

# بُزوهشی در مفهوم تجربه دینی و عرفانی در ادب فارسی

سالار منافی اناری\*

## چکیده

انسان با توجه به حضور جنبه‌ای الهی، یعنی روح، در وجود خود، این توان را دارد که با خدای خود نوعی ارتباط معنوی داشته باشد. این ارتباط در حقیقت بین خدا و «خود» انسان به وقوع می‌پیوندد و نیازی به «غیر» نیست. اما گاهی مقدماتی لازم است تا این ارتباط برقرار شود: دیدن چیزی یا انجام دادن عملی، که نوعی «تجربه» به حساب می‌آید می‌تواند مقدمه‌ای برای یاد خدا و برقراری ارتباط معنوی با او باشد. هر تجربه‌ای که در آن به نحوی از انحاء ارتباطی با خدا ایجاد شود، یعنی نوعی آگاهی از حضور خدا به انسان دست دهد، آنرا «تجربه دینی» و گاهی «تجربه عرفانی» می‌نامند. و چون شناخت خدا با توجه به قدرت عقل و نوع اعتقاد در انسانهای مختلف متفاوت است لذا می‌توان گفت که عقل و اعتقادات شخصی نقش مهمی در تعبیر و تفسیر تجربه دینی ایفا می‌کنند. در چند دهه گذشته، تجربه دینی از موضوعات اصلی در حوزه‌هایی مانند فلسفه دین و جامعه‌شناسی دین در جهان غرب بوده که غالباً بر اساس اعتقادات و طرز تفکر مسیحیت مورد بحث قرار گرفته است. در این مقاله مفهوم تجربه دینی و عرفانی در ادبیات فارسی بررسی می‌شود.

**اصطلاحات کلیدی:** تجربه دینی، جنبه الهی، تجربه عرفانی، غیر قابل بیان، تجربه مقدس.

## مقدمه

انسان از همان آغاز آفرینش که از «سلاله‌ای از گل» خلق و سپس به صورت نطفه در «قرارگاهی مکین» جای داده می‌شود در مسیر تکامل تدریجی به سوی تجرد قرار می‌گیرد. وقتی تکامل طبیعت مادی به مرحله‌ای خاص از کمال خود می‌رسد آنگاه در آفرینشی دیگر انسان به ماوراء طبیعت می‌پیوندد، یعنی روح در بدن کمال یافته و مستعد دمیده می‌شود. این پیوند طبیعت با ماوراء طبیعت در انسان به وی این قوه و امکان را می‌دهد که بتواند هم با عالم طبیعت و هم با عالم ماوراء طبیعت ارتباط داشته باشد. تکامل انسان متوقف نمی‌شود بلکه او بتدریج رشد می‌کند و کمال بیشتری می‌یابد. با توجه به نص صریح قرآن، روح انسان از روح خداست ( نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ) ، و همین امر درعین حال که

انسان را موجودی «خداگونه» می‌کند این امکان را نیز برای وی به وجود می‌آورد که بتواند با خدای خود ارتباط برقرار کند، به معرفت خدا نایل آید، و به «حق» بودن او پی ببرد. این آگاهی از «حق» بودن خدا گاهی از طریق رؤیت آیات خدا در «آفاق»، و گاهی نیز مستقیماً از طریق «انفس» و کشف و شهود باطنی به دست می‌آید.

ندایی از فطرت پاک و الهی انسان بر می‌آید که این جهان و هرچه در آن است خالق دارد. آنچه بشر در طول زندگی خود در این عالم خاکی در ادوار مختلف همیشه به عنوان یک نیاز روحی به دنبال آن بوده و خواهد بود شناختن آن خالق است، هرچند که این نیاز هراز گاهی در برخی انسانها به دلایل مختلفی نادیده گرفته شده و یا سرکوب می‌شده است. در دوره‌های اولیه که بشر تمدنی نداشته و از آگاهی زیادی برخوردار نبوده است در پاسخ به این نیاز روحی خود اغلب به بیراهه می‌رفته و در این مورد به خرافات روی می‌آورده تا شاید جوابی به ندای فطرت خدا جو در درون خود داده باشد. «تجربه مقدس، مکان و فضای قدسی، ایده خدا و خداپاوری، آخرت اندیشی و باور به عالم یا عوالمی روحانی که در فرهنگ و باور مردمان دروره‌های بعد در عهد نوسنگی و باستان به ویژه در حوزه فرهنگها و جوامع مدیترانه شرقی مشاهده می‌کنیم، عمیقاً متأثر و برگرفته از احساس آیینی و تجربه دینی مردمان پیش از تاریخ بوده که در عصر پارینه‌سنگی به صورت یک تحول عمیق معنوی ظهور می‌کند.» (ملاصالحی، ۱۳۷۷: ۲۹).

انسان در عین حال که موجودی الهی است به دلیل ساختار وجودی خود نیاز به وحی دارد تا از طریق آن راه رستگاری و روش درست زندگی را بشناسد چون سهل‌انگار و فراموشکار است و لذا همیشه نیازمند تذکر است تا بداند از کجا آمده، در کجا هست و به کجا می‌رود: رَحِمَ اللهُ اِمْرًا عَلِمَ مِنْ اَيْنَ فِى اَيْنَ و اِلَى اَيْنَ. پس دین از ضروریات هستی انسان است و با خود حضرت آدم که اولین انسان در روی زمین بوده آغاز می‌شود، به این معنی که اولین انسان اولین پیامبر نیز بوده است. «تنها با پیروی از دین، یعنی از روشی الهی برای طرز زندگی، طرز تفکر و طرز زیستن است که انسان واقعاً «انسان» می‌شود و می‌تواند معنی زندگی را بیابد. در این معنی است که دین به هستی انسان معنی می‌دهد» (نصر، ۱۹۷۵:

## ماهیت تجربه دینی

تجربه دینی از موضوعاتی است که در دو قرن گذشته اغلب توسط نویسندگان غربی در حوزه‌هایی مانند روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، فلسفه دین و غیره مورد بحث قرار گرفته است. در کشورهای اسلامی، مانند مصر، پاکستان و ایران نیز این مسئله مورد توجه بوده و نوآندیشانی از نویسندگان مسلمان در این باره مباحثی را مطرح کرده‌اند. اقبال لاهوری که در بازسازی فکر دینی نظراتی ارائه کرده سه عنصر اصلی را در دین تشخیص می‌دهد: تجربه دینی، معرفت دینی، و حرکت دینی. وی سعی می‌کند تا این سه عنصر اصلی دین را با نگاهی تازه بررسی کند و درکی جدید از آنها ارائه دهد، و در این مورد به پیشرفتهای علمی بشر نیز توجه دارد: «اقبال مدعی بود که وظیفهٔ احیاگران امروزین آن است که علم جدید را به رسمیت بشناسند و به آن به دیدهٔ احترام بنگرند و بکوشند تعالیم اسلام را در روشنای این علم مورد بازفهمی و ارزیابی مجدد قرار دهند. او خود نیز می‌کوشید تا در عمل مصداقی از این توصیه را به دست دهد یعنی فهمی متناسب با علوم عصر از معارف دینی عرضه کند» (نراقی، ۱۳۷۸: ۸). نراقی با بیان این مطلب ضمن اشاره به ناقص ماندن نوآندیشی دینی اقبال و اینکه این فکر به طور کامل جامهٔ عمل نپوشید، در مورد ارکان اصلی دین می‌نویسد: «دین سه رکن اصلی دارد: تجربه دینی، نظام اعتقادات دینی، و عمل یا سلوک دینی. تجربه دینی بنیان اصلی دین تلقی می‌شود و می‌تواند به شکل‌گیری پاره‌ای از اعتقادات اساسی شخص مؤمن بینجامد. بنابراین، تجربه دینی به یک معنا موجب نظام اعتقادات دینی (یا دست کم اعتقادات اساسی آن) خواهد بود. البته نظام اعتقادات دینی نیز به نوبهٔ خود در فهم و تعبیر تجربه‌های دینی نقش اساسی ایفا می‌کند. از طرف دیگر، نظام اعتقادات دینی نیز به نحوی بنیان عمل یا سلوک دینی واقع می‌شود. در واقع فقه و اخلاق نظریه‌های سلوک به شمار می‌روند و عمل دینداران را بسامان می‌کنند. غایت سلوک دینی نیز نیل به ساحت تجربه‌های دینی است. بنابراین ساختار این مدل متشکل است از سه رکن (تجربه دینی، اعتقادات دینی، و عمل دینی) که به نحوی خاص بر یکدیگر مترتب‌اند» (همانجا، ص ۹).

همانطور که واژه «خدا» (God) در تاریخ زندگی بشر به غیرخدای حقیقی، یعنی در مورد «خدایان دروغین» (idols) نیز به کار رفته و به هر سه صورت مذکر (الله - god)، مؤنث (الهه = goddess)، و جمع (آلهه = gods) استعمال شده است، واژه دین نیز هم به دین حق و هم به ادیان

باطلا اطلاق شده است. در سه‌دههٔ ۱۰۹۰ ق.ا.م. آمده: «نگه با: کافران، من، نمردم، ستم آنچه ا که شما

می‌پرستید، و شما هم پرستنده آنچه من می‌پرستم نیستید.» این سوره با این آیه به پایان می‌رسد که : «دین شما برای شما و دین من برای من.» از این آیات می‌توان فهمید که دین دو اصل اعتقادی و عملی دارد، یعنی پرستش یک معبود که عمل عبادی و دینی محسوب می‌شود ریشه در اصل اعتقادی انسان دارد. حال اگر آن معبود، خدای واقعی باشد آن دین، دین حق است، و اگر معبود، خدایی دروغین بود دین مبتنی بر آن نیز دین باطل و دروغین خواهد بود.

با توجه به آنچه در مورد معانی «تجربه» و «دین» گفته شده یکی از معانی تجربه دینی آن حالتی از ذهن است که انسان در آن حالت به نحوی از انحاء با خدای مورد اعتقاد خود ارتباط برقرار می‌کند. نحوه این ارتباط و نیز حالتی که در ذهن یا در درون و باطن انسان به وجود می‌آید در افراد مختلف متفاوت است. در برخی از انسانها مانند پیامبران این ارتباط گاهی به صورت وحی و گاهی به صورت ارتباط زبانی مستقیم و مکالمه دوجانبه واقع می‌شده است، مانند نزول وحی به پیامبر اسلام و گفتگوی خدا با برخی از پیامبران دیگر آن طور که در قرآن آمده است. تجربه‌های دینی انسانهای معمولی در سطوح پائین تری قرار دارند.

تجربه دینی را می‌توان نوعی ارتباط با عالم ماورای طبیعت دانست. ذهن کاملترین وسیله ارتباطی در وجود انسان است. روح انسان می‌تواند از طریق ذهن که در اختیار اوست هم با عالم طبیعت و هم با عالم ماورای طبیعت ارتباط برقرار کند. هر نوع تفکر و اندیشه نوعی ارتباط با عالم ماورای طبیعت است اما این طور نیست که هرآنچه به ذهن خطور می‌کند تجربه دینی می‌باشد. تجربه دینی تجربه‌ای است که برپایه اعتقادات دینی استوار باشد. در این معنی، تجربه دینی محدود به حالت ذهنی نمی‌شود بلکه شامل تمام اعمال دینی نیز می‌گردد که براساس اعتقاد دینی انجام می‌شود. بنابراین، هر عمل دینی که با نیت نزدیکی به خدا و ارتباط با او انجام می‌شود نوعی تجربه دینی محسوب می‌گردد.

### تجربه دینی و تجربه عرفانی

عرفان «طریقه‌ای است که در کشف حقایق جهان، و پیوند انسان و حقیقت، نه بر عقل و استدلال، بلکه بر «ذوق» و «اشراق» و «وصول» و «اتحاد» با حقیقت تکیه دارد» (یثربی، ۱۳۶۶: ۳۳). نراقی (۱۳۷۸: ۵۹) در بحث از تجربه دینی بر این عقیده است که «تجربه دینی (به معنی اخص آن) عبارتست از ظهور یا تجلی خداوند (به نحوی از انحاء) بر شخص تجربه‌گر.» بین تجربه دینی و تجربه

عرفانی مرز معین و مشخصی وجود ندارد، شاید بتوان گفت که در تجربه عرفانی فرایند استدلال و استنتاج دخالت چندانی ندارد و تجربه اغلب از نوع ذهنی و درونی است که به صورت «کشف و شهود» باطنی به وقوع می‌پیوندد. به هر حال، تجربه عرفانی می‌تواند نوعی از تجربه دینی به حساب آید. «در قلمرو تجربه دینی (به معنی اخص آن) تجربه بی‌واسطه مطلق خداوند در سطحی از تجارب عرفانی رخ می‌دهد که تمایز میان سوژه و ابره از میان بر می‌خیزد. این نوع تجربه در مرتبه‌ای از مراتب «فنا» دست می‌دهد و مرتبه رفیعی از تجربه‌های دینی انفسی است. تجربه با واسطه خداوند (به معنی خاص آن) غالباً در تجربه‌های عرفانی آفاقی رخ می‌دهد؛ عارف خداوند را در مظاهر عظیم یا لطیف طبیعی باز می‌یابد. برای مثال با مشاهده آسمان پُرتاره یا گلی سرخ (بدون طی فرایندی استنتاجی، بلکه بالمعاینه) از خداوند آگاهی می‌یابد.» (همانجا: ۳-۶۲).

از نظر نراقی، تجربه دینی سه حیثیت اصلی دارد: ۱- حیثیت عاطفی، یعنی احساس تعلق و وابستگی عمیق وجودی، احساس خوف و خشیت، و احساس عشق و شوق. ۲- حیثیت ادراکی، به این معنی که تجربه دینی نوعی تجربه ادراکی است، البته نه لزوماً ادراک حسی. ۳- حیثیت تعبیری، و آن اینکه شخص متعلق ادراک خود را به کمک مفاهیم و تحت تأثیر اعتقادات خویش تعبیر می‌کند. در تعبیر و تبیین داده‌های حاصل از تجربه‌های دینی، عقل نقش اساسی دارد و می‌کوشد تا براساس اعتقادات دینی بهترین و معقول‌ترین تبیین را به دست دهد.

ویلیام جیمز (۱۹۵۸: ۶۵) می‌گوید: «ما می‌توانیم این مسئله را مسلم فرض کنیم که در حوزه خاص تجربه دینی، برخی از اشخاص امور اعتقادی خود را نه صرفاً به صورت مفاهیم مورد قبول عقل می‌دانند، بلکه آنان آن امور را به صورت واقعیت‌های "شبه محسوس" مستقیماً درک می‌کنند.» این نوع تجربه را که براساس اعتقادات، اما نه براساس عقل و استدلال بلکه به صورت «کشف و شهود» و «مشاهده باطنی» به وقوع می‌پیوندد می‌توان تجربه عرفانی به حساب آورد.

ویلیام جیمز شرحی را از زندگینامه یکی از دوستان دانشمند خود نقل می‌کند که وی سالها به هنگام ضعف و درماندگی و بیچارگی، بدون اراده به سوی یک قدرت مافوق طبیعی متوجه می‌شده و آن قدرت او را از آن ورطه‌ها بیرون می‌آورده است. اما پس از چندی که دیگر به دعاها و نمازهای رسمی و معمولی نمی‌پرداخته متوجه شده که دیگر از برقراری ارتباط با آن قدرت محروم گردیده است، و تازه فهمیده که چه چیز مهمی را از دست داده است. در ادامه این شرح از قول آن دوست دانشمند چنین آمده

است: «آن حقیقتی که من از او صحبت می‌دارم آن چیزی نیست که «اسپنسر» آنرا یک امر «شناخته نشدنی» می‌نامد بلکه درست خدای فطری و شخصی من است که من عالیترین عواطف را نسبت به او داشتم و اکنون نمی‌دانم چطور شده است که ارتباط با او را از دست داده‌ام» (جیمز، ترجمه قائی، ۱۳۴۳: ۴۶). در ظاهر سخنان این تجربه‌گر احتمالاً مسیحی دو نکته قابل بررسی است: یکی رد مسئله شناخته نشدنی بودن خدائی که او تجربه می‌کرده، و دیگری فطری و شخصی بودن خدای وی. «در مسیحیت خدا به عنوان رازی ناشناخته تلقی می‌شود و لذا ایمان به خدا، آن طور که سنت آگوستین گفته، ایمان به این راز ناشناخته است، یعنی خدا از انسان «محبوب» است. در حالیکه در اسلام، این انسان است که در «حجاب» است، خدا در حجاب نیست، مائیم که از خدا «محبوب» هستیم، و بر ماست که این حجاب را پاره کرده سعی کنیم خدا را بشناسیم» (نصر، ۱۹۷۵: ۲۱). نکته دیگر که در آن به فطری و شخصی بودن خدا اشاره شده گویای این معنی است که اولاً انسان فطرتاً خداجوست و از اعماق فطرت خدایی انسان ندایی به گوش جان می‌رسد که خدائی هست، ثانیاً شناخت انسان از خدای خود با توجه به میزان قدرت عقل و ماهیت اعتقادات وی تا اندازه زیادی شناختی فردی و شخصی است.

جیمز (۱۹۵۸) چهار نشانی برای تجربه عرفانی قائل است:

۱. غیر قابل بیان بودن (Ineffability): بهترین نشانی تجربه عرفانی بی‌نشان بودن و غیرقابل بیان بودن آن است، زیرا هیچ بیان مناسبی از محتوای آن نمی‌توان ارائه داد. تجربه عرفانی تجربه‌ای است «بی‌واسطه» و لذا نمی‌توان آنرا به دیگران اظهار کرد و یا انتقال داد. در این ویژگی، حالات عرفانی بیشتر شبیه حالات احساسی می‌باشند تا شبیه حالات عقلی....
۲. ذهنی بودن (Noetic quality): گرچه حالات عرفانی بسیار شبیه به حالات احساسی هستند، اما برای کسانی که آنها را تجربه می‌کنند نوعی حالات معرفتی نیز به حساب می‌آیند. حالات عرفانی دید باطنی از اعماق حقیقت می‌باشند که با معیارهای عقل استدلالی جور در نمی‌آیند. این حالات اشراقات و الهامات پرمعنی و مهمی هستند که به زبان در نمی‌آیند و پس از «وقت» نوعی احساس قدرت عجیب باقی می‌گذارند.

این دو نشانی در تمام حالات عرفانی یافت می‌شوند، اما دو نشانی زیر (۳ و ۴) آنها را هستند که وجود آنها در تمام حالات عرفانی قطعی نیست بلکه به طور معمول در این گونه حالات یافت می‌شوند:

۳. زود گذر بودن (Transiency): حالات عرفانی دوام زیادی ندارند. جز در موارد استثنایی، به نظر می‌رسد نیم ساعت، و یا حداکثر یک یا دو ساعت وقت، محدوده زمانی دوام آنهاست....
۴. انفعالی بودن (Passivity): گرچه پیدایش حالات عرفانی را می‌توان با برخی اعمال مقدماتی ارادی مانند تمرکز توجه، انجام تمرینات بدنی خاص و غیره تسهیل کرد، اما همینکه احساس آگاهی از آن حالت دست داد، عارف احساس می‌کند که اراده او سلب شده و گویی او در دست اختیار و تحت اراده قدرتی برتر قرار گرفته است. (صص ۳-۲۹۲).

جفری پریندر (Geoffrey Parrinder، ۱۹۹۶: ۱۸۸) به نقل از اُبرین (O'Brien)، دین‌شناس آمریکائی که تحقیقی در زمینه عرفان عمدتاً مسیحی انجام داده است می‌نویسد: اُبرین بر خود جوش بودن و غیر ارادی بودن تجربه‌های عرفانی تأکید می‌کند... این تجربه خود شاهد وجود خود است و هیچ نیازی به شاهد بیرونی برای تصدیق وجود آن نیست. این بررسی نشان می‌دهد که تجربه عرفانی در هر سنی اتفاق می‌افتد و اغلب ارتباطی هم با اوضاع و احوال بیرون ندارد. از نظر اُبرین تنوع در تجربه‌های عرفانی در سنین مختلف امری ظاهری می‌باشد، زیرا تجربه اتفاق می‌افتد، چه زمان و مکان دلخواه باشند چه نباشند. دلیل اینکه این تجربه در برخی سنین اتفاق می‌افتد این است که در آن سنین توجه بیشتری به آن می‌شود و لذا بیشتر گزارشات از سنینی است که برای این تجربه مناسبند. به عنوان یک دین‌شناس، اُبرین با این نظر موافق است که تجربه‌های عرفانی از منشأ الهی سرچشمه می‌گیرند و ارتباطی با شرایط اجتماعی ندارند.

از دیدگاه فیلسوف فیندلی (Findlay)، نگرش عارفانه به امور تجربه‌ای است که اغلب اوقات به بسیاری از مردم دست می‌دهد. عرفان به جای اینکه عملی خاص و امکاناً بدعت‌آمیز باشد کاملترین بسط روش معمولی انسانیت است. در این دیدگاه، کسانی مانند افلوپین، جلال‌الدین رومی، قدیسه ترزا، و غیره که عارفان بزرگ نامیده می‌شوند آنهایی هستند که در یک جنبه کاملاً طبیعی، معمولی و ضروری تجربه انسانی به حد نبوغ رسیده‌اند (همانجا: ۱۸۵). پریندر در ادامه همین بخش از کتاب خود سخن دیگری را در همین مورد از فیندلی به این صورت نقل می‌کند: «من معتقدم عرفان تقریباً به ذهن هر انسانی خطور می‌کند، و عمومی بودن زمینه این تجربه همانند بازبودن آسمان برای دیدن کسی که این حقیقت را نادیده می‌گیرد دچار نوعی نزدیک بینی ملامت انگیز است که از

در مورد رابطه عرفان با تجربه دینی، پریندر می‌نویسد: فرض ما این بوده که بین عرفان و تجربه دینی معمولی رابطه‌ای وجود دارد، و لذا در این زمینه توضیحاتی را ارائه می‌دهیم: دین (religion) معانی زیادی دارد. برخی از نویسندگان امروزی واژه «دین» را به معنی یک سری مراسم و اعمال ظاهری استعمال می‌کنند که اغلب کمی بیشتر از واژه «دینداری» (religiosity) معنی دارد. در حالیکه واژه «دین» (religion) مشتق از واژه religio به معنی «پیمان غیر مادی» است که اصطلاحاً به معنی «پیمان بین خدا و انسان» می‌باشد. حتی برترین ادیان به ابلاغ اراده خدا به انسان از طریق وحی و نیز به وظیفه انسان برای تطبیق دادن زندگی خود با وحی الهی اعتقاد دارند. از دیدگاه تورات و قرآن، بین خدا و انسان «خلیج» غیر قابل پل زدن وجود ندارد، و در هر دو این کتاب سخنانی در مورد حضور الهی و ارتباط با خدا به چشم می‌خورد.

برخی از محققین از سه نوع تجربه دینی سخن گفته‌اند: نوع اول شناختی است که بدون نیاز به استدلال و استنتاج، به طور مستقیم و بی‌واسطه از خدا یا آن حقیقت متعالی و مطلق به دست می‌آید. در چنین شناختی از خدا یا حقیقت متعالی یا مطلق هیچ واسطه‌ای در میان نیست و لذا آن را شناختی حضوری یا شهودی می‌نامند. مصطفی ملکیان (۱۳۸۱: ۳۱۴) نوع دوم تجربه دینی را پدیده‌ای روانشناختی و معنوی می‌داند که بر اثر خودکاوی بر آدمی مکشوف می‌شود و مؤمنان چنین پدیده‌ای را معلول شناخت و گرایش ذاتی و فطری انسان نسبت به خدا تلقی می‌کنند. دلیل اینکه این پدیده‌های روانشناختی و معنوی «تجربه دینی» نامیده می‌شود این ادعاست که آنها فقط با فرض و قبول یک وجود فوق انسانی، که از آن به نامهای گونه‌گون، و از جمله «خدا» تعبیر می‌شود، قابل تبیین‌اند. در این دیدگاه، نوع سوم تجربه دینی، دیدن دست خدا و، به عبارت دیگر، مشاهده دخالت مستقیم و بی‌واسطه خدا در حوادث خارق عادت و شگفت‌انگیز، مثل معجزات، کشف و کرامات اولیاء الله، و استجاب دعا، است.

در مورد رابطه تجربه دینی با تجربه عرفانی، ملکیان (۱۳۸۱) می‌نویسد: «بعضی از محققان تجربه وجود یگانه، یعنی خدا، را «تجربه دینی» می‌نامند و تجربه یگانگی چیزها را «تجربه عرفانی»، و بعضی دیگر هر دو را «تجربه عرفانی» می‌خوانند. و در این میان، کسانی نیز هستند که اصطلاح «تجربه دینی» را به معنایی عامتر می‌گیرند که شامل تجربه عرفانی نیز می‌شود. ماحصل اینکه، به هر حال، تجارب کثرت بینانه و ثنوی با تجارب وحدت بینانه و وحدت وجودی فرق دارند، چه دسته اول را «دینی» و دسته دوم را «عرفانی» بنامیم، چه هر دو دسته را «عرفانی» یا «دینی» بخوانیم» (صص ۳۱۶-۳۱۵).



در قرآن کریم، در گفته‌های ائمه، و در ادبیات فارسی، سخنان زیادی شناخت خدا و پی بردن به «حق» بودن او را از دو طریق عمده مورد تأکید قرار می‌دهند: یکی از طریق مشاهده آیات خدا در آفاق، یعنی در تمام موجودات، از کوچکترین ذره گرفته تا بزرگترین کهکشانها. دومی از طریق مشاهده آیات خدا در اعماق وجود «خود» انسان. مشاهده آیات خدا، چه در آفاق و چه در انفس، که هر یک با توجه به قدرت عقل و درجه اعتقاد شخص به شناختی از خدا رهنمون می‌شود، «تجربه دینی» به معنی عام آن است.

همانطور که قبلاً گفتیم از دیدگاه اسلام، این انسان است، و نه خدا، که در حجاب می‌باشد و پرده‌ای که انسان بر چهره «خود»، یعنی روح خود، دارد مانع او از دیدن خداست، و گرنه به هر کجا که روکنیم با خدا مواجه هستیم:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم خوش آن دمی که از این چهره پرده برفکنم  
در قرآن کریم (سوره ۲، آیه ۱۱۵) آمده است: «لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ از آن خداست مشرق و مغرب، پس به هر کجا که روکنید با خدا مواجه هستید، همانا خدا همه چیز را فرا گرفته و بر همه چیز داناست.» یوسف علی و میراحمد علی که از مترجمین و مفسرین معروف قرآن به زبان انگلیسی هستند، کلمه «واسع» را به «All-Pervading» ترجمه کرده‌اند که به معنی «همه فراگیر»، «محیط بر همه چیز»، یا «احاطه‌کننده همه چیز» است. پیکتال (M. Pickthall) و آربری (Arberry) «واسع» را با «All-Embracing» مترادف دانسته‌اند که به معنی «دربرگیرنده همه چیز»، «متضمن همه چیز»، «احاطه‌کننده همه چیز»، و یا «محیط بر همه چیز» می‌باشد.

در فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی (سجادی، ۱۳۶۲: ۲۳۹) آمده: «مؤمنان حق را در دنیا به دیده ایمان ببینند و در آخرت به نظر عیان»، و نیز آمده: «آن دیده که او را دید به دیدن غیر او کی پردازد؟ آن جان که با او صحبت یافت، با آب و خاک چند سازد؟».

صاحب گلشن راز گوید:

وجود اندر کمال خویش جاریست تعینها ام—ور اعتباریست

تعین بود کز هستی جدا شد نه حق بنده نه بنده هم خدا شد

به دریا بنگرم دریا تو بینم      به هر جا بنگرم آنجا تو بینم  
هاتف اصفهانی می گوید:

یار بی پرده از در و دیوار      در تجلی است یا اولی الأبصار  
که یکی هست و هیچ نیست جز او      وحده لا اله الا هو  
باز در گلشن راز آمده :

به نزد آنکه جانش در تجلی است      همه عالم کتاب حق تعالی است  
سعدی گوید:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار      هر ورقش دفترست معرفت کردگار  
شیخ عطار گوید:

آن خداوندی که هستی ذات اوست      جمله اشیا مصحف آیات اوست  
حکیم فردوسی گوید:

جهان را بلندی و پستی توئی      ندانم چه‌ای هرچه هستی توئی  
مولوی رو می گوید:

ما عدمهائیم و هستیها نما      تو وجود مطلق و هستی ما  
در اسرارالحکم ملاهادی سبزواری آمده:

در هر چه بنگرم تو پدیدار بوده      ای نانموده رخ تو چه بسیار بوده

xxx

وَ فِی كُلِّ شَیْءٍ لِّهٖ اٰیةٌ      تَدُلُّ عَلٰی اَنَّهُ وَاٰجِدُ

xxx

خلق را چون آب دان صاف و زلال      واندر آن تابان جمال ذوالجلال

xxx

توئی آینه او آینه آرا      توئی پوشیده و او آشکارا

xxx

ای جود تو سرمایه جود همه کس      وی ظل وجود تو نمود همه کس

گر فیض تو یک لمحہ به عالم نرسد      معلوم شود بود و نبود همه کس

xxx

اعیان همه آئینه و حق جلوه‌گر است      یا ذات حق آئینه و اعیان صور است  
در نزد محقق که حدید البصر است      هر یک زین دو آینه آن دگر است

به دنبال این رباعی آخری در کتاب *اسرارالحکم* (سبزواری، ۱۳۵۱: ۸۷) چنین آمده است: «و گویا اشارت به مرآتیت اعیان باشد قول حق تعالی: «سَتْرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» (سوره ۴۱، قسمت اول آیه ۵۳) و به مظهریت او اشارت باشد قولش: «اَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (سوره ۴۱، قسمت آخر آیه ۵۳). ترجمه فارسی هر دو قسمت اول و آخر این آیه چنین است: «به زودی آیاتمان را در آفاق (جهان) و در خودشان به آنان نشان می‌دهیم تا بر آنان آشکار شود که او حق است، مگر این (حقیقت) در مورد پروردگارت کفایت نمی‌کند که او بر همه چیز گواه است.» در آیه بعدی همین سوره آمده است: «براستی که آنان در مورد مواجه شدن با پروردگارشان در تردیدند، یقیناً خدا بر همه چیز احاطه دارد.»

در تفسیر نمونه در مورد تفسیر کلمه «احاطه»، ضمن رد تصور احاطه مادی منظور از احاطه پروردگار به همه چیز، وابستگی همه موجودات در ذاتشان به وجود مقدس خدا دانسته شده است: در عالم هستی یک وجود اصیل و قائم به ذات بیش نیست، و بقیه موجودات امکانیه همه متکی و وابسته به او هستند که اگر یکدم این ارتباط از میان برداشته شود همه فانی و معدوم می‌شوند. این احاطه همان حقیقتی است که در کلمات عمیق امیرالمؤمنین (ع) در خطبه اول نهج البلاغه به این عبارت بیان شده است: مع کل شئی لا بمقارنه و غیر کل شئی لا به مزایله: خداوند با همه چیز است اما نه اینکه قرین آنها باشد، و مغایر با همه چیز است نه اینکه از آنها بیگانه و جدا باشد...

کی رفته‌ای ز دل که تمنّا کنم تو را      کی گشته‌ای نهفته که پیدا کنم تو را  
با صد هزار جلوه برون آمدی که من      با صد هزار دیده تماشا کنم تو را

در پایان این بحث در تفسیر نمونه، ضمن اشاره به اینکه از این آیات بینات هزاران هزار در عالم هستی وجود دارد که همه گواهی می‌دهند «انه الحق»، سخنی از امام حسین (ع) چنین نقل شده است: «عمیت عین لا تراک»: خداوندا! کور باد چشمی که تو را نبیند! (تفسیر نمونه، ج ۲۰، صص ۳۴۰ - ۳۳۵).

## نتیجه گیری

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که تجربه دینی به آن صورت که در کتابهای غربی مطرح شده است موضوعی است که ریشه در تفکر مسیحیت دارد. این حقیقت که انسان می‌تواند با خدای خود به نحوی از انحاء ارتباط مستقیم داشته باشد حقیقتی انکار ناپذیر است و سند اثبات درستی آن نیز اعتراف خود انسان بر وجود آن می‌باشد که شخص را از هر دلیل و برهانی بی‌نیاز می‌کند. اما آنچه در این مورد مهم است ماهیت این ارتباط می‌باشد. در تفکر مسیحیت اعتقاد به تجسم خدا به صورت انسان (incarnation) هست که معتقدند خدا به صورت عیسی مسیح به این دنیا آمده تا انسان را که با انجام گناه اول به این جهان «سقوط» کرده است نجات دهد. این عقیده تشبیه خدا به انسان (anthropomorphism) است. اگر در تجربه دینی که گفته شده در آن اصل تجربه کردن خداست منظور از خدا، همان باشد که به صورت انسان درآمده است و در تصورات تجربه‌گر می‌گنجد، در آن صورت چنین تجربه‌ای را فقط در حوزه اعتقادات مسیحیان باید «تجربه دینی» نامید. همانطور که در هر دین دیگری هم نوع و ماهیت تجربه دینی را باید با توجه به اعتقادات دینی آن دین خاص تعبیر و تفسیر کرد.

در نوشته‌های دینی و عرفانی در ادب فارسی اشارات بسیاری به انواع تجربه دینی و عرفانی دیده می‌شود، اما آنچه در فرهنگ اسلامی ما مهم است «معرفت دینی» می‌باشد. برای کسب معرفت دینی هم انسان می‌تواند از تجربه‌های مختلف بهره بگیرد. هر مشاهده‌ای از آیات خدا در آفاق، یعنی در سرتاسر جهان برون، و نیز هر شهودی از آیات او در درون انسان، که به نحوی از انحاء شخص را به «شناختی از خدا» یا «معرفت دینی» رهنمون شود می‌تواند نوعی «تجربه دینی» به حساب آید. از طرف دیگر، هر عمل دینی هم که خدا را به یاد انسان بیاورد و شخص در آن نوعی ارتباط معنوی با خدای خود داشته باشد «تجربه دینی» محسوب می‌شود. به‌طور کلی، دیدن هر چیزی، چه با چشم ظاهری و چه با بصیرت باطنی، و نیز انجام دادن هر عملی، که به نحوی از انحاء خدا را به یاد آورد و از این طریق نوعی ارتباط معنوی بین خدا و انسان برقرار شود «تجربه دینی» می‌باشد. نوع و درجه این تجربه با توجه به قدرت عقل و اعتقادات شخصی در اشخاص مختلف متفاوت است و ماهیت آن در درجات متعالی‌تر که «تجربه عرفانی» هم نامیده می‌شود اغلب غیرقابل بیان است.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم .
۲. جیمز ، ویلیام ، دین و روان ، ترجمه مهدی قائنی ، تهران ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب .
۳. سبزواری ، ملاهادی ، اسرارالحکم ، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران ، چاپ اسلامیة .
۴. سجادی ، سید جعفر ، فرهنگ 'مات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، کتابخانه طهوری ، تهران، ۱۳۵۰.
۵. شبستری ، شیخ محمود، گلشن راز ، در مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز ، تألیف شیخ محمد لاهیجی ، کتابفروشی محمودی، تهران ، ۱۳۳۸.
۶. مکارم شیرازی، ناصر ، و دیگران ، تفسیرنمونه ، جلد بیستم، تهران ، دارالکتب الاسلامیه.
۷. ملاصالحی، حکمت‌الله ، جلوه‌های کهن هنر آیینی ، تهران مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۳۳۷.
۸. ملکیان ، مصطفی ، راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت ، تهران ، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۹. نراقی ، احمد، رساله دین‌ساخت ، تهران ، انتشارات طرح نو ، ۱۳۷۸.
۱۰. یثربی ، سید یحیی ، فلسفه عرفان : تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان، قم ، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
11. Arberry, A.J., *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, 1972.
12. James, William, *The Variety of Religious Experience*, the New American Library, New York, USA, 1958.
13. Mir Ahmad Ali , S.V., *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, First U.S. Edition, Tahrike Tarsile Qur'an Inc. , New York, 1988.
14. Nasr, S. Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, George Allen &

15. Parrinder, Geoffrey, *Mysticism in the world's Religions*, Oneworld Publisher's Sons, England, 1996.
16. Pickthall, M., *The Meaning of the Glorious Qur'an : An Explanatory Translation*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1969.
17. Yusuf Ali , A., *An English Interpretation of the Holy Qur'an*, Sh. Muhammad Ashraf Publisher & Bookseller, Lahore, 1977.