه في الحالة الدينية يكتسب مقوض أو مقوضان دائمًا. أي شخص يقبل المبدأ يمتلك سببًا وجيهًا لقبول انعتاقات التجربة الدينية إلا إذا اعتقد/ اعتقدت أن المقوضات دائمًا، أو بالكاد دائمًا، تكتسب.

يقدم بلانتينجا Plantinga نمطًا آخر من الحجة. طبقًا للمنهجية التأسيسية الديكارتية الطراز، ولكي يتم اعتماد اعتقاد ما مُبرَّرًا، فإنه يلزم إما أن يكون مترسحًا في اعتقادات أخرى مُبرَّرة، أو أن يستقي تبريره من حالة خاصة، مثل العصمة، أو الاستعصاء على الإصلاح، أو حالة الحقيقة الثابتة (التي لا تقبل

المناقشة). هناك وجهة نظر موازية بخصوص المعرفة. يجادل بلانتينجا (Plantinga 1981) بأن مثل هذه التأسيسية المنهجية غير متسقة مع اعتقاد المرء بأن اعتقاداته الخاصة الاعتيادية بخصوص هذا العالم مُبرَّرة (أو المعرفة بهذا العالم)، لأن اعتقاداتنا الاعتيادية المستقاة من تجربة الحواس ليست مشتقة من أي شيء معصوم أو يستعصي إصلاحه أو ذي حقيقة ثابتة (لا تقبل المناقشة). في حقيقة الأمر، إننا نعاملها إجمالاً باعتبارها تأسيسية، في غير حاجة إلى تبرير إضافي. لو أننا اعتقدنا أن الاعتقادات الحسية أساسية بشكل ملائم، فإننا يجب أن نفعل الشيء نفسه بخصوص الاعتقادات الدينية المتشكلة، والتي تكونت كنتاج تجارب عن تجلي إلهه بنفسه لمؤمن (يسميه بلانتينجا الاعتقادات - ت (ii) M-beliefs)، باعتبارها أساسية بشكل ملائم. اقترح أن [8] البشر يمتلكون ملكة - أسماها جون كالفن John Calvin "الشعور بالألوهية sensus Divinitatis" - تسمح لهم أن يكونوا واعين بأفعال الله أو تدبيره بالنسبة إليهم.

لو أن الاعتقادات المتكونة من خلال تجربة الحس أساسية بشكل منضبط، فإن الاعتقادات المتكونة بواسطة هذه الملكة لا يمكن أن تُنزع منها نفس المكانة بأي طريقة ذات قواعد ومبادئ. تقتضي، نظرية بلانتينجا المطوّرة عن الإجازة Theory of Warrant (2000)، أنه لو أن الاعتقادات صحيحة، فهي إذاً مُجازة. لا يمكن للمرء مهاجمة ادعاءات التجربة الدينية بدون أن يتعامل أولاً مع سؤال هل هذه الادعاءات الدينية صحيحة أم لا. وهو يقر أنه، وبما أنه يوجد ناس آخرون ينتمون لتقاليد دينية أخرى يمتلكون اعتقادات راسخة (ذات أسس) عن الأمور الدينية بخصوص تجليات مزعومة، فإنهم ربما يكونون قادرين على سَوْق نفس الحجة بخصوص تجاربهم الدينية الخاصة. يُطور أَلستون Alston نظرية عامة عن ممارسات الاعتقاد doxastic (مجموعات من الميكانيزمات المكوّنة للاعتقاد، مع افتراضات خصوصية سابقة، ومجموعات من المقوّضات)، تعطي تبريراً للاشتباك عقلياً مع ممارسة مثل هذه، ثم تحتاج أن ممارسة تكوين الاعتقادات على أساس التجارب الدينية المسيحية تستوفي هذه المتطلبات. لو أننا فكرنا في الممارسات الاعتقادية الرحبة التي نقوم بمقاربتها، فإننا نرى بعضاً منها يمكن تبريره من خلال استخدام ممارسات أخرى. إن ممارسة العلم Science، على سبيل المثال، تختزل غالباً إلى ممارسات الإدراك بالحس، والتفكير الاستدلالي، والتفكير الاستقرائي (الذاكرة والشهادة testimony تقومان بعمل إسهام بالطبع). إن الحالة التبريرية التي تمنحها الممارسة لاعتقاداتها الناتجة يتم اشتقاقها من هذه الممارسات الأكثر أولية. الأغلب، على الرغم من ذلك، لا يمكن اختزاله لهذه الدرجة. كيف يتم تبريرها إذن؟ يبدو أنه لا يمكن تبريرها بشكل غير دائري، أي بدون



الاعتراضات المشتقة من الممارسات نفسها. إن تبريرنا الوحيد للاستمرار في الثقة بهذه الممارسات يكمن في أنها مُشَيِّدَةٌ بإحكام، متداخلة مع ممارسات ومشاريع أخرى خاصة بنا، بجانب أنها "قد صمدت أمام اختبار الزمان"، وذلك من خلال إنتاج أنظمة اعتقادات متسقة في الغالب. إنها تنتج أنظمة من الاعتقادات متسقة بما يكفي لو أنها لا تنتج تناقضات هائلة، لا يمكن تجنبها فيما يتعلق بالأمور المركزية، إما جوائياً، أو مع مخرجات/ نواتج ممارسات [9] مؤسسة كما ينبغي، وبشكل متساوٍ. لو أن هذا هو كل ما يمكن قوله بخصوص ممارساتنا الاعتيادية، إذا أصبح حريٌّ بنا أن نقوم بمدِّ نفس المكانة لتصل للممارسات الأخرى التي تحوز نفس السمات. ثم إنه يجاجج بأن الممارسة المسيحية لتكوين الاعتقاد على أساس التجربة الدينية تمتلك هذه السمات بالفعل. ومثل بلانتينجا Plantinga، فإنه يقر بأن حجة مثل هذه ربما تكون متاحة للممارسات الدينية الأخرى على السواء؛ فهي جميعاً تعتمد على إذا ما كانت الممارسة محل الدرس والتحليل تقوم بتوليد تناقضات هائلة ولا يمكن تجنبها، بخصوص الأمور المركزية، إما جوائياً أو مع ممارسات مؤسسة كما ينبغي، وبشكل متساوٍ لدحض هذه الحجة، يلزم على المرء إما توضيح أن معايير ألتون للعقلانية المتعلقة بممارسة ما متساهلة لمدى كبير أو أن الممارسات الدينية لا تنجح أبداً في الهروب من الوقوع في تناقضات.

دفاع ألتون وبلانتينجا Alston and Plantinga عن القيمة الإستميمية للتجارب الدينية يشتغل بشكل حاسم، بدرجة ما من المماثلة، مع تجارب الحس. لكنها ليست مجرد حجج بسيطة مؤسسة على القياس، لن تفي أي تشابهات بالحجة الوضعية، ولن تتكفل أي اختلافات بدحض الحجة كذلك. لا بد للتشابهات والاختلافات أن تكون مناسبة إستمولوجياً. ليس من الكافي، على سبيل المثال، أن نوضح أن التجارب الدينية لا تسمح إجمالاً بتحقيق العام المستقل، إلا إذا أراد المرء أن ينصرف بالكلية عن ممارسات مؤوَّرة بشكل كبير، مثل الحدس العقلي الذي تنقصه أيضاً هذه السمة.

إن المَقْوَّضِينَ الأكثر أهمية على مائدة ادعاءات السلطة الإستميمية للتجارب الدينية هما حقيقة التعددية الدينية وَتَوَفُّر التفاسير الطبيعية للتجارب الدينية. إن التعددية الدينية مُقْوَّضٌ - في هيئة حقيقة معطاة لحقيقة التجارب الدينية بنفس القدر التي تقوض به شهادات شهور العيان المتضادة بعضها البعض. لو أن الادلاءات متماثلة تماماً، فإنه يصبح من الحصافة استنتاج وجود شيء من الحقيقة لهذه الشهادة، على الأقل في حدود الإطار العام الواسع. إن نَمَطاً من هذا الاعتراض يتمثل في حجة الاحتجاب الإلهي (انظر لوفرينج 2013 Loving). لو أن هناك إلهًا [لو أن الله موجود] (iii)، ويقوم بإظهار نفسه لبعض الناس

[10] عبر التجارب الدينية، فإن حقيقة أنه لا يفعل ذلك لعدد أكبر من الناس، وبشكل أوسع، يتطلب شيئاً من التفسير. لكن لو تعارض إدلاءان من شاهدين حول الحقائق الأكثر أساسية بخصوص ما حدث، فإنه يبدو أن الواحد منهما لا يوفر أي أرضية جيدة لأي اعتراضات بخصوص ما حدث. يتضح بالتأكيد أن مضامين إدلاءات التجربة الدينية تختلف عن بعضها البعض بشكل جذري.

يخبر بعض الأشخاص الذين مروا بتجربة دينية عن تجربة العدم باعتبارها الحقيقة القصوى، وآخرون يخبرون عن وعي غير مُشخَّصٍ رَحْبٍ نشارك فيه أجمعين، ويخبر آخرون عن خالق شخصي كامل بشكل لا متناهٍ. لكي نؤكد على أن التجارب الدينية للشخص حقيقية، يتعين على المرء (1) أن يجد جوهرًا لكل هذه التجارب، وبالتالي، وعلى الرغم من وجود اختلافات في التفصيل، يمكن لهذه التجارب أن تُشَيِّد، بشكل يقبله العقل، باعتبارها تجاربًا لنفس الحقيقة أو (2) أن يصير المرء على حقيقة تجربته الخاصة، وبالتالي فتجارب الآخرين - أتباع التقاليد الأخرى - غير حقيقية. يصعب التعامل مع الاحتمال الأول [رقم (1)]، وذلك في مواجهة الاختلافات البادية بين الأديان، لكن يطوّر جون هيك John Hick (1989) منظورًا من هذا النوع، مستفيدًا من الإستمولوجية الكانطية عن عَالَمَيْنِ [الشئ في ذاته والظاهر]. الفكرة هنا أن موضوع هذه التجارب هو، في ذاته، يتطابق مع نفس الحقيقة. لكن الموضوع يتم اختباره بواسطة أناس مختلفين، وبشكل مختلف. لذا، من الممكن أن نرى كيف أن الموضوع نفسه يمكن اختباره من خلال طرقٍ غير متوافقة معًا. تتمتع هذه المقاربة بقدر من القبول والمنطقية بالقدر الذي يتمتع به الإطار الكانطي نفسه. ويقترح جيروم جيلمان Jerome Gellman (2001) فكرة مشابهة، بدون النسق الكانطي. إن حلولاً كهذه لا تقترب من المشكلة إطلاقًا. لو أن الممارسات تنتج تجاربًا ذات مضامين غير متسقة مع بعضها البعض، فإن واحدة من هذه التجارب يجب ألا يُعَوَّلَ عليها. ويشغل أَلستون Alston (1991) وبلا تينجا Plantinga (2000) على تطوير الجواب الثاني [رقم (2)]. تكمن الاستراتيجية العامة في الحاجة بأن المرء، من داخل تراث ما، يكتسب مصادراً إستيمية لا تتوافر لهؤلاء الذين هم من خارج التراث، تمامًا مثلما أن السفر لقلب الغابة يسمح للشخص [الذي سافر] بأن يرى أشياء لا يراها هؤلاء الذين لم يسافروا، ونتيجة لذلك، حتى لو كان هناك أشخاص ينتمون لتراث آخر أخرى يستطيعون سَوِّق نفس الحجة، فإنه لا يزال من المقبول عقليًا [11] القول بأن البعض مصيب والبعض الآخر مخطئ. إن الأشياء التي تُبرّر اعتقادي ستظل تبررها، حتى لو أنك تمتلك مصادراً مقارنة تبرر منظورًا مضافًا لها.

يُعتَقَد أن التفاسير الطبيعية للتجارب الدينية تقوض قيمتها الإبستمية، ولو أن التفاسير الطبيعية كافية لشرح التجربة بأننا لا نمتلك أي أرضيات لافتراض أي شيء يتجاوز العلة الطبيعية. يتم النظر لفرويد وماركس (Freud (1927) and Marx (1876-1977) باعتبارهما دوماً موفرين لمثل هذه التفاسير. يزعم فرويد أن التجارب الدينية يمكن أن تُفسر على نحو كافٍ وملائم من خلال الآليات السيكولوجية التي تتجذر في تجربة الطفولة المبكرة وكذلك من خلال التوترات السيكو-ديناميكية. ويعزو ماركس، بالمثل الاعتبار الديني بشكل عام إلى قوى الاقتصاد المادية. يحتج كلاهما بأنه، وبما أن التفاسير السيكولوجية والاقتصادية المضمره تكفي لتفسير أصول الاعتقاد الديني، فإنه ليس ثمة حاجة للافتراض، بالإضافة لذلك، أن هذه الاعتقادات صحيحة. هناك مؤيدون قلائل لنظرية فرويد عن الدين، حتى ضمن الذين يميلون لمذهب التحليل النفسي. كما أن منظور ماركس أيضاً تم التخلي عنه لحد كبير، لكن ذلك لا ينفي وجاهة أطروحاتهما. حديثاً، تم إعطاء الأسبقية للتفاسير العصبية للتجربة الدينية باعتبارها أسباباً لإنكار صحة التجارب. إن الفاعليات التي تحدث للمخ خلال الحالات التأملية وتجارب دينية أخرى تشبه لحد كبير الفاعليات التي تحدث أثناء أشكال معينة من النوبات (أو التشنجات) أو مع أنواع معينة من الاضطرابات العقلية، كما يمكن استشارتها بالعقارات. البعض ممن يدرسون الأساس العصبي للتجربة الدينية لا يستدلون على أنها غير صحيحة (انظر، على سبيل المثال، د-أكيلي ونيوبيرج (1999) d'Aquili and Newberg)، لكن العديد يستدلون على ذلك. يجاجج جوثري (1995) Guthrie على سبيل المثال أن أصل الدين يكمن في نزوعنا لجعل الظواهر أنثروبومورفية<sup>(iv)</sup> بمقياسنا حيث نلحق الأشياء بفاعل حيث لا يوجد فاعل. [12] هناك مشكلات عامة تعترى كل أنواع التفاسير الطبيعية باعتبارها مُقَوِّضَات أولاً، كما يلّمح جيلمان (2001) Gellman، فإن أغلب هذه التفاسير (مثل النفس-تحليلي والسوسيو-اقتصادي) يتم منحهم الأسبقية باعتبارها فرضيات، لا باعتبارها حقائق مُؤَسَّسة. يفترض المؤيِّد أن هذه التجارب غير صحيحة ثم يبحث بشكل دؤوب عن تفسير لها. لا يصح هذا الأمر في حالة التفسير العصبي، لكنهم يواجهون نوعاً آخر من الضعف كما لاحظ إلود (1999) Elwood: كل تجربة، مهما كان مصدرها، تكون مصحوبة بحالة عصبية مكافئة. إن الاحتجاج بأن التجربة وهمية لوجود حالة مكافئة في المخ هو أمر مضلل. سيقودنا نفس الاستدلال لاستنتاج أن التجارب الحسية مُضِلَّة، وذلك لأنه يوجد في كل تجربة حسية حالة عصبية مكافئة تشبه بالضبط الحالة التي تحدث في الهلوسة المكافئة. يدين لنا المؤيد للتفسير الطبيعي، بوصفه

مقوّضًا، بشيء من السبب لنصدق أن حجته أو حجتها ليست إلا حجة شكوكية أخرى ناتجة عن حجاب الإدراك الحسي.

وهناك قلق إبستمولوجي إضافي يصحب التجربة الدينية. زعم جيمس James أنه، بينما أثبتت التجارب الصوفية أرضية موثوق بها للاعتقاد عند الشخص الذي يمر بها، إلا أنها لا توفر أرضيات للشخص الذي يتم إخباره بهذه التجارب. بمعنى آخر، تجربتي هي حجة دامغة لي، لكن ليس لك. يمكن لهذا الادعاء أن يُفهم بعدد الطرق، وذلك اعتمادًا على نوع المعيارية التي ترتبط بالصلة الدليلية المدّعاة (المزعومة). ادعى البعض (1976 Oakes) على سبيل المثال، أن التجارب الدينية يمكنها أن تستلزم الاعتقاد إبستيميًا؛ بمعنى أن أي شخص يمر بالتجربة، ولا يقوم بتكوين الاعتقاد المتكافئ، فإنه يرتكب خطأ إبستيميًا في الغالب مثل شخص يرفض، في الأوضاع العادية، أن يؤمن بعينيه أو بعينيها. وبشكل أكثر شيوعًا يدعي مُقوّضو القيمة الإبستيمية للتجارب الدينية أن التجارب تجيز تشكيل الاعتقاد إبستيميًا، لكن يمكن أن تُبرر بعدم تكوينها للاعتقاد. إن شهادة أناس آخرين حول ما قاموا بتجربته شبيه بهذا الأمر إلى حد كبير. في بعض الحالات، لن يكون من المبرر لشخص ما أن يرفض شهادة الآخرين، [13] وفي حالات أخرى، سيكون من المبرر لشخص ما أن يقبلها ولكنه لا يحتاج أن يقبلها. يتركنا هذا الأمر أمام احتمالات ثلاثة، على افتراض أن الذات التي تمر بالتجربة [الذات موضوع التجربة] تجد مبررًا في تكوين الاعتقاد الديني على أساس تجربته أو تجربتها، وأنها [أي هذه الذات] تخبر شخصًا آخر عنها [أي عن هذه التجربة]: قد تُزوّد الشهادة دليلًا إلزاميًا للمستمع لدرجة أنه سيكون غير مُبرّر له أن يرفض هذا الادعاء؛ أو يمكن للشهادة أن توفر دليلًا غير إلزامي للمستمع لكي يقبل الادعاء؛ أو قد تفشل الشهادة في توفير أي نوع من الأرضيات للمستمع لكي يقبل الادعاء. عندما تقوم الذات بعمل ادعاء على أساس تجربة اعتيادية، قد تقع في نطاق أي من الاحتمالات الثلاثة السالفة الذكر، وذلك اعتمادًا على مضمون الادعاء والموقف الإبستيمي للمستمع. إن الشيء الأكثر طبيعية الذي يمكن قوله عن ادعاءات التجربة الدينية هو أنها تعمل بنفس الطريقة (على افتراض أنها تعطي الذات التي تمر بالتجربة والتي تقوم بسوق الادعاء، أي مبرر لاعتقاداتها أو لاعتقاداتها).

جيمس وآخرون لاحقون عليه يدعون أن الشهادة بخصوص التجارب الدينية لا يمكنها أن تقع تحت أي من الاحتمالين (التصنيفين الأولين). لو أن هذا الأمر صحيح، فلا بد أن السبب يكمن في شيء ما خاص بطبيعة التجارب. لو أننا افترضنا أنه لا يمكن للتجارب أن تكون معيبة قَبْلًا بطريقة ما، وأن اللغة

الدينية معقولة intelligible – ولو أننا لا نقوم بعمل هذه الافتراضات، فإن السؤال عن الشهادة الدينية لا يبرز إلى الوجود – فإن ذلك لا بد أن يكون بسبب القيمة الإثباتية للتجربة، وهي قيمة ضئيلة للغاية لدرجة أنها لا تستطيع الصمود للانتقال لشخص آخر؛ بمعنى أنه في فعل الإبلاغ الاعتيادي عن تجربة لشخص آخر، هناك مُقَوِّضٌ ما فعَّالٌ، وهو دائماً أقوى من أي قوى إثباتية تحوزها التجربة نفسها. وبينما توجد اختلافات هامة بين تجربة الحس العادية والتجربة الدينية (وضوح التجربة، كمية المعلومات التي تتضمنها، وجود التفسيرات المتباينة، وما شابه ذلك)، فإنه من غير الواضح إذا ما كانت الاختلافات هائلة بما يكفي لاستبعاد الشهادة الدينية دائماً، ومن أولها لآخرها.

#### (4) الموضوعات المتعددة للتجربة الدينية

بما أنه يوجد العديد من الأديان، يمتلك كل واحد منها ادعاءاته عن طبيعة الحقيقة، فإنه يوجد العديد من الموضوعات والأوضاع التي تدَّعي الذوات التي تمر بالتجربة إدراكها. لقد تم إنجاز أغلب فلسفة الدين التحليلية في أوروبا والأمم التي تنحدر منها، ولقد أُجريت أغلب النقاشات لمصطلحات الإله كما تم تصوره عقلياً في التقاليد اليهودية والمسيحية والإسلامية. في هذه التقاليد، الله نفسه هو موضع التجربة الدينية، ويُفهم الله باعتباره أزلياً، عليماً، كلي القدرة، حرّاً، وروحاً خيراً بامتياز. الله لأسباب خاصة به يُظهر نفسه للناس، بعضهم بشكل غير طوعي (مثل موسى، ومحمد، والقديس بول)، والبعض الآخر لأنهم مروا بممارسة صارمة ليقترّبوا أكثر من الله (مثل الصوفيون). أن نقول أن تجربة ما تأتي بشكل غير طوعي لا يعني القول بأن هذه الذات لم تفعل شيئاً ما قام بتهيئتها أو تجهزتها للتجربة (انظر لورمان 2012 Luhrmann)؛ وإنما يعني الأمر فقط أن هذه الذات لم تُحُض أي ممارسة تهدف إلى إنتاج تجربة دينية. في مثل هذه التجربة، يقوم الله غالباً بتوصيل رسالة في الوقت نفسه، لكنه لا يحتاج ذلك. إنه دوماً يتم تحديده باعتباره نفس الكيان الذي أظهر نفسه للآخرين ضمن نفس التقليد. يمكن لتجارب أخرى أن تشمل ملائكة أو شياطين أو الجنة أو الجحيم أو موضوعات ذات دلالة دينية.

في تقاليد أخرى لا يشترط بالضرورة أن يكون موضوع التجربة كياناً شخصياً أو حتى كياناً موجباً. في التقاليد التي يكون أصلها من شبه القارة الهندية – بشكل أساسي الهندوسية والبوذية والجيانية – فإن

موضوع التجارب الدينية عبارة عن حقيقة أساسية ما أو سمة للحقيقة، بدلاً من كيان ما منفصل من الكون. في التقاليد الهندوسية الأرثوذكسية يمكن للمرء بكل تأكيد أن يمر بتجربة عن الإله وكيان آخر فوق طبيعي (مثل لقاء أرجونا Arjuna مع كريشنا Krishna في البهاغافاد غيتا<sup>(v)</sup>)، لكن أنواعاً عديدة هامة من التجارب تنتمي للبراهمان، وتطابقه مع الذات. في اليوجا، التي هي بمنزلة الأساس في فهم السامخية Samkhya لطبيعة الأشياء، فإن الممارسة الصوفية [15] لليوغا تقود إلى تهدئة وإخماد العقل، مما يسمح لممارس اليوغا بأن يستوعب، وبشكل مباشر، أنه أو أنها لا يتطابق مع، أو حتى عرضاً مرتبط بالجدس المادي، وهذا الإدراك هو ما يحرره أو يحررها من المعاناة.

في الثيرافادا البوذية، الهدف من التأمل هو أن ترى الأشياء كما هي، وهو أن تراها غير مُرضية، وزائلة، وأنها ليست منفصلة عن الذات (191 Gowans، 2003). إن مُمارس التأمل، بينما يحرز أو تحرز تقدماً على الطريق، يطرح عن نفسه عديد الأوهام والتعلقات. آخر وهم يزول هو أنه أو أنها ذات. أن ترى هذا الأمر يعني أن ترى كل الواقع وهو متكون من تعاقب للأحداث المؤقتة، يعتمد الواحد منها اتفاقاً على الأحداث التي ذهبت قبله. ليست هناك جواهر ثابتة/ دائمة ولا توجد أرواح أزلية. رؤية الحقيقة لهذه الطريقة يُحمد نيران التّوّقي ويجرر مُمارسي التأمل من ضرورة الولادة من جديد (الانبعاث) (Laumakis 158-161، 2008).

رؤية الأشياء كما هي يتضمن إزالة كل الأوهام من العقل، والتي تقف في طريق مثل هذه الرؤية، وهي تتم من خلال ممارسات تأمل تطور من سيادة الممارس أو الممارسة على عقله أو عقلها.

هذا النوع من التأمل الذي يستجلب هذه السيادة ويسمح للتأمل أن يرى الطبيعة الحقيقية للأشياء يُسمى تأمل فيباسبانا *Vipassana* (البصيرة). إنه يتضمن بشكل أساسي موضوعاً للتأمل، قد يكون سمة للمتأمل نفسه أو للمتأملة نفسها، أو سمة ما من العالم المادي أو العقلي، أو تجريدًا ما، ويصبح بعد ذلك هو مركز تركيز وفحص المتأمل. في النهاية، من المرجو أن يرى المتأمل في الموضوع الطبيعة غير المرضية والزائلة في طبيعة الأشياء وأنه لا توجد ذات يمكن العثور عليها في هذه الأشياء في هذه اللحظة من البصيرة، يتم الوصول للنيرفانا *nirvana*. وبينما تكون تجربة النيرفانا بالأساس هي إدراك لنوع ما من البصيرة، فهي كذلك مصحوبة بعناصر تجريبية أخرى، على الأخص بإبطال الحالات العقلية السلبية. يتم وصف النيرفانا في القانون البوذي باعتبارها انطفاء نيران الرغبة. تقاليد الثيرافادا Theravada تقوم بتعليم أنواع أخرى من

التأمل الذي يمكن أن يساعد المتأمل على إحراز التقدم، لكن الهدف النهائي لا يمكن تحقيقه بدون تأمل ال فيباَسانا *vipassana*.

[16] في تقاليد الماهايانا البوذية، يتم بسط فكرة الكون المتغير باستمرار من خلال عديد الطرق. عند البعض، يتم فهم هذه الأحداث المؤقتة التي تقوم بتشكيل المسار للعالم باعتبارها خالية من وجود جوهرى (يتم فهم الوجود الجوهرى بشكل مختلف في تقاليد مختلفة) لدرجة أن ما يراه المرء في تجربة الاستنارة هو الفراغ الأقصى (سونياتا *sunyata*) لكل الأشياء. في مدرسة يوجاكارا *Yogacara* التي تنتمي للماهايانا البوذية، يُفهم هذا الأمر باعتباره فراغاً للوجود الخارجى؛ بمعنى أن نرى الأشياء كما هي يعني أن نراها كلها تابعة للعقل. في مدرسة الزن *Zen* التي تنتمي للماهايانا البوذية، تُظهر تجربة الاستنارة (كينشو *kensho*) أن الحقيقة لا تحوي أية تباينات أو ثنائيات. وبما أن المفاهيم واللغة تتضمن تمييزات على الدوام والتي تتضمن بدورها ثنائيات على الدوام، فإن البصيرة التي يتم كسبها لا يمكن أن تتحقق مفهوميًا أو يتم التعبير عنها لغويًا. في كل مدارس الماهايانا، ما يُحضّر الاستنارة هو الإدراك المباشر للسونياتا باعتبارها حقيقة (Fact) أساسية عن الواقع *Reality*.

يصبح الموقف أكثر تعقيدًا بقليل في التقاليد الصينية. تبدو فكرة التجربة الدينية غائبة بشكل شبه كامل في التقليد الكونفوشيوسى؛ فالعالم الاجتماعى يفرض نفسه بشكل زاعق، وتصير فكرة الحقيقة القصوى الماثلة للتجربة أقل بروزًا بكثير. قبل وصول البوذية للصين، كانت الكونفوشوسية نظامًا سياسيًا وأخلاقيًا أولاً، بدون انشغال مُحَرَّر بالمتعالى *transcendent* (على الرغم من أن الناس الذين عرّفوا أنفسهم بصفتهم كونفوشوسيون انخرطوا مرارًا في ممارسات دينية للشعب الصينى). لكن، التأمل (وبالتالى شيء ما يمكن أن نطلق عليه "التجربة الدينية") لعبت دورًا في الممارسة الكونفوشوسية في القرن العاشر، عندما بدأ الفكر الكونفوشوسى بالتأثر بالفكر البوذى والطاوى. المنظور الناتج صار معروفًا باسم الكونفوشوسية الجديدة. تستبقي الكونفوشوسية الجديدة المذهب المنسيوسى *Mencian* (vi) في أن البشر أختيار بطبيعتهم، لكنهم في حاجة للتطهير. وبما أن الخير يقبع في كل شخص، فإن فحص ذات الشخص يجب أن يكشف طبيعة الخير، من خلال تجربة القوة الحيوية/ الأساسية داخل ال (كي) (*qi*). وهو نمط [17] التأمل الذي ينشأ من هذا الخط الفكرى ("جلوس هادئ" أو "جلوس ونسيان") تشبه لحد كبير تأمل فيباَسانا البوذى، ولكن لا توجد أي قيمة تضاف على أي بصيرة مُكْتَسَبَة، على الرغم من أن المرء يمكنه أن يمر بتجربة مبدأ الوحدة

(Li) القابع خلف العالم. يتم قياس النجاح من خلال تحسن أخلاقي تدريجي. المثال الطاوي يكمن في أن يصل المرء لفهم الطاو، الطبيعة الأساسية للحقيقة التي تفسر كل الأشياء في العالم، وتحيا طبقاً لها.

إن معرفة الطاو أمر أساسي للحياة الطيبة، ولكن لا يمكن تعلم هذه الخطابات، أو أن تنتقل عن طريق التعليم. إنها تُعرف فقط بالإدراك التجريبي. تعطي الطاو الكونَ نوعاً من اللزوجة أو التدفق، ضد ما يسبب الضنك الإنساني. حياة الإنسان الطيبة هي بالتالي الحياة التي تحترم مسار الطاو، وتتوافق معه، سائرة فيه. هذا ما يعنيه "الحياة في تناغم مع الطبيعة". من خلال إيلاء الاهتمام اللازم، يمكن للمرء تعلم ماهية الطاو، ويمكنه أن يختبر الاتحاد معها. إن هذه الصورة للحقيقة، مع الصورة المتمثلة في كيفية معرفة المرء لها، عززت بشكل عظيم تطور البوذية الشانية<sup>(vii)</sup> Ch'an، التي صارت هي الزن Zen.



## المراجع

- Alston, William P., 1991. *Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press.
- Boyer, Pascal, 2001. *Religion Explained: the Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books.
- Braithwaite, Richard, 1970. "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief," in Basil Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 72–91.
- Brown, David, 2015. "Realism and Religious Experience," *Religious Studies*, 51(4): 497–512.
- D'Aquili, Eugene, and Andrew B. Newberg, 1999. *The Mystical Mind : Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis: Fortress Press.
- Ellwood, Robert S., 1999. *Mysticism and Religion*, New York: Seven Bridges Press.
- Flew, Antony, and Alasdair MacIntyre, 1955. *New Essays in Philosophical Theology*, New York: Macmillan.
- Freud, Sigmund, 1927. *The Future of an Illusion*, in *The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works (Volume XXI, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud)*, London: Hogarth Press, 1–56.
- Gellman, Jerome, 2001. *Mystical Experience of God*, Burlington: Ashgate Publishing.
- , 2005. "Mysticism and Religious Experience," in William Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press.
- Gowans, Christopher W., 2003. *Philosophy of the Buddha*, New York :Routledge.
- Guthrie, Stewart Elliot, 1995. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, New York: Oxford University Press.
- Hick, John, 1989. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan.

,—2006 .The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent, New York: Palgrave Macmillan.

James, William, 1902. Varieties of Religious Experience, London: Longmans, Green, and Co. Laumakis, Stephen J., 2008. An Introduction to Buddhist Philosophy, New York: Cambridge.

Lovering, Rob, 2013. God and Evidence: Problems for Theistic Philosophers, New York: Bloomsbury.

Luhrmann, Tanya, 2012. When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God, New York: Vintage.

Martin, Michael, 1990. Atheism: A Philosophical Justification, Philadelphia: Temple University Press.

Marx, Karl, 1977. Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, Joseph O'Malley and Annette Jolin (trans.), New York: Cambridge.

Moser, Paul, 2008. The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology ,New York: Cambridge University Press.

Nielsen, Kai, 1985. Philosophy and Atheism, New York: Prometheus Books.

Oakes, Robert A., 1976, "Religious Experience and Rational Certainty ,"Religious Studies, 12(3): 311–318.

Otto, Rudolf, 1923. The Idea of the Holy, John W. Harvey (trans). London: Cambridge University Press.

Phillips, D. Z., 1970. "Religious Beliefs and Language Games," Ratio, 12: 46–26

Plantinga, Alvin, 1981, "Is Belief in God Properly Basic?" Noûs, 15: 41.51– ,—2000 ,Warranted Christian Belief, New York: Oxford University Press.

Rainey, Lee Dian, 2010. Confucius and Confucianism: the Essentials, New York: Wiley-Blackwell.

Saver, Jeffrey L., and John Rabin, 1997. "The Neural Substrates of Religious Experience," Journal of Neuropsychiatry, 9: 498–510.

- Schleiermacher, Friedrich, 1998. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Richard Crouter (ed.), New York: Cambridge.
- Swinburne, Richard, 1979. *The Existence of God*, New York: Clarendon Press.
- Taylor, Rodney L., 1990. *The Religious Dimensions of Confucianism*, Albany: SUNY Press.
- Wainwright, William J., 1981. *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Webb, Mark Owen, 2015. *A Comparative Doxastic-Practice Epistemology of Religious Experience*, New York: Springer.
- Wettstein, Howard, 2012. *The Significance of Religious Experience*, New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig, 1978. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), Berkeley: University of California Press.
- Yandell, Keith E., 1993. *The Epistemology of Religious Experience*, New York: Cambridge University Press.

#### أدوات أكاديمية

[How to cite this entry.](#)

[Preview the PDF version of this entry](#) at the [Friends of the SEP Society](#).

[Look up this entry topic](#) at the [Indiana Philosophy Ontology Project \(InPhO\)](#).

[Enhanced bibliography for this entry](#) at [PhilPapers](#), with links to its database.

#### مصادر أخرى على الإنترنت

- [American Religious Experience Project](#), maintained at West Virginia University.
- [Religious Experience Resources](#), by Wesley Wildman, Boston University.

مقالات ذات صلة

[empiricism: logical](#) | [hiddenness of God](#) | [James, William](#) | [mysticism](#) | [perception: epistemological problems of](#) | [religion: epistemology of](#) | [religious diversity](#) | [testimony: epistemological problems of](#)

هوامش المترجم:

<sup>i</sup> . Mount Mera: في الميثولوجيا الهندوسية، هو جبل ذهبي يقع في مركز الكون، وهو محور العالم، وهو بيت الآلهة، وتلاله هي الهيمالايا.

<sup>ii</sup> . M-beliefs: اعتقادات التجلي، حيث يشير حرف M إلى كلمة Manifestations أي التجليات. وهي اعتقادات عن الله وأنشطته كما قام ألتون Alston بتعريفها.

<sup>iii</sup> . قمنا باختيار " موجود " على اعتبار أن استخدام اللغة هو ما يهم، والمعنى الأوّلي المتولد لحظة قراءة المفردة هو ما يُعَوَّل عليه، وهو، في سياق الموضوع، درس لاحتمال وجود الله بحق.

<sup>iv</sup> . الأنثروبومورفية Anthropomorphism تعني نَسَب صفات إنسانية لأشياء أو أحداث غير إنسانية.

<sup>v</sup> . Bhagavad Gita باللغة السنسكريتية تعني "أغنية الله"، وهي جزء تم تسجيله في لقصيدة الخالدة للهندوس، أي المهاباهارتا. وهي عبارة عن محاورة بين الأمير أرجونا وكريشنا، ويشار لها عادة بالـ "غيتا". ويغلب الاعتقاد بأنه تم تدوينها في القرن الأول أو الثاني الميلادي.

<sup>vi</sup> . بحسب موسوعة ستانفورد للفلسفة، فإن المذهب المنسيوسي نسبة إلى منسيوس Mencius (القرن الرابع قبل الميلاد). وهو فيلسوف كونفوشيوسي يُشار له غالبًا بـ "الحكيم الثاني"، أي الحكيم الثاني من حيث الأهمية، وهو يلي كونفوشيوس مباشرة.

<sup>vii</sup> . البوذية الشانية Ch'an Buddhism أو مدرسة الشان هي نمط أصلي / أهلي indigenous من البوذية الصينية والتي تطورت في البداية منذ القرن السادس الميلادي وانتشرت بعد ذلك لبقية شرق آسيا.