

تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی

علی حقی*

سوری واحد احمدیان**

چکیده

تجربه دینی یکی از موضوعاتی است که در کلام جدید و فلسفه دین و در فضای دین پژوهی جدید رشد پیدا کرده است. تجربه دینی در حیات مؤمنانه نقش ویژه‌ای دارد و گستره وسیعی را در بر می‌گیرد که شامل دعا، مناجات، استجابت دعا، شهودهای روحانی و ... می‌شود. تجربه عرفانی نیز که نسبت نزدیکی با تجربه دینی دارد، به زندگی اهل عرفان معنا می‌بخشد. در این تجربه شخص عارف به وحدت با حقیقت غایی می‌رسد و به مقامی دست پیدا می‌کند که وصف‌ناپذیر است. این وحدت مهم‌ترین عامل انفکاک میان تجربه دینی و تجربه عرفانی است. تجربه دینی متفاوت از تجربه عرفانی است و لزوماً هر تجربه دینی، تجربه عرفانی نیست. اما از آنجایی که هر دو از سنخ تجربه هستند در این مقاله به مقایسه هر دو پرداخته شده است. وحی نیز نوعی تجربه مخصوص پیامبر است که ویژگی‌هایی دارد که در دو نوع تجربه دیگر یافت نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: تجربه دینی، تجربه عرفانی، وحی، حقیقت غایی، ادراک حسی.

مقدمه

تجربه دینی در زمره تجربه‌های شگفت‌انگیز بشری است که سابقه آن به درازای تاریخ دین و دین‌ورزی می‌رسد. تجربه دینی ویژگی‌هایی از این دست دارد: احساس وابستگی به قدرت الهی، احساس خشیت و دلواپسی که با باور به داوری الهی مقارن است و نیز همراه حس آرامش است که با ایمان به بخشودگی و آمرزش پروردگار در پیوند است. نمونه‌های اصلی تجربه‌های روحانی در آیین بودایی، ماهاویرا (Mahavira) و اوپانیشادها و نیز در مکاشفات و ندهایی که موسی (ص)، اشعیا و پیامبر اسلام (ص) دریافت کردند، یافت می‌شود و در سطحی پایین‌تر و با شدتی کمتر در حیات مؤمنانه انعکاس یافته است (به نقل از نراقی، Americana).

پس این تجربه هم می‌تواند برای انسان‌های خاص که پیامبران‌اند به حصول پیوند و هم عموم مؤمنان چنین تجربه‌ای را از سر بگذرانند. لکن وحی مخصوص انبیاست و به اولیا و مؤمنان دیگر الهام می‌شود. چنان‌که در الاهیات اسلامی به آن تصریح شده است.

گفتنی است که تجربه دینی تجربه‌ای است که در آن به نظر می‌رسد خداوند خویشتن را به نحوی از انحا بر انسان آشکار یا متجلی کرده است. تجربه‌ای که شخص آزماینده متعلق آن را یا خداوند می‌انگارد یا تجلی خداوند در یک فعل یا موجودی که به نحوی از انحا با خداوند مرتبط است. اما عموم دینداران نیز در حیات دینی خود تجربه‌های بصیرت‌آموزی را از سر می‌گذرانند که در آن وقایعی را مشاهده می‌کنند که درباره وجود غیرمادی خویشتن و نیز رابطه خدا و جهان، بصیرت‌های تنبیه‌انگیزی را می‌یابند، بدون آنکه خداوند را در آن وقایع آزموده باشند (نراقی، ۱۳۷۸: ۵۹).

مدل تبیین در این مقاله

برای تبیین پدیده یا مجموعه داده‌های X ، می‌توان از الگوهای متفاوتی پیروی کرد (Hempel, 1965: 135-175). برای مثال، برای تبیین پدیده X که در بادی نظر پدیده‌ای تصادفی و ممکن‌الوقوع می‌نماید، می‌توانیم نشان دهیم که بنا به دلایلی معین، وقوع X واقعاً اجتناب‌ناپذیر است (مدل عقلی یا دلیلی = reason model). یا اگر پدیده X با توجه به سوابق معرفتی ما، پدیده‌ای بیگانه و نامأنوس می‌نماید، می‌کوشیم میان آن پدیده و پدیده‌های مأنوس و آشنا مشابهت و خویشاوندی برقرار کنیم و از این طریق حس اعجاب و شگفتی خود را نسبت به آن از

تجربۀ دینی و رابطه آن با تجربۀ عرفانی و وحی

میان برداریم، یعنی نشان دهیم که پدیده ناآشنای X شبیه به پدیده آشنای Y است و لذا فرآیندهای موجد X مشابه فرآیندهای موجد Y است (مدل مبتنی بر برقراری خویشاوندی و مشابهت = familiarity model). گاه نیز تبیین پدیده X عبارت است از شناخت علل موجه آن پدیده یا شناخت ساز و کارهایی که علل مقدم را به این معلول خاص (یعنی پدیده X) مرتبط می‌سازند (مدل علی = causal model). گاهی هم تبیین پدیده X عبارت است از آنکه پدیده X را از مجموعه‌ای از مقدمات به نحو قیاسی استنتاج کنیم، مشروط بر آنکه مجموعه مقدمات شامل حداقل یک قانون کلی باشد که برای آن استنتاج ضروری است (مدل قیاسی - قانونی = deductive-nomological model).

دقت در مدل‌های تبیین فوق کم و بیش آشکار می‌کند مدلی که در این مقاله، در تبیین مسائل، الگوی ما بوده است نام‌بردار به مدل مبتنی بر برقراری خویشاوندی و مشابهت است.

سرشت تجربۀ دینی

در این خصوص که تجربۀ دینی چیست چند نظریه مطرح شده است که ما در اینجا به بیان آنها می‌پردازیم.

الف. تجربۀ دینی گونه‌ای احساس است

این رأی از آن فردریک شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) است. شلایر ماخر در کتاب نخستین خود درباره دین (*On Religion*) اساس تجربۀ دینی را شهود کل یا شهود اتحاد خود با جهان بیان می‌کند. از نظر او، احساس تجربۀ دینی امری بدون میانجی مفاهیم است. یعنی این تجربۀ مستقل از مفاهیم و استدلال‌های عقلی است و بی واسطه ایجاد می‌شود. در کتاب بعدی‌اش با عنوان *ایمان مسیحی* (*The Christian Faith*) دقیق‌تر به این مطلب می‌پردازد. در آنجا می‌گوید تجربۀ دینی امری عقلانی یا معرفت‌بخش (cognitive) نیست، بلکه احساس وابستگی مطلق به قدرتی متعالی از جهان است. این تجربه، تجربه‌ای است که به مفاهیم، تصورات و اعتقادات ما وابسته نیست؛ چراکه نوعی عاطفه است که قابل وصف نبوده و بعد معرفت‌بخش ندارد. از دیدگاه او، تجربۀ دینی، اعتقادات و اعمال ما را شکل می‌دهد نه اینکه عقاید و اعمالمان مقوم تجربۀ دینی ماست.

به این ترتیب وی معتقد است افکار و عقاید با دین ناسازگار است و تجربه دینی و دینداری از مقوله عاطفه و احساس و شوق به بی‌نهایت است که از مفاهیم و عقاید مقدم بر آنها جداست (ریچاردز، ۱۳۸۱: ۸۶).

رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) نیز در گروه فکری شلایر ماخر است و تحت تأثیر وی قرار گرفت. از دیدگاه وی، دین از رودرویی روح آدمی با حقیقتی پدید می‌آید که هم جنبه عقلانی دارد و هم جنبه غیرعقلانی و او آن را «امر قدسی» می‌نامد. ویلیام جیمز نیز به سنت فکری شلایر ماخر تأسی کرد. او معتقد بود احساس و عاطفه، سرچشمه عمیق‌تر دین هستند. وی در کتاب *انواع تجارب دینی* می‌نویسد: «دین عبارت است از تأثرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و جدای از همه بستگی‌ها و تعلق خاطرهای وی به حصول می‌پیوندد» (دین و روان، فصل اول، ۱۳۷۶).

جیمز معتقد بود اگر کسی در حوزه دین پژوهش کند به تفاوت عمیق در افکار، و مشابهت فراوان در احساس و سلوک پی خواهد برد. او این واقعیت را به این دلیل خاطر نشان کرد که بگوید نظریه‌های دینی امری ثانوی بوده است و احساسات و سلوک امری ثابت و در نتیجه از جمله عناصر ذاتی دین هستند.

ب. تجربه دینی گونه‌ای تجربه حسی است

این نظریه ویلیام آلستون است. وی معتقد است تجربه دینی، تجربه‌ای ادراکی است؛ یعنی ساخت آن همانند ساخت ادراک حسی است. ادراک x یعنی ظهور و تجلی x بر آگاهی شخص s . به این معنا که x در قالب کیفیات معین بر آگاهی شخص s عرضه می‌شود و شخص s ، x را می‌بیند یا می‌شنود یا احساس می‌کند و ... (Alston, 1991: 15). اما چگونه می‌توان تجربه دینی را نوعی ادراک حسی دانست؟

پاسخ این است که بسیاری از صاحبان تجربه دینی، تجربه خویش از خداوند یا حقیقت متعالی را به «دیدن»، «شنیدن» یا «لمس کردن» و مانند آن تعبیر می‌کنند که نشان می‌دهد آنان تجربه دینی را نوعی معرفت تجربی و ادراک بی‌واسطه از امر متعالی می‌دانند.

اولاً، ممکن است گفته شود تفاوت‌هایی میان ادراک حسی با تجربه دینی وجود دارد که سبب می‌شود نتوان تجربه دینی را نوعی ادراک دانست. برای مثال، تجربه حسی برای عموم مردمان رخ می‌دهد. حال آنکه تجربه دینی چنین نیست و برای انسان‌های برگزیده که

تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی

تعدادشان نسبت به کل افراد بشر اندک است، روی می‌دهد. یا در تجربه حسی، امور متناهی و محدود به ادراک در می‌آیند. حال آنکه متعلق تجربه دینی، خداوند یا حقیقت متعالی است که حد و انتها ندارد؛ و بالأخره حتی اگر بتوان پذیرفت که انسان قادر است وجود لایتناهی پروردگار را با خرد جزئی خویش دریابد، به تفاوت مهم دیگری برمی‌خورد که مشکل‌آفرین است. این تفاوت از این قرار است که در ادراک حسی و متعارف، امر مدرک با کیفیات حسی ویژه‌ای که دارد بر ما آشکار می‌شود. کیفیاتی از قبیل رنگ، مزه، بو، نرمی، درشتی و ... مثلاً بشقابی که در مقابل خود می‌بینیم با ویژگی‌های حسی معینی بر ما نمودار می‌شود؛ این بشقاب گرد، چینی، سفیدرنگ و شکستنی است. اما در قلمرو تجربه دینی، متعلق تجربه (مثلاً خداوند) کیفیات قابل فهمی دارد که حسی نیستند.

اما می‌توان پاسخ داد که این تفاوت‌ها موجب می‌شوند تجربه دینی نسبت به تجربه حسی غنای کمتری داشته باشد. اما این مطلب فرق می‌کند با اینکه ادعا کنیم که هر جا تجربه دینی رخ می‌دهد نامعتبر است و یا هیچ آگاهی درباره خدا به دست نمی‌دهد.

ثانیاً، درباره اینکه افراد کمی به تجربه دینی نائل می‌شوند، می‌توان خاطر نشان کرد که اعمال قابل اعتماد بسیاری هست که فقط بخشی از مردم درگیر آنند - مثلاً عده‌ای از افراد، یعنی دانشمندان علوم طبیعی، به پژوهش در این علوم می‌پردازند، اما کمی تعداد آنان نسبت به کل افراد سبب نمی‌شود که ما به تحقیقات آنان بی‌اعتماد باشیم.

ثالثاً، لایتناهی بودن و بی‌کرانگی وجود پروردگار مانعی به وجود نمی‌آورد که آدمی او را درک کند؛ چراکه ادراک خداوند بدین معنا نیست که او باید در ذهن یا تجربه انسان بگنجد. مقصود از ظهور یا آشکارگی نوعی رابطه است. لذا در برقراری این ارتباط دو طرف این تجربه (انسان و خدا) وجهی ندارند.

این‌گونه به نظر می‌رسد که مهم‌ترین تفاوت تجربه حسی و تجربه دینی، این است که در قلمرو ادراک حسی، امر مدرک در قالب کیفیات و اوصاف حسی، خود را به ما نشان می‌دهد. اما در خطه تجربه دینی امر مدرک (خداوند) دارای اوصاف غیرحسی است. آیا این تفاوت مانع نمی‌شود که تجربه دینی را تجربه ادراکی بدانیم؟

آلستون قبول دارد که در تجربه دینی ناظر به خداوند، کیفیات ادراک شده (نظیر قدرت، زیبایی و ...) حسی نیستند. اما از دیدگاه وی، این بدین معنا نیست که این قبیل کیفیات نمی‌تواند محتوای ادراک باشند (پترسون، ۱۳۸۳، ۴۵).

در ادراک کیفیات حسی و غیرحسی مشابهت وجود دارد. مثلاً همچنان که ادراک می‌کنیم برف در شرایط معمول و متعارف خود چه خصوصیتی دارد، در خصوص اوصاف غیرحسی از قبیل زیبایی، نیکی، علم، قدرت و ... ادراک ما مشابه ادراک اوصاف حسی است. برای نمونه، شخص می‌تواند از مفهوم «نیکی» تصور اجمالی داشته باشد و این تصور، نقش تصویری معمول و متعارف (حسی) در ذهن وی داشته باشد. این شخص در برخورد با مورد x و ادراک آن، پی می‌برد که x چنان به نظر می‌رسد که موجودی نیک در شرایط متعارف به نظر می‌رسد. به این ترتیب، متعلق ادراک (x) را هم چون موجودی نیک، ادراک و توصیف می‌کند. یعنی از مفاهیم تطبیقی استفاده می‌کند.

آلستون معتقد است ما در طول حیات خود انسان‌های کم و بیش خوب را می‌بینیم. لذا می‌توانیم تصویری اجمالی از «نیک بودن» بیابیم. مثلاً شخص می‌تواند با دانشمندان نشست و برخاست کند و یا آثارشان را بخواند و در نهایت از مجموع این قراین، تصویری از «عالم بودن» استنتاج کند.

اما در اینجا نکته قابل تأملی وجود دارد و آن اینکه در محدوده تجربه حسی، شخص، از دو طرف مقایسه، آگاهی حسی دارد. اما در تجربه‌های دینی مبدأ مقایسه، امری است که از آن آگاهی حسی داریم (برای نمونه عملکرد انسان‌های خوب)، اما طرف دیگر مقایسه (عملکرد خداوند) امری است که از آن آگاهی حسی نداریم. در تعالیم دینی و حتی ادعای صاحبان تجربه دینی نیز، خداوند به قالب کیفیات حسی در نمی‌آید. مثلاً قرآن اشاره می‌فرماید دیدگان او را در نمی‌یابند: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام: ۱۰۳)؛ و فردوسی گفته است:

به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را

اینک این پرسش مطرح می‌شود که آدمیان، چگونه از نیکی یا عالم بودن خدا آگاه می‌شوند؟ برای پاسخ به این پرسش باید دید که آیا آدمی فقط از طریق حواس خود، از امری آگاه می‌شود یا متعلق تجربه می‌تواند بدون تحریک گیرنده‌های حسی، بر آگاهی شخص نمودار شود؟ اگر این امر امکان‌پذیر باشد پس خداوند یا حقیقت متعالی، می‌تواند بدون تحریک گیرنده‌های

تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی

حسی، صفات خود را بر شخص نمودار کند و شخص از طریق مقایسه اجمالی با تصور اجمالی خود از این قبیل صفات، آنها را بازشناسی و توصیف کند (نراقی، ۱۳۷۸: ۷۸-۸۰).

امکان یادشده در بالا قابل تصدیق است: زیرا تاکنون هیچ دلیل پیشینی عرضه نشده است که به اعتبار آن، این امکان منتفی شود. پس می‌توان بدون واسطه حواس، از امری آگاه شد. علاوه بر این، صاحبان تجربه‌های دینی نیز معتقدند، بدون تحریک گیرنده‌های حسی، خداوند را آزموده‌اند؛ و در نهایت چرا همیشه باید آگاهی را منحصر در آگاهی حسی بدانیم؟ با پذیرش مطلب فوق، ادراک مساوی ادراک حسی نخواهد بود و قوای حسی ما تنها منبع شناخت نیستند. از آنچه گذشت معلوم می‌شود که تجربه دینی می‌تواند تجربه ادراکی باشد و ساخت آن با تجربه حسی، همانند باشد، علی‌رغم اینکه مضمون آن دو همانند نیستند.

ج. تجربه دینی گونه‌ای تبیین مافوق طبیعی است

این نظریه از آن وین پرودفت است. از دیدگاه وی، نمی‌توانیم تجربه دینی را از سنخ تجربه‌های حسی بدانیم. در تجربه‌های حسی هم از امر مدرک آگاه می‌شویم و هم از اینکه این امر مدرک باید علت تجربه ما باشد؛ وگرنه شیء مورد نظر در خیال من یا در توهمات من بوده است. حال چنانچه تجربه دینی را نیز تجربه حسی تلقی کنیم، همین دو شرط باید صادق باشد. یعنی اولاً باید امر مدرک (خداوند یا حقیقت متعالی) واقعاً وجود داشته باشد؛ ثانیاً علت حقیقی تجربه باشد. از منظر صاحبان تجربه دینی، این دو امر محقق است؛ چراکه ایشان معتقدند خداوند واقعاً وجود دارد و در تجربه خود با او مواجه شده‌اند و نیز علت حقیقی تجربه ایشان، خداوند است نه عواطف و آرزوها یا تحولات جسمانی یا روانی و ...

اما اگر تجربه دینی را همانند تجربه حسی بدانیم، مشکلی پیش خواهد آمد. به این نحو که مجبوریم متعلقات یا علل تجارب دینی پیروان ادیان و آیین‌های روحانی مختلف را تصدیق کنیم. اما برای پرهیز از این مشکل، پرودفت به دنبال توصیفی از تجربه دینی است که هم صاحبان تجارب دینی را (که تجربه آنان بنا به اعتقاد خودشان از امر مافوق طبیعی حکایت می‌کند) تصدیق کنیم و هم ناچار نباشیم متعلقات مافوق طبیعی این تجربه‌ها را معتبر بدانیم.

بنابراین، تجربه دینی، تجربه‌ای است که صاحب تجربه، آن را دینی تلقی می‌کند. بدین معنا که از دیدگاه شخص تجربه‌گر، تبیین این تجربه، فقط بر مبنای تعالیم دینی به حصول می‌پیوندد و تبیین آن بر وفق امور طبیعی نابسند و ناقص است (Proudfoot, 1984: 176-88). مطابق این

دیدگاه، مهم این است که بین توصیف تجربه و تبیین آن تفاوت قائل شویم. در مقام توصیف، دیدگاه‌ها و اعتقادات شخص تجربه‌گر غالب است. بدین معنا توصیف تجربه دینی، متضمن تفسیر علی آن است و این تفسیر، مقتضی وجود موجودی مافوق طبیعی است.

به این ترتیب، نمی‌توان تجربه دینی را به هیچ تجربه دیگری فروکاست و اگر بتوانیم آن را به تجربه دیگری فرو کاهیم، تجربه دینی را مسخ (misidentify) یا فاقد هویت می‌کنیم. از این جهت است که پراودفوت، فروکاست‌گرایی (reduction) در مقام توصیف را رد می‌کند.

زمانی که فاعل، تجربه خود را با واژه‌های دینی توصیف می‌کند، نمی‌توان این تجربه را بر اساس امور طبیعی یا فیزیولوژیکی، مانند تغییر دمای بدن یا تغییر ضربان قلب، وصف کرد. این چنین توصیفی راه به جایی نمی‌برد. اما در مقام تبیین، فروکاست‌گرایی امری قابل توجه است. شخصی که در مرحله تبیین تجربه است می‌تواند از منظری دیگر، تجربه را بنگرد و با واژه‌هایی غیر از واژه‌های مورد نظر فاعل، آن را تبیین کند (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۶۵).

مطلب بعدی این است که چگونه بفهمیم شخصی، دارای تجربه اصیل و راستین است؟ پراودفوت قائل به تبیین تاریخی و فرهنگی است؛ چراکه، همان‌گونه که گفتیم، تجربه را مفاهیم و عقاید شخص می‌سازد و در قالب واژه‌های دینی آن را به بیان در می‌آورد. لذا لازم است تبیین کنیم چرا فاعل، تجربه خود را با این مفاهیم می‌شناسد؟ در اینجا آنچه لازم داریم تبیین تاریخی و فرهنگی است. مثلاً احتمال دارد احساس وابستگی مطلق و درک وجود مینوی از سوی اتو، میراث اعتقاد به خدا و کتب مقدس یهود و سنت مسیحی و اعمالی که ثمره این عقیده است باشد. این تجربه‌ها، اینک مستقل از سنت‌ها به نظر می‌رسند (Proudfoot, 1984: 223).

این ادعا که تجربه دینی، محصول افکار و عقاید و مفاهیم از پیش ساخته‌شده فرد است و لذا باید در مقام تبیین، رویکردی تاریخی و فرهنگی داشته باشیم قابل انتقاد است. زیرا شماری از کسانی که صاحب چنین تجربه‌هایی هستند با نظام فکری و فرهنگی و اعتقادی عصر خویش به مبارزه پرداخته و نظام اعتقادی را که در آن رشد کرده بودند، محکوم کرده‌اند؛ مانند مصلحان دینی یا پیامبران بزرگ. پس نمی‌توان این اتهام را مطرح کرد که شخص صاحب تجربه دینی، فقط باورهای پیشین خود را به صورت تجربه‌ای تعبیر می‌کند که آگاهی‌بخش به حقیقت متعالی نیست.

هسته مشترک تجربه‌های دینی

در این باره دو دیدگاه وجود دارد که به ذات‌گرایی (essentialism) و ساخت‌گرایی (constructivism) موسوم است.

الف. ذات‌گرایی

برخی از فیلسوفان دین می‌کوشند تمام تجربه‌ها را به تجربه‌ای واحد برگردانند. از نظر ایشان، تجربه‌ها در ذات خود با هم تفاوت و تباین ندارند و جملگی واجد عناصری مشترک‌اند. اما تنوع ظاهری تجربه‌ها به امور بیرونی نظیر زبان، فرهنگ، انتظارات و پیش‌فرض‌ها مربوط می‌شود. این دیدگاه در آثار نویسندگانی چون ویلیام جیمز، والتر ترنس استیس، شلایر ماخر، و نیز اتو به بیان درآمده است.

جیمز در کتاب ارزشمندش، تنوع تجربه‌های دینی، در خصوص تجربه‌های دینی و عرفانی، به طور گسترده به بحث پرداخته و کوشیده است برای تمامی تجربه‌های دینی و عرفانی، ویژگی‌های مشترکی بیابد که عبارت‌اند از: بیان‌ناپذیری، معرفت‌بخشی، زودگذری (گذرنده بودن) و انفعالی بودن، که نشان از هسته مشترک این تجربه‌ها دارد.

استیس در کتاب *عرفان و فلسفه*، پس از اینکه تجربه‌های عرفانی را به انفسی و آفاقی تقسیم می‌کند، ویژگی‌هایی مشترک برای آنها برمی‌شمرد که ما در بخش بعدی که تجربه عرفانی است از آن سخن خواهیم گفت.

شلایر ماخر از ذات‌گرایان است. وی در کتاب *درباره دین احساس بی‌نهایت و شوق و میل به نامحدود* و در کتاب *ایمان مسیحی*، احساس وابستگی مطلق را وجه عام تجربه‌های دینی و گوهر دین می‌داند.

اتو نیز در کتاب *مفهوم امر قدسی* تمام تجربه‌ها را به «تجربه خالصی» صرف نظر از بافت تاریخی، مفهومی و زبانی آن تجربه‌ها تقلیل داده، تحویل می‌کند. وی معتقد است تجربه مینوی، داده اصلی و ابتدایی تمام تجربه‌های دینی است و لب و لباب همه تجربه‌ها همان تجربه مینوی است.

علاوه بر این، می‌توانیم قائلان به وحدت متعالی ادیان را نیز در گروه ذات‌گرایان قرار دهیم. اینان نیز بر این امر تأکید می‌کنند که در پس تمامی تجربه‌های دینی، اصلی جامع و مشترک نهفته است. لذا گوهر تمامی ادیان، واحد است. اما این گوهر واحد در فرهنگ‌های مختلف، اشکال گوناگون دارد (به نقل از گنون، ۱۳۷۹ و به نقل از شوان، ۱۳۸۴).

ب. ساخت‌گرایی

موضع ذات‌گرایان نقد شده و در مقابل این دیدگاه، نظریه ساخت‌گرایی مطرح شده است. مدافعان این نظر معتقدند تجربه‌های دینی، گونه‌گون‌اند و قابل ارجاع به قسمی واحد نیستند. فقط یک چیز، تجربه دینی و عرفانی را به وجود می‌آورد و آن پیش‌زمینه شخص صاحب تجربه است؛ یعنی اعتقادات، انتظارات، امیدها، آرزوها و فرهنگ وی. اندیشمندانی همچون، استیون کتز، وین پراودفوت، نینیان اسمارت و جان هیک، مدافعان این دیدگاه هستند.

کتز معتقد است باورهای پیشین تجربه‌گر، علت پیدایش تجربه او هستند. از نظر وی هر صاحب تجربه دینی و نیز هر عارف در هر سنت دینی که رشد کرده باشد، در حین تجربه از نمادها، ارزش‌ها و تصاویر و مفاهیم برآمده از این سنت فارغ نیست و همین عناصر هستند که از پیش معین می‌کنند که تجربه وی چگونه چیزی خواهد بود. از این جهت است که یک عارف مسیحی، مسیح یا مریم عذرا را شهود می‌کند و یک عارف بودایی، نیستی یا یگانگی مطلق را (Katz, 1978: 33).

نینیان اسمارت هم معتقد است تجربه دینی با توجه به نظام‌های عقیدتی موجود میان ادیان تفسیر می‌شود و نیز جامه قالب‌های اسطوره‌ای و نمادین عصر خود را به تن می‌کند (اسمارت، ۱۳۸۳: ۲۲/۱).

دیدگاه ساخت‌گرایان نیز نقد شده است. اگر به گفته ایشان این شباهت‌ها (مثلاً ویژگی بیان‌ناپذیری یا متناقض‌نمایی) صرفاً ظاهری هستند و الفاظ مشابهی‌اند که معانی یکسان ندارند، در این صورت این مشکل پیش خواهد آمد که چگونه ممکن است صاحبان تجربه‌های دینی و عرفانی در سنت‌ها و فرهنگ‌های جداگانه و متمایز به طور اتفاقی در تجربه‌هایشان ویژگی‌های مشابهی را بیان کنند؟ علاوه بر این، اگر چنین باشد که این الفاظ فقط حاکی از شباهت ظاهری باشند درباره سایر الفاظ چه می‌توان گفت. در این صورت اساساً چگونه افراد بشر می‌توانند گفته‌های یکدیگر را درک کنند. اگر هر فردی از یک واژه یکسان، معنایی را می‌فهمد و دیگری معنایی دیگر، پس چطور رابطه گفتاری و زبانی میان آدمیان و اصولاً ارتباط میان افراد قابل تحقق خواهد بود؟

تجربہ نبوی (پیامبرانہ) یا وحی

وحی حادثہ‌ای منحصر به فرد است که برای نوادری از آحاد بشر رخ داده است که پیامبران الهی هستند و اساس نبوت عامه در ادیان ابراهیمی بر آن استوار است.

الف. وحی چیست؟

واژه وحی معانی متعددی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. جوهری در صحاح اللغه وحی را همان الهام می‌داند (جوهری، ۱۳۶۳: ۲۵۱۹/۶). در لسان العرب وحی به معنای اشاره آمده است. ابن منظور ذیل واژه وحی می‌نویسد: «وحی عبارت است از اشاره و کتابت و الهام و سخن پنهانی و هر آنچه که به دیگری القا شود. همچنان که گفته می‌شود: وحیتُ الیه الکلام و اوحیتُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۴۰/۱۵).

در عرفان اسلامی وحی نوعی الهام است و الهام القای یک پیام به صورت پنهانی و نهانی در قلب آدمی است. پس میان وحی و الهام، قسمی قرابت و همانندی وجود دارد. از این رو در قرآن اشاره شده است که به غیرپیامبران نیز وحی می‌شود، چنان که می‌فرماید: «و اوحی ربک الی النحل» (نحل: ۶۸). در قرآن واژه وحی بیش از هفتاد بار آمده است که هم شامل وحی به جمادات و حیوانات است و هم وحی به آدمیان، از جمله پیامبران که واجد عالی‌ترین مرتبه آن هستند. پس تمام موجودات جهان امکان استفاده از تفهیم‌های درونی را که نوعی وحی عام است دارند، اما وحی تشریحی که مورد نظر ماست و اعلی مرتبه وحی است اختصاص به پیامبران دارد.

ویژگی‌های تجربه نبوی

این وحی تشریحی ویژگی‌های متعددی دارد که آن را کاملاً از تجربه دینی و عرفانی جدا می‌کند و قرآن نیز به آنها اشاره دارد که نشان از غیبی بودن آن می‌دهد.

۱. وحی در اختیار پیامبر نبود؛ لذا در برهه‌ای از زمان وحی منقطع شد. قرآن می‌فرماید: «تنزیل من رب العالمین» (حاقه: ۴۲).

بنیان اسماوات اشاره می‌کند در خلال وحی حتی گاه امور غیرمنتظره‌ای رخ می‌داده که بیرون از حیطه اختیار پیامبر بوده است (اسماوات، ۱۳۸۳: ۲۰).

۲. دیگر اینکه در خلال وحی خداوند پیامبر را از جریان‌های پنهان تاریخ و اخباری که مربوط به ملت‌های گذشته است، آگاه می‌کند و می‌گوید که ما اینها را به تو آموختیم: «تلك من انباء الغیبِ نوحیها الیک ما کنت تعلمها انت و لا قومک من قبل هذا» (هود: ۴۹).
۳. این آیات نشان‌دهنده آن است که وحی به نبوغ انسان وابسته نیست و حتی مکاشفه عرفانی هم نیست. پیامبر وحی را نه با عقل و حس، که با قلب نورانی خویش دریافت کرد. در قرآن آمده است: «نزل به روح الامین علی قلبک» (شعرا: ۱۹۳).
۴. در وحی خطا راه پیدا نمی‌کند؛ علامه طباطبایی درباره وحی به انبیا معتقدند که وحی ادراک باطنی است که اختصاص به انبیا دارد و از سنخ شعور فکری که در همه آدمیان عاقل یافت می‌شود، نیست. در واقع این ادراک از سنخ ادراکات فکری نیست، یعنی آنچه از راه فکر و از روی مقدمات عقلی به دست می‌آید غیر از چیزی است که از راه این ادراک نبوی حاصل می‌شود و ناچار راه آنها هم با یکدیگر تفاوت دارد. زیرا در وحی ادراک به توسط صورت ذهنی نیست، بلکه خود نفس، وجود مدرک را درک، و حضور آن را مشاهده می‌کند. لذا به هیچ روی در آن خطا و تغییر راه ندارد. از این جهت پیامبر حتی در رسانیدن وحی هم عصمت دارد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۸۹/۳-۲۲۴).

ب. تفاوت تجربه نبوی و تجربه دینی یا عرفانی

چنان‌که می‌دانیم، وحی در گستره ادیان توحیدی وجود دارد که اینها را ادیان وحیانی نیز می‌نامیم. در مقابل، ادیان غیروحیانی‌اند که در آنها اعتقاد به خدا و نزول وحی مطرح نیست، مانند آیین بودایی. مسیحیان دو گونه وحی را در طول زمان در نظر داشته‌اند:

۱. تجلی خداوند

۲. وحی به معنای القای حقایق از جانب خدا (Swinburn, 1992: 2).

در نوع اول خداوند، در حضرت عیسی تجلی کرده است. یعنی انکشاف خداوند بر انسان. لذا خداوند گزاره را وحی نمی‌کند، بلکه خودش را وحی می‌کند؛ یعنی انکشاف می‌کند. در این طرز تلقی، وحی نوعی تجربه درونی است.

در نوع دوم، خداوند حقایق را به صورت گزاره‌های خطاناپذیر القا می‌کند که برای هدایت انسان آمده است.

تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی

اما در اسلام وضع به چه صورت است؟ در اسلام به جای اینکه خداوند در شخصی متجلی شود در کلامش تجلی می‌کند. در مباحث دین‌پژوهی جدید مطرح شده که آیا وحی نیز گونه‌ای تجربه دینی است؟ برخی معتقدند وحی، تجربه دینی است اما تجربه‌ای منحصر به فرد. اقبال در کتاب *احیای فکر دینی* فارق میان تجربه دینی و تجربه نبوی را این‌گونه بیان می‌کند: «پیامبر به معراج رفت و بازگشت». عبدالقدوس گنگه‌پی، از صوفیان هند، می‌گوید: «سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم».

این جمله تفاوت‌های روان‌شناختی دو نوع تجربه نبوی و دینی را نشان می‌دهد. اقبال می‌نویسد:

مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و وحدتی که با «تجربه اتحادی» به دست می‌آورد به زندگی این‌جهانی باز گردد. در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد، بازگشتش برای تمام بشریت چندان سودی ندارد. ولی بازگشت پیامبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. او باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها را خلق کند (اقبال لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۴۳).

شماری نیز دیدگاه فوق را نپذیرفته‌اند و وحی را نه از سنخ تجربه دینی بلکه آن را رابطه زبانی می‌دانند، و نه مواجهه پیامبر با خداوند. پیامبر تجربه خویش را مثلاً در قالب زبان عربی برای دیگران بیان نکرده و یا حقایقی را که بر قلبش نازل شده به صورت زبان عربی و قرآن در نیآورده است، بلکه قرآن کلمات خود خداوند است و خدا به زبان عربی با پیامبر سخن گفته است. اما در دیدگاه تجربه دینی، پیام وحی در واقع تفسیر و ترجمه پیامبر است و سرشت زبانی ندارد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱).

به نظر می‌رسد باید وحی را رخدادی منحصر به فرد و ویژه پیامبران الهی بدانیم نه صرفاً نوعی تجربه دینی یا عرفانی و در عین حال برای آن سرشت زبانی قائل شویم. به هر حال، وحی یعنی واقعه‌ای که پیامبر از سر می‌گذراند و در این واقعه خداوند کلمات خود را بر پیامبر نازل می‌کند و روح مبارک پیامبر این کلمات را بدون زیاد و کم دریافت کرده، به مردم ابلاغ می‌کند. این امر به اختیار پیامبر صورت نمی‌گیرد و مانند تجربه‌های عرفانی نیست که با سیر و سلوک و ریاضت‌کشی به وجود بیاید. (البته با سیر و سلوک و ریاضت هم منافات ندارد. چنان‌که پیامبر اکرم (ص) پیش از برگزیده شدن به رسالت در غار حرا هر ساله یک ماه به عبادت پروردگار

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره دوم

همت می‌گماشت)؛ و نیز در این واقعه، پیامبر هرگز خود را با خداوند یگانه نمی‌انگاشت آنچنان که در تجربه عرفانی، عارف خود را نمی‌یابد و همه را خدا می‌بیند و غیریت از میان برمی‌خیزد، بلکه در مورد پیامبر، فرشته وحی به او نازل می‌شود و از جانب خدا با او سخن می‌گوید؛ لذا وحدت عرفانی صورت نمی‌گیرد. از این جهت است که وحی تجربه عرفانی نیست.

اگر تجربه‌های دینی اولیا و مؤمنان و تجربه‌های عرفانی عارفان را در نظر بگیریم و سپس وحی را با آن مقایسه کنیم، وحی الهی که بر قلب پیامبر نازل می‌شود عالی‌تر از این نوع تجربه‌هاست که برخلاف دو نوع دیگر هرگز خطاپذیر نیست، چراکه پیامبر در دریافت و ابلاغ پیام خداوندی عصمت دارد و لذا کلامش، میان پیروانش حجیت دارد و با اعتبار کلام اولیای الهی و عارفان ربانی قابل قیاس نیست.

تجربه عرفانی

برخی از فیلسوفان دین، مباحث تجربه دینی و تجربه عرفانی را از هم جدا نکرده، تفاوتی میان این دو نوع تجربه قائل نشده‌اند. البته ناگفته نماند که بسیاری از مطالبی که ما در بخش تجربه دینی به آن پرداختیم قابل تسری به تجربه عرفانی نیز هست، اما تجربه عرفانی می‌تواند تفاوت‌هایی با تجربه دینی داشته باشد که مهم‌ترین آنها وحدت است. آنچه در تجربه عرفانی مورد توجه است و در واقع اساس عرفان و تجربه عرفانی است، معرفت شهودی است؛ یعنی عارفان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال.

ویژگی‌های تجربه عرفانی

یافتن ویژگی‌های همگانی برای تجربه عرفانی یا دینی، متعلق به آن دسته از فیلسوفان دین است که این‌گونه تجربه‌ها را دارای هسته مشترک می‌دانند. از جمله ویلیام جیمز. او در کتاب تنوع تجربه‌های دینی، چهار خصوصیت برای این تجربه‌ها برشمرده است:

۱. وصف‌ناپذیری

بارزترین ویژگی تجربه عرفانی همین وصف‌ناپذیری (ineffability) است. قبل از هر چیز عارف و صوفی اظهار می‌دارد که حالت او به گونه‌ای است که وصف نمی‌پذیرد. از اینجا می‌توان فهمید که حالت عرفانی را وقتی می‌توان درک کرد که شخصاً مورد مطالعه قرار بگیرد. از نظر عارفان

تجربه‌دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی

مسلمان نیز، بیان‌ناپذیری یکی از ویژگی‌های مکاشفات ایشان است. در کشف‌المحجوب در باب توصیف‌ناپذیری تجربه‌های شهودی این جمله آمده است: «من لم یذق لم یدر» (هجویری، ۱۳۳۶: ۵۴۲).

شبستری نیز در گلشن راز می‌گوید:

ندارد عالم معنا نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنا که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را

۲. واقع‌نمایی

دومین ویژگی تجربه عرفانی، واقع‌نمایی (neotic quality) است که خصیصه‌ای معرفتی است. تجربه عرفانی حاکی از امر خارجی است. این بصیرت باطنی با عقل و استدلال حاصل نمی‌شود اما نوعی اشراق و کشف بااهمیت است و از عمق حقایق به فرد بصیرت می‌دهد.

۳. زودگذری (گذرندگی)

ویژگی سوم زودگذری (transiency) است. دیدن عارف زودگذر است. البته این ویژگی قابل تأکید نیست. تجربه عارفان گاه دو ماه و یا بیشتر از آن طول می‌کشد است. در عرفان اسلامی، در باب انسان کامل، مقاماتی برای او برمی‌شمرند که بالاترین آنها مقام جمع‌الجمعی است. انسان کامل در این مقام می‌تواند کشفی مستمر و مداوم داشته باشد، در عین حال که در مراتب نازل هم حضور دارد.

۴. انفعالی بودن

همین که آن حالت فرا می‌رسد فرد عارف احساس می‌کند که اراده از او سلب شده و گویا در اختیار یک قدرت مافوق قرار گرفته است. این خصیصه را انفعالی بودن (passiving) می‌نامیم. ابن‌سینا در مقامات العارفين پس از ذکر مراحل و منازل سیر و سلوک می‌گوید: «و لعله الی هذا الحد انما یتیسر له هذه المعارف احياناً ثم یتدرج الی ان یکون له متی شاء» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳/۳۸۶).

در ادامه به دیدگاه استیسی می‌پردازیم. از نظر استیسی، تمامی موجودات و رویدادهایی که در جهان مکانی-زمانی واقع‌اند، بدون استثنا با قوانین طبیعی قابل تبیین‌اند، که این اصل، اصل طبیعی نامیده می‌شود. در واقع غرض استیسی از بیان این اصل، این بوده که هر ج و مرج را از امور عالم کنار گذارد و برای اموری مافوق طبیعی از قبیل معجزه، مکاشفه یا دعا، توجیهی طبیعی و عقلانی به دست دهد.

استیسی عرفا و احوالشان را به احوال انفسی (درون‌نگرانه) و احوال آفاقی (بیرون‌نگرانه) تقسیم می‌کند. حالات نوع اول را «آمدنی» و حالات نوع دوم را «کسب‌کردنی» می‌توان نام نهاد. تفاوت ماهوی بین این دو این است که احوال آفاقی به مدد حواس به بیرون سو دلالت می‌کند، حال آنکه سیر انفسی، درون سو و به نفس ناظر است. هر دو سیر به ادراک وحدت غایی می‌انجامد. عارف آفاقی که حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد کثرت اعیان خارجی - دریا، آسمان و ... - را با نگرش عارفانه دیگرگون و واحد یا وحدت را در آنها متجلی می‌یابد. عارف درون‌نگر برعکس بر آن است که با خاموش ساختن حواس ظاهری و با زدودن صور حسی و تصورات و اندیشه‌ها از صفحه ضمیر به کنه ذات خویش می‌رسد و سپس ادعا می‌کند که در غیب نفس و در آن سکون و سکوت، واحد حقیقی را درمی‌یابد که از اصل با آن متحد است ولی نه به صورت وحدت در کثرت (چنان‌که در احوال آفاقی دست می‌دهد) بلکه به صورت واحدی بی هیچ‌گونه تعدد و تکثر (استیسی، ۱۳۸۳: ۵۳).

ویژگی‌های مشترک و کلی تجربه عرفانی از نظر استیسی عبارت‌اند از: ۱. احساس عینیت یا واقعیت؛ ۲. احساس تیمن، صلح و صفا؛ ۳. احساس امر قدسی، الوهی و حرمت‌دار؛ ۴. متناقض‌نمایی؛ ۵. بیان ناپذیری.

گفته استیسی درباره یکی از این ویژگی‌ها سزاوار نقل کردن است. این ویژگی، متناقض‌نمایی است. استیسی درباره این ویژگی می‌گوید شطحیات عرفانی، صریحاً تناقض‌های منطقی دارند. وی به منطق خاص عرفان معتقد نیست. از نظر استیسی، شطحیات عرفانی - مانند شطحیه وحدت وجود که در آن گفته می‌شود خدا و جهان هم یکسان‌اند و هم نایکسان - تبیین عقل‌پسند ندارند و تناقضاتی که در آنها می‌بینیم از نظر منطقی لاینحل است. در واقع ساحت آگاهی عرفانی، به کلی بیرون از ساحت آگاهی روزمره است و هر کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات به وسیله تعبیرهای منطقی یا زبان‌شناختی باشد در جهت تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام و عرفی و انکار خصیصه منحصر به فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمره خودمان است.

تجرب‌دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی

استیسی حتی ویژگی بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی را به متناقض‌نمایی آن باز می‌گرداند. توضیح اینکه عرفا زبان را برای بیان تجربه‌هایشان نارسا یا حتی بی‌فایده می‌دانند.

من گنگ خواب‌دیده و خلقی تمام کر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش شماری گفته‌اند تجربه‌های عرفانی از جنس عواطف‌اند و زبان در بیان عواطف کند است و هرچه عاطفه عمیق‌تر باشد بیانش دشوارتر است. شماری نیز به این نظر روی آورده‌اند که بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی به این دلیل است که انتقال تجربه عرفانی به کسی که این حال را نیازموده مانند امتناع شناساندن رنگ به نابیناست. اما دیدگاه خود استیسی درباره مشکل بیان‌ناپذیری این است که ریشه اینکه تجربه عرفانی حتی از طرف خود عرفا بیان‌ناپذیر گفته شده این است که این تجربه متناقض‌نماست. باید بین دو مطلب فرق گذاشت؛ اول اینکه زبان در خلال تجربه عرفانی چه نقشی دارد؟ دیگر اینکه آیا بعد از تجربه، یعنی به هنگام یادآوری تجربه، می‌توان از زبان استفاده کرد؟

تجربه عرفانی وقتی که دست می‌دهد کاملاً مفهوم‌ناپذیر و در نتیجه بیان‌ناپذیر است. زیرا در وحدت بی‌تمایز، هیچ کثرتی وجود ندارد تا مفهوم‌ی از آن حاصل آید.

ویژگی دیگر، که در تجربه‌های عرفانی فراگیر است، وحدت فاعل و متعلق تجربه است. وحدت یا واحد، مفهوم کانونی همه عرفان‌های گوناگون است. ممکن است از وحدت تعابیر گوناگونی شود و این تعابیر غالباً و قاعداً مبتنی بر محیط فرهنگی و زمینه اعتقادی هر عارف است. وحدت یعنی فراتر رفتن از دوگانگی (حق و خلق)، یعنی گذر از ثنویت خود فرد با «واحد»؛ و همچنین این نکته که صاحب حال «هیچ تفرقه‌ای چه با خویش چه با چیزهای دیگر ندارد» که آشکارا تمامی تمایزات محتوای تجربه ضمیر سالک را نفی می‌کند. در این حالت فرق و فاصله‌ای بین ذهن و عین و حال و صاحب حال نیست. همین است که این حال را عارفان مسیحی «اتحاد با خدا» تعبیر می‌کنند و هندوها به همسانی با برهمن و نفس کلی.

در عرفان اسلامی نیز این اتحاد بالاترین مرتبه است. قونوی در رساله نصوص می‌گوید:

بالاترین مرتبه علم به شیء، هر شیء که باشد و نسبت به هر عالمی که باشد و نیز چه معلوم یک چیز باشد یا بیشتر، فقط از طریق اتحاد عالم و معلوم حاصل می‌شود، چراکه سبب جهل و آنچه مانع کمال ادراک است چیزی جز تمایز و تغایر بین عالم و معلوم نیست و تفاوت درجات علم مربوط است به تفاوت درجات بین عالم و معلوم (قونوی، ۱۳۶۲: ۴۳).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره دوم

شیخ محمود شبستری می‌گوید:

جناب حضرت حق را دویی نیست در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز
شود با وجه باقی غیر هالک یکی گردد سلوک و سیر و سالک

یکی از ویژگی‌های اصلی تجربه عرفانی در این نمونه وجود دارد. یعنی وحدت مطلق که در آن هیچ کثرتی راه ندارد. بر حسب این ویژگی، وحدت بین فاعل تجربه و متعلق تجربه وجود دارد که مراد از آن این است که در این حالت صاحب تجربه میان خود و حق، یا امر مافوق طبیعی ثنویتی درک نمی‌کند.

اما در تجربه دینی، لزوماً این حالت وحدت پدید نمی‌آید. بوبر می‌گوید انسان با دیگران سه نوع رابطه می‌تواند داشته باشد:

۱. رابطه من- او که رابطه‌ای غایبانه است و در آن دوگانگی موجود است.
۲. رابطه من- تو که حضوری است، اما در آن یگانگی نیست.
۳. رابطه من- من که حضوری است و آمیخته با وحدت و یگانگی (Buber: 1937) و مقایسه کنید با باربور، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

تجربه‌های عرفانی عبارت از همین رابطه سوم است.

مؤخره

تجربه یکی از روش‌های کسب معرفت است که آدمیان در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف از آن بهره می‌برند. تجربه دینی، نوعی رهیافت درونی و مواجهه با خداوند است و به طور کلی هر گونه تجربه‌ای را که در حیات دینی انسان رخ می‌دهد در بر می‌گیرد. این تجربه هم برای انسان‌های عادی و عموم مؤمنان دست می‌دهد و هم برای افراد خاص و برگزیده که پیامبران‌اند. وحی به معنای خاص کلمه (وگرنه وحی به معنای عام آن منحصر به انبیا نیست) نوعی ادراک خطاناپذیر است که منحصر به انبیای الهی است و فهم آن برای سایر افراد بشر به طور کامل میسر نیست. زیرا وحی شعوری مرموز است که با شعور انسان‌های عادی متفاوت است. از این جهت است که خطا در آن راه ندارد و اعتبار آن قابل مقایسه با اعتبار کلام اولیای الهی و

تجربہ دینی و رابطہ آن با تجربہ عرفانی و وحی

عارفان نیست. اما سایر تجربه‌های دینی، به گونه‌ای هستند که اگرچه نمی‌توان مانند برخی، بدون چون و چرا، اعتبار آنها را منکر شد اما درباره اعتبار آن می‌توانیم بگوییم که برای خود شخص صاحب تجربه، مسلماً، اعتبار دارد، گرچه دیگران می‌توانند در اعتبار آن شک کنند. در عین حال باید توجه داشت که تجربه‌های دینی یکسره فاقد اعتبار نیست.

در تجربه‌های حسی نیز ممکن است دو نفر توصیفات متناقض از یک رویداد داشته باشند اما این، اصل حادثه را نفی نمی‌کند یا دو پزشک ممکن است با یک ویروس مواجه شوند اما در باب ماهیت آن اختلاف نظر داشته باشند. بنابراین، بهتر است این‌گونه بگوییم که تجربه دینی، صادق است مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. تجربه دینی و تجربه عرفانی با ویژگی وحدت یا انحلال فردیت از هم قابل تفکیک هستند. گفتیم که تجربه عرفانی، تجربه‌ای است که شخص عارف، در حین تجربه میان خود و امر مافوق طبیعی ثنویت نمی‌بیند و خود را محو در وجود متعال می‌یابد. البته برخی فیلسوفان دین هم، به این جداسازی قائل نیستند. خیلی از مباحثی که درباره تجربه دینی مطرح می‌شود همانندی‌هایی با تجربه عرفانی دارد. از این‌رو تجربه دینی و تجربه عرفانی در بسیاری از نقاط به هم نزدیک می‌شوند و نسبت تنگاتنگی با هم پیدا می‌کنند، اما این مسئله مانع آن نمی‌شود که این دو را دو تجربه جداگانه تلقی کنیم.

فهرست منابع

- آلستون، ویلیام و دیگران (۱۳۸۳). *درباره دین*، ترجمه: مالک حسینی و دیگران، تهران: نشر هرمس، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق) *لسان العرب*، دار صادر.
- اسمارت، نینیان (۱۳۸۳). *تجربه دینی بشر*، ترجمه: محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران: انتشارات سمت، ج ۲.
- آملی سید حیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن علی (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*، قم: بوستان کتاب قم.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۰). *برگزیده‌ای از مقاله‌های استیس*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات هرمس، چاپ دوم.
- استیس، والتر (۱۳۸۳). *عرفان و فلسفه*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۵۰). *منازل السائرین*، مترجم و شارح: عبدالغفور روان فرهادی، تهران: نشر مولی.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره دوم

- باربور، ایان (۱۳۸۴). علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
- پرودفوت، وین (۱۳۷۷). *تجربه دینی*، ترجمه: عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- جلال‌الدین مولوی، محمد بن محمد (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات ناهید، چاپ دوم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۶۳) *المختار من صحاح اللغة*، انتشارات ناصر خسرو.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۶). *دین و روان*، ترجمه: مهدی قائنی، قم: انتشارات دارالفکر.
- ریچاردز، گلین، (۱۳۸۱) *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، چ اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شبستری، محمود (۱۳۸۲)، *گلشن راز*، تهران: زوار، چاپ اول.
- شوان، فریتویف، (۱۳۸۴)، *اسلام و حکمت خالده*، ترجمه فروزان راسخی، چ اول، تهران: نشر هرمس.
- شیروانی، علی (۱۳۸۱). *مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی آرای ابن عربی و رودلف اتو*، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم، چاپ اول.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۳). *تفسیر المیزان*، ترجمه: محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عطار، فریدالدین محمد (۱۳۷۴). *منطق الطیر*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*، قم: بوستان کتاب قم، چاپ اول.
- القونوی، صدر الدین (۱۳۶۲). *رساله النصوص*، به اهتمام: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، شرف‌الدین محمد (۱۳۶۳). *شرح الفصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
- کتز، استیون (۱۳۸۳). «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان»، در: *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*، ترجمه و تحقیق: سید عطا انزلی، قم: انجمن معارف اسلامی، چاپ اول.
- گنون، رنه (۱۳۷۹) *نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوتیسیم*، ترجمه دل‌آرا قهرمان، چ اول، تهران: انتشارات سروش.
- لاهوری، اقبال (۱۳۴۶). *احیای فکر دینی*، ترجمه: احمد آرام، موسسه فرهنگی منطقه ای.
- نراقی، احمد (۱۳۷۸). *رساله دین‌شناخت*، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- نصر، سید حسین (۱۳۴۱). *نظری به ادیان عالم*، تهران: چاپ سربی.
- نصر سید حسین (۱۳۸۰). *نیاز به علم مقدس*، ترجمه: حسن میان‌داری، قم: کتاب طه، چاپ دوم.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۳۶). *کشف المحجوب*، تصحیح: والتین ژوکوفسکی، تهران: امیرکبیر.
- Alston, William P. (1991). *Perceiving God, the Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell university press.

تجربہ دینی و رابطہ آن با تجربہ عرفانی و وحی

- Alston, William P. (1993). "Religious Experience", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- Buber, Martin (1937). *I and thou*, trans R. G., Smith.
- Hempel, Carl G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation*, New York: The Free Press.
- Katz, Steven (1978). *Language, Epistemology and Mysticism*, Oxford University press.
- Proudfoot, Wayne (1984). *Religious Experience of Mankind*, Berkeley: University Of California American Library.
- Smart, Ninian (1986). *The Religious Experience of Mankind*, New York: Scribner.
- Swinbrn, Richard (1992). *Revelation*, cgrendon press, oxford.

