

تجربة ديني، تجربة عرفاني و ملاكهاي بازشناسي آن از دیدگاه ابن عربي

قاسم کاکايي*

چکیده :

بحث تجربه دینی در دو سه قرن اخیر مطرح گشته است، ولی ماده خام این بحث را گزارش‌های عرفا از تجارب خویش تشکیل می‌دهد. این مقاله ابتدا خصوصیات تجربه دینی را از دیدگاه نظریه پردازان اصلی آن در غرب برشمرده است. سپس ملاکها و معیارهای ایشان با آنچه ابن عربي گزارش داده، مقایسه شده و «خیال» به عنوان محور بحثهای ابن عربي در بحث تجربه دینی معرفی شده است. آن گاه نسبت بین تجربه عرفانی و تجربه دینی، و ملاکهای بازشناسی آنها از دیدگاه ابن عربي بیان گشته است.

کلید واژه‌ها: تجربه دینی، عرفان، تجربه عرفانی، ابن عربي، خیال، شهود، کشف.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

طرح مسأله

بجث تجربه دینی با رواج نگاه‌های برون‌دینی به دین، از اهمیت خاصی برخوردار گشته و در حوزه‌هایی چون روانشناسی دین، فلسفه دین و پدیدارشناسی دین مطرح شده است. فرایند شکل‌گیری این بحث تا حدودی به تقابل دو دیدگاه «عقل‌گرایی» و «حس‌گرایی» مربوط می‌شود. عقل‌گرایی افراطی و الهیات طبیعی در حوزه دین با جملات سخت آمپریست‌ها مواجه شد و در نتیجه، «تجربه» در مقابل «عقل» جایگاه ارجمندی یافت و این امر به حوزه الهیات نیز سرایت کرد. کانت با نقد عقل نظری در دفاع از دین، راه خداشناسی را منحصر به عقل عملی کرد. اما راه حل کانت در تحویل دین به اخلاق نیز نتوانست جوابگویی حملات حس‌گرایان باشد و روحیه تجربه‌گرایی بر آمده از علوم جدید را اقناع کند. به همین علت، فیلسوفان خداگرای پس از کانت در صدد برآمدند که راه دیگری به‌سوی خداوند بجویند. این راه مسلماً در تجربه قرار داشت؛ تجربه‌ای که ذهن بشر در آن، فعالیت‌ایجادینداشته باشد و از دستبرد مقولات فاهمه کانت در امان باشد و مشمول نقادی وی نشود. لذا به بحث تجربه دینی روی آوردند. (پراود فوت، ص ۲۲).

در آن زمان، تجربه ادراکاتی را شامل می‌شد که به نحوی به حواس پنج‌گانه ربط پیدا می‌کردند. بعدها امثال شلایر ماخر و ویلیام جیمز در بحث تجربه دینی، مفهوم تجربه را توسعه دادند تا شامل احساسات و شهودات باطنی نیز بشود. از همین‌جا بحث تجربه دینی با تجارب عرفانی و احوال عرفا پیوند خاصی پیدا کرد، به‌نحوی که گزارش‌های عرفا از مکاشفات و شهودات خویش ماده خام بسیاری از مباحث دین‌پژوهان را در زمینه تجربه دینی به دست می‌دهد.

بنابراین، ویژگی اصلی تجربه دینی، غیر عقلانی‌بودن آن است. ویلیام جیمز آنجا که تجربه عرفانی را وصفناپذیر می‌خواند (جیمز، ۶۲) به همین جنبه غیر عقلانی‌بودن آن اشاره دارد؛ چرا که هر امر عقلی در قالب مفاهیم ذهنی به وصف درمی‌آید. شلایر ماخر نیز تجربه دینی را نه تجربه‌ای عقلی بلکه از نوع احساس می‌داند. (Schleiermacher, ۱۷). متفکران دیگری نیز این تجربه را از حد تمایزات مفهومی فراتر و آن را نوعی احساس می‌دانند (پترسون، ۴۱). رودلف اتو نیز بر عناصر غیرعقلانی دین در برابر عناصر عقلانی تأکید می‌ورزد و دین را مبین واقعیتی می‌داند که آن را تنها در احساسی اصیل، منحصر به فرد، و غیر عقلانی می‌توان جستجو کرد (Otto, ۱۶). وی خواننده خود را به تأمل درباره تجربه‌ای دینی که در

عمق جان احساس می‌شود فرامی‌خواند و از کسانی که فاقد احوال دینی‌اند و نمی‌توانند جنبه غیرعقلانی امر قدسی را در وجود خود احساس کنند می‌خواهد که از خواندن کتاب او صرف نظر کنند (Ibid, ۸). برخی از شارحان او معتقدند که مراد وی از عقلانی آن چیزی است که از راه تفکر به دست می‌آید و مراد از غیر عقلانی آن است که از راه احساس <<feeling>> حاصل می‌آید. (Almond, ۵۵)

ولی در اینجا بلافاصله این سؤال پیش می‌آید که: اگر تجربه دینی را از نوع احساسات و عواطف بدانیم آیا می‌توان به واقع‌نمایی آن مطمئن بود؟ به عبارت دیگر در اینجا بحث عینیت‌داشتن تجربه دینی مطرح می‌شود. از همین رو، ویلیام جیمز بحث معرفت‌بخش بودن (quality noetic) تجربه دینی را مطرح می‌کند تا فرق آن را با احساسات و عواطفی چون خشم، رضایت، گرسنگی و تشنگی بیان نماید: <<گرچه عرفانیات در ظاهر، شبیه احساساتند، ولی در حقیقت، حالت‌های عرفانی برای کسانی که به درک آنها نائل می‌شوند، شکلی از شناسایی و معرفت است. حالت‌های عرفانی عبارتند از بصیرت باطنی و روشن‌بینی از اعماق حقایق که با میزان عقل و استدلال جور در نمی‌آید. (جیمز، ۶۳) پراود فوت نیز معتقد است که: << این ادعا که تجربه دینی، نوعی خاص از تجربه بوده و تنها از راه شخصی قابل درک است، به طور خیلی واضح در توصیف رودلف اتو از حس امر مینوی، بیان شده است. او این حس را نه به عنوان یک احساس، بلکه به عنوان حالت مشخص نفسانی می‌شناسد. >> (پراود فوت، ۲۵) اما از سوی دیگر، تجربه دینی هر چند از نوع احساس است، ولی قطعاً با ادراک حسی که از راه حواس پنجگانه به دست می‌آید متفاوت است. ویلیام جیمز دو خصوصیت دیگر برای تجربه عرفانی قائل است: الف) زودگذر بودن، ب) انفعالی‌بودن. ادراکات حسی هم می‌توانند دیر پا باشد و هم آنکه فرد مشاهده هرگاه بخواهد و با اختیار خود می‌تواند آنها را واجد باشد و از این حیث، تجربه دینی و تجربه عرفانی با ادراک حسی نیز متفاوت است. (جیمز، ۶۳ - ۶۴) استیس هر چند تجربه عرفانی را ذهنی (subjective) نمی‌داند، ولی آن را عینی (objective) نیز به حساب نمی‌آورد تا فرق آن را با ادراکات عقلی و حسی بیان کرده باشد. (استیس، فصل سوم)

با توجه به شخصی‌بودن تجربه دینی، کسانی که خود فاقد این نوع احساس یا ادراک عرفانی هستند، در بررسی این احساس و ادراک راهی جز رجوع به گزارش‌های عرفا از این احساس و ادراک ندارند. ابن عربی که یکی از اکابر عرفای فرهنگ اسلامی بوده و مکاشفات بسیاری را

در آثار خویش گزارش نموده است و بزرگترین نظریه‌پرداز عرفان اسلامی به حساب می‌آید، از کسانی است که در بحث تجربه دینی نمی‌توان به آسانی از کنار او گذشت و وی را نادیده گرفت. لذا مناسب خواهد بود که معیارهایی را که نظریه‌پردازان تجربه دینی در مورد سرشت این تجربه و خصوصیات آن بیان کرده‌اند، با آنچه ابن‌عربی گزارش می‌دهد محک بزنیم و در تکمیل دیدگاه نظریه‌پردازان جدید از آرای ابن‌عربی کمک بگیریم.

سرشت تجربه دینی از دیدگاه ابن‌عربی

گفتیم که تجربه دینی از دیدگاه نظریه‌پردازان آن، نوعی ادراک است که: ۱. با ادراکات عقلی متفاوت است؛ بلکه بالاتر، با میزان عقل و استدلال جور در نمی‌آید. ۲. با احساسات و عواطف محض متفاوت است، چرا که خاصیت معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی دارد. ۳. با ادراکات حسی نیز تفاوت دارد؛ چرا که زودگذر است و به اختیار فرد صاحب تجربه نیست و به تعبیر استیسی نمی‌توان آن را عینی به حساب آورد. ۴. متناقض‌نماست؛ ۵. بیان‌ناپذیر است. ۶. متعلق آن امری قدسی، حرمت‌دار و الوهی است. ۷. موجد تیمن، صلح و صفاست. (استیسی، ۱۳۴) حال سؤال این است که از دیدگاه ابن‌عربی آن ادراکی که دارای چنین خصوصیات است کدام است.

پاسخ ابن‌عربی به این سؤال را با رویکرد او به بحث «خیال» می‌توان دریافت. شاید یکی از متمایزترین ویژگی‌های تعالیم ابن‌عربی، تأکید بر خیال باشد. وی تا سر حد این ادعا پیش می‌رود که آنان که نقش خیال را درک نکرده‌اند، اصلاً چیزی نفهمیده‌اند: «کسی که مرتبه خیال را نشناسد هیچ معرفتی ندارد.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۳)

توضیح آنکه ابن‌عربی در باب معارف و عقائد، طریق کشف را در برابر طریق عقل قرار می‌دهد. تأکید وی در این زمینه بر کشف است (ر.ک: کاکایی، ۱۸۹ - ۱۹۲): «علم صحیح از راه تفکر و آنچه عقلاً از راه افکارشان تقریر کرده‌اند، به دست نمی‌آید. بلکه علم تنها آن است که خدا در قلب عالم می‌اندازد و نور الهی‌ای است که هر که را بخواهد از فرشته و رسول و نبی و ولی، بدان مختص می‌کند. کسی که کشف ندارد علم ندارد.» (همان، ج ۱، ص ۲۱۸)

از اینجا معلوم می‌شود که اولاً متعلق کشف همان «عالم خیال» است، و ثانیاً قوه‌ای که صاحب این ادراک است قلب می‌باشد که ابن‌عربی گاهی از آن به قوه خیال یاد می‌کند. این قوه بین عقل و حس قرار

دارد و از آن حیث که هم معقولات و مجردات محض را به صورت حسی در می‌آورد، و هم مادیات را از ماده مجرد می‌سازد، از عقل و حس وسیع‌تر است:

خیال ... رکنی عظیم در معرفت است. بعد از علم به اسماء الهی و علم به تجلی و عمومیت آن، علمی تمام‌تر از خیال نیست؛ زیرا این رکن واسطه بین دو نوع ادراک است. حواس به آن عروج، و معانی بدان نزول می‌نمایند. ولی خود خیال دائماً در جایگاه خودش است و ثمرات هر کدام را می‌چیند. (همان، ج ۲، ص ۳۰۹) ... اگر صاحب عین باشی، عین خلق در حق است و اگر صاحب عقل باشی عین حق در خلق است. و اگر عین و عقل را با هم داشته باشی بالفعل غیر از شیئی واحدی را نمی‌بینی. زیرا حضرت خیال هستی (خیال الکون) از عقل و احساس وسیع‌تر است (همان، ج ۳، ص ۳۹۰) ... خیال معنوی (فراحسی) را نیز شامل می‌شود؛ چراکه ادراک حسی و معنوی را در هم می‌آمیزد. درجه خیال درجه حس و معنی را در برمی‌گیرد. لذا حس را لطیف، و معنی را کشف می‌سازد. << (همان، ج ۳، ص ۴۵۱)

از نظر ابن‌عربی علت وسعت خیال، آن است که خیال واسطه بین مجردات محض و مادیات صرف است، لذا خصوصیات آن دو را در خود جمع می‌کند. به همین سبب، ابن‌عربی گاهی خیال را <<برزخ>> می‌نامد. برزخ آن چیزی است که بین دو چیز دیگر قرار دارد و آنها را از هم جدا می‌کند و در عین حال، صفات هر دو را در خود دارد. اما ابن‌عربی برای خیال اقسامی قائل است:

۱. وکل ماسوی‌الله که بین وجود مطلق و عدم محض قرار دارد. به اعتقاد ابن‌عربی کل هستی خیال است که پارادوکس <<هولاهو>> درباره آن صادق است. یعنی هم اوست (هو) و هم او نیست (لاهو) هم با خدا وحدت دارد و هو غیر اوست. می‌توان گفت که همه پارادوکس‌های عرفانی نیز از همین‌جا ناشی می‌شوند. بدین معنا که عارف چیزی را ادراک می‌کند که در عین اینکه چیزی هست هیچ چیز نیست. هم موجود است و هم معدوم است. هم نور است و هم ظلمت (استیس، ۱۶۴). بنابراین استیس آن را نه عینی (به معنای موجود) و نه ذهنی (به معنای معدوم) می‌شمارد، بلکه آن را فراذهنی (transsubjective) می‌خواند (همان، ۱۴۹). به تعبیر ابن‌عربی: <<هستی یک خیال است و در حقیقت، حق است. کسی که این را بفهمد اسرار طریقت را بدست آورده است.>> (فصوص، ج ۱، ص ۱۵۹) و نیز: <<همه هستی خیال اندر خیال است.>> (همان، ۱۰۳) و به طور خلاصه: <<عالم تنها در خیال ظهور کرده و فی نفسه متخیل است. هم اوست (هوهو). و در عین حال، او نیست (ما هوهو)>> (الفتوحات، ج ۲، ص ۳۰۳).

۲. خیال در معنای دوم عالمی است مستقل که به آن عالم مثال و یا ملکوت می‌گویند و بین عالم مُلک و عالم جبروت قرار دارد و ابن‌عربی آن را خیال منفصل می‌نامد.

۳. معنای سوم خیال مربوط به انسان است که خود دو معنا دارد: الف) نفس انسان که بین روح و جسم واقع شده است. ب) قوه خیال که بین قوه عقل و قوه حس قرار گرفته است و ابن‌عربی آن را خیال متصل می‌نامد. (ر.ک. کاکایی، ص ۴۵۶ - ۴۶۱). وی در تفاوت خیال متصل و خیال منفصل می‌نویسد: «خیال دو حالت دارد: حال اتصال که قائم به خود انسان و بعضی از حیوانات است؛ و خیال منفصل که متعلق ادراک و در نفس الامر، مستقل از انسان است (ابن‌عربی، ج ۳، ص ۴۴۲). . . . فرق خیال متصل و خیال منفصل این است که خیال متصل با از بین رفتن فرد متخیل از بین می‌رود، ولی خیال منفصل حضرتی است که دائماً قابلیت معانی و ارواح را دارد و آنها را با خاصیت خویش تجسد می‌بخشد. خیال متصل از خیال منفصل نشئت می‌گیرد.» (همان، ج ۲، ص ۳۱۱)

پس به اعتقاد ابن‌عربی، قوه‌ای که مُدرک کشف (تجربه دینی) است قوه خیال (خیال متصل) می‌باشد و متعلق این ادراک، عالم خیال (خیال منفصل) است. این عالم به علت برزخی‌بودن و متضاد بودنش، اعیان روحانی را با اعیان جسمانی مرتبط می‌سازد. عالم خیال این امر را با اعطای صفات امور جسمانی به حقایق مجرد میسر می‌سازد. به عبارت دیگر خیال منفصل (نه متخیله) امور غیر مادی را تجسد می‌بخشد. رؤیاهای نمونه‌ای از این خیالند که حقایق غیرجسمانی و ادراکاتی معنوی هستند که در قالب صورت تجسد یافته‌اند. اینکه مثلاً گفته می‌شود که ملائک دارای بالند صرفاً یک استعاره نیست؛ چراکه در قلمرو عالم خیال، امور غیبی واقعاً صورت محسوسات را به خود می‌گیرند. به هر حال، انزال معانی در عالم خیال، می‌تواند منشأ تجربه دینی باشد و یا حتی منشأ وحی قرار گیرد که عبارت است از: «انزال معانی مجرد عقلی، در قالبهای حسی مقید، در حضرت خیال، چه در خواب و چه در بیداری. و این [انزال] ممکن است [در قالب] یکی از محسوسات در حضرت حس باشد، چنانکه در کلام الله آمده است که جبرئیل (ع) به صورت انسانی معتدل به دیده مریم (ع) درآمد، و یا ممکن است در حضرت خیال رخ دهد، چنانکه رسول الله (ص) علم را به صورت شیر ادراک نمود.» (همان، ج ۲، ص ۵۸).

ابن‌عربی صاحب تجربه دینی

ابن‌عربی مکاشفات و مشاهدات بسیاری را نقل می‌کند که خود وی شخصاً آنها را تجربه کرده است. وی صراحتاً خود را اهل کشف و شهود و از اولیا می‌داند به نحوی که

از همان اوان نوجوانی - یعنی زمانی که به تعبیر خودش صورتش هنوز مو در نیاورده بود - خدا از نظر معنوی آن‌چنان عنایتی به او کرده بود که ابن‌رشد، فیلسوف بزرگ اندلس، با کهولت سن، در برابر عظمت جایگاه وی زانو می‌زند. او که درباره نبوغ و معنویت ابن‌عربی فراوان شنیده بود به پدر وی متوسل شد تا ملاقاتی را ترتیب دهد تا این نوجوان را از نزدیک ببیند.

پس از آن، ابن‌رشد از پدرم خواست تا با من ملاقات داشته باشد تا آنچه را فهمیده است بر من عرضه کند که آیا با آنچه نزد ماست سازگاری دارد و یا ناسازگار است. (همان، ج ۱، ص ۱۵۳). . . . هنگامی که مشاهده کرد که من بدون فکر و نظر، بدون خواندن، بدون آنکه جزو طالبان علم باشم، و تنها با خلوتی که گزیده‌ام، خدا چه علمی در باب معرفت خودش برایم کشف کرده است، گفتم: «خداي را سپاسگزارم که در زمانی قرار گرفته‌ام که در آن، کسی را دیده‌ام که خدا به او رحمتی از سوی خویش عطا کرده است و از پیشگاه خود به او علم [لدنی] آموخته است. >> خداوند هر کس را بخواد مشمول رحمت خویش می‌گرداند و خداوند دارای بخشش بیکران است. [بقره، ۱۰۵] (همان، ج ۱، ص ۱۵۳).

ابن‌عربی از مکاشفات خود گزارش‌های شگرفی به دست می‌دهد که اگر صدق اخلاقی وی را محرز بدانیم، همگی آنها شاهد صدق مدعای او در رسیدن به مقام ولایت است و ما صرفاً به ذکر چند مورد از صدها موردی که وی بیان می‌دارد، اکتفا می‌کنیم:

وقتی که به این موقف داخل شدم، نوری بدون شعاع برایم تجلی کرد. آن نور را علماً دیدم و خود را با آن نور، و همه اشیا را در خویش، دیدم و نیز آنها را از طریق نورهایی که در ذات خود حمل می‌کردند، مشاهده کردم. . . . و مشه‌دی عظیم یافتم که حسی بود نه عقلی و صورت بود نه معنی. (همان، ج ۲، ص ۲۶۳).

این همان راه پیدا کردن ابن‌عربی به عالم خیال است که در آنجا امور معنوی را نه با عقل و بدون صورت، بلکه با حس و توأم با صورت ادراک می‌نماید. وی در موضع دیگری از فتوحات، کیفیت وحی و حالات نفس را به هنگام دریافت آن، از دیدگاه روایات بیان کرده و توضیح داده است که انبیا چگونه به هنگام وحی، مدهوش می‌شدند و می‌افزایند:

و سپاس خدای را که من همه اینها را در نفسم شهود کرده‌ام و هیچ شکی درباره آن ندارم. تشبیهی که می‌توانم در این مورد به کار برم درهای بسته‌ای است که اگر باز شوند، ماورای آنها بر تو نمودار می‌شوند و با یک نظر واحد می‌توانی علماً بر آن محیط شوی مانند

کسی که چشمش را ناگهان باز می‌کند و از زمین تا اوج آسمان را با یک نظر می‌بیند. (همان، ج ۳، ص ۳۹)

درجای دیگر، که بحث از فنای انسان و احتراق قوای انسانی و الهی‌شدن آنهاست، از تجربه خویش سخن می‌گوید که چگونه در حال ذکر خداوند، به مرحله‌ای رسیده است که زبانش سوخته و قوه‌اش فانی شده است. در آن حال، این خدا بوده که ذکر خدا می‌کرده است نه ابن‌عربی:

و من این حالت احتراق را چشیده‌ام و سوختن را در حالی که خدا را با خدا ذکر می‌کردم حس نموده‌ام. پس او بود و من نبودم. سوختن را در زبانت احساس کردم و آن را با حس حیوانی ادراک نمودم. شش ساعت یا در همین حدود در این حالت، ذاکر خدا به وسیله خدا بودم. سپس خدا زبانت را دوباره برگردانید و دوباره او را از طریق حضور، ذکر می‌گفتمنه با او. (همان، ج ۳، ص ۲۹۸)

معنای دینی‌بودن یک تجربه

در شناخت سرشت تجربه دینی ابتدا باید این نکته را روشن کنیم که یک تجربه را به چه معنا دینی می‌خوانیم. و این امر نیز بستگی به روشن‌شدن معنای دین دارد. معمولاً در بحث تجربه دینی، مفهوم دین را آنچنان توسعه می‌دهند که شامل هر نوع احساس تعلق و شناخت سی از یک موجود فوق انسانی شود، خواه آن را خدا بنامیم و یا امر مفارق و متعالی (the Transcendence) و یا امر مطلق (the Absolute) و یا امر مینوی (the Numinous). ولی مسلم است که کشف و شهود دامنه بسیار وسیع‌تری دارد. یعنی گاهی در مکاشفه ممکن است ما با روح شخص مرده‌ای هم‌صحبت شویم و یا در یک رؤیای صادقانه اتفاقی را که در آینده می‌افتد مشاهده نماییم و یا آنچه در زمان و مکان دیگری رخ داده است ببینیم و یا آنکه امور غیبی چون ملائک و یا احوال آخرت اعم از بهشت و جهنم را شهود نماییم و یا آنکه تعلق، عشق، تسلیم و وحدت را نسبت به خدا و یا موجودی متعالی، در درون خویش احساس نماییم. آیا همه این امور را می‌توان تجربه دینی نامید؟ از آنجا که جداکردن ساحت تجربه و ساحت تعبیر از یکدیگر بسیار مشکل است به یک معنا می‌توان گفت که هر تجربه‌ای در دل مجموعه‌ای از تعابیر، معنی و مفهوم پیدا می‌کند و تجربه دینی شخص صاحب تجربه نیز بر اساس شناخت و تحلیل آن شخص از دین می‌تواند دینی خوانده شود و یا غیردینی تلقی گردد. در مورد ابن‌عربی نیز وضعیت به همین منوال است. برای ابن‌عربی هیچگاه کشف و مکاشفه مبنای اصل اعتقاد و باور به دین قرار نمی‌گیرد. بلکه ابن‌عربی دینش را از عقل و شرع و قرآن و سنت گرفته و بدان معتقد شده است. به این معنا تجربه دینی، از نظر او امری است که در خدمت دین است و حالت باور دینی را در فرد تقویت می‌کند و وجد و شوری

روحانی در او نسبت به دین ایجاد می‌کند. در تجربه دینی تأکید ابن عربی نه بر جنبه تجربی بودن آن بلکه بیشتر بر دینی بودن آن است. یعنی کشف و شهود نه تنها نباید با آنچه متون دینی مبین آنند در تعارض باشد، بلکه باید به روشن تر شدن مراد این متون و نیز تقویت باورهای دینی مبتنی بر این متون کمک رسانند. به این ترتیب همه مکاشفاتی را که در بالا اشاره کردیم به شرط دارا بودن این ویژگی‌ها، می‌توانند تجربه دینی قلمداد شوند؛ اگرچه از نوع ادراک بی‌واسطه امر متعالی یا امر مینوی و یا امر مطلق نباشند. اما به هر حال، این تجارب چون با متون دینی که از جانب خدا وحی شده است همخوانی دارند، الهام و اعطایی از جانب خدا تلقی می‌شوند.

در مورد تجربه دینی از نظر عرفایی چون ابن عربی، سه نکته مهم است: اول آنکه دین با جعل مجموعه‌ای از عبادات و ریاضات و مراقبات، طریقتی عرفانی را پیشروی قرار داده است که باعث پیدایی تجارب و مکاشفاتی خاص می‌شود. دوم آنکه کشف و شهود نیز مانند هر نوع ادراک دیگر ممکن است در معرض خطا قرار گیرد، خواه در ناحیه تجربه (مانند القائنات شیطانی) و خواه در ناحیه تعبیر. سوم آنکه خود دین حاصل کشف معصوم است، لذا خطا در آن راه ندارد. بنابراین، عارف باید اولاً متعبد به شریعت باشد تا صاحب کشف شود، و ثانیاً مکاشفات خود را در میزان دین قرار دهد و آنها را با معیار دین ارزیابی کند. این است که سهل ابن‌عبدالله گفته است که «هر وجدی که شاهی از کتاب و سنت نداشته باشد باطل است.» (السراج، ص ۱۶۶) و ابوسلیمان دارانی گفته است: «گاهی حقیقت چهل روز در قلبم را می‌کوبد. اما من اجازه ورود به او را نمی‌دهم مگر با دو شاهد از کتاب و سنت.» (همان)

ابن عربی نیز تابع همین اصول است؛ چنانکه از قول جنید آورده است که «علم ما در عرفان، مقید به کتاب و سنت است که میزان‌اند.» (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۸) و از قول یکی دیگر از عرفا می‌گوید: «فتح و کشفی که کتاب و سنت آن را تأیید نکند هیچ ارزشی ندارد» و سپس ادامه می‌دهد: «علم ولی به هیچ وجه از حدود کتاب و سنت خارج نیست؛ اگر کسی از این حد خارج شود علمش علم نیست.» (همان، ص ۵۶). یعنی به اعتقاد او، علم، ذوق، مکاشفه، شهود، و تجلی و هر چیز دیگری که با ظاهر قرآن و حدیث تناقض داشته باشد باید به دور انداخته شود. از دیدگاه او، کشف نیز مانند عقل باید میزان شرع را بپذیرد. وی در تشریح چگونگی میزان بودن شرع می‌گوید:

هر گاه علمی از علوم الهی به تو عطا شود، ... اگر عالم به شرع باشی خود در شرع جستجو می‌کنی و الا از محدثانی که عالم به شرایع قبلی‌اند سؤال می‌کنی که آیا از کسی از پیامبران روایت شده که از جانب خداوند چنین و چنان گفته باشد، پس اگر گفتند: آری، آن را با آنچه علماً یافته‌ای و به تو گفته شده، بسنج و بدان که تو در این مسأله وارث آن پیامبر هستی؛ یا اینکه در قرآن نظر می‌شود که آیا بر آن علم دلالت دارد یا خیر. (همان، ص ۸)

انسان می‌تواند در کشف، وارث یکی از انبیا باشد و علمش را مستقیماً از او اخذ کند و حتی می‌تواند علمش را بی‌واسطه از خدا اخذ کند به شرط آنکه با میزان شرع سازگاری داشته باشد.

هر گاه سالک طالب، ملتزم خلوت و ذکر گردد، آنگاه که قلب خود را از تعمق‌های فکری فارغ گرداند و در فقر نشیند به نحوی که در درگاه پروردگار خویش مالک هیچ چیز نباشد، در این هنگام خدا چیزی را در باب معرفت خدا، اسرار الهی و معارف ربّانی به او می‌بخشد و عطا می‌کند ... به همین دلیل ابویزید [در حالی که با علمای رسوم سخن می‌گفت]، گفته است: «شما علمتان را از مرده‌ای اخذ می‌کنید که او هم از مرده‌ای اخذ کرده است؛ درحالی‌که ما علممان را از زنده‌ای اخذ می‌کنیم که نمی‌مرد (همان، ج ۱، ص ۳۱) ... امثال ما می‌گویند که قلبم از رم مرا خیر داد، در حالی‌که شما می‌گویید که فلانی - که مرده است - از بهمان - که مرده است - مرا خیر داده است.» (همان، ج ۳، ص ۲۹۸)

یعنی ابن‌عربی برای خود و این قبیل عرفاء، نوعی نبوت قائل است که آن را «نبوت انبائی» می‌نامد و معتقد است که حتی امثال غزالی نیز از ادراک آن عاجزند. او از یکسو، معتقد است که رسالت تشریح و نبوت تکلیف با رسول الله (ص) انقطاع و خاتمه یافته است، لیکن از سوی دیگر بر طبق آیه کریمه «**ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً**» (الانفال، ۲۹) بر این باور است که: «تنزیل تمام نمی‌شود و دائماً در دنیا و آخرت ادامه پیدا می‌کند. (همان، ص ۴۵۶). انسانها می‌توانند در اثر تقوی به این نوع از نبوت نائل آیند. وی معتقد است که اولیا و انبیای انبائی - که آنها را انبیاء الاولیاء می‌نامد (همان، ج ۱، ص ۱۵۰) - فقط خبر دریافت می‌کنند ولی پیامرانی که رسولند هم خبر دریافت می‌کنند و هم حکم و شرع (همان، ج ۲، ص ۲۵۷). پس این توهم را که امثال وی ادعای نبوت را دارند رد می‌کند: از اصول ما این است که جز از روی ذوق سخن نمی‌گوییم، لیکن رسول و نبی شریعت نیستیم. (همان، ج ۲، ص ۵۸).

بر همین اساس، ابن‌عربی شیوه‌ای غیرمتعارف را در نقل حدیث ذکر می‌نماید و آن این است که شخص عارف، در مکاشفه، حدیثی را مستقیماً از پیامبر بشنود و در این

صورت دیگر از بررسی سند حدیث فارغ خواهد بود. وی چندین حدیث را به همین شیوه از پیامبر (ص) روایت می‌نماید» (ر.ک. کاکایی، ۱۹۵ - ۱۹۶) وی مدعی است که «بسیاری از آثاری را که تألیف کردم به امر خدا نوشتم که در خواب یا از طریق مکاشفه عرفانی بر من القا شده است.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۹۸) اما بخصوص تذکر می‌دهد که همه این مکاشفات به وراثت از جانب پیامبر (ص) بوده است. در مورد **فصوص الحکم** می‌نویسد «در دهه آخر محرم ۶۲۷ در شهر دمشق، رسول الله (ص) را در رؤیای صادقه‌ای دیدم که در دستش کتابی بود و به من فرمود: «این کتاب **فصوص الحکم** است آن را بگیر و به سویی مردم برو تا آنکه به آن منتفع گردند.» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۴۷). و در مورد فتوحات نیز می‌نویسد: «علم الهی همان علمی است که خداوند با الهام و با انزال روح الامین بر قلب القا می‌کند و این کتاب [فتوحات] از این دست است. قسم به خدا که حرفی از این کتاب را ننوشتم مگر با املاي خداوند و القای ربانی یا دمیدن روحانی... به خدا قسم این چیزی غیر از میراث محمد (ص) و سلوک بر درجات او نیست. این میراث نبوت برای مردم به طور عام، و برای من و امثال من به طور خاص، وجود دارد.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۶)

حاصل آنکه تجربه دینی همان مکاشفه معتبر است و مکاشفه معتبر آن است که با میزان شرع، یعنی کتاب و سنت، سازگار افتد و یا آنکه به وراثت از یکی از انبیاء برای شخص مکاشف حاصل آید، یعنی به نحوی از انحاء با شریعت و حیانی و دین منزل ارتباط پیدا نماید. این شریعت برای ابن عربی همان اسلام، و این نبی برای وی همان رسول الله (ص) است.

تجربة دینی و تجربه عرفانی

یکی از مسایلی که در بحث تجربه دینی مطرح است، تفاوت و یا عینیت تجربه دینی و تجربه عرفانی می‌باشد. قدر مسلم آن است که تجربه‌ای را عرفانی می‌گوییم که توأم با کشف و شهود باشد و دیدیم که کشف و شهود مربوط به قلب و خیال است. اما مکاشفه و خیال آن قدر وسیع است که حتی شامل رؤیاهایی که افراد معمولی در خواب می‌بینند نیز می‌شود. لذا نمی‌توان کسی را به صرف دارا بودن کشف و شهود، عارف خواند؛ چنانکه استیس مشهودات و مسموعات باطنی را پدیدارهای عرفانی نمی‌شمرد (استیس، ۳۸) و وجد، جذبه و تواجد صرف را نیز تجربه عرفانی به حساب نمی‌آورد (همان، ۴۲). به نظر می‌رسد که باید تفاوت ادراک و تجربه عرفانی را با سایر تجارب دینی در متعلق آن جستجو کرد.

گفتیم که «خیال» نزد ابن‌عربی به چهار معنی به کار رفته است. ویژگی اصلی خیال، واسطه‌بودن و یا متضادبودن آن است و به همین علت ابن‌عربی آن را برزخ می‌خواند، یعنی همواره بین دو طرف دیگر قرار دارد. آن چهار معنا عبارتند از:

الف) خیال متصل که قوه‌ای از قوای نفس است و بین ادراک عقلی و ادراک حسی قرار دارد و بعضاً به آن قوه متخیله نیز می‌گویند و قوه‌ای است که کشف و شهود با آن صورت می‌گیرد.

ب) خیال منفصل که عالمی است که بین عالم عقول مجرده، و عالم ماده واسطه شده است.

ج) نفس آدمی که بین روح و جسم قرار دارد.

د) کل عالم یعنی ما سوی الله که بین وجود محض (خدا)، و عدم صرف قرار گرفته است. نه موجود است و نه معدوم و یا هم موجود است و هم معدوم؛ نه خداست و نه غیرخدا (هولاهو) (ر.ک: کاکایی، ۴۵۶ - ۴۶۱).

کسی که صاحب تجربه دینی است، به عالم خیال پا گذاشته و با قلب سروکار پیدا کرده است که محل کشف و شهود است. امور معنوی را در قالب حسی شهود می‌کند و صورتهای نفسانی را می‌بیند که نه مجرد صرفند و نه مادی صرف. همه اینها مربوط به سه معنای اول خیال است که در آنها غیر عارف نیز با عارف سهیم است. ولی مکاشفه عارفانه و تجربه عرفانی، تجربه و شهود خیال به معنای چهارم است؛ یعنی دیدن و فهمیدن پارادوکس «هولاهو». این تجربه، تجربه شهود وحدت همه امور با خدا (وحدت آفاقی) و یا تجربه وصال و یگانگی شخص صاحب تجربه با خدا (وحدت انفسی) است.^۱

بنابراین تجربه عرفانی اخص از تجربه دینی است. در سایر اقسام تجارب دینی، مکاشفه شخص صاحب تجربه همواره در قالب صورت رخ می‌دهد، ولو آنکه متعلق کشف، امور معنوی و مجرد از صورت باشد. مثلاً چنانکه دیدیم علم به صورت شیر تجلی می‌کند و یا جبرئیل به صورت یک بشر ظاهر می‌شود. یعنی در اینجا فرد مکاشف، امری را که تجلی کرده است با یکی از قوای خیالی یعنی از طریق حواس پنجگانه لیکن در عالم خیال و یا مثال ادراک می‌کند. یعنی فرد صاحب تجربه، امری غیر مادی را می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، می‌چشد و یا لمس می‌کند. در اینجا بین مُدرک و مُدرک تفاوت وجود دارد.

اما در آن تجربه‌ای که آن را به‌طور خاص تجربه عرفانی می‌نامیم بین مُدرک و مُدرک تفاوتی نیست. این تجربه مستلزم فنای عارف است. در فناست که عارف وحدت را تجربه می‌کند و «با چشم یار یار را می‌بیند». یعنی در

^۱ برای شناخت تفاوت وحدت آفاقی و وحدت انفسی، ر.ک: کاکایی، بخش دوم، معنای وحدت وجود از دیدگاه ابن‌عربی و اکهارت.

عین تجربه فنا (معدوم بودن)، خود وجود محض (خدا) را ادراک نموده است یعنی موجود بودن در عین معدوم بودن را تجربه می‌کند و این همان پارادوکس «هولاهو» است که فقط عارف آن را ادراک می‌کند. لازمه این امر، خروج از طور عقل است؛^۱ یعنی در سایر تجارب دینی، مشاهدات شخص صاحب تجربه مثلاً دیدن یا شنیدن امری معنوی، لازمه اش خروج از طور عقل نیست، ولی ادراک و تجربه عرفانی یاد شده خروج از طور عقل را لازم می‌آورد.

خلاصه آنکه در سایر تجارب دینی، فرد صاحب تجربه، متعلق تجربه را با یکی از حواس خیالی اش ادراک می‌کند، اما در تجربه عرفانی، شخص عارف با متعلق تجربه یگانه می‌شود و آن را با کل وجود خویش ادراک می‌کند نه با یکی از قوای خود. از همین‌جا علت تأکید عرفا بر وجود به عنوان متعلق شناخت روشن می‌شود؛ ولی تفاوتشان با فلاسفه این است که برخلاف فلاسفه، عرفا «با» وجود می‌اندیشند نه «به» وجود.^۲

تفاوت بین تجربه دینی به معنای اعم و تجربه عرفانی را می‌توان به تفاوتی مربوط دانست که قیصری بین «کشف صوری» و «کشف معنوی» قائل می‌شود و کشف صوری را آن چیزی می‌داند که «از طریق حواس پنجگانه در عالم مثال صورت می‌گیرد» و کشف معنوی را کشفی می‌داند که «بجرد از صورت است و از تجلیات اسم علیم می‌باشد» (القیصری، ص ۳۳ - ۳۶)

تفاوت کشف صوری با ادراک حسی مادی

گفتیم که حواس پنجگانه در خیال نیز فعالند، ولی پنج حس ادراک خیالی ضرورتاً عین پنج حس عالم جسمانی نیستند. لذا شیخ بین چشم حسی که در بیداری می‌بیند و چشم خیالی که در خواب می‌بیند، تمایز قائل می‌شود. هر چند چشم خیال در بیداری نیز ممکن است ببیند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۵). وی می‌گوید: که «شخص مکاشف در بیداری همان چیزی را رؤیت می‌کند که نائم در خواب می‌بیند» (همان) به عبارت دیگر، هم نائم و هم مکاشف، متخیلات را که نه کاملاً جسمانی‌اند و نه کاملاً روحانی، درک می‌کنند. لذا تمایز قائل‌شدن بین یک شیء خیالی و یک شیء حسی، همواره آسان نیست. چشم خیال و چشم حس هر دو، کارشان بینایی است و تمایز بین ادراک این دو چشم، معرفتی لطیف است (همان). به اعتقاد ابن عربی، کسب این معرفت یکی از سخت‌ترین امور است و حتی بسیاری از اهل‌الله نیز واجد آن نیستند:

^۲ . برای بحث در مورد طوری و رای طور عقل ر. ک: همان، ص ۴۲۱ - ۴۲۷.

^۱ . برای پی بردن به تفاوت معنای وجود نزد عارف و فیلسوف، ر. ک: همان، ص ۲۵۰ - ۲۵۷.

در هستی، چیزی پیچیده تر از مشتبه شدن خیال به حس نیست... اگر خدا به شخصی قوه تفصیل عطا کند، هر گاه اموری را ببیند، برایش روشن می‌نماید که با کدام چشم آنها را دیده است. پس از این که فهمید که با کدام چشم آنها را دیده است، خودش به ماهیت آنها پی می‌برد. ضروری‌ترین علم برای اهل الله همین علم است، ولی بسیاری از ایشان به آنچه گفتیم توجهی ندارند. (همان، ج ۳، ص ۵۰۷)

حتی آنجا که جبرئیل به صورت يك اعرابي ظاهر شد و سؤالاتی را از پیامبر (ص) پرسید، بعضی از صحابه پیامبر قادر به شناخت و تمییز بین رؤیت چشم حسی و چشم خیالی نبودند و حتی مریم (ع) در لحظه بشارت، آنگاه که جبرئیل به صورت انسانی معتدل در دیده او تمثیل یافت (مریم/۱۷)، این علم را واجد نبود. شیخ در توضیح صعوبت تمییز بین این دو نوع ادراک، به این دو واقعه اشاره می‌کند:

چنین نیست که همه کسانی که اجساد متخیله را شهود می‌نمایند، بین این اجساد و آنچه به اعتقاد خودشان اجسام حقیقی‌اند، فرق گذارند. به همین جهت، جبرئیل را هنگامی که به صورت يك اعرابي نازل شد، نشناختند و ندانستند که آن اعرابي يك جسد متخیل است، تا اینکه پیامبر (ص) با این گفته که این شخص، جبرئیل است، واقعیت امر را به آنان شناساند، قبل از آن، ایشان هیچ شکی نداشتند که او يك اعرابي است.^۱ همچنین مریم (ع) هنگامی که فرشته به صورت انسانی معتدل در دیده او تمثیل یافت، نیز چنین بود، چرا که علامتی را در اختیار نداشت که با آن، ارواح تجسید یافته را باز شناسد. (همان، ج ۲، ص ۳۳۳)

این «علامت» از نظر شیخ، نقشی اساسی در بازشناسی تمثلات خیالی به عهده دارد. بدون آن، مردم حتی نمی‌توانند بین ظهورات خیالی ارواح (ملائک، جن و انسان‌ها)، و ظهورات خود خدا تمییز قائل شوند، لذا هنگامی که بدون داشتن چنین علامتی به مکاشفه دست یابند، در چشمشان «حکم جانب الهی و جانب روحانی کاملاً یکسان است» (همان). و حتی راهی برای تمییز آن سه نوع ارواح مخلوقه از یکدیگر، در اختیار ندارند. شیخ صراحتاً ادعا می‌کند که خودش آن علامتی را که تمییز بین انواع مختلف موجودات متمثل را برای عارف ممکن

^۱ این نوع تمثلات می‌تواند نشان‌دهنده یکی از تفاوت‌های تجارب دینی باشد با حالاتی که ممکن است در اثر استعمال داروهای خاص در فرد ایجاد شود. در اینجا افراد دیگری غیر از فرد صاحب تجربه همان تمثیل را می‌بینند. یعنی آن تمثیل صرفاً در خیال متصل شخص صاحب تجربه صورت نمی‌گیرد؛ برخلاف حالاتی که از استعمال دارو حاصل می‌شود. البته این معیار عمومیت ندارد. بلکه در بسیاری از تجارب دینی، سایر افراد آن تمثیل را ادراک نمی‌کنند.

می‌سازد، در اختیار دارد. وی به هنگام مکاشفه، همواره می‌داند که چشم خیالش آیا دارد خدا را رؤیت می‌کند، یا یک مَلَك را، یا یک جن را، و یا انسانی دیگر را، در این مورد می‌نویسد:

بعضی از افراد، حقیقت روحانی را که در عالم خارج تجسد پیدا می‌کند، از غیر آن، اعم از انسان یا صورت‌های هم‌جنس با آن، باز می‌شناسند. اما همه کس چنین شناختی را ندارد. افراد دسته اول، همچنین به مدد علاماتی که به آن واقفند، بین صورت روحانی معنوی متجسد در خارج، و صورتی که در درون خود انسان تمثیل یافته است، فرق می‌گذارند. من به این علامات، علم دارم و به آنها متحققم. چرا که روح را که در خارج و یا در داخل تجسد یافته است، از صورت جسم حقیقی باز می‌شناسم، اما عامه مردم چنین شناختی ندارند. (همان، ج ۳، ص ۱۷۳)

توجه داشته باشیم که مراد شیخ از «عامه»، نه مردم کوچه و بازار، بلکه اکثریت صوفیان و سالکانی است که به مکاشفاتی از عالم خیال دست یافته‌اند. البته شیخ راجع به اینکه این علامت و یا علامات چیستند، چیزی نمی‌گوید. چرا که این علامت چیزی است که بین خدا و بنده‌اش مقرر شده و در مورد هر فردی متفاوت است؛ و شاید بیان‌کردن آن بدین علت نیز باشد که وی می‌خواهد از ادعای ناجای افراد بی‌صلاحیت جلوگیری کند. وی در مورد علامتی که به اشخاص کاملی عطا می‌شود که کاملاً از عالم طبیعت مجرد گشته و به جرگه ملائک پیوسته باشند، می‌نویسد: «ما به این علامت ذوقاً علم داریم. ولی آن را برای کسی بازگو نخواهیم کرد تا مبادا یک زمان آن را ظاهر سازد در حالی که در ادعایش کاذب باشد و بدین امر متحقق نباشد. لذا من و امثال من به پوشاندن آن مأموریم.» (همان)

تفاوت بین تجربه دینی واقعی و مکاشفه گمراه کننده

تجارب شهودی را بر طبق چهار عامل می‌توان تقسیم‌بندی کرد: ۱. حالت فردی که آن شهود را مشاهده می‌کند که مثلاً بیدار باشد یا غیربیدار، در حالت بیداری با چشم حس ادراک کند یا با چشم خیال، در حالت غیربیداری، خواب باشد و یا آنکه حالتی روحانی چون «غیبت» و یا «فنا» به او دست دهد. ۲. حقیقت امری که به تخیل یا تمثیل درمی‌آید. خدا، ملائک یا ارواح نوری، جن یا ارواح ناری، و بنی آدم هر یک این قدرت را دارد و یا می‌تواند داشته باشد که خود را در صور خیالی بر دیگران ظاهر سازد.

۳. صورتی که آن امر متخیل و متمثل به خود می‌گیرد. اموری که اینچنین ادراک می‌شوند پذیرای هر صورتی می‌باشند تنها شرط این است که آن صورت مانند هر پدیده خیالی، محسوس باشد. ۴. «محل» تجسد آن امر در عالم. یعنی اینکه آن امر در کدامیک از عوالم تجسد یافته است. آیا در خیال متصل تجسد یافته است و یا در خیال منفصل. در میان چهار عامل یاد شده بازشناسی «محل» تجسد از همه سخت‌تر است. (Chittick, ۸۹-۸۸)

مادام که انسان قادر به شناخت «علامات»، و در نتیجه بازشناسی ماهیت حقیقی تجربه عرفانی خویش نباشد، کشف به عنوان یک منبع شناخت، مطلقاً غیر قابل اعتماد است. مخصوصاً اگر آن کشف، کشف صوری باشد. چنانکه شیخ یادآور می‌شود «هر کشفی که خالص، و از ساختار جسمانی کاملاً مبرا نباشد غیر قابل اعتماد است، مگر آنکه شخص مکاشف از قبل به این چیزی که قبول صورت می‌کند عالم باشد» (ابن عربی، ۱۹۴۸، ص ۱۸) هیچکس جز انبیا و بزرگترین اولیای الهی نمی‌تواند بفهمد که آن کیست و یا چیست که در طی مکاشفه برای او در قالب مثالی تجسد یافته است. سالکانی که خدا علامت را برای آنها آشکار نساخته است همواره ممکن است از تجارب شهودی خویش فریب بخورند. این امر نه تنها برای مبتدیان بلکه حتی برای متبحران پیشرفته نیز رخ می‌دهد. این خطا ممکن است در ناحیه اصل تجربه باشد و یا در تعبیر آن.

الف) خطای در تجربه: خطایی که ممکن است در اصل تجربه رخ دهد از ناحیه تلبیس ابلیس است. شیخ هشدار می‌دهد که شیطان و جنیان پیرو او عهده‌دار به گمراهی‌کشاندن انسان هستند. وظیفه اصلی آنان در کل عالم همین است؛ چنانکه وظیفه انبیان نیز در این عالم، هدایت است. به اعتقاد ابن عربی، جن «قوای عقلانی بعضی از افراد را به بازی می‌گیرد» و آنها را وا می‌دارد که خیال کنند که به معرفتی خاص دست یافته‌اند. سحرها نیز چنین می‌کنند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۲) بدین ترتیب جن انسان را سردرگم می‌کند تا مانع یافتن صراط مستقیم شود. این تلبیس حتی تا بالاترین مراحل سلوک ممکن است رخ دهد ولو اینکه عارف به نحوه‌ای از معراج رسیده باشد. غزالی بر این اعتقاد بود که تنها در عالم عناصر است که امکان گرفتار تلبیس‌شدن انسان وجود دارد، ولی هنگامی که سالک از این عالم عروج کند و درهای آسمان برایش باز شود، از تلبیس مصون خواهد بود. ولی ابن عربی با او موافق نیست و این عدم تلبیس را در صورتی صحیح می‌داند که همانند معراج رسول الله (ص) جسم سالک نیز همراه با روح او عروج

کند، ولی عارفی که تنها از طریق فنا و یا روح خویش به معراج رفته باشد «اگر دارای علامتی الهی که بین او و خدا قرار دارد نباشد، حتماً گرفتار تلبیس می‌شود. وی از طریق این علامت، در مورد آنچه می‌بیند و مشاهده می‌کند بر بینه‌ای از پروردگارش قرار دارد. لذا اگر دارای علامتی باشد، بر بینه‌ای از پروردگارش قرار دارد. در غیر این صورت تلبیس برایش پیش می‌آید و اگر فرد منصفی باشد، [حداکثر] عدم قطعیت در علم برایش حاصل می‌گردد.» (همان، ص ۶۲۲).

برای تمییز قائل‌شدن بین مکاشفه رحمانی و کشف شیطانی چند معیار وجود دارد:^۱ یک معیار همان است که خداوند علامتی را برای اولیای خدا قرار دهد که خود آن اولیا از آن آگاهند. دیگر آنکه اگر مکاشفه‌ای با قرآن و سنت سازگار نباشد حجیت نداشته و نمی‌توان آن را رحمانی شمرد. سوم آنکه آنچه را جنیان الهام می‌کنند ربطی به معرفت خداوند ندارد و از یک سطح معرفتی بسیار نازل برخوردار است: «در میان عالم طبیعی، جاهل‌ترین موجود به خدا، جن است. جنیان در باب حوادث هستی و آنچه در این عالم می‌گذرد از راه استراق سمع از ملاً اعلی‌ اخباری را بدست می‌آورند که آنها را به انسانهای همنشین خود منتقل کرده، ایشان را به عالم خیال می‌برند. در نتیجه، همنشین آنان خیال می‌کند که مورد اکرام خدا قرار گرفته است. و چه خیال باطلی! به همین جهت، هرگز کسی را نمی‌بایی که با آنان همنشین بوده و حتی یک جمله در باب معرفت خدا از آنان فراگرفته باشد. ارواح جن حداکثر چیزی که به همنشین خود می‌دهند این است که وی را از علم خاصیت‌های نباتات و احجار و اسماء و حروف آگاه سازند که همان علم سیمیاست. در نتیجه، از ناحیه جن، علمی جز آنچه در لسان شرایع مذموم است حاصل نمی‌شود. از کسی که مدعی همنشینی با جن بوده و در ادعای خویش صادق باشد سؤالی در باب معرفت الهی بپرسید. خواهید دید که اصلاً هیچ ذوقی در این باب ندارد.» (همان، ج ۱، ص ۲۷۳)

شیخ در این مورد، معیار چهارمی را نیز مطرح می‌کند. توضیح آنکه برخی از اندیشمندان یکی از معانی تجربه دینی را دیدن دست خدا یعنی مشاهده مستقیم و بی‌واسطه خدا در حوادث خارق عادت و شگفت‌انگیز دانسته‌اند. (ملکیان، ۵) در اینجا نیز ممکن است یک ساحر عمل شگفت‌انگیزی انجام دهد و در خیال تصرف کند و موجب فریب انسان شود. شیخ بین اعمال ساحرانی که می‌توانند از طریق علم سیمیا دست به عمل بزنند، از

^۱ این معیارها را می‌توان برای بازشناسی تجارب دینی از حالتی که در اثر آموری مانند استعمال داروهای خاص در افراد ایجاد می‌شود، به کار برد.

یکسو، و کرامات اولیای خدا، از سوی دیگر، فرق می‌گذارد. مثلاً، یک ساحر ممکن است از طریق علم سیمیا غذایی تهیه کند، ولی کسی که آن غذا را بخورد سیر نخواهد شد. بر عکس اگر پای تمثلی که توسط اولیای خدا صورت می‌پذیرد در میان باشد، «اگر بخوری سیر می‌شوی و اگر در این حالت، چیزی از قبیل طلا و یا لباس و یا هر چیز دیگری را نگه‌داری به همان حال با تو باقی می‌ماند بدون اینکه تغییر کند... ما این حال را در خویش یافته و آن را در اول سلوکمان با روحانیت عیسی (ع) چشیده‌ایم.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳)

ب) خطای در تعبیر: خطای دیگری که در مکاشفه ممکن است رخ دهد از ناحیه تعبیر است. یعنی درست همان‌طور که امکان دارد کسی رؤیای صادقه‌ای برایش رخ دهد؛ ولی در تفسیر و تعبیر آن اشتباه کند، در مکاشفه نیز ممکن است چنین امری پیش آید. در اینجا نیز میزان همان کشف انبیاست. یعنی عارف باید کشف خود را به کشف انبیا عرضه بدارد و تعبیر و تفسیر خود را با تعبیر نبی (مثلاً قرآن و حدیث) بسنجد:

اگر کشفی که برای ما رخ می‌نماید با کشف انبیا (ع) مخالف باشد، باید به کشف انبیا (ع) رجوع کنیم. و در اینجا می‌فهمیم که صاحب آن کشف دچار یک خلل شده است. یعنی اینکه از فکر خودش تأویلی را به کشفش افزوده و تنها به کشف خویش اکتفا نکرده است. مانند کسی که رؤیایی را می‌بیند. کشف او صحیح است و از آنچه دیده است خبر می‌دهد، لیکن خطا در تعبیر او واقع می‌شود نه در خود آنچه دیده است. بنابراین، کشف هرگز خطا نمی‌کند؛ ولی [هنگامی که] شخص در مدلول آن، سخن می‌گوید گاهی خطا می‌کند و گاهی درست می‌گوید. (همان، ص ۷)

و این درست به همان مسأله معروف خطای حسی شبیه است. یعنی اینکه در گزارش حس ظاهری نیز هیچگاه خطا رخ نمی‌دهد، بلکه خطا در تفسیر و تعبیری است که عقل نسبت به گزارش حس، مرتکب می‌شود. مثلاً یک قلم در یک لیوان بلورینی که نیمی از آن آب است و نیمی دیگر خالی، شکسته به نظر می‌آید. در اینجا حس گزارش می‌دهد که «من این قلم را شکسته می‌بینم» و عقل با دخالت و هم چنین نتیجه می‌گیرد که پس «این قلم شکسته است»، و معلوم است که خطا در گزاره دوم است، نه در اصل گزارش حس یعنی در گزاره اول. مکاشفه حسی نیز چنین است.

ویژگی‌های اصلی تجربه دینی و تجربه عرفانی

در اینجا باز هم به نظر ویلیام جیمز باز می‌گردیم. وی برای تجربه عرفانی چهار ویژگی ذکر می‌کند: الف) وصفناپذیری (ineffability) ب) معرفت‌بخش‌بودن (noetic quality) ج)

زودگذر بودن (transiency) (د) انفعالی بودن (passivity) (جیمز، ۶۲ - ۶۴).

مسئلاً جیمز این چهار ویژگی را به عنوان یک روانشناس و یا یک فیلسوف دین بررسی می‌کند. جا دارد که دیدگاه ابن عربی را به عنوان یک عارف درباره این ویژگی‌ها جویا شویم:

الف) معرفت‌بخش بودن

همانطور که دیدیم، از نظر ابن عربی تجربه دینی عبارت است از کشف یا شهود عالم خیال. با آنچه در باب خیال منفصل و تفاوت آن با خیال متصل گفتیم، معلوم می‌شود که تجربه دینی صرفاً به حالت روانی عارف مربوط نمی‌شود، بلکه جنبه حاکمی بودن آن از واقعیت و معرفت‌بخش بودن آن مهم‌ترین جنبه آن است و عارف را به واسطه دارا بودن معرفت، عارف می‌گویند نه صرفاً بخاطر واجد بودن جذبه و شور و حال.

ب) وصف‌ناپذیری

از نظر ابن عربی وصف‌ناپذیری تجربه دینی دو معنا و دو جنبه دارد: یکی مربوط به حال مُدْرَك در اثر این تجربه است و دیگری مربوط به سرشت مُدْرَك. حالات عرفانی از نوع اولاند و اسرار عرفانی از نوع دوم. مثلاً گاه سخن بر سر این است که عشق، عُلقه، سُکر، مستی و جذبه عارف عاشق نسبت به معشوق، وصف‌ناپذیر است و تنها باید عاشق بود تا آن حال را دریافت. مثل بیت زیر از حافظ:

درد عشقی کشیده ام که می‌رس مطالعات فرهنگی
چشیده ام که می‌رس

این امر مربوط به حالت خود مُدْرَك است. ولی گاه نیز سخن بر سر این است که معشوق یا معلوم من وصف‌ناپذیر است. یعنی این وصف‌ناپذیری به مُدْرَك مربوط می‌شود. مانند بیت زیر، باز هم از حافظ:

معشوق چون نقاب ز رخ بر نمی‌کشد هر کس حکایتی به
تصور چرا کنند

برخی نظریه‌پردازان تجربه دینی همچون ویلیام جیمز آنجا که از بیان‌ناپذیری تجربه دینی سخن می‌گویند بیشتر همان جنبه اول را در نظر دارند. یعنی شور و شوق و وجد و عواطفی که از تجربه دینی حاصل می‌شود بیان‌ناپذیر است و با ادراکات عقلی، از نظر کیفیت، و با حالاتی که از احساس امور مادی حاصل می‌شوند، از حیث شدت، تفاوت دارند. اما ممکن است که خود مُدْرَك قابل توصیف باشد. مثلاً ممکن است شخصی در خواب و یا در مکاشفه، پیامبر(ص) و یا یک ولی خدا را ببیند و

حالتی وصفناپذیر از جذب و شور به او دست دهد و در همین حال بین او و آن ولی خدا سخنانی رد و بدل شود. این شخص می‌تواند جریان آن رؤیت و آن ملاقات را - به شرط آنکه از زودگذر بودن آن صرف‌نظر کنیم - برای ما نقل کند، ولی ممکن است نتواند حالت خویش را در این مکاشفه برای ما وصف نماید.

این امر می‌تواند در تجربه دینی به معنای عام، مصداق داشته باشد، ولی در تجربه عرفانی به‌طور خاص، مطلب عمیق‌تر از این می‌شود. یعنی در اینجا علاوه بر وصفناپذیری حال مُدرک، خود مُدرک نیز وصفناپذیر است و اگر بپذیریم که تجربه عرفانی همان تجربه وحدت مُدرک و مُدرک است، وضعیت پیچیده‌تر می‌شود و هر دو مشکل در هم می‌آمیزند و علاوه بر شور، شوق، شعف، بهجت، سُکر و مستی، پای حیرت نیز به میان می‌آید.^۱

به هرحال، به اعتقاد خود عرفا، ادراکات عرفانی بیان‌ناپذیرند و هر نوع مفهوم‌سازی، واقعیت آنها را می‌پوشاند و مخاطب را به جهل می‌اندازد. عرفای تمام فرهنگها در این امر متفق‌اند که اساس و عمق عرفان را در سکوت باید جستجو کرد. این سخن بین آنان به صورت يك اصل در آمده است که «آنان سخن می‌گویند، نمی‌دانند و آنان که می‌دانند، سخن نمی‌گویند» (Steindler-Rastix) در اینکه مشکل عرفا در بیان ادراکات عرفانی چیست خود آنان دوگونه علت بیان می‌کنند: یکی به تعبیر مربوط می‌شود و دیگری به تجربه. یعنی یکی به ماهیت زبان و کاستی‌های آن در بیان حالات عرفانی برمی‌گردد و دیگری به ماهیت و سرشت خود مُدرک. گاه نیز هر دو در هم می‌آمیزند.

از منظر اول، عرفا هر چند از کلمات استفاده می‌کنند، ولی یقین دارند که کلماتی که استفاده می‌کنند ذاتاً از ابلاغ تجربه ایشان ناتوان است. (استیس، ۲۸۹) یعنی مشکل آنان این است که خود را ناچار می‌بینند که در توصیف حالات عرفانی چون قرب، عروج، مستی و ... از کلماتی استفاده کنند که برای این امور ساخته نشده‌اند. ولی از منظر دوم، خود واقعیت مُدرک طوری است که عارف تنها با فانی خویش می‌تواند آن را ادراک کند و به محض آنکه بخواهد آن را تعبیر نماید، از آن فاصله می‌گیرد و از بقا دم می‌زند. یعنی مشکل صرفاً به ناتوانی زبان مربوط نمی‌شود. ابن‌عربی تجارب دینی را به دو دسته تقسیم می‌کند که دو نوع علم به انسان می‌دهند: یکی علم احوال و دیگری علم اسرار (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱). بیان‌ناپذیری علم احوال

۱. برای شناخت معنای حیرت نزد عرفا، ر. ک: کاکایی، ص ۴۴۱ - ۴۴۹.

به مشکل زبان مربوط است و بیان‌ناپذیری علم اسرار به سرشت خود مُدْرَك. علم احوال ادراکاتی را شامل می‌شود که تنها از راه ذوق و چشیدن به دست می‌آیند:

مانند شیرینی عسل، تلخی صبر، لذت جنسی، عشق، وجد، شوق، و امثال اینها. محال است که کسی به این امور پی ببرد، مگر آنکه خود بدانها متصف شده و آنها را چشیده باشد. (همان)

ذوق حالتی کاملاً شخصی دارد، یعنی به شخص مُدْرَك مربوط می‌شود. بنابراین ممکن است اشخاص متعدد از مدْرکی واحد، ذوقی متفاوت داشته باشند. حتی ممکن است شخصی واحد در دو زمان مختلف از مدْرکی واحد، حالات مختلفی برایش حاصل شود. مثلاً انسان ممکن است از خوردن سیب واحدی در هر گاز که به آن می‌زند، ذوق جدیدی بیابد که با ذوقی که در حالت قبل و در چشیدن قبلی برایش حاصل شده بود، متفاوت باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷۲). بعضی از علوم عرفان نیز این چنین هستند. یعنی احوال و ذوقیاتی هستند که آنها را می‌توان ادراک کرد، ولی به توصیف در نمی‌آیند «یُدْرَك و لایوصف» اینها را باید جزو لطایف شمرد. به تعبیر ابن عربی:

یکی از معانی لطیفه، عبارت است از اشاره‌ای که معنای آن دقیق باشد به نحوی که در فهم آشکار شود، ولی عبارت گنجایش آن را نداشته باشد. علوم اذواق و احوال از آن دسته علوم‌اند که دانسته می‌شوند ولی بیان نمی‌گردند. (همان، ۵۰۳)

برخی نویسندگان، رمز بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را در همین امر یعنی ناشی از قصور ناعارفان می‌دانند؛ چراکه این آنان‌اند که توانایی ادراک این امور را ندارند. همچنانکه رنگ‌ها را به کور مادرزاد نمی‌توان شناساند، ناعارف نیز باطناً نابیناست و احوال عرفانی را نمی‌توان بدو منتقل کرد (استیس، ۲۹۵). به قول ویلیام جیمز، عرفا نمی‌توانند تجارب خود را به وسیله زبان برای دیگران بیان کنند به همان‌سان که رنگ آبی آسمان را برای کور مادرزاد، آهنگ یک سمفونی را برای شخص کر و مزه یک گلابی را برای کسی که هرگز میوه نخورده است، نمی‌توان توصیف کرد. (Merkur, ۱۲۷) یعنی حالتی مثل سُکر و مستی عرفانی تنها برای کسانی قابل توصیف است که دارای ذائقه عرفانی باشند. در نتیجه، کسانی که بتوانند آن را فهم کنند نادرند، و توصیف آن برای غیرعارفان مانند توصیف رنگ برای کور مادرزاد است.

اما علم اسرار، فوق‌طور عقل است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱). مصداق بارز آن تجربه وحدت مُدْرَك و مُدْرَك و یا همان وحدت وجود است. در اینجا عارفی که در

طور عقل باشد، حتی اگر بخواهد همان تجربه را که در طوری و رای طور عقل مشاهده کرده است، برای خود نیز، بازگو کند، دچار مشکل می شود. یعنی بیان آن حتی برای خود عارف نیز مشکل است تا چه رسد به غیر. وقتی خودش در آنچه دیده و تجربه کرده حیران است، چگونه می تواند همان چیزی که عقل را به حیرت انداخته برای سایر عقلا بیان نماید؟

از تفاوت‌های علم احوال و علم اسرار این است که برای اولی می‌توان اصطلاحی وضع کرد - مثلاً حالتی عرفانی را «سکر» و یا «مستی» نامید - ولی یافتن اصطلاح برای علم اسرار مشکل، بلکه غیر ممکن است و تنها به نحو اشاره می‌توان بدان پرداخت. چرا که در علم اسرار، پای «باطن» یعنی سرّ ربوبی در میان می‌باشد که از توصیف عقل، خارج است. چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید:

ذوق را که همان علم به کیفیات است تنها به کسانی می‌توان منتقل ساخت و با آنان در باب آن به‌گفتگو نشست که خود، آن را تجربه کرده باشند. مشروط بر آنکه گوینده و شنونده بر اصطلاح معینی در این باب توافق کرده باشند. اما اگر چنین اصطلاحی را وضع نکرده باشند، این ذوق قابل انتقال نیست. این امر فقط در باب علم ذوقی مربوط به ماسوی الله صادق است مانند محسوسات و لذت محسوسات و لذت عقلی و فکری. برای این امور می‌توان اصطلاحی یافت که تا حدودی معنای آنها را برساند. اما برای ذوقی که در مشاهده حق نهفته است، اصطلاحی نمی‌توان یافت؛ زیرا آن ذوق اسرار است که خارج از ذوق نظری و حسی است. (همان، ج ۳، ص ۳۸۴)

بنابراین، کشف و شهودی که مربوط به حق تعالی باشد مربوط به ذوق و علم اسرار است. از نظر ابن‌عربی مصداق بارز علم اسرار عبارت است از: «علم ظهور معدوم در صورت موجود و تمایز وجود آن از وجود حقیقی» (همان، ۳۰۷) و این همان علم تجلی و ظهور است که ابن‌عربی در موارد متعدد علم آن را کمیاب دانسته (همان، ج ۴، ص ۸۱) و معتقد است که:

این فن از بزرگترین اسرار علم الهی در مورد اشیاست (همان) ... و از پیچیده‌ترین چیزهایی است که علم علما به آن تعلق می‌گیرد. کشف آن سخت و دیرپاب می‌باشد و زمان [بقای] آن اندک است (همان، ج ۲، ص ۷۰) ... تحریر این مسئله جداً مشکل می‌باشد زیرا که عبارت از بیان آن قاصر است و به‌خاطر سرعت دگرگونی و تناقض احکامش، تصور نمی‌تواند آن را ضبط کند. (همان، ۲۱۶)

ج) زودگذر بودن

از آخرین نقل قولی که از ابن‌عربی کردیم برمی‌آید که یکی از علل توصیف‌ناپذیری تجارب دینی و بخصوص تجارب

عرفانی، زودگذر بودن آنهاست که آن هم ناشی از سرشت این تجارب است که به خاطر پارادوکسیکال بودن و سرعت دگرگونی، «تصور نمی‌تواند آن را ضبط کند» و در نتیجه، نمی‌تواند زیاد بپاید و از همین‌روی نمی‌توان از آنها مفهوم‌سازی کرد و یا آنها را توصیف نمود. یعنی توصیف‌ناپذیری این نوع ادراکات ناشی از عدم قدرت شخص مکاشف بر ضبط آنهاست. چرا که تجلی در روح، ممکن است و رای خیال (به معنای سه‌گانه اول) باشد و هیچ اثر قابل بیانی در نفس باقی نگذارد.

شیخ غالباً چنین تجلی‌ای را به «ذات» ربوبی نسبت می‌دهد که کاملاً ناشناخته و غیر قابل قیاس است. وی، هم در ترجمان، و هم در فتوحات، این تجلی ذات را به «برق» تشبیه می‌کند که يك لحظه در آسمان نفس روشن می‌شود و سپس ناپدید می‌گردد. و دلیل آن را چنین توضیح می‌دهد: «برقها به مشاهده ذات شبیهند، از این جهت که دوام و بقا ندارند.» (همان، ۹۸) در شرحش بر این بیت ترجمان: «برق ابر تو هیچگاه وعده باران را از کسی جز من دریغ نمی‌کند»،^۱ می‌نویسد:

این مشهدي ذاتي است در قالب حجابي مُمَثَّل ... شاعر می‌گوید: «زیرا برق تو وعده شکن است.» به عبارت دیگر، از این مشهد ذاتی، هیچ علمی در نفس شخص مُشاهد حاصل نمی‌شود، زیرا این تجلی‌ای است که فاقد صورت مادی می‌باشد، در نتیجه، خیال نمی‌تواند آن را ضبط کند و عقل نیز راهی به‌معرفت آن ندارد، چرا که نه تحت مقوله کیف قرار می‌گیرد، نه کم، نه حال، نه نعت، و نه صفت (ابن‌عربی، ۱۹۶۱، ص ۱۰۲)

شیخ در توضیح این بیت از ترجمان: «هنگامی که آنها به تو وعده می‌دهند، می‌بینی که برق آنها جز برق فریبنده‌ای که بارانی در بر ندارد، نمی‌باشد»،^۲ تفاوت بین مشهد ذاتی را که از نوع کشف معنوی است، با کشف مثالی که دارای صورت است، بیشتر توضیح می‌دهد. «آنها» همان «بادها» هستند که اشاره به انجای مختلف تجلی دارد که از نفس‌الرحمن ناشی می‌شوند:

شاعر می‌گوید، اگر از آنها وعده‌ای واقع شود، مانند برق فریبنده‌ای می‌باشد که نه رعدي با آن همراه است و نه بارانی، یعنی هیچ ثمری به بار نمی‌آورد، مانند ریح عقیم. «وعده آنها» در اینجا از مشهدي ذاتي ناشی می‌شود، لذا به برق تشبیه شده است. علت اینکه شاعر آنها را مُمسك (خَلْب) دانسته این است که مشهد ذاتی هیچ ثمری را در قلب عبد نمی‌نشانند، چراکه قابل ضبط نیست و چیزی از آن جز شهود قلب به هنگام ضربان شدید آن حاصل نمی‌شود. زیرا چنان متعالی است که هیچ مخلوقی، به هیچ وجه، نمی‌تواند بر وی احاطه یابد، بخلاف تجلی در قالب صورت در عالم تمثّل، زیرا [در مورد اخیر شخص رائي صورتی را که برای وی تجلی کرده ضبط می‌کند

^۱ کل الذي يرجو نوالك امطروا
^۲ و اذا ما وعدوكم ما تري

ما كان برقك خلباً الا معي
برقه الا بريقاص خلباً

و آن را تعبیر می‌نماید؛ چنانکه در احادیث، شواهد فراوانی در این مورد وارد شده است. (همان، ۱۳۳)

د) انفعالی بودن

نکته مهم در مورد تجربه دینی این است که لفظ تجربه و اینکه ما خدا را تجربه می‌کنیم نباید رهن شود و خیال کنیم که امر تجربه به دست ماست. بلکه باید بفهمیم که در اینجا ما با خدای حی مرید سروکار داریم. اوست که چندوچون این تجربه و این چشاندن را در دست دارد و هر گاه که بخواهد و هر قدر که بخواهد عطا می‌کند. اوست که بر همه هستی انسان محیط است و معلم انسان می‌شود و معارفی را که صلاح بدانند به قلب او القا می‌نماید. تنها وظیفه ما از نظر ابن‌عربی این است که:

قلبهمان را از نظر فکری فارغ کنیم، به حالت ذکر بر سر سفره ادب، مراقبه، حضور، و آمادگی آنچه از خدا بر ما وارد می‌شود، با حق مجالست نمایم تا خود حق تعالی در کشف و تحقیق آنچه [در شرع] می‌شنویم، متولی تعلیم ما شود. خدای تعالی می‌فرماید: **اتقوا الله و یعلمکم الله، ان تتقوا الله یجعل لکم فرقاناً، قل رب زدنی علماً، و علمناه من لدنا علماً...** و هنگامی که چنین استعدادی در کار بود، حق تعالی برای انسان‌ها به عنوان معلم تجلی می‌کند و این مشاهده آنان را یکباره به معانی اخبار و کلمات الهی می‌آگاهاند. و این نوعی از انواع مکاشفه است. (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۹)

تجربه دینی در خدمت ایمان

اگر ایمان را از نوع یقین بدانیم، اعم از یقین به گزاره‌هایی که در متون مقدس آمده است و یا یقین به خود خدا، در این صورت این ایمان و یقین علاوه بر آنکه دارای درجات است، از حیث کیفیت نیز می‌تواند انواع مختلفی را دارا باشد که عرفا از آنها به علم‌الیقین، عین‌الیقین، و حق‌الیقین یاد می‌کنند. علم‌الیقین ممکن است از دلیل عقلی (یعنی تقلید از فکر) حاصل آید و ممکن است از راه اخبار مخبر صادق برای انسان پیدا شود (تقلید نبی یا ولی). اما عین‌الیقین و حق‌الیقین محصول تجربه دینی و تجربه عرفانی است. لذا ممکن است که یک عارف و یک غیر عارف، هر دو به گزاره‌ای از متون مقدس ایمان و یقین داشته باشند، ولی علاوه بر درجه یقین، نوع یقینشان نیز متفاوت باشد. اولی علم‌الیقین، و دومی عین‌الیقین و یا حق‌الیقین را واجد باشد. ابن‌عربی به این دو نوع معرفت چنین اشاره می‌کند:

بحمدالله ما اهل تقلید نیستیم، بلکه وضعیت ما چنان است که درست همانطور که از جانب خدا به واقعیت امر

ایمان آورده ایم، به همان سان آن را عیناً شهود کرده ایم
(همان، ج ۳، ۳۵۲)

به عقیده ابن عربی، دین در تعالیم خویش از اموری خبر می‌دهد که غیب محسوب می‌شوند و لذا حس، آنها را درک نمی‌کند. عقل نیز راهی به آنها ندارد. و بالاتر از این، در این متون اموری نیز یافت می‌شوند که به علت متناقض‌نمایی و پارادوکسیکال بودن، عقل آنها را رد می‌کند. همه این امور جزو اسرار شمرده می‌شوند که متعلق شهود و یا ایمان‌اند نه عقل. بدین معنی که یا باید آنها را شهود کرد و یا از راه ایمان به آنها باور داشت. و گرنه عقل را به ساحت آنها راهی نیست. چنانکه دیدیم، ابن عربی علوم را سه نوع برمی‌شمارد: ۱. علم عقل، ۲. علم احوال، ۳. علم اسرار.

«منظور از علم اسرار علمی است که فوق طور عقل است و روح القدس آن را در قلب می‌دمد و مختص نبی و ولی است.» (همان، ج ۱، ص ۳۱) خواص اهل‌الله آن را شهود می‌نمایند و عوام مؤمن نیز بدان ایمان دارند.

ابن عربی آیه «ان في ذلك لذكر لمن كان له قلب او السمع و هو شهيد؛ بی‌گمان در این، برای کسی که صاحب‌دل باشد یا سمع قبول داشته و شاهد باشد، پندآموزی است.» (ق، ۱۳۷) می‌گوید: «منظور خدای تعالی از کسانی که سمع قبول دارند، همان مقلدان رسولان خدا است که در اخبار الهی که بر زبان انبیا جاری شده از آنان تقلید می‌نمایند و هو شهید، یعنی این مقلدان انبیا بر حضرت خیال متنبه می‌شوند.» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۳)

به عبارت دیگر، از دیدگاه وی، مردم از نظر طبع و مزاج يك طور نیستند و از نظر قدرت ادراک، در يك درجه قرار ندارند و چون متون مقدس از جانب خدا برای همه مردم نازل شده‌اند، این تفاوت‌ها را در نظر داشته و حقایق را طوری بیان کرده‌اند که هر کس به فراخور حال خود از آنها بهره‌مند می‌شود. این فقط بدان معنی نیست که هر کس از قسمتی از قرآن می‌تواند استفاده کند. بلکه این معنی را نیز در بردارد که قرآن از چنان کیفیتی برخوردار است که از يك آیه واحد، بسته به درجه و سطح فهم کسی که در آن تأمل می‌کند، معانی مختلفی فهمیده می‌شود. ابن عربی در مورد درجات مختلف مردم در فهم قرآن، و تنوع آیات به واسطه تنوع فهم‌ها چنین می‌گوید:

مردم چند طایفه‌اند و اصناف، بسته به نوع آیات، متنوع می‌شوند:

۱. متفکران ۲. عالمان ۳. عُقلا ۴. اولوالالباب. [قرآن نیز به تنوع فهم‌ها مختلف می‌شود:] ۱. عده‌ای از قرآن

تنها ابلاغ را می‌فهمند و قرآن برای آنان بلاغ للناس^۱ است. ۲. برای جمعی لینذروا است. ۳. در حق عده‌ای لیعلموا انما هو اله واحد می‌باشد. ۴. برای عده‌ای نیز لیذکر اولوالالباب است. در حالی که یک قرآن بیشتر نیست. یعنی یک آیه از قرآن: ۱. تذکره برای صاحب لب است. ۲. توحید برای طالب علم توحید می‌باشد. ۳. انذار برای شخصی است که دارای مراقبه است. ۴. بلاغ برای شنونده‌ای است که تنها سماع برایش حاصل می‌شود. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۵)

ابن عربی در جایی دیگر، مردم را در برابر آیات تشبیهی و آیاتی که فوق عقل و حیرت آورند، به شش طایفه تقسیم می‌کند و طایفه ششم را همان عرفا می‌داند که فرقه ناجیه‌اند:

هنگامی که قوم یک پیامبر از وی چیزی را می‌شنوند که دلیل عقل نظری آن را انکار می‌کند به چند فرقه تقسیم می‌شوند: ۱. بعضی آن پیامبر را که خلاف عقل می‌گوید یکسره انکار می‌کنند. ۲. عده‌ای ضمن صادق دانستن آن پیامبر، معتقدند که وی در این گفته‌هایی که دال بر تشبیه خدا به محدثات می‌باشد رعایت حال اضعف مردم در ادراک را کرده است. ۳. جمعی هر چند معنای گفته‌های این پیامبر را درک نمی‌کنند، لیکن از راه ایمان آنها را قبول می‌نمایند و علم این امور را به خدا وا می‌گذارند. ۴. بعضی نیز از یک طرف، پیامبر را صادق می‌دانند، و از سوی دیگر، پایبند عقولاند که منکر این امور است. لذا به دنبال آنند تا از لغت معنایی دست و پا کرده این گفته‌ها را به نحوی تأویل کنند تا با تنزیه عقل موافق افتد. ۵. ظاهریه... از همه بدترند... تنها تشبیه... را درک می‌کنند و تنزیه را در نمی‌پایبند... ۶. فرقه ناجیه ایمان و علم را با هم توأم کرده تشبیه و تنزیه را با هم می‌پذیرند. (همان، ج ۲، ص ۳۰۶)

ابن عربی علوم را از نظر شیوة حاصل‌شدنشان، به دو دسته تقسیم می‌کند: علوم کسبی که از راه‌های متعارف به دست می‌آیند و علوم وّهی که از عالم بالا عطا می‌شوند. علم عرفا از نوع دوم است و از همین راه است که معانی قرآن و سایر کتب الهی را ادراک می‌کنند. ابن عربی آیه شریفه زیر را اشاره به همین دو نوع علم می‌داند: «ولو انهم اقاموا التوراة و الانجیل و ما انزل الیهم من ربهم لاکلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم؛ و اگر

^۱ اشاره است به آیه شریفه «هذا بلاغ للناس و لینذروا به ولیعلموا انما هو اله واحد و لیذکر اولوالالباب؛ این پیامی برای مردم است تا به آن هشدار یابند و بدانند که او خدای یگانه است و تا خردمندان پند گیرند.» (ابراهیم، ۵۲). در این آیه شریفه چهار ویژگی برای قرآن ذکر شده است که هرکدام متعلق به یکی از چهار طایفه‌ای است که ابن عربی بیان می‌کند. دو تقسیم‌بندی اول به ترتیب افزایش درجه افراد و صعود معنای قرآن تنظیم گشته است و تقسیم‌بندی آخر بر اساس درجات نزول.

آنان به تورات و انجیل و آنچه از سوی پروردگارشان بر آنان نازل شده است، عمل می‌کردند از برکات آسمانی و زمینی برخوردار می‌شدند.» (مأئده، ۶۶) در تفسیر آن می‌گوید:

علم دو قسمت است: ۱. موهوب، که قول خدای تعالی لاکلوا من فوقهم اشاره به همین دارد. این علم نتیجه تقوی است، چرا که فرمود: «اتقوا الله و يعلمکم الله؛» از خدا پروا کنید و خداوند به شما آموزش می‌دهد» (بقره، ۲۸۲) «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً» اگر از خدا پروا کنید برای شما جدا کننده حق از باطل پدید آورد» (انفال،

۲۹). و فرمود: «الرحمن علم القرآن؛ خداوند رحمان قرآن را آموزش داد» (الرحمن، ۱-۲). ۲. علوم مکتسبه، چنان که فرمود و من تحت ارجلهم که اشاره به کوشش و اجتهاد آنان دارد... کسانی که کتاب خدا را بر پا می‌دارند آنانند که از خدا می‌خواهند که مراد خود را از قرآن و الفاظ کتاب بدانها بشناساند... راسخون در علم آنانند که خدای تعالی معلم آنان است و تأویل این الفاظ را که نازل شده و در کتاب مرقوم است و نیز معانی ای که در آن ودیعه گذاشته شده است از غیر راه فکر می‌دانند... و آنها از جهت وهب ادراک می‌کنند نه از جهت کسب (همان، ج ۲، ص ۵۹۴ - ۵۹۵ م)

از نظر ابن عربی، بنده ای که به مقام ولایت رسیده است، و شب هنگام به راز و نیاز و نجوی با خدا می‌پردازد، و تلاوت قرآن می‌کند، به مقامی می‌رسد که در واقع این خود او نیست که به تلاوت قرآن می‌پردازد، بلکه این خداست که از زبان او قرآن را بر وی تلاوت می‌کند. چنین شخصی فکر و نظر خویش را رها کرده و جان و دل خود را به خدا سپرده است. لذا خدا مستقیماً معلم او شده، معانی باطنی قرآن را به او تعلیم می‌دهد. ابن عربی از قول خدا درباره چنین بنده ای می‌گوید:

من با زبان او، کتاب را بر او تلاوت می‌کنم و او گوش می‌کند. این قصه گفتن (المسامر) من با او در شب است. این عید از کلام من لذت می‌برد. اما اگر در معانی آن توقف کند، به واسطه فکر و تأملش، از محضر من خارج شده است. پس آنچه زیبنده اوست این است که به من گوش دهد و تنها به کلام من دل بسپارد تا اینکه من همان‌طور که آیات را بر او تلاوت می‌کنم و به او می‌شنویم، کلام خود را نیز برای او شرح دهم و معنای آن را نیز برایش بیان نمایم. و این قصه گفتن من با او در شب است. پس او علم را از من می‌گیرد نه از فکر و تأمل خودش. وی اعتنایی به ذکر بهشت و جهنم و حساب و عرضه اعمال و دنیا و آخرت نمی‌کند، و با عقل خود به این امور [که در کتاب آمده] نظر نمی‌افکند و با فکر خویش به کاوش در یک آیه نمی‌پردازد. بلکه القی

السمع به آنچه من می‌گویم گوش می‌سپارد و هو شهید در حضر من حاضر است و من خودم متولی تعلیم او می‌شوم و می‌گویم: مرادم از این آیه چنین است و از آن آیه چنان ... پس قرآن را از من می‌شنود و شرح و تفسیر معانی آن را از من فرا می‌گیرد. (همان، ج ۱، ص ۲۳۹)

اصحاب عقل نه مصداق من القی السمع هستند و نه مصداق هو شهید. چرا که مقلد عقلاند نه رب. یعنی همه امور را با واسطه و از پس حجاب درک می‌کنند و نه بی‌واسطه. چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید:

هیچ چیز بیشتر از عقل، اهل تقلید نیست. با اینکه او خیال می‌کند که صاحب دلیل الهی است؛ اما صاحب دلیل فکری می‌باشد. زیرا دلیل فکر هر جا بخواد او را می‌برد. عقل مانند کور است، بلکه [واقعاً] از مشاهده طریق حق نابیناست. بنابراین، اهل الله از افکارشان تقلید نمی‌نمایند. .. اهل‌الله فقط تقلید خدا را می‌پذیرند و خدا را با خدا می‌شناسند. (همان، ج ۲، ص ۲۹۰)

نمونه روشن این دو نوع ادراک را می‌توان در برداشت از این آیه شریفه جستجو کرد: «ان من شیء الا یسبح جمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم؛ چیزی نیست مگر آنکه ستایشگرانه او را تسبیح می‌گوید ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید.» (اسراء، ۴۴). در این آیه صراحتاً از تسبیح و تحمید همه موجودات سخن به میان آمده است. لازمه تسبیح‌کردن نیز داشتن معرفت و اراده است. یعنی از این آیه برمی‌آید که همه موجودات مُدرک و مرید و حی‌اند و به تسبیح خداوند مشغول. عَقلاً که چنین امری را حداقل در مورد اجسام بی‌جان، محال می‌دانند، ناچارند که معنای تسبیح و تحمید را تأویل کنند. اما عرفاً که حمد و تسبیح همه موجودات را شهود می‌نمایند، نیازی به چنین تأویلاتی ندارند. ابن‌عربی در این مورد چنین می‌گوید:

در عالم هستی، همه موجودات ممکن خدا را ستایشگرانه تسبیح می‌کنند؛ البته با لسانی که ادراک نمی‌شود و با لحنی که هر کس به آن آگاه نیست. اهل کشف این امر را به طور شهودی می‌شنوند و مؤمن آن را از راه ایمان می‌پذیرد. خدای تعالی فرمود: **ان من شیء الا یسبح جمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم** ... لیکن در میان بندگان خدا هستند کسانی که هم از کشف محروم‌اند و هم از ایمان. آنان عَقلاً و بنده فکرند. (همان، ج ۳، ص ۲۵۷)

حاصل آنکه علمی که از راه کشف و شهود (تجربه دینی) بدست می‌آید می‌تواند دریچه جدیدی از ایمان را به سوی مؤمن باز کند و کیفیت جدیدی از حلاوت ایمان را به وی بچشاند، چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید: «ایمان نوری است که خدا در قلب هر کس از بندگان که بخواد می‌افکند و اگر به نور علم اضافه شود نور در نور خواهد بود.»

(همان، ج ۱، ص ۵۲۰) ولي اين تذکر را نیز مي دهد که علم صحيح فقط از راه کشف حاصل مي آيد: «علم صحيح فقط آن است که خدا در قلب عالم مي افکند و آن نوري الهي است که خدا هر کدام از بندگان را که بخواهد بدان مختص مي کند اعم از مَلَك، رسول، نبي، ولي، و مؤمن. کسي که کشف ندارد علم ندارد.» (همان، ج ۱، ص ۲۱۸)

نتیجه گيري

با توجه به خصوصياتي که ارائه دهندگان نظرية «تجربة ديني» براي اين نوع ادراك برشمرده اند، مي توان به اين نتیجه رسيد که اين ادراك که نه عقلي است و نه حسي و داراي خاصيت معرفت جثشي و واقع نمايي است، از نظر ابن عربي همان ادراك مربوط به «خيال» است که از راه «کشف» به دست مي آيد. ابن عربي کشف را نه براي اثبات اصل حقانيت دين، بلکه براي پي بردن به بطون عميقتري مي طلبد که دين آنها را در بردارد. وي تجربة عرفاني را عميقترين نوع تجربة ديني مي شمرد که عبارت است از ادراك «وحدت» حق و خلق. او ملاكهاي متعددي را به دست مي دهد تا بتوان ادراك خيالي را از ادراك حسي، تجربة عرفاني را از تجربة ديني، مکاشفه حقيقي را از مکاشفه گمراه کننده تميز داد.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربي، الفتوحات المکيه، بي تا، بيروت، دارصادر.
۲. ابن عربي، رساله لايعول عليه، ۱۹۴۸، حيدرآباد دکن، دائره المعارف العثمانيه.
۳. ابن عربي، ترجمان الاشواق، ۱۹۶۱، بيروت، دارصادر.
۴. ابن عربي، فصوص الحکم، تصحيح ابوالعلاء عفيفي، تهران، انتشارات الزهراء.
۵. استيس، و. ت.، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي، ۱۳۷۵، تهران، انتشارات سروش.
۶. پترسون، مايکل و ديگران، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمد نراقي و ابراهيم سلطاني، چاپ اول، ۱۳۷۶، تهران، انتشارات طرح نو.
۷. پراود فوت، وين، تجربة ديني، ترجمه عباس يزداني، چاپ اول، ۱۳۷۶، قم، مؤسسه فرهنگي طه.
۸. جيمز، ويليام، دين و روان، ترجمه مهدي قائني، چاپ دوم، ۱۳۷۶، قم، انتشارات دارالفکر.
۹. السراج، ابونصر، اللمع، ۱۳۸۰ ق، مصر، دارالکتب الحديثه.
۱۰. القيصري، داوود بن محمود، شرح علي فصوص الحکم، ۱۳۶۳، قم، انتشارات بيدار.
۱۱. کاکايي، قاسم، وحدت وجود به روايت ابن عربي و مايستر اکهارت، ۱۳۸۱، تهران، انتشارات هرمس.

۱۲. ملکیان، مصطفی، «اقتراح»، **مجله نقد و نظر**، ۱۳۷۹، شماره ۲۳ و ۲۴.
۱۳. *Almond*, Philip C., (۱۹۸۴), *Rudolf Otto*, The University of North Carolina Press, North Carolina.
۱۴. *Chittick, William*, (۱۹۹۴), *Imaginal Worlds*, State University of New York Press, New York.
۱۵. Merkur, Daniel, (۱۹۹۶), "Unitive Experiences and the States of Trance" in *Mystical Union*, Moshe Idel and Bernard McGinn editors, New York, Continuum.
۱۶. Otto, Rudolf, (۱۹۵۴), *The Idea of the Holy*, Trans. John W. Harvey, Oxford University Press, New York.
۱۷. Schleiermacher, Fredrick Daniel, (۱۹۲۸), *The Christian Faith*, Second edition, Trans. H. R. Machintosh and J. S. Stewart, B. A. Gerrish, T. and T. Clark Publishers, Edinburg.
۱۸. Steindler-Rast, David, (۱۹۹۶), Forward on *Meister Eckhart from Whom God Hid Nothing*, London, Shambhala.

