

## Religious experience, spiritual experience

Khalil Hakimifar<sup>1</sup> 

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: [kh\\_hakimifar@theo.usb.ac.ir](mailto:kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir)

---

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received: 5 March 2021  
Received in revised form:  
10 June 2021  
Accepted: 14 June 2021  
Published online: 25 June  
2021

**Keywords:**

Mysticale Xperience,  
Thereligiouse Xperience,  
Spirituale Xperience,  
Ynity.

---

---

### ABSTRACT

Awareness and comprehensive knowledge of the truth of the experience is often the result of which cannot be explained only by reference to daily life. Usually these experiences are at the heart of religious traditions and many of their footprints can be seen in revolutionary moments of revelation and spiritual inspirations. Reports that indicate such events are probably the deepest and most well-known are reports that come to us from all periods and cultures. Followers of all religions have had such experiences and still have. This article seeks to answer some basic questions, such as, the exact meaning of spiritual, mystical and religious experiences, and what distinguishes them. Spiritual experience may be considered consciousness of another level of life the realm of mystical experience be the experience of unity.

---

**Cite this article:** Hakimifar, K., (2021). Religious experience, spiritual experience. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 5 (1), 97-112 DOI: 10.22111/jrm.2021.40756.1077



© The Author(s).

DOI: 10.22111/jrm.2021.40756.1077

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

---

## درآمدی بر انواع تجارب دینی، معنوی و عرفانی

خلیل حکیمی فر<sup>۱</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه:

[kh\\_hakimifar@theo.usb.ac.ir](mailto:kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir)

| اطلاعات مقاله   | چکیده  |
|---|--|
| نوع مقاله: مقاله پژوهشی   | آگاهی نسبت به حقیقت برتر و همه جانبه اغلب در نتیجه ی تجربه ایست که نمی توان آن را فقط با رجوع به زندگی روز مره توضیح داد. معمولاً این گونه تجربیات در بطن سنت های دینی هستند و رد پای بسیاری از آنها را می توان در لحظاتی خاص و در مکاشفات و القائات روحانی دید. گزارش هایی که حاکی از چنین رویدادهایی هستند، احتمالاً ژرف ترین و شناخته شده ترین گزارش هایی باشند که از همه دوره ها و فرهنگ ها به دست ما رسیده اند. پیروان تمام ادیان کما بیش از چنین تجاربی برخوردار بوده اند که ضمن اثربخش و تحول آفرین دانستن این تجربیات، از بیان ناپذیری آنها نیز سخن گفته اند. گرچه تحقیقات گسترده ای در مورد هستی و چیستی این نوع تجربیات صورت گرفته اما هنوز می توان زوایای دیگر آن را بررسی کرد و درباره نوع آگاهی و تجربه ای که در دین، معنویت و عرفان نهفته است و از مهمترین ثمره تجربه عرفانی که آنرا تجربه وحدت می نامند، کنکاش کرد. این مقصود در این نوشتار بوسیله بیان شباهت ها و تفاوت های ظریف میان تجربه عرفانی، دینی و معنوی قابل دستیابی است. مقاله حاضر با استفاده از منابع مکتوب و با روش تحلیلی و تطبیقی به این موضوع پرداخته است. |
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۵   |  |
| تاریخ ویرایش: ۱۴۰۰/۳/۲۰   |  |
| تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۶  |  |
| تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۳/۳۰   |  |
| واژه های کلیدی:<br>تجربه عرفانی،<br>تجربه دینی،<br>تجربه معنوی،<br>وحدت |  |

استناد: حکیمی فر، خلیل (۱۴۰۰). درآمدی بر انواع تجارب دینی، معنوی و عرفانی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۵ (۱)، ۹۷-۱۱۲

DOI: 10.22111/jrm.2021.40756.1077



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

## مقدمه

تجربه دینی، معنوی یا عرفانی تجربه ای است که در چارچوب دین تفسیر می شود. این مفهوم در قرن نوزدهم به عنوان دفاعی در برابر عقل گرایی رو به رشد جامعه غربی شکل گرفت و ویلیام جیمز فیلسوف و روانشناس معروف آمریکایی در رواج این مفهوم نقشی اساسی داشت. بسیاری از سنت‌های دینی و عرفانی، این تجربیات را به عنوان مکاشفه‌ای ناشی از اختیار الهی می‌دانند تا فرآیندهای طبیعی عادی. آنها مدعی رابطه واقعی با خدا با واقعیت‌های بالاتری هستند که انسان‌ها معمولاً از آن آگاه نیستند. بر اساس سنت‌های عرفانی در نزد پیروان ادیان مختلف، طیف وسیع و متنوعی از اینگونه تجارب خاص وجود دارد که پدیده‌هایی که بسیار هیجان انگیز و متحول کننده هستند. اما در واقع باید دید که بر اساس چه معیاری این تجارب به عنوان تجارب عرفانی یاد شده‌اند. به عبارت دیگر معیار و ملاک تشخیص تجارب عرفانی از تجارب غیر عرفانی چیست؟ کدامیک از این تجارب عرفانی اصیل هستند و کدامیک غیر اصیل؟ آیا تجربه عرفانی همان تجربه دینی است؟ بین تجربه دینی و تجربه عرفانی چه نسبتی برقرار است؟ بحث درباره تجربه دینی بر حسب احساسات، مانند «احساس وابستگی مطلق» شلاپرماخر (۱۹۹۸)، یا احساس قدسی اوتو (۱۹۲۳) به امری، کمک‌های اولیه مهمی به نظریه پردازی در مورد تجربه دینی بود، اما برخی از محققان مثل آلستون ۱۹۹۱ و گلمن ۲۰۰۱ استدلال کرده‌اند که حالت‌های عاطفی مذهبی تمام چیزی نیست که در تجربه دینی وجود دارد. بنا بر این، برای توضیح فرایندهای موجود در تجربه، باید فراتر از احساسات ذهنی رفت. به هر حال به نظر می‌رسد که باید تجربه دینی را از احساسات دینی متمایز کرد، همان‌طور که تجربه به طور کلی باید از احساسات متمایز شود. برای مثال، احساس سرخوشی، حتی اگر در یک زمینه مذهبی رخ دهد، به خودی خود به عنوان یک تجربه دینی به حساب نمی‌آید، حتی اگر سوژه بعداً فکر کند که این احساس ناشی از واقعیت عینی با دینی است. پیشتر در این زمینه تحقیقاتی صورت گرفته که اغلب مبتنی بر کتاب‌های دین و روان و تنوع تجربیات دینی ویلیام جیمز هستند که از جمله آنها مقاله «نگاهی به تجربه دینی محمد» محمد رضایی (۱۳۸۱) و مبنای نظری تجربه دینی نوشته آقای شیروانی است. مقاله حاضر در تلاش است با تحلیل موضوع و تطبیق انواع تجربیات متعالی به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها بپردازد.

### تجربه دینی

منظور از تجربه دینی، گونه ای از تجربه است که موید و مطابق با سنن دینی است. اغلب این تجربه ها در نتیجه کسب آمادگی و نیایش های طولانی، تعلیمات روانی، نماز و روزه است. یک چنین تجاربی ممکن است بصورت جمعی و یا به صورت فردی در طی یک سری عبادات و آیین ها اتفاق بیفتند.

در عصر جدید در برابر انتقادات مهلکی که بر دین وارد می شد، ارائه توجیهی معقول از دین ضروری به نظر می رسید. بر این اساس در این دوره رهیافت دیگری به خدا و ارتباط انسان با خدا آغاز گردید. رهیافتی که تحت عنوان "تجربه دینی" توسط فردریش شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، مطرح گردید و بوسیله دیگر فیلسوفان برجسته دین نظیر رودولف اوتو، والتر ترنس استیس، ویلیام جیمز، پرادفوت، ارنست ترولچ و یواخیم واخ به پختگی رسید. شلایر ماخر با انتقاد از دین شناسی کانت و تحویل گرای او اعلان کرد که ادله اثبات خدا پوسته دین را تشکیل می دهد اما باطن و لب لباب دین تجربه است که می تواند در درون انسان بصورت زنده و پویا وجود داشته باشد. وی با تکیه بر بعد احساسی دین، معتقد بود که دین نه علم است و نه اخلاق، بلکه عنصری است در تجربه انسان که از تمامیت و یکپارچگی برخوردار است. وی در نوشته هایش ادعا کرد که تجربه دینی، تجربه ای عقلانی، معرفتی نیست بلکه "احساس اتکای مطلق" و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است.

رودولف اوتو (۱۸۹۶-۱۹۳۷)، الاهیدان آلمانی، در کتاب معروف خود به نام "مفهوم امر قدسی" درباره تلقی ما از خدا بحث می کند. او بر این عقیده است که خدا فوق عقل و توصیف است و از آنجا که خدا برای ما درک ناپذیر و تعریف ناپذیر است، بنابراین انسان قادر به شناخت او از طریق عقل نیست. بر این اساس او بیان ناپذیری و غیر قابل توصیف بودن را از ویژگی های امر قدسی می داند و معتقد است که تنها با تجربه و دریافت مستقیم و بلاواسطه است که می توان امر قدسی را شناخت. این نیز موقوف عنایت است نه تعلیم و آموزش. از نظر وی ذات دین در کلمه "قدوس" نهفته است. این کلمه به قدری بار اخلاقی و اعتقادی دارد که اوتو آن را "امر مینوی" می نامد. اوتو تجربه های ما از امر قدسی را نتیجه تماس با امر مینوی می داند و معتقد است که امر قدسی یا مینوی در تجربه ما بصورت امری "به کلی دیگر" ظاهر می گردد.

اوتو به وجود عواملی چون ایمان به رستگاری، توکل و عشق در تجربه دینی اشاره دارد اما آنچه که از نظر او بنیادی ترین عوامل در تجربه دینی هستند عبارتند از: راز هیبت ناک، استیلا یا عظمت خداوند و عنصر شوق و طلب. بنا بر این امر مینوی امری است که هم رازآلود است، هم هیبت ناک ۵ و هم جذاب. وی مخوف بودن، عظمت و جلال و سطوت را دلیل هیبت ناک امر قدسی می داند. از نظر اوتو رازآمیزی امر قدسی سبب فراتر بودن او از عقل و درک آدمی می گردد و هیبت ناک او باعث پیدایش نوعی هراس لذتبخش همراه با تواضع و شگفتی در انسان می گردد. از نظر اوتو حال شخص در این نسبت ممکن است احساس عجز، نیاز، فقر و نیستی در برابر تجلی جلال او یا احساس شیفتگی و عشق در برابر جمال او باشد. (اوتو، ۱۹۲۵، ص ۱۲-۴۱)

به عقیده اوتو ایرادی که به شلایر مآخر وارد است این است که او اساس تجربه دینی را خودآگاهی می داند و بر این اساس خدا را نه بصورت چیزی که شخص بطور مستقیم از آن آگاه است، بلکه او را بواسطه استنباطی که از وابستگی مطلق می کند، تجربه می کند.

ویلیام جیمز (۱۹۰۷-۱۸۴۲) در خلال سخنرانی هایش درباره دین طبیعی در بین سال های ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲ از عبارت "تجربه دینی" استفاده کرد. این سخنرانی ها بعدها تحت عنوان "تنوع تجربه های دینی" چاپ گردید. او از منظر یک روانشناس به تمایلات مذهبی افرادی که دین در نزد آنها نه یک عادت مبهم بلکه یک تب حاد بود، می نگریست. به عقیده او چنین افرادی نوابغ دینی هستند. افرادی غیرمعمول که دارای ویژگی هایی هستند که اغلب بعنوان افرادی غیر عادی در نظر گرفته می شوند. (جیمز، ۱۹۶۰، ص ۳۶۷)

جیمز دین را به دو مقوله اصلی تقسیم بندی کرد. شکل سازمانی - شامل کلیسا، الهیات پرستش - و بعد شخصی که بعد تجربی آن است. آنچه او در سخنرانی ها مد نظر داشت همین مقوله ی دوم بود. "....احساسات، اعمال و تجارب فردی انسانها در تنهایی خود، تا جاییکه آنها خود را در محضر آنچه که آنها خدا می انگارند، می بینند." (جیمز، ۱۹۶۰، ص ۳۶۷)

این تعریف بارها و بارها بعنوان تعریف ویلیام جیمز از دین تکرار شده در حالیکه این تعریف جامعی از دین نیست؛ چرا که در اینجا به ابعاد اجتماعی دین اشاره ای نشده است. در واقع جیمز در سخنان خود تعریف دین را به نحوی محدود کرده که در راستای موضوع سخنرانی اش قرار گیرد. در مورد رودولف اوتو نیز چنین خطایی رخ داده است. ایشان همواره از واژه دین به همراه عباراتی چون راز و

رمز الهام بخش و جذبه استفاده می کند. در عین حال ایشان یادآور می شود که این ایده ها تنها مربوط به جنبه های غیر عقلانی، غیر اجتماعی و غیر آموزه ای دین دارد. در واقع اوتو در حیرت است که چگونه عوامل رازآلود و جذاب تجربه دینی می تواند با سایر جنبه ها، بویژه با جنبه عقلانی دین ارتباط داشته باشد.

نینیان اسمارت (۲۰۰۱-۱۹۲۷) دین را ترکیبی از هفت بعد مختلف می دید که یکی از ابعاد آن بعد تجربی و عاطفی آن است که معمولا در تجربه ی مردمانی همچون انبیاء و همچنین در احساسات دینداران دیده می شود. بر اساس نظریه اسمارت بعد تجربی قوای عاطفی و حیاتی را به ابعاد دیگری سوق می دهد، به ابعادی چون: ابعاد آیینی، کلامی، روایی، اخلاقی، مادی و اجتماعی . (اسمارت، ۱۹۹۸، ص. ۴۵)

آلیستر هاردی (۱۹۸۵-۱۸۹۴) در کتاب " سرشت معنوی بشر " تجربه دینی را نوعی آگاهی عمیق از نیرویی غیر مادی و موثر که به نظر می آید بطور کامل یا تا حدی جدا و خیلی برتر از خود شخص می باشد، می داند. او به توصیف اموری می پردازد که یک چنین نیرویی ممکن است در آنها نمود پیدا کند. برای برخی حضور این نیروی غیر مادی و انتزاعی در هنگام تفکر و ژرف اندیشی در زیبایی طبیعت و یا هنگام گوش دادن به یک موسیقی به اوج خود می رسد. برخی دیگر آن را هنگام خلق اثری و یا در حال نقاشی احساس می کنند. آگاهی از حضور آن نحوه ی نگرش فرد به جهان را تحت تاثیر قرار می دهد. این آگاهی رفتارها را تغییر داده و نگرش ها را تغییر می دهد. درک این بعد فراگیرتر زندگی ممکن است توسط فرد بعنوان امری برکت بخش در زندگی تلقی شود و یا اینکه کسی به آن بعنوان نیرویی که به او اعتماد و جرات می بخشد، بنگرد. در نتیجه ی این گونه تجارب، بسیاری افراد به سوی دین و نیایش کشیده می شوند. (هاردی، ۱۹۷۹، ص. ۱۴۱-۱۴۲)

انسان ها این نیروی انتزاعی را به طرق گوناگون تجربه می کنند. برخی ممکن است این احساس را در قالب طمأنینه، حیرت، سرور و سعادت توصیف کنند و ندرتا به اوج هیجان نیز برسند. برخی نیز ممکن است اظهاراتی احساسی داشته، نوری ببینند، ندایی بشنوند و یا حس کنند که توسط چیزی مسح شده اند. علی رغم گوناگونی این تجارب، معرفت معنوی در نوع بشر فراگیر به نظر می آید.

معمولاً مردم این سنخ تجربه ها را به عنوان پیام های شخصی و مهم نزد خود نگه می دارند و اغلب از صحبت درباره آنها اکراه می ورزند. اینها تجاربی گرانبها هستند و ترس از تمسخر دیگران عامل نیرومندی برای حفظ آنها نزد خود شخص می باشند. حال هر گاه مردم احساس کنند که گوشی شنوا و کسی همدرد هست و یا همراهی است که این تجربیات را با او سهیم شوند، در این صورت است که آنها قادر خواهند بود که در مورد آن و تاثیراتش بر زندگی آنها به راحتی صحبت خواهند کرد.

بیشتر انسان های متدین حقیقت عقاید شان را در عمل و زندگی روزمره تجربه می کنند. بسیاری از آنها حس می کنند که از طریق این تجربیات با خدا در ارتباط هستند. در واقع، بدون این ارتباط، تعالیم دینی میان تهی و فاقد تأثیر ماندگار خواهند بود ضمن اینکه برای یک دین رشد و ترقی آن ضروری تر از فرمول ها و سنت های تاریخی است.

به طور کلی هر تجربه آنگاه دینی است که متعلق تجربه خداوند یا تجلیات او باشد و نیز در چارچوب و حیطه دین اتفاق افتاده باشد از ویژگی های تجربه این است که اولاً دارای حداکثر اطمینان بخشی است، ثانیاً آن واقعه برای صاحب تجربه امری پویا و زنده است و ثالثاً، امری شخصی و خصوصی است و قابل انتقال به غیر نیست.

نباید فراموش شود که به هر حال برخی متولیان دین احتیاط کرده و تجارب غیر عادی را به عنوان تجربیاتی گمراه کننده محکوم می کنند و حتی خطرناک می دانند و در بسیاری سنت ها به وضوح اعلام شده که قرار نیست غرق در برخی تجربیات شوند و یا آن را نادیده بگیرند. در واقع آنچه حائز اهمیت است خود تجربه نیست بلکه معنی و تأثیر آن است. اهمیت تجربه دینی در پاسخ و انتقال فردی است-فرایندی که در صورت وقوع برای تعالی روح امری ضروری است. نتایج این تجربه موضوع و اصول روشنگرایانه ایی است که تجلیات اصیل را از دروغین مشخص می کند.

تا به اینجا می توان گفت که مراد از تجربه دینی، دستیابی به تجربه هایی خاص در مواجهه بی واسطه انسان با امر قدسی است، تجربه هایی از قبیل حیرت از نامحدودی نظام کیهانی، احساس هیبت و رازآلودگی در حضور امر قدسی، احساس اتکا به یک قدرت الهی یا نظم نامرئی، احساس گناه و اضطراب همراه با اعتقاد به داوری الهی و احساس آرامش در پی اعتقاد به بخشش و عفو خداوند است که نتیجه تمامی اینها عبارتند از: ۱ - کسب معرفت و تحول در شخص ۲ - تدین و وقف برای

۳ - خلوص ۴ - محبت و نوع دوستی ۵ - نماز و نیایش ۶ - اعتراف و توبه ۷ - زهد و ریاضت ۸ - برخورداری از وجد و شوق و آرامش.

البته در میان نظریه پردازان، افرادی چون مایکل دنیل نیز هستند که اغلب تجربیات دینی را حاصل نوعی ارتباط غیر مستقیم با واقعیت می دانند. از نظر او، واسطه هایی که در این بین نقش دارند، اغلب عبارتند از؛ روحانیون، متون مقدس، نکات اخلاقی، شعائر، آیین ها و نمادها و آثار هنری. در عین حال، تجربه دینی بیشتر با نیازهای شخصی (مثل نیاز به بخشش و مراقبت) و نیازهای جمعی (مانند احساس وظیفه یا تعهد) در ارتباط است تا با نیاز به ارائه واقعیتی بنیادین. (دنیل، ۲۰۰۵، ص.۴)

### تجربه معنوی

درست است که انسان با دین به آرامش می رسد و آثار بزرگ موسیقی، ادبی و معماری همه و همه نشأت گرفته از ایمان هستند و بسیاری از موسسات خیریه بر اساس اعتقادات دینی شکل گرفته اند. اما شاید در دوره افراط گرایی دینی، تروریزم و جنگ ها رویکرد جدیدی مورد نیاز باشد، که البته این رویکرد نیز امری جدای از دین نیست. بلکه در واقع رویکردی براساس درک و فهم ادیان گوناگون و عملکرد آنها نسبت به حقیقتی برتر است. با توجه به اینکه تجارب معنوی در طول تاریخ در سرتاسر جهان و گزارشات عصر حاضر دیده می شود، به نظر می رسد که این پدیده بطور کلی در میان کل بشریت مشترک باشد. به نظر می آید که بشریت در حیطه ی معنوی که منجر به عطوفت و عقلانیت می شود سخت بهم پیوسته اند. اگر چنین باشد لازم است چنین نیرویی مهار گردد تا مردم را قادر به سازگاری با همسایگانش نماید. ما برای حفظ و بقای سیاره مان نیاز به همکاری و مساعدت داریم. اگر قادر به درک محدودیت های بشر در یک قلمرو نامحدود شویم، قادر خواهیم بود که جهان را از یک منظر دیگر ببینیم و با هم در صلح و آرامش زندگی کنیم.

تجربه معنوی که واژه کلی تری است؛ تجاربی نیست که لزوما منعکس کننده ایده های خاص دینی باشد، بلکه تجاربی هستند که تاثیری شگرف و غیر قابل توضیح بر زندگی عادی انسان دارند. افراد واجد چنین تجربیاتی، نگرشی گسترده و فراگیر نسبت به بعد معنوی زندگی پیدا می کنند. این رویداد اغلب از مقوله عشق، آرامش و ارشاد و هدایت است. حال، ممکن است فردی چنین امری را



ناشی از آموزه های دینی بدانند و یا به شکلی ساده تر، بعنوان بعد دیگر حیات در نظر بگیرد. حتی ممکن است فردی این تجربه را ناشی از نارضایتی از زندگی روزمره اش بدانند که باعث انگیزش روح نا آرام او گردیده و منجر به رویدادی معنوی شده است.

این مقوله شاید از گسترده ترین تجربیات باشد. بسیاری مردم در واقع درمی یابند که این تجربیات به هیچ سنت دینی خاصی مربوط نیست، بگونه ای که برخی تاکید می ورزند بر اینکه تجارب آنها معنوی بوده نه دینی.

تجارب معنوی می توانند منجر به این نگرش شوند که زندگی در سایه حقیقتی برتر در جریان است. این پدیده ممکن است به خوبی اشاره بر قاعده اخلاقی نماید که مستلزم حرمت نهادن بر تمام موجودات زنده است و بطور خاص در عشق ورزی به هم نوع و آنگونه که در قاعده زرین اشاره شده: "با دیگران آنگونه عمل کنید که دوست دارید با شما عمل کنند."، بروز یافته باشد.

بسیاری از تجارب معنوی بخصوص آنهایی که عمومی تر هستند در زمان انجام امور دینی، نیایش ها یا جشن ها روی داده اند و برخی دیگر بصورت فردی و حاصل مراقبه و ادعیه بوده است. برخی چنین تجاربی را به هنر موسیقی و طبیعت ربط می دهند. آنها این تجارب را به نوعی تجارب زیبا شناختی تعبیر می کنند. بهر حال، در چنین حالتی، نوعی از خود بیخود شدن فارغ از مکان و زمان اتفاق می افتد و بعنوان یک تجربه ی معنوی تلقی می شود. به عنوان مثال ممکن است در هنگام خلق چیزی، چیزی مثل آگاهی از خالق خویش و یکی شدن با خلقت احساس شود. به هر حال، تجربه معنوی هم بصورت فعال و یا منفعل و هم در قالب آموزه ای دینی و یا غیر دینی قابل ردیابی است و حتی در برخی موارد گزارشهایی وجود دارد حاکی از اینکه افرادی احساس نوعی آگاهی نسبت به خداوند یا الوهیت در طبیعت دارند.

به هر حال، تجربه معنوی همراه یا بدون یک نگرش دینی اتفاق می افتد. حال، ممکن است بعنوان تجربه ای که ماورای زندگی عادی است، تلقی شود و برای شخصی که آنرا تجربه نموده امری متمایز از آموزه های دینی و معنوی باشد. این تجربه بهر شکلی که باشد، بیانگر واقعیتی برتر در ورای این دنیای مادی هست و به بعدی دیگر که از واقعیات معمولی متفاوت و یا عمیق تر است اشاره دارد. گزارشات گوناگونی نشان بر این دارد که بین نیم تا ثلث مردم عادی احساس می کنند که دارای چنین تجربه ای بوده اند. (رنکین، ۲۰۰۵، ص. ۵)

## تجربه عرفانی

تجربه عرفانی اغلب بعنوان تجربه عمیق وحدت همه چیزها و یا یکی شدن با خدا توصیف شده است. این تجربه در بسیاری از سنت های دینی طریقت ها و جنبشها ی عرفانی وجود داشته است؛ مثل تصوف در اسلام و آیین کابالا و حسیدیم در یهود. در همین موضوع، دین .و. راینج یاد آور شد که عرفان واژه ای مبهم است، بگونه ای که بیست و پنج تعریف متفاوت از آن وجود دارد. این اصطلاح همچنین گاهی بعنوان یک اسم عام برای تجارب مختلف، در هر سطح و عمقی، بکار می رود. (راینج، ۱۸۹۹.ص. ۵)

اغلب افرادی که در زمینه عرفان به تحقیق می پردازند، در تلاشند تجربه های عرفانی را از سایر تجربه ها بازشناسند. یک راه حل، تعیین ویژگی های پدیدارشناختی تجربه های عرفانی است. اهل نظر در اینکه تجربه های عرفانی دارای اشکال گوناگونی است، اتفاق نظر دارند، اما درباره ویژگی ها و خصوصیات تجربه عرفانی اختلاف نظر وجود دارد. بحثی که وجود دارد این است که؛ آیا خود این تجربه ها در اصل متفاوت از یکدیگر هستند یا این گوناگونی ها به تفسیرها و توصیف های آنها مربوط می شوند؟

طبق نظر ذات گرایان یا کسانی که به جاودانگی تجربیات قائلند (افرادى چون؛ فورمن ۱۹۸۸، هاکسلی ۱۹۴۷، اسمیت ۱۹۷۶، استیس ۱۹۶۰ و آندرهیل ۱۹۹۵-۱۹۱۱)، همه انسانها دارای تجربه های بنیادی یکسانی هستند. اما ویژگیهای شخصی، اجتماعی، فرهنگی و زبانی باعث ایجاد تفسیرها و توصیف های متفاوت از آنها می شوند. لازمه شناخت بی پیرایه این تجربه ها، شناخت ویژگی های اصلی میان فرهنگی (تشخیص ویژگی های مشترک فرهنگ ها و تفکیک آنها از تجربه ها پیش از تفسیرهای مختلف) است.

ساختارگرایان (افرادى چون؛ جی ملو ۱۹۸۳-۱۹۷۸ و استیون کتز ۱۹۷۸) بر این عقیده اند که عواملی چون استعدادهای شخصی، زمینه های اجتماعی و فرهنگی، از جمله آموزه های دینی و فعالیت های معنوی، انواع تجربه ها (جدای از تفاسیر و توصیف ها) را به وجود می آورند. بنابراین هیچ تجربه خالص بی واسطه ای وجود ندارد و لذا، در عرفان هیچ تجربه مشترکی را نمی توان سراغ گرفت. بعبارت دیگر؛ تعداد نامحدود تجربه های عرفانی وجود دارد که همه آنها در اصل منحصر بفرد هستند. هر چند که در تجربه های مربوط به سنت های عرفانی خاص، وجوه مشترکی قابل ذکر

است. بر این اساس، برای شناخت ویژگی های عرفانی تنها می توان به عوامل زمینه ای رجوع کرد و دید که چگونه این عوامل با یکدیگر پیوند خورده و تجربه های خاص در میان افرادی معین را به وجود آورده اند.

از سوی دیگر، بنابر آنچه که ساخت‌گرایان درباره عرفان می‌گویند، آنان بیشتر به وقایع و افعالی نظر دارند که مربوط به طریقت است و نه به شهود که تجربه نهایی عارف است. اینکه اعمال، عبادات، تعالیم، افکار و اذکار عارف در هر سنتی متفاوت است و پیروان هر دین و هر مکتبی با پیروی از استاد و در چارچوب دستورالعمل‌های دینی خود مسیر طریقت را می‌پیمایند، قابل انکار نیست اما در نهایت زمانی که عارف به شهود نائل می‌گردد، وجود چارچوب‌ها و تمایزها جای خود را به وحدت و یگانگی می‌دهد.

یک دیدگاه میانی نیز وجود دارد که افرادی چون جان هیک (۱۹۸۹) و زنر (۱۹۶۱) بدان قائلند. بنا بر عقیده اینها، درست است که خود تجربه های عرفانی (بدون در نظر گرفتن تفسیرها) به شدت زیر تاثیر زمینه های شخصی، اجتماعی و فرهنگی هستند؛ اما می توان شباهت های خانوادگی و میان فرهنگی آنها را مشخص کرد. جان هیک معتقد به وجود شباهتهای خانوادگی بین تجربه های دینی بود، بعلاوه اینکه؛ او وجود تجربه های متفاوت را نشانگر مواجهه های گوناگون با امروا ق می دانست. در واقع به عقیده او، این خود واقعیت است که جلوه هایی را در معرض افراد مختلف قرار می دهد. بعنوان مثال مفاهیمی چون عشق، آگاهی، شناخت و سعادت به جای نفرت، جهل، تعصب و شقاوت می توانند جلوه هایی از آن واقعیت باشند.

به نظر می رسد، وجود شباهت های خانوادگی بین تجربه های عرفانی می تواند نقطه تعامل میان ذات گرایان و ساختارگرایان باشد. در صورتی که این نقطه مشترک پذیرفته شود، می توان: نخست؛ مهمترین ویژگی های تجربه های عرفانی را بدست آورد، دوم اینکه؛ تفاوت‌های میان انواع تجربه های عرفانی را شناخت و سوم اینکه؛ در مورد عوامل زمینه ای که محدود یا مشروط کننده ویا اصلاح کننده تجربه ها هستند، شناخت حاصل کرد.

ویلیام جیمز (۱۹۶۰-۱۹۰۲)، از دو ویژگی خاص تجربه های دینی یاد می کند؛ که عبارتند از: بیان ناپذیری و کیفیت معرفتی تجربه ها. علاوه بر این، او از ویژگی های دیگری از قبیل؛ گذرا بودن،

منفعل بودن (در تعلیق بودن اراده) و تاثیر در حیات درونی فرد یاد می کند، که نوعاً در تجربه های عرفانی دیده می شوند. (جیمز، ۱۹۶۰ ص. ۳۶۷)

برخلاف جیمز، آندرهیل با رویکردی روانشناختی- پدیدارشناختی بر معنوی و متعالی بودن تجربه های عرفانی تاکید دارد. به عقیده او آگاهی بلاواسطه نسبت به امر مطلق و در نهایت اتحاد با او جوهر عرفان است. (هیل، ۱۹۹۵ ص. ۷۲)

هیل ضمن رد ویژگی هایی که جیمز برشمرده، چهار قاعده یا آزمون را برای تشخیص تجربه های عرفانی بر می شمارد که عبارتند از:

عرفان عملی است، نه نظری

عرفان، به طور کلی عملی معنوی است

روش و کنش عرفان عرفان عشق است: خداوند هدف عشق است. اوست که عارف را به سوی خود می کشاند و این جذب به راهنمایی دل انجام می گیرد.

لازمه تجربه عرفانی وجود یک تجربه روانی معینی است. (هیل، ۱۹۹۵ ص. ۹۴-۸۱)

ار.سی. زنر (۱۹۶۱) نیز مانند هیل، تجربه های عرفانی را با رویکردی دینی- متعالی تفسیر می کند البته، زنر بیشتر زیر تاثیر تجربه های عرفانی و غیر دینی شوق قرار دارد. او بر اساس شباهت های میان فرهنگی، عرفان را به سه دسته تقسیم می کند:

عرفان طبیعت گرا؛ که در اصل عرفانی غیر دینی است. مثل تجربه شعور کیهانی

عرفان وحدت گرا؛ که مبتنی بر تجربه وحدت با مطلق است

عرفان خداپاور؛ که مبتنی بر تجربه عشق و یا اتحاد با خدای شخصی است

ناگفته نماند؛ زنر در این دسته بندی، بر ارزش های اخلاقی و دینی نظر دارد. او به عنوان کاتولیکی رومی، عرفان خداپاور را بهترین و عرفان وحدت گرا را در ردیف دوم و عرفان طبیعت گرا را در رتبه عرفان ضعیف به حساب می آورد. (زنر، ۱۹۶۱ ص. ۳۵)

موریس باک (۱۸۳۷-۱۹۰۲)، روانشناس و روانکاو انگلیسی، یکی دیگر از محققینی است که به ویژگی های مشترک تجارب عرفانی اعتقاد دارد. از نظر او ویژگی های مشترک عرفانی عبارتند از: روشن شدن درون، اعتلای معنوی، اشراق، احساس جاودانگی، رهایی از ترس مرگ، رهایی از احساس گناه و ناگهانی بودن. (سوزوکی، ۱۹۵۰ ص. ۳۴)

به نظر می آید؛ آنچه را که سوزوکی (۱۹۶۶-۱۸۷۰)، ذن شناس معروف ژاپنی زیر عنوان "ساتوری مطرح کرده، نوعی تجربه عرفانی است که دارای ویژگی های مشترکی چون؛ غیر عقلانی بودن، درون بینی، ثقت، ایجاب، احساس "عالم بالا"، صبغه غیر شخصی، احساس اعتلا، لحظه ای بودن، است. او ساتوری را نوعی دریافت مستقیم و مشاهده درونی می داند که در درونی ترین حوزه آگاهی انسان اتفاق می افتد. معمولاً گفته می شود که آن شبیه نوشیدن آب است؛ زیرا تنها نوشنده آن می تواند گرمی، سردی، و مزه آنرا بطور دقیق دریابد. شهودی بودن این نوع تجربه آخرین توصیف از آن است و آن نمی تواند توسط افرادی که فاقد چنین تجربه ای هستند انکار شود. (سوزوکی، ۱۹۵۰. ص. ۳۴) والتر ترنس استیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷)، فیلسوف تجربه باور انگلیسی- امریکایی نیز در بیان ویژگی های مشترک تجربه های عرفانی، حالات عرفانی را به دو دسته آفاقی (برون نگرانه) و انفسی (درون نگرانه) تقسیم می کند. بنا بر تعریف استیس می توان نوع انفسی را به عنوان تجربه عرفانی و نوع آفاقی را به عنوان تجربه دینی به حساب آورد. (استیس، ۱۹۶۰. ص. ۳۶)

در توصیفی که او تو از تجربه بدست می دهد به نظر می آید که او بر عالی ترین شکل تجربه دینی یعنی تجربه عرفانی نظر دارد. تجربه مورد نظر او تجربه ایست که در آن هیچ نوع آگاهی ای درباره چیزی متمایز از خود وجود ندارد. تجربه ای که در آن آگاهی شخص از خود بعنوان چیزی متمایز از موضوع و متعلق تجربه محو می شود و از میان می رود. این قسم از تجربه با عالی ترین شکل تجربه عرفانی، تجربه اتحاد مطلق با ذات الهی، قابل مقایسه است، تجربه ای که در آن نفس جزئی به ذات مطلق می پیوندد و با آن یکی می شود به گونه ای که در این نوع از تجربه هیچ نوع آگاهی از تمایز و غیریت باقی نمی ماند.

همچنین در اینجا می توان به هوستون اسمیت (۱۹۱۹) اشاره کرد که در کتاب "حقیقت گمشده" شخصیت های عرفانی را بر اساس سطوح هستی شناختی به چهار دسته تقسیم می کند: عارف زمینی که درگیر ژرفنای طبیعت است، عارف میانی که به فرشتگان و شیاطین می پردازد، عارف آسمانی که به ارتباط با خدایی شخصی می اندیشد و عارف لایتناهی گرا که تنها دغدغه او اتحاد با خدا است. البته این تقسیم بندی اسمیت بسیار انتزاعی است. تقسیم بندی های دیگری نیز در این زمینه وجود دارد اما به هر حال این تقسیم بندی ها بیشتر ناظر به جنبه هستی شناختی

(ontological) انسان است در حالیکه آنچه در این بحث حائز اهمیت است، جنبه شخصی و وجودی انسان (existential) است. (اسمیت، ۱۹۹۲، ص ۴۶)

تمامی محققان در این نکته اتفاق نظر دارند که "تجربه وحدت" گوهر تجربه عرفانی است و مشکل می توان تجربه ای را بدون داشتن چنین ویژگی ای، عرفانی دانست؛ وحدتی که نه از سنخ وحدت عددی یا نوعی، بلکه وحدتی فراتر از وحدات متصور عالم است و کسی که این وحدت را تجربه می کند همواره بر بیان ناپذیری آن و بر تقدس و تعالی آن تکیه دارد. در واقع هر جا که ما با نوعی از تعالی و غیریت بین امر قدسی و انسان مواجه شویم، تجربه، تجربه دینی است و هر جا که صحبت از تجربه درونی و اتحاد است، تجربه، تجربه عرفانی است.

در عرفان اسلامی به جای عبارت "تجربه عرفانی" از تعبیر "مکاشفات عرفانی" استفاده شده است. سالک پس از طی مقامات و حالات، واجد مکاشفاتی می گردد که به او بینش و معرفت خاصی از عالم وجود می دهد. بر این اساس مکاشفه مهمترین هدف عارف بوده و هست. انسان با چشم دل می تواند حقایق هستی را "آنگونه که هستند" ببیند و بدانها معرفت پیدا کند.

از طرفی هم حصول تجارب عرفانی دقیقاً به میزان استعداد عارف بستگی دارد؛ هر قدر نفس انسان برای دریافت حقایق غیبی آماده تر باشد، امکان دریافت مکاشفات برای او بیشتر خواهد شد. بنا بر حدیث معروف "ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها"، عنایت و لطف حق همیشه و در همه حال جاری و ساری است و هر کس بنا بر استعداد خود می تواند از فیض الهی برخوردار شود. از نظر عرفا عقل وسیله تحصیل علم و ادراک معقولات است، اما آنچه که برای کسب معرفت بکار می رود "بصیرت" است. بصیرت چشمی در درون نفس و جان آدمی و به قول اساتید مکتب ذن، چشم سومی است که انسان بوسیله آن حقایق متعال را در می یابد و امور الوهی را درک می کند. عرفای اسلام با طرح سه حالت؛ لوائح، لوامع و طوابع به تشریح چگونگی مکاشفه پرداخته اند. از سخنان عرفا اینگونه برمی آید که میزان دوام و شدت و ضعف مکاشفه دو معیار اصلی برای ارزیابی مکاشفه به حساب می آمده است. هر قدر که تجلی و برق حضور آشکارتر و ماندگارتر می شد، مکاشفه در درجه بالاتری قرار می گرفت و هر اندازه که مکاشفه ضعیف تر و سریعتر اتفاق می افتاد، به همان اندازه از ارزش کمتری برخوردار می شد.

## نتیجه‌گیری

تجربه‌های متعالی خود را در شکل‌های مختلف نشان می‌دهند و انسان‌های عادی نیز می‌توانند آنها را بشناسند و به دست آورند، در صورتی که جرات به خرج دهند و آنها را در تجربه‌های عادی زندگی خود جستجو کنند. حتی تجربه عرفانی نیز تنها مختص اولیا و فرزندان نیست بلکه؛ در میان شاعران، هنرمندان، دوستداران، و ورزشکاران، در پیوند خاص بین پدر و مادر و فرزند، در قدردانی ما از طبیعت، در ترس ما، و در پاسخ ما به درد و رنج دیگران نیز ممکن است یافت شود. تجربه "وحدت" گوهر و لب لباب تجارب عرفانی به حساب می‌آید. و کسی که وحدت عرفانی را تجربه می‌کند همواره بر بیان ناپذیری و بر تقدس و تعالی آن تأکید دارد. در واقع این تجربه، تجربه وجود بی‌نهایت است که در آن تمامی تعینات و تنظیمات پیشین به کنار می‌رود و تمامی چارچوب‌ها و تمایزها جای خود را به یگانگی می‌دهند.

## References

- Alfred Martin, (1949) James, "*Religious Experience*", Encyclopedia of Religion, Editor in chief. Mircea Eliade, Vol.12, p.32
- Hardy. Alister (1979), "*The Spiritual Nature of Man, A Study of Contemporary Religious Experience*", OUP.
- Hick, J. (1989). "*An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*", Basingstoke & New York: Palgrave
- James, W. (1960). "*The Varieties of Religious Experience*", London: Fontana First published 1902)
- James, W. (1960). "*The Varieties of Religious Experience*", London: Fontana.
- Katz, S.T. (1978). "*Language, epistemology and mysticism*", In S.T. Katz Ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press, pp. 22-74
- Michael Daniels, (2003), "*Making Sense of Mysticism, Transpersonal Psychology Review*", Vol. 7, No. 1, 39-55
- Otto, R. (1950). (Trans. J.W. Harvey), "*The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*", 2nd. Ed. New York: Oxford University Press German, First Edition, 1917
- Otto, Rudolf (1932) "*Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*" New York: The Macmillan Company

- Rankin, Marianne (2008), "*An Introduction to Religious and Spiritual Experience*", Continuum International Publishing Group, New York
- Smart. Ninian (1998), "*The World's Religions*" Cambridge University Press, Cambridge
- Smith, H. (1976). "*Forgotten Truth: The Primordial Tradition*" New York: Harper and Row
- Smith. E. J, "*Religious Experience*" The New Encyclopedia of Britannica Vol. 26, p. 578
- Stace, W.T. (1960), "*Mysticism & Philosophy*", Philadelphia: J. B Lippincott
- Suzuki, D.T, (1950), "*Zen Buddhism*", selected writings, Ed. William Barrett, Printed in the United State of America,
- Underhill, E. (1995), "*Mysticism: The Development of Humankind's Spiritual Consciousness*", 14th ed. London: Bracken Books. First published 1911
- Zahner, R.C. (1961), "*Mysticism: Sacred and Profane*", New York: Oxford University Press. (First published 1902)