

تجربه دینی و شهود عرفانی

محمدتقی فعالی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد

تجربه دینی، از اواخر قرن هیجدهم، برای دین‌پژوهان به مبحثی اساسی و حیاتی مبدل شد که اغلب، به تأسی از شلایر ماخر، نگرش گزاره‌ای مثبت به دین را کنار گذاشتند و اعلان کردند که ادله اثبات خدا، صرفاً پوسته دینند و آنچه حقیقت و اساس دین را تشکیل می‌دهد، تجربه دینی است. مسبب اصلی شکل‌گیری این جریان، افول الهیات طبیعی مورد حمایت آکویناس بود که بر اثر انتقادات امثال هیوم و کانت و نیز ظهور مکتب رمانتیک و نقد کتاب مقدس، به شدت تضعیف شده بود؛ لذا دین، برای حفظ و توجیه خود به طرح جدیدی نیاز پیدا کرد.

از جمله سؤالات مطرح در این خصوص، چگونگی رابطه میان تجربه دینی و تجربه عرفانی، وجود یا عدم هسته مشترک میان این دو تجربه، و ارزش معرفتی و قابلیت تفسیر آنها بود؛ که مقاله حاضر، این مسأله را در چارچوب‌های زیر و از جوانب مختلف مورد کاوش و بررسی قرار می‌دهد:

۱. روند تاریخی شکل‌گیری عرفان و نظریات عرفا - از جمله ابن عربی و

نجم‌الدین رازی؛

۲. تجربه عرفانی و انواع آن، از قبیل تجربه اخلاقی، زیبایی‌شناختی، دین‌مدار؛

۳. مکاشفه یا شهود عرفانی، و ماهیت، انواع و مراتب آن؛

۴. تجربه دینی و انواع آن، از قبیل تجربه تفسیری، شبه‌حسی، و حیانی، احیاگر،

مینوی، عرفانی؛

۵. تأثیر تجربه عرفانی بر باور دینی؛

۶. آثار فلاسفه دین از قبیل اتو و استیس.

واژگان کلیدی: دین، تجربه دینی، عرفان، تجربه عرفانی، کشف و شهود، شلایر

ماخر، هیوم، کانت، ویلیام جیمز، رودولف اتو، والتر استیس.

xxx

در دو قرن اخیر «تجربه دینی» برای دین‌پژوهان و دانشوران دینی و علاقمندان به رشد مطالعات دینی، به یک مبحث اساسی و حیاتی مبدل شده است. در این دوره، اکثر نظریه‌پردازان، دین را امری تجربی تلقی کرده‌اند و نگرش گزاره‌ای مثبت به دین به تدریج از صحنه تحقیقات دین‌شناسانه کنار رفته است.

هرچند خود تجربه دینی سابقه‌ای طولانی دارد و تجربه‌ای فراگیر و همگانی است، به عنوان یک مبحث یا نظریه، جدید می‌باشد. طرح این گونه تجربه دینی، در اواخر قرن هیجدهم و بیشتر تحت تاثیر شلایر ماکر بود که رخ داد. مطالعه‌ای تاریخی عوامل دخیل در شکل‌گیری شرایط بروز نظریات شلایر ماکر را آشکار می‌سازد. الهیات طبیعی که از سوی توماس اکویناس شدیداً حمایت می‌شد، با فرارسیدن عصر جدید به افول گرایید. هیوم، در مخالفت با الهیات طبیعی، بیش از همه نقش داشت. او با تکیه بر مبانی تجربه‌گرایی، 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. از این رو، دین برای حفظ و توجیه معقول خود نیازمند طرحی جدید بود. در این اوضاع بود که شلایر ماکر موکداً اعلان داشت: ادله‌ای که به کار اثبات خدا می‌آیند صرفاً پوسته دین را تشکیل می‌دهند و این، تجربه است که قلب دین و حقیقت آن به حساب می‌آید و به کمک تجربه است که دین می‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

عامل دوم که زمینه‌ساز طرح نظریات شلایر ماخر بود، سلسله انتقاداتی بود که کانت مطرح می‌کرد. کانت سه عنصر اصلی دین را وجود خدا، مختار بودن انسان، و وجود دوگانگی روح می‌دانست. 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 از زمره اخلاق است و خودبه‌خود اصالتی ندارد؛ لذا حوزه مستقلی را هم اشغال نمی‌کند. شلایر ماخر نظریات خود را انتقادگونه طرح انداخت، مخصوصاً در انتقاد به دین‌شناسی کانت و در مخالفت با این دیدگاه او که دین را در حوزه اخلاق محدود می‌دانست.

مجموعه عوامل یادشده، به همراه ظهور مکتب رمانتیک و نقد کتاب مقدس، شرایط را به طور کامل برای پیدایش دیدگاهی که دین را از قلمرو تأملات عقلی بیرون برده، آن را صرف احساس و عاطفه معرفی می‌کند فراهم کرد. شلایر ماخر محور و هسته دین را تجربه می‌دانست و اعلام کرد که خدا یک فرضیه نیست، بلکه برای شخص مؤمن یک تجربه است، تجربه‌ای زنده و پویا که همواره در قلب او می‌تپد. وی با تنظیم دو کتاب درباره دین و ایمان مسیحی، از استقلال تجربه دینی مؤثرترین دفاع و تقریر را به عمل آورد، و از این طریق ایمان مسیحیت را از نو بازسازی کرد. 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.

از جمله سؤالاتی که در خصوص تجربه‌گرایی دینی مطرح شد، عبارتند از: تجربه دینی یا تجربه عرفانی چیست؟ آیا تجارب دینی یا عرفانی هسته مشترکی دارند؟ آیا تجربه‌ای دینی وجود دارد که نتوان آن را تفسیر کرد؟ این گونه تجارب

چه ارزش معرفتی دارند؟ آیا تجربه دینی یا عرفانی می‌تواند توجیه‌گر اعتقادات دینی باشد؟^۱

در عرفان اسلامی - اعم از عرفان عملی یا نظری - به مکاشفه اهمیّت خاصی داده شده است. مرید یا سالک بر اثر تحمّل ریاضاتی که از سوی مرشد یا پیر تجویز می‌شود، به حالات و مقاماتی دست می‌یابد که از آن به شهود یا مکاشفه تعبیر می‌شود. در عرفان عملی، عمل و ریاضت نقطه آغاز است و سالک طریق حقیقت در نهایت به مکاشفاتی اسمایی یا ذاتی دست پیدا می‌کند. یعنی حالات و مکاشفات عارف بر اثر تجلیات الهی رخ می‌دهد و هر کدام از تجلیات با یکی از اسماء و صفات حق تناسب دارد و بسته به این که چه اسم یا صفتی از حق بر عارف متجلی شده باشد، حالت خاصی به او دست می‌دهد که اصطلاحاً بدان کشف و شهود یا مکاشفه می‌گویند؛ بنابراین، باید گفت که کشف و شهود پایان مسیر سیر و سلوک است. مکاشفات عرفانی به عارف کمک می‌کند که در خصوص هستی و عالم به یک بینش و تلقی خاص دست یابد. این بینش که از تجارب درونی و یافته‌های عرفانی سالک حاصل می‌شود و برای خود چهارچوب تئوریک و استدلالی یافته است، همان عرفان نظری است. پس مکاشفه پایان عرفان عملی و سر آغاز عرفان نظری و حلقه واصل آن دو است.

بررسی تاریخی آشکار می‌سازد که عرفان با تصوّف - که بیشتر جنبه عملی و نیز اجتماعی دارد - آغاز شده است، و خود تصوّف نیز با «مکتب زهد» که آن را اصحاب صفّه و سپس حسن بصری (۲۲-۱۱۰ه.ق) بنیاد نهادند، به صحنه آمد. زهدگرایی اسلامی در قرن دوم به دست اولین بانوی صوفی، یعنی رابعه عدویّه (متوفای ۱۳۵ یا ۱۸۵ه.ق) به «مکتب محبت و عشق» بدل شد. جریان عمل‌گرایی

عرفانی و صوفی‌مآبی اجتماعی در مسیر خود، از هر عصر و زمانی ویژگی‌های خاصی برگرفت تا اینکه در قرن ششم، به دنبال و در برابر حکمت رو به افول مشایی مطرح شد و با تکیه بر دو عنصر ذوق و استدلال، مبانی خاص فلسفی را بنیان نهاد. صوفیه با آنکه با استدلال و توجیه عقلانی رابطه خوبی نداشتند، بر اثر جدال‌ها و مناظرات علمی و نزاع‌های فرقه‌ای، به توضیح و توجیه عقاید خود ناچار شدند و مجموع این عوامل در قرن هفتم به دست محی‌الدین عربی (متوفای ۶۲۸ق) به ثمر نشست و با این تلاش، تصوّف و جهت‌تئوریک یافت و صوفی‌مآبی از وضعیت علمی - اجتماعی صرف خارج شد. ابن عربی که بنیانگذار عرفان نظری است، توانست در اقدامی بی‌نظیر و بی‌سابقه مکتب نظری عرفان را که از بار فلسفی خالی نبود به جهان عرضه کند و با تدوین کتاب *فصوص‌الحکم*، تصوّف و عرفان را از این نظر بارور ساخت و مکاشفه یا واژه‌های نزدیک به آن نظیر شهود، مشاهده، معاینه، فتوحات، حالات، مقامات و یقین، در این راستا، جایگاه خاصی یافتند.

توجه به این نکته از اهمیت خاصی برخوردار است که طرح مسأله کشف و شهود در عرفان اسلامی رویکرد خاصی دارد، یا به عبارتی، عرفا عقل انسان و دیگر قوای ادراکی او را از وصول به حق و از درک اسما و صفات او عاجز می‌دانند و معتقدند که معرفت ذات احدی و اسما و صفات او تنها از طریق کشف و الهام امکان‌پذیر است؛ چنانکه شریعت را نیز تعلیمی می‌دانند که از تجارب نبوی حاصل می‌آید. با نظر به این پیش‌زمینه، مقاله حاضر «مکاشفه» یا «تجربه عرفانی» را در زمینه‌های مختلف و در یک بستر تطبیقی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

تجربه عرفانی و تعریف آن

مکاشفه

قیصری در مقدمه‌ای که بر *فصوص‌الحکم* نگاشته است، « کشف » را چنین تعریف می‌کند:

اعْلَمُ أَنَّ الْكَشْفَ لِعَهْ رَفْعِ الْحِجَابِ. يُقَالُ كَشَفَ الْمَرَأَةَ وَجْهَهَا أَيْ رَفَعَتْ نِقَابَهَا وَاصْطِلَاحاً هُوَ الْإِطْلَاعُ عَلَى مَا وَرَاءَ الْحِجَابِ مِنَ الْمَعَانِي الْغَيْبِيَّةِ وَالْأُمُورِ الْحَقِيقِيَّةِ وَجُوداً (ابن عربی، ص ۳۳):

بدان که همانا کشف به لحاظ لغوی به معنی برطرف‌شدن حجاب می‌باشد، چنانکه می‌گویند: آن زن صورتش را آشکار کرد یا حجابش را برداشت. و در اصطلاح، یعنی اطلاع پیدا کردن بر آنچه در پشت حجاب قرار دارد، اعم از معانی غیبی و امور حقیقی و اعم از آنکه این اطلاع وجودی باشد یا شهودی.

قیصری در این بیان، نخست به معنای لغوی کشف اشاره می‌کند و آن را به معنای برداشت حجاب می‌داند و در ادامه، معنای اصطلاحی کشف را که مورد نظر عرفا و صوفیان است بیان داشته، می‌گوید: کشف، اطلاع از ماورای حجاب است. ماورای حجاب می‌تواند امور مختلفی باشد که 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 پس از گذراندن مقامات و ریاضات شاق حاصل می‌شود. سالک طریق حقیقت، با تصفیة باطن و تزکیة نفس، از استعداد دریافت حالات و مقاماتی برخوردار می‌شود که کمک می‌کند چشم باطن و سر او پرده‌ها را یک‌به‌یک به کناری زده، از ماورای حجاب‌ها کسب اطلاع کند. بسیاری از عرفا

از کلمه «مشکوه» در آیه نور (نور، ۲۷) به قلب عارف مومن تعبیر می‌کنند و آن را محل انوار و تعلیمات الهی می‌دانند. بیان معروفی از علی ابن ابیطالب (ع) نقل شده است که به شهود عرفانی اشاره دارد: «وَلَا أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»؛ همچنین می‌فرمایند:

قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ حَتَّى رَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَّفَ غَلِيظُهُ وَ بَرَّقَ لَهُ لَامِعٌ
كَثِيرٌ الْبُرْقِ فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ وَ تَدَاعَفَتْهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ
السَّلَامَةِ وَ دَارِ الْقَامَةِ وَ نُبِّتَتْ رَجُلَاهُ بِطُمَانِينَةٍ بَدَنَهُ فِي قَرَارِ الْأَمَنِ وَ الرَّاحَةِ بَأَنَّ
اسْتَعْمَلَ قَلْبَهُ وَ أَرْضَى رَبَّهُ (نهج البلاغه، خطبه ۲۰) :

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 سلامت است و آخرین منزل که بارانداز اقامت. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همواره با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به موجب آن است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.

پیامدهای شهود عارفانه

برخورداری از کشف، طبعاً ملزوماتی در پی خواهد داشت، از جمله:
الف. اگر کشف و شهود، رفع حجاب باشد، رویت نفس پس از زایل شدن حجاب، بالفعل خواهد شد. پس باید گفت که نفس انسان، قبل از این حالت، بالقوه توان و استعداد رویت را داشته است. مکاشفه و رویت دو شرط دارد: استعداد مشاهده، و نبود حجاب. به عبارت دیگر، حصول کشف و شهود، به وجود مقتضی و رفع مانع نیاز دارد. اگر کشف به صرف رفع مانع و حجاب حاصل می‌شد، باید در نفس، اقتضای مکاشفه و رویت می‌بود؛ و در این صورت، برای

دستیابی به مکاشفات عرفانی فقط باید پرده‌ها از پیش روی چشمان قلب برداشته می‌شد و دیگر به پروردن استعداد رویت نیازی نبود و این وضعیت بدان می‌مانست که فردی بینا دست بر چشم نهد و گوید که نمی‌بینم، اما کافی است دست خود را بردارد تا رویت حاصل شود.

از سوی دیگر، عارف بر آن است که معلم راستین اولیای حق، خدا است، و علمی را که خداوند بی‌واسطه به قلب عارف وارد کند از خطا، کاستی، ابهام و اجمال به دور است، و این، «شان معرفتی»ی طریق کشف و شهود را می‌رساند.

و الحقُّ سُبْحَانَهُ مُعَلِّمُنَا وَرَثَا نَبِيًّا مَحْفُوظًا مَعْصُومًا مِنَ الْأَجْمَالِ. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۵۶):

و خداوند سبحان است که معلم ماست و این علم را به وراثت از طریق انبیا و به صورت محفوظ و به دور از هر گونه اجمال به ما می‌رساند.

عرفا طریق کشف را از استدلال و برهان بالاتر و برتر می‌دانند. برای شناخت خداوند و علم به او، دو راه بیشتر وجود ندارد: ۱. از راه استدلال، که معرفتی تقلیدی است و علاوه بر آن در غیبت حق شکل می‌گیرد؛ ۲. معرفت حاصل از کشف، که معرفتی غیر قابل شبهه و موهبتی است. عرفا معتقدند که تمام علوم عقلی، سلبی هستند؛ یعنی صرفاً آنچه را که خدا نیست مشخص می‌کنند و زبان عقل چیزی بیش از این نیست که «لیس کمثله شیء». (شوری/۱۰)

عارف از نفس تلقی خاصی دارد. ملا عبدالرزاق کاشانی در رساله اصطلاحات

اراده را چنین تعریف می‌کند:

الارادةُ جمرةٌ من النارِ المحبةِ فی القلبِ المقتضيةُ لاجابةِ دواعیِّ الحقیقةِ (خواجه عبدالله انصاری، ص ۱۵):

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

اراده از سنخ آتش است؛ اراده بیداری 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:

اوّل 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 سرّه الى القدس سينال من الروح الاتصال
(ابن سینا، ج ۳، ص ۸۷)

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: «حَتَّمَا... عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ» (بقره/۷) درست است که خداوند بر قلب کافر مهر نهاده، اما این اضلال به سبب غشاوه و حجابی است که خود روی قلب خویش کشیده است و هر لحظه با گناه و معصیت بر غلظت آن می‌افزاید: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَائِكَ فَبَصَرَكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا» (ق/۲۲) چشم دل توان دید دارد، مشروط بر آنکه غطا و مانع از پیش روی آن برداشته شود. البته این برداشت، طبیعی است؛ زیرا روح انسان از بالا و از حق است (أَنَا لِلَّهِ) و اگر روح از بالاست، طبعاً کشش رفتن به سوی بالا را خواهد داشت (وَأَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)، 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 نباشد، جز بر تعلق به پایین دلالت نخواهد داشت.

نتیجه دیگری که حاصل می‌شود، این است که رویت از آن نفس است و شرایط دیگر، تنها زمینه‌ساز و معدّ دیدارند. پس اگر بیننده، نفس باشد، نفس می‌تواند آنچه را که با چشم می‌بینیم ببیند، بی‌آنکه به چشم نیازی باشد؛ و حتی بالاتر از آن، آنچه را که با چشم قابل رویت نیست نیز ببیند؛

ب. عرفا تمام گستره و پهنه هستی را قابل کشف می‌دانند. آنان معتقدند که همه امور کشف‌پذیرند. در این میان تنها ذات حق - که به آن مقام غیب‌الغیوب، کنز محض و عنقای مغرب اطلاق می‌شود - از این قاعده مستثنی است. به بیان دیگر، امور دو گونه‌اند: دانستنی و نادانستنی. امور دانستنی خود دو گونه‌اند: معلوم و نامعلوم. پس هر امری خواه اساساً نادانستنی باشد، خواه قابل دانستن، اما فعلاً به هر دلیل مجهول مانده باشد، مجهول تلقی خواهد شد. عارف، با توجه به این دسته‌بندی، می‌تواند بگوید که 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 سر انسان توان کشف و شهود را دارد. در این صورت، برای حصول کشف و شهود باید سیر باطن کرد و یک به یک مراتب روحانیت و معنویت را پیمود. این تلقی نوعی دیدگاه «درون‌گرا» را القا می‌کند. راه صعود و عروج، مراجعه به درون است: «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مانده/ ۱۰۵). سیر و سلوک، بی‌ملازمت کاوش درون از طریق غور و تعمق در زوایای انسانی خود، میسر نیست. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. وجود انسان، «حبل

ممدود» ای است که نازل‌ترین مرتبه آن در دنیا به ظهور می‌رسد و بالاترین لایه اسرارآمیز آن به اسماء و صفات الهی می‌کشد.

بر این اساس، انسان همچون جهان ذومراتب است؛ همان‌گونه که قرآن نیز چنین است. پس انسان، جهان و قرآن سه وجود متناظرند؛ بدین معنا که هر مرتبه‌ای از انسان با مرتبه‌ای از جهان و قرآن همخوانی دارد و هر چه انسان رفعت یابد و اوج گیرد، به تناسب آن به مدارج بالاتری از حقایق جهان و قرآن نائل خواهد شد. پس منازل عالم انسانی با مراتب جهان هستی «تطابق» دارد؛

د. مشاهدات عرفانی، حقایق و امور جهان هستی را «آن‌گونه که هستند» به انسان می‌نمایاند. حضرت رسول (ص) می‌گفتند: رَبُّ أَرْنِي كُلَّ شَيْءٍ كَمَا هِيَ. انسان عارف که به مقام کشف و شهود دست یافته باشد، می‌تواند به حقیقت اشیاء راه یابد. لازمه این سخن آن است که مکاشفات عرفانی «ارزش معرفتی» داشته باشند و بتوانند عینیت را چنان که هست برای انسان باز نمایند، و این جنبه دیگری از «عینیت‌گرایی» و تطابق عالم انسانی با عالم هستی است.

ب: تجربه عرفانی

از آنجا که تجربه عرفانی یکی از اقسام تجربه دینی است، لازم است در ابتدا به تجربه دینی پرداخته شود تا ضمن بیان ویژگیها و انواع آن، نسبت به تجربه عرفانی بصیرت کلی به دست آید. تجربه دینی واژه‌ای است که از دو کلمه «تجربه» و «دینی» ترکیب یافته است. تجربه در اینجا با آنچه از ادراک حسّی یا ادراک ناشی از مجربّات منطقی به دست می‌آید تفاوت دارد.

تجربه در اینجا نوعی رهیافت روحی و درونی است؛ نوعی وضعیت روانی است؛ گونه ای درگیری مستقیم و آگاهی درونی از یک موضوع و وضعیت است. تجربه در این بحث، قضیه ای ذهنی نیست. به این مثال توجه کنید: فرض کنید که فردی در مسابقات جهانی فوتبال به عنوان بازیکن شرکت داشته باشد، فردی دیگر به عنوان تماشاگر در ورزشگاه حاضر باشد، یکی نیز از طریق تلویزیون صحنه های بازی را ببیند و فردی نیز بازی را از طریق رادیو گوش دهد. اگر این چهار مورد را با یکدیگر مقایسه کنیم، خواهیم دید که فرد نخست بازی را مستقیماً و حضوری تجربه می کند، اما افراد دیگر هرچند از بازی فوتبال فهم و بصیرتی به دست آورده اند، از تجربه حضوری و مستقیم آن بی بهره بوده اند. تجربه، «مواجهه مستقیم» است؛ تجربه، «حضور زنده» است؛ «بودن در متن واقعه» است.

کسی که تجربه ای را دریافت می کند، اولاً آن واقعه همیشه برای او زنده و پویا می ماند و متن حادثه هرگز برای او خاموش، ساکت و مرده و سرد نمی شود؛ چرا که نسبت به آن از یک احساس فعال و موثر برخوردار شده است؛ ثانیاً با دیگر تجربه کنندگان، نوعی «همدلی» احساس خواهد کرد؛ بدین معنا که چون هردو احساس مشابهی دارند، می توانند به هم بگویند: «من تو را درک می کنم»؛ ثالثاً تجربه یک آزمایش مشخص است؛ یعنی امری انفرادی است و متن تجربه را نمی توان به دیگران انتقال داد و هر کس باید خود آن را دریابد.

اما تجربه، زمانی دینی خواهد بود که برخلاف تجربه های متعارف باشد؛ یعنی باید تجربه از یک موجود فوق طبیعی باشد. اگر موضوع تجربه، خداوند یا تجلیات او یا به هر نحوی در این ارتباط باشد یا خداوند خود به عنوان حقیقتی غایی رخ بنمایاند، تجربه مربوطه دینی خواهد بود. همچنین، در این تجربه لازم است که

فاعل تجربه در توصیف آن از واژه‌های دینی استفاده کند. بنابراین، تجربه، زمانی دینی خواهد بود که اولاً در حوزه و محدوده دین باشد، و ثانیاً فاعل آن در توصیف حالات تجربه خود از مفاهیم و تعابیر دینی بهره برد.

ممکن است متعلق تجربه‌ای محتوای متون دینی نباشد، اما در عین حال دینی باشد. مثلاً چنانچه زیر و رو کردن خاک باغچه و مشاهده پیشروی تدریجی ریشه درخت که در صورت تداوم، کشته سبزی‌ها را تهدید خواهد کرد، پیشروی گناهان و خطرهای متوجه ایمان را در ذهن شخص تداعی کند، نوعی تجربه دینی به حساب خواهد آمد، اما چنانچه مثلاً فردی دانشمند به هنگام مطالعه متون دینی‌ای همچون قرآن الهامی بگیرد که او را به اختراعی علمی رهنمون سازد، این امر یک تجربه دینی محسوب نخواهد شد. پس تجربه هر آنچه در حوزه دین یا در متون دینی می‌گنجد، الزاماً تجربه دینی نخواهد بود.

دامنه تجربه بسیار وسیع است و طیف وسیعی از تجارب را شامل می‌شود که در این میان، برخی از آن‌ها با تجربه دینی ارتباط و شباهتی دارند که گاهاً به خلط مبحث منجر می‌شود، از جمله:

الف. **تجربه اخلاقی:** ممکن است شخصی از یک عمل یا صفت اخلاقی خاصی تجربه‌ای زنده پیدا کند. این تجربه، با تجربه شخص دیندار از حقایق دینی متمایز خواهد بود؛ زیرا اولاً وظایف اخلاقی، وظایف کلی انسان را بیان می‌کنند، اما وظایف دینی به وظایف جزئی فرد فرد انسان‌ها می‌پردازند؛ ثانیاً تجربه اخلاقی، در پایبندی به یک قانون اخلاقی رخ می‌دهد، حال آنکه تجربه دینی در پایبندی به توصیه‌های کسی معنا می‌یابد که قانون اخلاقی را بنا می‌نهد؛ ثالثاً اخلاق، مسئولیت انسان در این جهان است، اما تجربه دینی مسئولیت انسان در برابر وحی و آن

جهان؛ رابعاً سرسپردگی و تعهد تجارب دینی بیشتر و گسترده‌تر است. در این زمینه، کی‌یرگارد در کتاب *ترس و لرز* تحقیقات بسیار جالبی دارد؛
ب. **تجربه زیبایی‌شناختی:** در مواجهه با یک اثر هنری بی‌نظیر، فرد به تجربه زنده‌ای دست می‌یابد که با تجربه حاصله به هنگام شنیدن اوصاف آن تفاوت بسیاری دارد.

تجربه استحسانی (= زیبایی‌شناختی) با تجربه دینی تمایزهایی دارد:

۱. تجربه زیبایی‌شناختی برخلاف تجربه دینی معطوف به یک غایت نیست؛
۲. تجارب هنری یا همان زیبایی‌شناختی، صرفاً تحسین‌برانگیز و شگفت‌آورند، اما تجارب دینی انسان را متعبد، سرسپرده و ملتزم می‌کنند؛
۳. هنر به انسان فقط یک احساس می‌بخشد، اما تجربه دینی انسان را به امر مقدس و متعالی واقف و آگاه می‌کند؛

ج. **تجربه دنیامدار:** قرن بیستم دروازه تجربه‌های سکولاریستی را به روی انسان گشود. شخص غیردینی (= سکولاریست) دنیا را به گونه‌ای خاص تجربه می‌کند؛ بدین معنا که بر خلاف مومن که برای دنیا هدف و غایتی قائل است و به امر متعالی کاملاً گردن می‌نهد، یک سکولاریست به تجارب دنیامدار بها می‌دهد؛ برای دنیا هدفی قائل نیست؛ آنچه در متن تجارب او غایت شمرده می‌شود، خود دنیاست؛ و همچنین تعهد و تسلیم به امر الهی در نزد او بی‌معناست. (گیسلر، ص ۲۲-۲۳)

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که تجربه دینی ویژگیها و اوصاف خاص خود را دارد:

۱. انسان را شخصاً با یک امر متعالی مواجه می‌سازد؛

۲. تعهدآور و التزامبخش است؛

۳. با قداست، هیبت و شکوه همراه است؛

۴. بعد غایی دارد؛ بدین معنا که تجربه دینی، تجربه کننده را از روحیه و توانایی شگرفی برخوردار می‌سازد که بسا تا مدتی طولانی دوام می‌آورد و همچون محافظی اعمال او را هدایت می‌کند؛

۵. تجارب دینی بُعد معرفتی دارند؛ بدین معنا که صاحب این گونه تجارب مدعی می‌شود که به یک سلسله واقعیات و حقایق دست یافته و از این طریق، نسبت به هستی یک شناخت قابل اطمینان و اعتماد پیدا کرده است. بعد معرفتی تجارب دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که به آن اشاره خواهد شد.

انواع تجارب دینی

تجارب دینی را از جهات مختلفی طبقه‌بندی کرده‌اند که شاید یکی از بهترین این دسته‌بندی‌ها متعلق به دیویس باشد که تجربه‌های دینی را در شش دسته طبقه‌بندی می‌کند (Davis P. ۲۹،۶۶):

۱. تجارب تفسیری (interpretive experiences): گاهی ممکن است انسان تجربه‌ای را دینی بداند، اما نه به خاطر ویژگی‌های خود آن تجربه، بلکه به خاطر دیدگاهی که در شبکه تفسیری پیشین وجود دارد. به‌عنوان مثال، زلزله، پدیده‌ای دینی نیست، اما اگر این تجربه را نشان از نزول بلا یا کاهش گناه تلقی کنیم و بر اساس این تفسیر پیشین، از آن تعبیری دینی ارائه دهیم، تجربه‌ای تفسیری خواهد بود؛

۲. تجارب شبه حسی (uasi sensory experiences): تجارب شبه حسی

آن دسته از تجارب دینی هستند که در آنها عنصری از حس یا ادراکی به دست آمده از حواس پنجگانه دخالت داشته باشد. این تجارب حسی، رویا، درد و رنج و شنیدن صدای خاص را شامل می‌شود. رویاهای دینی (نظیر رویای حضرت یوسف) و احساس درد و رنجی که در حوزه اعتقادات دینی پیدا می‌شود، در این مقوله می‌گنجد؛

۳. تجارب وحیانی (revelatory experiences): تجاربی که به هنگام نزول

وحی یا الهام رخ می‌دهند، تجارب وحیانی هستند. این گونه تجارب ویژگی‌هایی دارند:

الف. معمولاً به طور ناگهانی رخ می‌دهند، هر چند تاثیرات آنها گاه طولانی

است؛

ب. معرفت بی‌واسطه در اختیار عارف قرار می‌دهند؛

ج. این معرفت جدید، از دید عارف، خالص به نظر می‌رسد؛ بدین معنا که

عامل بیرونی در حصول آن نقشی ندارد؛

د. عارف، در اثر تجربه وحیانی، به ایمانی راسخ و استوار نایل می‌شود؛

۴. تجارب احیاگر (regenerative experiences): انسان‌هایی که عارف و

پیامبر نباشند، افراد عادی محسوب می‌شوند؛ اما گاه به هنگام عبادت به تجاربی

دسترسی پیدا می‌کنند که به آنها یک دین زنده را هدیه می‌کند. تاثیر این گونه

حالات به مراتب بیش از عقاید خشک دینی عمل به آداب و مناسکی بی‌روح

است. این تجارب احیاگر، دامنه گسترده‌ای دارند که تجربه شفابخش یا تجربه

هدایت‌گر یکی از آنها است.

۵. تجارب مینوی (nominons experiences): این نوع تجارب دینی، از ابتکارات رودولف اتو در کتاب *مفهوم امر مقدس* است. او، امر مینوی را در سه نوع احساس خلاصه می‌کند: نخست، احساس وابستگی و تعلق مطلق در برابر او (خدا)؛ 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 که احساس راز - هیبت‌انگیز - گاهی برق‌آسا یا همچون نسیمی دل‌انگیز وارد شود و روح را از آرامش برآمده از ژرف‌ترین لایه‌های پرستش سرشار کند؛ همچنین، ممکن است این احساس به وضعیت روحی پایدارتر و ماندگارتری تبدیل شود و به صورت لرزش و ارتعاش، از سرخوف و انقیاد، تداوم یابد؛ و یا ممکن است به ناگاه و به صورت جوشش و فوران آب از ژرفای روح سر بزند و با شور و تکانی شدید همراه باشد؛ و یا به هیجانی فوق‌العاده غریب، به شوریدگی بیخودانه، به حالتی خلسه‌وار، و به از خود بیخود شدن بینجامد. (Davis P. ۴۲)

۶. تجارب عرفانی (mystical experiences): تجربه عرفانی، از آن دسته از تجارب دینی است که این ویژگی‌ها را داشته باشد:

الف. درکی از واقعیت مطلق به انسان دهد؛

ب. انسان را از محدودیت زمان و مکان و عصر رها کند؛

ج. مشاهده وحدت و اتحاد را برای انسان به ارمغان آورد؛

د. سعادت و آرامش را به انسان اهدا کند؛

ه. تجربه‌ای عرفانی است که شخص عارف در سفر روحانی به «مطلق» برسد و از تیرگی‌ها و تاریکی‌های پهنه‌ی 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 تعبیر اتو، انسان می‌تواند با دیگران سه نوع رابطه داشته باشد: رابطه‌ی من-او: این ارتباط غایبانه است و در آن دوگانگی وجود دارد؛ رابطه‌ی من-تو: این ارتباط با حضور همراه است اما یگانگی در آن جایی ندارد- تجارب مینوی از این سنخ محسوب می‌شوند؛ رابطه‌ی من-من: این ارتباط حضوری است و با وحدت و یگانگی درآمیخته است. رابطه‌ای که در تجارب عرفانی وجود دارد از این قبیل است. (Otto, P. ۷۴) یکی از دیدگاه‌های رایج در زمینه‌ی حقیقت و تعریف تجربه‌ی عرفانی، نظریه‌ی ویلیامز جیمز است. او، با تحلیل و بررسی خلسه‌ها و حالات عرفانی، به این نتیجه می‌رسد که این گونه‌ی حالات و تجارب چهار نشانه و ویژگی دارند. دو تا از این ویژگی‌ها اصالت دارند و از قاطعیت بیشتری برخوردارند و دو تای دیگر نیز گرچه از قاطعیت کمتری برخوردارند، در میان حالت‌های عرفانی دیده می‌شوند. دو ویژگی نخست عبارتند از:

الف. توصیف‌ناپذیری: حالاتی که برای عارف یا صوفی پدید می‌آید، به گونه‌ای‌اند که قابل بیان و وصف نیستند و به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را شرح و توصیف کرد و لذا تنها راه فهم و درک این گونه‌ی حالات عرفانی آن است که برای خود شخص پیش آید. بر این اساس، حالات عرفانی و تجارب عارفانه قابل انتقال به دیگران نبوده، همگانی نیستند؛

ب. ارزش معرفتی: یافته‌های عرفانی معرفت‌زا هستند. این‌گونه حالات به انسان بصیرت و اشراقی می‌دهند که انسان می‌تواند تا عمق حقایق اشیا پیش رود. صاحب تجربه عرفانی بر این باور است که این‌گونه تجربه‌ها او را با واقعیات آشنا ساخته، امری حقیقی را بر او منکشف می‌سازند.

دو ویژگی دیگر که از قاطعیت کمتری برخوردارند، عبارتند از:

الف. زودگذربودن: حالت‌های عرفانی مدت زیادی پایدار نمی‌مانند. این‌گونه تجارب معمولاً حداکثر تا دو ساعت به طول می‌انجامد، مگر در موارد استثنایی. پس از اتمام این حالات، عارف به حالت زندگی عادی و معمولی باز می‌گردد، هر چند تأثیر آن گاه برای مدت طولانی باقی می‌ماند؛

ب. انفعالی بودن: به هنگام وقوع حالت عرفانی، اراده از عارف سلب می‌شود، توگویی اراده و قدرت او در اختیار دیگری قرار می‌گیرد. ابتدا ممکن است مقدمات آن در اختیار انسان باشد، اما به محض فرارسیدن 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 به تجربه درونی تقلیل دهیم و به تجربه دینی اصالت دهیم، تأملات فلسفی و کلامی را باید امری ثانوی و فرعی تلقی کنیم؛ یعنی اگر تجربه دینی نباشد، فلسفه دینی یا علوم الهی هم نخواهد بود و در این صورت، ایمان تنها بر پایه احساسات استوار خواهد بود، نه استدلال.

با این دیدگاه، کلام و فلسفه «ترجمان» احساس دینی محسوب می‌شوند و صرف ادله موجه اعتقاد نتوانند بود. و لذا باید گفت که در غیاب تجربه دینی، فلسفه و کلام حقیقتاً بلاطائل خواهند بود.

ویلیام جیمز، خود، سرچشمه زندگی مذهبی را دل می‌داند و دستورالعمل‌ها و فرمول‌های فلسفی و کلامی را ترجمان یافته‌های قلبی - به زبان دیگر - می‌داند. (جیمز، ص ۲۲)

۲. اقسام مکاشفه

در عرفان اسلامی و نیز در فلسفه غرب، برای مکاشفه و نیز تجربه عرفانی اقسام و انواعی ذکر شده است:

۱. یکی از بهترین دسته‌بندی‌ها از سوی قیصری، شارح *فصوص الحکم*، 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، صورت روحانی را مشاهده می‌کند؛ یا از طریق حس شنوایی به دست می‌آید، چنانکه پیامبر گرامی اسلام (ص) گاه وحی را به صورت کلامی منظوم می‌شنید؛ یا به صورت استنشاق صورت می‌گیرد، نظیر آنکه انسان، نفحات ربانی را ببوید؛ یا به صورت لمس ظاهر می‌شود، چنانکه در حدیثی پیامبر اکرم (ص) فرمود: «فَوَضَعَ اللَّهُ كَفَّهُ بَيْنَ كَتْفَيْ فَوْجَدَتْ بُرْدَهَا بَيْنَ تَدْيِي فَعَلَّمَتْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، وَكَذَلِكَ يَرَى إِبْرَاهِيمُ مُلْكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ و گاه از طریق حس ذائقه صورت می‌گیرد، چنانکه شخص عارف در عالم کشف و شهود طعامی را مشاهده می‌کند و از آن میل کرده، مزه‌ای خاص را

درک می‌کند. گفتنی است که این نوع کشف مشابهتی با تجربه دینی از نوع شبه حسی دارد.

وقوع هر کدام از انواع مکاشفات صوری، به ظهور یکی از اسماء الهی بستگی دارد. اگر در انسانی اسم « بصیر » ظهور کند، برای او مکاشفات بصری صورت می‌گیرد و اگر اسم « سمیع » ظهور کند، برای او مکاشفات سمعی محقق 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 خواهد کرد. این سخن بر این مبنای عرفانی استوار است که حق دارای اسماء و صفاتی است و هر اسمی مظهري متناسب دارد و از سوی دیگر هر مظهري تابع اسمی خاص است. حال، هر چه اسم کلی‌تر باشد، مظهر آن جامع‌تر، و هر چه مظهر به وحدت و جمعیت نزدیکتر باشد، اسمی که آن را پوشش می‌دهد نیز جامع‌تر و به ذات حق نزدیک‌تر خواهد بود، چنانکه وجود شریف نبی اکرم (ص) مظهر انسان کامل است و طبعاً تحت جامع‌ترین اسماء - یعنی الله - قرار دارد.

مکاشفات معنوی، عاری از صورت هستند. این گونه مکاشفات از تجلی اسم علیم صورت می‌گیرند و خود مراتبی دارند. یکی از این مراتب، فتحی است که در مقام قلب ظاهر می‌شود و به آن الهام می‌گویند. بر اثر این فتح و مکاشفه، بسیاری از علوم عالم بر انسان منکشف می‌شود؛ مرتبه دوم، مرتبه کشف روحی است. روح در این مرتبه همانند خورشیدی می‌شود که به دیگر ارواح و اجساد نورانیت می‌بخشد؛ مرتبه دیگر، مرتبه مکاشفه سر است که برای کاملان و اولیای خاص حاصل می‌شود؛ چنانکه فرمود: « قاب قوسین او ادنی. » (رازی، ص 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 غیبی آماده‌تر باشد، دریافت فتوحات و مکاشفات ربانی بیشتر خواهد شد. از سوی حق هیچ بخلی نیست. و در حدیثی هست که: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٌ أَلَا فَتَعْرِضُوا لَهَا». 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 می‌دهد، از آن فیض برمی‌گیرد و پیمانه وجودش را پر می‌کند.

اهل عرفان برای انسان مراتب درونی قائلند. به عبارتی، انسان «هفت بطن» دارد: مقام نفس، مقام عقل، مقام روح، مقام سر، مقام اخفی، مقام خفی و مقام تجلی ذاتی. (آشتیانی، ص ۵۸۵-۵۶۵) این مراتب با مراتب جهان هستی برابر و متناظرند؛ بدین معنا که هرگاه انسان به اولین مرتبه باطن خود برسد، می‌تواند باطن جهان هستی را مشاهده کند و اگر به باطن دوم خویش دست یابد، می‌تواند به درک دومین مرتبه جهان هستی نایل شود. در این دیدگاه، انسان نیز همچون جهان هستی مراتبی دارد. این مراتب با یکدیگر تناظر و تطابق دارند. نتیجه آنکه، در این نظریه، نظریه سلسله مراتبی انسان و جهان و نیز معرفت‌شناسی انسان، با وجودشناسی جهان مطابقت دارد و این دو بر یکدیگر منطبقند، چنان که در فلسفه افلاطون نظام معرفت‌شناسی با نظام هستی‌شناسی منطبق است. (ابن عربی، الفتوحات/المکیه، ج ۳، ص ۵۰۵)؛

۲. ابن عربی برای فتوحات الهی مراتبی قایل است. 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 الانسان هو الراحات اجمعها و هو العذاب فلا تفرح اذ اوردا
حتى ترى عين ما ياتي به فاذا رايته فاتخذ ماشته سندا
الريح بشرى من الرحمن بين يدي ماشاء من رحمه فيها اذا قصدا
(ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۱۸)

از دیدگاه ابن عربی، میان علم و معرفت تفاوت هست. او نیز همانند سهل تستری، ابویزید و ابومدین می‌گوید: معرفت مقام کشف است و در قلب عارف، معرفت، زمانی صورت می‌گیرد که او به مقام علم ربانی نایل شده باشد. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۱۸) به عقیده او، معرفت یا کشف و شهود، مختص اهل عرفان و حق، و تنها جایگاه آن، قلب عارف است. (ابن عربی، تحفه السفره الی حفره البرره، ص ۷-۶) معرفت، علمی وهبی است. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۵۴؛ جهانگیری، ص ۲۴۰-۲۱۲) آنگاه که قلب عارف مستعد شد، مکاشفات عرفانی‌ای که حاصل اسم وهاب است، به قلب او ریزش خواهد کرد؛ پس این علوم هبه الهی هستند.

۳. صاحب مرصادالعباد نیز برای کشف و شهود، مراتبی را تصویر کرده است (رازی، ص ۳۱۵-۳۰۶): الف. در اولین مرتبه، عقل صیقل یافته بر اسرار معقولات مطلع می‌شود؛ ب. کشف شهودی، مرتبه دیگر مکاشفات است که عارف در این مرحله با انواری از رنگهای متنوع آشنا می‌شود. انسانی که در مقام نفس لوامه است، نور ارزق می‌بیند و آن که به مقام روح رسیده است، نوری به رنگ سرخ را مشاهده می‌کند. پس از آن، نور زرد و سپس نور سفید و نور سبز را

می‌بیند و سرانجام، خود را به صورت خورشیدی جهان افروز مشاهده می‌کند؛ ج. سومین مرتبه مکاشفه، الهامی است که از طریق آن، اسرار آفرینش و حکمت وجود برای انسان ظاهر می‌گردد؛ د. در مرتبه چهارم، مکاشفات روحانی‌ای رخ می‌دهد که کرامت و اطلاع بر مغیبات خفی است؛ ه. در نهایت، عارف به کشف ذاتی مشرف می‌شود.

تا به سر کوی عشق تو منزل است سر دو جهان به جمله کشف دل ماست
و این که قدمگاه دل مقبل ماست مطلوب همه جهانیان حاصل ماست

از دیدگاه عرفا، مکاشفات حاصل تجلیات الهی هستند. تجلی حق که همان ظهور اسما و صفات حق در انسان است، مراتبی دارد، لذا طبعاً مکاشفات عارفانه نیز ذومراتب خواهد شد، چنان‌که فرمود:

فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا. (اعراف/۱۴۳)

کشف و شهود به ترتیب دیگری نیز دسته‌بندی شده است (شیمل، ص ۳۲۶-۳۲۵): یکی کشف کهنی است. در این حالت احوال مکونات مادی برای 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؛ مرتبه سوم، کشف عقلی 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 آنچه گفته شد، نتایج حاصل می‌شود:

اول آنکه، روح انسان وجودی است که می‌تواند ارتقا یابد و صعود کند. به عبارت دیگر، درون انسان ذومراتب است. این مراتب که به صورت بالقوه وجود

دارند، تدریجاً و بر اثر ریاضات و در یک کلمه، بر اثر اعراض از ماسوی، به فعلیت می‌رسند و انسان به وجودی بسط یافته و باز شده و منشرح تبدیل می‌شود و از حالت اجمال به تفصیل و از جلا به استجلا می‌رسد. همانطور که هسته خرما پس از شرح و بسط تکوینی، به درخت خرما تبدیل می‌شود، و انسان نیز کتاب بسته‌ای است که اگر باز شود، به اندازه کل هستی خواهد شد. انسان، جهان کبیر است و جهان، انسان صغیر. اگر انسان به مراتب متعالی خود دست یابد، کشف و شهودی متناسب رخ خواهد داد. 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 و هر کدام از تجلیات با یکی از اسما و صفات حق تناسب دارد؛ پس با این حساب، باید گفت که این گونه مکاشفات برای همیشه صادقند. البته گاه شیطان در انسان نفوذ می‌کند و حالتی کاذب به انسان دست می‌دهد که عرفا برای تفکیک این مکاشفات شیطانی از ربانی تدابیری اندیشیده‌اند. (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۳۳)؛

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 جسته‌اند. این امر نشان دهنده آن است که آنان خود، این مسیر را پیموده‌اند و با احاطه کامل به بازگویی و بازسازی آن پرداخته‌اند. البته بیان آنان، 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: تجربه درون‌گرا، و مشاهده وحدت‌زا. (Otto, P. ۱۷-۲۳) عارف به وسیله تجربه درون‌گرا تمام توجه خود را به درون خود متمرکز کرده، از اشیای 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 به بیرون نظر 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 مثال می‌زند. (Otto, P. ۱۷-۲۳)

والتر استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* که حاوی تحقیقات با ارزشی درباره مبانی فلسفی تجارب عرفانی است، اظهار می‌دارد که حالات و خلسه‌های عرفانی گاه انفسی (introvertive) هستند و گاه آفاقی (extrovertive). تجربه عرفانی درونی یا انفسی آن است که عارف با قطع علاقه از حواس ظاهری سعی دارد به درون ذات خویش فرو رود و در آن، حقیقت را دریابد. اما عارفی که به تجارب

دینی بیرونی یا آفاقی روی آورده است، تلاش می‌کند فراتر از کثرت‌های بیرونی، به وحدتی حقیقی برسد. در واقع، نهایت این دو نوع تجربه یکی است و آنچه مقصود تجربه آفاقی است، مقصد تجربه انفسی نیز هست. عارف با گذراندن هر دو مسیر، به یک حقیقت که همان وجود متعالی واحد است نایل می‌شود. (استیس، ص ۱۲۸-۱۲۳)

باید توجه داشت 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 سیر آفاق و انفس مورد توجه تمام اهل حق و عرفان بوده است.

به منظور قطع علاقه از حواس، تشبیهی دلنشین و زیبا از ابن سینا به یادگار مانده است. او، برای اثبات تجزیه نفس، بهترین شیوه را قطع توجه از حواس ظاهری و تمرکز به درون دانسته است و تنبیهی تحت عنوان «هوای مطلق» را مطرح می‌کند و می‌گوید: فرض کن به ناگاه اکنون خلق شده‌ای. در این حالت، چشم خود را ببند یا خود را در شبی ظلمانی قرار ده، به گونه‌ای که چشمانت نبینند، صدایی به گوش تو نرسد و بو و مزه‌ای را هم در نیابی. در این وضعیت، هوا باید معتدل باشد تا حس لامسه تحریک نشود؛ حتی میان اعضا فاصله بینداز تا تأثیر 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 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. (ابن سینا، ص ۲۹۴-۲۹۲)

شبیه مراتبی که اتو برای تجارب عرفانی مشاهده و حدت‌زا بیان کرد، در منابع عرفانی و در سیر و سلوک اسلامی نیز به گونه‌ای واضح تر و بهتر، چنین مراتبی بیان شده است. عرفا می‌گویند: در اثر مراقبه شدید سالک، به تدریج چهار عالم بر او منکشف می‌شود: 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؛ و سپس ادراک می‌کند که هر فعلی که 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 که در جهان هویدا است، از صفات حسنای الهی می‌بیند؛ عالم سوم، توحید اسمایی است. عارف در این مرحله در می‌یابد که صفات قائم به ذاتند؛ یعنی عالم بودن، قادر بودن و سمیع بودن را وابسته و مستند به اسمای الهی مشاهده می‌کند؛ عالم چهارم، توحید ذاتی است. آن که اهل سیروسلوک است، در آخرین مرحله، تمام ذات‌ها را وابسته به ذات واحد حق می‌بیند. اگر عارف از وجود خود و وجود غیر خود و به‌طور کلی از ماسوی خدا حافظی کند و یکسر از ماسوی ببرد، در ذات حق فانی شده، به مقام حق دست خواهد یافت. (حسین تهرانی، ص ۱۶۵-۱۶۱)

ماهیت و حقیقت تجربه عرفانی

در خصوص حقیقت و ماهیت تجربه عرفانی، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. اما در عرفان اسلامی در این زمینه مشخصاً بحثی دایر نشده است، بلکه 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؛ جذبۀ کشف، در باطن انسان به ظهور می‌رسد و آن‌گاه که چشم دل و گوش جان باز شود، حالتی عرفانی و خلسه‌ای دینی پیدا می‌شود.

از آنچه گفته شد، معلوم 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 علم، نفس، بی‌هیچ واسطه‌ای و به‌طور 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 توصیف، به روشنی درمی‌یابیم که حقیقت کشف و شهود عرفانی و

ماهیت حالات و یافته‌های سالکانِ طریقِ حقیقت، چیزی غیر از درک بی‌واسطه و مشافههٔ مستقیم نیست، و این همان علم حضوری است.

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

ابن عربی مُدرک را دو گونه می‌داند: مُدرکی که، از طریق قوهٔ تخیل، دانایی کسب می‌کند و مُدرکی که این گونه نیست، یعنی با ذات خود به دانایی می‌رسد. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۲) از سوی دیگر، مدرک نیز دو گونه است: مدرکی که صورت دارد و آن که بی‌صورت است. حال می‌توان گفت مُدرک با صورت، تنها با مدرک قوهٔ تخیل درک می‌شود، اما مُدرک بی‌تخیل می‌تواند به درک مدرک بی‌صورت نایل شود و این نوع از علم است که علم حقیقی است.

وَ إِنَّمَا الْعِلْمُ دَرْكُ ذَاتِ الْمَطْلُوبِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ
وَجُوداً كَانَ أَوْ عَدَمًا وَ نَفْيًا أَوْ اثْبَاتًا وَ أَحَالَةً أَوْ وَجُوبًا، لَيْسَ غَيْرُ

ذَلِكَ. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۱۵)

علم واقعی، از دیدگاه محیی‌الدین، علم اسرار است. این علم، ذوقی و فطری و وهبی است. در این علم خطا راه ندارد. این گونه از علم، تقلیدی نیست و درکی مستقیم در اختیار انسان قرار می‌دهد. این علم، ورای 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 دین‌پژوهان معاصر سه نظریه پدید آمده است:

۱. تجربه عرفانی نوعی احساس است. شلایر ماکر ادعا کرد که تجارب دینی و عرفانی از مقوله تجربه عقلی یا معرفتی نیستند، بلکه فقط نوعی احساس اتکالی مطلق به مبدأ متمایز از جهانند. (Shleiermacher, P. ۱۷) این تجربه، شهودی است و به صورتی مستقل از مفاهیم و اعتقادات وجود دارد. خلاصه آنکه، تجربه عرفانی از مقوله احساس است نه معرفت. اتو نیز این اعتقاد را دارد و یافتن قدسیت خداوند را در گرو احساس، که امری فراتر از عقل است، می‌داند. (Ott, P. ۱) 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، ساختاری همانند تجربه حسی دارند؛ (Geivett, P. ۲۲۵-۲۲۵)؛ (Yandel, P. ۲۱۵-۲۷۰ ; Hich, P. ۲۹۵-۳۰۴) ؛ زیرا در تجربه حسی سه عنصر وجود دارد: مُدرک، مُدرک، و نمود یا پدیدار مُدرک. تجربه دینی و عرفانی نیز این سه رکن را دارد. 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، ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است. صاحبان این نظریه با ردّ دو دیدگاه سابق، بر این باورند که هر گاه شخصی واقعه‌ای را تجربه می‌کند، درباره علت آن سخن گفته است. مثلاً اگر حیوانی را دیدیم، ضمن آن اعتراف کرده‌ایم که این حیوان علت رویای ماست. به همین قیاس، می‌گوییم: اگر کسی درباره خداوند به یک تجربه عرفانی دست پیدا کرد، در واقع، خدا به عنوان امری مافوق طبیعی و غایبی علت این تجربه واقع شده است. پراود فوت، باتمسک به این تحلیل، تجربه‌ای را دینی یا عرفانی می‌داند که شخص، 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 او علت این تجربه خواهد بود نه فرآیندهای گوارشی، عاطفی یا امور ناخودآگاه.

نکته مهمی که در اینجا وجود دارد، این است که بر اساس این دیدگاه، باید میان توصیف و تبیین آن تجربه تمایز قایل شد. توصیف یک تجربه حاوی دیدگاه‌های شخصی تجربه‌گر است، اما تبیین آن مستلزم اعتراف به وجود مافوق طبیعی است.

تجربه عرفانی و باور دینی

یکی از مباحث مطرح، این است که آیا تجارب دینی - به‌طور 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 می‌شود؛ یعنی :

اگر مکاشفه را از سنخ علم حضوری بدانیم، از آنجا که علم حضوری علمی بی‌واسطه است و ما را به طور مستقیم به معلوم می‌رساند، پاسخ سؤال یاد شده مثبت خواهد بود. علم حضوری علمی خطاناپذیر و همیشه صادق است. رمز این خطاناپذیری آن است که میان عالم و معلوم هیچ واسطه‌ای وجود ندارد تا منشائی برای تردید در انطباق آن واسطه بر ما معلوم گردد.

مدرک، در علم حضوری، با تمام ذات خود به سراغ معلوم می‌رود و معلوم، با کنه ذات خویش به میهمانی عالم می‌آید؛ بنابراین، کشف و شهود عرفانی اگر ربانی و خالص باشد، می‌تواند برای نیل به واقعیت و توجیه اعتقادات دینی مبنایی سالم و موجه باشد.

اگر فرض کنیم که تجربه عرفانی نوعی احساس است، 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 قرار داد و از این طریق باورهای مذهبی را توجیه کرد و معقول ساخت.

براساس دیدگاه دیگر در زمینه تجربه عرفانی، یعنی این که تجربه عرفانی را از سنخ تجربه حسی بدانیم، می‌توان استدلال کرد که این گونه تجارب می‌توانند توجیه‌گر اعتقادات دینی باشند؛ زیرا ما در زمینه ادراک حسی می‌توانیم از این قضیه که «من پرنده‌ای را می‌بینم» به این قضیه برسیم که «پرنده‌ای وجود دارد». به همین قیاس، دیانت پیشه‌ها می‌توانند از این قضیه که «خدا را این گونه تجربه کرده‌ام» به طور موجه به این قضیه منتقل شوند که «خدا این گونه است».

اگر تجربه دینی و عرفانی را به عنوان یک تبیین ملاحظه کنیم، نمی توان آن را پایه و اساس توجیه باور دینی قرار داد؛ زیرا انتقال، بر مبنای تجربه، بر اساس تفسیری پیشین صورت می گیرد.

توضیحات

۱. از آنجا که تجربه دینی و عرفانی یکی از انواع تجربه دینی است و حکم آن شامل تجربه عرفانی نیز می شود، تکیه بحث، بیشتر بر تجربه دینی قرار گرفت.

منابع و مأخذ

آشتیانی، جلال‌الدین. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. مشهد: باستان، ۱۳۸۵ ق.

ابن سینا، عبدالله. الاشارات و التنبهات، ج ۳. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
ابن عربی، محی‌الدین. الفتوحات المکیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م.

_____ تحفه السفره الی حضره البرره.

_____ فصوص الحکم. با مقدمه قیصری. قم: انتشارات

پاسدار، ۱۴۰۶ ق / ۱۳۶۴ ش.

انصاری، خواجه عبدالله. منازل السائرین. ترجمه روان فرهادی. کابل: بیهقی، ۱۳۵۵.

جهانگیری، محسن. ابن عربی چهره برجسته عرفان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

حسینی تهرانی، محمد حسین. رساله لب‌الالباب . تهران: انتشارات حکمت.
شیرازی، صدرالدین محمد. الاسفار الاربعه، ج ۱. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی،
۱۹۸۱.

شیمیل، آن ماری. ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه و توضیحات دکتر عبدالرحیم
گواهی. تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷.

عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: انتشارات سروش. ۱۳۵۸.
گیسلر، نورمن. فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: انتشارات
حکمت، ۳۷۵.

نجم‌الدین رازی. مرصادالعباد . تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
نهج البلاغه . به اهتمام صبحی صالح. بیروت: بی‌نا. ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م.
ویلیام، جیمز. دین و روان. ترجمه مهدی قائنی. تهران: انتشارات آموزش انقلاب
اسلامی، ۱۳۷۲.

Edinburgh : T.L.T. *The Christian Fait* .Chleiermacher, F
Clark ۱۹۲۸.

Davis.C.F. *The Evidential Force of Religious Experience*.
Oxford: University Press, ۱۹۸۹

Geivett,R.D and Sweetman,D(ed.). *Contemporary
perspectives on Religious Epistemology*.
Oxford. University Press,

Hick, J. *Philosophy of Religion*. Hall:Inc, ۱۹۹۰.

Hick, J. *an Interpretation of Religion* . Yale: Yale
University Press, ۱۹۸۹

James. W. *The Varieties Religious Experience: a Study in
Human Nature*. Collins Fount Paperback, ۱۹۷۷.

Otto R. *The Idea of the Holy*. Tr. J. W. Harrey. London
1958.

Yandel, K.E. *the Epistemology of Religious Experiences*.
Cambridge University Press, 1993