

## جایگاه فطرت الهی در تجربه دینی در منظر آیت الله جوادی آملی

یاسر هاشمی\* | احمد ولیعی ابرقوئی\*\*

## چکیده

یکی از راه‌های ویژه برای ارتباط بین حق و خلق، بحث «فطرت الهی» انسان است. قبول این دیدگاه می‌تواند مباحث مطرح در بحث تجربه دینی را دچار تحولات درخور توجهی نماید. از این رو، در این مقاله سعی می‌شود با بیان چستی و انواع تجربیات دینی، بالخصوص دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی از فطرت الهی انسان؛ به بررسی چگونگی مصداق‌پذیری این دیدگاه در ذیل انواع تجربیات دینی اهتمام ورزیده شود. همچنین با این بررسی، چرایی وجود فطرت نیز تبیین می‌شود. با انجام این بررسی به روش تحلیلی - اسنادی و با تطبیق صورت گرفته شده بین تجربیات دینی و فطرت الهی از منظر استاد جوادی آملی، مشخص می‌شود؛ فطرت در دیدگاه ایشان، از مصادیق تجربه دینی و از انواع آن بوده و با توجه به نوع نگاه ایشان در این باره، در ذیل تجربیات عرفانی چه در معنای عام و چه در معنای خاص آن قرار می‌گیرد.

## کلیدواژه‌ها

فطرت، تجربه دینی، تجربه عرفانی، آیت‌الله جوادی آملی.

\* دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول) (hyaser2736@gmail.com)

\*\* دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم (Ahmad.valiee1@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴)

□ یاسر هاشمی؛ احمد ولیعی ابرقوئی (۱۴۰۳). جایگاه فطرت الهی در تجربه دینی در منظر آیت الله جوادی آملی، فصلنامه حکمت

doi: 10.22034/isra.2024.471779.2000 | ۶۲ - ۳۵، (۴۵) ۲، اسراء

## بیان مسأله

از نگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی، یکی از راه‌های ویژه برای ارتباط بین حق و خلق، بحث «فطرت الهی» انسان است. از منظر ایشان، چنین ارتباط فطری بین انسان و خداوند، به نحو تجربه‌ای شهودی و عرفانی تحقق پیدا می‌کند. این بینش شهودی و گرایش بندگی، همان «فطرت» است که در حال عادی مستور و در لحظه اضطرار و برطرف شدن پرده‌های پندار و گسیختگی عللِ صوری شکوفا می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۲۹۵)

به دلیل نوع نگاه خاصی که ایشان به بحث فطرت دارند، می‌توان این سوال را مطرح نمود که آیا فطرت الهی انسان می‌تواند به نوعی جزئی از تجربه دینی قرار گیرد؟ به دیگر بیان، آیا مواجهات فطری در ذیل تجربه دینی در معنای اصطلاحی آن در بین فلاسفه دین قرار می‌گیرد یا خیر؟

در صورت اثبات این مطلب دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی در رابطه با فطرت و، حالت همگانی فطرت الهی و حضور آن در درون همه انسان‌ها، می‌توان تجربیات فطری انسان از خداوند را تجربه دینی‌ای دانست که همه انسان‌ها از آن برخوردار بوده و در نتیجه، همه انسان‌ها، می‌توانند حضور خدا را در زندگی خود تجربه و درک کنند. از این رو ضرورت دارد که ضمن تبیین هرچه بیشتر دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی در این باره، به تحلیل و توضیح ارتباط آن با بحث تجربه دینی پرداخته شود. از این رو در این نوشتار سعی می‌شود با بیان چستی و انواع تجربیات دینی، و همچنین دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی از فطرت الهی انسان؛ به بررسی چگونگی مصداق‌پذیری این دیدگاه در ذیل انواع تجربیات دینی اهتمام ورزیده شود.

### تعریف تجربه دینی

در تعریف تجربه دینی بین دانشمندان غربی اختلاف نظر زیادی وجود دارد. در نتیجه، تعریف واحدی که همه بر روی آن اتفاق نظر داشته باشند وجود ندارد؛ (مایلز، ۱۳۸۰: ص. ۵۹) از این رو برخی پرسش از ماهیت و تعریف تجربه دینی را، اساساً مشکل و پیچیده می‌دانند. (رو، ۱۳۸۱: ص. ۲۸۷) برخی معنای عام و گسترده‌ای برای آن در نظر گرفته و هر رویداد مبهمی را که بیانش دشوار باشد، در این محدوده جای می‌دهند؛ در مقابل، برخی معنای خاصی برای آن قائل‌اند و آن را صرفاً شامل آگاهی‌هایی می‌دانند که با روش‌های خاصی از تأمل به دست می‌آیند. (هرد، ۱۳۸۲: ص. ۶۳)

برای آن‌که بتوان تصویری از این اصطلاح را به دست آورد، می‌توان با بررسی آرای دانشمندان در این زمینه و مقایسه و تحلیل آن‌ها، به تصویری هرچند مبهم و نارسا از تجربه دینی دست یافت؛ در این راستا شلایر ماخر به عنوان یکی از فلاسفه برجسته دین، دو رکن اساسی برای تجربه دینی در نظر می‌گیرد: ۱. تجربه دینی، تجربه امری متعالی (امر غایی) است؛ ۲. این تجربه، دارای نوعی احساس وابستگی و اتکای تام به امر متعالی می‌باشد، که از آن به «وابستگی مطلق» تعبیر کرده است. وی با تأکید ویژه بر این احساس خاص، تجربه دینی را ادراکی متعلق به حس تعالی یا سرسپردگی مطلق به امر غایی می‌داند. (گیسلر، ۱۳۹۱: ص. ۲۹-۳۰)

ویلیام آلستون معتقد است، عام‌ترین معنای تجربه دینی، دربرگیرنده هر تجربه‌ای است که شخص در نسبت و مواجهه با حیات دینی خود دارد. از این رو تجربه دینی در نگاه وی، کسب نوعی آگاهی تجربی از خداوند است. (استامپ و دیگران، ۱۳۸۳: ص. ۶۸-۷۰) پراودفوت، تجربه دینی را تجربه‌ای دانسته است که فاعلش فهمی دینی از آن دارد. ممکن است برخی

تجربه‌های دینی، معلول عوامل طبیعی باشد، اما این مسئله موجب دینی نبودن این تجربه نمی‌شود؛ زیرا عنصر مهم در اطلاق این عنوان، نگاه دینی تجربه‌گر است.

بر این اساس، از نظر تجربه‌گر، متعلق تجربه در تجربه دینی، می‌بایست حقیقتی ماورای طبیعی داشته باشد؛ یعنی در نگاه او، تجربه شخص باید یا شامل خداوند و یا یک فعل او باشد و یا موجودی که به نحوی به او مربوط است را شامل گردد. (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۲۴۴) دیویس نیز تجربه‌ای را دینی می‌داند که صبغه‌ای دینی داشته باشد، این وصف می‌تواند به جهات مختلفی از سوی صاحب تجربه به آن نسبت داده شود؛ وی در این باره می‌گوید:

صاحبان تجربه گاه برخی از تجربه‌های خود را، به جهت محتوای دینی آن‌ها یا موقعیت دینی‌ای که آن تجربه‌ها در آن رخ می‌دهند، دینی می‌دانند؛ مانند مشاهده یا مکاشفه‌ای که محتوایی دینی دارد، یا احساس آرامشی که در حال نیایش یا اجرای عشا ربانی پدید می‌آید. (Davis, 1989: 19 & 30)

با دقت در تمامی تفسیرهایی که از تجربه دینی ارائه شده، این فهم حاصل می‌شود که عنصر مشترک همه آن‌ها، «مواجهه با امر متعالی و یا الوهی» است؛ به عبارت دیگر، هسته مشترک این تعاریف، همان احساسی است که در ساحت‌های مختلف حسی یا شهودی، و در موقعیت مواجهه با امر متعالی تحقق می‌یابد؛ (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۲۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۷: ص ۱۵۶؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص. ۴۳-۴۱) از این رو نویسندگان کتاب *عقل و اعتقاد دینی*، متعلق تجربه دینی را امر متعالی می‌دانند که در ادیان مختلف به گونه‌ها و تعبیر متفاوتی تفسیر شده است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص. ۳۷)

از جمله نکات اساسی دیگری که باید در مورد تجربه دینی مدنظر قرار داد، می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. تجربه دینی، نوعی احساس شخصی است، نه مفهوم عقلی؛ ۲. تجربه دینی، اگرچه دارای مراتب شدید و ضعیف است، اما برای هر شخصی ممکن است به وقوع

بپیوندد؛<sup>۳</sup> وجود و حضور امر متعالی (خداوند)، عنصری اساسی در همه تجارب دینی است؛<sup>۴</sup> مواجهه فاعل تجربه با امر متعالی، عنصر اساس دیگری است که در هر تجربه دینی ملاک است؛<sup>۵</sup> همه تجارب دینی همراه با توصیف، تعبیر و تفسیرند. (پناهی آزاد، ۱۳۹۵: ص. ۶۵)

با توجه به نکاتی که بیان شد، در نهایت به نظر می‌رسد تجربه دینی، نوعی تجربه و یا تبیینی مافوق طبیعی است که متعلق آن ممکن است مواجهه قلبی با خدا، یا امر متعالی و یا موجودات دیگر ماورای طبیعی باشد؛ مانند فرشتگان، بهشت، جهنم، برزخ، بهشتیان، جهنمیان و ... . (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۱۷؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص. ۳۶)

### انواع تجربه دینی

غالب دانشمندانی که به بحث درباره تجربه دینی پرداخته‌اند، بر تنوع آن صحه گذاشته‌اند. برخی چون سوئین‌برن آن را به پنج نوع (Swinburne, 2004: 298-302) و امثال دیویس به شش نوع قابل تقسیم می‌دانند؛ در ادامه به شرح و تبیین تقسیم‌بندی دیویس که از بقیه تقسیم‌بندی‌ها مشهورتر و بیشتر مورد توجه بوده است، خواهیم پرداخت.

۱. تجارب تفسیری: <sup>۱</sup> تجربه‌ای است که دینی نامیدن آن به خاطر خود تجربه نیست، بلکه به سبب تفسیر ویژه‌ای است که فاعل تجربه از آن دارد. به عنوان مثال یک بیماری فی‌نفسه پدیده‌ای دینی محسوب نمی‌گردد، اما اگر یک مسیحی آن را برای مشارکت در رنج و مصایب مسیح بداند، و بر اساس این تفسیر پیشین تعبیری دینی از آن ارائه هد، این تجربه را تجربه تفسیری می‌نامند. (Davis, 1989: 33)

۲. تجارب شبه حسی: <sup>۲</sup> اگر در تجربه‌ای عنصری از حس و یا ادراکاتی که از حواس

1. interpretive experiences

2. Quasi-sensory experiences

مادی پنج گانه نشأت می گیرند، دخیل باشد، آن تجربه را شبه حسی می نامند. این تجارب شامل احساس درد و رنج، رؤیا و یا شنیدن صداهاى خاص می شوند، مانند رویای حضرت یوسف علیه السلام.

۳. تجارب وحیانی: <sup>۱</sup> تجاربی که در هنگام الهام و یا موقعیت نزول وحی واقع می شوند، تجارب وحیانی هستند. این گونه تجارب ویژگی هایی دارند: الف) گاهی اوقات تأثیراتی طولانی دارند، هرچند وقوع آنها ناگهانی و آنی است؛ ب) صاحبان چنین تجربه هایی، به معرفت بی واسطه ای دست می یابند؛ ج) صاحب تجربه، معرفت حاصل از آن را خالص و بدون دخالت عامل بیرونی می داند؛ د) نتیجه چنین تجربه ای ایمانی راسخ و استوار برای فاعل تجربه است.

۴. تجارب احیاگر: <sup>۲</sup> انسان های معمولی گاهی اوقات به هنگام عبادت به تجربه هایی دست می یابند که دین (اعتقاد) جدیدی را به آنها اعطا می کند. تأثیر این حالات و تجربه ها، در روح این شخص می تواند به مراتب بیش از عقاید رسمی و خشک دینی و انجام آداب و مناسک بی روح باشد. این تجارب دامنه گسترده ای دارند که شامل انواعی چون تجربه شفابخش، تجربه هدایت گر و ... می گردند. (Davis, 1989: 36-44)

۵. تجارب مینوی: <sup>۳</sup> رودولف اتو در کتاب مفهوم امر قدسی به این نوع خاص از تجارب اشاره می کند که می توان آن را از ابتکارات او در این حوزه دانست. به اعتقاد او در امر مینوی سه نوع احساس دیده می شود: نخست، احساس تعلق مطلق و وابستگی به امر متعالی (خدا)؛ دوم، احساسی هیبت انگیز و همراه با خوف که به هنگام مشاهده و درک

- 
1. revelatory experiences
  2. regenerative experiences
  3. numinous experiences

حضور خدا به انسان دست می‌دهد و لرزه بر پیکر او می‌اندازد؛ سوم، احساس شوق و بی‌تابی نسبت به این وجود متعالی. (Davis, 1989: 48)

۶. تجارب عرفانی: این نوع تجربه، نسبت به سایر انواع، دارای ویژگی‌های خاص و منحصر به فردی است. از جمله: الف) درک واقعیت مطلق توسط عارف؛ ب) رها شدن عارف از حصار زمان و مکان؛ ج) همراه بودن با شهود وحدت و اتحاد با آن حقیقت غایی یا امر متعالی؛ د) ارمغان آوردن سعادت، آرامش، صلح و عشق برای عارف. (Davis, 1989: 54)

### تجربه عرفانی

در بررسی انواع تجارب دینی، روشن شد که تجربه عرفانی یکی از اقسام و مصادیق مهم این نوع از تجارب به شمار می‌رود. در این تجربه، درک حقیقتی متعالی بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای رخ می‌دهد؛ از این رو برخلاف سایر حالات که شخص صاحب تجربه، متعلق تجربه خویش را با یکی از قوای نفسش (هم‌چون خیال) درک می‌کند، اما عارف با کل وجودش و نه یکی از قوا، متعلق تجربه خود را ادراک کرده و با آن متحد می‌شود. (کاکایی، ۱۳۸۱: ص. ۴۵۶-۴۶۱)

این نوع از تجربه، تقریباً هم‌راستا با قسم پنجم از تقسیمات پنج‌گانه سوئین برن می‌باشد؛ چه این که در این گونه تجارب نیز حقایق نادیدنی که کاملاً عاری از قالب‌های حسی‌اند، بدون وساطت امور حسی، ادراک می‌گردند. (Swinburne, 2004: 300) همچنین آنچه در آموزه‌های دینی با عنوان «فطرت خداشناسی» تعبیر می‌شود نیز ذیل این دسته قرار می‌گیرد؛ چون بدون یاری حس، حقیقت خالق را به انسان می‌نمایاند. (یوسفیان، ۱۳۹۱: ص. ۲۵۸؛ یوسفیان، ۱۳۹۷: ص. ۸۵) امری که می‌توان در کشف رابطه فطرت و تجربه دینی بسیار راهگشا باشد. به همین جهت از میان همه انواع تجارب دینی ذکر شده، به طور جداگانه به بررسی دقیق‌تر این قسم پرداخته می‌شود.

### معنا و ماهیت تجربه عرفانی

در مورد ماهیت و چیستی تجربه عرفانی نیز، آرای مختلفی وجود دارد. در نتیجه برای رسیدن به تعریف این نوع از تجارب دینی نیز، لازم است به کاوش و سپس تحلیل و سنجش نظرات پژوهش‌گران این حوزه در فضای غربی و اسلامی پرداخته شود.

در بین دانشمندان غربی، شلایر مایر تجربه عرفانی را تجربه‌ای از جنس حضور و احساس دانسته و آن را از مقوله معرفت نمی‌داند. او از احساسی که عارف در تجربه خویش به دست می‌آورد به «احساس وابستگی تام به یک حقیقت مطلق» تعبیر کرده است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص. ۴۱)

در نگاه پراودفوت، این قسم از تجارب دینی، همراه با مواجهه با امری مقدس، ماورای طبیعی و غایی است. این حالت به گونه‌ای است که تجربه‌گر علت آن را بنا بر پیش‌فرض‌ها و باورهای خویش، امری مقدس می‌داند و این دیدگاه، مکون تجربه اوست. مقصود نهایی او از این نوع مواجهه، مشاهده‌ای حضوری و قلبی، از اعتقادات و باورهایی است که تجربه‌گر نسبت به امر مقدس و متعالی دارد. (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۶۴)

ردولف اتو، معتقد است که شهود و تجربه عارفانه، همراه با احساس خاصی است که او از آن به «احساس مخلوقیت» تعبیر کرده است؛ ماهیت این احساس از منظر وی، آمیخته با درک عدم و نیستی تجربه‌گر در مقابل وجود صرفی است که برتر و متعالی از تمام هستی و موجودات است. (اتو، ۱۳۸۰: ص. ۵۴)

ویلیام جیمز تجارب عرفانی را حالتی می‌داند که از نظر شخص واجد آن، تماس با واقعیت‌های متعالی است. از نظر او این دسته از تجارب، همراه با نیرو و شدت زیاد و وجد صاحب تجربه در برابر حقیقت متعالی است؛ همچنین تجارب عرفانی، حالاتی تحول‌آفرین



دارند که نگاه تجربه‌گر را به جهان و هستی تغییر می‌دهند. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ص. ۶۰)

از منظر فلاسفه و عرفای مسلمان نیز تجارب عرفانی دارای تحلیل‌های ژرفی می‌باشند. ابن‌سینا، از اولین فیلسوفان مسلمانی است که به بررسی تجارب عرفانی عنایت داشته است. وی، این تجارب را نوعی ادراک می‌داند که متعلق آن خیر محض و جمال مطلق بوده و غایتش، رسیدن به نهایت درجه نفس ناطقه انسانی می‌باشد. این غایت در نگاه او با صیروت نفس به جهانی عقلی تحقق می‌یابد. در این حالت خیر محض و صرف و حقایق معقول که از مبدا کل نشأت می‌گیرند، در نفس که واجد این تجربه است، مرتسم می‌گردند و این حالت تا زمانی ادامه می‌یابد که هیئت و صورت کل وجود در او متحقق گردد و عارف در ژرفا و عمق وجودش، مشاهده‌گر خیر و جمال مطلق گردیده و با او متحد می‌گردد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص. ۴۲۶)

از نگاه ملاصدرا، ماهیت مکاشفه و شهود از سنخ آگاهی و ادراک است. متعلق این ادراک، ذومراتب بوده و ضمن این که مشاهده حقایق مثالی و ملکوتی را دربردارد، اعلی درجه آن، شهود جمال حق تعالی است. تجربه عرفانی در نهایت درجه خود منجر به نفی انانیت شخص سالک و واجد این تجربه شده و موجب اتحاد او با عقل فعال می‌گردد؛ در این مرحله نفس صاحب تجربه، صیورتنی وجودی یافته و حقایق تمام هستی در او متحقق می‌شود. (صدرالدین شیرازی، بی تا: ص. ۲۵۰)

در بین عرفای محقق مسلمان نیز از تجارب عرفانی، تحت عنوان «کشف و شهود» نام برده می‌شود. کشف در لغت به معنای رفع و برداشتن حجاب و حائل است. بنابراین معنای این اصطلاح در نگاه عارفان مسلمان، فراهم آوردن ادراک و آگاهی بدون واسطه، مستقیم و حضوری، از اموری است که از آن‌ها به «معانی غیبی» و «امور حقیقی» تعبیر

کرده‌اند. این امور از نظر آن‌ها در پوشش و حجاب‌های مادی و غیرمادی قرار دارند.

(قیصری، ۱۳۷۵: ص. ۱۰۷)

در عرفان اسلامی، خیال که جایگاه کشف و شهود و تجارب عرفانی است، در چهار معنا به کار رفته است: الف) خیال متصل (قوه متخلیه): از قوای نفس بوده و واسطه ارتباط بین ادراکات عقلی و حسی است. کشف و شهود مربوط به این بعد از نفس انسان است؛ ب) خیال منفصل: عالمی است که بین حقایق مجرد و عاری از ماده و عالم مادی قرار دارد؛ ج) نفس انسان که بین روح او و جسمش قرار دارد؛ د) کل هستی غیر از خدا، که بین وجود صرف و محض (خدا) و عدم محض قرار دارد و به تعبیر عرفا نه موجود است و نه معدوم و یا هم موجود است و هم معدوم. عرفا از این مرحله با عبارت «هو لا هو»

یاد می‌کنند. (کاکایی، ۱۳۸۱: ص. ۴۶۱-۴۵۶)

واجدان حالات عرفانی، در واقع با پا نهادن به عالم خیال منفصل، حقایق را به طور صوری ادراک می‌کنند. آن‌ها در این حالات، صورت‌های نفسانی‌ای را تجربه می‌کنند که نه مجرد صرف‌اند و نه مادی صرف. همه این موارد، مربوط به سه معنای اول خیال است که اختصاص به عرفا ندارد و همه می‌توانند در آن سهیم باشند. تجربه عارفانه، مربوط به معنای چهارم است؛ یعنی ادراک پارادوکس «هو لا هو» یا به بیان بهتر، رسیدن به مرحله وحدت آفاقی و انفسی است؛ وحدت آفاقی یعنی شهود اتحاد همه موجودات با خدا (شهود وحدت در عین کثرت) و وحدت انفسی، اتحاد نفس عارف و وصال او با

خداست. (کاکایی، ۱۳۸۱: ص. ۴۶۱-۴۵۶)

تجربه عرفانی در معنای اخیرش، اخص از تجارب دینی است، بدین معنا که جز شخص عارف، بقیه افراد از آن بهره‌ای ندارند. در سایر حالات عرفانی‌ای که ممکن است

برای عموم مردم هم رخ دهد، غالباً مکاشفه شخص صاحب تجربه در قالب صورت رخ می دهد. در این گونه موارد، امر متجلی بر شخص، توسط حقیقت مثالی حواس پنج گانه - که این حواس مادی تنزل یافته و رقیقه آن است - در عالم خیال (خیال منفصل و عالم مثال) ادراک می گردد. در همه این مصادیق، بین مدرک و مدرک جدایی و تفاوت وجود دارد. اما در تجربه عرفانی به معنای خاصش، بین مدرک و مدرک تفاوتی نیست و عرفا از این حالت با اصطلاح «فنا» تعبیر می کنند. در حالت فناست که عارف این اتحاد را می یابد، او در این مرحله در عین تجربه معدوم بودن (فنا)، وجود حقیقی و محض (خدا) را حضوراً می یابد. ادراک این معنا، همان پارادوکس «هو لا هو» است که فقط عارف آن را ادراک می کند. به بیان دیگر، در سایر حالات، شخص صاحب تجربه متعلق تجربه خویش را با یکی از قوای نفسش (خیال) درک می کند، اما عارف با کل وجودش و نه یکی از قوای آن، متعلق را ادراک کرده و با آن متحد می شود. (کاکایی، ۱۳۸۱: ص. ۴۶۱-۴۵۶)

در بررسی تطبیقی دیدگاه فلاسفه غربی و مسلمان می توان گفت که قدر مسلم نظرات درباره ماهیت تجربه عرفانی، توأم بودن آن با نوعی تجربه بی واسطه است، گرچه قطعاً ماهیت این پدیده در فضای اسلامی و غربی یکی نیست؛ واضح است که نمی توان انسان ها را به صرف داشتن چنین حالاتی، واجد تجربه های عرفانی ای که مخصوص عرفاست دانست.

بنابراین در نهایت به این نتیجه می رسیم که تجربه عرفانی دارای دو مفهوم گسترده (عام) و محدود (خاص) است. مفهوم گسترده تجربه عرفانی عبارت از تجربه ای معرفت بخش، که آگاهی به حقایق در آن با روش های معمول ادراک حسی و یا کیفیات حسی به دست نیامده و همراه با نوعی کشف و شهودند.

اما تجربه عرفانی در مفهوم خاص خود، تجربه‌ای وحدت‌آمیز است که شخص واجد چنین تجربه‌ای، به وحدت و یگانگی با متعلق تجربه خویش رسیده و بین مدرک و مدرک تفاوتی نیست؛ نمونه‌هایی از این نوع تجربه عبارت‌اند از تجربه وحدت شخصیه وجود در عرفان اسلامی، تجربه یکی‌انگاری همه طبیعت، اتحاد با خدا در عرفان مسیحی، اتحاد آتمن با برهمن در تجربه هندو که طی آن نفس فرد با وجود ابدی مطلق عینیت می‌یابد، محو همه کثرات، تجربه بی‌ساختار بودایی و تجربه‌های یکتانگار. (وکیلی، ۱۳۸۵: ص. ۷۲-۶۹)

### بررسی نگاه ویژه استاد آیت‌الله جوادی آملی به فطرت الهی

استاد آیت‌الله جوادی آملی، فطرت الهی انسان را چه در بعد بینش‌ها و چه گرایش‌ها فطری، از جنس شهود دانسته و معتقدند انسان‌ها می‌توانند به مرتبه‌ای برسند که فطرت الهی خویش را شهود کنند؛ البته درک انسان‌ها از فطرت الهی و مرتبط بودن از طریق آن با حق، دارای درجات و مراتب گوناگونی است که بالاترین و ژرف‌ترین حد آن، شهود چنین ارتباط فطری، در قالب تجربه شهودی و عرفانی است.

استاد آیت‌الله جوادی آملی، انسان را از نظر امکان برقراری ارتباط با حق دارای قابلیت تام می‌دانند، زیرا هر یک از مجاری ادراک باطنی انسان تجلی ظهور الهی است. از نظر ایشان مهم‌ترین ظرفیتی که در انسان وجود دارد و سبب تام بودن این قابلیت می‌گردد، فطرت شفاف و درخشان الهی انسان است که همواره هم‌چون آینه‌ای رو به حق دارد. هر اندازه جلا و صفای این آینه فطرت بیشتر باشد، به همان اندازه تجلی حق در آن بیشتر است. انسان از این طریق همواره با حق در ارتباط است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص. ۴۷)

ایشان درباره ظرفیت بالای فطرت در ارتباط بین خلق و حق می‌گویند: «بین انسان و

پروردگار او یک بینش شهودی و همچنین گرایش عبادی برقرار است و این همان فطرت است که گاهی پژمرده و زمانی شکوفا خواهد شد». (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۱) وی در ادامه، به عنوان تحلیل شهودی بودن مقوله فطرت در درون انسان، این توضیح را می‌افزاید که بین معلول و علت غایی‌اش رابطه و پیوندی برقرار است، بنابراین باید بین انسان و غایت آفرینش نیز این رابطه برقرار باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۲-۱۸۱)

از این جهت واقعیت انسان و حقیقت عینی هدفش از آفرینش، ایجاب می‌کند که این ارتباط نیز، پیوندی تکوینی باشد. در نتیجه ارتباط تکوینی بین علت و معلول، چه در علت فاعلی و چه در علت غایی، جدای از معلول یا همان مربوط نیست، بلکه عین آن است؛ به بیان دیگر، ارتباط بین انسان و علت غایی‌اش، خود وجود انسان است و چون انسان موجودی مجرد و آگاه است، ربط و پیوند او با علتش، عین شهود علتش است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۲-۱۸۱)

در واقع، ایشان فطرت و سرشت انسانی را چیزی جز شهود پروردگار خویش نمی‌دانند؛ بنابراین این گونه نیست که فطرت شهودی انسان به مانند وصفی عارضی بر ذات و سرشت انسان باشد، بلکه خود، سرشت انسان است. به اعتقاد ایشان، این که قرآن از فطرت الهی انسان تعبیر به «فطرت الله» می‌کند، اثبات کننده این نکته است و نشان می‌دهد فطرت خدا بین و خداخواه انسان این گونه نیست که هنگام بلوغ فکری و براساس تحقیق، خدا را بشناسد و به او گرایش پیدا کند؛ بلکه باید گفت سرشت او عین شهود خالقش است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۶۴)

به عنوان نمونه‌ای در تایید نکته‌ای که بیانش گذشت، ایشان در یکی از آثارشان این‌طور گفته‌اند: «نحوه هستی او بینای حق و پذیرای حق است و این نحوه خاص هستی

او که همسرش اوست، بلکه خود سرشت اوست، درجه نازل از شهود و گرایش است که به سمت عالی از بینش و پرستش مجذوب است». (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۲)

از این رو توجه به فطرت، در واقع مصداقی از شهود پروردگار خود و درجه نازل آن است که قابلیت رشد و شکوفایی بیشتر داشته و انسان باید با علم و عمل صالح آن را باور سازد و به درجات عالی تر از شهود حق نایل شود؛ باز به عنوان نمونه، استاد آیت الله جوادی آملی در این باره این مطالب را خاطر نشان شده اند:

الف) «آنچه برای انسان در حال خطر با گسیختن اسباب و علل ظاهری روشن می شود، حق محض است که نهان انسان، حضرتش را با بینش شهودی می بیند و این شهود حضوری خطا بردار نیست. هنگامی که این کمال محض را مشاهده کرد و این قدرت صرف را معاینه نمود، به او عشق می ورزد و محبت پیدا می کند و از او نصرت می طلبد و به سوی او جُوار و لابه و ناله سر می دهد ... این بینش شهودی و گرایش بندگی همان «فطرت» است که در حال عادی مستور و در لحظه اضطرار و برطرف شدن پرده های پندار و گسیختگی علل صوری شکوفا می گردد». (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۲۹۵)

ب) «... البته این گرایش به کمال محض و ارادت به قدرت صرف و امید به هستی بی کران، اختصاص به حال در ماندگی و احساس خطر ندارد، بلکه در همه احوال وجود دارد، لیکن در آن حال ظهور می کند». (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۳۰۶)

در نهایت می توان در مورد نگاه استاد آیت الله جوادی آملی در مورد فطرت الهی انسان این گونه گفت که فطرت که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد و بی روح یافت می شود و غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان در بُعد حیوانی اش موجود است. این ویژگی فطرت، از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است. بنابراین، اصل فطرت دارای هویت و حالتی شهودی است، منتها همیشه این شهود بالفعل

نیست؛ به عبارت دیگر، همیشه علم (حضور و شهودی) به این علم و شهودش ندارد، البته برای انسان کامل این توجه همیشگی و به صورت مقام است و برای مؤمنان مطابق با درجات ایمانشان به صورت تشکیکی، ولی برای همه انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر در لحظه اضطرار محض، این بینش شهودی بالفعل می‌شود. یکی از ویژگی‌های فطرت شدت و ضعف‌بردار بودن آن است، پس این شهود نیز شدت و ضعف‌بردار خواهد بود.

### رابطه دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی در مورد فطرت، با تجربه دینی و عرفانی

روشن شد که فطرت از نظر استاد آیت‌الله جوادی آملی، ماهیتی شهودی داشته که برخی از انسان‌ها با زدودن غفلت‌ها اختیاراً به شهود فطرت الهی خویش نایل می‌شوند و برخی نیز در حالت اضطرار به چنین شهودی دست می‌یابند؛ حال با توجه به این که چنین حالتی یکی از مصادیق تجربه‌های عرفانی به معنای عام آن است، می‌توان به روشنی از سخنان ایشان این برداشت را داشت که فطرت، چون خود نوعی از شهود پروردگار بوده و از این طریق زیرمجموعه تجارب شهودی و عرفانی - به عنوان یکی از مهم‌ترین انواع تجارب دینی - قرار می‌گیرد در نتیجه مصداقی از تجارب دینی خواهد بود.

از آن‌جا که یکی از ویژگی‌های فطرت، همگانی بودن آن است، بنابراین باید گفت همه انسان‌ها، گرچه با شدت و ضعف، از این طریق این نوع از تجربه دینی و عرفانی، دارای درک و تجربه خدا و ارتباط با او بوده و از طریق فطرت خویش از این تجربه برخوردارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۵۴-۵۶)

در ادامه برای آن که بتوان این مطلب را به گونه دقیق‌تری اثبات نمود، لازم است با دقت در عناصر و ویژگی‌هایی که در تعریف تجربه‌های دینی توسط فلاسفه دین بیان شده، تطبیق آنها را با نگاه ویژه استاد آیت‌الله جوادی آملی در مورد ماهیت فطرت، مورد سنجش بیشتری قرار دهیم.

عنصر مشترک همه تجارب دینی، «مواجهه با امر متعالی و یا الوهی» است؛ به عبارت دیگر، این مؤلفه، هسته مشترکی است که در ساحت‌های مختلف حسی یا شهودی، در موقعیت مواجهه با امر متعالی تحقق می‌یابد؛ (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۲۹؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص. ۴۱-۴۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ۷: ص. ۱۵۶) بر همین اساس برخی محققان، تجربه دینی را هرگونه تجربه‌ای دانسته‌اند که فرد در ارتباط با خدا از سر گذرانده باشد. (Brightman, 1947: 413-415)

این ویژگی همان ویژگی‌ای است که فطرت الهی انسان از نظر استاد آیت‌الله جوادی آملی، برخوردار بوده و در تمامی مراتب آن ارتباط و مواجهه با خدا، وجود دارد. مؤند این مطلب آن است که ایشان در آثار خود، فطرت الهی انسان را برخوردار از کشش شاهدانه به حق می‌دانند؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۲۵) همچنین معتقدند از نظر قرآن، فطرت دارای سه ویژگی مهم است که یکی از آن‌ها شناخت نسبت به خدا و گرایش به اوست. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۲۷)

علاوه بر این ویژگی، در برخی تعاریف تجربه دینی، بر خصوصیت دیگری نیز تأکید شده و آن «سرسپردگی تام به امر متعالی است». (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸: ص. ۲۶-۲۵) می‌توان به جای این ویژگی، تعبیر آشنای «پرستش» را به کار ببریم؛ چه این که در واقع عبادت چیزی جز نگاه ارزش‌مدارانه و البته غایی به امری متعالی نیست؛ البته باید توجه داشت این معنا، معنای عام عبادت و پرستش است، و گرنه روشن است که عبادت در معنای خاصش همراه آداب و شرایط ویژه‌ای است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸: ص. ۵۲-۴۹)

ویژگی‌ای که فطرت از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، از آن نیز برخوردار بوده و این خصوصیت فرع بر شهود و مواجهه با امر متعالی می‌باشد. به بیان دیگر، نتیجه و ثمره آن است. ایشان در این باره می‌گویند: «پس این گرایش صحیح، فرع آن بینش شهودی



راستین است. چون با علم حضوری حق را می‌یابد خالصانه و خاضعانه به پیشگاه او استغاثه می‌کند». (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص. ۱۳۷) ایشان در برخی آثار خود به صراحت این گرایش همراه با خشوع و استغاثه را به خدا و امر متعالی، همان پرستش و بندگی دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴: ص. ۱۳۹)

در کنار این دو ویژگی اساسی و زیربنایی که بیان شد، تجربه دینی از منظر دانشمندان غربی دارای ویژگی‌های دیگری نیز هست، هم‌چون: ۱. امکان عمومی و همگانی و مختص نبودن به گروهی خاص مانند پیامبران؛ ۲. امکان راه‌یابی خطا در تجربه دینی؛ ۳. همواره همراه تفاسیر بشری بودن؛ ۴. متأثر بودن تجارب دینی از مولفه‌های فرهنگی یک جامعه مانند زبان و ... دست‌کم در مقام تعبیر و تفسیر. (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۲۵۳-۲۴۴)

از این رو برای آن که انتساب نظریه ایشان در رابطه با فطرت، با تجربه دینی، اتقان دوچندان پیدا کند، باید این ویژگی‌ها را نیز در کلام استاد آیت‌الله جوادی آملی مورد پیگیری و مذاقه قرار داد تا تصور صحیحی از انطباق نظر ایشان در مورد فطرت با تجربیات دینی و عرفانی صورت پذیرد. در ادامه به بررسی چهار ویژگی مورد اشاره در آثار ایشان پرداخته می‌شود.

داشتن ویژگی اول در فطرت، امری روشن است و نیاز به توضیح و اثبات ندارد. درباره سه ویژگی بعدی باید گفت استاد آیت‌الله جوادی آملی، نکاتی بیان کرده‌اند که می‌تواند بیانگر راه‌یابی این ویژگی‌ها در فطرت باشد؛ چه این که در رابطه با ویژگی دوم و سوم ایشان معتقدند که اصل فطرت چون از نوع امیال و گرایشات عینی در وجود انسان است، خطاناپذیر خواهد بود؛ زیرا خطا در مورد علم حصولی و مفهوم، هنگام عدم تطبیق درست آن بر مصداق حقیقی‌اش رخ می‌دهد. در عین حال انسان گاهی اوقات دچار

گرایش‌های کاذب می‌شود و باید پاسخ این تعارض را جستجو کنیم؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۳۸) بنابراین ایشان معتقد است که وجود خطا نه از جهت اصل آن شهود فطری می‌باشد؛ بلکه از جهت تفاسیر و برداشت‌های فرد در تحلیل‌های حصولی خود می‌باشد. هم‌چنان که از نظر استاد آیت‌الله جوادی آملی حقیقت فطرت انسان چه در حالتی که مورد غفلت نیست و چه در حالتی که در زیر غبار غفلت‌ها محجوب است، همواره چیزی جز بیش و شهود حق و سپس گرایش به او نیست؛ البته نکته شایان توجه از نظر ایشان این است که در حالت غفلت، انسانی که فطرتش محجوب است به غیر خدا امید می‌بندد و غیر او را جای کمال مطلق می‌نشانند؛ ولی این مطلب از حاجب و ساتر فطرت که غفلت‌ها و گناهان انسان است، نشأت می‌گیرد نه خود فطرت. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۶۰)

نکته حائز اهمیت این است که، سرشت و فطرت الهی انسان که از نظر استاد آیت‌الله جوادی آملی عین یکدیگرند، کشش و جاذبه به سمت کمال مطلق است و او در این جاذبه مجذوب و واله به سمت محبوب و معشوق خود می‌گردد. از این رو هر کدام از انسان‌ها پس از قرار گرفتن در مغناطیس قدرتمند این جاذبه، تفسیری از او ارائه داده و تعبیری از آن می‌کنند. اگر آن چه به عنوان محبوب مطلق در ذهن خود ترسیم و تصویر کرده‌اند، همان کمال مطلق حقیقی باشد، با وصال او به آرامش می‌رسند و چنانچه این گونه نباشد، با وصال به محبوب‌های کاذب به آرامش نخواهند رسید. در نتیجه تفسیرها و برداشت‌های انسان از این محبوب و معشوقی که در پی آن‌اند، هرچند به غلط باشد و گرچه سراب را به جای آب حقیقت بنشانند، تغییری در واقعیت و هویت سرشت فطرت الهی انسان که جاذبه به سمت کمال مطلق است، ایجاد نخواهد کرد.

برخی از محققانی که در زمینه تجربه دینی آثار و پژوهش‌هایی دارند نیز با این نظر استاد آیت‌الله جوادی آملی هم‌سو بوده و معتقدند در هر دو تقریر برهان فطرت، ممکن است خطاها و تفسیرها و برداشت‌های ناصواب در مورد حقیقت متعالی و برتری که در لحظات اضطرار انسان‌ها به آن امید دارند و همچنین کمال مطلق که مجذوب او هستند، راه یابد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ص. ۱۰-۷)

در مورد ویژگی چهارمی که پرادفوت برای تجربه دینی بیان کرده بود، استاد آیت‌الله جوادی آملی معتقدند فطرت الهی انسان در اصل به حق گرایش دارد، هر چند گرایش به باطل هم در ذات انسان وجود دارد؛ لکن گرایش به باطل حالت عارضی داشته و در صورتی ایجاد می‌شود که انسان یکی پس از دیگری مراتب تنزل به حیوانیت را طی کند؛ در این صورت، با تبدل فطرت او، به جای تمایل به حق، تمایل به باطل و انحراف در او بالفعل می‌شود. ایشان یکی از مولفه‌های مهمی را که باعث چنین حالتی در انسان می‌شوند، تأثیرات فرهنگی و اجتماعی آلوده می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۴۳-۴۲)

بنابراین می‌توان از این نکات ایشان چنین برداشت کرد که خطا و ارائه تفسیرهای نادرست همانند تجربه دینی، البته با توضیحی که گذشت، در فطرت الهی انسان نیز راه می‌یابد. انسان‌هایی که خود را از هویت انسانی خود تنزل درجه داده باشند و تحت تأثیر فرهنگ و جامعه آلوده باشند، نسبت به مبدا متعالی ناامید بوده و به غلط بر غیر او امید می‌بندند؛ همچنین به محبوب‌های دروغین و خیالی و محدود به جای کمال مطلق دل‌بسته و تفسیرهای نادرستی نیز درباره ماهیت و هویت کمال مطلق ارائه می‌دهند.

از آن‌جا که گفته شد از انواع تجربیات دینی، فطرتی که استاد آیت‌الله جوادی آملی مطرح می‌کند، ذیل تجربیات عرفانی قرار می‌گیرد؛ شایسته است تطبیق اوصاف و

ویژگی‌های این دست از تجربیات نیز با بحث فطرت الهی بررسی گردد. از ویژگی‌های تجربه عرفانی، توأم بودن آن با نوعی تجربه بی واسطه است و از منظر استاد آیت‌الله جوادی آملی، فطرت نیز حائز این خصیصه می‌باشد؛ چه این که کشف حق در فطرت انسانی به نحو کشف شهودی بوده و در نتیجه معرفت حاصله از آن، بی‌واسطه خواهد بود.

همچنین همان‌طور که گفته شد، تجربه عرفانی در مفهوم خاص خود، تجربه‌ای وحدت‌آمیز است که شخص واجد چنین تجربه‌ای، به وحدت و یگانگی با متعلق تجربه خویش می‌رسد. این معنا نیز در فطرتی که استاد آیت‌الله جوادی آملی تبیین می‌کنند، وجود دارد؛ زیرا ایشان معتقد است بین معلول و علت غایی اش رابطه و پیوندی عینی و تکوینی برقرار است، بنابراین باید بین انسان و غایت آفرینش نیز این رابطه برقرار باشد؛ از این رو واقعیت انسان و حقیقت عینی هدف از آفرینش او، ایجاب می‌کند که این ارتباط نیز، پیوندی تکوینی باشد.

بنابراین ارتباط تکوینی بین علت و معلول، چه در علت فاعلی و چه در علت غایی، جدای از معلول یا همان مربوط نبوده و بلکه عین آن است؛ به بیان دیگر، ارتباط بین انسان و علت غایی اش، خود وجود انسان است و چون انسان موجودی مجرد و آگاه است، ربط و پیوند او با علت خود، عین شهود علتش است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۲-۱۸۱)

تعبیری از ایشان که با صراحت دلالت بر این مطلب دارد، به این صورت است: « ربط تکوینی بین معلول و علت او، خواه علت فاعلی و خواه علت غایی، جدا از مربوط نیست؛ بلکه عین معلول است که ذاتاً ربط به علت دارد؛ پس پیوند تکوینی معلول با علت غایی او همان وجود ویژه خود معلول است که ذاتاً با هدف نهایی خود مرتبط است و اگر

معلول یک وجود مجرّد و آگاه باشد، ربط او عین شهود و حضور علمی علت خواهد بود؛ بنابراین، انسان که هدف او شناخت خداوند و پرستش اوست، با این هدف ربط شهودی دارد؛ یعنی با مرحله کامل از عرفان و عبادت ربط حضوری دارد؛ یعنی نحوه هستی او بینای حق و پذیرای حق است و این نحوه خاص هستی او که همسرشت اوست، بلکه خود سرشت اوست، درجه نازل از شهود و گرایش است که به سمت عالی از بینش و پرستش مجذوب است». (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۲)

در عبارت فوق، ایشان با صراحت، سرشت انسان را همان عین فطرت او دانسته، مصداقی از شهود پروردگار خود و درجه نازل آن می‌دانند که قابلیت رشد و شکوفایی بیشتر دارد و انسان باید با علم و عمل صالح آن را باورتر سازد و به درجات عالی‌تر از شهود حق نایل شود.

این معنا همان معنایی است که در رابطه با تجربیات عرفانی گفته شده است که بین مدرک و مدرک تفاوتی نیست و عرفا از این حالت به اصطلاح «فنا» تعبیر می‌کنند. در حالت فناست که عارف این اتحاد را می‌یابد. او در این مرحله در عین تجربه معدوم بودن (فنا)، وجود حقیقی و محض (خدا) را حضوراً می‌یابد؛ (کاکایی، ۱۳۸۱: ص. ۴۶۱-۴۵۶) در این زمینه ایشان این‌طور گفته‌اند: «شناخت ارتباط تکوینی خالق و خلق، والاترین کمالات عقل نظری به شمار می‌رود؛ چنان که علم حضوری به آن، زمینه ساز والاترین مراتب عقل عملی، یعنی فناء فی الله و بقاء بالله است؛ زیرا مُحال است انسان حقیقت خود را که فقر محض و ربط صرف است و حقیقت خدای سبحان را که غنا و هستی مطلق است، همچنین وابستگی و اعتصام خود به خدایش را به خوبی بداند و آن را بیابد؛ با این همه خویش را فانی در آن حقیقت نامتناهی نداند و نیابد!» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج. ۷، ص. ۱۷۰) از

این‌رو ایشان به نقطه نظری مهم دست پیدا می‌کنند؛ ایشان معتقد است تنها یک منبع به لحاظ معرفتی برای بشر وجود دارد و آن عبارت است از وحی؛ بنابراین عقل و نقل و حتی تجارب دینی و عرفانی، به مانند سراج و چراغی هستند که برای کشف از وحی که صراط مستقیم است تلاش می‌کنند. در واقع ایشان معتقدند که وحی، همان صراط مستقیمی است که برای بشر از لحاظ اراده تشریعی خداوند قرار داده شده است و عقل، نقل و تجارب دینی و عرفانی سراج‌هایی هستند که کاری جز کشف ندارد. (جوادی آملی،

۱۳۸۴: ص. ۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج. ۳، ص. ۲۷۹-۲۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص. ۶۲)



## نتیجه‌گیری

در بررسی دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی، می‌توان گفت که قدر مسلم درباره ماهیت تجربه دینی توأم بودن آن با نوعی تجربه بی‌واسطه است. واضح است که نمی‌توان انسان‌ها را به صرف داشتن چنین حالاتی، واجد تجربه‌های عرفانی‌ای که مخصوص عرفاست دانست. بنابراین در نهایت به این نتیجه رسیده می‌شود که تجربه دینی دارای دو مفهوم گسترده (عام) و محدود (خاص) است. مفهوم گسترده تجربه دینی عبارت از تجربه‌ای معرفت‌بخش، که آگاهی به حقایق در آن با روش‌های معمول ادراک حسی و یا کیفیات حسی به دست نیامده و همراه با نوعی کشف و شهودند. همچنین، تجربه دینی در مفهوم خاص خود، تجربه‌ای وحدت‌آمیز است که شخص واجد چنین تجربه‌ای، به وحدت و یگانگی با متعلق تجربه خویش رسیده و بین مدرک و مدرک تفاوتی نیست؛ معنایی که در خوانش استاد آیت‌الله جوادی آملی نیز از بحث فطرت مشاهده می‌شود؛ ایشان در رابطه با فطرت الهی انسان این‌گونه گفته‌اند که اصل فطرت دارای هویت و حالتی شهودی است، منتها همیشه این شهود بالفعل نیست؛ به عبارت دیگر، همیشه علم (حضور و شهودی) به این علم و شهودش ندارد، البته برای انسان کامل این توجه همیشگی و به صورت مقام است و برای مؤمنان مطابق با درجات ایمانشان به صورت تشکیکی وجود دارد؛ ولی برای همه انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر در لحظه اضطرار محض، این بینش شهودی بالفعل می‌شود. از این‌رو، یکی از ویژگی‌های فطرت شدت و ضعف‌بردار بودن آن است، پس این شهود نیز شدت و ضعف‌بردار خواهد بود؛ البته طبق نظریه عقلانیت و حیانی ایشان، همه انواع تجارب دینی در کنار عقل و نقل، تنها در صورتی قابل اتکا بوده و دارای ارزش معرفتی‌اند که کاشف از منبع اصلی معرفت، یعنی

وحی که همان کشف اعلا و معصومانه است، باشند.

بنابراین مشخص می‌شود، فطرتی که از منظر آیت‌الله جوادی مطرح می‌گردد، از مصادیق تجربه دینی و از انواع آن بوده و با توجه به نوع نگاه ایشان در این باره که توضیحش در این نوشتار بیان شد، در ذیل تجربیات عرفانی چه در معنای عام و چه در معنای خاص آن قرار می‌گیرد. همچنین با بررسی‌های انجام شده در آثار استاد آیت‌الله جوادی آملی روشن شد، ویژگی‌هایی که فلاسفه دین برای تجربه دینی بیان کرده‌اند، می‌تواند با در نظر داشتن نکاتی، با نگاه ایشان در مورد فطرت الهی انسان مطابق باشد.





## منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۴ ه.ق)، **الشفاء - الھیات**، به تصحیح سعید زائد و الاب قنواتی، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. اتو، رودلف اتو، (۱۳۸۰)، **مفهوم امر قدسی**، ترجمه همایون همتی، تهران: شرکت انتشارات نقش جهان.
۳. استامپ و دیگران، النور، (۱۳۸۳)، **درباره دین**، ترجمه مالک حسینی و همکاران، تهران: هرمس، چاپ اول.
۴. پترسون و دیگران، (۱۳۷۶)، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۵. پرودفت، وین، (۱۳۷۷)، **تجربه دینی**، ترجمه عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول.
۶. پناهی آزاد، حسن، (۱۳۹۵)، **تبیین و بررسی هستی و چیستی ادراک امر متعالی در تجربه دینی**، اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، شماره ۴۵، ص ۵۹-۷۲.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، **ادب فنای مقربان**، ج ۷، محقق مجید حیدری فرد و احسان ابراهیمی، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴ ج)، **تبیین براهین اثبات وجود خدا**، محقق حمید پارسا، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، **توحید در قرآن**، محقق حیدرعلی ایوبی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴ ب)، **حیات حقیقی انسان در قرآن**، محقق غلامعلی امین دین، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، **سرچشمه اندیشه**، ج ۶ - ۱، محقق عباس رحیمیان محقق، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴ الف)، **فطرت در قرآن**، محقق محمدرضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.

۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴ د)، *وحی و نبوت در قرآن*، محقق علی زمانی قمشه‌ای، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *عین نضاح*، ج ۳، محقق حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، محقق احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۱)، *تجربه دینی و مسئله عینیت، قیسات*، دوره ۷، شماره ۲۶، ص ۳۰-۴۲.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، *چیستی تجربه ینی، فصلنامه علمی و پژوهشی کلام اسلامی*، سال هجدهم، شماره ۷۰، ص ۲۰-۲۸.
۱۸. رو، ویلیام، (۱۳۸۱)، *فلسفه دین*، ترجمه قربان علمی، تبریز: انتشارات آیین.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، *الشواهد الربوبیه*، مشهد: دانشگاه مشهد.
۲۰. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۱)، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم: بوستان کتاب.
۲۱. قیصری، داود بن محمود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
۲۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ - ۹، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش، چاپ چهارم.
۲۳. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
۲۴. گیسلر، نورمن، (۱۳۹۱)، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
۲۵. مایلز، توماس ریچارد، (۱۳۸۰)، *تجربه دینی*، ترجمه جابر اکبری، تهران: سهروردی.
۲۶. وکیلی، هادی، (۱۳۸۵) *فلسفه تجربه عرفانی، قیسات*، دوره ۱۱، شماره ۳۹ - ۴۰، ص ۶۷-۹۲.
۲۷. هرد، گری لکود، (۱۳۸۲)، *تجربه عرفانی و اخلاقی*، ترجمه لطف الله جلالی و محمد سوری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۲۸. یوسفیان، حسن، (۱۳۹۱)، **کلام جدید**، تهران: سمت؛ قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ پنجم.
۲۹. یوسفیان، حسن، (۱۳۹۷)، **مبانی اندیشه اسلامی دو**، قم: دفتر نشر معارف، چاپ هفدهم.
30. Brightman, E.S., (1947) **A Philosophy of religion**, New York: Boston university.
31. Davis, Caroline Franks, (1989) **The Evidential force of Religious Experience**, New York: Oxford University press.
32. Swinburne, Richard, (2004) **The Existence of God**, New York: Oxford University Press.

