

# تجربه عرفانی و شهود باطنی

محمد فنایی اشکوری\*

## چکیده

عرفان به عنوان معرفت، حاصل تجربه‌ای باطنی است که در سنت اسلامی معمولاً از آن به «کشف» و «شهود» و در سنت غربی جدید معمولاً از آن به «تجربه عرفانی» تعبیر می‌کنند. در فلسفه دین معاصر از «تجربه دینی» نیز بسیار سخن می‌گویند که نزدیک به تجربه عرفانی است. مباحثی هم که در این دو زمینه مطرح می‌شود، مشابه است و در مواردی هم‌پوشانی دارد. گاهی تجربه دینی را امری عام و تجربه عرفانی را قسمی از آن در نظر می‌گیرند که در این صورت نسبت آنها عام و خاص است. گاهی آنها را دو نوع تجربه متفاوت تلقی می‌کنند. در این تلقی تجربه عرفانی شهود مستقیم وحدت هستی است؛ اما تجربه دینی، تجربه امر مقدس بدون عنصر یگانگی هستی است. آنچه در این تلقی‌ها مشترک است، این است که تجربه عرفانی نوع برتر تجربه باطنی و معنوی است. برای شناخت چستی و حقیقت تجربه عرفانی نخست به مهم‌ترین ویژگی‌های آن گونه که برخی از پژوهشگران غربی طرح کرده‌اند، خواهیم پرداخت؛ سپس نکاتی را در باب چستی تجربه عرفانی خاصه شهود و اقسام آن در عرفان اسلامی طرح می‌کنیم. واژگان کلیدی: عرفان، تجربه عرفانی، کشف، شهود، کشف صوری، کشف معنوی.

۱۵۷  
ذهن  
تجربه عرفانی و شهود باطنی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

fanaei.ir@gmail.com

\* استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۵

## مقدمه

مهم‌ترین مسئله در فلسفه عرفان معاصر چیستی «تجربه عرفانی» (Mystical experience) است. پژوهشگران این رشته برای شناخت چیستی تجربه عرفانی معمولاً از ویژگی‌های آن سخن می‌گویند. در بحث از ویژگی‌های تجربه عرفانی بحث‌های بسیاری طرح می‌شود؛ مانند خصوصیات پدیدارشناختی آن، زمینه‌های تحقق آن، تأثرات روحی انسان از آن، انواع آن، محتوای آن، متعلق آن، یکسانی یا تنوع آن، ارزش معرفتی آن و معیار سنجش آن. در عرفان اسلامی نیز بسیاری از این مباحث به اجمال یا به تفصیل کانون توجه بوده است. در این نوشتار برآنیم برخی از دیدگاه‌های در این زمینه را طرح و بررسی کنیم، به این امید که ما را در شناخت بهتر پدیده عرفان مدد رساند.

## الف) ویژگی‌های تجربه عرفانی

عرفان‌پژوهان و فیلسوفان عرفان غربی به گونه‌های متنوع در باب ویژگی‌های تجربه عرفانی سخن گفته‌اند و فهرست‌های متنوعی از این ویژگی‌ها را ارائه کرده‌اند که در اینجا چند نمونه معروف آن را ذکر و بررسی می‌کنیم. ویلیام جیمز در اثر کلاسیکش **تنوع‌های تجربه دینی**، چهار ویژگی مشترک تجربه‌های عرفانی را چنین بیان می‌کند:

۱. بیان‌ناپذیری (Ineffability): تجربه عرفانی به زبان و بیان در نمی‌آید.
۲. معرفت‌بخشی (noetic quality): تجربه عرفانی کشف بی‌واسطه حقیقت است.
۳. زودگذربودن (Transiency): تجربه عرفانی دوام ندارد و حداکثر بیش از چند ساعت استمرار ندارد.
۴. انفعالی‌بودن (Passivity): وقوع تجربه به اختیار تجربه‌گر نیست؛ بلکه تجربه‌گر در دریافت تجربه منفعل است (James, 1982, p.380).

این ویژگی‌ها کم‌وبیش در تجربه‌های عرفانی دیده می‌شوند؛ ولی توجه به نکاتی در این زمینه لازم است. در باب «بیان‌ناپذیری» تجربه‌های عرفانی باید گفت عارفان از تنگنای زبان و دشواری بیان تجربه‌های عرفانی سخن بسیار گفته‌اند. از بیانات عارفان استفاده می‌شود که بیان تجربه‌های عرفانی دشوار و در مواردی ناممکن است. بلیغ‌ترین زبان هم که به استخدام

گرفته شود، همواره وجوهی از تجربه‌های عرفانی ناگفته باقی می‌ماند؛ اما با این وجود ادبیات عرفانی سرشار از بیان تجربه‌های عرفانی است. این امر نشان می‌دهد بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی مطلق نیست. عرفان نظری و عملی مبتنی بر توصیف‌هایی است که عرفا از تجربه‌های خود می‌کنند.

گرچه «معرفت‌بخشی» و کشف حقیقت بعد مهمی از تجربه‌ی عرفانی است؛ اما همه‌ی تجربه‌ها و احوال عرفانی از سنخ تجربه‌های معرفتی نیستند. عارف در سیروسلوکش احوال و مقاماتی را تجربه می‌کند که کمال وجودی برای نفس عارف هستند؛ اما از سنخ کشف واقع نیستند؛ مانند رسیدن به حالت توکل، تسلیم، رضا، قبض، بسط و وجد. گاهی به این نوع تجربه، تجربه‌ی سلوکی می‌گویند. در عرفان نظری اسلامی از تجربه‌های معرفتی بحث می‌شود و در عرفان عملی درباره‌ی تجربه‌های سلوکی کاوش می‌شود. گرچه این حالات همراه با آگاهی یا آگاهانه و ملازم با درجه‌ای از معرفت هستند، خود این حالات از سنخ معرفت و کشف نیستند.

«زودگذربودن» نیز ویژگی ضروری همه‌ی تجربه‌های عرفانی نیست. احوال عرفانی برخی زودگذر است که در عرفان اسلامی از آنها به «حال» تعبیر می‌شود و برخی پایدار است که آنها را «مقام» می‌گویند. «نیروانه بودایی» نیز حالتی پایدار یا شبه‌پایدار است. در مواردی هم ممکن است خود تجربه پایدار نباشد؛ اما آثار پایداری از خود بر جای گذارد.

«انفعالی بودن» هم عمومیت ندارد. اغلب و در مراحل ابتدایی و متوسط عارف به احوال و واردات منفعل است؛ اما کاملان از تجربه‌های فعلی و اختیاری نیز برخوردار هستند. ویلیام جیمز نیز اذعان دارد زودگذربودن و انفعالی بودن ویژگی اغلب تجربه‌های عرفانی هستند و عمومیت ندارند. ر. م. باک ویژگی‌های زیر را به عنوان کیفیت‌های مشترک تجربه‌های عرفانی ذکر می‌کند: ۱. روشن شدن درون؛ ۲. اعتلای معنوی؛ ۳. اشراق؛ ۴. احساس جاودانگی؛ ۵. رهایی از هراس مرگ؛ ۶. رهایی از احساس گناه؛ ۷. ناگهانی بودن.

ویژگی «رهایی از احساس گناه» جای تأمل دارد. اگر شخص گناهکار گناهان خود را فراموش کند و نادیده بگیرد و در نتیجه خود را نیازمند عفو و مغفرت حق تعالی نداند و به

درگاهش استغفار نکند، این احساس خوبی نیست و عارف اصیل چنین احساسی ندارد؛ اما اگر از جاذبه گناه رهایی یابد و از سلطه هوای نفس رهیده باشد، احساس مقدسی است که می‌تواند از لوازم سلوک و تجربه اصیل عرفانی باشد.

سوزوکی ویژگی‌های تجربه عرفانی را این‌گونه ارائه می‌کند: ۱. غیرمنطقی بودن و توضیح‌ناپذیری و ابلاغ‌ناپذیری؛ ۲. درون‌بینی؛ ۳. ثقت؛ ۴. ایجاب؛ ۵. احساس عالم بالا؛ ۶. صبغه غیرشخصی؛ ۷. احساس اعتلا؛ ۸. لحظه‌ای بودن (استیس، ۱۳۵۷، ص ۳۴).

اگر مراد از غیرمنطقی بودن تجربه عرفانی ناسازگاری آن با قوانین عقلی باشد، نمی‌تواند مقبول باشد؛ چنان‌که در جای خود گفته‌ایم، قوانین منطقی عام و جهان‌شمول‌اند و استثنا‌بردار نیستند و تناقض‌نماهای عرفانی تناقض منطقی نیستند (فناپی اشکوری، ۱۳۹۳، فصل ششم)؛ اما می‌توان گفت اولاً تجربه عرفانی از سنخ دانش حصولی عقلی نیست و از آن راه به دست نمی‌آید؛ بلکه طوری و رای طور عقل است؛ ثانیاً تجربه عرفانی محصور و محدود به عالم طبیعت نیست؛ در نتیجه این‌گونه تجربه لزوماً محکوم قوانین طبیعت نیست و مقولات طبیعی در حوزه تجربه عرفانی قابل اعمال نیست.

### ب) دیدگاه استیس

والتر استیس تحقیق و بررسی مفصلی درباره ویژگی‌های مشترک تجربه‌های عرفانی ارائه می‌دهد. وی یادآور می‌شود یافتن قدر مشترک تجربه‌های عرفانی کاری دشوار است؛ زیرا اولاً این امور مربوط به زندگی و احوال درونی و نهانی عرفاست، ثانیاً عرفا این احوال را ناگفتنی می‌دانند و اغلب آنان اهل کتمان حالات درونی خود هستند؛ سپس وی احوالی را که معمولاً عرفانی به شمار می‌روند، ولی از نظر او چنین نیستند، ذکر می‌کند. از نظر او مشهودات و مسموعات باطنی از احوال عرفانی نیستند؛ زیرا تجربه عرفانی غیرحسی است؛ درحالی‌که مشهودات و مسموعات خصلت محسوسات را دارند؛ همچنین احوالی همچون وجد، جذب و تواجد نیز مقوم و ملازم تجربه عرفانی نیستند. گرچه این احوال گاه با سیر و سلوک عرفانی پیوند نزدیک می‌یابند، کلیت و شمول ندارند. استیس احوال عرفانی را به آفاقی و انفسی تقسیم می‌کند. در تجربه آفاقی عارف با برون‌نگری کثرات عالم را به صورت حقیقت واحد

می‌یابد؛ اما در تجربه انفسی عارف با درون‌نگری حقیقت را واحد محض بدون کثرت می‌یابد. ویژگی‌های احوال آفاقی از نظر/ستیس چنین است:

۱. **بینش وحدت‌نگرانه:** واحد در عرفان آفاقی توسط حواس جسمانی در کثرت یا از کثرت موجودات دریافته می‌شود؛  
۲. ادراک انضمامی از واحد به عنوان ذهنیت درونی همه چیز، به حیات، آگاهی یا حضور جاندار توصیف شده است؛

۳. احساس عینیت یا واقعیت؛

۴. احساس تیمن، نشاط، خشنودی و خرسندی؛

۵. احساس اینکه آنچه دریافته شده مقدس یا باحرمت یا الوهی است؛

۶. متناقض‌نمایی؛

۷. عارفان ادعا می‌کنند این احوال ناگفتنی است و به کسوت الفاظ در نمی‌آید.

ویژگی‌های حالات عرفانی انفسی از نظر/ستیس به شرح زیر است:

۱. آگاهی وحدانی که هیچ‌یک از تکثرات محسوس یا معقول یا سایر محتویات تجربی در حریم آن راه ندارد و در ساحت آن فقط خلأ یا وحدتی خالی است؛

۲. بی‌زمان و بی‌مکان بودن؛

۳. احساس عینیت یا حقیقت‌داشتن؛

۴. احساس تبرک و تیمن، نشاط، صلح و صفا و خشنودی؛

۵. احساس اینکه آنچه ادراک شده مقدس، قدسی یا الوهی است؛

۶. متناقض‌نمایی؛

۷. بیان‌ناپذیری، بنابر ادعای عرفا.

/ستیس در نهایت چنین جمع‌بندی می‌کند که آگاهی عرفانی انفسی و آفاقی، دو نوع از یک جنس هستند که ویژگی‌های مشترک آنها موارد سوم تا هفتم است که در هر دو فهرست یکسان است و اینها همان ویژگی‌های مشترک و کلی عرفان در همه فرهنگ‌ها و اعصار و ادیان و تمدن‌های گوناگون جهان است. مهم‌ترین وجه تمایز دو نوع عرفان آفاقی و انفسی

ویژگی دوم سنخ انفسی است. از همین جا روشن می‌شود تجربه آفاقی همان تجربه انفسی است در سطحی نازل‌تر و ناکامل که کمال و پختگی‌اش را در تجربه انفسی باز می‌یابد. در سنخ انفسی کثرت به کلی محو است؛ لذا تجربه‌ای از این دست باید بی‌مکان و بی‌زمان باشد؛ ولی در تجربه آفاقی، کثرت فقط تا حدودی در وحدت حل و جذب شده است. به همان معنا که اعیان متکثر همچنان مشخص و پابرجا هستند، به طریق اولی روابط مکانی و زمانی هم بین آنها برقرار است؛ بدین ترتیب مهم‌ترین ویژگی تجربه عرفانی، وحدت است که گوهر ذاتی تمامی احوال عرفانی و هسته کانونی سایر ویژگی‌های فرعی است که بر محور آن می‌گردند (استیس، ۱۳۵۷، ص ۱۳۴).

آنچه در فهرست ویژگی‌های استیس قابل مناقشه جدی است، متناقض بودن تجربه‌های عرفانی است. استیس با تحلیل نادرستی از شطحیات عرفانی نتیجه می‌گیرد قوانین منطقی، قوانین عالم کثرت است و بر قلمرو عرفان که عالم وحدت است، حاکم نیست و در عالم عرفان، تناقض ممکن است و تجربه‌های عرفانی و در پی آن گزاره‌های عرفانی نیز متناقض هستند. وی بر همین اساس، ادعای بیان‌ناپذیری از سوی عرفا را ناشی از عدم درک خصلت متناقض بودن تجربه عرفانی می‌داند. این تحلیل و استنتاج خطاست؛ چراکه بدیهی‌ترین اصول عقلی، همچون اصل امتناع تناقض که بدون رعایت آن فهم و معرفت ممکن نیست را در حوزه عرفان نادیده می‌گیرد.

با تأمل در چهار فهرست ویژگی‌های یادشده معلوم می‌شود همه ویژگی‌های سه فهرست اول ناظر به شکل و ساختار تجربه عرفانی است و به محتوای تجربه عرفانی چندان نظر ندارند. فهرست ویلیام جیمز به‌طور کلی درباره کیفیت خود تجربه است و فهرست‌های باک و سوزوکی اغلب به تأثیراتی که این تجربه بر تجربه‌گر می‌گذارد، تمرکز دارند؛ اما در فهرست ویژگی‌های استیس خصوصیات هست که مربوط به محتوا و متعلق تجربه است، نه صرفاً ویژگی‌های خود تجربه یا آثاری که بر تجربه‌گر می‌گذارد. وحدت، مقدس بودن، و بی‌زمان و بی‌مکان بودن ویژگی‌های متعلق تجربه هستند. توجه به این‌گونه ویژگی‌ها ما را وارد هستی‌شناسی عرفانی می‌کند؛ در صورتی که در سه فهرست قبلی محقق در روان‌شناسی عرفان

متمرکز و متوقف می‌شود.

احوال عرفانی و تأثراتی که عارف از سلوکش می‌پذیرد، منحصر به حالات مذکور در فهرست ویژگی‌های یادشده نیست؛ بلکه چنان‌که در عرفان اسلامی می‌بینیم، این احوال از تنوع چشمگیری برخوردار است؛ احوالی همچون شوق، حیرت، محبت، غیرت، یقین، وجد، دهشت و هیمان.

۱۶۳

ذهن

در عرفان اسلامی، روح و وجود رابطه‌ای

تجربه عرفانی یک رویداد منعزل و اتفاقی مانند یک رؤیا نیست که بدون هیچ مقدمه‌ای برای شخصی رخ دهد و تمام هویتش هم جنبه معرفتی آن باشد. اولاً این تجربه در اغلب موارد به‌ویژه در ادیان ابراهیمی در پی ایمان دینی و سلوک عرفانی حاصل می‌شود. غایت و انگیزه سالک در سلوک عرفانی خودسازی است با تحول اخلاقی، روحی و وجودی و در نتیجه تقرب به خدا و تشبه به او. تحول حال درون و تصحیح نسبت سالک و خدا در سلوک عرفانی محوریت دارد. او زهد پیشه می‌کند، عشق می‌ورزد و عبادت می‌کند تا نفسش پیراسته‌تر و از نظر اخلاق، دیانت و معنویت کامل‌تر شود و مناسبت و تشبیهش به خدا بیشتر شود. نتیجه زندگی عارفانه تحول درونی و رسیدن به مقاماتی چون محبت، یقین، توکل، رضا و توحید است. معرفت توحیدی البته در این میان جایگاه ممتازی دارد؛ اما همه آن چیزی نیست که عارف به آن می‌رسد و این معرفت نمی‌تواند بدون تعالی اخلاقی و معنوی روح به دست آید. دریافت‌ها و احوالی که /ستیس آنها را از نظر عرفانی کم‌اهمیت می‌شمرد نیز، در سنت‌های عرفانی اهمیت شایانی دارند؛ چنان‌که خواهیم گفت، کشف صوری (اعم از سمعی و بصری و احساسات دیگر حواس) قسمی از کشف عرفانی است؛ همچنین است حالاتی که بر سالک وارد می‌شود، مثل وجد و قبض و بسط و همین‌طور مقامات که سالک به آن می‌رسد، مانند توکل و رضا در متن سلوک و تجربه عرفانی قرار دارند و به‌ندرت می‌توان عارف اصیلی را یافت که از این احوال برخوردار نباشد. نکته اساسی در اینجا تأکید بر رابطه سالک با حق تعالی است که با رسیدن سالک به مقامات یادشده و تلبس به آنها تقویت می‌شود. در این میان نمی‌توان از تأکید بر عنصر محوری عشق عرفانی غافل شد که بدون آن به‌سختی می‌توان سلوک و حس عرفانی را تصور کرد. اهمیت عشق چنان است که برخی حقیقت

عرفان و قلب آن را عشق به خدا معرفی کرده‌اند، عنصری که در فهرست‌های یادشده از ویژگی‌های تجربه عرفانی تقریباً غایب است. /ستیس از آنجاکه در پی یافتن ویژگی‌هایی است که در هر تجربه عرفانی باشد و بتوان آن را هسته مشترک همه تجربه‌های ادعاشده عرفانی دانست، ناچار شده است از بسیاری از عناصر و ارکان حقیقت عرفان صرف نظر کند. آری همه خصوصیات که اشاره کردیم، ممکن است در هر تجربه عرفانی یافت نشود؛ اما تجربه عرفانی را باید در کلیت آن دید، نه در یک رویداد خاصی که برای شخصی در زمانی رخ می‌دهد. عرفان و تجربه عرفانی در بستر حیات عرفانی و مراحل گوناگون سلوک عارف شکل می‌گیرد و با ملاحظه و مذاقه در سیر حیات عارف شناخته می‌شود، نه صرف تمرکز بر گزارشی از یک تجربه منعزل.

### ج) موضوع و متعلق معرفت عرفانی

از نظر عرفای متأله متعلق شهود عرفانی، خداوند و اسما و صفات و افعال اوست و عرفان همان معرفت‌الله است؛ اما عرفان‌پژوهان سکولار از تفسیر دینی تجربه‌های عرفانی ابا دارند. آنها ترجیح می‌دهند به جای مفهوم «خدا» از مفاهیمی همچون «وحدت بی‌تمایز»، «مطلق»، «روح جهانی»، یا اساساً از «آگاهی محض بدون متعلق» سخن بگویند؛ اما اولاً این مفاهیم مبهم معنای محصلی ندارند، ثانیاً چنین تفسیرهایی با تصریحات خود عارفان ناسازگار است، ثالثاً هنگامی که این عرفان‌پژوهان از ویژگی‌های متعلق تجربه از قول عارفان سخن می‌گویند، ویژگی‌هایی را بیان می‌کنند که دقیقاً و تنها بر خدا منطبق است؛ به طوری که /ستیس به رغم تمایل اولیه‌اش مجبور می‌شود به این امر اذعان کند که می‌توان به جای مفاهیم یادشده از مفهوم «خدا» در این موارد استفاده کرد.

عارف در پی نیل به حقیقت و شناخت واقع است؛ چنان‌که هر طالب معرفتی در هر علمی در پی آن است. اما تفاوت عارف با دیگر حقیقت‌جویان این است که اولاً عارف در پی شناخت شهودی است، نه هر نوع معرفتی. ثانیاً عارف به شناخت واقعیات جزئی و محدود قانع نیست؛ بلکه همچون فیلسوف در جستجوی معرفت واقع در کلیت آن است. ثالثاً او به شناخت ظاهر اشیا بسنده نمی‌کند؛ بلکه در پی شناخت باطن امور است. رابعاً این معرفت از



راه سیروسلوک یا جذبه حاصل می‌شود، نه از راه‌های عادی همچون احساس و تعقل. متعلق معرفت عرفانی، حقایق باطنی و نهان هستی است. از نظر عارف عالم منحصر به عالم مادی محسوس نیست؛ بلکه عالم دارای ظاهر محسوس و باطن نامحسوس است. معرفت عرفانی شناخت شهودی وجه نامحسوس واقعیت و راه یافتن به غیب و باطن هستی است. آن وجه از واقع که حس و عقل به درک آن راه ندارند، در تجربه و شهود عرفانی آشکار می‌شود. این دعای نبوی بیانگر حقیقتی است که عارف در طلب آن است: «اللَّهُمَّ ارِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ: خداوندا! امور را آن‌گونه که هست، به من بنمایان» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۱۰-۱۱). امام صادق علیه السلام از خداوند می‌خواهد:

«اللَّهُمَّ ... ارِنِي الْحَقَّ حَقًّا حَتَّى آتَبِعَهُ وَ ارِنِي الْبَاطِلَ بَاطِلًا حَتَّى أُجْتَنِبَهُ وَ لَا تَجْعَلُهُمَا عَلَيَّ مُتَشَابِهَيْنِ فَآتَّبِعَ هَوَايَ بِغَيْرِ هُدَى مِنْكَ: خداوندا! حق را به من نشان ده تا از آن پیروی کنم و باطل را به من بنمایان تا از آن دوری کنم و حق و باطل را برای من مبهم مپسند تا به دور از هدایت تو از هوای نفس خود پیروی کنم» (همان، ج ۸۶، ص ۱۲۰).

عارف در پی آن است که واقعیات را آن‌گونه که در واقع هستند، بشناسد. اصل و حقیقت هستی از نظر عرفا خداوند است؛ بنابراین معرفت راستین شهود حق تعالی است؛ اما بین انسان و خدا مراتبی از عالم هست که حجاب بین انسان و حق و مانع شهود اویند. کنارزدن این حجاب‌ها کشف است. با رفع هر حجابی مرتبه‌ای از عالم مکشوف می‌شود. انسان که در عالم طبیعت زندگی می‌کند، برای شهود حق باید حجاب‌های عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقول مجرد را خرق کند تا به بارگاه اسما و صفات ربوبی و از آنجا تا به شهود احدیت بار یابد.\* عالم ماده را حجاب ظلمانی و عوالم فوق مادی را حجب نورانی می‌گویند. متعلق معرفت عرفانی حقایق باطنی، نهانی و غیبی است که از نگاه عرفانی خدا و

\* خواجه عبدالله انصاری شهود را برتر از کشف می‌داند. او غایت مکاشفه را مشاهده می‌داند (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۱۱-۵۱۷). ابن عربی کشف را بالاتر از شهود می‌نشاند. از نظر وی مشاهده به ذوات تعلق می‌گیرد و مکاشفه به معانی. مکاشفه لطیف‌تر و حوزه آن برتر است (ابن عربی، [بی تا] ج ۲، ص ۴۸۶).

جلوه‌های اوست. خدا چون مادی نیست و شکل و رنگ ندارد، به ادراک حسی در نمی‌آید؛ از این رو هنگامی که بنی‌اسرائیل از حضرت موسی علیه السلام خواستند که خدا را به آنها نشان دهد، مورد خشم خدا و مستحق عذاب الهی شدند: «فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (النساء: ۱۵۳) و به موسی خطاب شد که هرگز خدا را نخواهی دید: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ أَنْظُرَ إِلَيَّ وَأَنْ يُخَفَىٰ عَلَيْكَ كَيْفَ يُخَفَىٰ لِمَنْ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ لَئِن شَاءَ لَسَوْفَ يَرَاكَ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (الأعراف: ۱۴۳)؛ پس دیدن خدا در قیامت هم به نحو دیدن حسی نیست: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القيامة: ۲۳-۲۲)؛ اما می‌توان با چشم دل خدا را شهود کرد؛ چنان‌که در بیان امام علی علیه السلام آمده است.

قرآن کریم از شهود جهان پس از مرگ هم سخن گفته است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ. لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ. ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (التكاثر: ۷-۵). مراد این است کسانی که به مرتبه یقین رسیده‌اند، قبل از مرگ می‌توانند برخی حقایق مربوط به جهان پس از مرگ را ببینند؛ اما در قیامت همه مردم آن حقایق را می‌بینند.

در منابع دینی فراوان از رؤیت فرشتگان از سوی انبیا سخن به میان آمده است. حضرت ابراهیم علیه السلام فرشتگانی را دید که نزد او آمدند و به او بشارت تولد فرزندی را دادند: «وَنَبِّئَهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ. إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ. قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ» (الحجر: ۵۳-۵۱). پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وحی الهی را توسط جبرئیل دریافت می‌کرد. حتی حضرت علی علیه السلام نیز که همراه و مصاحب او بود، با اینکه پیامبر نبود جبرئیل را می‌دید و پیام وحی را می‌شنید؛ چنان‌که حضرت رسول صلی الله علیه و آله خطاب به حضرت علی علیه السلام فرمود: «إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَىٰ مَا أَرَىٰ إِلَّا أَنْكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ وَ لَكِنَّكَ لَوْزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَيْرٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۹۲).

در قرآن آمده است خداوند ملکوت آسمان‌ها را به حضرت ابراهیم علیه السلام نشان داد: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (الأنعام: ۷۵). حضرت مریم فرستاده خدا را ملاقات کرد و از او بشارت تولد حضرت عیسی علیه السلام را شنید: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ

دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا. قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَانِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ تَقِيًّا. قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» (مریم: ۱۹-۱۷).

پیامبر اعظم ﷺ در لیلۃ الإسرا به معراج رفت و آیات الهی و حقایق عوالم علوی را مشاهده کرد: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الإسراء: ۱).

اولیا باطن امور را می بینند و از باطن دنیا آگاه می شوند: «إن اولیاء الله هم الذین نظروا الی باطن الدنیا اذا نظر الناس الی ظاهرها. واشتغلوا بأجلها إذا اشتغل الناس بعاجلها» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۲). آنها می توانند باطن افراد را مشاهده کنند و از سر آن آگاه شوند. غایت نهایی عارف شناخت حقیقت هستی در کلیت آن است. سرانجام عارف می یابد که حقیقت هستی و هستی حقیقی خداوند است. او حضور فراگیر خداوند را در عالم مشاهده می کند و در پرتو آن می یابد که عالم ظهور و تجلی اسمای الهی است؛ پس متعلق نهایی معرفت عرفانی خداوند و تجلیات اوست و غایت آن معرفت الله است. گرچه ممکن است برخی در حکایت از متعلق این معرفت از تعبیری همچون روح جهانی، هستی مطلق، حقیقت غایی و وحدت بی تمایز استفاده کنند، مابه ازای آن چیزی جز خداوند نمی تواند باشد.

### د) 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 استیس و نینیان سمارت* از این حالت سخن گفته اند. رابرت فورمن کتابی با عنوان *مسئله آگاهی محض* (See: Forman, The Problem of Pure Consciousness, 1990) دارد که در آن از این نوع آگاهی سخن می گوید. برخی حالت فنای عرفانی را رسیدن به آگاهی محض بدون متعلق دانسته اند:

بر اساس نظر ابن عربی و اکهارت فنا عبارت است از: محو همه آگاهی ها و تصورات ذهنی و تخیلات... محو کامل خودآگاهی در جایی که فقط وحدت محض به عنوان آگاهی مطلق باقی می ماند، قبل از اینکه به ذهن و عین تقسیم شود (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۸).

این درست است که در حال فنا همه تصورات و تخیلات و علوم حصولی محو می‌شوند، حتی توجه به خود نیز در آن حال منتفی است؛ اما آیا خودآگاهی حضوری هم محو می‌شود؟ آیا اساساً هیچ نوع آگاهی‌ای بدون اتکای به خودآگاهی ممکن است؟ این محل تأمل است. به نظر می‌رسد 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 عارف فانی 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 دلبستگی از غیر خدا و در بعد شناختی قطع توجه استقلالی به ماسواست، به دلیل شدت دلبستگی و شدت توجه به خدا و غنا و اطلاق متعلق آن. آگاهی از امور اضافی (Intentional) است و محال است بدون متعلق باشد.

### ه) تجربه و تعبیر

احوال درونی رخ داده برای عارف را تجربه عرفانی می‌گویند. تجربه و حال عرفانی ابعاد مختلف وجود عارف را دچار دگرگونی می‌کند. در این تجربه شناخت، احساس و دیگر احوال روحی انسان دستخوش تحول اساسی می‌شود؛ بنابراین تجربه عرفانی ابعاد گوناگونی همچون بعد شناختی، عاطفی و احساسی دارد. عارف ممکن است حضور خدا، عشق به او، خشیت از او و اتکای به او را یکجا در یک آگاهی بسیط از سر بگذراند. در این حال جایی برای مفهوم، گزاره، لفظ و عبارت نیست و ابعاد یادشده از هم تمایز ندارند؛ اما معمولاً پس از خروج از این حالت عارف می‌تواند خاطره آن تجربه را به یاد آورد و درباره آن بیندیشد، ابعاد گوناگون آن را از هم متمایز کند، مفهوم‌گیری کند، گزاره تشکیل دهد، بیان کند و سرانجام به تحلیل و تعبیر آن پردازد؛ بنابراین همچنان‌که بین رؤیا و توصیف و تعبیر آن تمایز هست، بین تجربه عرفانی و توصیف و تعبیر آن باید تفکیک کرد؛ درحالی‌که نفس تجربه در مرتبه علم حضوری صورت می‌گیرد؛ اما درک مفهومی، بیان لفظی و توصیف و

تعبیر آن در مرتبه علم حصولی است. تعبیر، توجه آگاهانه به تجربه و تأمل عقلانی در معنا و ابعاد آن است. ممکن است در حین تجربه نیز عارف بتواند درباره تجربه‌اش بیندیشد و تعبیرش کند؛ اما تجربه و تعبیر در دو سطح و مرتبه قرار دارند. درحالی‌که ممکن است افراد مختلف تجربه یکسانی داشته باشند، اما توصیف، تحلیل و تعبیر آنها متفاوت باشد؛ همان‌گونه‌که تجربه واحد می‌تواند به زبان‌های مختلف بیان شود. تعبیر محصول طرز فکر آدمی است و از محدودیت عام انسانی از جمله محدودیت شناختی و زبانی آن اثر می‌پذیرد. عرفان نظری با تعبیر تجربه عرفانی سروکار دارد.

### و) یکسانی یا تنوع تجربه‌های عرفانی

یکی از پرسش‌های اساسی درباره تجربه عرفانی این است که آیا تجربه‌های عرفانی همیشه و همه جا یکسان‌اند یا متنوع‌اند؟ مطالعات بر روی گزارش‌های فراوان تجربه‌های عرفانی در سنت‌های گوناگون نشان می‌دهد بین آنها هم شباهت‌هایی هست و هم تفاوت‌هایی؛ بنابراین نمی‌توان گفت همه تجربه‌های عرفانی از همه جهات یکسان‌اند یا کاملاً با یکدیگر تفاوت دارند. این سؤال مطرح است که آیا این شباهت‌ها بنیادی است یا سطحی و صوری و احیاناً ناشی از اموری غیر از تجربه؟ پرسش دقیق‌تر این است که آیا ویژگی‌هایی هست که بین تمامی تجربه‌های عرفانی مشترک باشد و آنها را از سایر انواع تجربه متمایز کند؟ ذات‌گرایان (Essentialists) و ساخت‌گرایان (Contextualists) پاسخ‌های متفاوت به این پرسش می‌دهند.

از نظر ذات‌گرایان همچون سوزوکی، استیس و پیروان حکمت خالده، گوهر و ذات تجربه عرفانی در همه جا یک چیز است و تفاوت‌ها سطحی و فرعی و مستند به تعبیر است. به تعبیر استیس گرچه ممکن است در تجربه عرفانی افراد و سنت‌های مختلف تفاوت‌هایی باشد، همه تجربه‌های عرفانی هسته مشترک ذاتی دارند که ماهیت و حقیقت تجربه عرفانی را تشکیل می‌دهد و به موجب آن می‌توان تجربه عرفانی را نوعی واحد از تجربه تلقی کرد که متفاوت با سایر تجربه‌ها همچون تجربه حسی، زیبایی‌شناختی و اخلاقی است.

استیس با روش تجربی پدیدارشناسانه و مطالعه در گزارش‌های عرفا از فرهنگ‌ها و

سنت‌های گوناگون و استخراج ویژگی‌های آنها مدعی می‌شود همه تجربه‌های عرفانی هسته مشترکی دارند که عبارت است از: آگاهی وحدانی یا تجربه وحدت هستی. در این نگاه، عرفان به دین یا سنت خاصی وابسته نیست. تفاوت‌هایی که در گزارش‌های عرفانی دیده می‌شود مستند به تفسیر و تعبیر است که متأثر از اعتقادات و باورها و متنوع به تنوع آنهاست. از نظر عرفان‌پژوهان سکولار متعلق تجربه نهایی وحدت بی‌تمایز است، گرچه الهیون تفسیر الهی از آن می‌کنند.

نکته‌ای که باید توجه داشت این است که هر نوع اشتراکی به سود ذات‌گرایان و به زیان ساخت‌گرایان نیست. اشتراک شکلی و ساختاری آن‌گونه که از ویلیام جیمز دیدیم برای اثبات یکسانی تجربه‌ها کافی نیست؛ بلکه اشتراک در محتوا و متعلق تجربه در این زمینه تعیین‌کننده است.

چالش ذات‌گرایان که بر یکسانی تجربه‌های عرفانی تأکید دارند، توجیه تفاوت‌هاست. از نظر آنان تفاوت اصلی در تعبیر تجربه‌هاست. تجربه عرفانی در همه جا یکی است؛ اما تعبیرها متأثر از زمینه‌های پیشین و باورها هستند؛ چون زمینه‌ها متفاوت است، تعبیرها نیز متفاوت است. نگاه پیروان حکمت خالده به عرفان، ذات‌گرایانه و کثرت‌گرایانه است. از نظر اینان گوهر عرفان اصیل یک نوع است که در تمام سنت‌های اصیل یافت می‌شود، گرچه صورت‌ها و نمودهای ظاهری آن متنوع باشد. (See: Huxley, 1972)

پیروان ادیان معمولاً دیدگاه متفاوتی دارند که گاهی از آن به انحصارگرایی تعبیر می‌شود. نگاه غالب در بین آنان این است که تجربه اصیل و برتر یک نوع است که از آن پیروان دین خاص یا مکتب خاص است.

ریچارد زینر (Richard Zaehner) بر آن است که بین عرفان‌ها تفاوت جوهری هست (Zaehner, 1971, p.15). وی سه نوع عرفان را از هم متمایز می‌کند: عرفان طبیعت‌گرا (panenhenic (oneness with nature)، عرفان یگانه‌گرا یا روح‌گرا (monistic/soul mysticism) و عرفان توحیدی (Theistic). از نظر او عرفان توحیدی عرفان برتر است. (See R. Charles Zaehner) در نگاه دینی متعلق تجربه نهایی خداست؛ گرچه ممکن

است تعبیرهای مختلفی از آن شود. چالشی که انحصارگرایان با آن مواجه هستند، توجیه شباهت‌های بنیادی تجربه‌هاست.

ساخت‌گرایان یا زمینه‌گرایان تجربه‌عرفانی را محصول زمینه‌هایی فکری و فرهنگی می‌دانند که به تجربه شکل می‌دهند. از نظر اینان باورها، انتظارات، امیدها، آرزوها، نیازها، پرسش‌ها و به‌طورکلی چارچوب ذهنی پیشین تجربه‌گر تجربه را می‌سازند؛ چون این چارچوب‌ها در فرهنگ و سنت‌های گوناگون متفاوت‌اند، تجربه‌های عرفانی متنوع و متفاوت هستند. تجربه خالص و بی‌واسطه ممکن نیست. هر تجربه‌ای از جمله تجربه‌عرفانی به‌طورکلی یا تا حدی متأثر از شرایط پیشین است؛ یعنی در هر تجربه‌ای عناصری از تفسیر حضور دارد و تجربه محض تفسیر نشده وجود ندارد. شاهد این مدعا این است که تجربه‌های عرفانی در هر سنت مطابق با آموزه‌ها و اعتقادات آن سنت است؛ بنابراین تجربه‌گر در هیچ تجربه‌ای به واقع آن‌گونه که هست راه ندارد؛ بلکه واقع را از دریچه چارچوب ذهنی پیشین خود می‌نگرد؛ از این رو هیچ تجربه خالصی وجود ندارد (Katz, 1987, p.27) و درواقع عارف تا حدی تجربه خود را خلق می‌کند. ساخت‌گرایان در میزان تأثیر زمینه‌های پیشین بر تجربه دیدگاه‌های مختلفی دارند. برخی تأثیر آن را مطلق و برخی نسبی می‌دانند؛ به عبارت دیگر از نظر برخی زمینه‌های پیشین علت تامه شکل‌گیری تجربه است و از نظر برخی دیگر جزو علت یا علت ناقصه است.

ساخت‌گرایان نیز با چالش‌هایی جدی مواجه هستند. مهم‌ترین مشکل ساخت‌گرایی این است که اگر تجربه محصول زمینه‌های پیشین ذهن تجربه‌گر باشد، واقع‌نمایی تجربه به‌طورجدی با تردید مواجه می‌شود. در ساخت‌گرایی مطلق باب معرفت به‌طورکلی مسدود می‌شود و ساخت‌گرایی نسبی به نسبت معرفت می‌انجامد. شباهت‌های خیره‌کننده تجربه‌های عرفانی مشکلی دیگر در برابر ساخت‌گرایان است. گزارش‌های عرفا از سنت‌ها و ادیان مختلف به رغم تفاوت‌های اساسی در باورها، شباهت‌های خیره‌کننده‌ای را در تجربه‌های عرفانی آنها نشان می‌دهد. اگر تجربه‌ها محصول محض زمینه‌های پیشین باشند، نباید چنین شباهت‌هایی دیده شود؛ در این صورت فهم مشترک و تفاهم ناممکن خواهد بود.

یکی از لوازم ذات‌گرایی، کثرت‌گرایی عرفانی است؛ یعنی اگر تجربه عرفانی در همه سنت‌ها حقیقت واحدی باشد یا دارای هسته مشترکی باشد و تفاوت‌ها در تعبیر یا در صورت و نمود باشد، همه نظام‌های عرفانی، اصیل و معتبر و کم‌وبیش از ارزش یکسان برخوردار خواهند بود. ذات‌گرایان همین یکسانی تجربه در سنت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون را شاهدی بر واقع‌نمایی تجربه عرفانی محسوب می‌کنند. ساخت‌گرایی نیز به کثرت‌گرایی می‌رسد؛ اما از واقع‌نمایی فاصله می‌گیرد. حقیقت در این باب چیست؟ آیا تجربه عرفانی در همه جا یکسان است و تفاوت‌ها فقط به تفسیر و تعبیر بر می‌گردد؟ یا تجربه به‌طور کلی محصول زمینه‌های پیشین و در نتیجه متنوع است و تجربه خالص و تفسیر نشده ممکن نیست؟ یا حق، سخن انحصارگرایان است که تجربه عرفانی در یک سنت را معتبر و تجربه‌های عرفانی در سایر سنت‌ها را باطل و نامعتبر می‌دانند؟ به نظر می‌رسد حق از میان این آرا عبور می‌کند و هر یک از اینها سهمی از حقیقت دارند. شاید با احتیاط بتوان گفت هر یک از این آرا در جنبه ایجابی حقیقتی را نشان می‌دهند؛ اما در جنبه سلبی از آن دور می‌شوند. نگاهی به گزارش‌های احوال باطنی عرفای سراسر جهان کافی است که نتوان اشتراک و مشابهت خیره‌کننده آنها را نادیده گرفت. از سوی دیگر، تأثیر زمینه‌های روحی و ذهنیات بر تجربه‌های عرفانی نیز قابل انکار نیست و مطالعات تجربی نیز این تأثیر را نشان می‌دهد؛ قول به اینکه همه سنت‌ها و باورها از ارزش و اعتبار مساوی برخوردار نیستند و در منازعات حق و باطلی وجود دارد نیز سخن حقی است.

به نظر می‌رسد سخن سنت‌گرایان در اینکه گوهر تجربه عرفانی یک حقیقت است اما نمودها و صورت‌های آن متنوع است، بخشی از حقیقت را بهتر از اقوال رقیب تبیین می‌کند؛ اما اگر مفادش این باشد که ارزش و اعتبار همه سنت‌های عرفانی یکسان است یا همه صورت‌ها و نمودها به‌طوریکسان از اعتبار برخوردارند، نمی‌تواند قابل دفاع باشد. از دیدگاه اسلامی انسان دارای فطرت خداآگاه و خداجوست و همه آدمیان در سر سویدایشان طالب وصل او هستند و همه را عهده‌ای است با جانان که اگر زمینه‌ها و شرایط مهیا باشد، در طلبش می‌کوشند و هرکس به اندازه استعداد و همتش به او نزدیک و از شهد شهودش به‌رمند



می‌شود. از سوی دیگر، همه ادیان الهی دارای بعدی عرفانی و آموزه‌هایی باطنی هستند که پیروانشان را به طی طریق الی‌الله دعوت و تشویق می‌کنند و در نتیجه سالک این طریق به مقدار برخورداری و پابندی‌اش به حقیقت از آن بهره‌مند می‌شود. واقعیت دیگر این است که ادیان و سنت‌های معنوی هم دارای اشتراکات اساسی هستند و هم دارای اختلاف و تفاوت هستند؛ چنان‌که زمینه‌های ذهنی و روحی افراد نیز دارای مشترکات و تفاوت‌هاست. اشتراک اساسی تجربه‌های عرفانی مستند به اشتراک انسانی، فرهنگی و اعتقادی عرفاست؛ چنان‌که تفاوت‌های تجربه‌ها نیز ریشه در تفاوت‌های فرهنگی و اعتقادی دارد. نکته شایسته توجه این است که اعتقادات و ارزش‌ها و دیگر عناصر انسانی فرهنگ‌های مختلف دارای حقانیت و ارزش یکسان نیستند.

توجه به یک مثال به روشن‌شدن مدعا کمک می‌کند. همه سنت‌های معنوی - شاید به استثنای یک نحله از آیین بودایی - معتقد به خدا هستند؛ اما تصویری که در آیین هندو، یهودیت، مسیحیت و اسلام از خدا ارائه می‌شود، به رغم اشتراک در اصل اعتقاد به خدا بسیار متفاوت است. بین خدای نامتشخص و متشخص و خدای تثلیثی و توحیدی تفاوت بسیار است. هرگز نمی‌توان مدعی شد همه این تصویرها به رغم ناسازگاری‌شان از حقانیت برخوردارند. ما به عنوان مسلمان معتقدیم تصویر توحیدی اسلام از خدا، تصویر حق و برتر است؛ اما در عین حال سایر ادیان نیز از درجاتی از خداشناسی بهره‌مند هستند؛ گرچه در نحوه اعتقاد به خدا دچار مشکلاتی هستند. خداشناسی اسلامی واجد همه مزایایی است که در خداشناسی‌های دیگر هست؛ اما از ضعف‌ها و خطاهای آنها مصون است و امتیازاتی دارد که دیگر آیین‌ها فاقد آن هستند؛ پس می‌توان گفت با اینکه ادیان الهی و سنت‌های عرفانی به‌طورنسبی از حقیقت برخوردارند، اسلام دین کامل و عرفان اسلامی عرفان برتر است. پس با اینکه عرفان هسته مشترکی دارد که در سنت‌های گوناگون یافت می‌شود، می‌توان از عرفان برتر سخن گفت.

سخن ساخت‌گرایان نیز در اصل تأثیر زمینه‌ها بر شکل‌گیری تجربه سخن حقی است. ما با مجموعه امکانات و تجهیزات وجودی خود به سوی تجربه‌ای می‌رویم. زمینه‌های شناختی

و احساسی و به‌طورکلی ساختار وجودی ما در شکل‌گیری تجربه و نحوه دریافت ما مؤثر است. این سخن درباره هر تجربه‌ای صادق است. تجربه عرفانی نیز چه در اصل وقوعش و چه در نحوه آن متأثر از شخصیت عارف است. با اینکه عارف در تجربه‌اش تا حد زیادی منفعل است، با این حال این سخن صادق است. تجربه تنها محصول فاعل بیرونی نیست؛ بلکه قابل نیز نقشی تعیین‌کننده دارد؛ از این رو در عرفان اسلامی زمینه و استعداد قابل مورد توجه است. در عرفان اسلامی تأثیرگذاری باورها و گرایش‌ها و آمال و اعمال بر احوال روحی و تجربه‌های باطنی پذیرفته است؛ از همین رو بر تصحیح و اصلاح اعتقادی و سلوک، ایمان و عمل صالح تأکید است و بین اعتقاد حق و سلوک معتبر با تجربه اصیل ارتباط برقرار است. اصولاً سیروسلوک عرفانی چیزی نیست جز تصحیح اعتقاد و اصلاح قلب و خودسازی به‌طورکلی و این به معنای تأثیرگذاری این جهات بر واردات و دریافت‌ها و تجربه‌هاست؛ از همین رو یکی از تفاوت‌های بین رویکرد سکولار جدید و رویکرد اسلامی در عرفان این است که در پژوهش‌های سکولار معمولاً از تجربه عرفانی به عنوان یک حالت غیرمنتظره‌ای یاد می‌کنند که به‌طور ناگهانی رخ می‌دهد، بدون اینکه ارتباط روشنی با شخصیت و نحوه زندگی شخص داشته باشد؛ در حالی که در عرفان اسلامی بین تجربه عرفانی و سلوک عرفانی ارتباط وثیقی هست و مشاهده معمولاً ثمره مجاهده و ملازم با آن است.

خطای ساخت‌گرایی در اصل اذعان به تأثیرگذاری زمینه‌ها نیست؛ بلکه این امتیاز ساخت‌گرایی است. خطای ساخت‌گرایی اولاً در مطلق‌نگری و تأکید افراطی بر تأثیر زمینه‌ها و ثانیاً در نگاه نسبت‌گرایانه است. در تفکر اسلامی به‌طور عام و عرفان اسلامی به‌طور خاص اصل زمینه‌مندی پذیرفته می‌شود، بدون اینکه به نسبت‌گرایی منجر شود. عارف مسلمان تأثیر زمینه‌ها را می‌پذیرد؛ اما در مقابل آن دست‌بسته و منفعل محض نیست؛ بلکه به سراغ زمینه‌ها می‌رود تا در آن تصرف و زمینه را اصلاح و مناسب کند. کار تعلیمی و نظری برای اصلاح اعتقاد و سیروسلوک عملی برای اصلاح و مناسب‌سازی درون دو وظیفه اصلی عارف و از ارکان حیات عارفانه است. اساساً عارف به عنوان عارف کاری جز همین زمینه‌سازی ندارد. ساخت‌گرا چون همه اعتقادات و ارزش‌ها را یکسان می‌بیند و به حق و باطلی اعتقاد ندارد،

چاره‌ای جز تن دادن به نسبیّت ندارد؛ اما عارف مسلمان چون در باب اعتقادات و ارزش‌ها به حق و باطل معتقد است، همه باورها و ارزش‌ها را یکسان نمی‌بیند و از نسبیّت می‌گریزد. با این تحلیل هم مشترکات سنت‌ها و هم تفاوت‌های آنها تفسیر روشنی پیدا می‌کند. مشترکات سنت‌ها مرتبط به مشترکات آنها در زمینه‌هاست و تفاوت‌ها مرتبط به تفاوت‌های سنت‌هاست. سنت‌های مختلف به رغم تفاوت‌هایشان، اشتراکات انسانی، عقیدتی و ارزشی نیز دارند. آثار این اشتراک و اختلاف را می‌توان در شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها، هم در تجربه عرفانی و هم در تعبیر آن مشاهده کرد.

### ز) واقع‌نمایی تجربه عرفانی

آیا تجربه عرفانی پدیده‌ای واقع‌نما (Objective) است یا صرفاً رویدادی روانی و درون‌ذهنی (Subjective) محض؟ خود عرفا تجربه عرفانی را واقع‌نما می‌دانند و از این رو عناوینی همچون کشف و شهود را درباره آن به کار می‌گیرند. از نظر عرفا تجربه عرفانی معرفت شهودی واقعیت هستی و باطن عالم است؛ اما بسیاری از کسانی که تجربه عرفانی را صرفاً امری درونی می‌دانند که هیچ‌گونه کاشفیتی از واقع ندارد. مخالفان سنتی عرفان آن را تا حد توهّم و مالیخولیا کاهش می‌دهند. در رویکرد مدرن و مادی تجربه عرفانی امری روان‌شناختی و درونی محض تلقی می‌شود. در این تلقی در بحث از تجربه عرفانی سخن از واقعیت فی نفسه نیست؛ بلکه تمرکز بر پدیدار است. تجارب گوناگون، احوال نفوس گوناگون است. از نگاه ساخت‌گرایان این احوال ناشی از پیش‌زمینه‌های افراد است. برخی عرفان را به احساسات شاعرانه و زیبایی‌شناسانه فرو می‌کاهند. از نظر راسل هرگاه احساسان به عقایدمان شدید و عمیق شود، با عرفان سروکار داریم. وی در این باره می‌نویسد: «جوهر عرفان چیزی نیست جز نوعی قوت و عمق احساس نسبت به معتقداتی که انسان درباره جهان دارد» (راسل، ۱۳۸۲، ص ۳۹). از همین روست که عرفان‌پژوهان سکولار بر «تجربه عرفانی» تمرکز دارند، نه بر «شهود». عرفای مسلمان در کنار سخن از احوال و ملکات، از «شهود» سخن می‌گویند. «تجربه عرفانی» مفهومی وسیع‌تر از «شهود» است و شامل شناخت، احساس و هر نوع تحول روحی آگاهانه‌ای است که برای عارف روی می‌دهد؛ اما «شهود»

فقط بر بعد معرفتی تجربه عرفانی دلالت دارد. تفاوت عمده «شهود» و «تجربه» در این است که در مفهوم «شهود» به نحوی عینیت و واقع‌نمایی مأخوذ است؛ اما «تجربه» از این نظر خنثاست و می‌تواند عینی یا ذهنی باشد؛ از این رو کسانی که دریافت‌های عرفانی را واقع‌نما نمی‌دانند، ترجیح می‌دهند عنوان «تجربه» را به کار گیرند تا عنوان «شهود»؛ چراکه گویی در به‌کارگیری واژه «شهود» نوعی اذعان به واقع‌نمایی نهفته است. درست به همین دلیل عارف که شکی در واقع‌نمایی دریافتش ندارد، از واژه‌های «شهود» و «کشف» استفاده می‌کند.

انکار واقع‌نمایی شهود عرفانی در رویکرد مدرن ناشی از تفکر مادی و غلبه تجربه‌گرایی است. آنها هیچ دلیل منطقی بر بی‌اعتباری معرفتی تجربه عرفانی ندارند؛ بلکه صرفاً به این دلیل که پارادایم شناخت موجه را تجربه حسی می‌دانند، اعتبار هر نوع دریافت دیگر را نفی می‌کنند. از نظر عرفا تجربه عرفانی شهود بی‌واسطه واقعیت است؛ به گونه‌ای که راهی برای هیچ‌گونه شک و تردید در آن نیست؛ بنابراین خود عرفا نیازی به اقامه دلیل و مؤید برای اثبات واقع‌نمایی تجربه عرفانی ندارند؛ اما مدافعان واقع‌نمایی عرفان برای غیرعارفان شواهد گوناگونی در تأیید مدعایشان اقامه کرده‌اند. یکی از این شواهد تواتر و توافق چشمگیر عرفای فرهنگ‌های مختلف در محتوای تجربه عرفانی است. عرفای سنت‌های گوناگون از اعصار مختلف گزارش‌های بسیار مشابهی از تجربه‌های عرفانی خود داده‌اند. بهترین تفسیر برای این تشابه خیره‌کننده این است که آنها با واقعیت واحدی مواجه شده‌اند. متدینان با توسل به متون دینی می‌توانند امکان شهود بی‌واسطه واقع را اثبات نمایند. اثبات عقلی دعاوی عرفانی راهی دیگر در تأیید تجربه‌های عرفانی است؛ چنان‌که ملاصدرا در حکمت متعالیه می‌کوشد دعاوی اساسی هستی‌شناختی عرفا را با روش عقلی اثبات نماید.

آنچه گفتیم به این معنا نیست که هر تجربه عرفانی واقع‌نماست؛ بلکه تجربه عرفانی یا آنچه به عنوان شهود به نظر می‌رسد ممکن است اصیل و خالص باشد؛ چنان‌که ممکن است موهوم و مشوب باشد؛ به همین دلیل محققان عرفان از معیارهایی برای سنجش دعاوی عرفانی سخن گفته‌اند.

## ح) شهود عرفانی و اقسام آن

حکمای اسلامی معمولاً شهود عرفانی را از سنخ علم حضوری بی واسطه می‌دانند؛ به این معنا که در این نوع آگاهی بین عالم و معلوم صورت یا مفهوم واسطه نیست؛ بلکه نفس معلوم نزد عالم حاضر است. چون در علم شهودی واسطه ذهنی بین عالم و معلوم نیست، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در آن طرح نمی‌شود و در نتیجه نفس شهود به صدق و کذب متصف نمی‌شود. با این حال شهود عرفانی قابل تصویر و تعبیر ذهنی و حصولی است. این تصویر و تعبیر می‌تواند متصف به صواب و خطا یا صدق و کذب باشد. چنین تجربه‌ای کاملاً شخصی و شرکت‌ناپذیر است و به همین دلیل عین آن تجربه قابل انتقال به غیر نیست؛ هرچند بیان تعبیر حصولی آن برای دیگران ممکن است؛ بنابراین خود تجربه به بیان در نمی‌آید؛ اما می‌توان تعبیر و تفسیری از آن را در قالب الفاظ ارائه نمود؛ گرچه بسیاری از عرفا این تعبیر را نارسا می‌دانند.

۱۷۷

ذهن

تجربه و شهود باطنی

چنان‌که ادراک‌های متعارف بشری به حسی و عقلی تقسیم می‌شوند، در عرفان اسلامی شهود یا کشف نیز به صوری و معنوی تقسیم می‌شود. در کشف صوری صورت و تمثیل حس گونه بینایی، شنوایی، بویایی، چشائی و بساوازی مطرح است؛ چنان‌که در رؤیا همه این احساس‌ها و تمثیلات روی می‌دهد. از نظر فرغانی قسمی از کشف صوری به عالم طبیعت تعلق می‌گیرد. در این کشف موانع و حجب طبیعی همچون بعد مسافت یا دیوارها و کوه‌ها گویی از میان مکاشف و مرئی برداشته می‌شود و مرئی با همه مشخصاتش بر مکاشف آشکار می‌شود. قسم دوم کشف صوری آن است که به صور مثالی تعلق می‌گیرد، خواه حقیقت متمثل شده امر مثالی یا حسی باشد مانند شهود بهشت و جهنم، خواه امر روحانی باشد مانند تمثیل جبرئیل به صورت جوانی به نام دحیه کلبی، و خواه امر معنوی باشد همچون تمثیل علم به صورت شیر برای رسول خدا ﷺ (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۶۹). کشف در مورد اخیر هم صوری است و هم معنوی.

متعلق کشف صوری در همه موارد عالم مثال است. آنجا که موانع و حجب کنار می‌روند و عارف امور طبیعی را می‌بیند، در واقع وجود مثالی آن پدیده طبیعی را مشاهده می‌کند؛

چنان‌که امور معنوی و روحانی را نیز در صورت‌های مثالی متناسب با آنها مشاهده می‌کند. کشف صوری جزئی است؛ به این معنا که به حقایق فروتر از عالم عقول تعلق می‌گیرد. عارف در این شهود به ادراک صور مثالی و برزخی نایل می‌شود.

کشف معنوی، معقول و غیرصوری است و تمثیل در آن راه ندارد و با تجلی اسم علیم حق تحقق می‌یابد. کشف معنوی به حقایق عالم عقل و فراتر از آن تعلق می‌گیرد. در این مقام روح با تجردش به عالم غیب و معانی مجرد توجه می‌کند و معانی غیبی و حقایق روحانی به صور معنوی، و نه با تمثیل طبیعی یا مثالی بر او منکشف می‌شوند. به این اعتبار این شهود را شهود کلی می‌دانند.

کشف معنوی اطوار و مراتب گوناگون دارد. مرتبه‌ای از کشف معنوی عین‌الیقین است. در این مرحله عارف به قرب و لقا معروف می‌رسد و به‌طور عیان و بی‌واسطه آن را مشاهده می‌کند؛ اما دوگانگی عارف و معروف همچنان محفوظ است. مرتبه برتر کشف، حق‌الیقین است که در آن مرتبه این دوگانگی مرتفع می‌گردد و هر نوع حجابی برداشته می‌شود و شاهد به مشهود متصل و در او فانی می‌شود. فراتر از فنا مرتبه بقاء بعد الفنا یا فرق بعد الجمع و مرتبه اتحاد یا وحدت است. عرفا برای کشف معنوی انجا و مراتب گوناگون ذکر کرده‌اند (قیصری، [بی‌تا]، ص ۱۰۷-۱۱۱ / آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۵۴۴-۵۶۰).

چنان‌که ادراک حسی حق تعالی ممکن نیست، شهود خیالی و مثالی او هم ممکن نیست. او نه در خیال متصل می‌گنجد، نه در خیال منفصل. اساساً تمثیل خدا و کشف صوری او ممکن نیست؛ چراکه او از ماده و مقدار مبراست. «تنها راه ادراک حضوری ذات اقدس خدا شهود قلبی است و چنین حضوری بهره دل مؤمن است که حقیقت ایمان در متن آن نهاده شده باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۵). اما اینکه حقیقت شهود قلبی چیست، نیازمند کاوش و تأمل است. شهودی که نسبت به خداوند حاصل می‌شود، از سنخ کشف معنوی است و نمی‌تواند از گونه کشف صوری باشد؛ البته ممکن است مخلوقی به عنوان آیه الهی و مظهر او و آینه ظهور خداوند سبحان به کشف صوری منکشف گردد؛ مانند ظهور حق در درخت شعله‌ور که حضرت موسی علیه السلام دید، یا تجلی حق تعالی در کوه که موجب غشوه

موسی علیه السلام شد. عارف می‌تواند به حق در مقام اسما و صفات راه یابد؛ اما عرفا اصرار دارند شهود ذات حق ممکن نیست؛ در دعای روزهای ماه رجب آمده است: «يَا مَنْ حَارَتْ فِي كِبْرِيَاءِ هَيْبَتِهِ دَقَائِقُ لَطَائِفِ الْأَوْهَامِ وَ انْحَسَرَتْ دُونَ إِدْرَاكِ عَظَمَتِهِ خَطَائِفُ أَبْصَارِ الْأَنَامِ: ای کسی که در عظمت هیبتش نازک‌بینی‌های اندیشه‌ها سرگشته و حیران‌اند و دیده‌های تیزبینان در مقام ادراک عظمتش وا مانده‌اند» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۹۵، ص ۳۸۹). حتی انبیا نیز از درک ذات حق آن‌گونه که هست، ناتوان‌اند و سخنان این است: «ماعرناک حق معرفتک» (همان، ج ۶۸، ص ۲۳) از این روست که عرفا هم می‌گویند ذات حق چنان متعالی و دور از دسترس است که تمامی انبیا و اولیا در او حیران‌اند: «اما الذات الالهية فحار فيها جميع الأنبياء والأولياء» (قیصری، [بی‌تا]، ص ۶۹).

عنقا شکار کس نشود دام بازچین  
 کانجا همیشه باد به دست است دام را

### نتیجه‌گیری

تجربه عرفانی مواجهه درونی و شهودی با حقایق قدسی و باطنی و درنهایت خداوند سبحان و تجلیات آن است. چنین تجربه‌ای اگر از تسویلات نفسانی و القائات شیطانی مصون باشد، منبع یکی از برترین انواع معرفت خواهد بود. متعلق این تجربه امر قدسی و در مراحل عالی آن اسما و صفات خداوند است. گوهر تجربه عرفانی یک چیز است؛ اما درجات و گونه‌های گوناگون دارد که مستند به زمینه‌ها و شرایط مختلف است. عارفان متأله با تصحیح اعتقاد، اصلاح درون و سلوک در چارچوب شریعت حق زمینه را برای شهود معتبر آماده می‌کنند. شهود عرفانی دو شکل صوری و معنوی دارد و هر یک از آنها انواع و مراتب گوناگون دارند. این معرفت از آنجاکه شخصی و خصوصی است، اولاً و بالذات برای صاحب تجربه سودمند است و دیگران هم می‌توانند از روی اعتماد یا قراین و شواهد مؤید، از گزارش چنین تجربه‌ای طرفی ببندند.

## منابع و مأخذ

- \* قرآن کریم.  
\* نهج البلاغه.  
\* مفاتیح الجنان.
۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح مقدمه قیصری؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
  ۲. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
  ۳. استیس، والتر ترنس؛ عرفان و فلسفه؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: سروش، ۱۳۵۷.
  ۴. تلمسانی، سلیمان؛ شرح منازل السائرین؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
  ۵. جوادی آملی، عبدالله، حیات عارفانه امام علی (ع)، قم، اسراء، ۱۳۸۵.
  ۶. راسل، برتراند؛ عرفان و منطق؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
  ۷. فرغانی، سعیدالدین؛ مشارق الدراری؛ با تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
  ۸. فنائی اشکوری، محمد؛ درآمدی بر فلسفه عرفان؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
  ۹. قیصری، داودبن محمود؛ شرح فصوص الحکم؛ قم: بیدار، [بی‌تا].
  ۱۰. کاکائی، قاسم؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۱.
  ۱۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
  12. Forman, Robert K. C. Ed; **The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy**; Oxford: Oxford University Press, 1990.
  13. Huxley, Aldous; "The Perennial Philosophy"; In **The Highest State of Consciousness**, Ed. John White. Garden City, NY: Anchor Books, 1972, pp. 58-78.



14. James, William; **The Varieties of Religious Experience**; New York, NY: Penguin Books, 1982.

15. Katz, Steven T; "Language, Epistemology, and Mysticism"; In **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven Katz; New York, NY: Oxford University Press, 1978, pp. 22-74.

16. Stace, Walter, T; **Mysticism and Philosophy**; London: Macmillan & Co, 1961.

17. Zaehner, Robert Charles; **Mysticism, Sacred and Profane**; London: Oxford University Press, 1971.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علومو انسانی