

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دهم، تابستان ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۶

ماهیت و دلالت تجربه دینی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۶/۳۱

محمد فنایی اشکوری *

در باب تجربه دینی مباحث مهمی مطرح است، اما مهم‌ترین مباحث در این زمینه بر محور سه مسئله است: چیستی تجربه دینی، ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی به طور عام و ارزش الهیاتی تجربه دینی به طور خاص. در این پژوهش به اختصار این سه مسئله بررسی خواهد شد و تفاوت نگاه غربی و اسلامی به مسئله تجربه دینی و نقش متفاوت این پدیده در دو سنت یادشده خاطر نشان خواهد گردید. جان کلام این است که تجربه دینی برای صاحب تجربه ممکن است از ارزش معرفتی بالایی برخوردار باشد، اما کسانی که فاقد چنین تجربه‌ای هستند، الزام منطقی به قبول دستاوردهای آن ندارند؛ گرچه چنین تجربه‌هایی می‌توانند نقش تأییدی و الهام‌بخشی داشته باشند. برخی متألهان غربی تجربه دینی را گوهر دین پنداشته و برخی دین را مبتنی بر آن دانسته‌اند، اما در سنت اسلامی از تجربه دینی برای فهم عمیق‌تر دین و نیل به درجات بالاتری از ایمان سود جستند.

واژگان کلیدی: تجربه دینی، الهیات عرفانی، احساس، عینیت، برهان تجربه

دینی، دین، وحی.

* استاد و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

زمینه‌ها و علل طرح بحث

یکی از مباحث جدی در الهیات جدید و فلسفه دین، بحث تجربه دینی (religious experience) است. این بحث در روان‌شناسی دین (psychology of religion) نیز مطرح است. گرچه تجربه دینی همواره در سنت‌های دینی واقع می‌شده و مورد توجه نیز بوده، اما مباحث نظری در این باره به شکلی که امروزه در غرب مطرح است، تازگی دارد. جای این پرسش است که: زمینه‌ها و عوامل طرح و اهمیت این بحث در غرب چیست و چرا متألّهان اسلامی به این بحث به شکل یادشده نپرداخته‌اند؟ طرح این بحث در دوره جدید معلول عواملی است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

در مسیحیت سه نوع الهیات مطرح است: (۱) الهیات عقلی یا طبیعی (natural theology) که رویکردی عقلانی به اعتقادات دینی است. (۲) الهیات تاریخی یا وحیانی (historical/revealed theology) که رویکردی نقلی و متنی به الهیات و باورهای دینی است. (۳) الهیات عرفانی (mystical theology) که رویکرد قلبی و باطنی به خدا و دیگر باورهای دینی است.

الهیات عقلی در مسیحیت همواره با چالش‌های جدی مواجه بوده است؛ زیرا بسیاری از متکلمان اولیه مسیحی و آباء کلیسا از همان ابتدا متوجه گردیدند که اصول اعتقادی مسیحی، مانند گناه نخستین (Original Sin)، تثلیث (Trinity) و تجسد (Incarnation) قابل توجیه عقلانی نیستند؛ از این رو، بر آن شدند که راه عقل از راه ایمان جداست. اما در عین حال گروهی از متألّهان مسیحی با استفاده از فلسفه ارسطویی و تحت تأثیر فلسفه اسلامی کوشیدند از روش عقلی نیز در توجیه اعتقادات دینی استفاده کنند. عده‌ای همچون توماس آکوئینی (۱۲۲۴/۵-۱۲۷۴م) تلاش کردند الهیات مسیحی را عقلانی کنند و برای این کار از

تجربه‌های اسلامی، به‌ویژه از آثار ابن‌سینا استفاده‌های فراوانی بردند؛ زیرا ابن‌سینا در اثبات پاره‌ای از عقاید دینی همچون وجود خدا و تجرد نفس بسیار موفق بوده است. اما متألهان عقل‌گرای مسیحی نیز در نهایت به این مطلب معترف شدند که بسیاری از باورهای مسیحی از جمله تثلیث را که مستلزم تکثر و تجسد در الوهیت است، نمی‌توان عقلانی کرد.

در دوره جدید این بحران شدیدتر شد و برخی فیلسوفان تجربه‌گرا، مانند دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) سعی کردند در برهان‌هایی که متکلمان مسیحی برای اثبات خدا اقامه کرده بودند، مناقشه کنند. هیوم برهان نظم را رد کرد. ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) بر آن شد که از راه عقل نظری نمی‌توان درباره خداوند داوری کرد و براهین سنتی که در این زمینه اقامه شده است،^۱ معتبر نیستند. الهیات عقلی مسیحی در مقابل این نقدها تاب نیاورد و اعتبار آن از سوی آمپریسم و راسیونالیسم جدید زیر سؤال رفت. بدین ترتیب، الهیات عقلی به بحرانی جدی مبتلا شد و امید چندانی نماند که از این راه بتوان پایگاه قابل اعتمادی برای دینداری و ایمان بنا کرد. البته، چنان‌که اشاره کردیم، ضعف عقلانی الهیات مسیحی پدیده تازه‌ای نبود، بلکه از همان آغاز شکل‌گیری این الهیات آشکار بود.

الهیات و حیانی یا تاریخی مسیحی نیز راهی هموار در پیش نداشت. از زمان‌های پیشین، وثاقت کتب مقدس مورد تردید واقع شده بود. برای نمونه، چنان‌که در کتب تاریخ فلسفه آمده است، فورفورئوس (۲۳۲-۳۰۵م.) که از

۱. عمده این برهان‌ها عبارت‌اند از: برهان‌های هستی‌شناختی (ontological argument).

جهان‌شناختی (cosmological argument) و غایت‌شناختی (teleological argument).

شاگردان افلوپین است، اعتقاد داشت متون مقدسی که ما در قرن سوم میلادی داریم، نمی‌توانند متون اصیلی باشند که خود حضرت عیسی علیه السلام و حواریون او به مردم ارائه کرده‌اند. تحقیقات جدید درباره اناجیل (Biblical Studies) و مسیح‌شناسی (Christology)، تردیدهایی جدی درباره اصالت و وثاقت این کتب ایجاد کرده است. حتی عده‌ای چنین گمان کردند که معلوم نیست شخص حضرت عیسی علیه السلام واقعیت داشته باشد و امکان اینکه این شخصیت افسانه‌ای بوده باشد، وجود دارد.^۱ یکی از محققان تاریخ مسیحیت در سمیناری صحبت خود را با این جمله آغاز کرد که: «تنها چیزی که در باب حضرت مسیح می‌توان به طور قاطع گفت این است که هیچ چیزی را نمی‌توان به طور قاطع در باب حضرت مسیح گفت!».

بسیاری از محققان بر آن‌اند که پنج کتاب اول عهد عتیق نه از حضرت موسی علیه السلام، بلکه از مؤلفان مختلف است. مطالب این کتب درباره آفرینش منسجم و هماهنگ نیست و آنچه به عنوان پیشگویی برخی وقایع در این منابع آمده، ظاهراً پس از وقوع آن وقایع نوشته شده است. پاره‌هایی از تورات در دوره تبعید بابلی، یعنی هشتصد سال بعد از حضرت موسی علیه السلام به رشته تحریر درآمده‌اند. انجیل یوحنا هم از آن‌ها نیست و دست‌کم نیم قرن بعد از واقعه تصلیب فراهم شده است. وجود باورهای غیر قابل توجیه عقلی، ناهماهنگی‌ها، نسبت‌های ناروا به انبیا و ناسازگاری با یافته‌های علمی، که نزاع علم و دین را در غرب شعله‌ور

۱. البته از دیدگاه اسلامی نه در وجود مقدس حضرت موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام و نه در نزول کتب مقدس تورات و انجیل تردیدی هست، ولی در عین حال تأکید می‌شود که این کتب مقدس از تحریف مصون نبوده‌اند.

کرد، مؤید وقوع تحریف در این کتب است. تعارض برخی از یافته‌های علمی با کتب مقدس، موجب روگردانی برخی از این کتب و به طور کلی از دین شد. از دیدگاه اسلامی نیز، کتب مقدس یهودی و مسیحی دچار تحریف شده‌اند. از این رو، برخی بر این باور شدند که کتب مقدس موجود، عین کلام الهی نیست؛ بلکه بیان و تفسیر مؤمنان از تجربه‌های دینی و الهام‌های الهی است. به همین دلیل، این کتب مصون از خطا و نقص نیست؛ چراکه آن قدیسان بر اساس معرفت محدود و خطاپذیر خود و مطابق با دانش زمانه خود، آن تجربه‌ها را تفسیر کرده‌اند.^۱

ضعف الهیات طبیعی و تاریخی، متألهان مسیحی را متوجه اهمیت الهیات عرفانی کرد و از این رو، بحث از حقیقت تجربه دینی و عرفانی و جست‌وجوی ریشه‌های ایمان دینی در تجربه دینی در عصر جدید به طور جدی مطرح گردید. افزون بر آنچه گفتیم، امور دیگری هم در طرح بحث تجربه دینی در دوره جدید نقش داشته‌اند. یکی از اموری که اهمیت بحث از تجربه دینی را جدی‌تر می‌کرد، غلبه روش تجربه‌گرایی در غرب بود که عامل اصلی آن، موفقیت علمی بود که روش تجربی داشتند. سیطره روش علم تجربی و میل به همراهی با قافله علم، زمینه‌ای شد تا برخی بر آن شوند که دین را هم باید به نحوی تجربی کرد - ولو تجربه درونی - تا مطلوب و معقول واقع شود. توجه به تجربه دینی، تقدم تحلیل مادی یا اصالت طبیعت (naturalism) در تفسیر پدیده دین را میسر می‌ساخت.

۱. برخی از متألهان مسیحی برای برون‌رفت از معضل تعارضات علم و دین، از این رویکرد بهره

مواجهه با کثرت ادیان (religious pluralism) و به چالش کشیده شدن انحصارگرایی (exclucivism) مسیحیت، انگیزه‌ای دیگر در رو آوردن به تجربه دینی به عنوان راه حلی در این زمینه گردید. گرایش به انسان‌محوری (Humanism) موجب شد تا در دین نیز به جای وحی الهی، تجربه دینی انسانی محور قرار گیرد و همین تجربه به عنوان گوهر دین تلقی شود. ظهور نهضت رمانتیک و توجه به احساسات و عواطف در قرن نوزدهم نیز موجب گردید که گروهی به ارجاع دین به احساسات و عواطف درونی تمایل پیدا کنند و تجربه دینی را کانون توجه قرار دهند.

پیشینه بحث

گرچه بحث از تجربه دینی به شکل امروزی آن جدید و معلول عوامل یادشده است، اما توجه به تجربه‌های باطنی و الهیات عرفانی در همه سنت‌ها، از جمله در سنت غربی پیشینه‌ای دیرینه دارد. بذرهای الهیات اشراقی و عرفانی را در غرب می‌توان در اندیشه‌های فیثاغورس، افلاطون و افلوپین یافت. تعلیمات باطنی و معنوی، بعدی جدایی‌ناپذیر از ادیان الهی، از جمله یهودیت، مسیحیت و اسلام است که در اندیشه و سلوک پیشوایان این ادیان و در کتب مقدسشان حضور و ظهور دارد. آثار این تعالیم را می‌توان در شخصیت عارفان و حکیمان مسیحی، همچون آگوستین حکیم، دیونسیوس آریوپاگوسی، برنارد قدیس، فرانسیس قدیس، جولیان نوروچی، مایستر اکهارت، رویسبروک، ترزا اویلایی و یوحنا صلیبی مشاهده کرد (برای آشنایی با عارفان مسیحی نک: آندرهیل: ۱۳۸۴).

اغلب عارفان، از جمله عارفان یادشده، اهل زندگی عرفانی و برخوردار از تجربه عرفانی بودند؛ اما برخی از اینان، همچون اکهارت، اهل تأمل نظری در

یافته‌های عرفانی نیز شمرده می‌شدند؛ چنان‌که در سنت اسلامی کسانی همچون غزالی، عین‌القضات، ابن عربی و اتباعش، افزون بر برخورداری از تجربه عرفانی، به تأمل نظری در این باب نیز علاقه‌مند بودند. الهیات عرفانی، حاصل تأمل در یافته‌های عرفاست. بسا اهل تأمل نظری در الهیات عرفانی که خود دارای تجربه عرفانی نیستند. امروزه اغلب فیلسوفانی که خود اهل عرفان نیستند، دلمشغول تأمل نظری درباره عرفان و تجربه‌های باطنی‌اند. همچنین هستند کسانی که اساساً اعتقادی به اصالت و عینیت این‌گونه تجربه‌ها ندارند، اما در این زمینه به تحقیق و مشغول‌اند.

باری، چنان‌که پیش از این گفتیم، در دوره جدید بحث تجربه دینی به طور جدی از سوی متفکرانی مطرح گردید. شاید کلیدی‌ترین فرد در طرح این بحث، کشیش و الهی‌دان آلمانی، شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م) است. او با تأثر از کانت در نقد عقل نظری، با طرح تجربه دینی به احیای این سنت با تفسیری نو پرداخت و با ارائه الهیات غیرعقلی کوشید از مشکلات الهیات عقلی فرار، تعارض علم و دین را حل و کثرت ادیان را توجیه کند. بدین جهت، شلایر ماخر را «پدر الهیات تجربی» می‌دانند. وی می‌گفت اساس دین، احساس وابستگی به حقیقت مطلق است و اعتقادات، الهیات و اخلاق، برساخت‌ها و بازسازی‌های بعدی ما هستند که در گوهر دین دخالتی ندارند. متافیزیک و اخلاق مستقل از دین هستند و در مقایسه با گوهر دین، اموری فرعی به شمار می‌آیند. اساس دین، همان احساس وابستگی به حقیقت مطلق است که در قلب انسان‌هاست (See: Schleiermacher: 1958).

ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲م) روان‌شناس و فیلسوف پراگماتیست آمریکایی،

در تاریخ این بحث یک نقطه عطف است. او نیز گوهر ایمان و دین را احساس دینی دانسته، الهیات و اخلاقیات را ساختگی و فرعی و خارج از گوهر اصلی دین به شمار می‌آورد. به اعتقاد وی، تجربه دینی منشأ و مبنای باورهای دینی است. عقاید و باورهای دینی در فرهنگ‌های گوناگون متفاوت‌اند، اما وجه مشترک ادیان را باید در تجربه دینی جست‌وجو کرد. کتاب بلند آوازه او، انواع تجربه دینی که در سال ۱۹۰۲ م. منتشر شد، از تأثیرگذارترین آثار در این زمینه بوده است. بیش از یک قرن است که این اثر کانون توجه فیلسوفان، دین‌شناسان و روان‌شناسان دین است. اینان گرچه با رویکردها و مواضع گوناگون وارد این بحث شده‌اند، اما همه به نحوی از ویلیام جیمز متأثرند. اهمیت جیمز بیشتر در مطالعه علمی پدیدارشناسانه و تحلیل مستند روان‌شناختی و فلسفی از اسناد و گزارش‌های صاحبان تجربه است (نک: آذربایجانی: ۱۳۸۷).

در پی اینها، جمع زیادی از متفکران و متألهان، تجربه دینی و عرفانی را کانون کاوش‌های خود قرار دادند؛ از جمله آنها می‌توان از افراد زیر نام برد: رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷ م)، مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵ م)، والتر ستیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷ م)، سوئینبرن (۱۹۳۴ م)، ویلیام آلستون (۱۹۲۱-۲۰۰۹ م)، استیون کتز (۱۹۴۴ م-)، پراودفوت (۱۹۳۹ م-)، جان هیک (۲۰۱۲ م)، ویلیام وین رایت، کرولاین دیویس و رابرت فورمن. رویکردهای گوناگون (معرفت‌شناختی، الهیاتی و روان‌شناختی) در این بحث پدید آمد و گرایش‌های مختلفی شکل گرفت: از قول به عینیت و اعتبار تجربه دینی، تا قول به موهوم بودن و حاصل نوعی ناهنجاری روانی بودن؛ از اعتقاد به یکسانی گوهر همه تجربه‌ها، تا اعتقاد به تنوع و نسبیت آنها؛ از تفسیر الهی و دینی و مؤید باورهای دینی دانستن آنها، تا تعبیر مادی محض از آنها داشتن.

معنا و چیستی تجربه دینی

تجربه، مواجهه آگاهانه و مستقیم با چیزی است. تجربه اقسام گوناگونی دارد؛ مانند تجربه‌های حسی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، دینی و عرفانی. تجربه حسی، مواجهه با موجودات محسوس عالم طبیعت از راه حواس پنجگانه بیرونی است. تجربه اخلاقی، یافت نیک و بد افعال، احساس تکلیف و مانند آن است. تجربه زیبایی‌شناختی، احساس زیبایی امور است که همراه با لذت بردن از آن می‌باشد. معنای عام تجربه دینی شامل هر نوع تجربه مرتبط با زندگی دینی (حالات معنوی مؤمنان عادی، تجربه‌های عارفان، و وحی انبیا و الهام اولیا) است. معنا یا کاربرد خاص تجربه دینی، تجربه آگاهی از خدا، مواجهه با امر متعالی یا تجلیات آن است. گاهی بین تجربه دینی و عرفانی تفکیک می‌کنند. تجربه دینی امری عام‌تر است؛ اما تجربه عرفانی را تجربه وحدت می‌دانند. در این تلقی، عارف کسی است که یگانگی هستی را در شهود مستقیم تجربه می‌کند.

تجربی دینی، واقعه یا حالتی است آگاهانه که شخص از سر می‌گذراند. متعلق این تجربه، دست‌کم از دیدگاه شخص تجربه‌گر، امر قدسی است و از این‌رو تجربه دینی، نوعی مواجهه با خداوند یا جلوه‌های اوست. این تجربه، هم بعد احساسی و عاطفی دارد و هم بعد ادراکی و شناختی. می‌توان گفت احساسی که در این تجربه برانگیخته می‌شود، حاصل شناخت یا مواجهه آگاهانه با متعلق تجربه است. آگاهی قلبی، همراه با عواطف و احساسات است؛ چنان‌که احساسات و عواطف نیز همراه با نوعی آگاهی است. این آگاهی، با اطمینان و آرامش همراه است و اوج آن رسیدن به مرتبه‌ای است که عرفای اسلامی از آن به «حق الیقین» تعبیر می‌کنند. از این‌رو، تجربه دینی، هم آثار معرفتی و شناختی دارد و منشأ اعتقاد و باور یا مؤید باورهای دینی پیشین می‌شود، و هم آثار روحی و

روانی و احوالی همچون خوف، رجا، بهجت و سرور، خشوع، تسلیم و تعبد را در پی دارد.

مقدمات تحقق این تجربه ممکن است اختیاری بوده، شخص در آماده‌سازی (preparation) خود برای تجربه می‌تواند نقش داشته باشد، اما اصل وقوع آن غیرارادی و پیش‌بینی‌ناپذیر است. درباره چیسستی تجربه دینی نیز آرا مختلف است:

(۱) به نظر برخی، تجربه دینی از سنخ توهم (Hallucination) (خطای در حس و ادراک) و هذیان (delusion) (خطای در فکر) و نشانی از روان‌گسستگی (schizophrenia) یا روان‌پریشی (psychosis) است.

(۲) از نظر گروهی، تجربه دینی از سنخ احساسات و عواطف (feeling/affection) است، نه از سنخ امور عقلی یا معرفتی (intellectual/cognitive). این نظر از شلایر ماخر و برخی از عبارت‌های ویلیام جیمز استفاده می‌شود.

(۳) از دیدگاه ویلیام آلستون، تجربه دینی نوعی ادراک شبه‌حسی (Perceptiln like) است. این‌گونه تجربه همچون تجربه حسی سه رکن دارد: فاعل مدرک، متعلق ادراک و فعل درک (Alston: 1991). تفاوت‌هایی بین تجربه دینی و تجربه حسی هست که تجربه دینی را شبه‌حسی می‌کند، نه حسی؛ مانند اینکه این تجربه برخلاف تجربه حسی عمومیت ندارد و تکرارپذیر نیست.

(۴) پراودفوت بر آن است که تجربه دینی از نوع تجربه حسی نیست؛ بلکه تجربه‌ای است که به زعم تجربه‌کننده، نشان‌دهنده نوعی تبیین مافوق طبیعی است. به عبارت دیگر، هر تجربه‌ای که از نظر تجربه‌گر قابل تبیین طبیعی نیست،

تجربه دینی است (نک: پراودفوت: ۱۳۷۷).

(۵) از نظر گروهی مانند استیون کتز، تجربه دینی متأثر از ذهنیت پیشین شخص است. باورها شهودها را می‌آفرینند و تجربه‌های دینی معلول ساختار فکری و فرهنگی فرد هستند و در نتیجه نمی‌توانند واقع‌نما باشند (Steven Katz, 1978: pp. 22-74).

(۶) تجربه دینی یا دست‌کم مراتب بالای آن، از سنخ علم حضوری است؛ از این رو معرفت‌زا، بی‌واسطه، شخصی و شک‌ناپذیر است.

به نظر می‌رسد هر یک از این آراء، وجه و بعدی از تجربه دینی یا شبه‌دینی و نوعی از آن را توصیف می‌کنند، اما هیچ‌یک به تنهایی برای بیان تمام حقیقت تجربه دینی کافی نیستند. آنچه با عنوان تجربه دینی شناخته می‌شود، یک حقیقت نیست. گاهی توهم و هذیان نیز برای انسان روی می‌دهد، اما تجربه دینی را نمی‌توان به این ناهنجاری‌ها تقلیل داد. ساختار و آثار تجربه دینی متفاوت با این امور است. تجربه دینی از جهاتی شبیه ادراک حسی است، اما مفهوم شبه‌حسی نیز مفهوم گویایی نیست، مگر اینکه ناظر به حس درونی باشد.

هر علم حضوری، تجربه دینی و عرفانی نیست؛ مانند خودآگاهی، و هر تجربه دینی هم معلوم نیست از سنخ علم حضوری باشد (برخی تجربه‌های دینی ممکن است از سنخ یافت‌های حسی، شبه‌حسی یا خیالی باشند)؛ البته برخی از تجربه‌های دینی و عرفانی از سنخ علم حضوری هستند؛ مانند آنچه عرفا در شهود حق‌الیقینی تجربه می‌کنند.

برخی تجربه‌ها واقعاً تفسیری‌اند؛ مانند تفسیر دینی از پاره‌ای رویدادها، همچون تحقق خواسته انسان پس از دعا، نذر یا اعتقاد به تأثیر صدقه در حل مشکلات و رفع خطر، امتحان تلقی کردن برخی حوادث، دیدن لطف خدا در

برخی وقایع، و مجازات گناه دانستن بعضی از رویدادها؛ اما همه تجربه‌های دینی چنین نیستند. برخی تجربه‌ها تفسیری نیستند، بلکه دینی محض‌اند؛ مانند تجربه مستقیم خدا و امور مقدس. این نوع تجربه‌ها را همه تجربه دینی می‌دانند؛ حتی منکران دین، اما تجربه‌های تفسیری را فقط متدینان، دینی تلقی می‌کنند. باید توجه داشت که تعبیر و تفسیر دینی از تجربه‌ای داشتن، با عدم اصالت و عینیت تجربه ملازم نیست. آنچه را به ادراک حسی نسبت می‌دهیم، بسیاری از اوقات «تعبیر» است؛ اما تعبیر می‌تواند درست و واقع‌نما باشد.

برخی تجربه‌ها محصول باورهای پیشین هستند، اما همه تجربه‌ها چنین نیستند. از این جهت، تجربه‌ها همچون رؤیا هستند که مصادیق صادق و کاذب دارند. برخی تجربه‌ها با باورهای پیشین تجربه‌گر مخالف‌اند؛ بنابراین، نمی‌توانند بازتاب آن باورها باشند. صاحبان تجربه‌های دینی در بسیاری از اوقات از فرهنگ و باورهای رایج فاصله می‌گیرند و تفسیری متفاوت با تفسیر رایج و غالب از برخی آموزه‌های دینی ارائه می‌دهند. تأویل عرفانی از متون دینی در چنین فضایی روی می‌دهد.

در اینکه ذهنیت تجربه‌گر و پیش‌فرض‌های او اثرگذارند، نباید تردید کرد؛ اما تأثیر پیش‌فرض‌ها می‌تواند در تعبیر باشد، نه در تجربه؛ چنان‌که در تجربه حسی نیز چنین است. تفاوت در گزارش‌های تجربه‌ها را می‌توان به تفاوت در تعبیر ارجاع داد، نه تفاوت در خود تجربه.

تجربه دینی از تنوع و درجات بسیار برخوردار است. هم مصادیق گوناگون و هم مراتب مختلف از حیث شدت و ضعف و درجات تأثیر دارد (Davis, 1989: Chapter 2). تجربه دینی به اعتبارات مختلف اقسام مختلف دارد؛

مانند تقسیم تجربه به آفاقی و انفسی، بی‌واسطه و باواسطه، صوری و معنوی، مینوی و عرفانی، رحمانی و شیطانی، و معرفتی و سلوکی، که شرح آن را از منابع مفصل باید جست‌وجو کرد.

متعلق و رهاورد تجربه دینی

معمولاً تجربه دینی را آگاهی بی‌واسطه از امر قدسی و روحانی می‌دانند. از نظر الهیون، اوج تجربه دینی، مواجهه مستقیم با خداوند است. این مواجهه با ذات خداوند نیست؛ چراکه ذات بیکران او فوق شهود شاهدان است؛ بلکه شهود حق همواره شهود تجلی‌ای از تجلیات خداوند است: تجلی ذاتی، اسمائی یا افعالی. برخی در تفسیر شهود عرفانی از خدای ادیان سخن نمی‌گویند، بلکه آن را مواجهه با امر مطلق تفسیر می‌کنند که آن نیز تقریرهای گوناگونی دارد. در برخی تجربه‌ها، از تجلی خلقی خدا و حضور و تأثیر مستقیم او در برخی رویدادها سخن می‌گویند؛ مانند معجزات انبیا، کرامات اولیا، استجاب دعا و وقوع برخی رویدادهای خارق‌العاده، همچون شفا یافتن بیمار، دفع خطر یا نزول بلا. برخی تجربه‌های دینی، رویدادها و تحولات روحی و روانی است که احساسات و احوال درونی خاص، همچون ایمان، عشق، خشیت، رضایت، امید، بهجت، نشاط و هیبت را ایجاد یا تقویت می‌کنند.

برخی ادعا می‌کنند که در تجربه‌های باطنی خود، آگاهی از غیب یافته و بر اساس آن پیشگویی‌هایی می‌کنند. بعضی مدعی می‌شوند که در تجربه‌های عرفانی به علوم و معارف گوناگونی دست یافته‌اند. مولوی در ابیاتی مدعی می‌شود که

عارف از همه علوم آگاه می‌شود.^۱ سهروردی مدعی است که معارف کتاب حکمة الإشراف را از دمنده قدسی دریافت کرده است.^۲ ابن عربی مدعی است که کتاب فصوص الحکم خود را در رؤیای صادقه‌ای از حضرت رسول ﷺ گرفته است (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، مقدمه کتاب: ۴۷). سید حیدر آملی در تفسیر المحیط الأعظم آن را افاضه از طرف رحمن می‌داند. ملاصدرا از بسیاری از مطالب حکمتش با تعبیر الهام عرشی یاد می‌کند و بالاخره حافظ می‌گوید:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

مسئله آگاهی محض

برخی مدعی هستند برترین نوع آگاهی عرفانی، آگاهی محض بدون محتوا و متعلق (Consciousness without content/object) است. این حالت آگاهی تهی است؛ آگاهی هست، اما آگاهی از چیزی نیست. والتر ستیس و نینیان سمارت از این حالت سخن گفته‌اند. رابرت فورمن کتابی با عنوان مسئله آگاهی محض نگاشته است که در آن از این نوع آگاهی سخن می‌گوید.

برخی، حالت فنای عرفانی را رسیدن به آگاهی محض بدون متعلق دانسته‌اند: «براساس نظر ابن عربی و اکهارت، فنا عبارت است از محو همه آگاهی‌ها و تصورات ذهنی و تخیلات ... محو کامل خودآگاهی در جایی که فقط وحدت

۱. چون که سد پیش و سد پس نماند شد گدازه چشم و لوح غیب خواند
- چون نظر پس کرد تا بدو وجود ماجرا و آغاز هستی رو نمود
- پس ز پس می‌بیند او تا اصل اصل پیش می‌بیند عیان تا روز فصل

۲. «انه قد فات المتقدمين والمتأخرين، ما يسر الله على لسانی منه و قد القاه الناقت القدسی فی روعی

فی یوم عجیب دفعة و إن کان کتابته ما اتفقت الا فی اشهر لموانع الأسفار» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲: ۲۵۹).

محض به عنوان آگاهی مطلق باقی می ماند، قبل از اینکه به ذهن و عین تقسیم شود» (کاکائی، ۱۳۸۱: ۲۳۸).

این درست است که در حال فنا همه تصورات و تخیلات و علوم حصولی محو می شوند و حتی توجه به خود نیز در آن حال منتفی است، اما آیا خودآگاهی حضوری هم محو می شود؟ آیا اساساً هیچ نوع آگاهی ای بدون اتکا به خودآگاهی ممکن است؟ این محل تأمل است. به نظر می رسد فنا نه تنها محو خودآگاهی نیست، بلکه اوج خودآگاهی است؛ اما این خود جدا از خدا نیست و هویت مستقل ندارد. «من» در این حال در برابر خدا نیست، بلکه جلوه اوست و حال او مصداق «من عرف نفسه عرف ربه» است. آگاهی فنایی، آگاهی بدون متعلق نیست، بلکه برترین متعلق را دارد. فنا رسیدن به کمال انقطاع است: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک». فنا «انقطاع» محض نیست، بلکه «انقطاع الیک» است؛ گسستن از غیر است برای پیوستن به حق، نه گسستن محض. در بعد گرایشی، قطع دل بستگی از غیر خدا و در بعد شناختی قطع توجه استقلالی به ماسواست؛ به دلیل شدت دل بستگی و شدت توجه به خدا و غنا و اطلاق متعلق آن. آگاهی از امور اضافی (intentional) بوده، محال است بدون متعلق باشد.

اعتبار معرفتی تجربه دینی

مراد از اعتبار، معرفت بخشی، واقع نمایی، صدق و موجه بودن است که گاه از آن به عینیت (objectivity) تعبیر می کنند. ویلیام جیمز می گوید تجربه عرفانی برای شخص تجربه گر عینی و معتبر است، اما برای دیگران چنین نیست. این سخن جیمز بی وجه نیست؛ به این معنا که شخصی که خود چنین تجربه ای دارد، به دلیل یافت بی واسطه اش، در حقانیت و واقع نمایی این تجربه تردیدی ندارد، ولی

کسی که خود چنین تجربه‌ای ندارد، ممکن است دلیل کافی بر قبول و واقع‌نمایی آن نداشته باشد. اما ریچارد گیل این تفکیک را رد می‌کند؛ بر این اساس که عینیت یا واقع‌نمایی، امری نسبی نیست تا در افراد متفاوت باشد.^۱ این ادراک اگر واقع را نشان می‌دهد و معتبر است، باید برای همه معتبر باشد و اگر واقع را نشان نمی‌دهد، برای هیچ‌کس نباید معتبر باشد؛ واقع‌نمایی یا غیرواقع‌نمایی یک تجربه، تابع وضعیت روانی افراد نیست.

قایلان به اعتبار تجربه دینی، وجوهی را در تأیید یا اثبات معرفت‌بخشی آن طرح کرده‌اند. یکی از وجوه اعتبار تجربه دینی، ادعای بدهت است. در این نگاه، تجربه دینی نوعی ادراک بی‌واسطه و حضوری است که وضوح و واقع‌نمایی‌اش ذاتی و بدیهی است و به دلیل و مؤید نیازی ندارد؛ اما از آنجا که چنین تجربه‌ای همگانی نیست، ادعای بدهت بدون مشکل نخواهد بود.

وجه دیگر، اثبات اعتبار تجربه دینی بر پایه تشبیه تجربه دینی به تجربه حسی است. صورت این استدلال چنین است:

(۱) تجربه دینی همانند تجربه حسی است.

(۲) تجربه حسی معرفت‌بخش است.

پس تجربه دینی معرفت‌بخش است.^۲

مشکل یا دست‌کم ابهام این استدلال در صغرای آن است. منتقدان می‌گویند

1. Richard Gail, *The Nature and Existence of God*, Chapter, 8.

2. Religious experiences are analogous to sense experiences; Sense experiences are cognitive; therefore, Religious experiences are cognitive. (Gale, 1991: 288)

با وجود تفاوت‌های بسیار میان تجربه حسی و تجربه دینی، این استدلال مخدوش است. تجربه حسی تکرارپذیر است، اما تجربه دینی تکرارپذیر نیست. تجربه حسی همگانی است، اما تجربه دینی همگانی نیست. ادراک حسی واضح است، اما تجربه دینی مبهم، مجمل و رازآلود است؛ به همین دلیل، تجربه دینی تفسیرپذیرتر از تجربه حسی است؛ زیرا بر مبنای ساخت‌گرایی، شاکله مفهومی و زبانی هرکس در شکل‌گیری تجربه دینی او مؤثر است.

برخی برای تأیید امکان و اعتبار تجربه دینی، به تواتر و توافق توسل جسته‌اند. از یک سو، گزارش‌های دال بر وقوع تجربه دینی چنان فراوان است که تردیدی در وقوع آن باقی نمی‌ماند و از سوی دیگر، تشابه این تجربه‌ها و توافق تجربه‌گران از فرهنگ‌ها و ادیان مختلف در شکل و محتوای آن به حدی است که موجب اطمینان به حقانیت آن می‌شود و احتمال توهمی بودن و بطلان آن منتفی می‌گردد.

راه دیگر در تأیید اعتبار تجربه دینی، تمسک به شواهد شرعی است. از متون مقدس، مثلاً از آیات قرآن و روایات بسیاری می‌توان شواهدی بر وقوع و اعتبار تجربه دینی به دست آورد. متون دینی از بصیرت و معرفتی سخن می‌گویند که مخصوص اهل ایمان است و از طریق تقوا، طهارت، مجاهده، اخلاص و بندگی به دست می‌آید.

راه دیگر در تأیید اعتبار تجربه دینی، ملاحظه آثار مثبت روحی و اخلاقی است که معمولاً پس از وقوع این‌گونه تجربه‌ها برای تجربه‌گر حاصل می‌شود. طبیعی است معقول‌تر آن است که تحولات مثبت روحی و اخلاقی را نتیجه مشاهده واقع و رسیدن به حقیقت بدانیم تا حاصل توهم و ناهنجاری روانی و

اختلال در قوای ادراکی.

راه‌های یادشده، امکان تجربه دینی و اعتبار آن را به طور فی‌الجمله تأیید می‌کنند؛ اما اعتبار این یا آن مصداق خاص از تجربه دینی را نمی‌توان از این طرق اثبات کرد. همچنین، گرچه از این راه‌ها ممکن است اعتماد و اطمینانی درباره اعتبار تجربه دینی حاصل کرد، نمی‌توان به این طرق به عنوان براهین منطقی الزام‌آور نگریست.

تجربه دینی از حیث ارزش معرفتی مراتب گوناگون دارد؛ از تجربه‌های عادی تا تجربه وحیانی. وحی و الهام حجیت قاطعانه دارند، اما تجربه‌های دینی و عرفانی نیازمند معیارند.

معیار حداقلی برای اعتبار تجربه دینی، عدم مخالفت با عقل و شرع است. اگر گزارشی از تجربه دینی با یافت بین یا مبین عقلی و شرعی ناسازگار باشد، آن تجربه یا توصیف و تفسیری که از آن شده است، نامعتبر و غیرقابل استناد است. اینها معیارهای سلبی هستند که با آنها می‌توان نامعتبر بودن تجربه‌ای را تعیین کرد، اما در جنبه اثباتی کارایی چندانی ندارند؛ یعنی از عدم مخالفت محتوای یک تجربه با عقل و شرع، نمی‌توان اصالت و حقانیت آن را نتیجه گرفت. معیار دیگر، عرضه تجربه به استاد معنوی است. در این مورد نیز باید گفت که اگر استاد معصوم نباشد، داوری او، هرچند اطمینان‌آور باشد، الزامی و یقین‌آور نخواهد بود. معیار دیگر، بروز احوال و آثار مثبت روحی و اخلاقی است. موافقت با دیگر تجربه‌هایی که مقبول جامعه دینی است، معیار دیگر اعتبار تجربه دینی است و بالاخره، یکی از راه‌های تشخیص اصالت و اعتبار تجربه دینی و تفکیک آن از توهم ناشی از اختلال روحی و روانی، توجه به عوامل و زمینه‌های وقوع آن

است. حالاتی که در پی استفاده از مواد روانگردان، مانند الکل، مواد افیونی، کوکائین، محرک‌های اعصاب، و داروهای توهم‌زا، همچون ال اس دی، ماریجوانا، حشیش و توتون به وجود می‌آید، قابل اعتماد نیستند. این عوامل و همین‌طور ریاضت‌های شاق، در حواس و مشاعر آدمی اختلال ایجاد می‌کنند و موجب بروز توهم و هذیان می‌شوند؛ در حالی که تجربه اصیل دینی حاصل طهارت و تهذیب نفس، بندگی خدا و لطف الهی است. موافقت با این معیارها نیز حداکثر موجب اعتماد و اطمینان عقلایی است.

دو نکته

(۱) تجربه معصوم برای خود او و گزارشش برای مؤمنان معتقد حجت است. همچنین، تجربه غیرمعصومی که از سوی معصوم به تأیید رسیده باشد، برای تجربه‌گر و دیگر مؤمنان حجت است؛ مانند تجربه حارثة بن یمانه که از تأیید حضرت رسول ﷺ برخوردار گردید. این موارد موضوع بحث ما در تجربه دینی نیست؛ موضوع بحث، تجربه دینی انسان‌های غیرمعصوم است.

(۲) گاه تجربه دینی برای شخص تجربه‌گر از چنان وضوحی برخوردار است و با چنان یقینی همراه است که برای اعتبار و حجیتش به دلیل و معیار نیازی ندارد. بحث از دلیل و معیار اعتبار و حجیت در جایی است که چنین یقینی برای تجربه‌گر حاصل نیست و همچنین برای کسانی است که ممکن است خود از چنین تجربه‌ای برخوردار نباشند، اما می‌خواهند از ارزش معرفتی تجربه دیگران آگاه شوند.

تجربه دینی و توجیه باورهای دینی

این بحث نیز ارتباط نزدیکی با بحث اعتبار و معرفت بخشی تجربه دینی دارد. چنان که گفتیم، تجربه دینی تنها بعد عاطفی و احساسی ندارد؛ بلکه بعد عاطفی آن تابع بعد شناختی آن است. در تجربه دینی، شخص، طبق مدعا با حقایق باطنی و غیبی همچون خداوند، فرشتگان، عوالم غیرمادی، حیات پس از مرگ، و بهشت و جهنم مواجه می شود. آیا برای اثبات این امور می توان به تجربه دینی استناد کرد؟ آیا تجربه دینی می تواند پشتوانه باورهای دینی یادشده باشد؟ آیا تجربه دینی می تواند دلیلی بر حقانیت دین خاصی را فراهم کند؟ اهمیت الهیاتی و کلامی بحث از تجربه دینی از این جهت است. از این بحث می توان با عنوان ارزش استنادی یا دلالتی تجربه دینی (evidential force of religious experience) نیز یاد کرد.

طبعاً در این مقاله نمی توان به همه پرسش های یادشده پاسخ داد؛ اما برای نمونه، به طور گذرا به اساسی ترین پرسش در این زمینه و محور باور دینی می پردازیم و آن این است که: آیا تجربه دینی می تواند دلیلی بر اثبات وجود خداوند فراهم کند؟ این مسئله، یکی از مباحث مطرح در الهیات و فلسفه دین معاصر است. در رویکرد تجربی معاصر به الهیات، با عنوان «برهان تجربه دینی» (religious-experience argument) از تجربه دینی به عنوان دلیلی بر اثبات وجود خداوند استفاده می شود که تقریرهای مختلفی دارد.

شکی نیست که تجربه دینی واقع می شود و در تجربه دینی، تجربه گر خدا را شهود می کند. این شهود که به نحو حضوری است، تنها برای شخص تجربه گر در حال تجربه حاصل است. مدعا این است که استناد به این تجربه می تواند مبنای استدلالی بر وجود خدا باشد و وجود خدا را به نحو حصولی و همگانی

اثبات کند. به عبارت دیگر، مدعا این است که تجربه دینی شاهد و توجیهی معرفت‌شناختی (evidence/epistemic justification) بر اعتقاد به وجود خداست.

یک تقریر استدلال بدین صورت است:

(۱) تجربه دینی مواجهه و شهود خداوند، واقع می‌شود.

(۲) تجربه دینی شاهدی کافی بر وجود متعلق و محتوای آن است.

پس خدا که مشهود صاحبان تجربه است، موجود است.^۱

به عبارت دیگر:

(۱) در تجربه دینی خدا مشهود است.

(۲) هرچه در تجربه دینی مشهود باشد، موجود است.

پس خدا موجود است.

متألهان جدید می‌کوشند کبرای این استدلال را، که معرفت‌زایی و اعتبار تجربه دینی است، از راه‌های مختلف اثبات کنند. یکی از معروف‌ترین راه‌ها، تشابه تجربه دینی با تجربه حسی است که بحث آن گذشت. راه دیگر توسل به اصل ساده‌باوری (Principle of credulity) سوئینبرن است که مفاد آن، این است که آنچه به نظر انسان می‌رسد که وجود دارد، اصل این است که واقعاً وجود دارد، مگر اینکه خلافش اثبات شود و تجربه دینی از مصادیق این اصل است (Swinburne, 2004: p. 293).

1. a. Religious experiences occur;

b. Religious experiences constitute evidence for the existence of their apparent object, God and the like; therefore, c. There is evidence that God and the like exist. (Gale, 1991: 287)

نقد تجربه دینی و استدلال بر وجود خدا

توسل به تجربه دینی به عنوان راهی به سوی معرفت، گوهر دین، اساس ایمان و مبنای باور دینی و برهانی بر اثبات وجود خدا، مصون از نقد منتقدان نبوده است. عینیت تجربه دینی و تفاوت آن با حالات ناشی از اختلال در مشاعر، از مهم‌ترین مواردی است که کانون اشکال است. منتقدان می‌گویند معیارهای عینیت درباره تجربه دینی قابل اعمال نیست. مهم‌ترین این معیارها، «آزمون‌پذیری همگانی» است؛ در حالی که تجربه دینی، امری خصوصی و آزمون‌ناپذیر است.

یکی از مهم‌ترین مبانی ارزش معرفتی تجربه دینی و برهان تجربه دینی بر وجود خدا، ادعای شباهت تجربه دینی با تجربه حسی است؛ در حالی که این ادعا قابل اثبات نیست. تفاوت‌های آشکاری میان تجربه دینی و تجربه حسی هست. تجربه حسی، برخلاف تجربه دینی، همگانی، تکرارپذیر و قابل پیش‌بینی است و این امر ادعای یکسانی ارزش معرفتی آنها را مخدوش می‌کند.

مشکل دیگر، وابستگی شدید تجربه دینی به باورهای پیشین تجربه‌گر است؛ در حالی که در تجربه حسی چنین وابستگی‌ای وجود ندارد. اختلاف تجربه‌های دینی در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف، هم مؤید این مدعاست و هم نفس این اختلاف، واقع‌نمایی تجربه دینی را با چالشی جدی روبه‌رو می‌سازد. پیروان هر دینی باورهای دینی خود را با توسل به تجربه دینی تأیید می‌کنند؛ در حالی که این باورها در مواردی با هم ناسازگارند. مجموع این ملاحظات، ذهنیت و نسبت تجربه دینی را تأیید می‌کند و عینیت و ارزش معرفتی آن را زیر سؤال می‌برد.

مدافعان ارزش معرفتی تجربه دینی، غافل از این اشکالات نبوده‌اند و در مقابل منتقدان ساکت ننشسته‌اند. آنها اولاً، کوشیده‌اند با طرح معیارهایی، بین تجربه دینی اصیل و حالات توهمی تفکیک کنند. ثانیاً، بر این امر تأکید کرده‌اند که تنها

پارادایم معرفت و عینیت، ادراک حسی نیست؛ راه‌های دیگری برای معرفت هست که معیار صحت و ارزیابی آن، متفاوت با معیارهایی است که در ادراک حسی به کار می‌روند. تفاوت‌هایی که در تجربه‌های دینی در فرهنگ‌های مختلف دیده می‌شود، می‌تواند به اختلاف در تعبیر و تفسیر برگردد، نه اختلاف در تجربه؛ برعکس، توافق خیره‌کننده محتوای تجربه‌های دینی افراد از فرهنگ‌های مختلف با عقاید گوناگون، مؤید حقانیت و واقع‌نمایی تجربه دینی است. در هر حال، این مباحثات و نقض و ابرام‌ها میان مخالفان و موافقان اعتبار تجربه دینی همچنان ادامه دارد.

وجه نظر اسلامی در تجربه دینی

چنان‌که در آغاز این مقاله گفتیم، طرح بحث تجربه دینی در غرب محصول زمینه‌های تاریخی، معرفت‌شناختی و الهیاتی خاصی است که به برخی از آنها به نحو گذرا اشاره کردیم. همان‌طور که می‌دانیم، این بحث به این شکل در فرهنگ اسلامی طرح نشده است. طرح بحث تجربه دینی در بین برخی از مسلمانان معاصر، مانند بسیاری از مباحث الهیاتی جدید، وارداتی است. علت عدم طرح این بحث در فرهنگ اسلامی آن است که زمینه‌های یادشده برای طرح این بحث در غرب، در فرهنگ اسلامی فراهم نبوده و در میان مسلمانان چنان انگیزه‌ای برای طرح این بحث وجود نداشته است؛ زیرا نه الهیات عقلانی ما با چنان بحرانی مواجه بوده و نه الهیات و حیانی و تاریخی آن مشکلات را داشته و نه سایر تحولاتی که در غرب به طرح این بحث دامن زد، در فرهنگ اسلامی رخ داده است. بنابراین، نیازی که فلاسفه و متألهان غربی به این بحث احساس کردند، در عالم اسلام وجود نداشته است. در مسیحیت، رو آوردن به بحث از

احساس و تجربه دینی، برای پر کردن خلأ عقل و وحی در الهیات و جبران ضعف آنهاست. در الهیات اسلامی چنین خلأ و ضعفی احساس نمی‌شود. تجربه دینی در الهیات جدید غربی سه نقش عمده دارد: تبیین حقیقت و اصل دین، تبیین و توجیه دینداری و ایمان، و تأیید و اثبات باورهای دینی.

در بینش اسلامی، تجربه دینی یا عرفانی جایگزین عقل یا وحی نبوده، قوام دین، دینداری و ایمان به تجربه دینی نیست. حقیقت و گوهر دین، مستقل از تجربه دینی افراد است و به احساس یا تجربه دینی این یا آن فرد وابستگی ندارد. به عبارت دیگر، دین به تجربه دینی تقلیل نمی‌یابد. دین و معارف دینی، رهاورد وحی است که در قرآن و سنت نمودار شده، در دسترس همگان قرار دارد. در این سنت، معرفت دینی تفسیر تجربه دینی افراد نیست، بلکه منبع اصلی معرفت دینی قبل از هر چیز وحی کلامی و مکتوب است. عقل نیز، هم به عنوان ابزار و هم به عنوان منبع در شکل‌گیری معرفت دینی نقش دارد.

قوام اصل دین به تجربه دینی افراد نیست، بلکه به وحی کلامی است. ایمان افراد نیز لزوماً قائم به تجربه دینی افراد نخواهد بود. ایمان باید قائم به چیزی باشد که همیشه در اختیار همه است و آن عقل و فطرت است؛ اما تجربه دینی چنین نیست. تجربه دینی امری اتفاقی و نادر است که گاهی در زندگی برخی از افراد رخ می‌دهد. تأیید و اثبات باورهای دینی، از جمله اثبات وجود خداوند نیز وابسته به تجربه دینی نیست؛ در اینجا نیز به فطرت و عقل همگانی توسل می‌شود.

آنچه گفتیم حکمی عام و قاعده‌ای اساسی است؛ البته موارد خاصی پیش می‌آید که تجربه دینی و عرفانی فرد، انگیزه و سبب ایمان و اعتقاد او می‌شود، اما

حتی در این گونه موارد نیز منبع اصلی معرفت دینی، وحی است. اما نقش اصلی تجربه دینی و عرفانی در فرهنگ اسلامی، نه در اصل قوام دین و دینداری، که در تقویت ایمان و تعمیق معرفت دینی است. تجربه دینی و عرفانی راهی است برای شناخت قلبی و شهودی حقایق دینی. تجربه باطنی راه نیل به باطن دین است. هم دین لایه‌های باطنی دارد و هم شناخت دین ذومراتب است. تجربه دینی و عرفانی در بعد معرفتی، به شناخت عمیق‌تر دین و راه یافتن به لایه‌های نهان و باطنی دین کمک می‌کند و در بعد سلوکی به تعمیق رابطه قلبی با خداوند و بندگی خالصانه و عاشقانه با او می‌انجامد.

افزون بر این، باید افزود که از دیدگاه اسلامی، آنچه در این راه از اهمیت والایی برخوردار است و به فوز و فلاح می‌انجامد، سلوک و زندگی مؤمنانه و عرفانی در مسیر بندگی خداست، نه رویدادهای نادر، اتفاقی و اغلب مبهمی که با عنوان تجربه دینی از آنها یاد می‌شود و می‌تواند معلول عوامل مختلف باشد و تفسیرهای و تبیین‌های گوناگون و جدلی‌الاطراف از آن می‌شود. تجربه دینی در این کاربرد وسیع، عین شهودهای قلبی و احوال روحانی و معنوی در عرفان اسلامی نیست. شهود و حال عرفانی، ارتباطی تنگاتنگ با طهارت و تزکیه روح دارد و با زندگی معنوی و عرفانی مرتبط است، نه تکرار رویدادهای مبهم، رازآلود و فاقد ارتباط لازم با ایمان و عمل و کلیت زندگی.

همچنین باید خاطر نشان کرد که فطرت، همان تجربه دینی نیست. تجربه دینی رویدادی است که گاهی برای برخی از افراد روی می‌دهد، نه اینکه خصلتی سرشتی، همگانی و دائمی باشد؛ اما فطرت، امری سرشتی، همگانی، دائمی و جزء ساختار وجودی انسان است. شاید بتوان گفت فطرت زمینه‌ساز تجربه دینی

است؛ تجلی و ظهور فطرت در برخی مواقع خاص به صورت تجربه دینی است.

تجربه دینی و وحی

تجربه‌های دینی بشر کامل و خالص نیست و محدودیت‌های بشری در تجربه دینی و تعبیر و تفسیر آن اثر می‌گذارد. گاه تفکیک میان تجربه اصیل دینی و توهم و تخیل و ناهنجاری‌های حاصل از اختلال در مشاعر آسان نیست. گاهی بین القای شیطانی و الهام ربانی خلط می‌شود. همچنین ممکن است ضعف معرفتی شخص در تعبیر و تفسیر تجربه‌اش او را به خطا اندازد و بالاخره، محدودیت‌های گوناگون بشری همچون محدودیت وجودی، معرفتی و زبانی در تجربه دینی او نیز خود را نشان می‌دهد. حال اگر وحی انبیا را نیز از سنخ تجربه‌های دینی عادی بدانیم، وحی و در نتیجه دین از این محدودیت‌ها مصون نخواهد بود. برخی از تحلیلگران سکولار غربی و به تبع آنها پیروان و مقلدان غیر غربی ایشان می‌گویند وحی نیز نوعی تجربه دینی است که خود آن و تعبیرش متأثر از این محدودیت‌هاست.

شکی نیست که وحی، هم نوعی تجربه است و هم دینی است، اما این تجربه با تجربه‌های دینی و عرفانی عادی متفاوت است و پیامبر نیز با متیدنان و عارفان عادی تفاوت دارد. هم فرستنده وحی، هم گیرنده آن و هم واسطه آن، در جایی که واسطه‌ای هست، مصون از خطا هستند. افزون بر این، ویژگی وحی قرآنی آن است که بین تجربه و تعبیر جدایی نیست؛ چراکه متن قرآن عین کلام خداست؛ هم معنا و محتوا و هم تعبیر و لفظ از خداست. تجربه دینی و عرفانی اموری نسبتاً عام هستند و زمینه‌های وقوع آن تا حدی در اختیار انسان است، اما وحی نبوی مختص برگزیدگان خداوند است و راه آن برای طالبان باز نیست. صاحبان

وحی، رسالت اجتماعی ویژه‌ای دارند و مردم را با حجج بالغه دعوت می‌کنند و مردم نیز مأمور به قبول و اطاعت آنان هستند، اما عرفا چنین رسالت ویژه و چنین جایگاهی ندارند. افزون بر این، دور نبوت با ظهور پیامبر خاتم به سر آمده و نبی دیگری ظهور نخواهد کرد؛ گرچه باب آسمان به سوی اوصیای معصوم او بدون اینکه پیامبر باشند، مفتوح است.

نتیجه‌گیری

تجربه دینی/عرفانی مواجهه درونی و شهودی با امر قدسی است. چنین تجربه‌ای اگر از تسویلات نفسانی و القائات شیطانی مصون باشد، منبع یکی از برترین انواع معرفت خواهد بود. متعلق این تجربه امور قدسی و در مراحل عالی آن خداوند متعال است. این معرفت از آنجا که شخصی و خصوصی است، اولاً و بالذات برای صاحب تجربه سودمند است؛ دیگران می‌توانند از روی اعتماد یا قراین و شواهد مؤید، از گزارش چنین تجربه‌ای طرفی ببندند، اما الزام منطقی به پذیرش رهاورد آن ندارند. بسیاری از متألهان غربی، تجربه دینی را گوهر دین و اساس ایمان دانسته و از طریق آن برهانی بر اثبات وجود خدا اقامه کرده‌اند. برخلاف این رویکرد، از دیدگاه اسلامی، دین به تجربه دینی فرونمی‌کاهد و اثبات وجود خداوند نیز متوقف بر تجربه دینی نیست. نقش تجربه دینی در سنت اسلامی را بیشتر باید در تعمیق معرفت و ایمان و تأیید باورهای دینی جست. وحی نبوی را نیز نمی‌توان به تجربه دینی و عرفانی متعارف تقلیل داد. برخلاف تجربه دینی که امری نسبتاً عام و خطاپذیر است، وحی نبوی مختص برگزیدگان الهی و مصون از هرگونه لغزش است و باب آن پس از وحی ختمی محمدی برای ابد مسدود گردیده است.

منابع

- آذربایجان، مسعود (۱۳۸۷)، *روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آندرهیل، اولین (۱۳۸۴)، *عارفان مسیحی*، ترجمه احمد رضا مؤیدی و حمید محمودیان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ابن عربی (۱۴۰۰ق)، *فصوص الحکم*، با تحقیق ابوالعلا عقیفی، بیروت: دار الکتب العربی.
- پراودفوت، وین (۱۳۷۷)، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: مؤسسه طه.
- کاکائی، قاسم (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵) *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- Alston, William (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Davis, Caroline Frank (1989), *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford: Clarendon Press.
- Forman, Robert K. C. Ed. (1990), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Gale, Richard M.(1991), *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: CambridgeUniversity.
- Jaims, William (1982), *The Varieties of Religious Experience* (1902), New York, NY: Penguin Books.
- Forman, Robert K. C. Ed. (1990), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

- Katz, Steven T. (1978), "Language, Epistemology, and Mysticism" in: *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, New York, NY: Oxford University Press, 1978, pp. 22-74.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. (1958), *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. John Oman, London: Kegan Paul, Trench.
- Swinburne, Richard (2004), *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.





پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی