



### چکیده

موضوع اصلی این مقاله، بررسی تفاوت تجارب و حیاتی و عرفانی است. نگارنده، پس از بررسی عامل اهمّیت یافتن تجارب عرفانی در دوره جدید، به بررسی دو دیدگاه ساختی‌گروی و ذات‌گروی در زمینه تجربه دینی پرداخته و تأثیر این بحث را در تفاوت تجارب عرفانی و و حیاتی نشان داده است. طبق ذات‌گروی، میان تجارب دینی، هسته مشترکی در کار است که تفاسیر و زبان و معارف فاعل تجربه، در آن تأثیر ندارد؛ ولی ساختی‌گروی می‌گوید که هیچ تجربه تفسیر نشده‌ای در کار نیست. نگارنده نشان داده است که طبق هر دو دیدگاه، تجارب و حیاتی از سنخ دیگری هستند.

پیامبر و عارف، هر دو تجارب دینی دارند. تجارب عرفانی تجارب و حیاتی نام دارد. پرسش مطرح درباره این دو دسته از تجارب، این است که آیا آنها واقعاً تجارب متباین و به طور کامل غیر هم هستند یا وجوه مشترکی دارند و یا اصلاً تفاوت ذاتی ندارد.

این گونه پرسش‌ها درباره تجارب و حیاتی و عرفانی در دوره مدرن، اهمّیت ویژه‌ای یافته‌اند؛ البتّه این نکته را باید خاطر نشان سازم که گرچه برای ما، مسأله تفاوت یا عدم تفاوت این دو دسته از تجارب مطرح است، در کلام جدید و مباحث دین‌شناسی وقتی از این تفاوت یا عدم تفاوت سخن به میان می‌آید، بیش‌تر در ذیل بحث تجارب عرفانی از آن بحث می‌شود. به عبارت دیگر، در دوره مدرن، از تجارب عرفانی بیش‌تر از تجارب و حیاتی بحث شده است، و اگر ما از تفاوت یا عدم تفاوت تجارب و حیاتی و عرفانی سخن می‌گوییم، به این معنا نیست که به هر دو در یک حد توجه شده باشد؛ بلکه آنچه واقعاً در مباحث دین‌شناسی به آن عنایت شده، تجارب عرفانی است. می‌توانیم بگوییم که در دوره قدیم، بیش‌تر به تجارب پیامبران توجه می‌شد؛ ولی از دوره مدرن، بیش‌تر به تجارب عرفانی نظر می‌شود.

\*. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس.

□ تاریخ دریافت: ۸۱/۳/۲۵ □ تاریخ تأیید: ۸۱/۴/۱

## علل اهمیت یافتن تجارب عرفانی در دوره مدرن

اهمیت یافتن تجارب عرفانی در دوره مدرن، علل و عوامل متفاوتی دارد.

یک. کسانی که به گسترش مباحث تجربه دینی کمک کردند، به تجارب عرفانی ادیان غیرو حیانی بسیار نظر داشتند. در ادیان غیر و حیانی، تجارب عرفانی بسیار مشهود است و برخی، گوهر این ادیان راهمین تجارب عرفانی دانسته‌اند. در ادیانی مانند هندوئیسم، تائویسم، بودئیسم؛ یعنی به طور عام در ادیان آسیای شرقی، و برخی از ادیان ابتدایی، این قبیل تجارب به چشم می‌خورد؛ ولی تجارب و حیانی به ادیان و حیانی اختصاص دارد. از این گذشته، اطلاعاتی که ما از تجارب و حیانی داریم، به اطلاعاتی محصور است که از متون مقدس به دست می‌آید و حیات این تجارب در دوره مدرن ورق خورده است و بشر مدرن، چنین تجاربی را ندیده؛ ولی باب تجارب عرفانی، همواره گشوده بوده است و اطلاعات بسیاری درباره این تجارب از ادیان گوناگون وجود دارد.

دو. البته این تمام، ماجرا نیست و جریان برجسته شدن تجارب عرفانی در دین‌شناسی دوره مدرن، داستانی بسیار جذاب است. در قرن وسطا، این پرسش مطرح بود که آیا بشر می‌تواند جهان و معرفت خود را بر پایه عقل و تجربه‌اش پی‌ریزی و صرفاً بر اساس عقل و تجربه‌اش پیش رود. فلاسفه این دوره به طور عام پاسخ مثبتی به این پرسش می‌دادند. با آمدن دکارت، قرون وسطا به پایان رسیده بود؛ ولی او هم بر این نظر بود که عقل می‌تواند در پی‌ریزی ساختمان معرفت، بدون هیچ دردسری به کار خود ادامه دهد، و پس از آنکه مکانیک نیوتونی ظهور و رشد کرد، اطمینان به توانایی عقل بشر در بنا نهادن ساختمان معرفت علمی افزایش یافت.

مکانیک نیوتونی، چنین باوری را در بشر تقویت کرد؛ ولی در حیطه دین مسیحیت، ماجرای به طور کامل متفاوت رخ داد. ظهور پروتستان در برابر کلیسای کاتولیک، موجی از شکاکیت دینی را در اروپا به راه انداخت و برخلاف علوم طبیعی که جایگاه قابل اطمینانی داشتند، فلاسفه دین، از دست یافتن به معرفتی قابل اطمینان مأیوس شده بودند.

علوم تجربی در دوره مدرن، توفیق چشمگیری یافت؛ ولی در زمینه‌های دیگر، یا تجربه‌ای در میان نبود تا متخصصان، زمینه‌های آن را مبنای کار خویش قرار دهند یا

توسل به تجربه، همان نتایجی را به بار نمی‌آورد که در علم به بار آورده بود. در حیطه دین هم علمی از دین که تجربه دینی را مبنای مباحث خود قرار داده باشد در کار نبود. در علوم طبیعی، واژگان مورد قبول همه دانشمندان و روش‌های آزمون مورد پذیرش همگان در کار بود؛ ولی در دین، اخلاق، هنر، و ... سنت‌ها و گرایش‌های بسیار متفاوتی موجود بود، و واژگان مورد پذیرش همگان و روش ارزیابی مورد قبول همه وجود نداشت.

در این اوضاع و احوال، بحث تجربه عرفانی زاده شد. برخی در این اندیشه فرو رفتند که شاید تجارب عرفانی، همان گمشده فلاسفه دین باشد. چنین به نظر می‌رسید که تجارب عرفانی، داده‌های تجربی قابل اطمینان و غیرآلوده را در اختیار بشر قرار می‌دهد؛ یعنی همان داده‌هایی را که دانشمندان در علوم طبیعی می‌جویند. به نظر آنان، تجارب عرفانی، تجاربی بدون تفسیر بودند که زبان و عوامل فرهنگی در آن‌ها تأثیر نداشت؛ تجاربی که نظریات دینی در محتوای آن‌ها دخالت نداشت و مقدم بر هر گونه نظریه و زبانی شکل می‌گرفتند.<sup>۱</sup>

## دو ادعای نخستین فلاسفه دین درباره تجارب عرفانی

فلاسفه‌ای که به تجارب عرفانی روی آوردند، در ابتدا دو ادعا داشتند: ادعای نخست آن‌ها این بود که متون عرفانی، وصف‌های حالات عرفانی را در بردارند و این وصف‌ها از زبان و فرهنگ عارف متأثر نیستند؛ بلکه حالاتی تفسیر نشده و خطاناپذیرند و از این جهت، تجارب عرفانی با تجارب حسی محض، قابل مقایسه‌اند و همان‌طور که دانشمندان می‌توانند تجارب حسی را مبنای فرضیه‌های علمی خویش قرار دهند، تجارب عرفانی را هم می‌توان مبنای باورهای دینی قرار داد. ادعای دوم آنان این بود که تجارب عرفانی، تجاربی معرفتی (Noetic) هستند. عارف در تجربه‌اش به چیزی معرفت می‌یابد. معرفتی که تجارب عرفانی به بار می‌آورند، معرفتی زلال است که زبان و فرهنگ عارف به آن شکل و صورت نداده است. بحث از تجارب عرفانی یا بحث از این دو ادعا آغاز شد و همچنان ادامه دارد؛<sup>۲</sup> از این جهت، برای بحث تجربه دینی در دوره مدرن، این سرنوشت رقم خورد که بیش‌تر به تجارب عرفانی معطوف باشد و در آن، از تجارب و حیانی کم‌تر سخن به میان آمد. فقط در آثار رودلف اتو، سخنانی در باب تجارب و حیانی به چشم می‌خورد و او فقط در تعیین گوهر ادیان به تحلیلی فراگیر از تجربه مینوی دست یافته است که

تجارب پیامبران را هم در برمی‌گیرد.

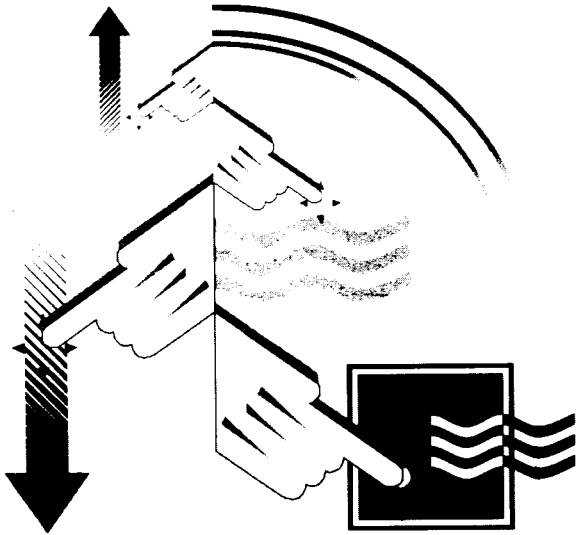
### ذات‌گرایی و ساختی‌گرایی

پیش‌تر گفتیم که فلاسفه دین در دوره مدرن، دو ادعا درباره تجارب دینی داشتند: نخست این که می‌گفتند: در تجارب عرفانی (و گزارش‌های) آن‌ها زبان و فرهنگ عارف تأثیر ندارد. وصف‌ها و گزارش‌های تجارب عرفانی هم، چنین هستند. دوم این که اعتقاد داشتند: تجارب عرفانی، تجارب معرفتی و معرفت‌زا هستند. ادعای نخست در مباحث تجربه دینی، به ذات‌گرایی انجامید. به نظر ذات‌گرایان، تجارب دینی، تجارب تفسیرنشده‌ای هستند که زبان و فرهنگ و انتظارات دیندار، در تجربه‌اش تأثیر ندارد. به عبارت دیگر، آن‌ها به وجود تجارب محض و خاص اعتقاد داشتند که هیچ رنگ زبان و فرهنگ و معلومات و انتظارات صاحب تجربه را به خود نگرفته است. این بخشی از ادعای ذات‌گرایان بود. از همه مهم‌تر این‌که می‌گفتند: میان تجارب دینی گوناگون، هسته مشترکی وجود دارد؛ یعنی آن تجربه خاص و محض را میان همه تجارب دینی مشترک می‌دانستند؛ بنابراین، ذات‌گرایان به‌طور کلی دو ادعا دارند: نخست این‌که می‌گویند: زبان و معلومات و انتظارات و فرهنگ عارف و صاحب تجربه، در تجربه‌اش دخالت ندارد و به آن شکل و صورت نمی‌دهند. دوم این که به اعتقاد آن‌ها، همه تجارب عرفانی و دینی، هسته مشترکی دارند که همان تجربه خام و محض غیرمتأثر از زبان و فرهنگ و معلومات و... است.

ذات‌گرایی سابقه‌ای دیرینه دارد و گویا کسانی که برای نخستین بار، بحث تجربه دینی را بنیان نهادند و در ادامه به تجارب عرفانی روی آوردند، همه بدون استثنا چنین می‌اندیشیدند. شلایر ماخر، رودلف اتو، ویلیام جیمز و بسیاری از کسانی که سنگ بنای این بحث را نهادند، ذات‌گرا بودند. شاید از همه برجسته‌تر، استیسی را باید نام ببریم. استیسی در کتاب عرفان و فلسفه‌اش که به فارسی ترجمه شده، ادعا می‌کند که همه تجارب عرفانی از سنت‌های دینی متفاوت، هسته مشترکی دارند و آن هسته مشترک که خام و تفسیر نشده، گوهر همه ادیان است.

ذات‌گرایی، یگانه نظریه موجود در باب تجارب دینی نیست؛ بلکه نظریه دیگری به ویژه در قرن بیستم، در این باب مطرح شد و آن ساختی‌گرایی<sup>۳</sup> است. طبق این نظریه، تجربه گرانبار از نظریه‌ها و پیش‌دانسته‌ها و انتظارات، زبان و فرهنگ صاحب تجربه است. اگر این نظریه را درباره

تجارب عرفانی دنبال کنیم، به این معنا خواهیم رسید که چارچوب زبان و مفاهیم عارف، به تجاربش شکل یا تعیین خاصی می‌دهد. این نظریه از آثار ویتگنشتاین متأخر سرچشمه می‌گیرد و فلاسفه دین از آن بسیار سخن گفته‌اند.



بنا به ساختی‌گروی، تجربه پیامبر و تجربه عارف تباین دارند؛ چرا که پیامبر، چارچوب زبانی و مفهومی خاص خود، و عارف هم معلومات و انتظارات و زبان خاص خود را دارد. تجربه‌ای محض در کار نیست که هسته مشترک میان تجربه عارف و تجربه پیامبر باشد. هر یک از آن‌ها از نظام پیچیده‌ای از معارف و پیش‌دانسته‌ها و فرهنگ خاص، محتوا و شکلی ویژه به خود گرفته‌اند و نمی‌توان این امور را کنار گذاشت و به تجربه‌ای خام دست یافت.

بنا به ساختی‌گروی، چارچوب مفهومی و زبانی عارف در تجربه او تأثیر دارند و به آن شکل و محتوایی خاص می‌دهند؛ البته این ادعا به تجارب عرفانی اختصاص ندارد و در تمام تجارب دینی مطرح می‌شود. ساختی‌گروی، از تعمیم ادعایی معرفت‌شناختی به تجارب دینی نتیجه می‌شود. به عبارت دیگر، ساختی‌گروی در باب تجارب دینی دو گام اساسی را در بردارد.

۱. در تجارب عادی (به‌ویژه در تجارب حسّی) ساختی‌گروی صدق می‌کند؛ یعنی در این تجارب، تجربه تفسیر نشده‌ای نداریم، و فرهنگ و زبان فاعل تجربه، به

تجربه‌اش شکل و محتوایی خاص می‌دهد (ادعای معرفت‌شناختی).

۲. ساختی‌گروی در تجارب معمول را می‌توانیم به تجارب غیرعادی، از قبیل تجارب عرفانی (و تجارب دینی) نیز گسترش دهیم (اصل تعمیم).

ادعای دوم را اصل تعمیم نامیده‌ایم؛ چرا که بر اساس این ادعا، ساختی‌گروی از تجارب معمول به تجارب دینی و عرفانی امتداد و گسترش می‌یابد.

ساختی‌گروی، هم به صورت مدل علی و هم به شکل مدل تبیین شکل‌گیری تجارب دینی مطرح شده است. در مدل علی، تجارب دینی معلول انتظارات و فرهنگ و زبان فاعل تجربه شمرده می‌شود و در مدل تبیینی، تجارب دینی بر اساس این امور تبیین می‌شوند. در ادراک حسی نیز ساختی‌گرایان، این دو مدل را مطرح، و خطای حسی را به طور معمول بر اساس انتظارات و معلومات پیشین فاعل شناخت تبیین می‌کند. همه امور از قبیل زبان، فرهنگ و انتظارات و معلومات گذشته فاعل تجربه را می‌توان با عنوان «طرح مفهومی»<sup>۴</sup> نشان داد. طرح مفهومی، مجموعه این امور است.

ساختی‌گروی صورت‌های متفاوتی دارد. طبق افراطی‌تر این صورت آن، وجود تجربه، معلول طرح مفهومی است؛ یعنی علت پیدایش تجارب دینی، زبان و فرهنگ و انتظارات و... فاعل تجربه است. پیداست که طبق این نظر نباید به تجارب دینی وقعی نهاد؛ اما بر اساس معتدل‌ترین صورت، برخی از ویژگی‌های محتوای تجربه، در وضعیت خاصی تحت تأثیر طرح‌های مفهومی هستند.

ساختی‌گروی در تجارب دینی و عرفانی را به قول فورمن<sup>۵</sup> باید عکس‌العملی در برابر «فلسفه جاودان»<sup>۶</sup> در نظر گرفت.<sup>۷</sup> طبق این فلسفه، میان تجارب دینی در ادیان گوناگون ریشه‌ای مشترک و واحد جست‌وجو می‌شود. برنامه رودلف اتو به این منتهی شد که تجارب همه ادیان، به تجربه واحدی که تجربه مینوی باشد، تحویل و تقلیل می‌یابند. برنامه استیس هم در کتاب عرفان و فلسفه، یافتن هسته‌ای مشترک برای تجارب عرفانی بود. ویلیام جیمز در کتاب تنوع تجارب دینی، ویژگی‌های مشترکی را برای تجارب دینی برمی‌شمارد. او در حقیقت، هسته مشترکی را برای این تجارب در نظر می‌گیرد؛ سپس به وصف ویژگی‌های آن می‌پردازد. همه این اندیشمندان، ذات‌گرا، و همه در پی نوعی فلسفه جاودان بودند.

در مقابل، کتر، هیک، پراودفوت، و وین‌رایت، همه

ساختی‌گرا هستند.

ساختی‌گروی در باب تجارب دینی و عرفانی با مقاله پرآوازه کتر، زبان، معرفت‌شناسی، و عرفان آغاز شد. کتر برای توضیح نظرش در این مقاله، مثالی می‌آورد: عارفی یهودی را در نظر بگیرید. این عارف، در سنت یهودی، رشد یافته است و بار اعتقادات و آداب یهودی را به دوش می‌کشد. اعتقاد دارد که خدای واحد شخصی، جهان را آفریده و با انسان‌ها پیمانی بسته است. تمام این اعتقادات و مناسک یهودی، مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند و معین می‌کنند که تجربه عارف یهودی چگونه خواهد بود. او خدای شخصی را تجربه خواهد کرد. در سنت یهودیت، بر یگانگی خدا تأکید بیش از حد می‌شود؛ بدین سبب، عارف یهودی هیچ‌گاه نمی‌تواند تجربه اتحاد و یگانگی با خدا را داشته باشد. عارف یهودی حتی در بالاترین مراتب تجربه‌اش، در عین این‌که خود را به خدا نزدیک می‌داند، باز خودش را غیر از خدا می‌یابد و راز این نکته در فرهنگ دینی او نهفته است.

فورمن، در مقابل، ساختی‌گروی را دست‌کم در برخی از تجارب عرفانی درست نمی‌داند. به نظر او، گام دوم ساختی‌گروی، یعنی اصل تعمیم را نمی‌توان پذیرفت. او می‌گوید: ساختی‌گرایان دقیقاً معین نمی‌کنند که طرفدار ساختی‌گروی افراطی هستند یا ساختی‌گروی معتدل را می‌پذیرند. او کتر را نیز متهم می‌کند که پیش‌فرض‌های نادرستی دارد و فقط به صورت سر بسته می‌گوید: مفاهیم در تجارب تأثیر دارند؛ اما روشن نمی‌سازد که دقیقاً کدام مفاهیم در تجارب تأثیر دارند و گویا به این اصل تن می‌دهد که هر گونه اختلاف مفاهیم، اختلاف در تجارب را به بار می‌آورند. به تعبیر فورمن، ساختی‌گرایان، تحویل‌گرای فرهنگی هستند؛ یعنی همه امور (و از جمله تجارب دینی) را به عناصر فرهنگ تحویل می‌برند و تقلیل می‌دهند.

بحث‌های بسیار دامنه‌داری درباره نزع ساختی‌گرایان با ذات‌گرایان مطرح شده، و داستان این نزاع، یکی از خواندنی‌ترین و جذاب‌ترین مباحث مربوط به تجارب دینی و به تعبیری، یکی از پربارترین مباحث آن است و روشن‌ترین پیامد این بحث برای مسأله مورد نظر ما، وحدت تجارب پیامبر با تجارب عارف یا تغایر آن‌ها است؛ پیامدی که پیش‌تر به آن اشاره کرده‌ایم؛ چرا که طبق ذات‌گروی، تجارب پیامبر و عارف از یک سنخ هستند و هسته مشترکی دارند؛ ولی بر اساس ساختی‌گروی، درباره تجارب، با کثرت غیرقابل تحویل به هسته و تجربه‌ای

واحد روبرو هستیم و تجارب پیامبران و عارفان هم از این اصل مستثنا نیستند.

این نکته شایان توجه است که ردّ ذات‌گروی، الزاماً به معنای پذیرفتن ساختی‌گروی و افتادن در دام آن نیست. صورت دیگری هم می‌توان در نظر گرفت؛ یعنی می‌توان برای تجارب، هسته مشترکی قائل نشد و از سوی دیگر، تباین ذاتی تجارب را پذیرفت؛ تباینی که در اثر مفاهیم و مقولات و انتظارات به بار نیامده است؛ بنابراین، این ساختی‌گروی فقط در مقام واکنش به ذات‌گروی شکل گرفته است و آن‌ها یگانه‌گزینه‌های ممکن نیستند.

تجارب پیامبران، تجارب ویژه‌ای است و اگر ساختی‌گروی را در باب تجارب عرفانی بپذیریم، آن را در تجارب پیامبران نمی‌توانیم بپذیریم. ساختی‌گروی در تجارب پیامبران به نفی ارزش این تجارب می‌انجامد. امتیاز نوع پیامبران بر دیگر انسان‌ها در همین امر بود که از محدودیت‌های بشر می‌توانستند فراتر بروند و در دام مقولات و مفاهیم و زبان بشری، محصور و زندانی نباشند. تجارب آن‌ها مواجهه و دریافت محض بود. تجارب پیامبران تجارب طبیعی و عادی نبود که در دام چارچوب اصول تجارب معمول بیفتد.

### تجارب پیامبر و عارف از دیدگاه اقبال

نخستین کسی که در میان مسلمانان به مسأله تفاوت تجارب پیامبران و عارفان به شکل جدید پرداخته، علامه اقبال لاهوری است. او در فصل پنجم از کتاب احیای فکر دینی در اسلام این بحث را مطرح کرده است. اقبال، بحث خود را با این سخن عبدالقدوس گانگهی، یکی از صوفیان هندی آغاز می‌کند:

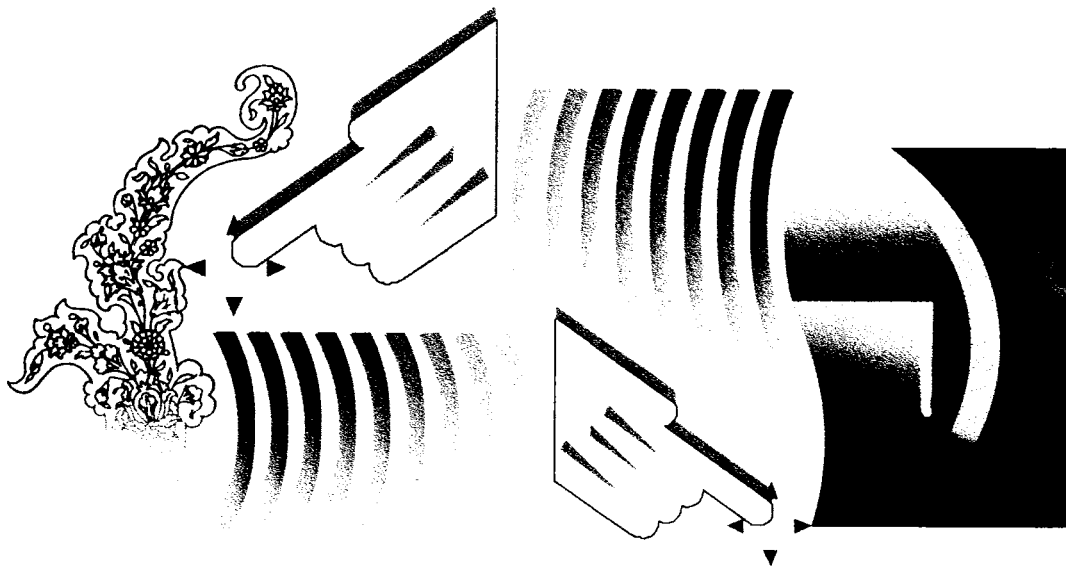
حضرت محمد ﷺ به آسمان و معراج رفت و بازگشت، سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم.<sup>۸</sup>

اقبال می‌گوید: شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را یافت که در یک جمله، اختلاف روان‌شناختی میان دو نوع خودآگاهی پیامبرانه و صوفیانه را به این خوبی نشان دهد.

سخن پیشین به این معنا است که تجربه پیامبر، یعنی تجربه وحیانی و تجربه عارف، تفاوت‌گوهری ندارند. تفاوت این تجارب را در امری عرضی و بیرون از هر دو باید جست. پیامبر، پس از تجربه خود، حالتی ویژه در

خویشتن احساس می‌کند که باید برگردد؛ ولی عارف ترجیح می‌دهد که برنگردد و در همان حالات و تجارب خود باقی بماند. عارف نمی‌خواهد از «تجربه اتحادی» اش به زندگی این جهانی بازگردد و اگر هم بنا به ضرورت بازگردد، بازگشت او برای بشر سود فراوانی ندارد؛ ولی بازگشت پیامبر، جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد؛ باز می‌گردد و جهان تازه‌ای می‌آفریند.

عارف هنگامی که به تجربه دست یافت، آرامش می‌یابد و گویا به مرحله نهایت رسیده است؛ ولی پیامبر پس از آن‌که به این تجربه دست یافت، تازه کاوش آغاز می‌شود و با بیدارشدن نیروهای روانی اش، جهان را تکان می‌دهد و جریان تاریخ را تحت نظارت خویش در می‌آورد. اقبال، تجربه پیامبرانه را هم از نوع تجربه اتحادی عارف می‌داند و به تفاوت کیفی میان آن‌ها قائل نیست با این تفاوت که تجربه پیامبر تمایل دارد از حدود خود لبریز شود و در پی یافتن فرصت‌هایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا به آن‌ها شکل تازه‌ای بدهد. اقبال در نتیجه سخنانش، دو آزمون عملی برای ارزش تجربه دینی پیامبر ارائه می‌دهد. آزمون عملی نخست، بازگشت پیامبر از تجربه خود است. بازگشت او، نوعی آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌آید. پیامبر واقعی کسی است که نمی‌خواهد در تجارب خود باقی بماند. پیامبر در فعل خلاق خود، هم درباره خود و هم درباره جهان واقعیت‌های عینی داوری می‌کند که می‌کوشد در آن، به خود عینیت بدهد. پیامبر با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است، خود را برای خود باز می‌یابد و در برابر تاریخ، نقاب از چهره خویش برمی‌دارد؛ بنابراین، راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی پیامبر، آزمودن انواع انسانیتی است که ایجاد کرده، و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است.<sup>۹</sup> نکته‌ای که در لابه‌لای سخنان اقبال به طور چشمگیر مشاهده می‌شود، ذات‌گرایی (Essentialism) است. افزون بر این، اقبال، تجارب پیامبر و عارف را تجارب اتحادی می‌داند. به بیان دقیق‌تر، او تجارب عارفان را تجارب اتحادی می‌شمرد و از آن رو که تجارب پیامبران را عین تجارب عارفان می‌داند، این تجارب را نیز اتحادی می‌داند. تجارب اتحادی، تجاربی بدون احساس تمایزند؛ مانند تجربه‌ای که حلاج داشت و «اناالحق» می‌گفت. بحث از تجارب اتحادی، جنجال بر انگیزترین عرصه در مباحث



تجارب دینی، در اصل، تجارب مینوی اند باید کنار بگذاریم و این تجارب را باید نوعی از تجارب در کنار دیگر تجارب بدانیم.<sup>۱۲</sup>

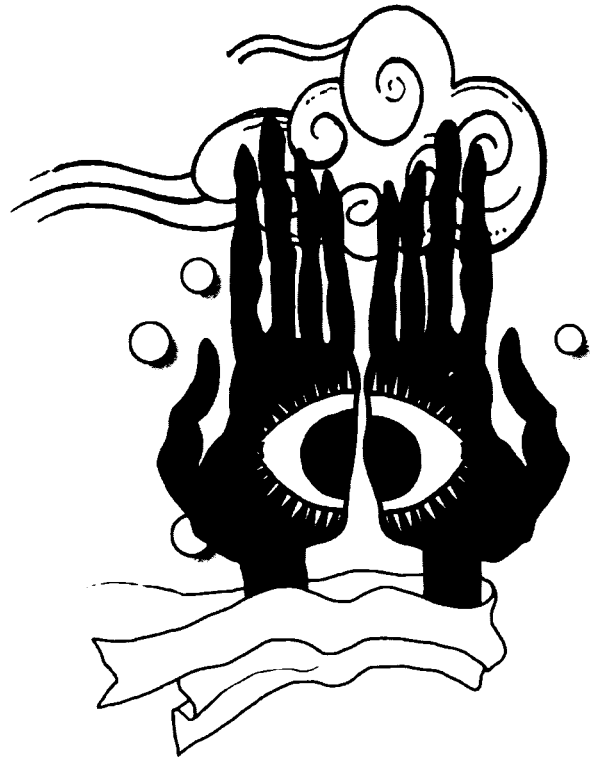
نینیان اسمارت<sup>۱۳</sup> و ویلیام وین رایت<sup>۱۴</sup> نقد دیگری بر اتو دارند که با بحث ما مرتبط است. به نظر این دو اندیشمند که پژوهش‌های گسترده‌ای را در خصوص تجارب عرفانی دارند، تجارب عرفانی در ذیل مقوله تجارب مینوی نمی‌گنجند. در تجارب مینوی، فرد دیندار، نومن را امری به طور کامل متغایر و یک‌سره متفاوت می‌یابد. مواجهه‌ای با امر الهی است که تمایز بسیار روشنی میان تجربه‌کننده و متعلق تجربه در آن وجود دارد.<sup>۱۵</sup> حیات دینی عارفان، همان سیر و سلوک درونی آن‌ها بوده است. عارفان مشاهدات بیرونی هم داشته‌اند؛ ولی ویژگی تمایز بیرونی و رعد آسای تجارب مینوی را نمی‌توانیم در تجارب عرفانی به کار ببندیم. به نظر اسمارت، مقوله تجارب مینوی، بسیار محدود است و تجارب عرفانی را در بر نمی‌گیرد. تجارب عرفانی ممکن است خداپاورانه باشند یا نباشند؛ ولی این تجارب در جست‌وجوی روشمندی و نظام‌مند بصیرت درونی از طریق سیر و سلوکند؛<sup>۱۶</sup> البته کسانی که تجارب عرفانی را از اساس، تجارب دیگری در کنار تجارب مینوی می‌دانند، تقریرهای متفاوتی در این باره و بیان‌های گوناگونی در وجه اختلاف این دو دسته از تجارب دارند؛ برای مثال، برخی، تجارب

تجربه دینی بوده است و بسیاری در آن مناقشه کرده‌اند.<sup>۱۷</sup> این نقطه ضعف چشمگیری در نظر اقبال است؛ چرا که اگر تجارب عارفان را تجارب اتحادی بدانیم و محمل درستی برای این سخن داشته باشیم، در پذیرفتن این نظر درباره تجارب پیامبران، با مشکل مواجه می‌شویم. تجارب پیامبران، تجارب اتحادی نیستند. همان‌طور که رودلف اتو در تحلیل «تجارب مینوی» نشان داده است، در تجاربی که پیامبران داشتند، موجودی به طور کامل دیگر و یک‌سره متفاوت را در برابر خود احساس می‌کردند و در برابر آن، احساس بندگی و عبودیت داشتند. این احساس، احساس اتحاد و عدم تمایز نیست؛ بلکه احساس تمایزی همراه با احساس مخلوقیت است.

ادعای اصلی اتو این است که تجربه مینوی، هسته بی‌واسطه همه تجارب دینی است.<sup>۱۸</sup> این تجربه در دل تمام تجارب دینی قرار دارد. اگر این نظر را گسترش دهیم، به این نتیجه می‌رسیم که تجارب همه دینداران، و تجارب پیامبران و تجارب عارفان، در اصل، هسته‌ای مشترک دارند که تجربه مینوی است.

در بحث اتو از سخنانی که پیش‌تر گفته‌ایم، نکته‌ای به دست می‌آید و آن این‌که او ذات‌گرا است؛ یعنی در نظر وی، تجربه‌ای خام و محض، عاری از مفاهیم و وصف‌ها در کار است که هسته همه تجارب دینی به شمار می‌رود؛ از این رو اگر ساختی‌گرا باشیم، دست‌کم این ادعای اتو را که همه

عرفانی را صرفاً تجارب اتحادی می‌دانند؛ ولی پیامد روشن این تمایز برای مسأله مورد بحث ما این است که تجربه پیامبر (تجربه وحیانی او) غیر از تجارب عرفانی است. تجربه پیامبر، نه تجربه اتحادی و نه طلب بصیرت درونی از طریق سیر و سلوک است. برخی از ارکان تجارب مینوی، تناسب بیش‌تری با تجارب پیامبر دارند. در این تجارب، هیبت‌انگیزی، مدهوش‌کنندگی و انرژی‌زایی وجود دارد.



### ردّ وحدت تجارب عارف و پیامبر

بر اساس تفکیک‌های که مطرح کردیم، می‌توانیم قول به وحدت تجربه عرفانی و وحیانی را ردّ کنیم.

#### ۱. ردّ ذات‌گرایی

دلیلی بر وحدت این تجارب در کار نیست؛ اما اگر بنا باشد برای این وحدت، دلیلی ارائه شود، فقط ذات‌گروی می‌تواند پایه مناسبی باشد؛ ولی ذات‌گروی هم در تجارب پیامبران و عارفان، پذیرفتنی نیست.

ذات‌گروی مرسوم، فقط در باب تجارب عرفانی مطرح شده است. استیسی و دیگران صرفاً با استقرای مواردی از گزارش‌های تجارب عرفانی به تعمیم دست زده و هسته مشترکی برای این تجارب در نظر گرفته‌اند؛ ولی استقرار در این‌گونه موارد، فایده‌ای ندارد. اگر ذات‌گرایان، وجود

هسته‌ای مشترک را از پیش مسلم فرض نکنند، استقرا هیچ سودی به حال آن‌ها نخواهد داشت و ویژگی مشترکی که در استقرا به آن دست می‌یابیم، ممکن است ویژگی ذاتی نباشد. در حقیقت، ذات‌گروی، پیش‌فرض استیسی و دیگران بوده تا از دلیلی متقن به دست آمده باشد. از این گذشته، اگر ذات‌گروی را در باب تجارب عرفانی بپذیریم، باید هسته مشترکی را برای تجارب پیامبران اثبات کنیم.

در این گام هم یگانه راه، توسل به استقرا است؛ ولی تا زمانی که هسته مشترکی را از پیش فرض نگیریم، استقرا، این نتیجه را به بار نمی‌آورد که این تجارب، هسته مشترکی دارند؛ زیرا هر ویژگی مشترکی که از بررسی تجارب پیامبران به دست می‌آوریم، ممکن است ویژگی ذاتی نباشد و صرفاً اشتراک در پاره‌ای از امور عرضی باشد. افزون بر این، از کجا می‌توانیم این همانی هسته مشترک تجارب عارفان و هسته مشترک تجارب پیامبر را اثبات کنیم. نخست آن‌که این تجارب را نمی‌توان استقرا کرد. برخلاف تجارب عرفانی، گزارش‌های بسیاری درباره کیفیت و چگونگی این تجارب در دست نیست. پیامبران به جای این که تجاربشان را وصف کنند، بیش‌تر پیام الهی را که بر آن‌ها وحی شده بود، به دیگران انتقال می‌دادند. توجه به سرشت این تجارب و ویژگی‌های آن‌ها در دوره مدرن رونق گرفت و مخاطبان شفاهی پیامبران، به پیام وحی توجه داشتند تا به خود حالات و تجارب پیامبران. انسان مدرن هم که به خود این حالات و تجارب توجه دارد، راهی به آن‌ها ندارد؛ چرا که در جهان جدید، اثری از تجارب پیامبران در کار نیست. دوم آن‌که اگر راهی به استقرای ویژگی‌های این تجارب داشته باشیم، باز استقرار هیچ‌گاه نمی‌تواند هسته مشترکی را اثبات کند و باید از پیش، این پیش‌فرض را داشته باشیم که تجارب پیامبران، هسته مشترکی دارند؛ یعنی چیزی را که می‌خواهیم با استقرا اثبات کنیم باید از پیش، فرض بگیریم.

#### ۲. غیرعادی بودن تجارب پیامبران

تجارب پیامبران، غیرعادی هستند. تجارب عرفانی در مقابل تجارب عادی قرار دارند. باید توجه کرد که عادی و معمول در این جا معنای خاصی دارد. عارفان پس از انجام کارهای خاصی به تجارب عرفانی دست می‌یابند. این کارها با فرهنگ دینی عارف تناسب دارد. به عبارت دیگر، هر عارفی متناسب با فرهنگ دینی خود، کارهایی را انجام می‌دهد؛ به طور مثال، عارفان هندو، ریاضت‌های خاصی را انجام می‌دهند که در اسلام از آن‌ها خبری نیست و عارفان

اسلامی هم متناسب با فرهنگ اسلامی، افعال خاصی را انجام می‌دهند؛ به طور مثال، برخی از عارفان که بیش‌تر شیعه هستند، از طریق معرفت نفس و تهذیب به این تجارب دست می‌یابند. به هر حال، عارفان با انجام دادن افعال خاصی به این تجارب دست می‌یابند. تجارب آنان به این معنا، تجارب عادی و معمول هستند که با تمرین و انجام دادن افعال خاصی قابل حصولند؛ ولی هیچ‌کسی با انجام دادن افعال خاص و تمرین نمی‌تواند به تجارب پیامبران دست یابد. هیچ کس با تمرین و کوشش، پیامبر نمی‌شود؛ البته این سخن به این معنا نیست که پیامبران هیچ کوشش و تمرینی را انجام نداده‌اند؛ بلکه نکته اصلی این است که فقط تعداد معدودی به گزینش الاهی این تجارب را داشته‌اند و دیگر انسان‌ها هیچ‌گاه با کوشش و تمرین نمی‌توانند به این تجارب دست یابند. این وجه، وجه تفاوت مهمی است و اختلاف تجارب پیامبران با تجارب عارفان را حکایت می‌کند.

### ۳. مشکل نوع تجربه پیامبر و عارف

پرسش دیگری در این باره مطرح می‌شود که تجربه پیامبر و عارف چه نوع تجربه‌ای هستند. اگر تجارب عرفانی را تجارب اتحادی بدانیم، دو ایراد عمده مطرح می‌شود: نخست این که همه تجارب عارفان، تجارب اتحادی نیستند. تجارب اتحادی فقط در برخی سنت‌های دینی دیده می‌شود که از لحاظ اعتقادی جایی برای این تجارب باشد؛ به طور مثال، چنان‌که کستر گفته است، در یهودیت این نوع تجربه در کار نیست؛ چون اعتقاد به اتحاد در یهودیت وجود ندارد. در عارفان اسلام، بیش‌تر میان اشاعره چنین اعتقادی دیده می‌شود و عارفان امامیه برای مثال با تجربه اتحادی موافق نیستند. اختلافاتی از این قبیل بسیار است و نمی‌توان همه این تجارب را زیر چتر واحدی جمع کرد. دوم این‌که تجارب پیامبران - چنان‌که اتو گفته است - تجارب اتحادی نبوده‌اند. تجارب پیامبران به طور کامل غیراتحادی‌اند و بالتفاوت به تمایز دو طرف (خدا و پیامبر) همراه بوده‌اند.

از سوی دیگر، تجارب مینوی، سرشت تجارب پیامبران را دقیقاً نشان نمی‌دهد. وصف‌های اتو فقط برخی ویژگی‌های بسیار کلی این تجارب را می‌نمایاند که چه بسا ویژگی‌هایی غیرذاتی‌اند؛ بلکه اموری خارج از سرشت تجارب پیامبران هستند. تجارب پیامبران، تجاربی ناشناخته برای دیگرانند و در این موارد، نظریه‌پردازانی

مانند اتو به ناچار به تعمیم و کلی‌سازی دست می‌زنند. این قبیل تعمیم‌ها به این می‌مانند که آن‌قدر صفحه کاغذی بسیار بزرگ را بترسیم تا با کاغذی بسیار کوچک‌تر منطبق شود. این تعمیم‌ها نیز سرشت و ذات این تجارب را نادیده می‌گیرند و صرفاً به پاره‌ای اشتراک‌های عرضی برای کلی‌سازی روی می‌آورند. از این گذشته، اگر این گونه تعمیم‌ها و کلی‌سازی‌ها را در باب تجارب پیامبران بپذیریم، توسعه دادن آن‌ها به تجارب عرفانی جای تردید دارد. بسیاری از تجارب عرفانی، چنین ویژگی‌هایی را ندارند؛ برای مثال با حالت هیبت همراه نیستند یا ویژگی‌های دیگری دارند که در تجارب مینوی به چشم نمی‌خورند.

### پی‌نوشت‌ها:

1. cupitt Don, *Mysticism after modernity*, pp. 31 - 33, Blackwell (1998).
2. Ibid.
3. constructivism.
4. conceptual scheme.
5. Forman.
6. Perennial Philosophy.
۷. به فصل سوم از کتاب زیر رجوع کنید:  
Robert K.C. Forman, *Mysticism, Mind, consciousness*, Albany, Suny Press (1999).
۸. محمد اقبال لاهوری: احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی، ص ۱۴۳.
۹. همان، ص ۱۴۴.
۱۰. یکی از کتاب‌هایی که در این باره موشکافی کرده کتاب اتحاد عرفانی از نلسون پایک است. مشخصات دقیق این کتاب چنین است:  
Nelson Pike, *Mystic union: An Essay in the Pehomenology of My sticism*, cornell university Press (1992).
11. Raphael Melissa, *Rudolf otto and the concept of Holiness*, P.151, Oxford (1997).
12. Ibid. ,pp.
13. Ninia. smart.
14. william wainwright.
15. Ibid. , pp. 151 - 2.
16. Ninian smart, "understanding religious experience" in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed.by. Steven Katz, oxford (1978), P.13.