

# شهود، نیم‌نگاهی تطبیقی

نوشته حجة الاسلام محمدتقی فعالی



## اهمیت و جایگاه موضوع

در دو قرن اخیر مسأله «تجربه دینی» برای دین پژوهان و دانشوران اندیشه دینی و علاقه‌مندان به رشد مطالعات دینی، موضوعی اساسی و حیاتی بوده است. در این دو سده، دین همواره امری تجربی تلقی شده است و نگرشی گزاره‌ای مثبت به دین آهسته آهسته از صحنه تحقیقات دین‌شناسانه کنار رفته است.

هر چند تجربه دینی سابقه طولانی داشته، فراگیر و همگانی است، اندیشه تجربه دینی به عنوان یک مسأله و نظریه، جدید و نو است. ظهور این مفهوم در اواخر قرن هجدهم بوده و بیشتر متأثر از پروژه شلایرماخر مطرح شده است. مطالعه زمینه‌های تاریخی ما را با این واقعیت آشنا می‌کند که عواملی چند، شرایط را برای اعلام برنامه شلایرماخر فراهم ساخت. الهیات طبیعی که از سوی توماس آکویناس شدیداً حمایت می‌شد با فرا رسیدن عصر جدید به افول گرایید. هیوم بیش از همه در مخالفت با الهیات طبیعی نقش داشت؛ او با تکیه بر مبانی تجربه‌گروی، ارکان و عناصر مختلف الهیات طبیعی، چون برهان نظم و برهان معجزه، را مورد تردید قرار داد و از این طریق آن را با انتقاد جدی مواجه ساخت. در این هنگام حفظ دین و ارایه توجیه معقولی از دیانت نیازمند طرحی جدید بود. شلایرماخر با تاکید اعلان داشت که ادله اثبات خدا

پوستهٔ دین را تشکیل می‌دهد، اما قلب دین تجربه است و از این رو دین می‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

عامل دوم سلسله انتقادهایی است که از سوی کانت مطرح شد. کانت سه عنصر اصلی دین را وجود خدا، اختیار انسان و وجود و جاودانگی روح دانست. این سه عنصر از محدوده عقل نظری بیرون رانده شدند و جایگاهی جز عقل عملی برای آنها در نظر گرفته نشد. از دیدگاه کانت، دین به اخلاق تحویل می‌رود؛ از این رو، دین اصالتی ندارد و حوزه‌ای مستقل را اشغال نمی‌کند طرح شلایر مآخر انتقادی است به دین‌شناسی کانت و مخالفتی نیز با تحویل‌گرایی کانت دارد.

مجموعه عوامل یاد شده به همراه ظهور مکتب رمانتیک و نقد کتاب مقدس، شرایط را به طور کامل برای پیدایش دیدگاهی که دین را از قلمرو تأملات عقلی و ادله ذهنی بیرون برد و آن را صرف احساس و عاطفه معرفی کند، فراهم کرد. شلایر مآخر قلب و هسته دین را تجربه دانست و اعلام کرد که خدا یک فرضیه نیست، بلکه برای شخص مومن یک تجربه است؛ تجربه‌ای زنده و پویا که همواره در قلب شخص دیندار می‌تپد. و با تنظیم دو کتاب درباره دین و ایمان مسیحی موثرترین دفاع و تقریر را از استقلال تجربه دینی کرد و از این طریق ایمان مسیحیت را از نو بازسازی نمود. البته این جریان توسط ویلیام جیمز، اتو، استیس و پراود فوت ادامه یافت و در قرن معاصر به طور کاملاً گسترده و وسیع مورد توجه محافل آکادمیک قرار گرفت. برخی از مسائلی که در زمینه تجربه‌گرایی دینی مطرح شد از این قبیل است که تجربه دینی یا تجربه عرفانی چیست؟ آیا تجارب دینی یا عرفانی هسته مشترکی دارند؟ آیا تجربه‌ای بدون تفسیر وجود دارد؟ ارزش معرفتی تجارب تا چه حد است؟ و نهایت این که، آیا تجربه دینی یا عرفانی می‌تواند توجیه‌گر اعتقادات دینی باشد؟<sup>۱</sup>

در عرفان اسلامی، اعم از عملی و نظری، مکاشفه مسأله‌ای مهم و درخور توجه ویژه بوده و هست. آنگاه که مرید بر اثر ریاضاتی که از سوی مرشد و پیر به او القا می‌شود، به حالات و مقاماتی دست یافت در واقع واجد مکاشفاتی شده است. در عرفان عملی، عمل و ریاضت نقطه آغاز است و سالک طریق حقیقت در نهایت به مکاشفاتی اسمایی یا ذاتی دسترسی پیدا می‌کند. بنابراین، کشف و شهود پایان مسیر سیر و سلوک است. مکاشفات عرفانی به عارف بینش و تلقی خاصی از هستی و عالم وجود می‌دهد. این بینش، که حاصل تجارب درونی و یافته‌های عرفانی است و در

محدوده نظر و استدلال مطرح می شود، عرفان نظری است. براین اساس، مکاشفه پایان عرفان عملی و سرآغاز نظری و حلقه وصل آن دو است و همین برای اهمیت و نقش آن کافی است.

نگاهی تاریخی گواه آن است که عرفان با تصوف، که بیشتر جنبه عملی و نیز اجتماعی دارد، آغاز شد. تصوف با «مکتب زهد» که آن را اصحاب صفه و بعد حسن بصری (۲۲ هـ.ق. - ۱۱۰) بنیان نهادند به صحنه آمد. زهدگروی اسلامی در قرن دوم به دست اول بانوی صوفی یعنی رابعه عدویه (متوفای ۱۳۵ یا ۱۸۵ هـ.ق) به «مکتب محبت و عشق» بدل شد. جریان عمل گروی عرفانی و صوفی مآبی اجتماعی از قرن های متوالی گذشت و در هر عصر و زمانی از ویژگی های خاصی برخوردار گردید تا این که در قرن ششم، حکمت اشراق که به دنبال و در برابر حکمت مشایی که رو به افوال گذاشته بود مطرح شد و با تکیه بر دو عنصر ذوق و استدلال، یک سلسله مبانی خاص فلسفی را بنیان نهاد. صوفیه با آن که با استدلال و عقل رابطه خوبی نداشتند، بر اثر جدال ها و مناظرات علمی و نزاع های فرقه ای، اندک اندک رو به استدلالی کردن آرا و نظریات خود نهادند. مجموع این عوامل در قرن هفتم و به دست عارف تاجی و شهید، محیی الدین بن عربی (متوفای ۶۳۸ هـ.ق) به ثمر نشست. در این هنگام بود که تصوف رنگ علمی و استدلالی به خود گرفت و صوفی مآبی از وضعیت عملی - اجتماعی صرف خارج شد و جنبه نظری و ذهنی به خود گرفت. ابن عربی که بنیانگذار عرفان نظری است، توانست در اقدامی بی نظیر و بی سابقه مکتب فلسفی و نظری عرفان را به جهان عرضه کند و با تدوین کتاب *فصوص الحکم* تصوف و عرفان را از نظر استدلالی و عقلی آسیب ناپذیر سازد و مکاشفه یا واژه های نزدیک به آن، نظیر شهود، مشاهده، معاینه، فتوحات، حالات، مقامات و یقین دارای جایگاهی ویژه شد و از مباحث مطرح در عرفان نظری شیخ اکبر گشت. توجه به این نکته از اهمیت خاصی برخوردار است که طرح مساله کشف و شهود در عرفان اسلامی رویکردی خاص دارد. به عبارت دیگر، عرفا برآنند که عقل انسان و دیگر قوای ادراکی او استعداد و توان وصول به حق و اسماء و صفات او را ندارد. معرفت ذات احدی و اسما و صفات حسنا و تنها از طریق کشف و الهام تامین می شود؛ چنانکه شریعت تعلیمی است که از تجارب نبوی حاصل می آید.

در این مقال، مبحث «مکاشفه» یا «تجربه عرفانی» در زمینه های مختلف مطرح

می‌شود به زبانی که رنگ تطبیق و مقایسه دارد.

## ۱. تجربه عرفانی و تعریف آن

### الف - مکاشفه

مکاشفه در زبان تصوف و عرفان، اصطلاح خاصی است و به همین دلیل، مدلول و معنای خاصی خواهد داشت. برخی از تعاریفی که در کلمات صوفیان و عرفا وجود دارد از این قبیل است. قیصری در مقدمه‌ای که بر فصوص‌الحکم نگاشته است تعریف زیر را از «کشف» ارایه می‌دهد:

«علم ان الكشف لغة رفع الحجاب يقال كشف المرأة وجهها اي رفعت نقابها و اصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية وجوداً او شهوداً»<sup>۲</sup>

قیصری در این بیان، نخست به معنای لغوی کشف اشاره می‌کند و می‌گوید کشف در لغت به معنای برداشت حجاب است و در ادامه، معنای اصطلاحی کشف را که مورد نظر عرفا و صوفیان است بیان داشته، می‌گوید مکاشفه اطلاع از ماورای حجاب است. ماورای حجاب را امور مختلفی تشکیل می‌دهد که او از آنها به معنای غیبی و امور حقیقی تعبیر می‌کند. بر این اساس، میان معنای لغوی و اصطلاحی، نزدیکی و شباهت وجود دارد.

حال آن‌که مکاشفه و مشاهده در اصطلاح تصوف و عرفان دیدار حق است و این دیدار، تنها با چشم دل و بعد از گذراندن مقامات و ریاضات شاق حاصل می‌شود. سلاک طریق حقیقت با تصفیه باطن و تزکیه نفس، مستعد دریافت حالات و مقاماتی شده، چشم باطن و بهتر آنها پرده‌ها را یک به یک به کناری زده از ماورای حجاب‌ها کسب اطلاع می‌کند. بسیاری از عرفا کلمه «مشکوة» را در آیه نور (نور، ۲۷) به قلب عارف مومن تعبیر کرده آن را محل انوار و تعلیمات الهی می‌دانند. بیان معروفی که از علی ابن ابی طالب (ع) نقل شده است اشاره به شهود عرفانی دارد: «ولا اعبد رباً کم آره» همچنین می‌فرماید:

«قد احيا عقله و امات نفسه حتى دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق فابان له الطريق و سلك به السبيل و تدافعت الابواب الي باب السلامة و دار الاقامة و ثبتت رجلاه بطمانينة بدنه في قرار الامن والراحة باستعمل قلبه و ارضى ربه»<sup>۳</sup>

«خود خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش درشت‌ها

نازک، و غلیظ‌ها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته است و درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که آنجا سلامت است و آخرین منزل که بار انداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همواره با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.<sup>۴</sup>

### پیامدهای شهود عارفانه

با تلقی رایج در میان عرفا از مکاشفه آشنا شدیم. این برداشت طبعاً یک سلسله لوازم و لواحق را به همراه خود می‌آورد:

الف - اگر کشف و شهود، رفع حجاب است رویت نفس بعد از زایل شدن حجاب، بالفعل می‌شود. بر این اساس، نفس انسان قبل از این حالت توان و استعداد رویت دارد و به تعبیری رویت بالقوه را داراست. مکاشفه و رویت مشروط به دو شرط است؛ یکی استعداد مشاهده، و دیگری نبود حجاب. به عبارت دیگر، برای حصول کشف و شهود وجود مقتضی و رفع مانع لازم است. اگر کشف به صرف رفع مانع و حجاب حاصل می‌شود، در این صورت باید در نفس، اقتضای مکاشفه و رویت باشد. پس برای دستیابی به مکاشفات عرفانی فقط باید پرده‌ها را از پیش روی چشمان قلب برداشت نه این که به نفس، استعداد رویت را تزریق کنیم. مثل این که برای فردی تمام شرایط دیدن فراهم باشد، ولی او دست خود را جلو چشم خویش گرفته و می‌گوید نمی‌بینم؛ کافی است دست خود را بردارد تا رویت حاصل شود.

از سوی دیگر، عارف بر آن است که معلم اهل الله به راستی خداست؛ و علمی را که خداوند بی‌واسطه و به طور مستقیم به قلب عارف وارد کند از خطا، کاستی، ابهام و اجمال به دور است و این به معنای «شأن معرفتی» طریق کشف و شهود است.

«والحق سبحانه معلماً ورثاً نبویاً محفوظاً معصوماً من الخلل والاجمال»<sup>۴</sup>

عرفا طریق کشف را از استدلال و برهان بالاتر و برتر می‌دانند. راه‌هایی که به شناخت خداوند منتهی می‌شود، دو راه است و راه سوم وجود ندارد: علمی که حاصل استدلال است تقلیدی است، علاوه بر آن که غایبانه است. اما معرفت حاصل از کشف غیر قابل شبهه و علمی وهی است. آنها معتقدند تمام علوم عقلی سلبی است و زبان

عقل چیزی بیش از این نیست که «نیس کمثله شیء» (شوری، ۱۰) عارف از نفس تلقی خاصی دارد. ملا عبدالرزاق کاشانی در رساله اصطلاحات اراده را این گونه تعریف می‌کند:

«الارادة جمرة من نار المحبة في القلب المقتضية لاجابة دواعي الحقيقة»<sup>۵</sup>

اراده پاره‌ای است از آتش محبت که در دل می‌افتد و ایجاب می‌کند که انسان به بانگهای حقیقت پاسخ دهد.

اراده از سنخ آتش است؛ اراده بیداری یک شعور خفته است؛ اراده شوق و رغبتی است که روح و ضمیر انسان را به جنبش و تحرک وامی‌دارد؛ اراده آغاز قوس صعود و بدایت حرکت عرفانی است. به تعبیر بوعلی، «اول درجات حرکات العارفين ما يسمونه هم الارادة و هو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سده الى القدس لينال من روح الاتصال»<sup>۶</sup>. اراده آتشین از نفس آتشین سرچشمه گرفته و می‌جوشد. باطن و کامن نفس، یکپارچه شوق و شعله است. سرّ نفس، چیزی جز آتش عشق و جذبه و کشش به سوی حقیقت و مراتب عالی نیست. تنها باید زنگارها را زدود، موانع را برطرف کرد و پرده‌ها را از میان برداشت و این دقیقاً همان چیزی است که قرآن بر آن تأکید دارد؛ آنجا که فرمود: «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشوة» (بقره، ۸) درست است که خداوند بر قلب کافر مهر نهاده، ولی این اضلال به سبب غشاوه و حجابی است که خود به روی قلب خویش کشیده است و هر لحظه باگناه و معصیت بر غلظت آن می‌افزاید: «فكشفتنا عنك غطاءك فبصرک اليوم حديد» (ق، ۲۲) چشم دل توان دید دارد، مشروط بر آن که غطا و مانع از پیش روی آن برداشته شود. البته این برداشت طبیعی است. زیرا روح انسان از بالا و از حق است، اِنَّالله، و اگر روح از بالاست، طبعاً کششی به سوی بالا در او خواهد بود، اِنَّاليه راجعون. اما اگر این کشش و جذبه احساس نمی‌شود، تنها دلیل آن وجود موانع و شواغل نفسانی است. آنچه از بالاست هوای بالا دارد و اگر این هوا در سر نیست دلیلی جز تعلق به پایین ندارد.

نتیجه دیگری که حاصل می‌شود این که رویت از آن نفس است و شرایط دیگر، تنها زمینه ساز و معدّد دیدارند. پس اگر بیننده نفس است، نفس می‌تواند آنچه را که با چشم می‌بینیم ببیند، بی آن که نیازی به چشم باشد و بالاتر از آن، می‌تواند آنچه را که با چشم قابل رویت نیست ببیند.

ب - عرفا تمام گستره و پهنه هستی را قابل کشف می‌دانند؛ آنها معتقدند که همه امور کشف پذیرند. در این میان تنها ذات حق که به آن مقام غیب‌الغیوب، کنز مخفی و عنقا مخرب اطلاق می‌شود از این قاعده مستثناست. به بیان دیگر، امور دو گونه‌اند: دانستنی و نادانستنی. امور دانستنی خود دو گونه‌اند: دانسته شده و نادانسته شده. پس اگر امری بر انسان مجهول بود، اعم از آن است که اساساً نادانستنی باشد یا این که قابلیت دانستن در او باشد، اما فعلاً به دلیلی مجهول مانده است. عارف با توجه به این دسته بندی می‌تواند بگوید سراسر هستی، دانستنی و قابل کشف است، مگر مقام ذات که از دسترس ماسوی خارج است؛ چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک».

ج - کشف، مواجهه با باطن است. باطن و سرّ انسان توان کشف و شهود دارد. در این صورت برای حصول کشف و شهود باید به باطن رفت و یک به یک مراتب روحانیت و معنویت را پیمود. این تلقی نوعی دیدگاه «درون‌گروی» را القا می‌کند. راه صعود و عروج مراجعه به درون است، علیکم انفسکم (مائده، ۱۰۵) سیر و سلوک، تنها با حفاری باطن صورت می‌گیرد. وجود انسان «جهل ممدوده»ی است که نازل‌ترین مرتبه آن در دنیا به ظهور می‌رسد و بالاترین لایه اسرارآمیز آن تا حضرت اسماء و صفات الهی اوج می‌گیرد.

بر این اساس، انسان دارای مراتب است؛ چنان که جهان ذو مراتب است و همان گونه که قرآن دارای مراتبی است. پس انسان، جهان و قرآن سه وجود متناظرند؛ بدین معنا که هر مرتبه‌ای از انسان با مرتبه‌ای از جهان و قرآن رو به روست و هر چه انسان رفعت یابد و اوج گیرد به مراتب بالاتری از حقیقت جهان و قرآن نایل می‌شود. پس منازل عالم انسانی با مراتب جهان هستی «تطابق» دارد.

د - مشاهدات عرفانی، حقایق و امور جهان هستی را «آن گونه که هستند» به انسان می‌نمایاند. انسان عارف که به مقام کشف و شهود دست یافته است می‌تواند به واقعیات اشیا چنگ زند. لازمه این سخن آن است که مکاشفات عرفانی «ارزش معرفتی» داشته، می‌توانند عینیت را چنان که هست برای انسان بازگو کنند و این جنبه دیگری از «عینیت‌گروی» و تطابق دو عالم انسانی و هستی است.

## ب - تجربه عرفانی

از آنجا که تجربه عرفانی یکی از اقسام تجربه دینی است، لازم است در ابتدا به تجربه دینی پرداخته، ضمن بیان ویژگی‌ها و انواع آن بصیرتی کلی نسبت به تجربه عرفانی به دست آوریم. تجربه دینی واژه‌ای است که از دو تعبیر «تجربه» و «دینی» ترکیب شده است. تجربه غیر از معنای ادراک حسی و محزبات منطقی معنای دیگری دارد.

تجربه در اینجا نوعی رهیافت روحی و درونی است؛ نوعی وضعیت روانی است؛ گونه‌ای درگیری مستقیم و آگاهی درونی از یک موضوع و وضعیت است. تجربه در این بحث، قضیه‌ای ذهنی نیست. به این مثال توجه کنید: فرض کنید که کسی در مسابقات جهانی فوتبال به عنوان بازیکن شرکت داشته باشد، یا به عنوان تماشاگر در ورزشگاه حاضر باشد، یا از طریق تلویزیون صحنه‌های آن را ببیند و یا به گفته‌های گزارشگر رادیو گوش فرا دهد. اگر این چهار مورد را با یکدیگر مقایسه کنیم خواهیم دید که فرد نخست چون در بازی مشارکت دارد تجربه حضور در این واقعه را واجد است، اما دیگر افراد هر چند فهم و بصیرتی از بازی فوتبال به دست آورده‌اند، فاقد تجربه حضور مستقیم هستند. تجربه «مواجهه مستقیم» است؛ تجربه «حضور زنده» است؛ تجربه «بودن در متن واقعه» است.

آن که تجربه‌ای دریافت می‌کند، اولاً آن واقعه همیشه برای او زنده و پویاست و متن حادثه هرگز برای او خاموش، ساکت و مرده و سرد نمی‌شود. او احساسی فعال و موثر نسبت به آن یافته است. ثانیاً تجربه به انسان احساس «همدلی» می‌دهد؛ بدین معنا که آن که در متن واقعه‌ای حاضر بوده است احساس فرد مشابه خود را به خوبی درک می‌کند و می‌تواند به او بگوید «من تو را درک می‌کنم». ثالثاً تجربه آزمایشی شخصی است انسان به طور انفرادی حالات تجربی را در درون خود می‌آزماید. بنابراین، تجربه امری خصوصی و شخصی است و در این صورت متن تجربه را نمی‌توان به دیگران انتقال داد. هرگز نمی‌توان متن تجربه را بسته‌بندی کرد و آن را سوار بر تریلر روانه درون دیگران ساخت.

اما تجربه آنگاه دینی است که غیر از تجربه‌های متعارف بوده متعلق آن موجودی فوق طبیعی باشد. اگر موضوع تجربه، خداوند یا تجلیات او باشد و به نحوی در ارتباط با خداوند قرارگیرد یا خداوند به عنوان حقیقتی غایی رخ بنمایاند تجربه، دینی خواهد بود. همچنین در تجربه دینی لازم است که فاعل تجربه در توصیف آن از واژه‌های دینی



استفاده کند. بنابراین تجربه آنگاه دینی است که اولاً در حوزه و محدوده دین صورت گیرد، ثانیاً فاعل آن در توصیف حالات تجربه خود از مفاهیم و تعابیر دینی بهره برد. ممکن است متعلق تجربه‌ای محتوای متون دینی نباشد، ولی در عین حال آن تجربه، دینی باشد. مثل این که شخصی خاک باغش را زیر و رو می‌کند، در این هنگام درمی‌یابد که اگر ریشه‌های درختی را که در آن نزدیکی است از خاک درنیارود آهسته آهسته پیشروی می‌کند و سبزی‌های او را از بین می‌برد. ممکن است آن شخص با مشاهده این پدیده نسبت به نحوه پیشروی گناه و تسلط و نقش مخرب آن تجربه‌ای حاصل کند و این تجربه تایید دینی بر او باقی گذارد. از سوی دیگر، ممکن است گزاره‌ای علمی در متون دینی دیده شود و شخصی دانشمند با این گزاره علمی برخورد کرده و آن را به آزمایشگاه ببرد و به توفیقات علمی جالبی هم دست یابد، اما این تجارب و یافته‌های علمی او را به امر متعالی و حضور مافوق طبیعی منتقل نکند. بنابراین، تجربه دینی تجربه هر آنچه در متون دینی است نیست؛ چنان که ممکن است تجربه برخی از آنچه در غیر متون دینی است هم باشد.

دامنه تجربه بسی وسیع است و محدوده آن را طیف وسیعی از تجارب تشکیل می‌دهد. در این میان، برخی از تجربه‌ها با تجربه دینی ارتباط و شباهتی دارد که همین موجب خلط آنها با یکدیگر می‌شود. این تجارب عبارتند از:<sup>۷</sup>

الف - تجربه اخلاقی: ممکن است شخصی نسبت به عمل یا صفتی اخلاقی تجربه‌ای زنده پیدا کند، اما این تجربه از تجربه شخص دیندار نسبت به حقایق دینی متمایز است. زیرا اولاً وظیفه اخلاقی و وظیفه کلی انسان را بیان می‌کند، اما وظایف دینی به وظایف جزئی فرد فرد انسانی می‌پردازد. ثانیاً تجربه اخلاقی، پاسخ به قانون اخلاقی است، حال آن که تجربه دینی پاسخ به آن شخصی است که قانون اخلاقی را بنا می‌نهد. ثالثاً اخلاق، مسوولیت انسان در این جهان است، اما تجربه دینی مسوولیت انسان در برابر وحی خواهد بود. رابعاً سرسپردگی و تعهد تجارب دینی بیشتر و گسترده‌تر است. در این زمینه کی‌یرکگارد در کتاب ترس و لرز تحقیقات بسیار جالبی دارد.

ب - تجربه زیباشناختی: اگر شخصی با یک اثر هنری بی‌نظیر مواجه شود به تجربه‌ای زنده دست می‌یابد که بسی با شنیدن اوصاف آن اثر متفاوت است. تجربه استحسانی با تجربه دینی تمایزهایی دارد: اولاً تجربه زیباشناختی نهایی نیست، برخلاف تجارب دینی که بعدگاهی دارند. ثانیاً تجارب هنری صرفاً تحسین برانگیز و

شگفتی آورند، اما تجارب دینی انسان را متعبد، سرسپرده و ملتزم می‌کنند. ثالثاً هنر به انسان فقط احساس می‌دهد، اما دین وقوف و آگاهی نسبت به امر مقدس و متعالی اعطا می‌کند.

ج - تجربه دنیا‌مداری: دروازه‌های قرن بیستم تجارب سکولاریسم را پیش پا نهاد. شخص غیردینی دنیا را به گونه‌ای خاص تجربه کرده، با آن مواجه می‌شود؛ برخلاف فرد مومن که مواجهه و بینشی متمایز نسبت به دنیا دارد زیرا او اولاً دنیا را با هدف و غایت می‌بیند، ثانیاً کاملاً به امر متعالی گردن نهاده، به آن سر می‌سپارد؛ برخلاف تجارب دنیا مدارانه شخص غیرمومن که هدفی برای دنیا قایل نیست و در متن تجارب او دنیا خود، غایت است. همچنین برای او تعهد و تسلیم بی‌معناست.

از مجموع این مباحث به دست می‌آید که تجربه دینی ویژگی‌ها و اوصاف خاص خود را دارد: اول آن که انسان را درگیر امر متعالی کرده، بیانگر مواجهه شخصی با اوست. دوم آن که تعهد‌آور و التزام بخش است. سوم آن که همراه با قداست، هیبت و راز آلودگی است. چهارم آن که بعد غایی دارد، تجارب دینی در روحیه فاعل تجربه نیرو و توانایی شگفت‌آوری ایجاد می‌کنند. این نیرو چه بسا تا زمانی طولانی باقی باشد و چونان محافظی اعمال او را هدایت کند. پنجم این که تجارب دینی بعد معرفتی دارند؛ بدین معنا که صاحب این گونه تجارب مدعی است که به یک سلسله واقعیات و حقایق نایل شده است و از طریق تجربه دینی شناختی قابل اطمینان و اعتماد از هستی پیدا کرده است. بعد معرفتی تجارب دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که به آن اشاره خواهد شد.

### انواع تجارب دینی

تجارب دینی از جهات مختلف طبقه‌بندی شده‌اند. شاید یکی از بهترین دسته‌بندیهای تجارب دینی آن است که دیویس در کتاب خویش مطرح کرده است.<sup>۸</sup> او تجربه‌های دینی را در شش دسته‌جای می‌دهد که اینک به اجمال آنها را برمی‌شماریم:

تجارب تفسیری<sup>۹</sup> گاهی ممکن است انسان تجربه‌ای را دینی بدانند، ولی نه به خاطر ویژگی‌های خود آن تجربه، بلکه به دلیل دیدگاهی که در شبکه تفسیری پیشین وجود دارد و این تجربه را در قالب آن شبکه تفسیر کرده و جای داده است. زلزله یک پدیده دینی نیست، اما اگر این تجربه را به عنوان نزول بلا یا کاهش گناه تلقی کردیم و براساس

این تفسیر پیشین از آن تعبیری دینی آرایه دادیم، تجربه‌ای تفسیری خواهیم داشت. تجارب شبه حسی<sup>۱۰</sup> تجارب شبه حسی آن دسته از تجارب دینی هستند که عنصری از حس یا ادراکی که از طریق حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود، در آنها دخالت داشته باشد. این تجارب شامل تجارب حسی، رویا، درد و رنج، شنیدن صدای خاص می‌شود. رویاهای دینی (نظیر رویای حضرت یوسف) و احساس درد و رنجی که در حوزه اعتقادات دینی پیدا می‌شود، در این مقوله می‌گنجد.

تجارب وحیانی<sup>۱۱</sup> تجاربی که به هنگام نزول وحی یا الهام رخ می‌دهند تجارب وحیانی هستند. این گونه تجارب دارای ویژگی‌هایی هستند: اولاً معمولاً به طور ناگهانی رخ می‌دهند، هر چند گاه تأثیرات آنها طولانی است. ثانیاً معرفتی بی‌واسطه در اختیار عارف قرار می‌دهند. ثالثاً این معرفت جدید به نظر عارف خالص است و از طریق عامل بیرونی حاصل نیامده است. رابعاً عارف بر اثر تجربه وحیانی به ایمانی راسخ و استوار نایل می‌شود.

تجارب احیاگر<sup>۱۲</sup> انسان‌هایی که عارف و پیامبر نبوده افراد عادی محسوب می‌شوند، گاه به هنگام عبادت به تجاربی دسترسی پیدا می‌کنند که به آنها یک «دین زنده» را هدیه می‌کند، تأثیر این گونه حالات به مراتب بیش از عقاید خشک دینی و نیز عمل به آداب و مناسکی بی‌روح است. تجارب احیاگر دامنه گسترده‌ای دارند که تجربه شفابخشی یا تجربه هدایت یکی از آنهاست.

تجارب مینوی<sup>۱۳</sup> این نوع از تجارب دینی از ابتکارات ردولف اتو در کتاب مفهوم امر قدسی است. او امر مینوی را در سه نوع احساس خلاصه می‌کند. نخست، احساس وابستگی و تعلق مطلق در برابر او؛ دوم، احساس خوف دینی و هیبت‌انگیز که به هنگام رویت خداوند انسان را به لرزه می‌اندازد؛ و سوم، احساس شوق انسان نسبت به آن وجود متعالی که انسان را کشان‌کشان تا وجود او می‌برد و او را بی‌تاب می‌کند.

ممکن است احساس راز [هیبت‌انگیز] گاهی برق‌آسا همچون نسیمی دل‌انگیز وارد شود و روح را از آرامشی برآمده از ژرف‌ترین لایه‌های پرستش سرشار کند. ممکن است این احساس به وضعیت روحی پایدارتر و ماندگارتری تبدیل شود و به صورت لرزش و ارتعاشی از سر خوف و انقیاد تداوم یابد، ممکن است به ناگاه به صورت جوششی فوران آسا از ژرفای روح سریزند و با شور و تکانی شدید همراه باشد، یا به هیجانی به غایب غریب بینجامد؛ به شوریدگی بیخودانه، به حالتی خلسه‌وار، و به از خود شدن.<sup>۱۴</sup>

تجارب عرفانی<sup>۱۵</sup> تجارب عرفانی آن دسته از تجارب دینی هستند که دارای این ویژگی‌ها باشند: اولاً درکی از واقعیت مطلق به انسان دهد؛ ثانیاً انسان را از محدودیت زمان و مکان و عصر رها کند؛ ثالثاً مشاهده وحدت و اتحاد را برای انسان به ارمغان آورد؛ رابعاً سعادت و آرامش را به انسان اهدا کند. تجربه‌ای عرفانی است که شخص عارف در سفر روحانی به «مطلق» رسد و از تیرگی‌ها و تاریکی‌های پهنه زمان و مکان آزاد شود و به نوعی شهود وحدت عرفانی و یگانگی متعالی دست یابد و نهایتاً به صلح و عشق و سلامت و صلاح برسد.

به تعبیراتو، انسان با دیگران می‌تواند سه نوع رابطه داشته باشد: ۱۶

۱. رابطه من - او: این ارتباط غایبانه است و در آن دوگانگی وجود دارد.
۲. رابطه من - تو: این ارتباط همراه با حضور است اما یگانگی در آن، جایی ندارد، تجارب مینوی از این سنخ محسوب می‌شوند.
۳. رابطه من - من: این ارتباط هم حضوری است و هم آمیخته با وحدت و یگانگی. رابطه‌ای که در تجارب عرفانی وجود دارد از این قبیل است.

یکی از دیدگاه‌های رایج در زمینه حقیقت و تعریف تجربه عرفانی نظریه ویلیام جیمز است. او با تحلیل و بررسی خلسه‌ها و حالات عرفانی به این نتیجه می‌رسد که این گونه حالات و تجارب دارای چهارنشانه و ویژگی<sup>۱۷</sup> هستند. دو تا از این ویژگی‌ها اصالت داشته، از قاطعیت بیشتری برخوردارند و دو تای دیگر کمتر قاطع بوده، در عین حال در غالب حالت‌های عرفانی دیده می‌شوند. دو ویژگی نخست بدین شرحند:

۱. توصیف ناپذیری. حالاتی که برای عارف یا صوفی پدید می‌آید به گونه‌ای است که قابل بیان و وصف نیست و به هیچ وجه نمی‌توان آن را شرح و توصیف کرد. بنابراین، تنها راه فهم و درک حالات عرفانی آن است که برای خود شخص پیش می‌آید. بر این اساس، حالت‌های عرفانی و تجارب عارفانه قابل انتقال به دیگران نبوده، همگانی نیستند.

۲. ارزش معرفتی. یافت‌های عرفانی معرفت‌زا هستند. این گونه حالات به انسان بصیرت و اشراقی می‌دهد که انسان می‌تواند تا عمق حقایق اشیا پیش رود. صاحب تجربه عرفانی بر این باور است که این گونه تجربه‌ها او را با واقعیت آشنا ساخته، امری از امور حقیقی را به او منکشف می‌سازند.

دو ویژگی دیگر که کمتر قاطع هستند عبارتند از:

۱. زودگذر بودن. حالت‌های عرفانی مدت زیادی پایدار نمی‌ماند. این گونه تجارب معمولاً حداکثر تا دو ساعت به طول می‌انجامد، مگر در موارد استثنایی. بعد از آن، عارف به حالت عادی و زندگی معمولی باز می‌گردد؛ هر چند تاثیر آن حالت گاه برای مدت طولانی باقی می‌ماند.

۲. انفعالی بودن. اگر حالتی عرفانی در رسد اراده از عارف سلب می‌شود و گویا اراده و قدرت او در اختیار دیگری قرار می‌گیرد. البته ممکن است مقدمات آن در اختیار انسان باشد، ولی به محض فرار رسیدن این حالت، انسان تسلیم می‌شود و خود را به دیگری می‌سپارد.

یکی از نتایج مهمی که از تعریف تجربه عرفانی به دست می‌آید این است که اگر دین را تا حد تجربه درونی تقلیل داده به آن تحویل بریم و به تجربه دینی اصالت دهیم، در این صورت تاملات فلسفی و کلامی را باید امری ثانوی و فرعی تلقی کنیم. یعنی اگر تجربه دینی در کار نباشد فلسفه دینی یا علوم الهی هم مطرح نخواهد شد. ایمان تنها بر پایه احساسات استوار خواهد شد، نه استدلال. کلام و فلسفه «ترجمان» احساس دینی‌اند و ادله نمی‌توانند اعتقاد را به وجود آورند. در این صورت باید با فلسفه و کلام حقیقتاً خدا حافظی کرد. ویلیام جیمز، خود، سرچشمه زندگی مذهبی را دل می‌داند و دستورالعمل‌ها و فرمول‌های فلسفی و کلامی را ترجمان یافته‌های قلبی به زبان دیگر می‌داند.<sup>۱۸</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

## ۲. اقسام مکاشفه

در عرفان اسلامی و نیز فلسفه غرب، برای مکاشفه و نیز تجربه عرفانی اقسام و انواعی ذکر شده است که بیان آن خالی از فایده نیست.

### اقسام و مراتب مکاشفه

نسبت به کشف و شهود تقسیم‌بندی‌های متنوعی صورت گرفته است که در اینجا به چند نمونه آنها اشاره می‌شود.

۱. یکی از بهترین دسته‌بندی‌ها از سوی قیصری شارح فصوص صورت گرفته است. به نظر او، کشف و شهود به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود: کشف صوری و کشف معنوی. مکاشفه صوری آن است که از طریق حواس پنج‌گانه و در عالم مثال صورت

گیرد. (عرفا از یک نظر عالم هستی را در سه مرتبه خلاصه می‌کنند. عالم طبیعت یا ناسوت، عالم مثال یا برزخ یا لاهوت و عالم عقل یا قیامت کبری یا جبروت) کشف و شهود صوری یا از طریق حس بینایی حاصل می‌شود - چنانکه سالک در حین کشف، صورتی روحانی را مشاهده کند - یا از طریق حس شنوایی به دست می‌آید - چنانکه پیامبر اکرم (ص) گاه، وحی را به صورت کلامی منظوم می‌شنید - یا به صورت استنشاق صورت می‌گیرد - نظیر این که انسان، نفحات ربانی را می‌بوید - یا به صورت لمس ظاهر می‌شود - چنانکه در حدیثی است که پیامبر اکرم (ص) فرمود «وضع الله کفه بین کتفی فوجدت بردها بین ثدیی فعلمت مافی السموات و مافی الارض، و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض» - و گاه از طریق حس ذایقه صورت می‌گیرد - مثل اینکه شخص عارف در عالم کشف و شهود طعامی را مشاهده کند و از آن میل کرده، مزه‌ای خاص را درک کند. گفتنی است که این نوع کشف مشابهتی با تجربه دینی از نوع شبه حسی دارد.

انواع مکاشفات صوری وابسته به اسما الهی هستند. اگر اسم «بصیر» در انسانی ظهور کند، برای او مکاشفات بصری صورت می‌گیرد و اگر اسم «سمیع» در انسانی ظهور کند، برای او مکاشفات سمعی متحقق خواهد شد. البته امکان دارد در یک فرد به دلیل قوت استعداد چند اسم ظاهر شود و در این صورت مشاهدات صوری متعددی در او ظهور و بروز خواهد داشت. این سخن بر این مبنای عرفانی استوار است که حق دارای اسما و صفاتی است؛ هر اسمی مظهري متناسب با خود می‌طلبد و از سوی دیگر هر مظهري تابع و طالب اسمی خاص است. حال هر چه اسم کلی تر باشد مظهر آن جامع تر است و هر چه مظهر به وحدت و جمعیت نزدیکتر باشد اسمی که آن را پوشش می‌دهد جامع تر بوده، به ذات حق نزدیکتر است؛ چنانکه وجود شریف نبی اکرم (ص) مظهر انسان کامل است و طبعاً تحت جامع‌ترین اسما یعنی الله قرار دارد.

مکاشفات معنوی از صورت، عاری هستند. این گونه مکاشفات از تجلی اسم علیهم صورت می‌گیرد و خود دارای مراتبی است. یکی از مراتب آن فتحی است که در مقام قلب ظاهر شده و به آن الهام می‌گویند؛ بر اثر این فتح و مکاشفه بسیاری از علوم عالم بر انسان منکشف می‌شود. مرتبه دوم کشف روحی است؛ روح در این مرتبه همانند خورشیدی می‌شود که دیگر ارواح و اجساد را نورانیت می‌بخشد. و دیگر، مرتبه مکاشفه سرّ است که برای کاملین و اولیای خاص حاصل می‌شود؛ چنانکه فرمود: «قاب

قوسین او ادنی؛ (نجم، ۹).

حصول مراتب کشف و شهود دقیقاً به میزان استعداد سالک و عارف بستگی دارد. هر چه مزاج او به اعتدال نزدیک‌تر و نفس او برای دریافت حقایق غیبی آماده‌تر باشد، دریافت فتوحات و مکاشفات ربانی بیشتر خواهد بود. از سوی حق هیچ بخلی نیست و در حدیث معروفی است که «ان لریکم فی ایام دهرکم نفعات الا فتعرضوا لها». بنابراین عنایت و لطف حق همیشه جاری است و نسیم ربانی همیشه جان عارفان را می‌نوازد. اما هر کسی به مقداری که مستعد است و خود را در جهت آن نسیم قرار دهد از آن فیض برمی‌گیرد و پیمانانه وجود خویش را پر می‌کند.

اهل عرفان برای انسان مراتب درونی قایلند. در یک تعبیر، انسان دارای «بطون هفت گانه» است: ۱۹ مقام نفس، مقام عقل، مقام روح، مقام سر، مقام خفی، مقام اخفی و مقام تجلی ذاتی. این مراتب با مراتب جهان هستی برابر و متناظر است؛ بدین معنا که هرگاه انسان به اولین مرتبه باطن خود رسید، می‌تواند باطن جهان هستی را مشاهده کند و اگر به باطن دوم خویش دست یافت، می‌تواند به درک دومین مرتبه جهان هستی نایل شود. در این دیدگاه، انسان دارای مراتبی است؛ چنان که جهان هستی هم از مراتبی برخوردار است. این مراتب با یکدیگر متناظر بوده و امکان تطابق دارند. نتیجه آن که در این نظریه، نظریه سلسله مراتبی انسان و جهان و نیز معرفت‌شناسی انسان با وجودشناسی جهان مطابقت دارد و این دو بریکدیگر منطبقند؛ چنان که در فلسفه افلاطون نظام معرفت‌شناسی با نظام هستی‌شناسی منطبق بود.

۲. ابن عربی فتوحات الهی را با مراتبی در نظر می‌گیرد. ۲۰ مراتب سه‌گانه فتح عبارتند از فتح عبارت، فتح حلاوت و فتح مکاشفه. در فتح عبارت، اخلاص نصیب انسان می‌شود. دومین مرتبه فتوحات جذبه شدیدی است که از سوی حق به عارف دست می‌دهد. نهایتاً فتح مکاشفه است که بالاترین درجه معرفت را به انسان عطا می‌کند:

ان الفتوح هو الراحات اجمعها	و هو العذاب فلا تفرح اذا وردا
حتى ترى عين ماياتي به فاذا	رايسته فاتخذ ما شئته سندا
الريح بشرى من الرحمن بين يدي	ما شاء من رحمة فيها اذا قصدا

از دیدگاه ابن عربی، میان علم و معرفت تفاوت است. او همانند سهل شوشتری، ابویزید و ابومدین<sup>۲۱</sup> می‌گوید معرفت مقام کشف است و آنگاه در قلب عارف، معرفت صورت می‌گیرد که او به مقام علم ربانی نایل شده باشد. به عقیده او معرفت یا کشف و

شهود مختص به اهل عرفان و حق است و تنها جایگاه آن در قلب عارف خواهد بود.<sup>۲۲</sup> معرفت علمی و هببی است.<sup>۲۳</sup> آنگاه که قلب سالک استعداد یافت، مکاشفات عرفانی که حاصل اسم و هاب است، در قلب عارف ریزش می‌کند. پس این گونه علوم هبه الهی است.

۳. صاحب مرصادالعباد برای کشف و شهود، مراتبی را تصویر کرده است:<sup>۲۴</sup> در اولین مرتبه، عقل صیقل یافته بر اسرار معقولات مطلع می‌شود. کشف شهودی، دیگر مرتبه مکاشفات است که عارف در این مرحله به انواری با رنگ‌های متنوع آشنا می‌شود. انسانی که در مقام ذهن لوامه است، نور ارزق می‌بیند و آن که به مقام روح رسید، نوری به رنگ سرخ مشاهده می‌کند. بعد از آن، نور زرد و سپس نور سفید و نور سبزر را می‌بیند و سرانجام، خود را به صورت خورشیدی جهان افروز مشاهده می‌کند. سومین مرتبه مکاشفه، کشف الهامی است که از این طریق اسرار آفرینش و حکمت وجود برای انسان ظاهر می‌گردد. مکاشفات روحانی در مرتبه چهارم رخ می‌دهد، که کرامت و اطلاع بر مغیبات و عبور از آب و آتش، حاصل این مرتبه است. پنجمین مرتبه کشف و شهود، مکاشفات خفی است و در نهایت، عارف به کشف ذاتی مشرف می‌شود.

تا به سرکوی عشق تو منزل است      سرّ دو جهان به جمله کشف دل ماست  
و انجا که قدمگاه دل مقبل ماست      مطلوب همه جهانیان حاصل ماست  
از دیدگاه عرفا، مکاشفات حاصل تجلیات الهی است. تجلی حق که همان ظهور اسما و صفات حق در انسان است، مراتبی دارد؛ طبعاً مکاشفات عارفانه نیز ذومراتب خواهد شد؛ چنانکه فرمود: «فلما تجلّی ربّه للجلیل جعله دكاً و حرّ موسى صعقاً» (اعراف، ۱۴۳)

۴. کشف و شهود به ترتیب دیگری نیز دسته بندی شده است.<sup>۲۵</sup> یکی کشف کهنی است؛ در این حالت احوال مکونات مادی به انسان مکشوف می‌گردد. این کشف نتیجه ریاضات و عبادات بدنی است. مرتبه دوم، کشف الهی است که برای عارف احوال مجردات گشوده می‌شود و این کشف ثمره ذکرهای باطنی است. کشف عقلی، مرتبه سوم است که احوال هستی به نور عقل روشن می‌گردد و آخرین مرتبه، کشف ایمانی است که به برکت دولت قرب برای انسان‌های کامل حاصل می‌شود.

از مجموع مطالب این قسمت نتایجی حاصل می‌شود: اول آن که روح انسان وجودی است که می‌تواند ارتقا یابد و صعود کند. به عبارت دیگر، درون انسان



ذو مراتب است. این مراتب که به صورت بالقوه وجود دارند، تدریجاً و بر اثر ریاضات و در یک کلمه اعراض از ما سوی، به فعلیت می‌رسند و انسان تبدیل به وجودی بسط یافته و باز شده و منشرح می‌شود و از حالت اجمال به تفصیل و از جلا به استجلا می‌رسد؛ چنان‌که هسته خرما بعد از آن‌که شرح و بسط تکوینی یافت به درخت خرما تبدیل می‌گردد. انسان، کتاب بسته‌ای است که اگر باز شود به اندازه کل هستی می‌شود. انسان، جهان کبیر است و جهان، انسان صغیر. اگر انسان به مراتب متعالی خود دست یابد کشف و شهودی متناسب رخ می‌دهد. این مراتب با مراتب هستی تطابق دارد و از آن بیگانه و با آن بی‌ارتباط نیست. دوم آن‌که حالات و مکاشفات عارف بر اثر تجلیات الهی رخ می‌دهد. تجلیات هر یک متناسب با اسما و صفات حق است. حال می‌توان گفت از آنجا که کشف و شهود عارف حاصل تجلی‌های الهی است، این‌گونه مکاشفات برای همیشه صادقند. البته گاه شیطان در انسان نفوذ می‌کند و حالاتی کاذب به انسان دست می‌دهد؛ عرفا برای تفکیک مکاشفات شیطانی از ربانی تدابیری اندیشیده‌اند.<sup>۲۶</sup> سوم آن‌که عرفا از یک سو، به صورت کاملاً دقیق، مراتب و انواع مکاشفات را برشمرده و چگونگی هر یک را با دقت تمام بیان کرده‌اند و از سوی دیگر، در هر مورد به آیات و روایات متعددی تمسک کرده‌اند. این امر نشان دهنده آن است که آنها خود، این مسیر را پیموده‌اند و با احاطه کامل به بازگویی و بازسازی آن پرداخته‌اند. البته بیان آنها به دلایلی، تا حد زیادی رمزگونه و نمادین است که باید به عمق آن دست یافت.

### انواع تجربه عرفانی

در میان آثار و نوشته‌های فلاسفه دین، بیش از همه دو دسته‌بندی چشمگیر است که یکی را اتو و دیگری را استیس مطرح کرده است.

۱. رودولف اتو تجربه‌های عرفانی را در دو دسته جای می‌دهد:<sup>۲۷</sup> تجربه درون‌گرا و مشاهده وحدت‌زا. عارف با تجربه درون‌گرا تمام توجه خود را به درون خود متمرکز کرده از اشیا بیرونی اعراض می‌کند. او در این حالت در درون خود به نیرویی مقدس که همان خود واقعی انسان است دست می‌یابد. از این رو، ویژگی عمده تجارب عرفانی درون‌گرا آن است که اولاً با قطع ارتباط از بیرون حاصل می‌شوند و ثانیاً متعلق و موضوع آن نفس عارف است.

در تجربه عرفانی مشاهده وحدت‌زا، برخلاف قسم اول، عارف نظر به بیرون دارد

و نگاه خویش را از نفس خود برمی‌دارد. گویا اتو برای تجربه عرفانی اخیر سه مرحله در نظر گرفته است: مرحله اول آن است که عارف به وحدت طبیعت آگاهی پیدا می‌کند؛ در مرحله دوم متعلق تجربه عرفانی ماورای طبیعت است و در سومین مرحله عارف به شهود وحدت در کثرت می‌رسد. اتو برای تجربه عرفانی مرحله سوم، تجربه عرفانی شانکارا را به عنوان مثال ذکر می‌کند.

۲. والتر استیس در کتاب عرفان و فلسفه<sup>۲۸</sup> که حاوی تحقیقات با ارزشی درباره مبانی فلسفی تجارب عرفانی است اظهار می‌کند که حالات و خلسه‌های عرفانی گاه انفسی<sup>۲۹</sup> هستند و گاه آفاقی<sup>۳۰</sup>. تجربه عرفانی درونی یا انفسی آن است که عارف با قطع علقه از حواس ظاهری سعی دارد به درون ذات خویش فرو رود و در آن، حقیقت را بیابد. اما عارفی که به تجارب دینی بیرونی یا آفاقی روی آورده است تلاش می‌کند تا پشت کثرت‌های بیرونی به وحدتی حقیقی برسد. در واقع، نهایت این دو نوع تجربه یکی است و آنچه مقصود تجربه آفاقی است همان مقصد تجربه انفسی نیز هست. عارف با گذراندن هر دو مسیر، به یک حقیقت که همان وجود متعالی واحد است نایل می‌شود. گفتنی است که در عرفان اسلامی مطالبی مشابه، اما به مراتب عمیق‌تر و گسترده‌تر وجود دارد. عرفا و صوفیان برای سیر و سلوک و پیمودن مراتب حقیقت عمدتاً دو راه پیشنهاد می‌کنند: یکی توجه به نشانه‌های آفاقی و دیگری تمرکز به درون نفس. به عبارت دیگر، دو مسیر آفاق و انفس مورد توجه تمام اهل حق و عرفان بوده است. به منظور قطع علاقه از حواس، تنبیهی دلنشین و زیبا از ابن سینا به یادگار مانده است.<sup>۳۱</sup> او برای اثبات تجرید نفس بهترین شیوه را قطع توجه از حواس ظاهری و تمرکز بر درون دانسته است و تنبیهی تحت عنوان «هوا طلق» را مطرح می‌کند و می‌گوید: فرض کن اکنون به ناگاه خلق شده‌ای. در این حالت چشم خود را ببند یا خود را در شبی ظلمانی قرار ده به گونه‌ای که چشمانت نبیند، صدایی به گوش تو نرسد و بو و مزه‌ای هم در کار نباشد. در این وضعیت هوا باید معتدل باشد تا حس لامسه تحریک نشود. او حتی می‌گوید میان اعضا فاصله بینداز تا تاثیر حس لامسه کاهش یابد. در این حالت که تمام حواس ظاهری تقریباً تعطیل شده‌اند، تمام توجه خود را به درون متمرکز کن؛ می‌بینی که چیزی جز خود و امنیت خویش را نمی‌یابی. او سپس می‌گوید آنچه می‌یابی غیر از آن چیزی است که نمی‌یابی و تو در آنجا بدن را نمی‌یابی پس نفس غیر از بدن است و انسان غیر از بدن، نفس مجردی هم دارد.

شبهه مراتبی که اتو برای تجارب عرفانی مشاهده وحدت‌زا بیان کرد، در منابع عرفانی و سیر و سلوک اسلامی نیز به گونه‌ای واضح‌تر و بهتر بیان شده است. عرفا می‌گویند در اثر مراقبه شدید سالک، به تدریج چهار عالم بر او منکشف می‌شود: <sup>۳۲</sup>عالم اول، توحید افعالی است. سالک در این مرحله می‌بیند که آنچه را چشم می‌بیند، گوش می‌شنود و دیگر اعضا انجام می‌دهند، همه از نفس اوست. سپس ادراک می‌کند که هر فعلی در جهان خارج تحقق می‌یابد مستند به نفس اوست. عارف در این حالت می‌بیند که نفسش دریاچه و مجرای رحمت فعلی خداوند است. عالم دوم، توحید صفات است. سالک حقیقت سمع و بصر و حیات و قدرت و علم را از خود نمی‌بیند و هر چه را از این صفات در جهان خارج هویدا است، از صفات حسناى الهی می‌بیند. عالم سوم، توحید اسمایی است. عارف در این مرحله می‌یابد که صفات قایم به ذاتند؛ یعنی عالم بودن، قادر بودن و سمیع بودن را وابسته و مستند به اسما الهی مشاهده می‌کند. عالم چهارم، توحید ذاتی است. آن که اهل سیر و سلوک است در آخرین مرحله تمام ذات‌ها را وابسته به ذات واحد حق می‌بیند. اگر عارف از وجود خود و وجود غیر خود و به طور کلی از ماسوی خدا حافظی کرد و یکسر از ماسوی برید، در ذات حق فانی شده به مقام صحو دست می‌یابد.

### ماهیت و حقیقت

در زمینه حقیقت و ماهیت تجربه عرفانی، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. اما در عرفان اسلامی در این زمینه به صورت معنون، بحثی دایر نشده است. تنها از لابه‌لای کلمات و مطویات سخنان عرفای مسلمان می‌توان به دیدگاهی متمایز دست یافت.

### الف - ماهیت مکاشفه

مکاشفه رویت حق است؛ مکاشفه درک حضور وحدت است؛ مکاشفه شهود باطن با باطن است؛ مکاشفه اتصال دو حقیقت وجودی است. در مکاشفه شهود مستقیم رخ می‌دهد. کشف و شهود با رفع حجاب طبیعت و مادیت همراه است. عارف در حین کشف با تمام هستی درونی خویش درگیر است. مکاشفه نوعی فنا است. جذب کشف در باطن انسان به ظهور می‌رسد. آنگاه که چشم دل و گوش جان باز شود، حالتی عرفانی و خلسه‌ای دینی پیدا می‌شود.

از مجموعه این مطالب حاصل می‌شود که حقیقت و ماهیت مکاشفه، چیزی جز «علم حضوری» نیست. می‌دانیم که علم بر دو گونه است: حصولی و حضوری. در علم حصولی انسان از طریق صورت و واسطه‌ای ذهنی، به معلوم علم پیدا می‌کند؛ نظیر تمام علوم حسی، خیالی و عقلی. اما علم حضوری فاقد واسطه است. در این گونه علوم، نفس بی‌هیچ واسطه‌ای و به طور کاملاً مستقیم با ذات معلوم مواجه می‌شود. در علم حضوری اولاً واسطه و ذهنی در کار نیست، ثانیاً عالم با تمام وجود به میزبانی معلوم می‌رود و ثالثاً معلوم با تمام وجود و باکنه ذات خویش برای عالم ظاهر می‌شود. با این توصیف‌ها به روشنی درمی‌یابیم که حقیقت کشف و شهود عرفانی و ماهیت حالات و یافته‌های سالکان طریق حقیقت، چیزی غیر از درک بی‌واسطه و مشافهه مستقیم نیست و این همان علم حضوری است.

البته علم حضوری می‌تواند همراه با صورت برزخی باشد. چنان که در عالم مثال، صورت حسی وجود دارد، ممکن است متعلق کشف و شهود، طبیعت و حوادث دنیوی باشد. ولی هیچ یک از این موارد موجب آن نمی‌شود که مکاشفه به علم حصولی بدل گردد زیرا عالم مثال یا برزخ هم مجرد است. در آنجا صورت ماده است نه ماده؛ در آنجا صورت زمان و مکان است نه زمان و مکان؛ و میان این دو بسی تفاوت است.

ابن عربی مدرک را دو گونه می‌داند: <sup>۳۳</sup> مدرکی که از طریق قوه تخیل می‌داند و مدرکی که این گونه نیست؛ یعنی با ذات خود می‌داند. از سوی دیگر، مدرک دو گونه است: مدرکی که صورت دارد و آن که بی صورت است. حال می‌توان گفت مدرک با صورت، تنها با مدرک با قوه تخیل درک می‌شود. اما مدرک بی تخیل می‌تواند که به درک مدرک بی صورت نایل گردد و این علم است که علم حقیقی است.

«وانما العلم درک ذات المطلوب علی ما هی علیه فی نفسه وجوداً کان او عدماً و نفیاً او اثباتاً و احواله او جواراً او وجوباً، لیس غیر ذلک.» <sup>۳۴</sup>

علم واقعی از دیدگاه محی‌الدین، علم اسرار است. این علم، ذوقی و فطری و وهبی است. در این علم خطا راه ندارد. این گونه علوم تقلیدی نیست و درکی مستقیم در اختیار انسان قرار می‌دهد. این علم ورای طور عقل است و از طریق استدلال و نظر کسب نمی‌شود. این علم چیزی غیر از فتح و مکاشفه نیست و همان معرفت حقیقی است که در قلب اهل حق، اهل الله و عارف راستین می‌نشیند.

### ب - ماهیت تجربه عرفانی

در این زمینه در میان فلاسفه دین و دین پژوهان معاصر سه نظریه پدید آمده است:

۱. تجربه عرفانی نوعی احساس است. شلاپرماخر ادعا کرد که تجارب دینی و عرفانی از مقوله تجربه عقلی یا معرفتی نیستند، بلکه فقط نوعی احساس اتکای مطلق به مبدا متمایز از جهانند.<sup>۳۵</sup> این تجربه شهودی است و به صورتی مستقل از مفاهیم و اعتقادات وجود دارد. خلاصه آن که تجربه عرفانی از مقوله احساس است نه معرفت. اتو از این تلقی پیروی کرد و یافتن قدسیت خداوند را در گرو احساس، که امری فراتر از عقل است، دانست.<sup>۳۶</sup> از دیدگاه او، امر مینوی عبارت است از احساس وابستگی به همراه احساس خوف دینی، و نیز احساس شوق نسبت به وجود خداوند.

۲. تجربه عرفانی از سنخ تجارب ادراک حسی است. این نظریه ادعا می‌کند که تجربه دینی و عرفانی شبیه ادراک حسی است. ویلیام آلستون معتقد است که این گونه تجارب، ساختی همانند تجربه حسی دارند.<sup>۳۷</sup> زیرا در تجربه حسی سه عنصر وجود دارد: یکی مدرک دیگری مدرک و سوم نمود و پدیدار مدرک، تجربه دینی و عرفانی نیز از این سه رکن بهره‌مند است. آلستون علی‌رغم انتقادهایی که به او شده است با تاکید می‌گوید که اوصاف الهی هر چند حسی نیستند، می‌توان آنها را آن گونه که داده‌های حسی را تجربه می‌کنیم، تجربه کرد.

۳. تجربه عرفانی ارایه نوعی تبیین مافوق طبیعی است. صاحبان این نظریه با رد دو دیدگاه سابق، بر این باورند که هرگاه شخصی یک واقعه را تجربه می‌کند درباره علت آن سخن گفته است. مثلاً اگر حیوانی را دیدیم ضمن آن اعتراف کرده‌ایم که این حیوان علت رویت ماست. به همین قیاس می‌گوییم اگر کسی واجد تجربه عرفانی نسبت به خداوند شد در واقع، خدا به عنوان امری مافوق طبیعی و غایی علت این تجربه شده است. پراودفوت با این تحلیل، تجربه‌ای را دینی یا عرفانی می‌داند که شخص صاحب تجربه آن را دینی یا عرفانی تلقی کند. بدین معنا اگر کسی مدعی شد که خداوند را تجربه کرده است، از نظر او تنها خدا و مواجهه با اوست که علت این تجربه است نه فرآیندهای گوارشی، عاطفی یا امور ناخودآگاه.

نکته مهمی که در اینجا وجود دارد این است که براساس این دیدگاه، باید میان توصیف و تبیین آن تجربه تمایز قایل شد. توصیف یک تجربه حاوی دیدگاههای

شخص تجربه‌گر است، اما تبیین آن مستلزم اعتراف به وجود مافوق طبیعی است.

### تجربه عرفانی و باور دینی

یکی از مهمترین مباحث مطرح این است که آیا تجارب دینی به طور کلی و تجارب عرفانی به طور خاص می‌توانند توجیه‌گر عقاید دینی باشند؟ بدین معنا که اگر عارف یا صاحب تجربه‌ای گفت «من خدا را یافتم و او را تجربه کردم» آیا از این سخن می‌توان به این نتیجه رسید که «پس خدا هست»؟

پاسخ به این سوال بستگی تام به موضعی دارد که در زمینه ماهیت مکاشفه یا تجربه عرفانی اتخاذ شد. به ترتیب ذیل می‌توان به این سوال پاسخی درخور داد:

اگر مکاشفه را از سنخ علم حضوری دانستیم از آنجا که علم حضوری علمی بی‌واسطه است و ما را به طور مستقیم به معلوم می‌رساند، پاسخ سوال یاد شده مثبت است. علم حضوری علمی خطاناپذیر و همیشه صادق است. رمز این خطاناپذیری آن است که میان عالم و معلوم هیچ واسطه‌ای وجود ندارد تا منشای برای تردید در انطباق آن واسطه بر معلوم گردد. مدرک در علم حضوری با تمام ذات خود به سراغ معلوم می‌رود و معلوم با کنه ذات خویش به میهمانی عالم می‌آید. بنا به این کشف و شهود عرفانی اگر ربانی و خالص باشد می‌تواند مبنایی سالم و موجه برای نیل به واقعیت و توجیه اعتقادات دینی باشد.

اگر فرض کردیم که تجربه عرفانی نوعی احساس است در این صورت می‌توان نظامی دینی را شکل داد. مدافعان این نظریه ادعا می‌کنند که هر چند تجربه دینی و عرفانی بیان‌ناپذیر است، می‌توان آن را مبنای عقاید دینی قرارداد و از این طریق باورهای مذهبی را توجیه کرد و معقول ساخت.

بر اساس دیدگاه دیگری که در زمینه تجربه عرفانی وجود داشت و آن این که تجربه عرفانی را از سنخ تجربه حسی بدانیم، می‌توان استدلال کرد که این گونه تجارب می‌توانند توجیه‌گر اعتقادات دینی شوند. زیرا ما در زمینه ادراک حسی می‌توانیم از این قضیه که «من پرنده‌ای را می‌بینم» به این قضیه منتقل شویم که «پرنده‌ای وجود دارد». به همین قیاس دیانت پیشه‌گان می‌توانند از این قضیه که «خداوند را این گونه تجربه کرده‌ام» به طور موجه به این قضیه منتقل شوند که «خداوند این گونه است».

اگر تجربه دینی و عرفانی را به عنوان یک تبیین ملاحظه کردیم، نمی‌توان آن را پایه و

اساس توجیه باور دینی قرار داد. زیرا انتقال به علت تجربه بر اساس تفسیری پیشین صورت می‌گیرد.

### پی نوشت‌ها:

۱. از آنجا که تجربه عرفانی یکی از انواع تجربه دینی است و حکم آن شامل تجربه عرفانی نیز می‌شود، تکیه بحث، بیشتر بر تجربه دینی قرار گرفت.
۲. محی‌الدین بن عربی. فصوص‌الحکم. با مقدمه قیصری، قم: انتشارات بیدار، ص. ۳۳.
۳. صبحی صالح. نهج‌البلاغه. خطبه ۲۲۰.
۴. محی‌الدین عربی. الفتوحات المکیه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی؟ ص. ۵۶.
۵. سق‌التنبیهات ۳، در حواشی، ص. ۸۹.
۶. ابن سینا، عبدالله. الاشارات والتنبیهات. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳، ۳۹۰، ص. ۷۸.
۷. گیسلر، نورمن. فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵، صص. ۲۲-۳۳.
8. Davis. C.F. *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford University Press, 1989. PP.29-66.
9. Interpretive Experiences.
10. Quasi-Sensory Experiences.
11. Revelatory Experiences.
12. Regenerative Experiences.
13. Numinous Experiences.
۱۴. منبع سق. ۱۰، ص. ۴۲.
15. Mystical Experiences.
16. Otto R. *The Idea of The Holy*. Tr. J.W. Harvey, London: Oup, 1958. PP.
17. James.W, *The Varieties P Religous Experience: A Study in Human Nature* (Collins Fount Paperback, 1977) pp?
- جیمز ویلیام. دین و روان. ترجمه مهدی قائنی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲، صص. ۶۱-۶۴.
۱۸. جیمز، ویلیام. دین و روان. ص. ۱۲۲.
۱۹. آشتیانی، جلال‌الدین. شرح مقدمه قیصری. صص. ۵۸۵-۵۶۵.
۲۰. محی‌الدین بن عربی. الفتوحات المکیه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ج. ۲، ص. ۵۰۵.
۲۱. همان، ۲۹، ص. ۳۱۸.
۲۲. محی‌الدین بن عربی، تحفة السفرة الی حضره البیره صص. ۷۰۶.
۲۳. محی‌الدین ابن عربی. الفتوحات المکیه. ج. ۱، ص. ۲۵۴؛ محسن جهانگیری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، صص. ۲۴۰-۲۱۲.
۲۴. نجم رازی. مرصادالعباد. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، صص. ۳۱۵-۳۰۶.
۲۵. شیمل، آن ماری. ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه و توضیحات دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ

اسلامی، ۱۳۷۷، صص. ۳۲۶-۳۲۵.

۲۶. منبع ش. ۲، فصل‌های ۷، ۶، و: صدرالمآلهین، الاسفار الاربعه، ۱۹، ص. ۱۹۵.

27. Otto, R. *The Idea of The Holy*. Tr. J.W. Harvay, London: Oup, 1958.

۲۸. استیس، والتر، عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی - تهران: انتشارات سروش.

29. Introvertive.

30. Extrovertive.

۳۱. ابن سینا. الاشارات و التنبیها. ۲۹، صص. ۲۹۴-۲۹۲.

۳۲. حسین تهرانی، محمدحسین. رساله للباب. تهران: حکمت، صص. ۱۶۵-۱۶۱.

۳۳. الفتوحات المکیه، ۱۹، ص. ۴۲.

۳۴. همان، ج. ۴، ص. ۳۱۵.

35. Schleiermacher, F. *The Christian faith*. Edinburgh: T.L.T. Clark, 1928. P.17.

36. Otto, R. *The Idea Of The Holy*. P. 1.

37. Hickr, J. *Philosophy of Religion*. Prentice - Hall, Inc. 1990. PP. 464-484.

- Geivett, R.D and Sweetman, D (ed). *Contemporary Perspectives on Religious. Epistemology*. Oxford University Press, 1992. PP. 295-304.

- Yandel, K.E. *The Epistemology of Religious Experiences*. Cambridge: Cambridge University press, 1993. PP. 215-270.

- Hick, J. *An Interpretation of Religion*. Yale: University Press, 1989. PP.165-175.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی