

فصلنامه علمی - ترویجی
سال شانزدهم - شماره پیاپی ۴۸
بهار ۱۳۹۶

بررسی و مقایسه تجربه دینی ویلیام جیمز و تجربه عرفانی ابن عربی*

محمد بنیانی**

مصطفی صادقی***

چکیده

تجربه دینی، عنوان فراگیری است که در غرب، در حوزه فلسفه دین مطرح شده است. از طرفی یکی از مهمترین مصادیق تجربه دینی در عرفان اسلامی، کشف و شهود است که به تجربه عرفانی معروف است. این مقاله، عوامل پیدایش تجربه دینی در دنیای مسیحیت، از جمله شکست الهیات طبیعی و تعارض علم و دین را ارزیابی می کند و مهمترین زمینه ساز آن از نگاه جیمز را حیطه عاطفی می داند و خطا پذیری و وصف ناپذیری را از ویژگی های آن معرفی می کند. در ادامه از کشف و شهود به عنوان بستری که تجربه عرفانی از نگاه ابن عربی در آن تحقق پیدا می کند و نیز از قوه خیال به منزله مدرک کشف یاد می کند و کتاب و سنت را معیاری جهت تفکیک تجربه عرفانی واقعی و مکاشفه گمراه کننده قلمداد

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۰

* تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۱۴

m.bonyani@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه شیراز

m.1146236@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

می‌نماید و وحی را نمونه‌ای از تجربه عرفانی ممتاز که امکان خطا در آن نیست می‌داند. همچنین از راه مقایسه تجربه دینی جیمز و تجربه عرفانی ابن عربی و بررسی تفاوت آنها در حوزه‌هایی مثل بسترهای شکل‌گیری و معیار بازشناسی صحت دریافت‌ها؛ تجربه عرفانی - خصوصاً وحی که شکل ممتاز آن است - را راهی جهت پیوند با منبع حق و حقیقت و بالا بردن معرفت اصیل می‌شمارد.

واژگان کلیدی: ابن عربی، ویلیام جیمز، خیال متصل، تجربه دینی، تجربه عرفانی

طرح مسئله

تجربه دینی از مباحثی است که در توجیه مفاهیم دین بسیار با اهمیت است. در این دیدگاه وحی از جمله تجارب دینی به شمار می‌آید. این موضوع با رواج نگاههای برون دینی به دین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار گشته و در مباحث فلسفه دین و روانشناسی مورد توجه قرار گرفته است. اشتباهات کلیسای مسیحی، انحصارطلبی و قدرت خواهی آن؛ باعث غلبه مادی گرایی در غرب و رواج دین گریزی و دین ستیزی گردید و ماوراء الطبعه به طور کلی انکار شد و همه چیز بر اساس یافته‌های تجربی توجیه و تفسیر پذیرفت. در پی این مشکلات، در دنیای مسیحیت نظریه تجربه دینی مطرح شد. اولین کسی که در دنیای مسیحیت وحی را به تجربه دینی کاهش داد، شلایر ماخر است که وحی را با انکشاف نفس خداوند در تجربه دینی یکی دانست (پراودفوت، ۱۳۷۷، ۹ و ۲۴۹).

در عالم اسلام، اقبال لاهوری نخستین اندیشمندی است که برای اولین بار از تجربه دینی و همسان بودن وحی با آن سخن گفته است؛ وقتی وحی تجربه دینی شد، آشکار است که آن را نمی‌توان به دیگری انتقال داد. تفسیری که مرد باطنی یا پیامبر به محتوای خود آگاهی دینی خویش می‌دهد، ممکن است به صورت جمله‌هایی به دیگران انتقال داده شود ولی خود محتوا قابل انتقال نیست (اقبال لاهوری، بی تا، ۲۴). برخی دیگر از روشنفکران معاصر هم به این موضوع و از ابعاد دیگر پرداخته‌اند و معتقد به کنار گذاشتن دیدگاه‌های سنتی و محور قرار دادن تجربه دینی در تحلیل وحی می‌باشند.

در مورد ارتباط خدا و خلق، تجربه ساده‌ای که هر مومن، میزانی از آن را دارد، همان چیزی است که در فرهنگ اسلامی از آن به «قرب خدا» و در غرب به «حضور

خدا» تعبیر می‌کنند. آنچه ما در این گفتار با عنوان تجربه دینی و یا تجربه عرفانی از آن یاد می‌کنیم هم تعابیر دیگر همان ارتباط با امر مقدس است.

نکاتی که در این مقاله به دنبال تبیین آنها هستیم این است که:

۱. درجه‌نهایی این قرب چیست و چه نتایجی به همراه دارد و چگونه حاصل می‌شود؟
۲. علل و ریشه‌های شکل‌گیری این امر در حوزه اسلامی و غربی چیست؟ ۳. این تجربیات تا چه حدی از خطا و اشتباه مصون است و معیار سنجش صحت آن چیست؟
۴. جنبه‌های عاطفی و پیش فرض‌های فردی تا چه حد در این مقوله دخل و تصرف دارند؟ ۵. دایره شمول و نیز گستره حقیقت‌یابی در کدامیک از این عرصه‌ها - تجربه غربی و یا اسلامی - وسیعتر و یا پذیرفتنی‌تر است؟

همچنین ما در این نوشتار به طور خاص در پی آن هستیم که تجربه دینی مطرح شده از زبان ویلیام جیمز در الهیات مسیحی را با مقوله تجربه عرفانی در فرهنگ اسلامی و با محوریت دیدگاه ابن عربی بررسی نماییم و درباره تفاوتها و ملاک‌های تمایز آن دو بحث نماییم. برای این منظور، ابتدا نظریه تجربه دینی از نگاه جیمز را مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس به آراء و مبانی اعتقادی ابن عربی درباره تجربه عرفانی خواهیم پرداخت. در ادامه نقد دیدگاه جیمز و نیز تفاوت‌های دو دیدگاه و نتیجه‌گیری بحث را ارائه خواهیم نمود.

تجربه دینی از نگاه ویلیام جیمز

«تجربه دینی»، پیشینه‌ای به بلندای تاریخ ایمان و دین‌ورزی دارد. اما ظرایف و مسائل جدید پی‌ریزی شده در آن؛ از نتایج گفتمانهای نو در فلسفه دین می‌باشد.

مباحث مربوط به این عرصه، عمدتاً از محل رویکردهای پدیدار شناسانه و وجود محور اگزیستانسیالیستها دنبال می‌شود.

در بررسی عوامل پیدایش دیدگاه تجربه دینی در دنیای مسیحیت به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. شکست الهیات طبیعی: با ظهور تجربه‌گرایی و اصالت حس و تجربه، الهیات طبیعی در غرب دچار نوسان شد. در این میان هیوم نقش مهمی ایفا کرد و با تأکید بر مکتب اصالت تجربه، عناصر مختلف الهیات طبیعی مانند وجود معجزات و برهان نظم را خدشه‌دار کرد.

۲. تعارض علم و دین: نا همخوانی عقاید مسیحیت و مضامین کتاب مقدس با فهم عمومی انسانها، باعث شد گروهی همانند شلایر ماخر با ارائه دیدگاه تجربه دینی به عنوان گوهر و اساس دین، در صدد ارائه تفسیرهای جدیدی از ماهیت دین برآیند. وی نجات را در این دید که حوزه دین را از حوزه علم مجزا کند تا اساس نزاع را برکند.

۳. نقادی کتاب مقدس: در دو قرن اخیر کتاب مقدس مسیحیان مورد انتقادهای شدید قرار گرفت. این انتقادهای فلاسفه‌ای مثل شلایر ماخر را بر آن داشت که مرکز ثقل ایمان را از کتاب مقدس به درون قلب مومن انتقال دهند تا بتوانند به گمان خویش اصل دین را از آسیب برهانند. آنان معتقد بودند که پیام اصلی کتاب مقدس، احیای تجربه دینی در انسان است (سبحانی نیا، پاییز ۱۳۸۶، ۹۴-۹۵).

در مورد چیستی و ماهیت تجربه دینی دیدگاه‌های متفاوتی از سوی اندیشمندان غربی نظیر وین پراودفوت، ویلیام آلستون و شلایر ماخر مطرح شده است. اما بطور

خلاصه و در تعریف کوتاهی می‌توان گفت؛ تجربه دینی یعنی «شهودی که تبیین طبیعی ندارد. شهود خدا، موجود غایی، فرشتگان، بهشت، جهنم، برزخ، بهشتیان، جهنمیان و کسانی که از دنیا رفته‌اند از مصادیق تجربه دینی هستند.» تجربه به معنی احساس درونی است، احساسی نه از طریق حواس پنجگانه؛ به عبارت دیگر، معرفت شهودی به موجود متعالی یا ماوراء عالم ماده را تجربه دینی می‌گویند (یزدانی، ۱۳۸۱، ۱۷).

از آنچه پراودفوت در کتاب «تجربه دینی» بیان داشته است نکات ذیل را می‌توان به عنوان مشخصه‌های اصلی تجربه دینی در الهیات مسیحی به‌شمار آورد: ۱. تجربه دینی همواره تعبیر بشری دارد. ۲. امکان اشتباه و خطا در تجربه دینی وجود دارد. ۳. فرهنگ و ادبیات و مشخصات جامعه، حداقل در مقام تعبیر بر تجربه دینی تاثیر می‌گذارد. ۴. تجربه دینی اختصاص به اشخاص خاص مثل پیامبران ندارد و یک امر همگانی است (پراودفوت، ۱۳۷۷، ۲۴۴-۲۵۳).

از طرفی در دنیای غرب، ویلیام جیمز از بنیان‌گذاران پراگماتیسم است که روشی جهت روی آوردن به تجربه قلمداد می‌شود. کل اندیشه جیمز در هر زمینه به تجربه بر می‌گردد و بر مبنای آن فهمیده می‌شود. این نکته در نگاه به دین نیز صدق می‌کند. وی در پی بررسی دین در حدود زندگی آدمی و تجارب اوست و در این راستا اصطلاح «تجربه دینی» را به کار می‌گیرد.

از مجموعه آنچه در تعریف و ویژگی‌های تجربه دینی از منظر اندیشمندان غربی ذکر شد، به دست می‌آید که این نوع تجربه گاه به خدا و گاه به حقایق دیگر آن جهانی تعلق می‌گیرد. همچنین این تجربه مصون از خطا نیست و در مقام بیان کردن تحت شرایط اجتماعی شخص تجربه گر قرار دارد و برای همه افراد ممکن است اتفاق بیفتد.

ویلیام جیمز از نخستین افرادی بود که با تاکید بر اندیشه های فلسفی خود (پراگماتیسم)، به تحلیل تجربه دینی انسانها مبادرت کرد. حتی اندیشه های او در شاخص ترین اندیشمندان مسلمان مانند اقبال لاهوری تاثیر گذاشت و از این راه به دایره اندیشه اسلامی نفوذ کرد. اصطلاح تجربه دینی دارای نوعی ابهام و ابهام است و نزد صاحب نظران مختلف، تحلیلهای متفاوتی داشته است. در این بین مشخص کردن کاربردهای اندیشه تجربه دینی از طرف شخصی مثل جیمز و ارزیابی آن از نکات قابل توجه است.

رویکرد پراگماتیستی از جهتی نظریه جدیدی است. دقت در درک مفهوم پراگماتیسم، نقش بسیار مهمی در دوری جستن از کج فهمی در مورد آن دارد؛ هم در مورد آنهایی که با آن مخالف هستند و هم در مورد آنهایی که در مورد آن اغراق آمیز سخن میگویند.

جیمز سعی می کند تا مشکلات به وجود آمده در عرصه متافیزیک را با استفاده از روش پراگماتیستی به نتیجه برساند و به اختلافات به شکل مناسبی خاتمه دهد. او بر این باور است که باید به نتایج یک اندیشه برای پی بردن به حقیقت آن توجه نمود (بلند همتان و نقیب زاده، ۲۲۶). بنابر این می توان اظهار کرد که پراگماتیسم، توجه به دست آوردن کار و ملاحظه تجربه است. از این نکته به دست می آید که مفهوم تجربه در ساز و کار منسوب به جیمز، اهمیت شایانی پیدا می کند. در زمینه دین هم این مسئله نمود دارد و نگاه او به مقوله دین نیز از این منظر باید مورد مطالعه قرار گیرد.

در مورد تعریف دین و تعیین حدود آن، جیمز دین را در حدود زندگانی آدمی، واکنشها و تجربه های او جستجو می کند و جهت تبیین این معنا، اصطلاح تجربه دینی

را مورد استفاده قرار می‌دهد؛ هر چند این اصطلاح از حیث معنایی چندان شفاف نیست و ابهام دارد (همان، ۲۲۷).

جیمز بر اساس دیدگاه‌های پراگماتیستی، حقیقی بودن هر چیز را بر مبنای مطلوبیت آن در عمل می‌داند و یک عقیده را هنگامی مطلوب می‌داند که بوسیله تجربه اثبات گردد. دیدگاه او مقتضی هدایت‌گری آزمون است و اینکه تجربه راه بهتری را فرا روی ما قرار می‌دهد (جیمز، ۱۳۷۰، ۶۱). او تصورات را تا زمانی که ما را در برقراری رابطه رضایت بخش با دیگر قسمت‌های تجربیاتمان یاری کند، حقیقی می‌داند. وی نظری را حقیقی می‌داند که مسائل را به خوبی پیوند دهد و امور را ساده کند و در تحقق کار صرفه‌جویی به همراه داشته باشد (همو، ۱۳۷۲، ۴۰). او تجارب عرفانی و دینی را در صورتی که نتایج عملی به همراه داشته باشد قابل توجه می‌داند و معتقد است که پراگماتیسم از تعصباتی که تجربه‌گرایی معمول دارد بدور است. از نگاه او وقتی نظرات خدانشناسی ارزشمند باشند؛ آنگاه این نظرات برای پراگماتیسم حقیقی به اندازه ارزششان مفید خواهند بود (همو، ۷۳).

بر همین اساس جیمز برای تبیین دین، رویکردی تجربی دارد. او معتقد است که فیلسوفان دین تلاش کرده‌اند تا از دین تعریفی مناسب به دست دهند؛ ولی نهایتاً آنها به ویژگی‌های دین اشاره کرده‌اند و حقیقت دین را نتوانسته‌اند توضیح دهند. او دین را نامی برای مجموعه‌ای از چیزها می‌داند. وی معتقد است که دین عبارت است از «احساسات، اعمال و تجارب شخصی انسانها که در عالم تنهایی شان اتفاق می‌افتد، طوری که خودشان را در ارتباط با امر الوهی می‌یابند» (صابر نجف آبادی، ۶۵).

مقصود از تجربه دینی

در تحلیل مراد جیمز از تجربه دینی، گام اول، توضیح چگونگی واکنش شخص مومن نسبت به امر مقدس و خداوند می‌باشد. این بخش از تجربه دینی، بخش فردی دین و ارتباط مومن با امر متعالی است. بنابر این تجربه‌ای که افراد مومن در خلوت خود نسبت به امر متعالی و مقدس پیدا می‌کنند، قدم اول در تجربه دینی به شمار می‌آید (بلند همتان، نقیب زاده، ۲۲۹-۲۳۰).

زمینه‌های تجربه دینی

از نگاه جیمز روحیه و احوال ذهنی خاصی لازم است تا شخص بتواند تجربه دینی داشته باشد. زمینه ساز تجربه دینی، همین حالت خاص روحی و ذهنی است؛ یعنی باید اموری که لوازم روحی را مهیا می‌کند به دست آوریم. مهمترین زمینه‌ساز در این عرصه مربوط به «حیطه عاطفی» انسان می‌باشد. جیمز معتقد است که احساس و عاطفه سرچشمه عمیق‌تر دین هستند. وی می‌گوید: «دین عبارت است از تاثیرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و جدای از همه بستگی‌ها و تعلق خاطره‌های وی به حصول می‌پیوندد.» (جیمز، ۱۳۷۶، فصل اول).

جیمز که همیشه نگاهش به نتایج و پیامدهای پدیده‌هاست، در بررسی دین و بسترهای وقوع تجربه دینی نیز این نگرش را حفظ می‌کند. وی شادمانی و طمانینه را از آثار حضور خداوند در زندگی انسان می‌داند. جیمز معتقد است که تجربه دینی، شادمانی و فرح افزایی ویژه خود را به همراه دارد و رهایی و رستگاری شخص زمانی جلوه‌گر می‌شود که نشانی از ترس و اندوه در او دیده نشود. همچنین غم و شادی نیز در چگونگی انجام تجربه دینی و وضعیت آن نقش دارد. آنکه جانی شادمان دارد به

راحتی به تجربه دینی دست می‌یابد و گونه خاصی از دین‌ورزی را تجربه می‌کند. اما آنکس که جان ناشاد و بیمار دارد، بهبودش را در تجربه دینی می‌یابد و گونه‌های دیگری از دین‌ورزی را تجربه می‌کند. بنابر این دو نوع اصلی در تجربه دینی و بستر آن داریم که تحت عنوان جان‌طربناک و جان‌اندوهناک مطرح می‌شود (بلند همتان، نقیب‌زاده، ۲۳۹-۲۴۰).

جیمز بر این باور است که انسانهای شاد به راحتی به دین متمایل می‌شوند و شادمانی در بسیاری از افراد ذاتی است. افراد زیادی هستند که به گفته او غالباً با مظاهر خوب و پاک همچون گلها و سبزه‌ها مانوس هستند تا با عواطف نامطلوب و تاریک انسانی. افرادی که مسائل نامطلوب را نه در آدم جستجو می‌کنند و نه در خدا؛ اینها بیشتر به دین توجه دارند. جیمز رویارویی با شر و غم را در صورتی ممکن می‌داند که بر جنبه روشن امور تاکید نماییم و بعد تاریک آنها را ناچیز بشماریم و این را با خوشبین بودن نسبت به کل واقعیت امکان‌پذیر می‌داند. آنچه جیمز به آن ذهن سالم می‌گوید، خوب را به عنوان وجه اصلی و عام امور در نظر می‌گیرد و شر را از حوزه دید خارج می‌کند. در واقع آنچه باعث این طرز فکر می‌شود و افراد در مواجهه تلخی‌ها با نگاه مثبت سربلند بیرون می‌آیند؛ پذیرفتن وجود منبع خیر در جهان است که از آن به خدا تعبیر می‌گردد (همان، ۲۴۰-۲۴۱).

بنابراین با تاکید بر جنبه‌های عاطفی و روانی مورد نظر در تجربه دینی و اینکه احساس خوش‌بینی و شادمانی در کلیت تجارب دینی پررنگ می‌شود؛ جیمز به تأثیر مثبت اجتماعی روانی تجربه دینی و نقش آن در ارتقاء سلامت روانی و تأمین امنیت اجتماعی اذعان ضمنی دارد.

ویژگی‌های اصلی تجربه دینی از نگاه ویلیام جیمز

جیمز برای تجربه دینی چهار ویژگی ذکر می‌کند: ۱. وصف‌ناپذیری ۲. معرفت بخش بودن ۳. زودگذر بودن ۴. انفعالی بودن (جیمز، ۱۳۷۶، ۶۲-۶۴). از اینکه تجربه دینی را وصف‌ناپذیر می‌داند، می‌توان پی برد که به اعتقاد او، تجربه دینی غیر عقلانی است؛ چرا که هر امر عقلی در قالب مفاهیم ذهنی به وصف در می‌آید. پس وصف‌ناپذیری تجربه دینی در بیان جیمز، اشاره به همین بعد غیر عقلانی آن دارد. همچنین او بحث معرفت بخش بودن تجربه دینی را یادآور می‌شود و بدین وسیله تفاوت آن را با احساساتی مثل خشم، خشنودی، و گرسنگی متذکر می‌شود. او معتقد است که هر چند عرفانیات در ظاهر شبیه احساسات هستند، در حقیقت حالت‌های عرفانی برای کسانی که به درک آنها موفق می‌شوند شکلی از معرفت است. حالت‌های عرفانی عبارت است از بصیرت باطن و روشن‌بینی از اعماق حقایق که با میزان عقل و استدلال جور در نمی‌آید (همان، ۶۲-۶۳).

اینجا این نکته مطرح است که تجربه دینی هر چند از نوع احساس است، ولی حتماً با ادراک حسی که از طریق حواس پنجگانه حاصل می‌شود متفاوت است. ویلیام جیمز دو ویژگی دیگر برای تجربه دینی قائل است؛ زودگذر بودن و انفعالی بودن. اما ادراکات حسی هم می‌توانند استمرار و دوام داشته باشند و هم فرد تجربه کننده هرگاه بخواهد می‌تواند آنها را واجد باشد. از این منظر نیز تجربه دینی و ادراک حسی متفاوت هستند (همان، ۶۳-۶۴).

نکته‌ای که اینجا قابل ذکر هست این که با توجه به ویژگی‌های که عنوان شد، تا چه اندازه‌ای می‌توان تجربه دینی را معتبر دانست؟ آیا از تجارب دینی می‌توان برای اندیشه‌های دینی به عنوان یک مرجع مطمئن استفاده کرد؟ جیمز در این مورد پاسخ

می‌دهد: «تجربیات دینی به نوعی، نتیجه‌گیری شهودی و درونی است که مانند تجربیات حسی قابل اعتماد است. این تجارب، هنگامی که به اندازه کافی رشد پیدا کند؛ برای فرد معتبر خواهد بود. همچنین کسانی که بیرون از اینگونه تجارب هستند می‌توانند آن را نقد کنند و شناخت حاصل از آن را رد کنند و هیچ اجباری در پذیرفتن آن وجود ندارد. ضمناً تجربه دینی نشان می‌دهد که ذهن عقلانی ما، همه واقعیت تجربه انسانی ما را دربر نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، اعتبار یک شناخت تنها به عقلانی بودن آن نیست؛ بلکه درک و دریافت در تجربه دینی و عرفانی هم حائز اهمیت است. عارف از نگاه خود، جهان و مسائل آن را از دایره وسیعتری می‌بیند» (بلند همتان، نقیب زاده، ۲۳۵).

جیمز، گوهر یگانه‌ای را برای دین و تجارب دینی بر می‌شمارد و با وجود انواع اندیشه‌های دینی، به نحوی از یگانگی در رفتار و احساسات معتقد است که با وجود آن، اصل دین‌داری بهتر شناخته می‌شود. وی معتقد است که با نگاه اجمالی به ادیان متفاوت، تفاوت عقاید و افکار مشخص می‌شود ولی احساس و سلوک رفتاری ادیان با هم تفاوتی ندارد. او مطالعه احساسات و سلوک بزرگان دینی را برای به‌دست آوردن گوهر دین لازم می‌داند و اساسی‌ترین عنصر زندگی روحی ما را آن چیزی می‌داند که بین دل و رفتار وجود دارد (صابری نجف آبادی، ۶۸).

استدعا و نیایش از نگاه جیمز، گوهری‌ترین وجه دین است. دعای مشتمل بر درخواست، فقط بخشی از نیایش است و اگر با یک معنای گسترده به این مسئله توجه کنیم؛ می‌توانیم دریابیم که نقدهای علمی، دیگر بر آن دست نخواهند یافت. نماز و نیایش به این معنای وسیع، روحانی‌ترین بخش دین است (همان).

تجربه عرفانی از نگاه ابن عربی

بحث تجربه دینی، ریشه‌های کهنی در عرفان اسلامی دارد؛ چرا که یکی از مهمترین مصادیق تجربه دینی همان «کشف و شهود» است که از آن به تجربه عرفانی یاد می‌شود. در مورد تجربه عرفان نیز نقش عمده بر عهده بعد عرفانی فرهنگ اسلامی است که از پیامبر (ص) و امامان و سپس مشایخ بزرگ صوفیه، همچون حسن بصری و ابراهیم ادهم آغاز می‌شود و بوسیله کسانی مثل بایزید بسطامی و جنید بغدادی ادامه می‌یابد و با عبور از کسانی مثل حلاج و ابوسعید ابوالخیر به ابن عربی می‌رسد. اصلی‌ترین مایه‌ها و ریشه‌های سنت عرفان اسلامی، الهام گرفته از قرآن، سنت پیامبر و ائمه اطهار است. آیات و معارف قرآن یکی از مهمترین عوامل در پیدایش عرفان در میان مسلمانان و توجه ایشان به مساله کشف و شهود است و موید این است که علاوه بر اندیشه و استدلال، راهی دیگر، یعنی تجربه عرفانی - که از بعدی بسیار ارجمندتر از طریق اندیشه است - برای دریافت حقیقت وجود دارد. در این بین، مکتب عرفانی ابن عربی در بستر فرهنگ اسلامی پدید آمد و از این فرهنگ در ابعاد گوناگون آن تاثیر پذیرفته است. ابن عربی، مکاشفات بسیاری را در آثار خویش گزارش نموده است و از این نظر بزرگترین نظریه‌پرداز عرفان اسلامی محسوب می‌شود.

تبیین مفاهیم کشف و شهود

از منظر ابن عربی، کشف و شهود مهمترین مصداق تجربه دینی به‌شمار می‌آید. حقیقت مکتب عرفان ابن عربی که در بستر فرهنگ اسلامی شکل گرفته و از آن در زمینه‌های مختلف اثر پذیرفته است؛ همانا مباحث تجربه عرفانی می‌باشد. حال باید دید که کشف و شهود از نگاه ابن عارف بزرگ چگونه تعریف می‌شود. این دو واژه دارای

مفهوم اصطلاحی نزدیک به هم هستند و در مورد آن بسیار سخن گفته شده است. ابن عربی در تبیین مفهوم مشاهده می‌گوید: «مشاهده نزد جماعت صوفیان عبارت است از دیدن اشیاء با دلایل توحید و دیدن حق در اشیاء. حقیقت مشاهده، همان یقین عاری از هر گونه شک است» (شیروانی، ۶۸). وی جهت توضیح بیشتر در ادامه اضافه می‌کند که مشاهده از نگاه صوفیان در معانی زیر به کار می‌رود: ۱. مشاهده خلق در حق و این یعنی دیدن اشیاء با دلایل توحید ۲. مشاهده حق در خلق و این یعنی دیدن حق در اشیاء ۳. مشاهده حق بدون خلق که این حقیقت یقین بدون هر گونه شک است.

مقصود از دیدن اشیاء با دلیل توحید، آن است که احدیت هر موجودی عین دلیل بر احدیت حق است. دیدن حق در اشیاء هم، همان مشاهده وجهی است که خدای سبحان در هر یک از اشیاء دارد. قسم سوم هم مانند تجلی خداوند در آخرت است که مورد انکار کسانی قرار می‌گیرد که خداون را همواره در صورتی خاص شناخته‌اند در آیه شریفه «رب ارنی انظر الیک»، پروردگار خود را به من بنمایان تا تو را ببینم، همان قسمت سوم مشاهده، یعنی روئیت ذات حق به صورت مطلق و عاری از هر صورت و علامت خاص مقصود بوده است (همان، ۶۸-۶۹).

در اینجا این نکته قابل اشاره است که قسمت سوم از معانی مشاهده که از آن یاد شد، در کلام ابن عربی «رویت» اعتبار شده است. مشاهده در سطحی بالاتر از رویت قرار دارد. در واقع در مسیری که سالک برگزیده است، مراتب مشاهده از سطح پایین به بالا انجام می‌پذیرد و لفظی که درباره مشاهده ذات به کار می‌رود در مراتبی بالاتر، همان رویت می‌باشد.

ابن عربی در باره مکاشفه می‌گوید: «بدان که مکاشفه نزد صوفیان بر سه معنا اطلاق می‌شود، تحقیق امانت به فهم، تحقیق زیادت حال و تحقیق اشاره». مکاشفه نزد

صوفیان و ابن عربی به یک اعتبار بر سه قسم است: مکاشفه علمی، مکاشفه حال، مکاشفه وجد. مکاشفه علمی آن است که شیخ هنگام تجلی مشهود، آنچه را مقصود از آن تجلی برای اوست بفهمد و بشناسد؛ زیرا تجلی جز برای آن نیست که شخص چیزی را بفهمد که پیش از آن نمی‌دانسته. قیصری، کشف را به رفع حجاب و اطلاع از ماورای آن معانی غیبی تفسیر کرده است؛ یعنی کشف حقایق و معارف باطنی با صفای قلب و زدودن کدورات حاصل می‌آید (قیصری، ۱۳۷۵، ۱۳۷۵، ۳۳).

از دید ابن عربی مشاهده راهی به سوی علم و معرفت و غایت آن راه، کشف یعنی حصول معرفت در نفس است. وی به این نکته اشاره می‌کند که مشاهده، همواره به قوای حسی مربوط است و در قالب دیدن، شنیدن آنها تحقق می‌یابد، اما کشف، پیام و معرفتی است که از آن مشاهده حسی دریافت می‌شود (همان، ۶۹-۷۰).

مکاشفه حال همان تحقق زیادت حال است. نزد صوفیه، مکاشفه حال آن است که عارف با مشاهده حالی از احوال شخص به تاویل آن پی ببرد؛ یعنی اگر سالک شخصی را در حالتی خاص مشاهده کرد و از آن حال به حقیقتی که تاویل آن است منتقل شد، دارای مکاشفه حال است.

مکاشفه وجد همان تحقیق اشاره است که از آن، اشاره مجلس قصد می‌شود. تفهیم الهی در مجالس به شکل اشاره صورت می‌گیرد نه به صراحت؛ تا هر کس به میزان ظرفیت علمی خود از آن نکته‌هایی در یابد. در این موارد کلمه نزد خداوند یکی است و با نظر به اهل مجلس متکثر و متعدد می‌شود و هر کدام از آنان با رضایت و خشنودی مجلس را ترک می‌گویند و می‌پندارد که مشمول لطف خاص خداوند بوده و حضرت حق به او توجه ویژه‌ای داشته است. از نگاه ابن عربی، تفاوت عمده مکاشفه و مشاهده در آن است که مکاشفه از مشاهده برتر است (همان). از آنچه در تعریف کشف

از نگاه ابن عربی آورده شد، این مطلب به دست می‌آید که کشف و حصول معرفت در نفس در پی انجام مشاهده و غایت و نتیجه آن به شمار می‌آید. مکاشفه در مرتبه بالاتری نسبت به مشاهده قرار دارد و سالک در طی مراحل خود و پس از پیمودن منازل شهود به مرتبه کشف و دریافت معرفت می‌رسد.

ارتباط کشف و خیال

ابن عربی در ارتباط با تحلیل حوزه معرفت و عقائد از مقوله کشف در برابر عقل یاد می‌کند و در این مسئله بر کشف تاکید می‌کند. او می‌گوید: «علم صحیح از راه تفکر و آنچه عقلا از راه افکارشان تقریر کرده‌اند به دست نمی‌آید؛ بلکه علم تنها آن است که در قلب علم می‌اندازد و نور الهی است که هر که را بخواهد از فرشته و رسول و نبی و ولی بدان مختص می‌کند. کسی که کشف دارد علم ندارد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۲۱۸). قوه‌ای که صاحب این نوع ادراک است قلب می‌باشد. ابن عربی گاهی از این قوه به قوه خیال یاد می‌کند. این قوه بین عقل و حس قرار دارد. از نظر او علت و وسعت خیال آن است که خیال واسطه بین مجردات محض و مادیات صرف است؛ لذا ویژگی آنها را دارد: «حضرت خیال از عقل و احساس وسیع‌تر است» (همو، ج ۳، ۳۹۰).

خیال به عقیده ابن عربی اقسامی دارد. در یک معنا، کل ماسوی الله که بین وجود مطلق و عدم محض قرار دارد؛ یعنی کل هستی خیال است. یعنی اینکه عارف چیزی را ادراک می‌کند که در عین اینکه چیزی هست، هیچ چیز نیست، هم موجود است هم معدوم، هم نور است هم ظلمت (استیس، ۱۳۷۵، ۱۶۴). به قول ابن عربی: «هستی یک خیال است و در حقیقت، حق است. کسی که این را بفهمد، اسرار طریقت را به دست آورده است» (ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۱، ۱۵۹). در معنای دیگری، خیال عالمی مستقل

است که به آن عالم مثال یا ملکوت می‌گویند و بین عالم ملک و عالم جبروت قرار دارد و این همان است که به آن خیال منفصل می‌گوید. در معنای دیگر، خیال قوه‌ای مربوط به انسان است که بین قوه عقل و قوه حس قرار گرفته است و ابن عربی آن را خیال متصل می‌نامد (کاکایی، ۱۳۸۱، ۴۶۱-۴۵۶). در مورد تفاوت خیال منفصل و خیال متصل هم ابن عربی معتقد است که خیال متصل با از بین رفتن فرد متخیل از بین می‌رود ولی خیال منفصل حضرتی است که دائماً قابلیت معانی و ارواح را دارد و آنها را با خاصیت خویش تجسد می‌بخشد. خیال متصل از خیال منفصل نشأت می‌گیرد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ۳۱۱).

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که به نظر ابن عربی مدرک کشف (تجربه دینی)، قوه خیال (خیال متصل) می‌باشد و متعلق این ادراک، عالم خیال (خیال منفصل) است. عالم خیال این امر را با اعطای صفات امور جسمانی به حقایق مجرد میسر می‌سازد. خیال منفصل امور غیر مادی را تجسد می‌بخشد. رویاها نمونه‌ای از این خیالند که حقایق غیر جسمانی و ادراکات معنوی هستند که در قالب صورت تجسد یافته‌اند. در هر صورت انزال معانی در عالم خیال، می‌تواند منشا تجربه دینی باشد و یا حتی منشا وحی قرار گیرد که عبارت است از «انزال معانی مجرد عقلی در قالب‌های حسی مقید در حضرت خیال، چه در خواب و چه در بیداری و این انزال ممکن است در قالب یکی از محسوسات در حضرت حس باشد؛ چنانکه در کلام اله آمده است که جبرئیل به صورت انسانی معتدل به دیده مریم (ع) در آمد و یا ممکن است در حضرت خیال رخ دهد، چنانکه رسول اله (ص) علم را به صورت شیر ادراک نمود» (کاکایی، ۱۳۸۳، ۱۶).

به این ترتیب از شاخص ترین اصول معرفتی ابن عربی این است که به شدت بر مقوله خیال تاکید می‌کند. وی معتقد است که کسانی که خیال را ادراک نکرده‌اند هیچ چیز نفهمیده‌اند. «کسی که مرتبه خیال را نشناسد هیچ معرفتی ندارد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۳۱۳). از اینجا اهمیت مسئله خیال به عنوان محور بحث‌های ابن عربی در مورد تجربه دینی بیشتر نمایان می‌شود. تجربه دینی از ناحیه ادراک قوه خیال می‌باشد که بین عقل و حس قرار گرفته و به عبارتی حسی است و نه عقلی و از راه کشف حاصل می‌شود.

تفاوت تجربه عرفانی واقعی و مکاشفه گمراه کننده

همه آنچه در تجربه عرفانی بر فرد تجربه‌گر القا می‌شود مکاشفه رحمانی نیست و ممکن است شخص در معرض تلبیس شیطانی قرار گیرد. یعنی گاهی شیطان برای سالک تمثیل یافته و مطلب باطلی را بر قلب او القا می‌کند. در این هنگام باید سالک کاملاً هوشیار باشد و آنچه بر قلب او القاء می‌شود را با میزان کتاب و سنت ارزیابی کند و در صورت مغایرت از پذیرفتن آن ممانعت نماید و بداند که آن القاء شیطانی است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ۳۹). از نگاه ابن عربی، سالک که جسد او به معراج نرفته و فقط روحانیت او در عالم بالا سیر کرده و بدنش جا مانده - و جسم سالک با روح او عروج نکرده - از تلبیس ابلیس مصون نیست؛ مگر آنکه نشانه‌ای داشته باشد که بوسیله آن، حق را از ناحق مشخص نماید: «پس هرگاه برای او نشانه‌ای باشد که بوسیله آن شاهدی آشکار از پروردگارش داشته باشد، می‌تواند به صحت مشاهده خود اطمینان یابد وگرنه ممکن است تلبیس برای او حاصل شود و اگر منصف باشد به صحت شهود خود علم قطعی نمی‌یابد؛ هرچند ممکن است در واقع، آنچه

مشاهده کرده، حق و از تلبیس مصون و محفوظ باشد؛ اما او به این امر علم ندارد» (همان، ج ۲، ۶۲۲).

این مسئله وقتی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد که به تفاوت بین وحی و الهام از منظر ابن عربی توجه داشته باشیم. از نگاه او، وحی چیزی است که اشاره به آن واقع می‌گردد و در آن اشاره جایگزین عبارت می‌شود (همان، ۷۸). در مورد تفاوت عبارت و اشاره باید گفت، عبارت واسطه‌ای میان انسان و معنای مراد است که باید از آن عبور کرد و به مراد رسید و به همین دلیل، «عبارت» گفته شده است. برخلاف اشاره که همان ذات مورد اشاره است. وحی از نوع اشاره شمرده شده است، یعنی در وحی فهم و افهام و مفهوم یکی است. در وحی، هیچ واسطه‌ای میان افهام و فهم وجود ندارد، یعنی وحی کلامی از حق تعالی است که به سرعت در نفس شنونده اثر می‌گذارد (همان).

وحی در این معنا، امر عامی است که همه مخلوقات را در برمی‌گیرد. پس این معنا از وحی در همه انسانها همچون دیگر اصناف موجودات وجود دارد. ولی با این تفسیر که اجزای وجودی انسان، وقتی جدا ملاحظه می‌شود، مشمول وحی الهی می‌باشد. ولی همین انسان از جهت وجود مجموعه‌ای خود، جاهل به الله است تا زمانی که این علم را به دست آورد، یعنی از آنچه در تفصیل وجودش می‌گذرد آگاه شود (همان).

از نگاه ابن عربی ویژگی مهم وحی به معنای عام، این است که مخاطب در هیچ شرایطی امکان تخلف از آن را ندارد و سلطه وحی در نفس کسی که به او وحی می‌شود از سلطه طبع وی که عین خود اوست قوی‌تر است. از اینجا این نتیجه بسیار مهم برای تمیز وحی از غیر وحی حاصل می‌شود که هر گونه دریافتی که جایی برای

مخالفت در نفس باقی بگذارد و همراه تردید باشد، وحی نیست، چون وحی به شکل کامل بر موجودیت شخص تحکم دارد و جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد (همان).
این عربی عقیده دارد که «الهام» نوعی اخبار الهی است که به دو شکل ممکن است. اینکه با واسطه باشد یا بدون واسطه. در الهام با واسطه، الهام بوسیله فرشته‌ای است که از شخص الهام شده پنهان است. الهام بدون واسطه با ارتباط مستقیم به حضرت حق و از وجه خاصی که میان حق و عبد برقرار است صورت می‌گیرد. تفاوت میان وحی نبی و الهام ولی در این است که پیامبر، فرشته را در هنگام وحی مشاهده می‌کند، اما ولی در هنگام الهام فقط اثر او را حس می‌کند و او را نمی‌بیند (همان، ج ۳، ۲۳۸-۲۳۹).

این عربی معتقد است که نوع دوم الهام که بدون واسطه صورت می‌پذیرد، با ارزش‌ترین شکل القای به بنده است و میان ولی و نبی مشترک است (همان، ۲۳۹). وی تفاوت میان نبی و ولی که به نوعی تفاوت وحی و الهام می‌باشد را در چیزی که فرشته آن را القاء می‌کند می‌داند. فرشته برای نبی شریعت مستقل می‌آورد. برخلاف ولی که اگر هم امری از شریعت بر او نازل شود از باب آگاه ساختن او از احکام شریعتی است که بر پیامبر نازل شده است. پس امکان ندارد که به ولی تابع یک پیامبر، حکمی الهام شود که برخلاف شریعت واقعی آن پیامبر باشد (همان، ۳۱۶). از مجموع آنچه گفته شد به دست می‌آید که از نگاه ابن عربی، تجربه عرفانی که به عنوان وحی آن را می‌شناسیم، از تلبیس ابلیس مصون است و این از محل بیان تفاوت‌های الهام و وحی معلوم می‌شود. همچنین آن قسم از تجربه عرفانی که الهام نامیده می‌شود و مشخصاً نوع دوم آن که بدون واسطه صورت می‌پذیرد و مشترک بین اولیاء و انبیاء است؛ مگر در شرایطی که ذکر شد خالی از نقیصه تلبیس نمی‌باشد.

برای اینکه معیار صحیحی در سنجش صحت و سقم تجربه‌های عرفانی بدست دهیم، باید گفت که شناخت شهودی، مانند علم حصولی بر دو قسمت است. نخست شناخت شهودی معصوم از خطا، مانند شهود معصومان و پیشوایان دین؛ دوم شهود عارفان غیر معصوم. با اصل قرار دادن کشف معصوم، کشف غیر معصوم تصحیح می‌شود. البته کیفیت ارجاع به شهود معصوم برای همگان ممکن نیست. بنابراین برای کشف صدق و حقانیت تجربه عرفانی، باید به تجربه دینی پیامبران، مانند مطابقت با کتاب و سنت روی آورد. همچنین باید صفای باطن، توجه به خدا و طاعت را در مقابل کدورات باطنی و دنیا گروی در نظر گرفت؛ زیرا وحی، پدیده‌ای الهی است که حقایق و آموزه‌هایی معرفتی و ارزشی در بر دارد و برای هدایت انسان نازل شده است و به اصطلاح عرفان اسلامی، وحی از خواص نبوت و اوج مراتب کشف است (خسرو پناه، ۱۳۸۸، ۳۵۰).

مقایسه و تحلیل تفاوت‌های تجربه دینی جیمز و تجربه عرفانی ابن عربی

در اینجا لازم است ضمن توجه به تفاوت‌های موجود در تجربه دینی امثال جیمز و تجربه عرفانی ابن عربی، به تحلیل ابعاد آن پردازیم.

۱. همانطور که گفته شد، از جمله علل شکل‌گیری جریان تجربه دینی در الهیات مسیحی، مصون‌سازی کتاب مقدس از اشکالات و انتقادات وارد بر آن بود؛ در حالی که ریشه مسئله تجربه عرفانی را - که مهمترین مصداق آن کشف و شهود عرفا بود - باید در معارف قرآن و سنت پیامبر و ائمه جستجو کرد. آیات و معارف قرآن موید این موضوع است که راهی برای دست‌یابی به حقیقت و معارف متعالی، علاوه بر روش استدلالی به نام تجربه عرفانی وجود دارد. بنابراین، در جهت‌گیری و رویکرد اصلی

تجربه دینی غرب و امثال جیمز، با آنچه در مورد ابن عربی می‌شناسیم تفاوت وجود دارد، چرا که تجربه عرفانی، رویروکردی قرآنی و آسمانی و حقیقت یاب دارد.

۲. با توجه به مشخصه‌های اصلی تجربه دینی در الهیات مسیحی همانند: تعبیر بشری داشتن، وجود امکان خطا و اشتباه و اختصاص به پیامبران نداشتن و همگانی بودن آن؛ و نیز با توجه به اینکه جیمز، وحی را از نوع الهام می‌داند و نه از نوع الفاظ؛ یعنی معتقد است که تجربه‌گر دریافتهای خویش را به اقتضای خصوصیات فردی خویش تقریر می‌کند؛ می‌توان به تفاوت عیق آن با بالاترین مرتبه کشف و تجربه عرفانی که وحی می‌باشد پی برد. چرا که ماحصل تجربه عرفانی‌ای که با نام وحی می‌شناسیم؛ اولاً، اختصاص به پیامبران دارد و ثانیاً، مصون از خطا و اشتباه است و ثالثاً، شخص تجربه‌گر در ابلاغ آنچه دریافت داشته از تعابیر بشری استفاده نمی‌کند؛ بلکه باید آن را را بدون کم و کاست و نقصان ارائه نماید. این نکته از بیان ابن عربی، آنگاه که تفاوت وحی و الهام را ذکر می‌کند، دریافت می‌شود. چرا که به عقیده او مخاطب به هیچ وجه امکان تخلف از وحی را ندارد.

در این مرحله، یکی از نقدهایی که بر دیدگاه تجربه دینی جیمز می‌توان وارد کرد، استخفاف مرتبه وحی و عدم شناخت زوایا و ابعاد ظریف آن است. وی در جایی می‌گوید: «تجربه دینی، تاثیر و احساس روی دادی است که در عالم تنهایی رخ می‌دهد و انسان را با آنچه آن را امر خدایی می‌نامد پیوند می‌دهد. از این رو، فرقی نمی‌کند که چنین احساسی در اثر شنیدن یک کلمه، دیدن منظره‌ای جالب و یا در اثر یک رویا تحقق یابد و یا در اثر مستی و نشئه مشروبات الکلی (جیمز، ۱۳۴۳، ۶۹-۷۰). وی نمی‌خواهد تجربه و الهامات عرفا و انبیاء را از نوع تصورات معتادان و الکلی‌ها بداند، ولی قرار دادن وحی در حالت روانی و احساسی که یک طرف آن می‌تواند

تخیلات استفاده کنندگان از دارو و الکل باشد به نوعی استخفاف وحی و نشانه عدم شناخت آن است. بدیهی است که مقوله وحی به هیچ وجه نمی‌تواند در تفسیری که انجام گرفت جای داشته باشد.

۳. از جمله نکات دیگری که در اینجا باید بعنوان تفاوت بین تجربه دینی جیمز و تجربه عرفانی ابن عربی متذکر شد این است که جیمز تاکید بیش از حدی بر مولفه عاطفی به عنوان زمینه و بستر ساز شکل‌گیر تجربه دینی داشته است. مثلاً وی معتقد است که آنکه جانی شادمان دارد به راحتی به تجربه دینی دست می‌یابد و آنکه جان ناشادتر دارد، گونه‌های دیگری از دین ورزی را تجربه می‌کند. وی معتقد است که افرادی که خوشبین هستند و مسائل نامطلوب را جستجو نمی‌کنند بیشتر به دین توجه دارند. وی حالات خاص روحی را زمینه‌ساز تجربه دینی می‌داند. در این مورد، غالب منتقدان به ناکافی بودن تحلیل جیمز اشاره دارند. چنانکه پیوند مطلق تجربه دینی به عواطف که مورد تاکید اوست محل نقد قرار گرفته و برای تبیین این مسئله ناکافی دانسته شده است (پیترسون، ۱۳۷۹، فصل دوم). یعنی تکیه بیش از حد جیمز بر مولفه عاطفی در بحث زمینه‌ها و عوامل تجربه دینی؛ به تنهایی نمی‌تواند دلایل شکل‌گیری و تحقق تجربه‌های دینی را به طور کامی توجیه کند.

در حقیقت روابط انسانی و تعاملات اجتماعی نیز می‌تواند در تحلیل چگونگی زمینه‌سازی برای تجربه دینی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد. ما نمی‌توانیم نقش اماکن و مناسبت‌های وابسته به امور مقدس را در شکل‌گیری تجربه دینی نادیده بگیریم. گرد هم آیی‌های خاصی که در مکانهای ویژه انجام می‌پذیرد، زمینه‌هایی را برای اینگونه تجارب فراهم می‌کند، همانند زیارت خانه خدا و نیز برنامه‌های ویژه کلیسا و کریسمس، که در این موضوع محل تامل می‌باشند. از دیگر مسائل اجتماعی‌ای که

می‌توانند به نوعی بستر ساز تجارب دینی به شمار آید، رسوم و سنن دینی و آیینی می‌باشد. چون مردم معمولا در متن رسوم و باورها دینی واجد تجربه‌های دینی می‌شوند؛ همانند تاثیری که پیام آوران الهی از سنن دینی قبل از خود پذیرفته‌اند.

این در حالی که مسئله خیال (خیال متصل - خیال منفصل) محور بحث‌های ابن عربی در تجربه عرفانی است. به عقیده او، تجربه عرفانی از محل ادراک قوه خیال (خیال متصل) که بین قوه عقل و حس قرار گرفته حاصل می‌شود. به نظر ابن عربی، مدرک کشف و تجربه دینی، قوه خیال است و نیز انزال معانی در عالم خیال منفصل می‌تواند منشا تجربه دینی و یا حتی منشا وحی قرار گیرد.

۴. تفاوت دیگر، اخص بودن تجربه عرفانی از تجربه دینی و نیز وسعت بیشتر تجربه عرفانی در دریافت حقیقت است. آنچه مشخص است این که تجربه عرفانی به همراه کشف و شهود است و وحی اوج مراتب کشف است. چنانچه پیش‌تر آمد و در کلام ابن عربی هم مورد تاکید قرار گرفت، کشف و شهود مربوط به خیال است و مکاشفه و خیال هم آنقدر گسترده است که حتی شامل رویاهایی که افراد معمولی در خواب می‌بینند نیز می‌شود. پس هر کس را به صرف دارا بودن کشف و شهود نمی‌توان عارف خطاب کرد. اما باید توجه داشت که معانی‌ای که در مورد خیال گفته شده، بعضی بین عارف و غیر عارف مشترک است. و نیز معانی‌ای که در آن «تجربه شهود وحدت همه امور با خدا» و یا «تجربه وصال و یگانگی شخص صاحب تجربه با خدا» محسوس است را می‌توان مشخصا مکاشفه عارفانه و تجربه عرفانی تلقی کرد.

بدین ترتیب، تجربه عرفانی، اخص از تجربه دینی است. در تجربه دینی، فرد مکاشف امری را که تجلی کرده با یکی از قوای خیالی، یعنی از طریق حواس پنجگانه، ولی در عالم خیال و یا مثال ادراک می‌کند و فرد صاحب تجربه، امری غیر مادی را

حس می‌کند و در این جا بین مدرک و مدرک تفاوت وجود دارد. اما در تجربه عرفانی، بین مدرک و مدرک تفاوتی نیست و این تجربه مستلزم فنای عارف است و در فناست که عارف وحدت را تجربه می‌کند. در تجربه دینی، فرد صاحب تجربه، متعلق تجربه را با یکی از حواس خیالی‌اش درک می‌کند، اما در تجربه عرفانی، فرد عارف با متعلق تجربه یگانه می‌شود و آن را با کل وجودش ادراک می‌کند و نه با یکی از قوای خویش (کاکایی، ۱۳۸۳، ۲۲-۲۳). این یگانه شدن در فرهنگ اسلامی، فنای فی الله نامیده می‌شود (همو، ۱۳۸۱، ۱۰۷).

۵. از طرفی، در معرفت عرفانی حقیقی بر آمده از طریقت، همانطور که ابن عربی آن را مقید به کتاب و سنت دانسته است، خطا و نسیان راه ندارد و این نوع معرفت مصون از اشتباه و شبهه است. ابن عربی در این زمینه می‌گوید: «برای شناخت خداوند، دو راه بیشتر وجود ندارد، نخست، راه کشف و شهود که نتیجه ضروری خود انسان و به دور از شک و شبهه است. این نتیجه قابل دفع و رد نیست و برهانش در درون خود آن است و به برهان دیگری نیازمند نیست. دوم، راه استدلال و برهان است که به دلیل عروض شبهات، از کشف دشوارتر اما دارای اطمینان و ارزش کمتری است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۳۱۹).

نکته دیگر اینکه تجربه عرفانی در قیاس با دیگر تجربه‌ها و نیز تجربه دینی؛ از وسعت بسیار بیشتری در شناخت حقایق برخوردار است (همان، ج ۲، ۲۰۰). این در حالی است که تجربه دینی مورد نظر جیمز، ملاک و معیاری برای تشخیص میزان خطای دریافتی؛ آنچنان که امثال ابن عربی در حوزه عرفان اسلامی دارند، ندارد. پس دریافتهای عرفانی حقیقی، مصون از اشتباه است ولی در تجربه‌های دینی با معیار امثال

جیمز - که حتی می‌تواند در اثر مستی ناشی از مشروبات باشد - امکان خطا و توهم وجود دارد.

از آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که هر گونه تجربه دینی را نمی‌توان تجربه عرفانی دانست. تجربه عرفانی، همانطور که گفته شد، اخص از تجربه دینی در الهیات مسیحی می‌باشد. نیز تجربه عرفانی از وسعت بیشتری در شناخت حقایق اصیل برخوردار است؛ چون در تجربه عرفانی، تجربه‌گر با تمام وجودش متعلق تجربه را درک می‌کند. برخلاف تجربه دینی که در آن فرد صاحب تجربه، متعلق تجربه را با یکی از حواس خیالی‌اش درک می‌کند.

نتیجه‌گیری

تجربه دینی در پی برخی مشکلات در دنیای مسیحیت شکل گرفت. این مسئله در الهیات مسیحی، تعبیری بشری دارد و خالی از شبهه نمی‌باشد. ویلیام جیمز، عنوان تجربه دینی را در بررسی عملکرد دین در زندگی انسانها به کار می‌برد و آن را در صورتی که نتایج عملی به همراه داشته باشد مطلوب می‌شمارد؛ چون تجربه دینی مورد نظر او، نتایج عملی و مثبت اجتماعی دارد.

از طرفی کشف و شهود که از آن به تجربه عرفانی یاد می‌شود، ریشه کهنی در عرفان اسلامی دارد. مکتب عرفان ابن عربی، که با محوریت تجربه عرفانی مطرح می‌باشد، نشأت گرفته از قرآن و سنت پیامبر و ائمه در جهت نیل به حقیقت و معرفت می‌باشد. تجربه عرفانی مورد نظر ابن عربی، مسئله خیال است. به عقیده او، تجربه عرفانی از ناحیه ادراک قوه خیال متصل حاصل می‌شود و انزال معانی در عالم خیال متصل می‌تواند منشاء تجربه دینی و یا حتی منشاء وحی باشد؛ در حالی که بستر و

زمینه مورد تاکید در تجربه دینی جیمز، مولفه‌های تجربی است. ولی مؤلفه‌های تجربی به تنهای نمی‌تواند شکل‌گیری و تحقق تجربه دینی را تبیین نماید.

ابن عربی هر نوع مکاشفه و شهودی که با مبانی قرآن و سنت مابین داشته باشد را قابل قبول نمی‌داند. در حالی که چنین معیاری در تجربه دینی جیمز در دست نیست و حتی تجربه ممکن است در حالت خواب و یا مستی ناشی از مشروبات به انسان دست دهد. بنابراین، تجربه عرفانی اخص از تجربه دینی است، چون هر فردی را به صرف دارا بودن کشف و شهود نمی‌توان عارف نامید. در تجربه عرفانی، فرد تجربه‌گر با متعلق تجربه یگانه می‌شود و با تمام وجود آن را درک می‌کند. اوج مراتب کشف و تجربه عرفانی را وحی می‌گویند که برخلاف تجارب دینی معمول، مصون از اشتباه است و تجربه‌گر، معارف دریافتی را بدون نقصان دریافت می‌کند. پیوند با حق و حقیقت از مجرای شایسته آن، موهبتی مقدس است که باید ثمرات آن را قدر شناخت و در درک مقام آن تلاش نمود و از خلط آن با موارد مشتبه ممانعت نمود.

منابع

- ابن عربی، محی الدین (بی تا): *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- _____: *فصوص الحکم*، تصحیح ابو العلا عفیفی، تهران، انتشارات الزهراء.
- آذربایجانی، مسعود (۱۳۷۷)؛ *روان شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- استیس، و، ت (۱۳۷۵)؛ *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
- اقبال لاهوری، محمد (بی تا)؛ *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام ف تهران، کانون نشر پژوهش های اسلامی.
- بلند همتان، کیوان و نقیب زاده، میر عبدالحسین، «*تجربه دینی از منظر جیمز*»، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال دهم، شماره سوم.
- پرودفتوت، وین (۱۳۷۷)؛ *تجربه دینی*، ترجمه عباس دینی، قم، موسسه فرهنگی طه.
- پیترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۹)؛ *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۰)؛ *پراگماتیسم*، ترجمه عبد الکریم رشیدیان، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- _____ (۱۳۷۲)؛ *دین و روان*، ترجمه مهدی قائی، تهران، چاپ دوم، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- _____ (۱۳۷۶)؛ *دین و روان*، ترجمه مهدی قائی، چاپ دوم، قم، انتشارات دارالفکر.
- _____ (۱۳۴۳)؛ *دین و روان*، ترجمه مهدی قائی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- _____ (بی تا)؛ دین و روان، بی جا، بی نا.
- خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۸)؛ کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها .
- سبحانی نیا، محمد (پاییز ۱۳۸۶)؛ « نقد نظریه همسان انگاری وحی و تجربه دینی، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی»، آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی.
- شیروانی، علی «چیستی و انواع تجربه عرفانی از نگاه ابن عربی»، فصلنامه قبصت، شماره ۲۶.
- صابری نجف‌آبادی، ملیحه، «تاملی بر آراء ویلیام جیمز در پرتو نقد کتاب روان شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز»، فصلنامه عیار، شماره ۲۳.
- کاکایی، قاسم (زمستان ۱۳۸۳)؛ «تجربه عرفانی و ملاکهای بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی»، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، شماره اول.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱)؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، انتشارات هرمس.
- قیصری، محمد داود (۱۳۷۵)؛ شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)؛ راهی به رهایی، تهران، نگاه معاصر.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۸۱)؛ در آمدی به فلسفه، تهران، طهوری.
- یزدانی، عباس (۱۳۸۱)؛ تجربه دینی، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.

