

نقد و بررسی دیدگاه دیویس درباره تجربه دینی و حیانی (الهامی)

علی شیروانی*

چکیده

تجربه‌های و حیانی (الهامی) یکی از انواع مهم تجربه دینی است که صاحبانش آن را به یقین رسیدن ناگهانی، الهام، وحی، روشننگری، مشاهده عرفانی و بارقه بصیرت می‌نامند. از نظر دیویس علایم مشخصه این تجربه‌ها عبارتند از: ۱. ناگهانی و کوتاه‌مدت بودن در غالب موارد؛ ۲. دستیابی به معرفتی جدید از غیر طریق استدلال یا ادراک حسی؛ ۳. دریافت این معرفت از سوی عاملی بیرونی به نحوی سیل‌آسا و رگبارگونه در غالب موارد؛ ۴. همراهی با یقین مطلق؛ ۵. بیان ناپذیر بودن در بسیاری موارد. این مقاله می‌کوشد ضمن ارائه دقیق آنچه دیویس از منظر فلسفه دین مسیحی درباره این دسته از تجربه‌های دینی بیان کرده، آرای او را از دیدگاه عرفان اسلامی نقد و بررسی کند. در این مطالعه تطبیقی و انتقادی معلوم می‌شود، آنچه دیویس تجربه دینی و حیانی نامیده است، با آنچه در عرفان اسلامی کشف معنوی خوانده می‌شود، ارتباطی تنگاتنگ دارد و در منابع عرفانی ما به گونه‌ای عمیق‌تر و دقیق‌تر بررسی شده است. تمایز میان وحی رسالی با دیگر مصادیق تجربه دینی و حیانی و بیان تفاوت‌های اساسی این دو، از جمله نکاتی است که مورد توجه خاص عارفان مسلمان بوده است.

واژه‌های کلیدی

تجربه دینی، تجربه و حیانی، عرفان اسلامی، کشف و شهود، کشف معنوی، دیویس.

مقدمه

مقصود از تجربه در این بحث، «رویداد نفسانی [=روحی و روانی] تقریباً تاریخمندی [به معنای پدید آمده در زمانی مشخص] است که صاحب تجربه آن را از سر می‌گذراند و تا حدی از آن آگاه است» (Davis, 1989:19). و اما تجربه دینی، در تمایز با دیگر انواع تجربه، از قبیل تجربه اخلاقی، تجربه زیباشناختی و تجربه حسی، تجربه‌ای است که به‌گونه‌ای برجسته و چشمگیر دست‌کم از نظر صاحب تجربه، صبغه‌ای دینی دارد. «صاحبان تجربه گاه برخی از تجربه‌های خود را، به جهت محتوای دینی آنها یا موقعیت دینی‌ای که آن تجربه‌ها در آن رخ می‌دهند، دینی می‌دانند - مانند مشاهده یا مکاشفه‌ای که محتوایی دینی دارد، یا احساس آرامشی که در حال نیایش یا اجرای عشای ربانی پدید می‌آید» (ibid: 30)، اما موقعیت و فضایی که تجربه در آن واقع می‌شود، به تنهایی برای دینی نمودن آن کافی نیست؛ برای مثال، احساس خارش را که در ضمن نیایش در بدن پدید می‌آید، نمی‌توان تجربه‌ای دینی به شمار آورد.

ارائه مرز مشخصی که تجربه‌های دینی را از غیر دینی مشخص سازد، همواره با دشواری‌هایی مواجه بوده است، و از این‌رو، برخی ترجیح داده‌اند به جای ارائه تعریفی جامع و مانع از تجربه دینی، انواع آن را بیان و ویژگی‌های هر یک را بررسی کنند. دیویس نیز در پژوهش عمیق و دقیق خود همین شیوه را پیش گرفته و با بیان انواع ششگانه تجربه دینی (تجربه تفسیری، تجربه شبه‌حسی، تجربه وحیانی، تجربه احیاگر، تجربه مینوی و تجربه عرفانی) کوشیده است ارزش معرفتی و نیروی

اثبات‌کنندگی آنها را نسبت به حقایق بیرون از ادراک متعارف آدمی نشان دهد.

در این مقاله، ابتدا دیدگاه وی را درخصوص تجربه دینی و حیانی نقل^۱ و سپس آن را از منظر عرفان اسلامی نقد و بررسی می‌کنیم تا گامی (هر چند کوچک) برای مطالعات تطبیقی و انتقادی در زمینه اندیشه اسلامی و مسیحی برداشته باشیم.

تجربه‌های وحیانی از دیدگاه دیویس

این دسته از تجربه‌های دینی آنچه را صاحبان تجربه به یقین رسیدن^۲ ناگهانی، الهام،^۳ وحی،^۴ روشننگری،^۵ «مشاهده عرفانی»، و بارقه بصیرت می‌نامند، در برمی‌گیرد. گاه به نظر می‌رسد که این تجربه‌ها ناگهان بر صاحب تجربه هجوم می‌آورند، و با ویژگی دیگری که تجربه را دینی سازد، همراه نیستند، که در این موارد آنچه سبب «تجربه دینی» بودن آنها می‌شود، محتوای دینی آنهاست؛ ولی در بیشتر موارد، این تجربه‌ها عنصر «وحیانی» یک تجربه دینی پیچیده‌تر - غالباً تجربه‌ای عرفانی‌اند. علایم مشخصه تجربه‌های وحیانی از این قرار است: ۱- معمولاً ناگهانی و کوتاه‌مدت‌اند، اگرچه ممکن است پیامدهای آنها (به ویژه در مورد تجربه‌های تغییر دین) یک عمر باقی بماند؛ ۲- به نظر صاحب تجربه، معرفت ادعا شده جدید بدون واسطه به دست آمده، نه از طریق استدلال یا ادراک حسی؛ ۳- معمولاً به نظر صاحب تجربه، معرفت ادعا شده جدید را عاملی بیرونی «سیل آسا» یا «رگبارگونه» (استعاره‌ها فراوانند) بر او فرو ریخته است؛ ۴- «وحی‌ها» با یقین مطلق، حتی از جهاتی بیش از یقینی که با ادراک حسی ملازم است، همراهند؛ و ۵- غالباً ادعا می‌شود

روشنترین مشهود بصری بر چشم دارد (James, 1977, p.460).

قدیسه ترسا نیز مؤکداً بیان می‌کند که این بصیرت‌ها از یک منبع الهی بیرونی می‌آیند، بی‌واسطه‌اند، و حتی از «روشن‌ترین مشهود بصری» نیز یقینی‌ترند:

پروردگار خواسته است که این معرفت چنان در عمق فاهمه حک شود که نتوان در آن تردید کرد، همان‌گونه که نمی‌توان در شهادت چشم خود تردید کرد - بلکه این تردید دوم آسانتر است، زیرا ما گاهی احتمال می‌دهیم که آنچه را می‌بینیم، تخیل کرده باشیم، درحالی که در اینجا، اگرچه ممکن است این احتمال یک لحظه به ذهن خطور کند، ولی چنان یقین کاملی در کار است، که شک و تردید را توانی نمی‌ماند... . خدا در عمق جان، آنچه را می‌خواهد نفس دریابد وارد می‌سازد... . گویی غذا وارد معده ما شده است، بدون آن که ما آن را خورده باشیم یا بدانیم که چگونه به معده ما رسیده است (Teresa, 1946, vol. 1:172).

به دیدگاهی تازه (Suzuki, 1959: 95)، همه تجربه‌های و حیانی به شهرآشوبی این «تجربه‌های روشنگرانه» عرفانی نیستند، اما البته همه آنها در دو ویژگی بی‌واسطه بودن و یقینی بودن مشترک‌اند. فیلو^{۱۱} گزارش می‌کند که:

گاهی اوقات که من با ذهن خالی به سراغ کار رفته‌ام، ناگهان پُر شده‌ام؛ تصورات به‌گونه‌ای نامرئی سیل‌آسا بر سرم فرو ریخته، و از بالا به من القا شده‌اند...، زیرا از آن پس من نوعی توانگری در تفسیر، برخوردار از نور، بصیرتی بسیار نافذ... در خود دیده‌ام که بر ذهن من تأثیری مانند تأثیر

که بصیرت‌های به دست آمده را نمی‌توان در قالب الفاظ بیان کرد.

در سنت‌های دینی شرقی، هر چند تهذیب نفس لازم است، اما آنچه بزرگ‌ترین مانع رهایی^۶ یا نجات به شمار می‌آید، همانا جهل^۷ است. «تجربه‌های روشنگرانه» غالباً - به ویژه در سنت‌های خداناکرایانه^۸ مانند آیین بودا - مقصد جستجوی عرفانی و آغاز یک زندگی جدید و «حقیقی» دانسته می‌شوند. دی. تی. سوزوکی^۹ تجربه زن بودیست از ساتوری^{۱۰} را این‌گونه توصیف می‌کند:

ساتوری عبارت است از آشکار شدن ناگهانی حقیقتی جدید برای ذهن که پیش از آن غیرقابل تصور بوده است. ساتوری یک فروپاشی ذهنی است که پس از روی هم انباشته شدن مواد عقلی و استدلالی فراوان، ناگهان رخ می‌دهد. وقتی این انباشتگی به حدی از ثبات رسید و کل عمارت در آستانه سقوط قرار گرفت، آنگاه بنگر که افقی تازه برای بررسی‌های کامل گشوده می‌شود... . ساتوری از لحاظ دینی، تولدی است دوباره، و از لحاظ عقلی، دستیابی به دیدگاهی تازه (Suzuki, 1959: 95).

همه تجربه‌های و حیانی به شهرآشوبی این «تجربه‌های روشنگرانه» عرفانی نیستند، اما البته همه آنها در دو ویژگی بی‌واسطه بودن و یقینی بودن مشترک‌اند. فیلو^{۱۱} گزارش می‌کند که:

گاهی اوقات که من با ذهن خالی به سراغ کار رفته‌ام، ناگهان پُر شده‌ام؛ تصورات به‌گونه‌ای نامرئی سیل‌آسا بر سرم فرو ریخته، و از بالا به من القا شده‌اند...، زیرا از آن پس من نوعی توانگری در تفسیر، برخوردار از نور، بصیرتی بسیار نافذ... در خود دیده‌ام که بر ذهن من تأثیری مانند تأثیر

پایبترترین حدّ ممکن بود... این احساس یقین اساس عقلی نیز نداشت. فقط این بود که می دانستم که واعظ حقیقت را می گوید (Hardy, 1979:100).

اما معمولاً اعتقاد بر این است که معرفت مورد ادعا به گونه‌ای درونی‌تر برای صاحب تجربه کشف می‌شود. این ادعاها غالباً ماهیتی شخصی دارند، و گاهی کاملاً اختصاصی‌اند، مانند وقتی که قدیسه ترسا می‌گوید: من در مورد تأسیس صومعه سنت جوزف،^{۱۲} تعالیم و الهاماتی از پروردگار دریافت کرده‌ام (Teresa, 1946, ch. XXXIII). از این رایج‌تر تجربه‌هایی است که در آنها - حتی در مواردی که صاحب تجربه آن را وصف ناپذیر می‌خواند - ادعا می‌شود که حقایق دینی نسبتاً عام، ولی قابل بیانی ادراک شده است. این قسم شامل گستره‌ای از تجربه‌ها، از دعاوی مسیحی پرشاخ و برگ قدیسه ترسا و جولین ناریچی درباره تئلیث (Teresa, 1961, 7.i, Julian, 1966, ch. 58) گرفته تا دعاوی دینی گسترده‌تر آر. ام. بیوک (پایین‌تر را ببینید)، می‌شود و مصادیق بی‌شماری دارد. صاحبان تجربه غالباً میان آن باور عقلی که پیشتر بدان معتقد بودند، با شیوه‌ای که اکنون بدان شیوه، صادق بودن آن عقیده را «می‌بینند» یا «می‌دانند»، تمایز قائل می‌شوند (تمایزی که نیومن^{۱۳} میان باورهای «مفهومی»^{۱۴} و باورهای «واقعی»^{۱۵} قایل شده است) (See: Lewis, 1959:25)؛ «معنای مفهوم خدا را با همه وجود خود فهمیدن، همان محبت است» (Hardy, 1979:109)؛ «می‌توان گفت: در اینجا، آنچه را ما از رهگذر ایمان بدان باور داریم [یعنی تئلیث]^{۱۶} روح به چشم می‌بیند» (Teresa, 1961:7.i).

شاید عجیب باشد که این تجربه‌های وحیانی، که الهام‌بخش یقین شدیدی است، همان تجربه‌ای است

بصیرت دینی روشن و به آسانی قابل بیانی باشد؛ ممکن است چیزی چنان فراگیر و بنیادین باشد که صاحب تجربه در بیان آن سخت دچار مشکل گردد؛ ممکن است ادعای - آشکارا باطل - داشتن علم مطلق باشد، همان‌گونه که در مورد یکی از پاسخ‌دهندگان هاردی که نوشته است: «من می‌دانستم که می‌توانم هر مسأله یا مشکلی را که بر من عرضه شود، هر اندازه بغرنج باشد، پاسخ دهم» (Ibid:56)، به چشم می‌خورد. گاهی ممکن است صاحبان تجربه احساس «فهم همه چیز» را داشته باشند، و سپس بیشتر عمر خود را وقف کوشش برای شرح مفصل‌تر آنچه در آن لحظه کوتاه فهمیده‌اند، سازند:

به نظر می‌رسید نور شدیدی از درون، اندیشه‌های مرا روشن کرده است. احساس باشکوه واصل شدن به من دست داد. چنان از لذت سرشار بودم که گویی هم اکنون راز صلح جهانی را کشف کرده‌ام. ناگهان دانستم. طرفه آن بود که نمی‌دانستم چه می‌دانم. از آن به بعد درصدد شرح آن برآمده‌ام (Ibid:110).

برخی دیگر ممکن است هرگز کلامی برای بیان معرفت مورد ادعای خود نیابند - که در چنین مواردی، ادعای معرفتی‌ای که آن تجربه بتواند به عنوان شاهد و دلیل آن به کار رود، وجود ندارد، و آن تجربه حقیقتاً وصف ناپذیر است.

اما در بیشتر موارد، صاحب تجربه ادعاهای معرفتی مشخصی دارد. در موارد بسیار معمولی، محتوای آن «بصیرت» را می‌توان در آن موعظه یا متنی دینی یافت که ناگهان در نظر شنونده حقیقتی مسلم نمودار می‌شود:

در حال گوش دادن به موعظه‌ای در کلیسای سنت ماری بود که به وجود خدا یقین کردم. احساسات در

باشند، باید با کشیش عاقلی مشورت کرد (Teresa, 1961:144). سنت‌های دینی دیگر نیز چنین تردیدهایی درباره تجربه‌های وحیانی داشته‌اند؛ مثلاً در آیین بودایی، متانادو بهیکهوی^{۱۸} راهب هشدار داده است که بصیرت‌هایی که مراقبه‌کنندگان گمان می‌کنند به دست آورده‌اند، در بیشتر موارد خطاست؛ چنین «شهود»‌هایی تنها در صورتی پذیرفته می‌شوند که صاحب تجربه به مرحله بسیار پیشرفته‌ای از مراقبه رسیده باشد و مراقبه‌کنندگان عالی‌رتبه دیگری نیز از آن شهود برخوردار باشند، یا آن‌که صاحب تجربه از کودکی استعداد «شهود» داشته باشد و بنابراین، به قابل اعتماد بودن مشهور باشد. به طور کلی، در بیشتر سنت‌ها، الهام‌هایی که در خلال تجربه‌های عرفانی به دست آمده‌اند و نیز الهام‌های پیامبران و قدیسان «مورد تأیید»، بصیرت‌های دینی معتبری به شمار می‌آیند، درحالی که الهام‌هایی که از راه‌های دیگر به دست آمده‌اند و نیز الهام‌های پیش‌پا افتاده یا بی‌اهمیت کمتر قابل اعتمادند.

خوب است سخن را با نقل تجربه‌ای از آر. ام. بیوک که از نظر بصیرت‌های ادعا شده بسیار غنی است و به مناسبت‌های گوناگونی به آن بازخواهیم گشت، خاتمه دهم:

ناگهان... خود را پیچیده در ابری آتشین یافتم ... پس از آن، بی‌درنگ احساس سُرور به من دست داد، احساس شادمانی شدیدی که با اشراقی عقلی که وصف آن ممکن نیست، ملازم بود. از جمله، نه تنها باور کردم، بلکه دیدم که جهان از مواد بی‌جان ترکیب نیافته است، بلکه بر عکس، موجودی است زنده؛ من از وجود حیات سرمدی در خودم آگاهی یافتم. این حالت نه اعتقادی راسخ به این بود که من

که مراجع معنوی معمولاً اعتمادی به آن ندارند. این تجربه‌ها نیز، همانند «مکاشفات» غیر دینی، منابع غیر معتبری برای معرفت، و در معرض اتهام محسوب می‌شوند، مگر آن‌که خلاف آن اثبات شود؛ مثلاً در کلیسای کاتولیک رومی، این سنت دیرپا وجود دارد که الهام‌های ادعا شده را در بوتۀ آزمون‌هایی سخت می‌نهند که بسیاری از آن آزمون‌ها دربردارنده همان نوع ملاک‌هایی است که ما در مورد هر ادعای ادراکی به کار می‌بریم. برائت به واسطه عواملی مانند سازگار بودن با تعالیم کلیسا (اگرچه لازم نیست از قبل جزو آن تعالیم باشد)، و صداقت، سلامت، تحصیلات و معنویت صاحب تجربه اثبات می‌شود؛ حتی در این صورت نیز، آن امور اختصاصی که از طریق تصاویر و صداها برای صاحب تجربه کشف می‌شود، چندان معتبر تلقی نمی‌شود؛ مثلاً، مایستر اکهارت^{۱۷} می‌نویسد: «الهام‌های اختصاصی» که از طریق فرشتگان یا اشراق‌های خاص حاصل می‌شود چه‌بسا فریبنده باشد، ولی معرفت دومی نیز وجود دارد که بی‌اندازه بهتر و مفیدتر است و غالباً برای همه کسانی که در محبت به کمال رسیده‌اند دست می‌دهد... و این وقتی است که آدمی از رهگذر محبت و انسی که میان او و خدایش وجود دارد، چنان یکسره بر خدا اعتماد کند و به او یقین داشته باشد که نتواند شک بورزد (Eckhart, 1981:264).

قدیسه ترسای آویلایی، که همواره واقع‌بین است، می‌نویسد که حتی اگر الهام‌های ادعا شده بر ملاک‌های موافقت با متون مقدس، و افزایش آرامش روحی و امیدواری و سرسپردگی به خدا نیز منطبق باشد، باز در صورتی که آن الهام‌ها، الهام‌هایی پراهمیت یا مستلزم عمل یا مربوط به شخص دیگری

حیاتی سرمدی خواهم داشت، بلکه آگاهی [حضوری] از این بود که من هم‌اکنون صاحب حیات سرمدی‌ام؛ من دیدم که همه آدمیان جاودانند؛ و نظم جهانی به‌گونه‌ای است که بی‌تردید همه امور با هم در جهت صلاح تک‌تک و کل امور کار می‌کنند؛ و اصل بنیادین جهان و اصل بنیادین همه جهان‌ها همان است که ما آن را محبت می‌نامیم، و سعادت تک‌تک و کل امور، در نهایت، کاملاً یقینی است. این مشاهده تنها چند ثانیه دوام یافت و زود سپری شد، ولی یاد آن و نیز احساس واقع‌نما بودن آنچه به من آموخت، در طول ربع‌قرنی که از آن زمان گذشته، در من باقی مانده است. من دانستم که آنچه آن مشاهده به من نشان داد، درست بوده است (James, 1977:385).

نقد و بررسی

تجربه وحیانی و کشف معنوی: آنچه در کلام دیویس تجربه وحیانی نام گرفته است، در عرفان اسلامی جزو کشف‌های معنوی به‌شمار می‌رود که ممکن است همراه با کشف‌صوری و یا بدون آن حاصل شود. کشف در اصطلاح عرفان اسلامی عبارت است از: «آگاهی از آنچه در پس پرده است، از معانی غیبی و امور حقیقی به نحو وجودی یا شهودی» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷). در این تعریف مقصود از معانی غیبی، اسماء و صفات ذاتی خداوند و مراد از امور حقیقی (یا حقایق عینی)، عقول و فرشتگان و دیگر حقایق و رای عالم طبیعت است و مراد از «به نحو وجودی» کشفی است که در تراز حق‌الیقین است و شخص در آن حقایق را به لحاظ وجودی دارا می‌شود و مقصود از «به نحو شهودی» کشفی است که در تراز عین‌الیقین است و شخص

بی‌آنکه هنوز خود واجد و متحقق به حقایق شده باشد، آنها را شهود می‌کند. در هر حال، معرفتی که بر اثر کشف حاصل می‌شود، غالباً از معرفت‌های رایج که در بالاترین مرتبه از نوع علم‌الیقین‌اند، برترند.

از نظر عارفان مسلمان کشف بر دو قسم است: کشف‌صوری و کشف‌معنوی. در کشف‌صوری انسان با حواس باطنی (در برابر حواس ظاهری) صورت‌هایی را می‌بیند، صدهایی را می‌شنود، بوهایی را استشمام می‌کند، اموری را لمس می‌کند و مزه‌هایی را می‌چشد که افراد عادی در همان شرایط آنها را ادراک نمی‌کنند (همان، فصل ۷).

کشف معنوی که در آن معنایی از معانی و یا حقیقتی از حقایق^{۱۹} شهود و دریافت می‌شود، ناظر بر نوعی ادراک در مکاشفه عارف است که از سنخ ادراک حسی (اعم از احساس با حواس ظاهری و باطنی) نیست، هر چند می‌تواند با آن همراه باشد، که در این صورت مکاشفه هم جنبه صوری خواهد داشت و هم جنبه معنوی. کشف معنوی با توجه به سطوح وجودی عارف دارای مراتبی است:

۱. اولین مرتبه کشف معنوی، ظهور معانی در قوه مفکره بدون استفاده از مقدمات و ترتیب قیاس و فراهم‌سازی استدلال و جستجوی حد وسط است. در این مرتبه از کشف که حدس نامیده می‌شود، ذهن مستقیماً از مطالب به مبادی آن منتقل می‌شود و امور مجهول، بی‌آنکه حرکت‌های فکری متعارف صورت پذیرد، برای سالک معلوم می‌گردد. این ویژگی، یعنی عدم وساطت فکر و استدلال، که دیویس دومین خصیصه تجربه‌های وحیانی دانسته است، در همه مراتب کشف معنوی وجود دارد. دانشی که در این مرتبه برای سالک حاصل می‌شود، دانشی حصولی از

۳. سومین مرتبه کشف، ظهور معانی و حقایق کلی به نحو مبسوط و مشروح در مرتبه قلب است. در این قسم، علاوه بر معانی، حقایق، مانند فرشتگان و اعیان ثابت، نیز برای شخص منکشف می‌شود و از این‌رو، بر دو قسم است: الهام که در آن معانی منکشف می‌شود و مشاهده قلبی که در آن حقایق مشهود می‌گردد.

۴. چهارمین مرتبه کشف معنوی در مرتبه روح واقع می‌شود و شهود روحی نامیده می‌شود. روح در اصطلاح عرفان همان عقل مجرد کلی در اصطلاح فلسفه است. صاحب مکاشفه روحی اگر خود عارفی کامل و قطب باشد، به ذات خود و بدون واسطه، به مقدار استعداد اصلی‌اش، معانی غیبی را دریافت می‌کند و آنچه را دریافت کرده، همچون خورشیدی تابان، به مادون خود؛ یعنی به قلب و قوای آن (عقل و مفکره) افاضه می‌کند. و اگر خود عارفی کامل و قطب نباشد، معانی غیبی را به واسطه قطب و به مقدار استعداد و اندازه قربی که به قطب دارد، و یا به واسطه ارواح جبروتی (که در عالم عقول‌اند) و یا ملکوتی (که در عالم مثال‌اند) و او تحت حکم آنهاست، دریافت می‌کند.

۵ و ۶. مرتبه پنجم و ششم کشف به ترتیب مربوط به عمیق‌ترین ساحت‌های وجود آدمی، یعنی سرّ و خفی است. سرّ امری است که بر دیگران مخفی است و آدمی آن را در نهان خود ذخیره می‌کند؛ یعنی آن را خودش می‌فهمد، ولی دیگران از فهم و ادراک آن ناتوان‌اند، و پوشیده‌تر از سرّ، حقیقتی است که در جان انسان ریشه می‌دواند و در وجود او پنهان است، به‌گونه‌ای که امر بر خود او نیز مشتبه می‌شود و اشارت‌ها و عبارات‌ها از اظهار آن عاجز است. پی

نوع علم‌الیقین (در برابر عین‌الیقین و حق‌الیقین) است که پایین‌مرتبه معرفت کشفی را تشکیل می‌دهد. عارفان مسلمان تا قبل از زمان صدرالمتهلین، به پیروی از حکمای مشاء، قوه مفکره (که متخیله و متصرفه نیز نامیده می‌شوند) را مادی می‌دانستند و از این‌رو، دانش حدسی را که در موطن این قوه روی می‌دهد، آمیخته با حجاب مادیت و عاری از خلوص لازم می‌دانستند، که البته این نظر با توجه به دیدگاه حکمت متعالیه در باب تجرد خیال، ناتمام است. در واقع، ضعف دانش‌هایی که به حدس حاصل می‌شود، نه به جهت مادی بودن مفکره، بلکه به خاطر آن است که این مرتبه از معرفت، معرفتی حصولی و مفهومی است، نه حضوری و عینی.

۲. دومین مرتبه کشف معنوی ظهور معانی در قوله عاقله است. قوه عاقله، حتی نزد کسانی که مفکره را قوه‌ای مادی و حال در جسم می‌دانستند، قوه‌ای روحانی و غیر مادی است که مفکره را به‌کار می‌گیرد و مسلط بر آن و بالاتر از آن است و از این‌رو، مُدركات آن برتر از مدركات مفکره به شمار می‌رود و حدس از پرتوهای انوار آن شمرده می‌شود. در این مرتبه نیز دانش حاصل آمده حصولی و مفهومی است، ولی بدون وساطت دلیل و حجت، و همین امر آن را از دانش فلسفی که تابع دلیل است، جدا می‌کند. به نظر می‌رسد با توجه به تجرد قوه خیال، لازم است وجه دیگری برای تفکیک این دو مرتبه از کشف معنوی ارائه نمود، هر چند که ملاصدرا نیز علی‌رغم قول به تجرد خیال، به تبع قیصری، و در واقع با نقل همان سخنان وی، این دو مرتبه را از هم تفکیک کرده است (شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۵۵).

برخی را گرفتار ساخته، افتاد و گمان برد که صرف قرار دادن این فرآیند در مقوله تجربه دینی موجب می شود که آن را همسخن با دیگر تجربه ها و در سطح آنها و مشمول همه احکام آنها بدانیم. چنین مغالطه ای مانند آن است که کسی بگوید انسان حیوان است، و بنابراین، چیزی بیش از حیوان نیست و احکام جاری بر گاو و گوسفند بر او نیز جاری است، در حالی که حیوان بودن انسان تنها بخش کوچکی از ظرفیت های انسان را نشان می دهد و ویژگی های مندرج در فصل ممیز او را منعکس نمی کند.

فرآیند دریافت وحی رسالی نیز هر چند از آن نظر که یک سوی آن مربوط به شخص پیامبر است، و رویدادی روحی، تاریخ مند (به معنای واقع در زمانی مشخص) و آگاهانه در وی است که بعد دینی دارد، می تواند تجربه دینی به شمار آید و از آن جهت که در این فرآیند، پیامبر معرفتی یقینی و فراتاریخی را بی واسطه و ناگهانی دریافت می کند، تجربه ای وحیانی است، اما این امور تنها بخش کوچکی از این پدیده منحصر به فرد را بیان می کند و به دیگر جنبه های آن توجهی ندارد، از جمله:

۱. اختصاص آن به کسانی که برای ایفای رسالت الهی برگزیده شده اند؛
۲. مأمور بودن دریافت کننده آن به تبلیغ و ابلاغ؛
۳. مصون بودن آن از هر گونه خطا و اشتباه و انحراف تا مرحله ابلاغ به مردم؛
۴. دریافت کننده محض بودن شخص صاحب این تجربه و عدم دخالت ناصواب او به هر نحو که در ابلاغ پیام الهی خدشه وارد سازد؛
۵. عدم استمرار آن پس از نبی خاتم محمد مصطفی (ص)؛

بردن به آنچه در این مرتبه است، تنها در صورت خفا و فنای آدمی ممکن می شود؛ پس مادامی که سالک خود را می بیند، به آن مرتبه و حقایق موجود در آن راه نمی یابد. بنابراین، معانی و حقایقی که در مرتبه خفی هستند، پس از مخفی شدن انسان ظاهر می شوند، و تا وقتی که انسان ظاهر است و فانی نشده است، آشکار نمی شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۰).^{۲۰}

از اینجا معلوم می شود ویژگی پنجم از آنچه دیویس در بیان خصایص تجربه وحیانی برشمرده (بیان ناپذیری)، در دو قسم اخیر کشف معنوی وجود دارد، نه در همه اقسام آن؛ هر چند او نیز قضاوت قطعی نکرده و تعبیر «غالباً ادعا می شود که بصیرت های به دست آمده را نمی توان در قالب الفاظ بیان کرد» را درباره آن به کار برده است.

دوم) تجربه وحیانی و وحی رسالی: با توجه به تعریف عام و نیز ویژگی های پنجگانه ای که دیویس برای تجربه وحیانی بیان کرد - به استثنای ویژگی پنجم که عمومیت ندارد و خود دیویس نیز با عبارت «غالباً ادعا می شود...» با تردید و نیز عدم تعمیم آن به همه موارد درباره آن سخن گفت - وحی رسالی را نیز می توان در این قسم از تجربه ها جای داد، چنان که عارفان مسلمان نیز آن را در شمار کشف های معنوی توأم با کشف صوری آورده اند. مقصود از وحی رسالی همان است که انبیای الهی توسط آن کلام خدا را دریافت می کنند و رسالت ابلاغ و تبلیغ آن را به مردم بر عهده می گیرند. در عین حال، باید توجه داشت که فرآیند دریافت وحی رسالی دارای ویژگی هایی خاص و منحصر به فرد است که مجموع آنها آن را از هر نوع تجربه دینی و غیر دینی دیگری متمایز می کند و از این رو نباید به دام مغالطه ای که

۶. برخورداری از حجیت عمومی و همگانی؛

۷. معیار حق و باطل بودن؛ بدین معنا که هر چه مخالف آن باشد، ناصواب و باطل است.

شایان توجه است که عارفان مسلمان، علی‌رغم برخورداری از مراتبی از کشف و شهود، و علی‌رغم آنکه وحی رسالی را نیز نوعی کشف به شمار می‌آورند، همواره بر وجوه مشخصه آن تأکید ورزیده و بر لزوم عرضه دیگر کشف‌ها بر آن و سنجش با آن توصیه کرده‌اند و هر گونه کشف مخالف با آن را تخطئه کرده‌اند (ر.ک: شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۵۱-۱۶۳).

سوم) آسیب‌شناسی مکاشفات عرفانی: نکته‌ای

که دیویس در اواخر بحث خود بیان کرده است،^{۲۱} مهم و درخور تأمل است و بحثی اساسی درباره آسیب‌شناسی مکاشفات عرفانی به لحاظ معرفت‌بخشی را مطرح می‌کند و این هشدار را به انسان می‌دهد که هر ندای غیبی را نباید صدای حقیقت تلقی کند و هر صورتی را نباید صورت واقع بپندارد. عارفان مسلمان نکات فراوانی را در این خصوص بیان کرده‌اند که گردآوری و طبقه‌بندی و تحلیل و بررسی آن نیازمند پژوهشی جامع است.

البته، عارفان در اینکه مکاشفه راستین که در اثر اتصال با مراتب بالاتر هستی و بدون دخالت‌های گمراه‌کننده قوه متخیله شخص مکاشف پدید می‌آید، ارزش معرفتی دارد، تأکید دارند در عین حال، تمییز این گونه مکاشفات از مکاشفه‌های مشوب که گاهی شیطانی خوانده می‌شود، به‌ویژه در ابتدای سلوک دشوار است و از این رو توصیه می‌شود که سالک همواره با مرشد کاملی مرتبط باشد و مکاشفات خود را بر او عرضه کند تا درستی و نادرستی مکاشفاتش بر وی معلوم گردد؛ چنان که رؤیایا گاهی صادقند و

صریح و گاهی صادقند و نیازمند تعبیر و گاهی اساساً کاذب و اضغاث احلام‌اند و هیچ ارزش معرفتی ندارند. کتاب و سنت و نیز عقل از دیگر میزان‌هایی است که به سنجش مکاشفات با آنها توصیه شده است. از جمله ابن‌عربی می‌گوید: «اگر کشف ما مخالف با کشف انبیا باشد، به کشف انبیا باید رجوع کرد، زیرا از مخالفت کشف خود با کشف انبیا به وجود خلل در کشف خود پی می‌بریم» (ابن‌عربی، بی‌تا، ص ۷، س ۱۸-۲۰). ابن‌فناری القائات^{۲۲} را بر دو قسم می‌داند: صحیح و فاسد. القای فاسد مورد اعتماد نیست و القای صحیح خود بر دو قسم است: الهی ربانی و ملکی روحانی. القای الهی مربوط به علوم و معارف است و القای ملکی به طاعت (اعم از واجب و مستحب) و به‌طور کلی به هر چه در آن صلاح و سداد است، فرا می‌خواند و الهام نامیده می‌شود. القای فاسد نیز بر دو قسم است: نفسانی و شیطانی. القای نفسانی آن است که حظ و بهره و لذت نفس در آن است و هاجس خوانده می‌شود و القای شیطانی آن است که به معصیت خدا فرا می‌خواند - چنان که قرآن می‌فرماید: «شیطان به شما فقر را وعده می‌دهد و شما را به فحشا می‌خواند» (بقره، ۲۶۸) - و سواس نامیده می‌شود. معیار سنجش این القائات و تفکیک آنها از یکدیگر شرع است. هر چه در آن تقرب به خدا باشد از دو قسم نخست (الهی و ملکی) است و آنچه در آن چیزی باشد که شرع ناپسند دانسته، از دو قسم اخیر (نفسانی و شیطانی) است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۵۰).

قیصری نیز هشدار می‌دهد که واردات و خاطراتی که برای شخص روی دهد گاهی واردات شیطانی است و تفکیک این گونه واردات از انواع سه‌گانه دیگر

نتیجه

۱. آنچه دیویس تجربه و حیانی نامیده است، ارتباط تنگاتنگی دارد با آنچه در عرفان اسلامی کشف معنوی خوانده می‌شود.

۲. از مطالعه تطبیقی میان آنچه قیصری (به عنوان عارف مسلمان) درباره کشف معنوی گفته، با آنچه دیویس از دیدگاه فیلسوف دین مسیحی درباره تجربه و حیانی بیان کرده، غنا و عمق آموزه‌های عرفان اسلامی معلوم می‌گردد.

۳. لزوم تفکیک میان وحی رسالی و دیگر اقسام تجربه و حیانی (کشف معنوی) و توجه به ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد آن نکته بسیار مهمی است که در عرفان اسلامی بر آن تأکید شده، ولی در بحث دیویس از آن غفلت شده است.

۴. آسیب‌شناسی تجربه و حیانی / کشف معنوی، امری است که هم در فلسفه دین مسیحی و هم در عرفان اسلامی بدان توجه شده است، با این تفاوت که در عرفان اسلامی با احاطه بیشتر به مسأله پرداخته شده و راهکارهای متعددی برای تفکیک میان کشف اصیل (واقع‌نما) و کشف غیر اصیل (کاذب) ارائه شده است که راه را برای بهره‌وری معرفتی مناسب از این گونه مکاشفات باز می‌کند.

۵. ویژگی پنجمی که دیویس در بیان خصایص تجربه و حیانی برشمرده (بیان‌ناپذیری)، در دو قسم اخیر کشف معنوی وجود دارد، نه در همه اقسام؛ هرچند او نیز در این باره قضاوت قطعی نکرده است.

۶. دغدغه حجیت معرفت‌شناختی تجربه‌های دینی و حیانی مسأله مهمی است که دیویس به آن اشاره کرده، ولی راهکاری برای حل آن ارائه نکرده است، برخلاف عارفان مسلمان که با تفکیک انواع و مراتب

(واردات رحمانی، ملک‌کی و جنی) با استفاده از معیار و میزان سالک مکاشف صورت می‌گیرد. از نظر او «وارداتی که سبب خیر شود و به‌طور کلی از شر و بدی در پایان کار مصون باشد و به‌سرعت جای خود را به دیگری ندهد و در پی آن توجهی تام به حق حاصل گردد و لذتی عظیم در شخص پدید آید که وی را به عبادت تشویق کند، واردات ملک‌کی و یا رحمانی است، و در غیر این صورت، شیطانی خواهد بود» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱ و ۱۱۲).

وی همچنین بیان می‌کند که علاوه بر فرشتگان و انسان‌های کاملی که به دلیل توانایی برای تبدیل شدن به قالب‌های بدنی متنوع در عین حفظ قالب بدنی اصلی خود، ابدال نامیده می‌شوند، جنیان نیز می‌توانند وارد متخیله انسان شوند و برای وی مثل یابند و با وی سخن بگویند و مطالبی را به وی القا کنند و چون شیاطین جنی از این طریق می‌توانند برای فرد تمثل یابند و کسی که این تمثلات برایش حاصل می‌شود، اگر خود اهل سلوک و آشنای به ضوابط کشف و شهود و به تعبیر قیصری از «اصحاب اذواق» باشد، گاهی با میزان‌ها و معیارهای خاص خویش می‌تواند تشخیص دهد که این تمثل از آن فرشته است یا دیگری، چنان که گاهی خداوند این امر را به وی الهام می‌کند، و اما اگر چنین تمثلی برای غیر مکاشف روی دهد، هر چند از صالحان و عابدان باشد، او نمی‌تواند حقیقت امر را تشخیص دهد مگر به واسطه شواهد و قرآینی که معیار قطعی و یقین‌آوری نیستند و تنها موجب ظن و گمان می‌شوند (قیصری، پیشین: ۱۰۱).

۲۱- آنجا که می‌گوید: «شاید عجیب باشد که این تجربه‌های و حیانی، که الهام‌بخش یقین شدیدی است، همان تجربه‌ای نیز هست که مراجع معنوی معمولاً اعتمادی به آن ندارند. این تجربه‌ها نیز، همانند مکاشفات غیر دینی، منابع غیر معتبری برای معرفت، و در معرض اتهام محسوب می‌شوند، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود».

۲۲- القاء در اصطلاح عرفان، خطابی است که بر قلب وارد می‌شود و نمی‌ماند و به آن خاطر نیز گفته می‌شود، و اگر بماند، حدیث نفس خوانده می‌شود (ر.ک: فناری، ۱۳۷۴: ۵۰، پاورقی).

منابع

- ۱- ابن عربی. (بی تا). الفتوحات المکیه، ج ۳، بیروت: دار صادر.
- ۲- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی، ج ۲، تصحیح محمد خواجوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- شیروانی، علی. (۱۳۸۱). مبانی نظری تجربه دینی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۴- فناری، محمد. (۱۳۷۴). مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۵- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- 6- Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*. (New York: Oxford University Press, 1989).
- 7- Eckhart, Meister, *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commtaries, Treatises, and Defense*, tr. with an Intro., by Edmund Colledge, O. S. A. and Bernard Mc Ginn (London: SPDK, 1981).

گوناگون کشف معنوی، معیارهایی برای بازشناسی حقیقت از خطا در این موارد عرضه کرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱- نقل آرای دیویس با ترجمه مطالب وی درباره تجربه و حیانی (Davis, 1989: 39-44) تقدیم می‌شود. در این ترجمه از معاونت و مشارکت دوست گرامی فاضل و با فضیلت آقای دکتر حسینعلی شیدان‌شید برخوردار بوده‌ام که بدین وسیله از ایشان صمیمانه سپاسگذاری می‌کنم.

2- conviction

3- inspiration

4- revelation

5- enlightenment

6- liberation

7- ignorance

8- atheistic

9-D. T. Suzuki.

10- Satori

11- Philo

12- St Joseph's

13- Newman.

14- notional

15- real

۱۶- داخل قلاب از دیویس است - م.

17- Meister Eckhart

18- Mettanado Bhikkhu

۱۹- مقصود از حقایق ارواح عالیه و فرشتگانند که موجوداتی مستقل و قائم به خود هستند و به مثابه جوهر هستند در برابر معانی که اموری غیر مستقل و وابسته به حقایق‌اند و نسبت به ایشان به منزله عرض هستند.

۲۰- در این قسمت از افادات حضرت استاد جوادی آملی در درس شرح فصوص الحکم استفاده کرده‌ام.

11- Suzuki, Daisetz Teitaro, *Mysticism and Buddhist* (London: Unwin, 1979).

12- Teresa of Avila (St), *Interior Castle*, tr. and ed. E. Allison, Press (Garden City, NY: Image Books "Doubleday", 1961).

13- Teresa, of Avila (St), *The Complete Works of Saint Teresa of Jesus*, vol. 1, *Life*, tr. and ed. E. Allison, Press (London: Sheed & Ward, 1946)

8- Hardy, Alister, *The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience* (Oxford: Clarendon, Press, 1979).

9- James, William, *The Varieties of Religious Experience: A study in Human Nature* (Glasgow: Collins Fount Paperbacks, 1977).

10- Lewis, H. D., *Our Experience of God* (London: Allen and Unwin, 1959).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی