

مکاشفه یا تجربه عرفانی

محمدتقی فغانی

اهمیت و جایگاه موضوع

در دو قرن اخیر، مسأله «تجربه دینی» برای دین پژوهان و دانش وران و آنان که به رشد مطالعات دینی علاقه مند بوده اند، موضوعی اساسی و حیاتی بوده است. در این دو سده، دین همواره امری تجربی تلقی شده است و نگرش گزاره ای نسبت به دین آهسته آهسته از صحنه تحقیقات دین شناسانه به کناری خزیده است. حیات دینی مجموعه ای از عقاید و یا آداب و مناسک خاصی نیست، بلکه جنبه ای از تجربه دینی را در اختیار انسان قرار می دهد.

هرچند خود پدیده تجربه دینی سابقه‌ای طولانی داشته، فراگیر و همگانی است، اما اندیشه تجربه دینی به عنوان یک مسأله و یک نظریه، جدید و نو است. ظهور این مفهوم به اواخر قرن هجدهم باز می‌گردد، که بیشتر تحت تأثیر طرح فریدریش شلایرماخر Friedrich Schleiermacher (۱۷۶۸-۱۸۳۴) مطرح شد. مطالعه زمینه‌های تاریخی ما را با این واقعیت آشنا می‌کند که عواملی چند، شرایط را برای اعلام برنامه شلایرماخر فراهم ساخت. الهیات طبیعی (Natural Theology) که از سوی توماس آکویناس Thomas Aquinas (حدود ۱۲۲۴-۱۲۷۴) شدیداً حمایت می‌شد با فرارسیدن عصر جدید به افول گرایید. دیوید هیوم David Hume (۱۷۱۱-۱۷۷۶) بیش از همه در مخالفت با الهیات طبیعی نقش داشت. او با تکیه بر مبانی تجربه‌گرویی، ارکان و عناصر مختلف الهیات طبیعی، مانند برهان نظم و برهان معجزه، را مورد تردید قرار داد و از این طریق آن را با انتقاد جدی مواجه ساخت. در این هنگام، حفظ دین و ارائه توجیه معقولی از دیانت نیازمند طرحی جدید بود. شلایرماخر با تأکید، اعلان کرد که ادله اثبات خدا پوسته دین را تشکیل می‌دهد، اما قلب دین تجربه است و از این رو دین می‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

عامل دوم، رشته انتقادهایی بود که از سوی کانت مطرح شد؛ کانت سه عنصر اصلی دین را وجود خدا، اختیار انسان و وجود و جاودانگی روح می‌دانست و معتقد بود که این سه عنصر از محدوده عقل نظری بیرون رانده شده‌اند و جایگاهی جز عقل عملی برای آنها تنظیم نشده است. از دیدگاه کانت، دین به اخلاق فروکاسته می‌شود (reduction). پس دین اصالتی ندارد و حوزه مستقلی را اشغال نمی‌کند. طرح شلایرماخر انتقادی است به دین‌شناسی کانت، و مخالفتی نیز با تحویل‌گرویی (reduction) کانت دارد.

مجموعه عوامل یاد شده، به همراه ظهور مکتب رمانتیسیسم و نقد کتاب مقدس، شرایط را به طور کامل برای پیدایش دیدگاهی که دین را از قلمرو تأملات عقلی و ادله ذهنی بیرون می‌برد و آن را صرف احساس و عاطفه معرفی می‌کند، فراهم کرد. شلایرماخر قلب و هسته دین را تجربه دانست و اعلام کرد که خدا یک فرضیه نیست؛ بلکه برای شخص مؤمن، خدا یک تجربه است؛ تجربه‌ای زنده و پویا که همواره در قلب شخص دیندار می‌تپد. او با تألیف دو کتاب درباره دین و ایمان مسیحی مؤثرترین دفاعها و تقریرها را از استقلال تجربه دینی کرد و از این طریق ایمان مسیحیت را بازسازی نوین نمود. البته این اندیشه توسط ویلیام جیمز، رودلف اتو، استیس و پراود فوت ادامه یافت و در سده اخیر، به گونه‌ای کاملاً گسترده و وسیع مورد توجه محافل دانشگاهی و علمی

قرار گرفت. برخی از مسائلی که در زمینه تجربه‌گرایی دینی مطرح می‌شوند، عبارتند از: تجربه دینی [یا تجربه عرفانی] چیست؟ آیا تجارب دینی یا عرفانی هسته مشترکی دارند؟ آیا تجربه بدون تفسیر وجود دارد؟ ارزش معرفتی این تجارب تا چه حد است؟ و نهایت این که، آیا تجربه دینی یا عرفانی می‌تواند توجیه‌گر اعتقادات دینی باشد؟^۱

در عرفان اسلامی، اعم از عرفان عملی و نظری، مکاشفه مسأله‌ای مهم و درخور توجه ویژه بوده و هست؛ آنگاه که مرید بر اثر ریاضتهایی که از سوی مرشد و پیر به او القا می‌شود به حالات و مقاماتی دست می‌یابد، در واقع، واجد مکاشفاتی شده است. در عرفان عملی، عمل و ریاضت نقطه آغاز است و سالک طریق حقیقت، در نهایت به مکاشفات اسمائی یا ذاتی دسترسی پیدا می‌کند. پس کشف و شهود پایان مسیر سیر و سلوک است. مکاشفات عرفانی بینش و تلقی خاصی از هستی و عالم وجود به عارف می‌دهد. این بینش که حاصل تجارب درونی و یافته‌های عرفانی است و در محدوده نظر و استدلال مطرح می‌شود، عرفان نظری است. بر این اساس، مکاشفه پایان عرفان عملی و سرآغاز عرفان نظری و حلقه وصل آن دو است و همین برای اهمیت و نقش آن کافی است.

نگاهی تاریخی به موضوع، گواه آن است که عرفان با تصوف که بیشتر جنبه عملی و نیز اجتماعی دارد، آغاز شده است. تصوف با «مکتب زهد» که آن را اصحاب صفا و سپس، حسن بصری (۲۲-۱۱۰ ق) بنیان نهادند، پدیدار شد. زهدگروی اسلامی در قرن دوم، به دست اول بانوی صوفی، یعنی رابعه عدویّه (متوفای ۱۳۵ یا ۱۸۵ ق) به «مکتب محبت و عشق» بدل شد. جریان عمل‌گروی عرفانی و صوفی‌مآبی اجتماعی در طول سده‌های متوالی ادامه یافت و در هر عصر و زمانی از ویژگی‌های خاصی برخوردار گردید، تا این که در قرن ششم، حکمت اشراق در مرتبه عالم فلسفه سر برآورد. حکمت اشراق که به دنبال و در برابر حکمت مشایی روبه افول گذاشته مطرح شد، با تکیه بر دو عنصر ذوق و استدلال، یک رشته مبانی خاص فلسفی را بنیان نهاد. صوفیان با آن که با استدلال و عقل، رابطه خوبی نداشتند، بر اثر جدالها و مناظرات علمی و نزاعهای فرقه‌ای، اندک‌اندک به استدلالی کردن آراء و نظریات خود روی آوردند. مجموع این عوامل در قرن هفتم و به دست عارف نامی و شهیر، محیی‌الدین بن عربی (متوفای ۶۳۸ ق) به ثمر نشست؛ و از آن زمان بود که تصوف رنگ علمی و استدلالی به خود گرفت و صوفی‌مآبی از وضعیت عملی-اجتماعی صرف خارج شد و جنبه نظری و ذهنی پیدا کرد. ابن عربی که بنیانگذار

عرفان نظری است توانست در اقدامی بی نظیر و بی سابقه مکتب فلسفی و نظری عرفان را به جهان عرضه کند و با تدوین کتاب *فصوص الحکم* تصوف و عرفان را از نظر استدلالی و عقلی آسیب ناپذیر سازد؛ مکاشفه یا واژه‌های نزدیک به آن مانند شهود، مشاهده، معاینه، فتوحات، حالات، مقامات و یقین دارای جایگاهی ویژه، و از مباحث مطرح در عرفان نظری شیخ اکبر گشت.

توجه به این نکته از اهمیت خاصی برخوردار است که طرح مسأله کشف و شهود در عرفان اسلامی رویکردی خاص دارد. به عبارت دیگر، عرفا بر آنند که عقل انسان و دیگر قوای ادراکی او استعداد و توان وصول به حق و اسما و صفات او را ندارند. معرفت به ذات احدی و اسما و صفات حسنی او، تنها از طریق کشف و الهام به دست می‌آید؛ چنانکه شریعت آموزه‌ای است که از تجارب نبوی حاصل می‌گردد.

در این مقال، موضوع «مکاشفه» یا «تجربه عرفانی» در زمینه‌های مختلف مطرح می‌شود و بحث به گونه‌ای تطبیقی و مقایسه‌ای ادامه می‌یابد.

۱. تعریف

الف) مکاشفه

مکاشفه در زبان تصوف و عرفان، اصطلاح خاصی است و مدلول و معنای خاصی دارد. در اینجا به برخی از تعاریفی که در کلمات صوفیان و عارفان، آمده است اشاره می‌شود.

قیصری در مقدمه‌ای که بر *فصوص الحکم* نگاشته است تعریفی از کشف ارائه می‌دهد:

اعلم انّ الكشف لغة رفع الحجاب؛ يقال كشفت المرأة وجهها اي رفعت نقابها.
و اصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية
وجوداً او شهوداً.^۲

قیصری در این بیان، نخست به معنای لغوی کشف اشاره می‌کند و می‌گوید کشف در لغت به معنای برداشتن حجاب است او در ادامه، معنای اصطلاحی کشف را که مورد نظر عارفان و صوفیان است بیان داشته، می‌گوید مکاشفه اطلاع از ماورای حجاب است. ماورای حجاب را امور مختلفی تشکیل می‌دهد که او از آنها به معنای غیبی و امور حقیقی تعبیر می‌کند. بر این

اساس، میان معنای لغوی و اصطلاحی نزدیکی و شباهتی وجود دارد.

خواجه عبدالله انصاری (متوفای ۴۸۱ق) مکاشفه را این گونه تعریف می کند:

المکاشفه مهاده السربین المتباطنین و هی فی هذالباب بلوغ ماوراء الحجاب

وجودا. ۳

کشف و شهود عرفانی جذبه و میلی است که میان دو باطن صورت می گیرد. یعنی اگر سرّ انسان تمایل و کششی نسبت به سرّ انسان یا حقیقت دیگری پیدا کرد، مکاشفه رخ داده است. واقعه شهود عرفانی آنگاه صورت می پذیرد که باطنی باطن دیگر را رؤیت کند و با آن بی هیچ واسطه ای در تماس مستقیم باشد. مکاشفه پرده برداری است و با آن، نادیده ها و ناشنیده ها به عرصه دید و شنود می آیند.

حاصل آن که مکاشفه و مشاهده در اصطلاح تصوف و عرفان، دیدار حق است و این دیدار تنها با چشم دل و بعد از گذراندن مقامات و ریاضات سخت حاصل می شود. سالکان طریق حقیقت با تصفیة باطن و تزکیة نفس مستعد دریافت حالات و مقاماتی شده، چشم باطن و سرّ آنها پرده ها را یک به یک به کناری زده، از ماورای حجابها کسب اطلاع می کنند. بسیاری از عرفا کلمه «مشکوة» را در آیه نور (نور/ ۲۷) به قلب عارف مؤمن تعبیر کرده، آن را محل انوار و تجلیات الهی می دانند. بیان معروفی که از علی بن ابی طالب (ع) نقل شده است اشاره به شهود عرفانی دارد: «لا اعبد رباً لم اره.»

در نهج البلاغه همچنین با تعبیری چنان شیوا و دلنشین مواجه می شویم که تنها می توان آن را

به «وحی» تشبیه کرد:

قد احیا عقله وامات نفسه حتی دقّ جلیله و لطف غلیظه و برق له لامع کثیر البرق
فابان له الطريق و سلک به السبیل و تدافعته الابواب الی باب السلامة و دارالاقامة
و ثبتت رجلاه بظمانیة بدنه فی قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و ارضی ربه. ۴
خرد خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش
درشته نازک، و غلیظها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش مانند برق
جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته است و درها یکی
پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که آنجا سلامت است، و
آخرین منزل که بارانداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش

همراه با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.

پیامدها

تا اینجا، با تلقی رایج از مکاشفه، در میان عارفان آشنا شدیم. این برداشت طبعاً لوازم و لواحتی را به همراه خود می آورد:

الف. اگر کشف و شهود رفع حجاب است، رؤیت نفس بعد از زایل شدن حجاب بالفعل می شود. بر این اساس، نفس انسان قبل از این حالت توان و استعداد رؤیت دارد و به تعبیری، رؤیت بالقوه را داراست. مکاشفه و رؤیت مشروط به دو شرط است؛ یکی استعداد مشاهده، و دیگری نبود حجاب. به عبارت دیگر، برای حصول کشف و شهود، وجود مقتضی و رفع مانع لازم است اگر کشف به صرف رفع مانع و حجاب حاصل می شود در این صورت، باید در نفس اقتضای مکاشفه و رؤیت وجود داشته باشد. پس برای دستیابی به مکاشفات عرفانی، تنها باید پرده ها را از پیش روی چشمان قلب برداشت، نه این که استعداد رؤیت را به نفس تزریق کنیم. مثل این که برای فردی، تمام شرایط دیدن فراهم است ولی او دست خود را جلو چشم خویش گرفته است و می گوید نمی بینم؛ کافی است که دست خود را بردارد تا رؤیت حاصل شود.

از سوی دیگر، عارف بر آن است که معلم اهل الله، مستقیماً خداست و علمی را که خداوند، بی واسطه و به طور مستقیم به قلب عارف وارد کند، از خطا، کاستی، ابهام و اجمال معصوم است؛ و این به معنای «ارزش معرفتی» طریق کشف و شهود است. ابن عربی می گوید:

والحقُّ سبحانه معلّمنا ورثاً نبویاً محفوظاً معصوماً من الخلل والاجمال.^۵

عارفان طریق کشف را از استدلال و برهان بالاتر و برتر می دانند. راههایی که به شناخت خداوند منتهی می شود، دو راه است و راه سوم وجود ندارد. علمی که حاصل استدلال است تقلیدی است؛ علاوه بر آن که غایبانه است. اما معرفت حاصل از کشف غیر قابل شبهه بوده، علمی وهبی است. آنها معتقدند که تمام علوم عقلی سلبی است و زبان عقل چیزی بیش از این نیست که «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۰).

عارف از نفس تلقی خاصی دارد. ملا عبدالرزاق کاشانی در رساله اصطلاحات، اراده را این گونه تعریف می کند:

الارادة جمرة من نار المحبة في القلب المقتضية لاجابة دواعي الحقيقة .^۶

اراده پاره آتشی است از آتش محبت، که در دل می افتد و ایجاب می کند که انسان به بانگهای حقیقت پاسخ دهد. اراده از سنخ آتش است؛ اراده بیداری یک شعور خفته است. اراده شوق و رغبتی است که روح و ضمیر انسان را به جنبش و تحرك وامی دارد. اراده آغاز قوس صعود و بدایت حرکت عرفانی است. به تعبیر بوعلی، «اول درجات حرکات العارفين مايسمونه هم الارادة وهو مايعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال». ^۷ اراده آتشین از نفس آتشین سرچشمه گرفته و می جوشد. باطن و کامن نفس یکپارچه شوق و شعله است. سر نفس چیزی جز آتش عشق و جذبه و کشش به سوی حقیقت و مراتب عالی نیست. تنها باید زنگارها را زدود؛ موانع را برطرف کرد؛ حُجُب را از میان برداشت. و این دقیقاً همان چیزی است که قرآن بر آن تأکید دارد؛ آنجا که می فرماید: «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشوة» (بقره/۸). درست است که خداوند بر قلب کافر مهر نهاده، ولی این اضلال به سبب غشاوه و حجایی است که خود به روی قلب خویش نهاده اند و هر لحظه با گناه و معصیت بر غلظت آن می افزایند: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» (ق/۲۲). چشم دل توان دیدن دارد مشروط به آن که غطاء و مانع از پیش روی آن مرتفع شود. البته این برداشت طبیعی است. زیرا روح انسان از بالا و از حق است («أنا لله»). اگر روح از بالاست طبعاً کششی به سوی بالا در او خواهد بود (انا الیه راجعون). اما اگر این کشش و جذبه احساس نمی شود تنها دلیل آن وجود موانع و شواغل نفسانی است. آنچه از بالاست هوای بالا دارد و اگر این هوا در سر نیست دلیلی جز تعلق به پایین ندارد.

بشنو از نی چون حکایت می کند	از جداییها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا پیریده اند	از نفسیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

نتیجه دیگری که حاصل می شود این که رؤیت از آن نفس است و شرایط دیگر تنها زمینه ساز و معدّ دیدارند. پس اگر بیننده نفس است، نفس می تواند آنچه را که ما با چشم می بینیم ببیند، بی آن که نیازی به چشم باشد؛ و بالاتر از آن، می تواند آنچه را که با چشم سر نیز قابل رؤیت نیست ببیند.

ب. عارفان تمام گستره و پهنه هستی را قابل کشف می دانند. آنها معتقدند که همه امور کشف پذیرند. در این میان، تنها ذات حق که به آن مقام غیب الغیوب، کنز مخفی و عنقای مغرب اطلاق می شود، از این قاعده مستثناست. به بیان دیگر، امور دو گونه اند: دانستی و نادانستی. امور دانستی خود دو گونه اند: دانسته شده و نادانسته شده. پس اگر امری بر انسان مجهول بود اعم از آن است که اساساً نادانستی باشد یا این که قابلیت دانستن در آن باشد؛ اما فعلاً به دلیلی مجهول مانده است. عارف با توجه به این دسته بندی می تواند بگوید که سراسر هستی دانستی و قابل کشف است، مگر مقام ذات که از دسترس غیر، خارج است. چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمود: «ما عرفناك حق معرفتك.»

ج. کشف مواجهه با باطن است. باطن و سر انسان توان کشف و شهود دارد؛ در این صورت برای حصول کشف و شهود باید به باطن رفت و یک به یک مراتب روحانیت و معنویت را پیمود. این تلقی نوعی دیدگاه «درون گروی» را القا می کند؛ پس راه صعود و عروج، مراجعه به درون است: «علیکم انفسکم» (مائده/ ۱۰۵). سیر و سلوک تنها با کندوکاو در باطن صورت می گیرد. وجود انسان «جبل ممدود»ی است که نازل ترین مرتبه آن در دنیا به ظهور می رسد و بالاترین لایه اسرارآمیز آن تا حضرت اسما و صفات الهی اوج می گیرد.

بر این اساس، انسان دارای مراتب است؛ چنانکه جهان ذو مراتب است و همان گونه که قرآن دارای مراتبی است. پس انسان، جهان و قرآن سه وجود متناظرند؛ بدین معنا که هر مرتبه ای از انسان با مرتبه ای از جهان و قرآن روبه روست و هرچه انسان رفعت یابد و اوج گیرد، به مراتب بالاتری از حقیقت جهان و قرآن نایل می شود. پس منازل عالم انسانی با مراتب جهان هستی «تطابق» دارد.

د. مشاهدات عرفانی حقایق و امور جهان هستی را «آن گونه که هستند» به انسان می نمایاند. انسان عارف که به مقام کشف و شهود دست یافته است، می تواند به واقعیات اشیاء چنگ زند. لازمه این سخن آن است که مکاشفات عرفانی «ارزش معرفتی» دارند و می توانند عینیت را چنانکه هست، برای انسان بازگو کنند. و این جنبه دیگری از «عینیت گروی» و تطابق دو عالم انسانی و هستی است.

ب) تجربه عرفانی

از آنجا که تجربه عرفانی یکی از اقسام تجربه دینی است لازم است در ابتدا به تجربه دینی پرداخته، ضمن بیان ویژگیها و انواع آن، بصیرتی کلی نسبت به تجربه عرفانی به دست آوریم. تجربه دینی (religious experience) عبارتی است که از دو واژه «تجربه» و «دینی» تشکیل شده است. تجربه غیر از معنای ادراک حسی و مجربات منطقی، معنای دیگری نیز دارد.

تجربه در اینجا نوعی رهیافت روحی و درونی و نوعی وضعیت روانی است؛ گونه‌ای درگیری مستقیم و آگاهی درونی از یک موضوع و وضعیت است. تجربه در این بحث، یک قضیه ذهنی نیست. به این مثال توجه کنید: اگر کسی در مسابقات جهانی فوتبال به عنوان بازیکن شرکت داشته باشد، یا این که به عنوان تماشاگر حاضر باشد،

یا این که از طریق تلویزیون صحنه‌های آن را ببیند، و یا این که به گفته‌های گزارشگر رادیو گوش فرادهد، با مقایسه این چهار مورد با یکدیگر، خواهیم دید که فرد نخست، چون در بازی مشارکت دارد، دارای تجربه حضور در این واقعه است؛ اما دیگر افراد، هرچند فهم و بصیرتی از بازی فوتبال به دست آورده‌اند، فاقد تجربه حضور مستقیم‌اند. تجربه «مواجهه مستقیم» است؛ تجربه «حضور زنده» است؛ تجربه «بودن در متن یک واقعه» است.

آن که تجربه‌ای را دریافت می‌کند، اولاً آن واقعه همیشه برای او زنده و پویاست، متن حادثه هرگز برای او خاموش، ساکت، مرده و سرد نیست. او احساسی فعال و مؤثر نسبت به آن یافته است. ثانیاً تجربه به انسان احساس «همدلی» می‌دهد؛ بدین معنا که آن که در متن واقعه‌ای حاضر بوده است احساس فرد مشابه خود را به خوبی درک می‌کند و می‌تواند به او بگوید که «من تو را درک می‌کنم». ثالثاً تجربه آزمایشی شخصی است؛ انسان به طور انفرادی حالات تجربی را در درون خود می‌آزماید. بنابراین، تجربه امری خصوصی و شخصی است و در این صورت متن تجربه را نمی‌توان به دیگران انتقال داد. هرگز نمی‌توان متن تجربه را بسته بندی کرد و آن را سوار بر تریلر، روانه درون دیگران ساخت.

تجربه بدین معنا و با این ویژگیها در گزارشی که اشعیا می‌دهد کاملاً پیداست:

در سالی که عزّیا پادشاه مُرد، خداوند را دیدم که بر کرسی بلند و عالی نشسته بود و هیکل از دامنهای وی پر بود و سرافین بالای آن ایستاده بودند که هر یک از آنها شش بال داشت ... یکی دیگری را صدا زده می گفت: «قدّوس قدّوس قدّوس یهوه صبايوت تمامی زمین از جلال او مملو است» پس گفتم: «وای بر من! که هلاک شده‌ام! زیرا که مرد ناپاک لب هستم و در میان قوم ناپاک لب ساکنم و چشمانم یهوه صبايوت پادشاه را دیده است.^۸

تجربه آنگاه دینی است که غیر از تجربه‌های متعارف بوده، متعلّق آن موجودی فوق طبیعی باشد اگر واقعه تجربه، خداوند یا تجلیات او باشد و به نحوی در ارتباط با خداوند قرار گیرد یا خداوند به عنوان حقیقتی غایی رخ بنمایاند، تجربه دینی خواهد بود. همچنین در تجربه دینی لازم است که فاعل تجربه در توصیف آن از واژه‌های دینی استفاده کند. بنابراین، تجربه آنگاه دینی است که اولاً در حوزه و محدوده دین صورت گیرد؛ ثانیاً فاعل آن در توصیف حالات دینی خود از مفاهیم و تعابیر دینی بهره برد.

ممکن است متعلّق تجربه‌ای محتوای متون دینی نباشد، ولی در عین حال، آن تجربه دینی باشد. مثل این که شخصی خاک باغش را زیر و رو می کند؛ در این هنگام درمی یابد که اگر ریشه‌های درختی را که در آن نزدیکی است از خاک در نیاورد آهسته آهسته پیشروی کرده، سبزیهای او را از بین می برد ممکن است آن شخص با مشاهده این پدیده نسبت به نحوه پیشروی گناه و تسلط و نقش مخرب آن تجربه‌ای حاصل کند و این تجربه تأثیری دینی بر او باقی گذارد. از سوی دیگر، ممکن است گزاره‌ای علمی در متون دینی دیده شود و شخصی دانشمند با این گزاره علمی برخورد کرده، آن را به آزمایشگاه برد و به توفیقات علمی جالبی هم دست یابد. اما این تجارب و یافته‌های علمی او را به امر متعالی و حضور فوق طبیعی منتقل نکند. بنابراین تجربه دینی تجربه هر آنچه در متون دینی است نیست؛ چنانکه ممکن است تجربه برخی از آنچه در غیر متون دینی است، باشد. دامنه تجربه بسی وسیع است و محدوده آن را طیف وسیعی از تجارب تشکیل می دهد. در این میان، برخی از تجربه‌ها با تجربه دینی ارتباط و شباهتی دارد که همین موجب خلط آنها با یکدیگر می شود. این تجارب عبارتند از:^۹

الف. تجربه اخلاقی؛ ممکن است شخصی نسبت به عمل یا صفتی اخلاقی تجربه‌ای زنده پیدا کند. اما این تجربه با تجربه شخص دیندار نسبت به حقایق دینی متمایز است. زیرا اولاً وظیفه

اخلاقی وظیفه کلی انسان را بیان می کند، در حالی که وظایف دینی به وظایف جزئی فرد فرد انسانی می پردازند؛ ثانیاً تجربه اخلاقی پاسخ به قانون اخلاقی است، حال آن که تجربه دینی پاسخ به آن شخصی است که قانون اخلاقی را بنا می نهد؛ ثالثاً اخلاق مسئولیت انسان در این جهان است، اما تجربه دینی مسئولیت انسان در برابر وحی می باشد؛ رابعاً سرسپردگی و تعهد تجارب دینی بیشتر و گسترده تر است. در این زمینه سورن کرکگار (S. Kierkegaard ۱۸۱۳-۱۸۸۵) در کتاب ترس و لرز تحقیقات مبنایی دارد.

ب. تجربه زیباشناختی؛ اگر شخصی با یک اثر هنری بی نظیر مواجه شود به تجربه ای زنده دست می یابد که بسی با شنیدن اوصاف آن اثر متفاوت است. تجربه استحسانی (زیباشناختی) با تجربه دینی تمایزهایی دارد. اولاً تجربه زیباشناختی غایی نیست، برخلاف تجارب دینی که بعد غایی دارند؛ ثانیاً تجارب هنری صرفاً تحسین برانگیز و شگفتی آورند، اما تجارب دینی انسان را متعبد، سرسپرده و ملتزم می کنند؛ ثالثاً هنر به انسان فقط احساس می دهد، اما دین وقوف و آگاهی نسبت به امر مقدس و متعالی اعطا می کند.

ج. تجربه دنیامداری؛ دروازه های قرن بیستم تجارب سکولاریزم را پیش روی نهاد. شخص غیر دینی دنیا را به گونه ای خاص تجربه کرده با آن مواجه می شود، برخلاف فرد مؤمن که مواجهه و بینشی متمایز نسبت به دنیا دارد. زیرا او اولاً دنیا را با هدف و غایت می بیند؛ ثانیاً کاملاً به امر متعالی گردن نهاده، به آن سر می سپارد، برخلاف تجارب دنیامدارانه که هدفی برای دنیا قائل نیستند و در متن آن تجارب دنیا خود، غایت است؛ همچنین برای او تعهد و تسلیم بی معنا است. از مجموع این مباحث، این نتیجه به دست می آید که تجربه دینی ویژگیها و اوصاف خاص خود را دارد. اول آن که انسان را درگیر امر متعالی کرده، بیانگر مواجهه شخصی با اوست؛ دوم آن که تعهدآور و التزام بخش است؛ سوم آن که همراه با قداست، هیبت و رازآلودگی است؛ چهارم آن که بعد غایی دارد. تجارب دینی در روحیه فاعل تجربه نیرو و توانایی شگفت آوری ایجاد می کنند. این نیرو چه بسا تا زمانهای طولانی باقی بماند و چونان محافظی اعمال او را هدایت کند؛ پنجم آن که بُعد معرفتی دارد. بدین معنا که صاحب تجربه دینی مدعی است که به یک رشته واقعیات و حقایق نایل شده است و از طریق تجربه دینی شناختی قابل اطمینان و اعتماد از هستی پیدا کرده است. بُعد معرفتی تجارب دینی از اهمیت ویژه ای برخوردار است که به آن اشاره خواهد شد.

انواع تجارب دینی

تجارب دینی از جهات مختلف طبقه بندی شده اند. شاید یکی از بهترین دسته بندیهای

تجارب دینی آن است که دیویس (C. F. Davis) در کتاب خویش، *The Evidential Force of Religious Experience*، مطرح کرده است. ۱۰ او تجربه های دینی را در شش دسته جای می دهد که اینک به اجمال، آنها را برمی شماریم:

الف) تجارب تفسیری (Interpretive Experiences)

گاهی ممکن است انسان تجربه ای را دینی بداند، ولی نه به خاطر ویژگیهای خود آن تجربه، بلکه به دلیل دیدگاهی که در شبکه تفسیری پیشین وجود دارد و این تجربه را در قالب آن شبکه تفسیر کرده و جای داده است. برای نمونه، زلزله یک پدیده دینی نیست، اما اگر این تجربه را به عنوان نزول بلا یا نتیجه افزایش گناه تلقی کردیم و براساس این تفسیر پیشین، از آن تعبیری دینی ارائه دادیم، در این صورت ما تجربه ای تفسیری خواهیم داشت.

ب) تجارب شبه حسی (Quasi-sensory Experiences)

تجارب شبه حسی آن دسته از تجارب دینی هستند که عنصری از حس یا ادراکی که از طریق حواس پنج گانه حاصل می شود، در آنها دخالت داشته باشد. این تجارب شامل تجارب حسی، رؤیا، درد و رنج، شنیدن صدای خاص و... می شود. رؤیاهای دینی [نظیر رؤیای حضرت یوسف] و احساس درد و رنجی که در حوزه اعتقادات دینی پیدا می شود، در این مقوله می گنجد.

ج) تجارب وحیانی (Revelatory Experiences)

تجارب وحیانی که به هنگام نزول وحی یا الهام رخ می دهند تجارب وحیانی هستند. این گونه تجارب دارای ویژگیهایی هستند: اولاً معمولاً به طور ناگهانی رخ می دهند، هرچند تأثیرات آنها گاه طولانی است؛ ثانیاً معرفتی بی واسطه در اختیار عارف قرار می دهند؛ ثالثاً این معرفت جدید به

نظر عارف، خالص است و از طریق عامل بیرونی به دست نیامده است؛ رابعاً عارف بر اثر تجربهٔ وحیانی به ایمانی راسخ و استوار نایل می‌شود.

د) تجارب احیاگر (Regenerative Experiences)

انسانهایی که عارف و پیامبر نبوده، افراد عادی محسوب می‌شوند، گاه به هنگام عبادت به تجاربی دسترسی پیدا می‌کنند که به آنها یک «دین زنده» را هدیه می‌کنند. تاثیر این گونه حالات به مراتب بیش از عقاید خشک دینی و نیز عمل به آداب و مناسکی بی‌روح است. تجارب احیاگر دامنهٔ گسترده‌ای دارند که تجربهٔ شفابخشی یا تجربهٔ هدایت، یکی از آنهاست.

ه) تجارب مینوی (Numinous Experiences)

این نوع از تجارب دینی از ابتکارات رودلف اتو R. Otto (۱۸۶۹-۱۹۳۷) در کتاب مفهوم امر قدسی است. او امر مینوی را در سه نوع احساس خلاصه می‌کند. نخست، احساس وابستگی و تعلق مطلق در برابر او؛ دوم، احساس خوفی دینی و هیبت‌انگیز که به هنگام رؤیت خداوند، انسان را به لرزه می‌اندازد؛ و سوم، احساس شوق انسان نسبت به آن وجود متعالی، که انسان را کشان‌کشان تا پیشگاه او می‌برد و او را بی‌تاب می‌کند.

ممکن است احساس [راز هیبت‌انگیز] گاهی برق آسا همچون نسیمی دل‌انگیز وارد شود و روح را از آرامشی برآمده از ژرف‌ترین لایه‌های پرستش سرشار کند. ممکن است این احساس به وضعیت روحی پایدارتر و ماندگارتری تبدیل شود، و به صورت لرزش و ارتعاشی از سر خوف و انقیاد تداوم یابد... ممکن است به ناگاه، به صورت جوششی فوران آسا از ژرفای روح سر بزند و با شور و تکانی شدید همراه باشد؛ یا به هیجانی به غایت، غریب بینجامد؛ به شوریدگی بیخودانه، به حالتی خلسه‌وار، و به از خود شدن.^{۱۱}

و) تجارب عرفانی (Mystical Experiences)

تجارب عرفانی آن دسته از تجارب دینی هستند که دارای این ویژگیها باشند: اولاً درکی از واقعیت مطلق به انسان دهند؛ ثانیاً انسان را از محدودیت زمان و مکان و عصر رها کنند؛ ثالثاً

مشاهده وحدت و اتحاد را برای انسان به ارمغان آورند؛ رابعاً سعادت و آرامش را به انسان اهدا کنند. تجربه ای عرفانی است که شخص عارف در سفر روحانی به «مطلق» رسد و از تیرگیها و تاریکیهای پهنه زمان و مکان آزاد شود و به نوعی شهود وحدت عرفانی و یگانگی متعالی دست یابد و نهایتاً به صلح و عشق و سلامت و صلاح برسد.

به تعبیر اتو، انسان با دیگران می تواند سه نوع رابطه داشته باشد: ۱۲

یک) رابطه من-او. این ارتباط غایبانه است و در آن دوگانگی وجود دارد.

دو) رابطه من-تو. این ارتباط همراه با حضور است، اما یگانگی در آن جایی ندارد. تجارب

مینوی از این سنخ محسوب می شوند.

سه) رابطه من-من. این ارتباط هم حضوری است و هم آمیخته با وحدت و یگانگی.

رابطه ای که در تجارب عرفانی وجود دارد از این قبیل است.

یکی از دیدگاههای رایج در زمینه حقیقت و تعریف تجربه عرفانی، نظریه ویلیام جیمز W. James (۱۸۴۲-۱۹۱۰) است. او با تحلیل و بررسی خلسه ها و حالات عرفانی به این نتیجه می رسد که این گونه حالات و تجارب دارای چهار نشانه و ویژگی هستند؛^{۱۳} که دو ویژگی از آنها اصالت داشته، از قاطعیت بیشتری برخوردارند، و دو ویژگی دیگر کمتر قاطع بوده، در عین حال در قالب حالت‌های عرفانی دیده می شوند:

یکم) توصیف ناپذیری. حالاتی که برای عارف یا صوفی پدید می آید، به گونه ای است که قابل بیان و وصف نیست و به هیچ وجه نمی توان از آن شرح ماجرا کرد. از این رو، تنها راه فهم و درک حالات عرفانی آن است که برای خود شخص پیش آید. بر این اساس، حالت‌های عرفانی و تجارب عارفانه قابل انتقال به دیگران نبوده، همگانی نیستند.*

دوم) ارزش معرفتی. یافته های عرفانی معرفت زا هستند. این گونه حالات به انسان بصیرت و اشراقی می دهند که انسان می تواند تا عمق حقایق اشیاء پیش برود. صاحب تجربه عرفانی بر این باور است که این گونه تجربه ها او را با واقعیت آشنا ساخته، امری از امور حقیقی را بر او منکشف می سازند.

دو ویژگی دیگر که کمتر قاطع هستند، عبارتند از:

سوم) زودگذر بودن. حالت‌های عرفانی مدت زیادی پایدار نمی مانند. اینگونه تجارب معمولاً حداکثر تا دو ساعت به طول می انجامند؛ مگر در موارد استثنایی که بیش از این ادامه پیدا می کنند و

بعد از آن، عارف به حالت عادی و زندگی معمولی باز می‌گردد؛ هرچند تاثیر آن حالت، گاه برای مدت طولانی باقی می‌ماند.

چهارم) انفعالی بودن. اگر حالتی عرفانی در رسد، اراده از عارف سلب شده، گویا در اختیار اراده و قدرت دیگری قرار می‌گیرد. البته ممکن است مقدمات آن در اختیار انسان باشد، ولی به محض فرارسیدن این حالت انسان تسلیم شده، خود را به دیگری می‌سپارد.

یکی از نتایج مهمی که از تعریف تجربه عرفانی به دست می‌آید این است که اگر دین را تا حد تجربه درونی تقلیل داده، به آن تحویل بریم و به تجربه دینی اصالت دهیم، در این صورت تأملات فلسفی و کلامی را باید امری ثانوی و فرعی تلقی کنیم. یعنی اگر تجربه دینی در کار نباشد، فلسفه دینی یا علوم الهی هم مطرح نخواهد شد؛ ایمان تنها بر پایه احساسات استوار خواهد شد، نه استدلال. کلام و فلسفه «ترجمان» احساس دینی اند؛ ادله نمی‌توانند اعتقاد را به وجود آورند. در این صورت باید با فلسفه و کلام حقیقتاً خداحافظی کرد. ویلیام جیمز خود چنین نگاشته است:

من به خوبی می‌پذیرم که سرچشمه زندگی مذهبی دل است و قبول هم دارم که فرمولها و دستورالعملهای فلسفی و خداشناسی (حکمت الهی) مانند مطالب ترجمه شده‌ای است که اصل آن به زبان دیگری می‌باشد. اما نباید به این تعریف مختصر قانع شد، بلکه باید جلوتر رفت و از نزدیک موضوع را رسیدگی کرد. وقتی که ما می‌گوییم، فرمولهای علم خداشناسی همچون ترجمه‌هایی است که ... ۱۴

۲. اقسام

در عرفان اسلامی و نیز فلسفه غرب، برای مکاشفه و تجربه عرفانی اقسام و انواعی ذکر شده است که بیان آنها بصیرتی دوچندان به انسان می‌بخشد.

الف) اقسام و مراتب مکاشفه

در مورد کشف و شهود تقسیم‌بندیهای متنوعی صورت گرفته است، که در اینجا به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

یکم) یکی از بهترین دسته‌بندیها از سوی قیصری، شارح فصوص، صورت گرفته است. او

در مقدمه شرح فصوص می گوید:

فی مراتب الكشف و انواعها اجمالاً... و هو معنوی و صوری و اعنی بالصوری
ما يحصل فی عالم المثال من طریق الحواس الخمس... و اما الكشف المعنوی
المجرد من صور الحقائق المحاصل من تجلیات الاسم العلیم و هو ظهور المعانی
الغیبیة و الحقائق العینیة. ۱۵

کشف و شهود به طور کلی به دو دسته تقسیم می شود: کشف صوری و کشف معنوی. مکاشفه صوری آن است که از طریق حواس پنج گانه و در عالم مثال صورت گیرد. [عرفا از یک نظر، عالم هستی را در سه مرتبه خاصه می کنند: عالم طبیعت یا ناسوت، عالم مثال یا برزخ یا لاهوت، و عالم عقل یا قیامت کبری یا جبروت.] کشف و شهود صوری یا از طریق حس بینایی حاصل می شود- چنانکه سالک در حین کشف، صورتی روحانی را مشاهده می کند- یا از طریق حس شنوایی به دست می آید- چنانکه پیامبر اکرم (ص) گاه وحی را به صورت کلامی منظوم می شنید- یا به صورت استنشاق صورت می گیرد- نظیر این که انسان نفحات ربّانی را می بوید- یا این که به صورت لمس ظاهر می شود- چنانکه در حدیثی است که پیامبر (ص) فرمود: «وضع الله کفّه بین کتفی فوجدتُ بردها بین ثدیّی فعلمتُ ما فی السموات و ما فی الارض، و كذلك نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض»- و گاه از طریق حس چشایی صورت می گیرد- مثل این که شخص عارف در عالم کشف و شهود طعامی را مشاهده کند و از آن میل کرده، مزه ای خاص را درک کند. گفتنی است که این نوع کشف، مشابهتی با تجربه دینی از نوع شبه حسی دارد.

انواع مکاشفات صوری وابسته به اسماء الهی هستند. اگر اسم «بصیر» در انسانی ظهور کند، برای او مکاشفات دیداری صورت می گیرد و اگر اسم «سمیع» در انسانی ظهور کند، برای او مکاشفات شنیداری محقق خواهد شد. البته امکان دارد که در یک فرد به دلیل قوت استعداد، چند اسم ظاهر شود و در این صورت، مشاهدات صوری متعددی در او ظهور و بروز خواهد داشت. این سخن به این مبنای عرفانی استوار است که حق دارای اسما و صفاتی است؛ هر اسمی مظهري متناسب با خود می طلبد و از سوی دیگر، هر مظهري تابع و طالب اسمی خاص می باشد. حال، هر چه اسم کلی تر باشد مظهر آن جامع تر خواهد بود و هر چه مظهر به وحدت و جمعیت نزدیک تر باشد اسمی که آن را پوشش می دهد جامع تر بوده، به ذات حق نزدیک تر خواهد بود؛ چنانکه

وجود شریف نبی اکرم (ص) مظهر انسان کامل است و طبعاً تحت جامع ترین اسما، یعنی الله، قرار خواهد داشت.

مکاشفات معنوی، عاری از صورت هستند. این گونه مکاشفات از تجلی اسم «علیم» صورت می گیرد و خود دارای مراتبی است. یکی از مراتب آن فتوحی است که در مقام قلب ظاهر شده و به آن الهام می گویند. بر اثر این فتح و مکاشفه، بسیاری از علوم عالم بر انسان منکشف می شود. مرتبه دوم، کشف روحی است. روح در این مرتبه همانند خورشیدی می شود که دیگر ارواح و اجساد را نورانیت می بخشد. و دیگری مرتبه مکاشفه سراسر است که برای کمترین و اولیای خاص دست می دهد؛ چنانکه فرمود: «قاب قوسین أو أدنی» (نجم/۹).

حصول مراتب کشف و شهود دقیقاً به میزان استعداد سالک و عارف بستگی دارد؛ هر چه مزاج او به اعتدال نزدیک تر و نفس او برای دریافت حقایق غیبی آماده تر باشد، دریافت فتوحات و مکاشفات ربانی بیشتر خواهد بود. از سوی حق، هیچ بخلی نیست و در حدیث معروفی است که «ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات ألا فتعرضوا لها». بنابراین، عنایت و لطف حق همیشه جاری است و نسیم ربانی همواره جان عارفان را می نوازد. اما هرکس به مقداری که مستعد است و خود را در جهت آن نسیم قرار می دهد، از آن فیض برمی گیرد و پیمانه وجود خویش را پر می کند.

اهل عرفان برای انسان، مراتب درونی قائلند. در یک تعبیر، انسان دارای «بطون هفت گانه» است^{۱۶} مقام نفس، مقام عقل، مقام روح، مقام سر، مقام خفا، مقام اخفی و مقام تجلی ذاتی. این مراتب با مراتب جهان هستی برابر و متناظر است؛ بدین معنا که هرگاه انسان به اولین مرتبه باطن خود رسید می تواند باطن جهان هستی را مشاهده کند، و اگر به باطن دوم خویش دست یافت می تواند به دومین مرتبه جهان هستی نایل شود. در این دیدگاه، انسان دارای مراتبی است، چنانکه جهان هستی هم از مراتبی برخوردار است. این مراتب با یکدیگر متناظر بوده، امکان تطابقی دارند. نتیجه آن که در این نظریه، نظریه سلسله مراتبی انسان و جهان، معرفت شناسی انسان با وجودشناسی جهان مطابقت دارد و این دو بر یکدیگر منطبق اند؛ چنانکه در فلسفه افلاطون، نظام معرفت شناسی با نظام هستی شناسی منطبق بود.

دوم) ابن عربی فتوحات الهی را با مراتبی در نظر می گیرد؛^{۱۷} مراتب سه گانه فتح، عبارتند از: فتح عبادت، فتح حلاوت و فتح مکاشفه. در فتح عبادت اخلاص نصیب انسان می شود؛

دومین مرتبه فتوحات جذبه شدیدی است که از سوی حق به عارف دست می دهد؛ و نهایتاً در فتح مکاشفه بالاترین درجه معرفت به انسان عطا می شود.

انّ الفتوح هو الراحات اجمعها وهو العذاب فلا تفرح اذا وردا
حتى ترى عين ما ياتي به فاذا رأيتَه فاتخذ ماشئته سندا
الريح بشرى من الرحمن بين يدي ماشاء من رحمة فيها اذا قصدا

از دیدگاه ابن عربی، میان علم و معرفت تفاوت است. او همانند سهل شوشتری، ابویزید و ابومدین می گوید^{۱۸}: معرفت مقام کشف است و آنگاه در قلب عارف صورت می گیرد که او به مقام علم ربانی نایل شده باشد. به عقیده او، معرفت یا کشف و شهود مختص اهل عرفان و حق است و تنها جایگاه آن قلب عارف خواهد بود.^{۱۹} معرفت علمی وهبی است.^{۲۰} آنگاه که قلب سالک استعداد یافت، مکاشفات عرفانی که حاصل اسم «وهّاب» است بر قلب عارف ریزش می کند. از این رو، این گونه علوم هبه الهی است.

سوم) صاحب مرصاد العباد برای کشف و شهود مراتبی را تصویر کرده است.^{۲۱} در اولین مرتبه، عقل صیقل یافته بر اسرار معقولات آگاه می شود. کشف شهودی، دیگر مرتبه مکاشفات است که عارف در این مرحله با انواری با رنگهای متنوع آشنا می شود. انسانی که در مقام نفس لوّامه است نور ازرق می بیند و آن که به مقام روح رسیده نوری به رنگ سرخ مشاهده می کند و بعد از آن، نور زرد و سپس نور سفید و نور سبز و سرانجام، خود را به صورت خورشیدی جهان افروز مشاهده می کند. سومین مرتبه مکاشفه، کشف الهامی است که از این طریق، اسرار آفرینش و حکمت وجود برای انسان ظاهر می گردد. مکاشفات روحانی در مرتبه چهارم رخ می دهد که کرامت و اطلاع بر مغیبات و عبور از آب و آتش، حاصل این مرتبه است. پنجمین مرتبه کشف و شهود، مکاشفات خفی است و نهایتاً عارف به کشف ذاتی مشرف می شود.

تا بر سر کوی عشق تو منزل ماست سرّ دو جهان بجمله کشف دل ماست
وانجا که قدمگاه دل مقبل ماست مطلوب همه جهانیان حاصل ماست

از دیدگاه عارفان، مکاشفات حاصل تجلیات الهی است. تجلی حق که همان ظهور اسما و صفات حق در انسان است مراتبی دارد. پس مکاشفات عارفانه نیز ذومراتب خواهند شد؛ چنانکه فرمود: «فلما تجلّی ربُّه للجبل جعله دكاً و خرّ موسى صعقاً» (اعراف/۱۴۳).

چهارم) کشف و شهود به ترتیب دیگری نیز دسته بندی شده است^{۲۲} کشف کونی؛ در این

حالت احوال مکونات مادی بر انسان مکشوف می‌گردد. این کشف نتیجه ریاضات و عبادات بدنی است؛ مرتبه دوم، کشف الهی است که برای عارف احوال مجردات گشوده می‌شود و این کشف ثمره ذکرهای باطنی است؛ کشف عقلی، مرتبه سوم است که احوال هستی به نور عقل روشن می‌گردد؛ و نهایتاً کشف ایمانی است که به برکت دولت قرب برای انسانهای کامل حاصل می‌شود.

از مجموع مطالب این قسمت نتایج حاصل می‌شود: اول آن که روح انسان وجودی است که می‌تواند ارتقا یابد و صعود کند. به عبارت دیگر، درون انسان ذومراتب است. این مراتب که به صورت بالقوه وجود دارند، به طور تدریجی بر اثر ریاضات و در یک کلمه، اعراض از ماسوی، به فعلیت می‌رسند و انسان وجودی بسط یافته و باز شده و منشرح می‌شود و از حالت اجمال به تفصیل و از جلا به استجلا می‌رسد؛ چنانکه هسته خرما بعد از آن که شرح و بسط تکوینی یافت به درخت خرما تبدیل می‌گردد. انسان کتاب بسته‌ای است که اگر باز شود به اندازه کل هستی می‌شود. انسان جهان کبیر است و جهان انسان صغیر. اگر انسان به مراتب متعالی خود دست یابد، کشف و شهودی متناسب رخ می‌دهد. این مراتب با مراتب هستی تطابق دارد و از آن بیگانه و با آن بی‌ارتباط نیست. دوم آن که حالات و مکاشفات عارف بر اثر تجلیات الهی رخ می‌دهد. تجلیات هر یک متناسب با اسما و صفات حق است. حال می‌توان گفت از آنجا که کشف و شهود عارف حاصل تجلیهای الهی است، این گونه مکاشفات برای همیشه صادقند. البته گاه شیطان در انسان نفوذ می‌کند و حالاتی کاذب به انسان می‌دهد. عرفا برای تفکیک مکاشفات شیطانی از ربانی تدابیری اندیشیده‌اند. ۲۳ سوم آن که عرفا از یک سو به صورت کاملاً دقیق مراتب و انواع مکاشفات را برشمرده و چگونگی هر یک را با دقت تمام بیان کرده‌اند و از سوی دیگر، در هر مورد به آیات و روایات متعددی تمسک نموده‌اند. این امر نشان دهنده آن است که آنها خود این مسیر را پیموده‌اند و با احاطه کامل به بازگویی و بازسازی آن پرداخته‌اند. البته بیان آنها به دلایلی تا حد زیاد رمزگونه و نمادین است که باید به عمق آن دست یافت.

ب) انواع تجربه عرفانی

در میان آثار و نوشته‌های فیلسوفان دین، دو دسته بندی از همه چشمگیرتر است که یکی را اتو مطرح کرده، و دیگری به وسیله استیس اظهار شده است.

یک) رودلف اتو تجربه‌های عرفانی را در دو دسته جای می‌دهد: ۲۴ درون‌گرا و مشاهده وحدت‌زا. عارف با تجربه درون‌گرا تمام توجه خود را به درون خود متمرکز کرده، از اشیاء بیرونی اعراض می‌کند. او در این حالت در درون خود به نیرویی مقدس که همان خود واقعی انسان است دست می‌یابد. از این رو، ویژگی عمده تجارب عرفانی درون‌گرا آن است که اولاً با قطع ارتباط از بیرون حاصل می‌شوند؛ و ثانیاً متعلق و موضوعشان نفس عارف است.

در تجربه عرفانی مشاهده وحدت‌زا، برخلاف قسم اول، عارف نظر به بیرون دارد و از نفس خود نگاه خویش را برمی‌دارد. گویا اتو برای تجربه عرفانی اخیر سه مرحله در نظر گرفته است: مرحله اول آن است که عارف به وحدت طبیعت آگاهی پیدا می‌کند؛ در مرحله دوم متعلق تجربه عرفانی ماورای طبیعت است؛ و در سومین مرحله عارف به شهود وحدت در کثرت می‌رسد. اتو برای تجربه عرفانی مرحله سوم، تجربه عرفانی شانکارا را به عنوان مثال ذکر می‌کند.

دو) والتر استیس W. T. Stace (۱۸۸۶-۱۹۶۷) در کتاب عرفان و فلسفه که دربردارنده تحقیقات باارزشی درباره مبانی فلسفی تجارب عرفانی است اظهار می‌کند ۲۵ که حالات و خلسه‌های عرفانی گاه انفسی (introvertive) بوده و گاه آفاقی اند (extrovertive). تجربه عرفانی درونی یا انفسی آن است که عارف با قطع علقه از حواس ظاهری، سعی دارد به درون ذات خویش فرورود و در آن حقیقت را بیابد؛ اما عارفی که به تجارب دینی بیرونی یا آفاقی روی آورده است تلاش می‌کند تا در پشت کثرتهای بیرونی به وحدتی حقیقی برسد. در واقع، نهایت این دو نوع تجربه یکی است و آنچه مقصود تجربه آفاقی است همان مقصد تجربه انفسی نیز هست. عارف با طی هر دو مسیر به یک حقیقت که همان وجود متعالی واحد است نایل می‌شود.

گفتنی است که در عرفان اسلامی مطالبی مشابه اما به مراتب عمیق‌تر و گسترده‌تر وجود دارد. عارفان و صوفیان برای سیر و سلوک و پیمودن مراتب حقیقت عمدتاً دو راه پیشنهاد می‌کنند: یکی توجه به نشانه‌های آفاقی، و دیگری تمرکز بر درون نفس. به عبارت دیگر، دو مسیر آفاق و انفس مورد توجه تمام اهل حق و عرفان بوده است.

به منظور قطع علاقه از حواس، تنبیهی دلنشین و زیبا از ابن سینا به یادگار مانده است. ۲۶ او برای اثبات تجرد نفس بهترین شیوه را قطع توجه از حواس ظاهری و تمرکز بر درون دانسته است و

تنبیهی را تحت عنوان «هواء طلق» مطرح می‌کند و می‌گوید: فرض کن اکنون به ناگاه، خلق شده‌ای؛ در این حالت، چشم خود را ببند یا خود را در شبی ظلمانی قرار ده، به گونه‌ای که چشمانت نبیند و صدایی هم به گوش تو نرسد و بو و مزه‌ای هم در کار نباشد؛ در این وضعیت، هوا باید معتدل باشد تا حس لامسه هم تحریک نشود. او حتی می‌گوید میان اعضا فاصله بینداز تا تأثیر حس لامسه کاهش یابد. در این حالت که تمام حواس ظاهری تقریباً تعطیل شده‌اند تمام توجه خود را به درون متمرکز کن. در این حالت می‌بینی که چیزی جز خود و انیت خویش را نمی‌یابی. او سپس می‌گوید آنچه را می‌یابی غیر از آن چیزی است که نمی‌یابی و تو در آنجا بدن را نمی‌یابی پس نفس غیر از بدن است و انسان غیر از بدن نفسی مجرد هم دارد.

شبیبه مراتبی که اتو برای تجارب عرفانی مشاهده و حدت‌زا بیان کرد، در منابع عرفانی و سیر و سلوک اسلامی نیز به صورت کاملاً واضح‌تر و عالی‌تری بیان شده است. عرفا می‌گویند در اثر مراقبه شدید، بتدریج چهار عالم بر سالک منکشف می‌شود: ۲۷ عالم اول توحید افعالی است. سالک در این مرحله می‌بیند آنچه را که چشم می‌بیند، گوش می‌شنود و دیگر اعضا انجام می‌دهند؛ همه از نفس اوست. سپس ادراک می‌کند که هر فعلی در جهان خارج تحقق می‌یابد مستند به نفس اوست. عارف در این حالت می‌بیند که نفسش در چچه و مجرای رحمت فعلی خداوند می‌باشد. عالم دوم توحید صفات است. سالک حقیقت سمع و بصر و حیات و قدرت و علم را از خود نمی‌بیند و هر چه از این صفات را که در جهان خارج هویدا است، از صفات حسنای الهی می‌بیند. عالم سوم توحید اسمائی است. عارف در این مرحله می‌یابد که صفات قائم به ذاتند. یعنی عالم بودن، قادر بودن و سمیع بودن را وابسته و مستند به اسماء الهی مشاهده می‌کند. عالم چهارم توحید ذاتی است. آن‌که اهل سیر و سلوک است، در آخرین مرحله تمام ذاتها را وابسته به ذات واحد حق می‌بیند. اگر عارف از وجود خود و وجود غیر خود و به طور کلی از غیر، خداحافظی کرد و یکسره از ماسوی برید در ذات حق فانی شده، به مقام صحو دست می‌یابد. حافظ چه خوش سروده است:

الا ای آهوی وحشی کجایی	مرا با توست چندین آشنایی
دو تنها و دو سرگردان دو بی کس	دد و دامت کمین از پیش و از پس
بیا تا حال یکدیگر بدانیم	مراد هم بجویم ار توانیم

۳. ماهیت و حقیقت

در زمینه حقیقت و ماهیت تجربه عرفانی دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است؛ اما در عرفان اسلامی در این زمینه، به صورت معنون، بحثی دایر نشده است. تنها از لابه لای کلمات و مطویات سخنان می‌توان به دیدگاهی متمایز دست یافت.

الف) ماهیت مکاشفه

مکاشفه رؤیت حق است؛ مکاشفه درك حضور وحدت است؛ مکاشفه شهود باطن با باطن است؛ مکاشفه اتصال دو حقیقت وجودی است؛ در مکاشفه شهود مستقیم رخ می‌دهد؛ کشف و شهود با رفع حجاب طبیعت و مادیت همراه است. عارف در حین کشف با تمام هستی درونی خویش درگیر است. مکاشفه نوعی فناست. جذبه کشف در باطن انسان به ظهور می‌رسد. آنگاه که چشم دل و گوش جان باز شود، حالتی عرفانی و خلسه‌ای دینی پیدا می‌شود. از مجموعه این مطالب حاصل می‌شود که حقیقت و ماهیت مکاشفه

چیزی جز «علم حضوری» نیست. می‌دانیم که علم دو دسته است: حصولی و حضوری. در علم حصولی، انسان از طریق صورت و واسطه‌ای ذهنی به معلوم علم پیدا می‌کند؛ نظیر تمام علوم حسی، خیالی و عقلی. اما علم حضوری فاقد واسطه است. در این گونه علوم، نفس بی‌هیچ واسطه‌ای و به طور کاملاً مستقیم با ذات معلوم مواجه می‌شود. در علم حضوری اولاً واسطه و ذهنی در کار نیست؛ ثانیاً عالم با تمام وجود به میزبانی معلوم می‌رود؛ و ثالثاً معلوم با تمام وجود و با کنه ذات خویش برای عالم ظاهر می‌شود. با این توصیفها به روشنی درمی‌یابیم که حقیقت کشف و شهود عرفانی و ماهیت حالات و یافته‌های سالکان طریق حقیقت، چیزی جز درکی بی‌واسطه و مشافهه‌ای مستقیم نیست؛ و این همان علم حضوری است. البته علم حضوری ممکن است با صورت برزخی همراه باشد؛ چنانکه در عالم مثال صورت

حسی وجود دارد. همچنین ممکن است متعلق کشف و شهود، طبیعت و حوادث دنیوی باشد؛ ولی هیچ یک از این موارد موجب آن نمی شود که مکاشفه به علم حصولی بدل گردد. زیرا عالم مثال یا برزخ هم مجرد است. در آنجا صورت ماده است، نه ماده؛ در آنجا صورت زمان و مکان است، نه زمان و مکان. و میان این دو بسی تفاوت است.

ابن عربی مُدرک را دو گونه می داند: ^{۲۸} مدرکی که از طریق قوه تخیل می داند و مدرکی که این گونه نیست؛ یعنی با ذات خود می داند. از سوی دیگر، مُدرک نیز دو گونه است: مُدرکی که صورت دارد و آن که بی صورت است. حال، می توان گفت که مدرک با صورت تنها با مدرک با قوه تخیل درک می شود. اما مدرک بی تخیل می تواند که به درک مدرک بی صورت نایل گردد. و این علم است که علم حقیقی است.

وَأَمَّا الْعِلْمُ دَرَكُ ذَاتِ الْمَطْلُوبِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ وَجُوداً كَانُ أَوْ عَدَمًا وَ

نَفِيًّا أَوْ اثْبَاتًا وَ أَحَالَةً أَوْ جَوَازًا أَوْ وَجُوبًا مَالِيَسَ غَيْرَ ذَلِكَ. ^{۲۹}

علم واقعی از دیدگاه محی الدین، علم اسرار است. این علم ذوقی، فطری و وهبی است. در این علم، خطا راه ندارد. این گونه علوم تقلیدی نیستند و درکی مستقیم در اختیار انسان قرار می دهند. این علم ورای طور عقل است و از طریق استدلال و نظر کسب نمی شود. این علم چیزی غیر از فتح و مکاشفه نیست و همان معرفت حقیقی است که بر قلب اهل حق، اهل الله و عارف راستین می نشیند.

ب) ماهیت تجربه عرفانی

در این زمینه، در میان فیلسوفان دین و دین پژوهان معاصر، سه نظریه پدید آمده است.

یک) تجربه عرفانی نوعی احساس است.

شلایرماخر ادعا کرد که تجارب دینی و عرفانی از مقوله تجربه عقلی یا معرفتی نیستند، بلکه تنها نوعی احساس اتکای مطلق به مبدأ متمایز از جهانند. ^{۳۰} این تجربه شهودی است و به صورت مستقل از مفاهیم و اعتقادات وجود دارد خلاصه آن که تجربه عرفانی از مقوله احساس است نه معرفت. اتو از این تلقی پیروی کرد و یافتن قدسیّت خداوند را در گرو احساس که امری فراتر از عقل است دانست. ^{۳۱} از دیدگاه او، امر مینوی عبارت است از احساس وابستگی به همراه احساس

خوف دینی، و نیز احساس شوق نسبت به وجود خداوند.

دو) تجربه عرفانی از سنخ تجارب ادراک حسی است.

این نظریه ادعا می‌کند که تجربه دینی و عرفانی شبیه ادراک حسی است. ویلیام آلستون W. Alston (۱۹۲۱-) معتقد است که این گونه تجارب، ساختی همانند تجربه حسی دارد. ۳۲ زیرا در تجربه حسی سه عنصر وجود دارد: یکی مُدرک، دیگری مُدرک و سومی نمود و پدیدار مُدرک. تجربه دینی و عرفانی نیز از این سه رکن بهره‌مند است. آلستون با وجود انتقادهایی که به او شده است، به تأکید می‌گوید که اوصاف الهی هرچند حسی نیستند، می‌توان آنها را آن گونه که داده‌های حسی را تجربه می‌کنیم، تجربه کرد.

سه) تجربه عرفانی ارائه نوعی تبیین فوق طبیعی است.

صاحبان این نظریه با ردّ دو دیدگاه سابق، بر این باورند که هرگاه شخصی یک واقعه را تجربه می‌کند، درباره علت آن سخن گفته است. مثلاً اگر حیوانی را دیدیم، ضمن آن اعتراف کرده ایم که این حیوان علت رؤیت ماست. به همین قیاس، می‌گوییم اگر کسی واجد تجربه عرفانی نسبت به خداوند شد خداست که به عنوان امری فوق طبیعی و غایی، علت این تجربه شده است. پرواد فوت W. Proud Foot (۱۹۳۹-) با این تحلیل، تجربه‌ای را دینی یا عرفانی می‌داند که شخص صاحب تجربه آن را دینی یا عرفانی تلقی کند. بدین معنا که اگر کسی مدعی شد که خداوند را تجربه کرده است، از نظر او تنها خدا و مواجهه با اوست که علت این تجربه است، نه فرآیندهای گوارشی، عاطفی یا امور ناخودآگاه.

نکته مهمی که در اینجا وجود دارد، این است که براساس این دیدگاه، باید میان توصیف و تبیین آن تجربه تمایز قائل شد. توصیف یک تجربه حاوی دیدگاههای شخص تجربه‌گر است؛ اما تبیین آن مستلزم اعتراف به وجود فوق طبیعی است.

تجربه عرفانی و باور دینی

یکی از مهم‌ترین مباحثی که مطرح است این است که، آیا تجارب دینی به طور کلی و تجارب عرفانی به طور خاص می‌توانند توجیه‌گر عقاید دینی باشند؟ بدین معنا که اگر عارف یا صاحب

تجربه ای گفت «من خدا را یافته‌م و او را تجربه کردم» آیا از این سخن می‌توان به این نتیجه رسید که «پس خدا هست».

پاسخ به این سؤال بستگی تام به موضعی دارد که در زمینه ماهیت مکاشفه یا تجربه عرفانی اتخاذ شد و به ترتیب ذیل می‌توان به این سؤال پاسخی درخور داد.

اگر مکاشفه را از سنخ علم حضوری دانستیم، از آنجا که علم حضوری علمی بی‌واسطه است و ما را به طور مستقیم به معلوم می‌رساند، پاسخ سؤال یادشده مثبت است. علم حضوری علمی خطاناپذیر و همیشه صادق است. رمز این خطاناپذیری آن است که میان عالم و معلوم هیچ واسطه‌ای وجود ندارد تا منشأی برای تردید در انطباق آن واسطه بر معلوم گردد. مُدرک در علم حضوری با تمام ذات خود به سراغ معلوم می‌رود و معلوم با کنه ذات خویش به میهمانی عالم می‌آید. بنابراین، کشف و شهود عرفانی اگر ربانی و خالص باشد می‌تواند مبنایی سالم و موجه برای نیل به واقعیت و توجیه اعتقادات دینی باشد.

اگر فرض کردیم که تجربه عرفانی نوعی احساس است، در این صورت می‌توان نظامی دینی را شکل داد. مدافعان این نظریه ادعا می‌کنند که هرچند تجربه دینی و عرفانی بیان‌ناپذیر است، می‌توان آن را مبنای عقاید دینی قرار داد و از این طریق، باورهای مذهبی را توجیه کرد و معقول ساخت.

براساس دیدگاه دیگری که در زمینه تجربه عرفانی وجود دارد، مبنی بر این که آن را از سنخ تجربه حسی بدانیم، می‌توان استدلال کرد که این گونه تجارب می‌توانند به عنوان توجیه‌گر اعتقادات دینی مصرف شوند. زیرا ما در زمینه ادراک حسی می‌توانیم از این قضیه که «من پرنده‌ای را می‌بینم»، به این قضیه منتقل شویم که «پرنده‌ای وجود دارد». بر همین قیاس، دیانت‌پیشه‌گان می‌توانند از این قضیه که «خداوند را این گونه تجربه کرده‌ام» به طور موجه، به این قضیه منتقل شوند که «خداوند این گونه است».

اگر تجربه دینی و عرفانی را چونان یک تبیین ملاحظه کردیم، نمی‌توان آن را پایه و اساس توجیه باور دینی قرار داد. زیرا انتقال به علت تجربه براساس تفسیری پیشینی صورت می‌گیرد.

پی نوشتها:

۱. از آنجا که تجربه عرفانی یکی از انواع تجربه دینی است و حکم آن شامل تجربه عرفانی نیز می شود، تکیه بحث بیشتر بر تجربه دینی قرار گرفت.
 ۲. محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، با مقدمه قیصری، قم، انتشارات بیدار، ص ۳۳.
 ۳. خواجه عبدالله انصاری، شرح منازل السائرین، تهران، کتابخانه علمیه حامدی، ۱۳۵۴، ص ۲۲۲.
 ۴. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۲۲۰.
 ۵. محی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۵۶.
 ۶. همان، ج ۳، در حواشی، ص ۸۹.
 ۷. ابن سینا، عبدالله، الاشارات و التنبیها، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۷۸.
 ۸. به نقل از: پترسون، مایکل و ...، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۳۵؛ ر.ک: فعالی، محمدتقی، درآمدی بر معرفت شناسی دینی معاصر، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۷.
 ۹. گیسلر، نورمن، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت اللّهی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵، ص ۲۲-۳۳.
 10. Davis. C. F. *The Evidential Force of Religious Experience* (Oxford University Press, 1989) pp.29-66.
 11. Ibid, p.42.
 12. Otto. R, *The Idea of The Holy*, tr. J. W. Harvey (London, Oup, 1958) pp.
 13. James. W, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (Collins Fount Paperback 1977).
 - جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۶۴-۶۱.
- * به قول سعدی:
- حدیث عشق چه داند کسی که در همه عمر به سر نکوفته باشد در سرایی را
۱۴. جیمز، ویلیام، پیشین، ص ۱۲۲.
 ۱۵. فصوص الحکم، ص ۳۳-۳۵؛ آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی

- حوزه علمی قم، ۱۳۷۰، ص ۵۶۵-۵۴۳.
۱۶. آشتیانی، جلال‌الدین، پیشین، ص ۵۸۵-۵۶۵.
۱۷. محی‌الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ص ۵۰۵.
۱۸. همان، ج ۲، ص ۳۱۸.
۱۹. محی‌الدین بن عربی، تحفة السفره الی حضره البرده، ص ۷۰۶.
۲۰. محی‌الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۵۴؛ جهانگیری، محسن، محی‌الدین بن عربی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۴۰-۲۱۲.
۲۱. نجم‌رازی، مرصاد العباد، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، ص ۳۱۵-۳۰۶.
۲۲. شیمیل، آن‌ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۶-۳۲۵.
۲۳. منبع ش ۲، فصل ۷۰۶، صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۹۵.
24. Otto, R., *The Idea of The Holy*, tr. J. W. Harvey (London, Oup), 1958.
۲۵. استیس، والتر، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.
۲۶. ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۲.
۲۷. حسینی‌تهرانی، محمدحسین، رساله لب‌اللباب، تهران، حکمت، ص ۱۶۵-۱۶۱.
۲۸. محی‌الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۲.
۲۹. همان، ج ۴، ص ۳۱۵؛ ر.ک: انشاء الدوائل، ص ۱۰.
30. Schleiermacher, F. *The Christian Faith* (Edinburgh: T. T. Clark, 1928) p.17.
31. Otto, R., *The Idea of The Holy*, p.1.
32. Hick, J. *Philosophy of Religion* (Prentice-Hall, Inc, 1990) pp.464-484.
- Geirett, R. D and Sweetman, B (ed.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford University Press, 1992) pp.295-304.
- Yandel, K. E. *The Epistemology of Religious Experience* (Cambridge University Press, 1993) pp.215-270.
- Hick, J. *An Interpretation of Religion* (Yale, University Press, 1989) pp.165-173.