

تجربه دینی و گوهرانگاری آن از منظر غزالی و ویلیام جیمز

احمد عبادی* - الهام السادات کریمی دورکی**

چکیده

تجربه دینی، یکی از مهم‌ترین مسائل دین پژوهی در سده‌های اخیر است. در باب این مسئله، ویلیام جیمز دین را تأثیرات احساسات و رویدادهایی می‌داند که برای هر انسانی در عالم تنهایی رخ می‌دهد و احساسات را مقوم ذاتی دین می‌داند. از دیدگاه او، تجربه دینی گوهر دین است؛ به این معنا که حقیقت دین، احساسات و عواطفی است که در انسان، هنگام رویارویی با حقیقت غایی پدید می‌آید و امور دیگر مانند عقاید، اعمال و مناسک، مؤخر از این تجربه‌اند. «گوهرانگاری تجربه دینی» یکی از رویکردهای تجربه دینی است که ابعاد مختلف دین را به یک بعد فرو کاسته است و تجربه دینی را به عنوان گوهر دین معرفی کرده است. از سوی دیگر، در جهان اسلام، غزالی نیز معتقد است: هدف نهایی دین، ادراک و تجربه حقیقت غایی مقدس است که با اعمال صالح، عبادت، زهد و پارسایی به دست می‌آید. از نظر او، یگانه راه رسیدن به این حقیقت مقدس، شریعت است. این دو دیدگاه را می‌توان از جهت‌های مختلف مطالعه تطبیقی کرد: وصف ناپذیری تجربه دینی، تفاوت در منشأ اکتساب، مشکل دور در نظریه ویلیام جیمز و گوهرانگاری که جیمز قائل به آن است و می‌توان با تفسیری دیگر، غزالی را نیز به آن معتقد دانست.

واژه‌های کلیدی

تجربه دینی، گوهرانگاری، دین پژوهی، غزالی، ویلیام جیمز.

ebadiabc@gmail.com

ekarimi68@yahoo.com

* استادیار گروه معارف قرآن و اهل بیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

** دانشجوی کارشناسی ارشد منطق فهم دین دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

طرح مسئله

تجربه دینی رهیافتی است که پیش‌گامان طرح آن متفکران غربی هستند، که برجسته‌ترین آنان شلایر ماکر است. در تعریف تجربه دینی می‌توان گفت: «تجربه‌ای است که فاعل تجربه، آن را دینی می‌فهمد». براین اساس، فاعل تجربه، متعلق تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی می‌داند؛ یعنی خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل؛ یا اینکه آن را موجودی می‌داند که به خداوند مربوط است (پراود فوت، ۱۳۷۷: ۲۴ و ۲۳). «گوهرانگاری تجربه دینی» یکی از رویکردهای مختلفی است که در مورد تجربه دینی گرفته شده است. براین اساس، دین که دارای ابعاد مختلفی است، به یک بعد تجربه دینی کاسته شده است و تجربه دینی به‌عنوان گوهر دین معرفی شده است. آنچه در این نوشتار می‌آید، مطالعه تطبیقی گوهرانگاری تجربه دینی از منظر ویلیام جیمز و غزالی است. گرچه تجربه عرفانی، ساختاری متفاوت از تجربه دینی دارد و غزالی نیز همچون دیگر فیلسوفان و عارفان مسلمان به وجه تجربه عرفانی توجه بیشتری داشته است؛ اما در آثار غزالی رگه‌هایی از تجربه دینی نیز وجود دارد و از این رو، درخور تطبیق با برخی از وجوه تجربه دینی ویلیام جیمز است. نوشتار حاضر به دنبال یافتن نقاط مشترک و متفاوت این دو اندیشمند در گوهرانگاری تجربه دینی است؛ زیرا در نظریه گوهرانگاری وجوه مشترک و متفاوت تجربه دینی و تجربه عرفانی بهتر مشخص می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، مسئله پژوهش، با وجود توجه به تفاوت تجربه دینی و عرفانی، دیدگاه‌های ویلیام جیمز و غزالی را درباره گوهرانگاری تجربه دینی و عرفانی مطرح می‌کند. مقاله با مقدمه‌ای در باب چستی تجربه دینی، دیدگاه تجربه‌گرایان دینی و زمینه‌های پیدایش آن آغاز می‌شود و در ادامه تجربه دینی را از نگاه ویلیام جیمز و غزالی توصیف می‌کنیم و تفاوت تجربه دینی و عرفانی را مطرح می‌سازیم؛ سپس به مطالعه تطبیقی دو دیدگاه می‌پردازیم و وجوه مشترک و متفاوت آن‌ها را بیان می‌کنیم. در پایان

بحث، دو تفسیر از گوهرانگاری تجربه دینی ارائه می‌شود که مطابق با دیدگاه هر یک از اندیشمندان است.

چستی تجربه دینی

«تجربه دینی» (Religious experience) عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه دین است که در روان‌شناسی دین، پدیدارشناسی دین، تاریخ ادیان، مطالعه تطبیقی ادیان و معرفت‌شناسی ادیان از زوایای گوناگون مطرح شده است و درباره آن مطالعات فراوانی شده است. تاریخ طرح جدی تجربه دینی به‌عنوان گوهر و حقیقت دین به زمان شلایر ماکر -Fredrich 1768 (Shleiermacher) (1834) بازمی‌گردد. او تجربه دینی را متعلق به حوزه عواطف (affectione) و احساسات (feeling) می‌داند و احوال دینی را مصداق آن می‌شمارد و اموری از قبیل احساس وابستگی (dependence) یا اشتیاق به حقیقت غایی را تجربه دینی می‌نامد (پترسون، ۱۳۷۴: ۴۱). و برخی مانند ویلیام آلستون (-William Alston 1921) (2009) آن را تجربه‌ای ادراکی به شمار می‌آورد که ساختاری مشابه ساختار حسی دارد و گروه سومی همچون پراود فوت (متولد ۱۹۳۹) آن را تجربه‌ای می‌دانند که شخص برخوردار از آن، آن را دینی تلقی و تفسیر می‌کند (پراود فوت، ۱۳۷۷: ۲۴۵).

تعریف دقیق مفهوم تجربه دینی مشکل است و این به همان اندازه که ناشی از واژه تجربه است، معلول ارتباط تجربه با دین است. (پراود فوت، ۱۳۷۷: ۲۴۴) به منظور روشن شدن این نظریه باید واژه‌های کلیدی آن را توضیح دهیم: واژه «تجربه»، که در تعبیری از قبیل تجربه دینی، تجربه وحیانی، تجربه عرفانی و تجربه اخلاقی به کار می‌رود، جزو رایج‌ترین واژه‌هایی به شمار می‌رود که در طول تاریخ توسعه و تحول معنایی گوناگونی داشته است و در دوره جدید، معنایی ویژه یافته است. شلایر ماکر از حدود نیمه دوم قرن نوزدهم، مفهوم تجربه را به معانی غیر مادی، غیبی و ماورای طبیعی به کار گرفت که هدف

شیروانی، علی، (۱۳۸۱)، در کتابی تحت عنوان مبانی نظری تجربه دینی، دو جریان فرهنگی دینی، یکی مربوط به حوزه عرفان و تصوف اسلامی و دیگری مربوط به الهیات مدرن مسیحیت قرن بیستم را بررسی می‌کند. این مطالعه در قالب مطالعه تطبیقی تجربه دینی از نگاه بنیان‌گذاران دو جریان ابن عربی و رودلف اوتو صورت می‌گیرد.

فعالی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، در مقاله‌ای تحت عنوان تجربه دینی و شهود عرفانی به چگونگی رابطه میان تجربه دینی و تجربه عرفانی، وجود یا عدم هسته مشترک میان این دو تجربه و قابلیت تفسیر آن‌ها می‌پردازد.

کاکایی، قاسم، (۱۳۸۳)، در مقاله‌ای تحت عنوان تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک‌های بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی، ابتدا خصوصیات تجربه دینی را از دیدگاه نظریه پردازان غربی برشمرده است و سپس ملاک‌ها و معیارهای تجربه دینی را با تجربه عرفانی ابن عربی مقایسه کرده است و خیال را به عنوان محور بحث‌های ابن عربی در بحث تجربه معرفی کرده است.

شناخت عوامل شکل‌گیری و علل پیدایش تجربه دینی، نقش کلیدی در زمینه شناخت صحیح از تجربه دینی ایفا می‌کند. به طور عمده عوامل مهم در شکل‌گیری تجربه دینی را می‌توان این گونه برشمرد:

یک. **مخالفت با الهیات طبیعی:** الهیات طبیعی که همان الهیات مبتنی بر عقل است، در تعالیم افلاطون (Plato 347-429) و ارسطو (Aristotle 322-384) ریشه دارد و در واقع بررسی فلسفی دین است. در مقابل آن، الهیات مبتنی بر وحی است. توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas 1224-1274) مهم‌ترین شخصیت الهیات طبیعی بود؛ اما تجربه‌گرایان انگلیسی و در رأس آن‌ها هیوم (Hume 1711-1776) با الهیات طبیعی و عقلانی مخالفت گسترده‌ای می‌کردند. تلاش متکلمان نظیر شلایر ماکر در ارائه نظریه تجربه دینی در این مسیر بود که شکست الهیات تأثیری بر دین نگذارد. (هوردن، ۱۳۶۸: ۱۴۰)

دو. **نهضت رمانتیک (romanticism):** در قرن

او جلویی از حذف ارزش‌های مسیحی در اثر تحریفات کتاب مقدس و تعالیم دین‌ستیز برخی فیلسوفان بوده است. تناقض‌نمابودن (paradoxical) مفهوم «تجربه» و «دین» از یک سو و دسترسی نداشتن به مفهوم واحدی از دین از سوی دیگر، ابهام این معانی را دو چندان کرده است. به اختصار می‌توان گفت: تجربه، زمانی دینی است که غیر از تجربه‌های متعارف و متعلق آن موجودی فوق طبیعی باشد. اگر موضوع تجربه، خداوند یا تجلیات او باشد و به نحوی در ارتباط با خداوند قرار گیرد یا خداوند به عنوان حقیقتی غایی در آن رخ نشان دهد، تجربه، دینی خواهد بود. همچنین لازم است که صاحب تجربه دینی در توصیف آن، از واژه‌های دینی استفاده نکند، تجربه دینی مستلزم نوعی برداشت از عالم غیب است و یا برداشتی را دربرگیرد که در آن، شخص یا شیء، مشهود تجلی‌گاه عالم نامشهود قرار گیرد. بنابراین، تجربه زمانی دینی است که نخست، در حوزه و محدوده دین صورت گیرد و دوم، تجربه‌گر در توصیف حالات و تجارب خود از مفاهیم دینی بهره‌بردار. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۲)

پیشینه تجربه دینی

جیمز، ویلیام، (۱۳۹۱)، در کتابی تحت عنوان تنوع تجربه دینی با روشی تجربی و با رجوع به منابع و مستندات فراوان، نحوه رویارویی انسان با امر دینی یا امر قدسی را کنکاش می‌کند و ضمن ارائه تعریفی خاص از دین به نمودها و جلوه‌های حیات دینی در صاحبان تجربه دینی در ادیان مختلف می‌پردازد.

پراودفوت، وین، (۱۳۸۳)، در کتابی تحت عنوان تجربه دینی بعضی از مهم‌ترین نظریه‌های تجربه دینی را بررسی می‌کند و این اندیشه را از زاویه بحث‌هایی مانند تصوف، نفی هویت مستقل از دین و رفتار دینی و ارجاع آن‌ها به امور غیر دینی توضیح می‌دهد و این نظریه‌ها را در مباحث جاری فلسفه دین بررسی می‌کند. توجه به نظریات شلایر ماکر و ویلیام جیمز در شکل‌گیری و رشد اندیشه تجربه دینی از دیگر مباحث کتاب است.

هجدهم و نوزدهم نبرد تأملات فلسفی و استدلال‌های خشک و بی‌روح به ضعف گرایید و بستر مکتبی به نام رمانتیسم فراهم آمد. این نهضت در آلمان ظهور کرد و واکنشی فراروی عصر روشن‌گری و مطلق‌انگاری عقل بود. آنچه جایگزین عقل شد احساس، تخیل، عشق و اشتیاق بود. پیش‌تر نیز کسانی چون روسو (Jean-Jacque Rousseau 1778-1712) بر جایگاه احساس پای فشرده بودند؛ اما این بار رویکرد احساسی به جریان خروشان مبدل شد که عصر فکری بدیعی را پدید آورد. از خصایص بارز این دوران، تأکید بر جایگاه هنر در معرفت انسان است. رمانتیست‌ها با وجود تأکید کانت بر ناشناختنی‌بودن ذات (-Immanuel Kant 1804)، اظهار داشتند که می‌توان به مدد عواطف و احساسات به فهم ناشناختنی‌ها و ناگفتنی‌ها دست یافت. تولد این مکتب بستر مناسبی برای پیدایش نگرش احساسی و عاطفی در دین‌پژوهی شد تا جایی که شلایر ماخر دین را به احساسات قلبی محصور دانست (گارد، ۱۳۷۴: ۴۴۵ و ۴۱۹ و هوردن، ۱۳۶۸: ۴۵۰).

سه. تعارض عقل و دین: پیدایش و پیش‌روی دانش نوین تجربی، پرسش‌های بی‌شماری پیش‌روی پژوهشگران کتاب مقدس نهاد و بدین‌سان تعارضاتی تازه میان علم و دین به وجود آمد. پراودفوت منشأ اندیشه تجربه‌دینی را تنازع دین و رشد دانش تجربی می‌داند. به نظر وی پژوهشگران پهنه دین به پذیرش احساسی‌بودن دین پناه بردند تا از رویارویی با تعارضات علم و دین بگریزند؛ به‌طورمثال شلایر ماخر با طرح تجربه‌دینی به مثابه امری مستقل از مفاهیم و عقاید، راهی برای حفظ عقاید دینی جست. رویکرد وی اساس تعارض میان باورها و دستاوردهای دانش نوین یا هر نظریه دیگری را از میان برداشت (پراود فوت، ۱۳۷۷: ۳۰۸).

چهار. فلسفه نقّادی کانت و تحویل دین به قلمرو اخلاق: کانت مانند هیوم با الهیات طبیعی مخالف است و منکر آن است که مسائل دینی را بتوان از طریق

استدلال‌های عقلی و فلسفی حل کرد. وی برای دین و متافیزیک حوزه مستقلی قائل نیست و آموزه‌های دینی را به اخلاق فرو می‌کاهد. طرح شلایر ماخر، انتقادی به نظریه تحویلی کانت در باب فروکاستن دین به اخلاق است. از این‌رو، تجربه‌گرایان دینی با طرح این نظریه، حوزه مستقلی برای دین در نظر گرفتند. (هوردن، ۱۳۶۸: ۴۱)

پنج. نقّادی کتاب مقدس: در دو قرن اخیر کتاب مقدس مسیحیان آماج نقدهای فراوانی قرار گرفته است. متفکرانی مانند شلایر ماخر از یک‌سو نمی‌خواستند از ایمان دست بکشند و از سوی دیگر، در کتاب مقدس با دسته‌ای از آموزه‌های غیرعقلانی، مانند تجسد، تثلیث و... مواجه بودند. آن‌ها تلاش کردند که مرکز ثقل ایمان را از کتاب مقدس به قلب دین‌داران منتقل کنند و با این کار ایمان مسیحی را از انتقادات عقلی نجات دهند. به اعتقاد آنان پیام اصلی کتاب مقدس، احیای تجربه‌دینی در میان دین‌داران است و کارکرد اصلی تجربه‌دینی فراهم کردن زمینه برای ایجاد ارتباط عاشقانه با خداست که جلوه‌های آن عشق، سرسپردگی و گفت‌وگو است و همین امر بالاترین خیر را به همراه دارد (همان: ۴۲-۳۵).

شش. ظهور اندیشه‌های انسان‌مدارانه: این اندیشه از قرن هفدهم به بعد در زمینه‌های متفاوتی از قبیل دین، فلسفه و علم شکل گرفت که انسان منبعی از معرفت است و می‌تواند منبع زلالی برای معرفت باشد. هرکس حقیقت را می‌تواند در درون خود بیابد و هر انسانی به‌طورکلی می‌تواند به حقایق عینی، از طریق درون خود راه بیابد. در مکتب انسان‌محوری (humanism) به هر چیز از منظر انسان نگریسته می‌شود و انسان، محور عالم می‌شود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۴۸). براساس این نگرش، «تجربه انسان» از خدا و دیگر پدیدارهای دینی، هسته اصلی دین انگاشته می‌شود. حتی برخی از انسان‌گرایان مُلحد از تجربه‌دینی استقبال کرده‌اند. از نظر آنان دین و تجربه یکی است و هر جا شخصیت انسان در حال رشد و تکامل باشد، دین هم حضور دارد (هوردن، ۱۳۶۸: ۷۵).

۳. تجارب مینوی (**numinous experience**): این تجربه ناظر به دیدگاه رودلف اتو (Rudolf Otto ۱۸۶۹-۱۹۳۷) و آمیزه‌ای منحصربه‌فرد از هیبت و جذب، بیم و عشق، خوف و رجاست که در اثر رویارویی با حقیقتی متعالی که وی آن را نومن (**noumen**) می‌نامد، پدید می‌آید.

۴. تجارب وحیانی (**revelatory experience**): این‌گونه تجارب دربردارنده‌ی وحی، الهام یا بصیرت ناگهانی می‌شود. تجارب وحیانی در نظر دیویس به‌طور ناگهانی و بدون انتظار به فاعل تجربه‌ی خطور می‌کند و دینی‌بودن آن‌ها به لحاظ محتوایشان است.

۵. تجارب عرفانی (**mystical experience**): همان شهود و وحدت وجود و وجود واحد است که در عرفان بویژه عرفان ابن‌عربی فراوان از آن سخن گفته شده است.

۶. تجارب احیاگر (**experience regenerative**): تجاربی هستند که ایمان، فاعل تجربه را شکوفا و بارز می‌سازند و موجب تغییرات مهمی در وضعیت روحی و اخلاقی فاعل تجربه می‌شوند. در این تجارب، شخص احساس می‌کند خداوند در موقعیت ویژه‌ای وی را هدایت و به سوی حقیقت راهبری کرده است. نمونه‌ای از این تجارب را ویلیام جیمز در کتاب *انواع تجربه دینی (The Varieties of Religious Experience)*، از فردی سویسی گزارش کرده است. (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۱۸)

تجربه دینی از منظر جیمز

نخستین سخنرانی‌های ویلیام جیمز (William James 1842-1910) در دانشگاه کیفر در سال ۱۹۰۲ که با عنوان تجارب دینی به چاپ رسید، نافذ در موضوع تجربه دینی است. جیمز همچون شلایر ماکر معتقد است که منشأ ژرف‌تر دین همان احساس (**emotion**) است و عقاید فلسفی و کلامی، فرآیندهای ثانوی و فرعی هستند، مثل ترجمه‌های یک متن به زبان دیگر (James, 1992, P. 431). جیمز برخلاف شلایر ماکر معتقد است که احساس دینی از جنبه روانشناختی، احساسی خاص

هفت. توجیه اختلافات و تعارضات میان ادیان مختلف: به تدریج که دنیای جدید کوچک‌تر می‌شد، مسیحیان مجبور بودند این حقیقت را بپذیرند که مسیحیت یگانه دین جهان نیست. البته این موضوع تازگی نداشت؛ زیرا از قرن‌ها قبل، اروپاییان از فتوحات مسلمانان نگران بودند؛ ولی زمانی رسید که مسیحیان با پیروان سایر ادیان روبه‌رو شدند و کتاب‌های آن‌ها را خواندند و درباره‌ی ایمان آن‌ها به تفکر پرداختند و علم جدیدی به‌نام دین‌شناسی تطبیقی به وجود آمد. در پی توجه به شباهت‌ها و نیز تعارض‌ها میان ادیان گوناگون، منحصربه‌فرد بودن مسیحیت سؤال‌برانگیز شد. (هوردن، ۱۳۶۸: ۳۶) تجربه دینی توجیهی برای تبیین چرایی این شباهت‌ها و اختلافات فراهم ساخت (هوردن، ۱۳۶۸: ۴۱-۴۲).

انواع تجربه دینی

فیلسوفان دینی برای طبقه‌بندی انواع گوناگون تجربه دینی طرح‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند؛ اما آنچه دیویس (Davis Charles) در این خصوص پیشنهاد کرده است جامعیت بیشتری دارد. از نظر دیویس، تجارب دینی را می‌توان در شش گروه به‌صورت مانع‌الخلو و نه مانع‌الجمع جای داد، یعنی هر تجربه دینی دست‌کم در یکی از عناوین ذیل می‌گنجد:

۱. تجارب تفسیری (**experience interpretive**): تجربه تفسیری، تجربه‌ای است که دلیل دینی‌بودن آن، تفسیری دینی از یک رویداد است که شخص صاحب تجربه در اثر باورها، انتظارات و علقه‌های دینی خود به آن رسیده است. در این موارد فردی که دارای باورهای دینی است با رویدادی مواجه می‌شود و آن رویداد را با ذهنیت دینی خاص خود تغییر، تفسیر و تبیین می‌کند.

۲. تجارب شبه‌حسی (**quasi-sensory experience**): تجاربی هستند که نوعی ادراک حسی در حواس پنجگانه نقش دارد. رؤیاهای دینی، رؤیت فرشتگان، شنیدن وحی و تکلم موسی (ع) با خداوند نمونه‌هایی از تجارب شبه‌حسی‌اند.

است. عشق دینی در نظر او همان احساس عشق طبیعی است که متعلق آن دین است. او حوادثی را که می‌توانند تجربه دینی شناخته شوند، طبقه‌بندی کرده است و می‌کوشد تا آن‌ها را درک و ارزیابی کند. ویلیام جیمز برخلاف شلایر ماخر، احساس و شهود را با هم جمع نمی‌کند و برای احساس به‌عنوان کار ذهن که مقدم بر معرفت و عمل بوده است و به‌وجودآورنده آن دو است، شأن خاصی قائل نیست؛ بلکه احساسات را ادراک تغییراتی در وضع جسمانی می‌داند؛ ولی عقاید دینی را محصولاتی درجه دوم می‌داند که اگر وجود پیشین احساس دینی نبود، هرگز پدید نمی‌آمدند (همان، ۲۰۰۷: p.27). عقاید دینی، لایه سطحی حالت ایمانی (Faith state) است که بهترین مشخصه آن عاطفی بودن است. حالت ایمانی، نوعی توکل یا اعتقاد است که زمینه اطمینان دینی را به وجود می‌آورد (همان ۲۰۰۷: p.509). آنچه جیمز در پیشنهاد خود برای علم ادیان که جایگزین کلام و فلسفه دین سنتی است، مسلم می‌داند، این است که موضوع فرض شده تفکر تطبیقی، نقادانه و سازنده‌ای که آن علم را تشکیل می‌دهد، تجربه بی‌واسطه است. منابع عمیق‌تر دین در احساس نهفته است نه در عقل (همان، ۲۰۰۷: p.433).

جیمز در تأیید دیدگاه خود مبنی بر اینکه دین از مقوله احساس است، به سه نکته اشاره می‌کند: نخست، تجربه دینی کیفیت محسوس (sensible quality) است و برای فاعل، امری بی‌واسطه به نظر می‌رسد، نه نتیجه استنباط و تذکر آگاهانه. دوم، اعتبار تجربه است. مردم غالباً متأثر از برهان‌های عقلی در باب دین نیستند. عقاید و آموزه‌های دینی نشان‌دهنده خاستگاه‌های عمیق‌تری در احساس و تجربه است. اگر تجربه دینی نتواند اعتبار کافی برای آن عقاید فراهم کند، برهان‌های عقلی احتمالاً قانع‌کننده نیستند. سوم، او مدعی است که مروری بر سنت‌های دینی گوناگون، عقاید و مفاهیم دینی بسیار متنوعی را نشان می‌دهد؛ درحالی‌که احساسات و سلوکی که منشأ و مبنای چنین تنوع عقلانی است، ثابت است.

در نتیجه، برای درک ویژگی تجربه دینی و وجه مشترک سنت‌های گوناگون، باید احساس و تجربه را بررسی کرد، نه عقاید و تعالیم را. به نظر وی احساسات و سلوک، ثابت‌ترین عناصر دین هستند؛ بنابراین آن‌ها بنیادی‌ترین عناصر دین‌اند. (پراود فوت، ۱۳۷۷: ۲۱۹-۲۱۸)

احساس محوری در تجربه دینی همان چیزی است که او آن را حالت ایمانی می‌خواند که از جنبه روان‌شناختی، معین و دقیق نیست. مفهوم حالت ایمانی از لوبا گرفته شده است. وی آن را این‌طور توصیف می‌کند: «تجربه‌ای عاطفی که به نظر من برای اجتناب از ایهام، باید آن را حالت امن نامید، نه حالت ایمانی. خصایص آن عبارتند از: احساس یکدلی (Empathy) و رضایت (Satisfaction)، احساس درک واقعیاتی که قبلاً ناشناخته بودند» (James, 1902, P. 31). در نظریه جیمز آنچه مهم است تفکیک این احساس از اندیشه یا عقیده است؛ اما این تفکیک در پایان، راه به جایی نمی‌برد و چیزی که او احساس می‌خواند در واقع اندیشه‌ای است که حامل اعتقاد است. (پراود فوت، ۱۳۷۷: ۲۲۱)

تجربه دینی را باید از دیدگاه فاعل آن توصیف کرد. تجربه دینی تجربه‌ای است که فاعل، آن را دینی می‌فهمد، جیمز در این باره می‌گوید: «دین چنان‌که از شما می‌خواهم داوطلبانه آن را اختیار کنید، برای ما به معنای احساسات، اعمال و تجارب اشخاص در تهایی خود است؛ به‌طوری‌که آن‌ها خود را در ارتباط با چیزی می‌فهمند که آن را مقدس می‌دانند (James, 1902, P. 31). بنابراین ویلیام جیمز، دین را بر حسب درک فاعل از ارتباط او با آنچه که مقدس می‌داند تعریف می‌کند و دو قید «می‌فهمد» و «مقدس می‌دانند» اشاره به توصیفات فاعل و باورهای ضمنی است. مفاد دینی تجربه، ناشی از جنبه معرفتی است. فاعل، خود و جهان را در پرتو باورهای دینی می‌فهمد. تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل آن را دینی می‌شناسد و این شناسایی مبتنی بر موضوع یا مفاد تجربه نیست؛ بلکه مبتنی بر جنبه معرفتی یا اهمیت آن

عرفان و حالات عرفانی از نظر جیمز

ویلیام جیمز در این باره تأثیر زیادی از هگل (Georg Wilhelm Fridrich Hegel 1831-1770) گرفته است؛ به طوری که او معتقد است عالم عرفان، عالم آشتی‌ها و یگانگی‌ها است. در آن حالت‌ها، آن قدرها که ما تسلیم هستیم و قبول داریم، انکار نداریم و رد نمی‌کنیم. در آن عالم بی‌نهایت، همهٔ نهایت‌ها و حدودها محصور می‌شود و اختلافات از میان می‌رود. آنجا که همه چیز نفی می‌شود و به حقیقت نهایی خواهید رسید. او می‌گوید: تجربیات عرفانی یک نوع استنتاج باطنی هستند که مانند حسیات، یقین‌آورند، حتی اگر تمام حس‌های ظاهری ما از کار بیفتد، باز این تجربیات، درک شده است و حقایقی را درست مانند حقایقی که با احساس خود درک می‌کنیم، برای ما حاصل می‌آورد (جیمز، ۱۳۷۲: ۶۷).

وجود احوال عرفانی، این ادعا را که حالت‌های غیر عرفانی، حاکمان مطلق انحصاری و نهایی باورهای ممکن ما هستند، کاملاً از درجهٔ اعتبار ساقط می‌کند. بر حسب قاعده احوال عرفانی صرفاً معنایی فراحسی به داده‌های عادی و ظاهری ذهن و آگاهی اضافه می‌کنند. آن‌ها هیجان‌هایی شبیه به احساسات ناشی از عشق یا رؤیا و آرزو هستند؛ موهبت‌هایی نزد روح ما که به یاری آن‌ها واقعیاتی که پیش از این به نحو عینی در مقابل ما قرار داشتند، برای ما معانی جدیدی می‌یابند و ارتباط جدید با حیات ما برقرار می‌سازند. احوال عرفانی به صرف عرفانی بودن، منشأ هیچ حجتی نیستند؛ اما مراتب بالاتر آن‌ها متوجه جهاتی است که احساسات دینی، حتی احساسات دینی انسان‌های غیر عارف، به این جهات گرایش دارد (حسینی، ۱۳۸۹: ۲۹-۲۸).

تجربهٔ عرفانی در نگاه غزالی

غزالی (۱۰۵۹-۱۱۱۱م) معتقد است که پس از حضرت محمد(ص) خاتم پیامبران، باب وحی و رسالت مسدود شده است؛ اما برای تعلیم ربّانی راه دیگری است که آن را «الهام» می‌نامند. الهام عبارت است از: آگاه کردن نفس

برای صدق عقاید دینی است (پراود فوت، ۱۳۷۷: ۲۴۸-۲۴۶). البته جیمز به کیفیت معرفتی تجربهٔ عرفانی (experience mystical) اشاره می‌کند؛ اما او عرفان را حالت ویژه‌ای می‌نامد که متدینان اقرار می‌کنند که در آن حالت، واقعیت را رؤیت می‌کنند و عرفان به تجربهٔ عرفانی محدود نمی‌شود (همان: ۳۷۸).

ویلیام جیمز برای تجارب دینی ویژگی‌هایی را لحاظ می‌کند که بیانگر حالات عرفانی هستند؛ از این رو می‌توان گفت، از منظر او تمایز بارزی میان «تجربهٔ عرفانی» و «تجربهٔ دینی» وجود ندارد و یا اگر تفاوتی میان این دو وجود دارد، او به آشکار کردن این تمایز نپرداخته است.

ویژگی‌های تجربهٔ دینی از نظر جیمز

۱. وصف ناپذیری (Ineffability): بارزترین نشانه در عرفان بی‌نشان بودن آن است و در آن، حالت عارف طوری است که بیان و صدق را قبول نمی‌کند و کیفیت این حالت باید مستقیماً به تجربه درآید و عرفان بیشتر شبیه به حالت احساس است تا درک و تصور.

۲. معرفت بخش بودن (Noetic Quality): گرچه حالت‌های عرفانی (mystical states) در ظاهر شبیه به احساسات هستند؛ ولی درحقیقت شکلی از شناسایی و معرفت‌اند و نوعی رهیافت به اعماق حقیقت هستند که عقل استدلالی به این اعماق راه نمی‌برد.

۳. زودگذر بودن (Transiency): حالت‌های عرفانی مدت زیادی پایدار نیستند و غالباً وقتی آن‌ها سپری شدند در روزمرگی محو می‌شوند و به‌طور ناقص به خاطر آورده می‌شوند.

۴. انفعالی بودن (Passivity): این احوال حالت پذیرش و قبول دارند و هرچند که می‌توان با تمهیدات ارادی، تمرکز و اجرای تمرینات خاص، وقوع حال عرفانی را تسهیل کرد؛ اما همین که نوع خاصی از آگاهی شروع می‌شود عارف به تسخیر و تصرف قدرتی در می‌آید و خود را به حالت تعلیق می‌بیند (حسینی، ۱۳۸۹: ۱۳ و James 1902, P. 381-387).

جهان را از چهره او کنار بزند. آنچه بر عهده بنده است، این است که خود را تصفیه کند و در انتظار رحمت خداوند بنشیند (غزالی، ۱۳۶۱، الف: ۴۶).

غزالی به این نکته پی برده است که قوام حقیقت دینی به پذیرفتن و تمسک‌جستن به این یا آن عقیده دینی نیست؛ بلکه آن حقیقت، برتر از آن است که عقل آن را ادراک کند. حقیقت دینی، ذوق باطنی است نه مجرد احکام شرعی یا مجموعه‌ای از عقاید جامد. دین در حیطه تصرف عقل نیست؛ بلکه در قلمروی روح و ذوق است. اصول ایمان سه چیز است: ایمان به خدا، ایمان به رسول او و ایمان به آخرت. ایمان صحیح ایمان به نبوت است. ایمان به نبوت عبارت است از: اقرار به اثبات حالاتی و رای عقل، که در آنجا چشم به دیدن مدرکاتی خاص آن عالم گشوده می‌شود. مدرکاتی که عقل نمی‌تواند آن را ادراک کند (غزالی، ۱۳۶۱، الف: ۵۱).

ایمان صرفاً شناختن شریعت نیست؛ بلکه عمل به موجب آن است. اگر شخصی هزار بار مسئله‌ای را بخواند و بیاموزد، ولی بدان عمل نکند برای او هیچ سودی ندارد. ایمان، گفتن به زبان و تصدیق به دل و عمل به ارکان است. اسلام، خواندن قرآن و حضور در نماز جمعه و جماعت و تعظیم شریعت به زبان نیست؛ بلکه اسلام تصفیۀ نیت و پارسایی و پرهیزگاری است (غزالی، ۱۳۶۴: ۹). غزالی امکان معرفت عقلی را نفی نکرده است؛ ولی با علمای علم کلام که معتقدند علم کلام و نظر عقلی می‌تواند آدمی را به یقین برساند و آتش ایمان در دل غیر مؤمن برافروزند، مخالفت کرده است. پس ایمان صحیح، حقیقتی عاطفی و ذوقی است که با اقناع عقلی تفاوت دارد. از این رو، غزالی می‌خواست که اسلام را به حالتی که در آغاز داشت بازگرداند و مسلمانان را وادارد تا حقیقت را از خود قرآن جست‌وجو کنند و از این راه به کامل کردن ایمان خود بپردازد، نه از راه استدلال نظری و برهان‌های عقلی. غزالی به دنبال احیای ارزش روحانی دین بود. از نظر وی نزدیک‌ترین راه به خدا طریق دل است و

جزئی انسان از طریق نفس کلی به مقدار صفا و قبول و قدرت استعدادش. علمی که از طریق وحی حاصل شده باشد «علم نبوی» خوانده می‌شود و علمی که از طریق الهام به دست آید، «علم لدنی» است. علم لدنی، علمی است که در به دست آوردن آن میان نفس و خدا هیچ واسطه‌ای نباشد و همانند نوری است که از چراغ غیب بتابد و پرتو آن بر قلب صاف و فارغ و لطیف بیفتد. این علم از افاضۀ عقل کلی وحی زاییده می‌شود و اشراق نفس کلی آن را به نفس جزئی الهام می‌کند. وحی زینت انبیا است و الهام زیور اولیا (غزالی، ۱۳۶۱، ب: ۲۴).

به این ترتیب او دو نوع علم را معرفی می‌کند: علم معاملت و علم مکاشفت. علم معاملت، عبارت است از: «صفادادن دل به وسیله زهد و تقوی و عبادت». این علم، موضوع کتاب احیاء علوم دین است. و اما علم مکاشفت، ذوق صوفیانه است که از معرفت خداوند پیدا می‌شود و غزالی آن را الهام نامیده است. علم مکاشفت با تعلیم و مطالعه حاصل نمی‌شود؛ بلکه به دست آوردن آن با اعمال صالح، زهد، بیداری، خاموشی و کناره‌گیری از مردم است؛ به طور مثال بیداری در شب، دل را روشن می‌کند و اگر این صفا به صفایی که از گرسنگی حاصل شده است افزوده شود، دل همچون ستاره‌های فروزان و آینه‌ای درخشان می‌شود و آنگاه جمال حق در آن نمودار می‌شود (غزالی، ۱۳۵۲، ج ۳: ۶۵). هرچند معاملت، یعنی اعمالی که این آینه را صیقل می‌دهند، از صنع آدمی باشد و به اختیار او حاصل می‌شود؛ اما مکاشفت، یعنی جلوه جمال حق، جز با لطف خداوند حاصل نمی‌شود و انسان در به دست آوردن آن چاره و اختیاری ندارد.

غزالی می‌گوید: «طریقت، عبارت است از: مجاهدت و محو صفات ناپسند، بریدن از همه علائق و روی آوردن به خداوند متعال. وقتی که همه این‌ها به دست آمد، خداوند خود عهده‌دار قلب بنده خواهد شد و عهده‌دار است تا آن را به انوار علم روشن سازد و رحمت خود را بر آن افاضه می‌کند تا که سر ملکوت بر او آشکار شود و حجاب

و این دو را دشمنان سرسخت دیانت قلبی و نفسی به شمار آورد. از این رو، به دفاع از دین برخاست که این کار را جز با شعور دینی میسر نمی‌دانست. به این طریق که به جای پرداختن به روش‌های جدلی و کلامی، میان آدمی و قلبش رابطه‌ای برقرار کرد (سیهر، ۱۹۴۶: ۱۵۸).

تصوف به علت آنکه از روح اسلام جدا افتاده بود و به منفی‌بافی گراییده بود، ظاهرگرایان حمله سختی به آن داشته‌اند. غزالی آمد تا آن را در عمق اسلام سنتی داخل کند و خود در سلک صوفیان درآمد و روش زندگی ایشان را برگزید؛ ولی مانند صوفیان به حلول و وحدت وجود نیفتاد. در نوشته‌های صوفیانه‌اش از جاده سنت، قدم بیرون نهاد. بنابراین به غزالی عنوان صوفی دادن مشکل است. شاید بهترین عنوان که بتوان به طریقه او داد به قول او برمن (Oberman) عنوان ذاتیت یا درون‌گرایی (subjectivism) است؛ زیرا نوع معرفتی که او بدان رسیده است، معرفت ذوقی باطنی است که نه مولود عقل نظری است و نه مولود برهان کلامی؛ بلکه مانند یک چشمه آب صاف از قلب او بیرون جوشیده است (غزالی، ۱۳۶۴: ۲۳).

تفاوت تجربه دینی و تجربه عرفانی

یکی از مسائلی که در بحث تجربه دینی مطرح است، تفاوت و یا عینیت تجربه دینی و تجربه عرفانی است. قدر مسلم آن است که تجربه‌ای را عرفانی می‌گوییم که توأم با کشف و شهود باشد. کشف و شهود مربوط به قلب و خیال است؛ اما مکاشفه و خیال آن قدر وسیع است که حتی دربردارنده رؤیاهایی که افراد معمولی در خواب می‌بینند نیز می‌شود؛ بنابراین نمی‌توان کسی را به صرف دارابودن کشف و شهود، عارف خواند. مکاشفه عارفانه و تجربه عرفانی، تجربه و شهود خیال به معنای دیدن و فهمیدن پارادوکس «هو لاهو» است. این تجربه، تجربه شهود وحدت همه امور با خدا (وحدت آفاقی) و یا تجربه وصال و یگانگی شخص صاحب تجربه با خدا (وحدت انفسی) است.

بدین طریق درهای اسلام را به روی تصوف گشود و به‌خاطر همین امر، اندیشه‌های او در مسلمانان اثری عمیق برجای گذاشت (فاخوری، ۱۳۸۶: ۵۸۹-۵۹۰).

برخی منکر تصوف غزالی شده‌اند؛ از جمله، ابوالعالی معری (۴۴۹-۳۶۳ ق) و دلیلش را این دانسته است که غزالی وقتی در المنقذ من الضلال می‌گوید: «در حین خلوت و بعد از آن همواره به یاد فرزندان و وطن خود بوده است و از پادشاهان می‌ترسیده است». معلوم می‌شود که خلوت و انزوی او خلوت صحیح و عزلت صادقانه نبوده است (غزالی، ۱۳۶۱، الف: ۱۲۰). این موضوع در دو مرجع درخور بحث است: یکی سیرت غزالی و دیگر تصانیف او در تصوف. سیرت او را در دو مورد باید بررسی کرد:

دوره خروج او از بغداد و دوره بعد از آن که هنوز در دوران جوانی و گرفتار علایق دنیوی بود؛ اما در دوره دوم، غزالی مردی صوفی است که عزلت را ترجیح می‌دهد. اگر به کتبی که غزالی در نیمه دوم حیاتش تألیف کرده است چون: *احیاء العلوم دین، جواهر القرآن، کتاب الاربعین، الرسالة اللدنیه، کیمیای سعادت، مشکاه الانوار و مکاشفه القلوب*، نظری بیفکنیم، می‌بینیم که بیشتر از تصوف سخن می‌گوید و بیان او، بیان انسانی است که به آنچه می‌گوید، سخت مؤمن است. بحران روحی غزالی در بغداد پایان یک مرحله از مراحل حیات و آغاز مرحله‌ای تازه است و این مرحله در تاریخ فکری اسلام اثری عمیق دارد. به این معنی که تصوف و حیات روحی و باطنی را در اسلام به جایگاهی بلند رسانید و در کنار فقه که متمسک به حرف و سخن و مستند به احکام عقلی بود، برای تصوف نیز جایی گشود تا آنجا که باید گفت به جای فقه و کلام، دو علم دیگر پدید آمد و آن دو عبارت بودند از: علم معامله و علم مکاشفه. غزالی مشاهده کرد که در عهد او دین در جدال فقه و کشمکش‌های متکلمان غرق شده است و خطری که آن را تهدید می‌کند دو چیز است: یکی جدل کلامی و دیگری تعریفات پیچیده فقهی

بنابراین تجربه عرفانی، خاص تر از تجربه دینی است. در سایر اقسام تجارب دینی، مکاشفه شخص صاحب تجربه همواره در قالب صورت رخ می‌دهد، ولو آنکه متعلق کشف، امور معنوی و مجرد از صورت باشد؛ یعنی در اینجا فرد مکاشف، امری را که تجلی کرده است با یکی از قوای خیالی یعنی از طریق حواس پنج‌گانه، ولی در عالم خیال و یا مثال ادراک می‌کند؛ امری غیرمادی را می‌بیند می‌شنود می‌چشد و یا لمس می‌کند.

در آن تجربه‌ای که آن را به‌طور خاص تجربه عرفانی می‌نامیم، بین مُدرک و مُدرک تفاوتی نیست. این تجربه مستلزم فنای عارف است. در فناست که عارف، وحدت را تجربه می‌کند؛ یعنی در عین تجربه فنا (معدوم بودن)، خود وجود محض (خدا) را ادراک کرده است؛ یعنی موجود بودن در عین معدوم بودن را تجربه می‌کند و این همان پارادوکس «هو لاهو» است که فقط عارف آن را ادراک می‌کند. لازمه این امر، خروج از طور عقل است؛ یعنی در سایر تجربه‌های دینی، لازمه مشاهده‌های شخص صاحب تجربه مثلاً دیدن یا شنیدن امری معنوی، خروج از طور عقل نیست؛ ولی ادراک و تجربه عرفانی یادشده، خروج از طور عقل را لازم می‌آورد.

کسی که صاحب تجربه دینی است به عالم خیال پا گذاشته و با قلب سروکار پیدا کرده است که محل کشف و شهود است. امور معنوی را در قالب حسی شهود می‌کند و صورت‌های نفسانی را می‌بیند که نه مجرد صرف‌اند و نه مادی صرف؛ اما تجربه عرفانی، تجربه شهود وحدت همه امور با خدا (وحدت آفاقی) و یا تجربه وصال و یگانگی شخص صاحب تجربه با خدا (وحدت انفسی) است. در اقسام تجارب دینی، مکاشفه شخص صاحب تجربه همواره در قالب صورت رخ می‌دهد ولو آنکه متعلق کشف، امور معنوی و مجرد از صورت باشد، مثلاً جبرئیل به صورت یک بشر ظاهر می‌شود. در اینجا فرد مکاشف، امری را که تجلی کرده است با یکی از قوای خیالی یعنی از طریق حواس پنج‌گانه، ولی در عالم خیال و یا مثال ادراک می‌کند.

بنابراین، در تجربه دینی بین مُدرک و مُدرک تفاوت وجود دارد؛ اما در تجربه عرفانی بین مُدرک و مُدرک تفاوتی نیست. این تجرید مستلزم فنای عارف است. در فناست که عارف وحدت را تجربه و خود وجود محض (خدا) را ادراک می‌کند. به عبارت دیگر، در سایر تجارب دینی، فرد صاحب تجربه، متعلق تجربه را با یکی از حواس خیالی اش ادراک می‌کند؛ اما در تجربه عرفانی، شخص عارف با متعلق تجربه یگانه می‌شود و آن را با کل وجود خویش ادراک می‌کند نه با یکی از قوای خود (کاکایی، ۱۳۸۱: ۲۵۷-۲۵۰).

به این معنا، زمانی که غزالی از تجربه نبوی سخن می‌گوید، نوعی تجربه عرفانی را در نظر دارد که باید آن را در مقوله کشف و شهود جستجو کرد و این تجربه عرفانی، ذیل تجربه نبوی و به یاری او میسر می‌شود. مکاشفه و معامله هر دو طریقی هستند که با زهد، پارسایی، عمل صالح و تزکیه نفس، آدمی را به حقیقت می‌رسانند. حقیقت شهود عرفانی را با عناوین رؤیت، محاضره، مشاهده و مکاشفه بیان می‌کند که با ریاضت و تزکیه درون از پلیدی‌ها، دوری‌جستن از حب دنیا، کنارزدن حجاب‌های ظلمانی از دیدگان قلب و متوجه حق شدن با تمام وجود، حالت اتصال، اتحاد، فنیافتن و تجلی صفات و ذات حق بر عارف به دست می‌آید که امور یادشده همگی در باطن آدمی رخ می‌دهد.

در مقابل، ویلیام جیمز تجربه دینی را درک یا آگاهی از حضور واقعیت یا قدرتی می‌داند که فوق نفس و دنیای عادی آن است و این درک یا آگاهی به احساس شبیه‌تر است تا تعقل. به عبارت دیگر، احساس مکون عقیده دینی است، نه آنکه نتیجه آن باشد. تجربه عرفانی شبیه به ادراک حسی است و همان‌گونه که ادراک حسی مبتنی بر سه رکن، فاعل شناسایی (مُدرک)، متعلق شناسایی (مُدرک) و حضور یا آشکارگی متعلق شناسایی بر آگاهی فاعل شناسایی است، تجربه دینی نیز مبتنی بر این سه رکن است. سه جزء تجربه دینی خداوند، انسان و جلوه خداوند بر انسان است. تجربه خداوند نیز با اندیشیدن

در این بخش، فهم کامل تر و جامع تر موضوعی است که این دو اندیشمند درباره آن بحث کرده‌اند و مقایسه، طریقی است که ما را به این هدف نزدیک می‌کند. موارد تطبیقی را می‌توان به شرح ذیل عنوان کرد:

۱. وصف‌ناپذیری تجربه دینی: ویلیام جیمز یکی از ویژگی‌های تجربه دینی را توصیف‌ناپذیری می‌داند و می‌گوید: قبل از هر چیزی عارف و صوفی بیان می‌کند که حالت او طوری است که بیان و وصف را قبول نمی‌کند و هیچ‌کس نمی‌تواند احساسات عرفانی خود را برای کسی که آن احساسات را به شخصه درک نکرده است بیان کند. کسی باید در عمر خود دست‌کم یک مرتبه عاشق شده باشد تا بتواند حالت روحی کسی که عاشق شده است را بفهمد. او به بیان این ویژگی در ادیان مختلف می‌پردازد و چون وارد بحث از دین اسلام می‌شود، به برخی از عبارات غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* اشاره می‌کند و می‌گوید: «عجیب است که این‌چنین یادداشت‌هایی از مردم مسلمان، که نظیر آن‌ها در میان مسیحیان فراوان است، کم‌تر دیده می‌شود و همین کم‌بودن و فقدان این‌گونه یادداشت‌ها از عرفای ایرانی، مطالعه ما را در تصوف ایران مشکل کرده است...» (جیمز، ۱۳۷۲: ۶۲).

گفته‌های غزالی در این باره این چنین است که: «بر من روشن شد که خصوصی‌ترین اختصاصات عرفا را نمی‌توان از راه علم به دست آورد؛ بلکه با ذوق و حال و تبدیل صفات حاصل می‌شوند و تفاوت است میان آنکه تعریف مستی را بدانند که آن عبارت است از: علم به تأثیر بخارهای متصاعده از معده بر مراکز فکری، و آن‌کس که خود مست است و دیگر چیزی از علم مستی همراه او نیست و همچنین تفاوت است میان اینکه فقط از شرایط و وسایط زهد آگاه شوی یا اینکه خود سراپا زهد گردی. وی می‌گوید: صوفیه و عرفا از باب حال‌اند، نه اصحاب قیل و قال و طریقه آن‌ها به روش علمی دست‌یافتنی نیست؛ بلکه تنها از راه ذوق و سلوک ممکن است؛ چنان‌که تحقیق از راه برهان، علم است و رسیدن به

درباره او، یادآوری او، تصور او و استدلال درباره او متفاوت است. گاه خداوند بر برخی از انسان‌ها جلوه می‌کند؛ به نحوی که آدمی قادر به آگاهی مستقیم از وجود مقدس او و از برخی از افعال و صفاتش باشد. حواس ظاهری، ما را از برخی از جنبه‌های واقعیت‌های محسوس، آگاه می‌سازند. تجارب عرفانی برای کسانی که این تجارب را از سر می‌گذرانند، مانند ادراک حسی مستقیم از امور محسوس است. اگرچه حواس پنج‌گانه به هنگام تجربه دینی غایب‌اند، این تجارب به لحاظ کیفیت معرفت‌شناختی‌شان همسان با تجارب حسی‌اند (James, 1902: 324).

با توجه به این توضیحات، پیش‌فرض مهم تجربه دینی، مانند تجربه حسی، وجود نوعی دوگانگی میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی است؛ اما در تجربه عرفانی سخن از نوعی وحدت و نفی دوگانگی میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی است. ویژگی مشترک تمام حالات عرفانی آفاقی و انفسی، تجربه وحدت است که به اعتقاد عرفا، گوهر ذاتی تمام احوال عرفانی و هسته کانونی و مرکزی تمامی تجارب است و تجارب عرفانی دارای هسته مشترک هستند. تجربه، یکی از راه‌های کسب معرفت و پدیده‌ای باطنی و حالتی انفعالی است که در وجود صاحبش پدیدار می‌شود و شخص نسبت به آن آگاه است. اگر موضوع تجربه، امری ماورای طبیعت، همچون خداوند یا تجلیات او باشد و یا خداوند به عنوان حقیقتی غایی در آن رخ بنماید، چنین تجربه‌ای دینی خواهد بود (محمدی، ۱۳۸۸، ۳۶).

مطالعه تطبیقی (Comparative Study)

مراد از مطالعه تطبیقی، شناخت پدیدار در پرتو تبیین مواضع خلاف و وفاق آن دو است. در این پژوهش علاوه بر اینکه به مقایسه دیدگاه دو فیلسوف درباره تجربه دینی پرداخته‌ایم، نقاط قوت و ضعف، وجوه تشابه و تمایز و عبور از تشابه و تمایز ظاهری به مواضع خلاف و وفاق واقعی نیز تبیین می‌شود. بنابراین هدف از مطالعه تطبیقی

حقیقت، ذوق است که توصیف‌شدنی به گونه محسوسات نیست (غزالی، ۱۳۶۱، الف: ۳۸-۳۴). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که دو اندیشمند در وصف‌ناپذیری احوال عرفانی اشتراک نظر داشته‌اند و هر دو تجارب و حالت‌های عرفانی را توصیف‌ناپذیر و غیرتجربی می‌دانند.

۲. تفاوت در منشأ اکتساب حالت‌های عرفان: جیمز در کتاب *دین و روان* توضیحاتی می‌دهد راجع به جاذبه‌ای که در مشروبات الکلی است که تأثیری در ایجاد حالت‌های عرفانی دارند. او جاذبه‌ای که در مشروبات الکلی است را محرک حالت‌های عرفانی می‌داند؛ چنان‌که در نشئه و مستی حاصل از خوردن مشروبات الکلی بارقه‌های عرفانی در آدمی پیدا می‌شود و معتقد است که مستی برای ما بزرگ‌ترین محرکی است که در آن به چیزهایی که در حالت عادی رد می‌کنیم، پاسخ مثبت می‌دهیم. این حال، روح آدمی را از پوسته ظاهری واقعیت عبور می‌دهد و با عمق حقایق آشنا می‌سازد. در آن حالت است که آدمی برای یک لحظه هم که شده است با حقیقت دمساز می‌شود و در این باره مثال‌هایی از حالت‌های عرفانی حاصل از مصرف مشروبات الکلی و عمل‌های جراحی در اثر استنشاق اتر را ذکر می‌کند که بیشتر در عالم مستی و بی‌هوشی رخ داده‌اند (جیمز، ۱۳۷۲: ۷۵-۷۰).

در نتیجه حالت‌های عرفانی در نگاه ویلیام جیمز می‌توانند اکتسابی باشند؛ حال آنکه غزالی اذعان دارد که مکاشفت و جلوه جمال حق جز به انعام او به دست نمی‌آید و انسان در حصول و اکتساب آن اختیاری ندارد، جز انجام اعمال صالح و صفای آینه دل و زهد و قطع علائق. آنچه بر عهده بنده است، این است که خود را تصفیه کند و در انتظار رحمت باری تعالی بنشیند (غزالی، ۱۳۵۲، ج ۳: ۶۵). او می‌گوید حاصل اصلی معامله، یعنی عمل به آموزه‌های دینی و اخلاقی، تصفیه قلب است که در اثر لطف الهی و کوشش انسانی به دست می‌آید؛ در حالی که مکاشفه تنها وابسته به لطف الهی است و سعی انسان در تحقق آن اثری ندارد و اهل عرفان تنها به زدودن

زنگارهای دل اهتمام می‌ورزند. تصوف او جمع و تلفیقی بود میان شریعت و طریقت و از این جهت به طریقه امثال جنید و محاسبی و ابوطالب مکی شبیه‌تر بود و جایی برای مقالات اهل سکر و شطحیات و طامات آن‌ها نداشت؛ چنان‌که وی در این زمینه اقوال نقل‌شده از مشایخ را تأویل می‌کرد و حمل نظایر آن‌ها را بر ظواهر جایز نمی‌شمرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۱، الف: ۱۰۱). بنابراین منشأ و طریقه اکتساب تجارب دینی در دو اندیشمند کاملاً متفاوت و متمایز است.

۳. مشکل دور در نظریه جیمز: ویلیام جیمز پیشنهاد می‌کند که در تحقیق از تجربه دینی پرسش‌های مربوط به خاستگاه و پرسش‌های مربوط به ارزیابی باید از هم تفکیک شوند. وی می‌گوید: این تفکیک در کتاب‌های جدید منطق وضع شده است و به پیرس (Charls Sanders Pierce 1839-1914) و بحث‌های سال‌های متمادی گذشته اشاره می‌کند که در نگاه او اعتقادات را می‌توان و باید بدون توجه به خاستگاه آن ارزیابی کرد. جیمز می‌گوید: یک فیزیک‌دان ممکن است در خواب با محاسباتی دشوار به یک فرضیه جدید دست یابد یا ممکن است از تفسیر عرفانی متون کهن به چنان فرضیه‌ای دست یابد؛ اما باید آن فرضیه را فقط با نتایج آزمایشی ارزیابی کرد که برای محک‌زدن آن طراحی شده است نه با رجوع به خاستگاه آن و از سخن مادلسلی که «آزمون نهایی یک عقیده خاستگاه آن نیست؛ بلکه نحوه کارکرد کلی آن است»، به این نتیجه رسید که تجربه دینی را نیز باید به همین منوال ارزیابی کرد (پراود فوت، ۱۳۷۷: ۲۳۰-۲۲۲).

جیمز بر آن است که برای پی‌بردن به حقیقت یک اندیشه، به جای پرداختن به اصول کلی و منطقی، باید به نتیجه آن پرداخت؛ به جای نگرستن به آغاز، باید به انجام آن نگرست. تجربه در اندیشه پراگماتیستی جیمز جایگاهی ویژه می‌یابد، به گونه‌ای که می‌توان تمام اندیشه او را در هر زمینه‌ای به آن برگرداند. این نکته در مورد نگاه او به دین نیز صادق است (نقیب‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۳۶). نتیجه

«تجربه دینی» انگاشته می‌شود. براین اساس، دین چیزی جز تجربه دینی نیست. تجربه دینی نیز به منزله گوهر و لب لباب دین تلقی شد و سایر امور دینی یا به عبارت دیگر، سایر ابعاد دین مانند بُعد معرفتی و عملی و... از امور عرضی انگاشته شد و در حاشیه قرار گرفت.

شلاير مآخر برای اینکه بتواند دین را از ضربه‌های سهمگین دین‌ستیزان نجات بخشد، گوهر دین را نوعی احساس و تجربه شخصی معرفی کرد. به نظر او مبنای دیانت، نه تعالیم و حیانی است، چنان‌که در سنت گرایي مطرح است و نه عقل معرفت‌آموز است، چنان‌که در الهیات طبیعی مطرح است و نه حتی اراده اخلاقی است، چنان‌که در نظام فلسفی کانت مطرح است؛ بلکه در انتباه دینی است که با همه آن‌ها فرق دارد. دیانت، موضوع تجربه زنده است و عنصر مشترک در همه ادیان «احساس وابستگی مطلق»، احساس تناهی در برابر نامتناهی و پی‌بردن به اتحاد کل است (باربور، ۱۳۶۲: ۱۳۱-۱۳۲).

دین براساس تجربه دینی، شخصی و دارای قلمرویی مخصوص شد و دیگر برای اثبات حقانیت خود احتیاجی به دلیل و برهان‌های فلسفی کلامی نداشت و دارای اعتبار شد؛ بنابراین از این منظر، تعارض علم و دین رخت برمی‌بندد؛ زیرا علم فقط ممکن است با باورهای دینی و گزاره‌های کلامی تعارض یابد؛ درحالی‌که همه این امور جزء گوهر دین و حقیقت آن نیستند؛ بلکه در صدف دین جای گرفته‌اند (هوردن، ۱۳۶۸: ۱۹).

نظریه گوهر انگاری دین بیشتر به موازات گوهر انگاری مسیحیت ساخته و پرداخته شد. نظریات مطرح شده نویسندگان مسیحی قرن نوزدهم درباره گوهر دین، بیشتر نوعی دفاع تکاملی دین مسیحیت را مطرح ساخته‌اند؛ یعنی از این نظر که مسیحیت کامل‌ترین دین است، دفاع کرده‌اند. این نکته در آثار هگل و شلاير مآخر به چشم می‌خورد. از دیدگاه هگل، مسیحیت کامل‌ترین دین است؛ زیرا وی دین را ظهور متعالی در تاریخ می‌داند و کامل‌ترین تجلی و ظهور درخور تصور، حلول و یا تجسد

اینکه، معیار صدق تجارب دینی احساس و تجربه است؛ اما اثبات صدق گزاره‌های حسی، مرهون پاره‌ای از گزاره‌های متافیزیکی و عقلی است و تحقیق‌پذیری نمی‌تواند دلیل صدق و حقانیت قاعده تحقیق‌پذیری تجربی باشد؛ بلکه صدق و ارزش معرفتی آن باید از جای دیگر ثابت شود؛ درحالی‌که تجربه دینی خود دلیل صدق و حقانیت تجربه دینی می‌شود و چون از همه معارف فراحسی نفی اعتبار شده است، تنها راه اثبات آن خود معیاری و گرفتار شدن در دام دور منطقی است (شاکرین، ۱۳۹۰: ۱۱۸-۱۱۹).

گوهر انگاری تجربه دینی

رویکردها و رهیافت‌های مختلفی درباره تجربه دینی گرفته شده است که یکی از آن‌ها «گوهر انگاری تجربه دینی» است. دین که اساس این رهیافت است، ابعاد مختلفی دارد که به بُعد تجربه دینی فروکاسته شده است و تجربه دینی به عنوان «گوهر دین» معرفی شده است. دین ابعاد و جنبه‌های متعددی مانند: بعد عقیدتی، اخلاقی، فقهی، حقوقی، اسطوره‌ای، تجربی، اجتماعی و... دارد. نگاه و رویکرد تک‌بعدی و جزء‌نگرانه به دین، بدین معنا که از بین ابعاد متعدّد فقط به یک بعد آن توجه شده و سایر ابعاد آن نادیده گرفته شده است، موجب محروم‌ماندن محقق و دین‌پژوه از هویت و حقیقت دین خواهد شد؛ زیرا چنین نگاهی به دین، واقع‌گرایانه نیست؛ بلکه رویکردی انحصارگرایانه و غیر رئالیستی است. چنین خطاهای روش‌شناختی و تصوّرهای مثله از هر پدیده‌ای از جمله دین «تحویل‌گرایی» (Reductionism) نامیده می‌شود. این دیدگاه در جملاتی با ساختار «...چیزی نیست جز...» می‌آید. جملات زیر نمونه‌هایی از خطای تحویل‌انگاری در عرصه دین‌پژوهی را نشان می‌دهد: «دین چیزی نیست جز اخلاق»، «دین چیزی نیست جز ایدئولوژی». در دوره جدید و در الهیات لیبرال پروتستان، دین به بُعد تجربی آن تحویل و تنزل می‌یابد و مساوی با

است که فقط در مسیحیت وجود دارد. از سوی دیگر، چیزی که به نظر شلایر مآخر مسیحیت را با عظمت نشان می‌دهد، تجربه دینی از تجسد الهی است که کلیسا آن را تبلیغ می‌کند. برای چنین متفکرانی، کامل‌ترین تجلی گوهر دین در مسیحیت یافت می‌شود و ادیان دیگر مراحل ابتدایی مسیحیت محسوب می‌شوند. اسلام برای کسانی که چنین طرز تفکری دارند مشکل‌ساز است؛ زیرا اسلام از لحاظ تاریخی بعد از مسیحیت نازل شده است. ولی آنان در مورد این مسئله چنین اظهار نظر می‌کنند که چون فهم و شناخت درستی از دین مسیح در میان اعراب قبل از اسلام وجود نداشت، دین اسلام می‌توانست در میان اعراب به منزله مقدمه‌ای برای مسیحیت محسوب شود (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۲۲-۲۱).

گوهرگرایان به خصوص شلایر مآخر دو هدف را دنبال می‌کنند: توصیف و دفاع. شلایر مآخر کار خود را با نشان دادن مشخصه دین یا دین‌داری آغاز می‌کند. او می‌خواهد به خود حس دینی یا خودآگاهی دینی، با قطع نظر از افعال و باورهایی که ممکن است همراه آن باشد، دست یابد و آن را به صورت دقیق و اصیل توصیف کند. به اعتقاد وی، هم مسیحیان و هم یهودیان سنتی و هم روشن‌فکران و نقّادان دین در نهضت روشن‌گری، در معرفی و توصیف دین به‌عنوان نظامی از عقاید و قوانین اخلاقی به خطا رفته‌اند. عنصر اصلی دین نه دلایل و مباحث عقلی است و نه نظام اخلاقی، بلکه قلب دین همیشه عواطف و احساساتی بوده است که نمی‌تواند در علم یا اخلاق تحویل داده شود. هدف دوم بیشتر جنبه نظری و کلامی دارد، یعنی محفوظ‌داشتن دین از نقّادی‌های فیلسوفانی مثل کانت و هیوم. او امیدوار است با معرفی دین به صورت اصیل و دقیق، ثابت کند که نقدهای نهضت روشن‌گری بر عقیده دینی، بویژه نقد کانت بر متافیزیک نظری را نمی‌توان در مورد نمودهای واقعی دین به کار برد. دین به‌عنوان احساسی که از همه اندیشه‌ها سبقت گرفته و مستقل از آن‌هاست، نباید با

عقیده یا عمل خلط شود و هرگز نمی‌تواند با دستاوردهای دانش جدید یا پیشرفت علم در هر حوزه‌ای تعارض داشته باشد. دین، لحظه‌ای مستقل در تجربه انسانی است و اساساً در برابر انتقاد عقلی و اخلاقی آسیب‌ناپذیر است (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۱۹-۱۸ و هوردن، ۱۳۶۸: ۴۰).

برای مقایسه تطبیقی دیدگاه ویلیام جیمز با غزالی در موضوع تجربه دینی دو تفسیر برای گوهر دین مطرح می‌کنیم و دیدگاه هر کدام را مطابق با هر یک از دو تفسیر بیان می‌کنیم:

معنای نخست: تجربه دینی گوهر دین است. بدین معنا که حقیقت دین همان احوال و عواطف خاصی است که در انسان، هنگام رویارویی با حقیقت غایی پدید می‌آید و امور دیگر، دربردارنده عقاید، مناسک و اخلاق جملگی از حقیقت دین بیرونند. در نتیجه، اگر در هرکس و هر جا این احوال وجود داشته باشد، دین هست و گرنه دین نیست. میزان دینداری شخص نیز به درجه شدت و ضعف این احوال در او بستگی دارد. هرچه این احوال شدیدتر باشد، انسان دیندارتر است و به هر میزان که این احوال در او ضعیف‌تر باشد، دینداری او کم‌تر خواهد بود. داوری درباره این دیدگاه به تعریف ما از دین بستگی دارد؛ یعنی پاسخ به این پرسش که دین چیست. تردیدی نیست که اگر همچون ویلیام جیمز، دین را «احساسات اعمال و تجربیات افراد هنگام تنهایی می‌نامند، آن‌گاه که خود را در برابر هرآنچه الهی است، می‌یابند». بدانیم تجربه دینی، حقیقت دین و در نتیجه، گوهر آن خواهد بود (شیروانی، ۱۳۸۱: ۲۷۳-۲۷۲).

ویلیام جیمز حقیقت دین و مقوم ذاتی دین را احساس تعلق و وابستگی به بی‌نهایت می‌داند و مدعی است، در حوزه دین دو امر وجود دارد: یکی سازمان‌های مذهبی (دین نهادینه شده)؛ همچون عبادت‌ها، نذورات، دستورات مذهبی و نظام سازمانی کلیسا است که اگر ما نظر خود را به این بخش محدود سازیم، باید دین را به‌عنوان یک هنر بیرونی، یعنی فن جلب عنایت و لطف خدایان تعریف

و سایر نهادها، شاخ و برگ‌هایی هستند که شاید برای کامل کردن و بهبود آن به کار می‌روند. روزی ممکن است، تمام این‌ها در نظام واحد و هماهنگی با هم یکی شوند؛ اما نمی‌توان آن‌ها را عناصری دانست که دارای نقش ضروری هستند و در تمام اعصار برای زندگی دینی لازم بوده‌اند (همان: ۵۴۹). در نتیجه، می‌توان گفت دیدگاه او مطابق با تفسیر نخست است.

معنای دوم: تجربه دینی گوهر دین است؛ یعنی هدف، غایت و هدف اصلی از دین است (شیروانی، ۱۳۸۱: ۲۷۳-۲۷۲).

به یک معنا، می‌توان گفت از نظر غزالی گوهر دین، یعنی حقیقت آن، همان تجربه عرفانی است. در واقع، رویکرد و گرایش غزالی، دستیابی به راه درست شناخت حقیقت بود که او را به خواندن نگاهشده‌های صوفیان واداشت. به اعتقاد او شریعت راهی است که سالک با عمل به آن به وادی طریقت راه می‌یابد و طریقت همان احوال گوناگونی است که سالک در طی راه، واجد آن‌ها می‌شود و سرانجام به حقیقت می‌رسد و این همان شهود اسما و صفات حق تعالی است. غزالی، شریعت را که دربردارنده قوانین رفتار است، جزء جدایی‌ناپذیر دین می‌داند و التزام به شریعت را نه تنها در آغاز سلوک عرفانی، بلکه تا نهایت راه بر پوینده طریق کمال امری ضروری می‌داند. ایمان در نظر او صرفاً شناختن شریعت نیست؛ بلکه عمل به موجب آن است و تعظیم شریعت به زبان نیست، بلکه انجام اعمال صالح، تصفیة نیت، عبادت، زهد و پارسایی است (غزالی، ۱۳۶۴: ۹).

زهد برای غزالی الهام‌آور است، در نگاه او زهدآوری به مثابه ابزار آشکارشدن حقیقت است. صوفی از رهگذر تصوف و پیرایش دل از زشتی‌ها و بدی‌ها و آراستن آن به زیبایی‌ها و خوبی‌ها به یکتاپرستی می‌رسد، و با این اعمال است که می‌توان به مشاهده و مکاشفه دست یافت. او به این واقعیت پی برد که حقیقت‌نهایی را فقط در تجربه می‌توان «چشید» و به واسطه «عمل» است که می‌توان به آن

کنیم. دیگری مسئله‌ای درونی (دین شخصی) که مربوط به باطن انسان است و در آن، انسان و رابطه او با خدا مطرح است. این امر دوم ناظر بر تجربه دینی و روابط درونی انسان با خداست و مسلم است، فلسفه و علم کلام که مربوط به عقل و سازمان‌های کلیسا و روحانیت (اعمال مذهبی) می‌شود، از بحث ما خارج است. سازمان‌های دینی بر سستی بنا می‌شوند که از آن احساسات را دریافت کرده‌اند (جیمز، ۱۳۷۲: ۶-۱).

در شاخه فردی‌تر دین، برعکس صفات درونی انسان، یعنی وجدان و شایستگی‌ها، درماندگی و نقص است که کانون توجه را تشکیل می‌دهد و اگرچه لطف و عنایت پروردگار، خواه به دست آید یا نیاید، هنوز هم وجهه اساسی این بحث است و الهیات نقش عمده‌ای را در آن ایفا می‌کند؛ اما اعمالی که این نوع دین برمی‌انگیزاند، شخصی هستند، نه اعمال شعاعی. فرد این معامله را به تنهایی انجام می‌دهد و سازمان کلیسا و روحانیت با روحانیون و مقدّسات و واسطه‌هایش، همگی در مقام ثانویه قرار می‌گیرند. او معتقد است که دست‌کم به یک معنا دین شخصی و فردی، بنیادی‌تر از الاهیت یا سازمان کلیسایی است. کلیساها از زمان تأسیس‌شان بر واسطه سنت متکی بوده‌اند؛ اما بنیان‌گذاران کلیسا قدرت خود را در اصل، مدیون ارتباط شخصی مستقیم با خدا دانسته‌اند (کیانی، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۹). بنابراین می‌توان گفت در نگاه ویلیام جیمز، لب دین همان تجربه دینی است و آداب و مناسک نقش ثانوی دارند و نقش اولیه به احساسات و عواطف اختصاص داده می‌شود؛ و سعی جیمز بر این بود که عنصر احساس و عاطفه را زنده کند و گوهر دین یا آن عنصر و ویژگی مهمی که در هیچ‌جای دیگر یافت نمی‌شود و با آن دین را می‌توان داوری کرد را در حریم تجربه باطنی بجوید. او می‌گوید: اگر بخواهید عصاره و جوهر دین را به دست بیاورید، باید به احساسات و کردار این افراد به‌عنوان عناصر پایدار توجه کنید. کار اصلی دین ایجاد ارتباط بین دو عنصر است. عقاید، نمادها

وهله نخست بر ابتدای مبانی خود بر کتاب، سنت (شریعت)، و معارف یقینی اهتمام داشته‌اند (شیروانی، ۱۳۸۰: ۲۷۸-۲۷۲ و هیک، ۱۳۷۲: ۲۳). در واقع تمایز اصلی ویلیام جیمز و غزالی، در تفسیر گویانگاری تجربه دینی است، که معنای دوم با حفظ شریعت، منطبق بر پارادایم فکری اسلامی است و غزالی نیز از این رهگذر به تصوف و توصیف حالات عرفانی پرداخته است.

نتیجه

ویلیام جیمز معتقد است احساسات، ثابت‌ترین و بنیادی‌ترین عناصرند و دین اساساً از مقوله احساس است. در نگاه او تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل، آن را دینی می‌فهمد. به این معنا که، دین احساسات، اعمال و تجارب اشخاص در تنهایی خود است در مقابل هر آنچه که آن را مقدس می‌دانند. در مقابل، تجربه عرفانی در نگاه غزالی، تجربه‌ای است که در پرتو شریعت امکان‌پذیر است. حقیقت غایی چیزی است که با اعمال، مناسک و شرایع دینی به دست می‌آید. مطالعه تطبیقی این موضوع ره‌آورد‌هایی دارد. این دیدگاه از چند جهت درخور بررسی است:

۱. اتفاق نظر دو اندیشمند در توصیف ناپذیربودن

تجربه دینی: ویلیام جیمز و غزالی هر دو بر این باورند که تجارب دینی بیان و صدق را قبول نمی‌کنند. هیچ برداشت بسنده‌ای از تجربه عرفانی را نمی‌توان در قالب کلمات بیان کرد. تجربه عرفانی، آنی و مستقیم است و نمی‌توان آن را به دیگران منتقل کرد.

۲. متفاوت بودن منشأ حصول تجارب عرفانی:

ویلیام جیمز به تأثیر مشروبات الکلی در ایجاد حالات عرفانی معتقد است؛ بنابراین می‌توان از این طریق نیز حالاتی عرفانی پدید آورد؛ برخلاف غزالی که معتقد است مکاشفه تنها به لطف الهی وابسته است و سعی انسان در به‌وجود آمدن آن تأثیری ندارد.

۳. مشکل دور در نظریه جیمز: معیار صدق

دست یافت؛ یعنی با ترک تعلق و دورشدن از همه امور دنیوی و خود را وقف خدا کردن. غزالی پس از مطالعه گسترده و عمیق تصوف به این نتیجه رسید که حقیقت غایی چیزی نیست که با برهان عقلی بتوان به آن دست یافت؛ بلکه به مدد یقینی که به تجربه کسب شده است و به واسطه آداب و اعمال صوفیانه که به شکل شهودی تحقق یافته است به دست می‌آید (غزالی، ۱۳۵۲، ج ۳: ۲۰).

تصوفی که در تمام سال‌های سیاحت و عزلت، غزالی را به خود مشغول کرده بود، تصوف اهل شریعت بود: طریقت در محدوده شریعت (زرین کوب، ۱۳۵۳، ب: ۱۷۹). غزالی معتقد است، قلب استعداد آن را دارد که حقیقت در آن تجلی بیابد؛ اما وقتی اسباب و لوازم حاصل نباشد و یا آنچه مانع انعکاس تصویر حقایق است در میان افتد، تجلی حاصل نمی‌شود و سعی صوفیه در تصفیه قلب و مراقبت آن، در واقع برای جمع‌آوری شروط و احوالی است که انعکاس حقیقت را درآینه قلب ممکن سازد. او برای تصوف، شناسایی رسمی اهل شریعت را به ارمان آورد (زرین کوب، ۱۳۵۳، ب: ۲۰۲). او به همان اندازه متکلم است که فقیه است و اشعری مسلکی است که اعمال، آداب و مناسک را راهی می‌داند که رساننده به حقیقت هستند و برای آن‌ها نقش ابزاری قائل است نه ثانوی. غزالی به تصوف در محافل شریعت، رنگ شرعی بودن داد و میان تعلیمات ظاهری و باطنی اسلام سازگاری ایجاد کرد.

هدف نهایی در دین، یک حقیقت غایی و تجربه و ادراک آن است. اگر به این معنا بگوییم که حقیقت غایی (خداوند) را تجربه می‌کنیم، به همین معنا تجربه عرفانی گوهر دین است و غزالی نیز این‌گونه تجربه دینی را گوهر دین می‌داند. تجربه دینی که از نظر غزالی، گوهر، هدف، مقصد و مقصود اصلی دین به شمار می‌رود، همان تجربه توحیدی است؛ یعنی انسان توحید افعالی، صفاتی و ذاتی را نه تنها درک و تصدیق می‌کند، بلکه آن را در شهود عرفانی خود درمی‌یابد و به فنای در فعل، صفت و ذات حق دست می‌یابد. به تعبیری عارفان اسلامی همواره در

۲- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶)، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.

۳- پراود فوت، وین، (۱۳۷۷)، **تجربه دینی**، ترجمه عباس یزدانی چاپ اول، قم: مؤسسه طه.

۴- جیمز، ویلیام، (۱۳۷۲)، **دین و روان**، ترجمه مهدی قائنی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۵- جیمز، ویلیام، (۱۳۹۱)، **تنوع تجربه دینی**، ترجمه حسین کیانی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.

۶- حسینی، مالک، (۱۳۸۹)، **درباره تجربه دینی**، چاپ اول، انتشارات هرمس، تهران.

۷- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، **الف**، فرار از مدرسه، چاپ هفتم، انتشارات امیرکبیر، تهران.

۸- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۳)، **ب**، فرار از مدرسه، چاپ اول، انتشارات سپهر، تهران.

۹- شیروانی، علی، (۱۳۸۶)، **مبانی نظری تجربه دینی**، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۰- شاکرین، حمیدرضا، (۱۳۹۰)، **مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین**، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۱- عباسی، ولی الله، (۱۳۸۲)، «**گوهرانگاری تجربه دینی**»، طلوع، شماره ششم، ص ۱۰۶-۹۸.

۱۲- غزالی، محمد، (۱۳۴۹)، **اعترافات غزالی**، ترجمه زین‌الدین کیایی نژاد، چاپ دوم، تهران: انتشارات عطایی.

۱۳- غزالی، محمد، (۱۳۵۲)، **احیاء علوم دین**، ج ۳، ترجمه محمد خوارزمی و حسین خدیو جم، چاپ اول، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۱۴- غزالی، محمد، (۱۳۶۱)، **الف**، **المنتقد من الضلال**، ترجمه مهدی فولادوند، چاپ سوم، انتشارات عطایی.

۱۵- غزالی، محمد، (۱۳۶۱)، **ب**، **رساله اللدنیه**، ترجمه زین‌الدین کیایی نژاد، چاپ دوم، تهران: انتشارات عطایی.

تجارب دینی، مطابق با دیدگاه ویلیام جیمز احساس و تجربه است؛ درحالی‌که، اثبات صدق گزاره‌های دینی منوط به گزاره‌های متافیزیکی و عقلی است و تحقیق‌پذیری تجربی نمی‌تواند خود دلیلی بر صحت این قاعده باشد؛ بلکه صادق بودن آن باید در جایی دیگر به اثبات رسیده باشد. در نتیجه تنها راه اثبات آن خودمعیاری و به دنبال آن گرفتارشدن در دام دور منطقی است.

۴. **گوهرانگاری تجربه دینی**: در این رهیافت ابعاد مختلف دین به یک بعد آن فروکاسته شده است و تجربه دینی به‌عنوان گوهر دین معرفی می‌شود. از منظر ویلیام جیمز تجربه دینی، گوهر دین است. به این معنا که حقیقت دین احساسات و عواطف اشخاص است در هنگام رویارویی با حقیقت غایی. اعمال، عقاید و مناسک دینی از حقیقت دین بیرونند و نقش ثانوی دارند و احساسات نقش اصلی را ایفا می‌کند و به این معنا جیمز لب دین را تجربه دینی می‌داند؛ اما آیا غزالی نیز به همین معنا تجربه عرفانی را گوهر دین می‌داند؟ برای پاسخ به این پرسش معنایی دیگر از گوهرانگاری تجربه دینی را بیان کردیم، که گوهر دین و حقیقت آن، همان تجربه دینی است. غزالی شریعت را عضو جدایی‌ناپذیر دین می‌داند. شریعت راهی است که سالک را به طریقت رهنمون می‌سازد و طریقت نیز در محدوده شریعت صورت می‌گیرد؛ بنابراین حقیقت دین و گوهر دین تجلی پیدا نخواهد کرد، مگر به واسطه اعمال، آداب و مناسک دینی. درحقیقت غزالی آن‌ها را رساننده به حقیقت می‌داند و نقش ابزاری و نه صرفاً ثانوی برای آن‌ها قائل است. این معنا از گوهرانگاری را می‌توان مطابق با دیدگاه غزالی و پارادایم فکری اسلام دانست.

منابع

۱- باربور، ایان، (۱۳۶۲)، **علم و دین**، ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۳- نقیب‌زاده، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، درآمدی بر فلسفه، چاپ اول، تهران: انتشارات طهوری.

۲۴- هوردن، ویلیام، (۱۳۶۸)، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طائوس میکائیلیان، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۵- هیک، جان، (۱۳۷۲)، فلسفه دین، ترجمه بهرام‌راد، چاپ اول، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

۲۶- یوستین، گاردنر، دنیای سوفی، (۱۳۷۴)، ترجمه کورش صفوی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

27- James, William. (1902). **The Varieties of Religious Experience**, New York, London: Green.

28- Pojman, Liuis. (1986). **Philosophy of Religion: An Anthology**, California: Wadsworth Publishing Company..

۱۶- غزالی، محمد، (۱۳۶۴)، ای‌ها الولد، ترجمه باقر غباری، چاپ اول، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.

۱۷- فاخوری، حنا، (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۸- قائمی‌نیا، علی‌رضا، (۱۳۸۱)، وحی و افعال گفتاری، چاپ اول، انتشارات انجمن معارف اسلامی ایران.

۱۹- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس.

۲۰- گلدت، سیهر، (۱۹۴۶)، العقیده و الشریعه فی الاسلام، ترجمه محمود شلتوت، چاپ دوم، قاهره: انتشارات دارالشروق.

۲۱- لگنهاوزن، محمد، (۱۳۷۹)، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، نرجس جواندل، موسسه طه.

۲۲- محمدی، حسین، (۱۳۸۸)، مقایسه ساختاری تجربه دینی و شهود عرفانی، فصل‌نامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره هجدهم، صص ۵۲-۲۷.

Archive of SID