

مقایسه ساختاری تجربه دینی و شهود عرفانی

حسین محمدی*

چکیده:

پژوهش حاضر به مقایسه تجربه دینی و شهود عرفانی می‌پردازد. تحلیل مفهومی تجربه دینی و نیز شهود عرفانی، مقدمه‌ای برای تحلیل ماهوی این دو امر است. «تجربه» به لحاظ کاربرد، تحول و به لحاظ حقیقت ذومراتب است که ژرف‌ترین مرتبه آن تجربه دینی است. مکاشفه، شهود و رؤیت نزد عرفا مفاهیم گوناگونی هستند. «مشاهده» سقوط حجاب و تجلی حق در قلب است که پس از مجاهدات و رفع رسوم و تعینات حاصل می‌شود. تحلیل دیدگاه‌های مختلف درباره ماهیت تجربه دینی و هویت شهود عرفانی نشان می‌دهد هر دو، امر باطنی هستند و اشتغال بر استهلاک، وحدت، هشیاری، غفلت‌زدایی و حضور، مؤلفه‌های مشترک آن دو است؛ یکی از اختلاف‌های مهم آن دو، شرایط حصول هر یک است. عرفای مسلمان در توصیف مشاهده عرفانی کم و بیش یکسان سخن گفته‌اند؛ اما دانشمندان غربی در توصیف تجربه عرفانی اتفاق نظر ندارند.

واژگان کلیدی: تجربه دینی، شهود عرفانی، قلب، حجاب، معرفت.

* مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم کشاورزی و منابع طبیعی گرگان.

Hmohammadi45@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۸۸/۶/۲۸

تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۵

۱-۱. معناشناسی تجربه دینی

تجربه دینی را از طریق تحلیل آن به دو مؤلفه «تجربه» و «دینی» توضیح می‌دهیم. یک واژه تجربه در لغت به صورت‌های مختلف آمده است. این واژه در میان فارسی زبانان به معنای آزمودن و امتحان، رواج دارد و تجربت با جمع تجارب به معنای آزمودن می‌باشد. (دهخدا، ۱۳۳۵: ۱/۳۸۷) واژه تجربه^۱ در کتاب مقدس بیشتر به معنای قصد از جری شدن به گناه و ارتکاب آن است. (انجیل لوقا، ۱۸ - ۲۲: ۱۳/۴) واژه‌های «الْجَرْبُ» مصدر به معنای بیماری گال، گری و «الْجَبَّةُ» به معنای گروه قوی از مردم و عیال مرد که بخورند و نفع نبخشند. «الْجَرَبَةُ» هم به معنای زمین شایسته برای کشت و نهال کاشتن می‌باشند. (جر، ۱۳۷۷: ۷۳۳) تجربه به صورت‌های «جَرْبٌ، تَجْرِبٌ و تَجْرِبَةٌ» و به معنای «اختبره و امتحنه» و نیز «الْمُجْرَبُ» به معنای «مَنْ اِخْتَبَرْتَهُ و اِمْتَحَنْتَهُ» و «الْجَرْبُ» به معنای «العیب و النقیصه» آمده است. (معلوف، ۱۳۷۴: ۸۴)

تجربه از جمله رویدادهایی است که در نفس به وقوع می‌پیوندد که صاحب آن نسبت به آن آگاه باشد. (Davis, 1989: 19-22) نیز «تجربه، واقعه‌ای است که شخص از سر می‌گذراند و نسبت به آن آگاه است.» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۶) انسان‌ها تجربه را به عنوان یکی از راه‌های کسب معرفت در حوزه‌های مختلف علوم از جمله علوم طبیعی، تجربه‌های مهارتی صنعت‌گران و اصناف، تجربه ذوقی و هنری هنرمندان و تجربه عادی زندگی روزمره به کار گرفته‌اند.

واژه تجربه، ابتدا جهت بررسی امور مادی و پدیده‌های طبیعی به کار می‌رفت و هرگز در امور ماورای طبیعت و بررسی مسایل دینی از جمله خدا، فرشته و... استفاده نمی‌شد. این معنای از تجربه، همان کاربرد عرفی آن می‌باشد. (قائمی‌نیا،

1. Experience.

۱۳۸۱، الف: ۲۲) با ظهور دوره جدید در عالم غرب و تحول در ابزار معرفت، تجربه جای برهان را گرفت و گروهی از دانشمندان غربی درصدد برآمدند مسائل مربوط به ماورای طبیعت را از این طریق بررسی کنند. همین امر باعث شد تجربه، معانی متفاوتی پیدا کند. (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۱۱) در دوره جدید، تجربه به چیزهایی گفته می‌شود که برای ما رخ می‌دهد، نه چیزهایی که انجام می‌دهیم.

تجربه حالات درونی من هستند که به خاطرات درونی من افزوده شده‌اند. چیزهایی هستند که من احساس یا مشاهده می‌کنم، لذت‌هایی که می‌برم، دردهایی که می‌کشم و عواطف و انفعالات درونی که دارم. به عنوان مثال، اگر پدیده سوختگی برای شخصی رخ بدهد، حالتی درونی ایجاد می‌شود که همان احساس سوزش است. (قائمی‌نیا، همان، الف: ۲۲ و ۲۳؛ فعالی، ۱۳۷۸: ۳۴۰) بنابراین مقصود از تجربه، پدیدار است. «نحوه ظهور اشیا بر باصره، سامعه یا لامسه شخص، در لحظه‌ای که شخص، آن تجربه را داشته است.» (مایلز، ۱۳۸۰: ۳۶) تجربه در کاربرد اخیر دارای ویژگی‌های دریافت زنده، خصوصی بودن، احساس همدردی آفرین، استقلال از مفاهیم و استدلال‌های عقلی و غیرقابل انتقال می‌باشد. (قائمی‌نیا، همان، الف: ۴۹ و ۵۰) تجربه ذومراتب و مشکک نیز هست.

منشأ این تحول در کاربرد واژه تجربه، تغییر دیدگاه انسان عصر حاضر نسبت به زندگی است. انسان قبل از قرن هفدهم، زندگی را زنجیره‌ای از افعال باشکوه می‌دانست؛ اما انسان نوین، زندگی را تجارب گذشته‌اش از قبیل غم، شادی، سفر، مصایب، موفقیت‌ها و مانند آن می‌داند. (همان: ۴۷ و ۴۸) تجربه سطحی و بدون ابزار، تجربه عرفی است و تجربه ابزارمند، تجربه علوم تجربی. تجارب فلسفی، عرفانی و دینی به ترتیب، مراتب ژرف‌تر تجربه هستند.

دو. مراد از دین - طبق بیان علامه طباطبایی - نظامی مبتنی بر احساسات، اعتقادات و اعمال در جهت هدایت انسان‌ها به منظور پی بردن به یک موجود ناشناخته و کمال مطلق است. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۲۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۸/۱۵) با توجه

به ماهیت دین که حقیقت غایی در آن به عنوان محور جلوه می‌کند، فهمیده می‌شود که اطلاق عنوان دینی بودن تجربه در اصطلاح «تجربه دینی» به دو جهت می‌باشد: اول از نظر متعلق آن که موجود فوق طبیعی و خداوند یا تجلیات و امور مرتبط به او می‌باشد؛ دوم از جهت توصیف تجربه که فاعل آن در توصیف تجربه از واژه‌های دینی استفاده می‌کند. بنابراین گاهی صاحب تجربه به تجارب دینی دست پیدا می‌کند، گرچه منبع حصول آن دینی نباشد؛ زیرا در آن تجربه، توصیفات دینی به کار گرفته شده است؛ همانند زیر و رو کردن خاک باغچه و مشاهده پیشروی ریشه‌های درختان مجاور و تسلط آنها بر گل‌های باغچه که برای شخص تداعی‌کننده این واقعیت است که پیشروی گناه نیز می‌تواند انسان را تحت سیطره خود قرار دهد. (پترسون و دیگران، همان: ۳۷)

۱-۲. دیدگاه‌های عمده در تفسیر ماهیت تجارب دینی

درباره سرشت تجارب دینی، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. طرح این دیدگاه‌ها می‌تواند در روشن کردن حقیقت تجربه دینی مفید باشد. (فعالی، ۱۳۸۰:

۴۵۲؛ قائمی‌نیا، همان، الف: ۳۶؛ پترسون و دیگران، همان: ۴۱)

شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) بر این باور است که تجربه دینی از نوع تجربه عقلی یا معرفتی نیست؛ بلکه از مقوله احساسات و عواطف و نوعی حالت انفعالی است. (17: 1928) او تجربه دینی را مجموعه پیچیده‌ای از احساسات، همچون احساس بی‌نهایت یا وابستگی مطلق می‌داند. (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۹۲) تجربه دینی، احساس تعلق و اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی است که متمایز از جهان می‌باشد. (پترسون و دیگران، همان: ۴۱)

رودلف اتو (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷) تحت تأثیر نظریه شلایر ماخر، تجربه دینی را از سنخ احساس می‌داند و احساسات دینی را در سه نوع خلاصه می‌کند: احساس وابستگی، خشیت و شوق:

ممکن است احساس راز هیبت‌انگیز، گاهی برق‌آسا، همچون نسیمی دل‌انگیز وارد شود و روح را از آرامشی برآمده از ژرف‌ترین لایه‌های پرستش سرشار کند. ممکن است این احساس به وضعیت روحی پایدارتر و ماندگارتری تبدیل شود و به صورت لرزش و ارتعاشی از سر خوف و انقیاد تداوم یابد... ممکن است به ناگاه به صورت جوشی فوران‌آسا از ژرفای روح سر بزند و با شور و تکانی شدید همراه باشد یا به هیجانی به غایت غریب بینجامد... (12: 1976)

وی تصدیق می‌کند که عقل آدمی به نحو تمثیلی می‌تواند اوصافی نظیر روح‌مندی، غایت‌مندی، مجرد، خیر مطلق، قادر مطلق، عالم مطلق و صاحب هویت بودن را به خداوند نسبت دهد و تحلیل نماید و از آنها تعریفی ارائه دهد؛ زیرا تمامی این اوصاف، مفاهیمی واضح و مشخص دارند؛ اما عقل آدمی نمی‌تواند مراتب عمیق‌تر ذات خداوند، یعنی قدوسیت وی را درک نماید؛ زیرا ذات حق توصیف‌ناپذیر است؛ بلکه باید قدوسیت خداوند را با امری فراتر از عقل، مثلاً احساس بشناسیم. (قائمی‌نیا، همان، الف: ۳۷)

ویلیام جیمز^۱ حقیقت دین را صرفاً تعریفی که فلاسفه ارائه داده‌اند، نمی‌داند؛ بلکه با نگاه عمیق‌تری به دین می‌نگرد. وی حقیقت 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 همچون عبادت‌ها، دستورات مذهبی، علم کلام و نظام سازمانی کلیسا و دیگری هم‌مسأله‌ای درونی که مربوط به باطن انسان است که در آن، انسان و رابطه او با خدا مطرح می‌باشد. این امر همان احساسات دینی و روابط درونی انسان با خداست. سازمان‌های دینی بر سنتی بنا می‌شوند که از آن احساسات دریافت کرده‌اند. جیمز دین را تأثیرات، احساسات و رویدادهایی می‌داند که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه وابستگی‌های او رخ می‌دهد. (۱۳۷۲: ۱ - ۶)

1. James, William.

با توجه به این نگاه به دین، متعلق این احساسات و عواطف، عالم غیب است که نیرویی قوی در انسان ایجاد می‌کند. این امر همان اشراق همراه با انکشاف است که باعث می‌شود انسان با تصور حضور خداوند، زندگی معناداری را درک نماید و اهل دیانت و دین‌باور شود.

ویلیام جیمز، یک نمونه گزارش از این حالات نقل می‌کند.

خداوند برای من کاملاً حقیقی است. من اغلب با او صحبت می‌کنم. وقتی مشکلی برای من پیش می‌آید، خداوند مرا هدایت می‌فرماید... حتی در کارهای کوچک من، او مرا راهنمایی می‌فرماید. دو یا سه مرتبه، راهی را در پیش پای من گذارده است که برخلاف میل من و آرزوهای من بوده است. (همان: ۵۳)

وی ویژگی‌های تجارب دینی را توصیف ناپذیری،^۱ کیفیت معرفتی،^۲ زودگذری^۳ و حالت پذیرش^۴ می‌داند. (پراودفوت، همان: ۶۳ - ۶۵)

استیس نیز در تبیین تجربه دینی، سه مسأله اصل طبیعی، بی تفاوتی علت و مسأله عینیت تجارب دینی را مطرح می‌کند. (186-187: 1937) براساس اصل طبیعی، هر پدیده‌ای در این عالم در چارچوب قوانین طبیعی علیت رخ می‌دهد. (Ibid: 242-258) وی امور عرفانی و تجربه دینی را می‌پذیرد؛ اما مدعی است «پیدایش حالت عرفانی در روح بشر، نتیجه عمل طبیعی است و به هیچ وجه استثنایی بر قانون علیت طبیعی نیست.» (1925: 15)

این حالات تحت فرآیند مغز، سلسله اعصاب و تغییر حالت‌های عاطفی عمیق صورت می‌گیرد. باک^۵ نیز آگاهی کیهانی را امری طبیعی می‌داند. (1912: 12) ابن‌سینا هم در

1. Ineffability.
2. Noetic Quality.
3. Transiency.
4. Passiv.
5. Bucke.

نمط دهم/اشارات یعنی «اسرار الآیات» به تبیین اصل طبیعی با همین انگیزه پرداخته است. (۱۴۰۳: ۳/۳۹۵)

براساس اصل بی تفاوتی علت، تجربه عرفانی پدیده‌ای است که می‌تواند علت‌های مختلفی داشته باشد. گاهی علت، امری معنوی است که در میان عرفا رخ می‌دهد و گاهی امور غیر معنوی. اگر تجارب پدیداری عرفانی، حاصل عوامل شبیه یکدیگر باشند، در واقع تفاوتی با هم ندارند. لذا نمی‌توان تجربه عرفانی برآمده از امر معنوی را اصیل و مقدس شمرد و تجربه دیگری را که عاملش غیر معنوی بوده است، بی‌ارزش دانست؛ بلکه حالت‌های عرفانی و تجارب برآمده از علل مختلف اساساً مقدس نمی‌باشند. (Stace, 1973: 11) حالات ایجادشده بر اثر تجارب عرفانی، مانند حالتی است که بعد از مصرف مواد مخدر و مشروبات الکلی پدید می‌آید و اعتباری ندارند. همچون اشراق عرفانی «یاکوب بومه» که بر اثر خیره شدن به صفحه‌ای صاف و صیقلی حادث می‌شود. (Ibid: 20) نتیجه‌ای که اصل بی تفاوتی علت به دنبال دارد، برای کسانی که سال‌ها بر اثر سیر و سلوک و ریاضت و تهذیب نفس به عوالم عرفانی راه پیدا کرده‌اند، خوشایند نیست. لذا اگر به آنها گفته شود این حالاتی که بر اثر تحمل مشتقات زیاد برای شما حاصل شده، با خوردن یک قرص به دست می‌آید، آنان ناراحت شده، این مطلب را انکار می‌کنند. در عین حال، گریزی از این حکم ناشی از اصل بی تفاوتی علت نیست.

مقصود از اصل عینیت این است که آیا مکاشفات و تجارب عرفانی، دلالتی بر وجود عینی دارند؟ به عبارت دیگر، آیا عارف از طریق مکاشفه و تجربه عرفانی می‌تواند چیزی را در عالم خارج اثبات کند؟ بسیاری از اندیشمندان همچون باک، پروفیسور براد و ویلیام جیمز قائل به عینیت هستند. (Ibid: 32) استیس در مسأله عینیت، قائل به تفکیک است. اگر تجارب عرفانی دارای ویژگی‌های مشترکی باشند، می‌توانند بر عینیت دلالت کنند؛ اما اگر بین حالات عرفانی، وجوه مشترک وجود نداشته باشد، دلالت بر عینیت ندارند.

استیسی معتقد است باید از راه شباهت خانوادگی به ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی دست یافت. بسیاری از حالات روانی وجود دارند که از نظر عارفان باید از آنها با عنوان «عرفانی» یاد نمود و حالات دیگری هم وجود دارند که باید با عنوان صفت «غیر عرفانی» آنها را یاد کرد. مشهودات و مسموعات از محدوده تجارب عرفانی خارج هستند؛ زیرا یکی از مهم‌ترین خصیصه‌های احوال عرفانی، غیر حسی بودن است. (Ibid: 39) همچنین حالت‌های وجد، جذب و تواجد، خارج از محدوده پدیده‌های عرفانی هستند؛ زیرا این حالات از عوارض انفکاک‌ناپذیر تجارب عرفانی محسوب می‌شوند و لازمه لاینفک آنها نیستند. استیسی دو فهرست کلی از ویژگی‌های مشترک تجارب انفسی و آفاقی ارائه می‌دهد که عبارتند از:

الف) ویژگی‌های عرفان انفسی:

یک. بینش وحدت‌نگرانه همه چیز یکی است. «واحد» در عرفان آفاقی با حواس جسمانی در کثرت یا از کثرت موجودات دریافت می‌شود؛

دو. ادراک انضمامی از «واحد» با این ذهنیت درونی که همه چیز به حیات و آگاهی یا حضور جاندار توصیف شده است؛

سه. احساس عینیت؛

چهار. احساس تیمن، نشاط، خشنودی؛

پنج. آنچه دریافت شده است، مقدس یا باحرمت یا الوهی است؛

شش. متناقض‌نمایی؛

هفت. ناگفتنی بودن احوال و به کسوت الفاظ در نیامدن آنها و نظایر آن.

ب) ویژگی‌های عرفان آفاقی:

یک. آگاهی وحدانی که هیچ کدام از تکثرات محسوس یا معقول یا سایر محتویات تجربی در حریم آن راه ندارد و در ساحت آن فقط خلأ یا وحدتی خالی است. این ویژگی اساسی، ضروری و کانونی است و سایر ویژگی‌های دیگر از آن تبعیت می‌کنند؛

دو. بی‌زمان و بی‌مکان بودن؛
سه. احساس عینیت یا حقیقت داشتن؛
چهار. احساس تبرک و تیمن، نشاط، صلح و صفا، خشنودی و...؛
پنج. احساس اینکه آنچه ادراک شده، مقدس و الوهی است؛
شش. متناقض‌نمایی؛
هفت. بیان‌ناپذیری.

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. نتیجه دیگر آنکه، میان تمامی تجارب عرفانی، هسته مشترک وجود دارد. استیسی اتفاق آرا، قابلیت تحقیق، انتظام و احساس عینیت را از شیوه‌های پی بردن به خصائص مشترک بین تجارب عرفانی برمی‌شمارد.

یکی از بهترین شیوه‌ها برای اثبات عینیت تجارب عرفانی، تمسک به علم حضوری است؛ زیرا بسیاری از مکاشفات عارفان از سنخ علم حضوری است که آنان را به متن واقعیت می‌رساند. نلسون پایک^۱ حقیقت تجربه دینی را وحدت عرفانی می‌داند. (21: 1992) ابتدا انسان به نحو بسیار عمیق در معنویت و «حیات مسیح» غرق می‌شود و به صورت مستمر در آن حالت فوق طبیعی باقی می‌ماند و احساس می‌کند با نیرویی هدایت می‌گردد و به فضایی تاریک، عمیق و آرامش‌بخش کشیده می‌شود. سپس روح عارف به عنوان جوهری که دارای نیروی دیدن، شنیدن و فهمیدن است، با خداوند در «انبار شراب» یا «عمق کانون روح» مواجه می‌گردد. در نهایت، عارف حالت وجد پیدا می‌کند که روح انسان در خود، احساس صعود می‌کند. حتی ممکن است بدن هم با روح بالا برود. بنابراین اگر حالت وجد به نهایت درجه خود برسد، روح ارتباط بی‌واسطه‌ای با پروردگار پیدا می‌کند. قدیسه ترزا از نماز سکوت با عنوان «حالت فوق طبیعی» یاد می‌کند. (250: 1924)

1. Nelson Pike.

حاصل آنکه، تجربه یکی از راه‌های کسب معرفت و پدیده‌ای باطنی و حالتی انفعالی است که در وجود صاحبش پدیدار می‌گردد و شخص نسبت به آن آگاه می‌باشد. اگر موضوع تجربه، امری ماورای طبیعت، همچون خداوند یا تجلیات او باشد یا خداوند به عنوان حقیقتی غایی در آن رخ بنماید، چنین تجربه‌ای دینی خواهد بود.

از بررسی دیدگاه‌های مطرح در باب سرشت تجارب دینی به دست می‌آید که تجربه‌گرایی همچون شلایر ماخر، رودلف اتو، ویلیام جیمز، استیس و پایک، ماهیت تجربه دینی را از مقوله احساسات، عواطف و نوعی حالت انفعالی می‌دانند. آنان بر این باورند که تجربه دینی چیزی جز احساس تعلق و وابستگی به بی‌نهایت نیست.

۲. شهود عرفانی

تحلیل شهود عرفانی را نیز می‌توان از دو طریق به دست آورد: بیان معنا و تفسیر ماهیت آن.

۲-۱. معناشناسی شهود عرفانی

شهود در فرهنگ‌های لغت به معانی متعدد آمده است. شهود به معنای حاضر شدن، دیدن چیزی و گواه شدن. (عمید، ۲۵۳۶: ۱۳/۲۸۶) همچنین به معنای حاضر آمدن، دیدن، معاینه، آشکار، حضور و در مقابل غیب نیز آمده است. کلمه شاهد، مأخوذ از تازی به معنای حاضر شدن و گواهان، همچون عبارت «از شهود، طلب ادای شهادت نمود» آمده است. (معین، ۱۳۶۲: ۲/۲۰۹۸؛ دهخدا، همان: ۴۳/۳۵) در لغت‌نامه لاروس نیز با عبارات «شَهِدَ، شَهَادَةً فِي الْمَحْكَمَةِ؛ شَهِدَ، شُهُودًا؛ شَهِدَ، شُهُودًا الرَّجُلُ» آمده است. (جر، همان: ۱۲۰۹۰)

مفاهیم شهود، مکاشفه و معاینه در آثار عرفا به صورت‌های گوناگون به چشم می‌خورد. ابونصر سراج طوسی (م. ۳۷۸ق) مشاهده را از جنس یقین می‌داند.

(۱۳۸۰: ۱۰۱) وی در تعریف مکاشفه گفته است:

کشف به معنای آشکار کردن چیزی است که از درک آدمی خارج باشد. پس برای انسان، آن امر پنهان آشکار می‌شود؛ به گونه‌ای که گویا آن را می‌بیند. (همان: ۴۱۲)

کلابادی نیز می‌گوید: «الْمُشَاهِدَةُ اسْتِهْلَاكٌ وَ الْمُسْتَهْلَكُ لِاخْبَرَ عَمَّا صَارَ مُسْتَهْلَكًا» (۱۳۴۹: ۲۵۶) وی مشاهده را همان مقام یقین می‌داند. امام قشیری هم «مکاشفه» و «مشاهده» را از سنخ حضور می‌داند. (۱۳۷۴: ۷۵) وی حصول کشف را بعد از حضور و نیز شهود را بعد از مقام حضور و مکاشفه می‌داند.

ابوالحسن هجویری می‌گوید: «... مشاهدت، دیدار دل است که دل، حق تعالی را می‌بیند اندر خلأ و ملأ.» (۱۳۳۶: ۴۲۷) وی مکاشفه را معاینه رودررو با خداوند می‌داند که با تحیر همراه است. (همان: ۴۷۸)

خواجه عبدالله انصاری نیز مکاشفه را زدودن حجاب از دیدگان قلب و راه پیدا کردن به ماورای حجاب با دیده شهود و بهره‌گیری از اسرار غیبی می‌داند. (۱۲۹۵: ۵۱۱) وی می‌گوید: «الْمُشَاهِدَةُ سُقُوطُ الْحِجَابِ بَتَاءً وَ هِيَ فَوْقَ الْمُكَاشِفَةِ» (همان: ۵۱۵) از نظر خواجه، معاینه به معنای دیدن است. قلب دارای چشمی است که «بصیرت» نامیده می‌شود. (همان: ۵۲۳ - ۵۲۶)

ابن عربی در تعریف مشاهده می‌گوید:

... رُؤْيَةُ الْأَشْيَاءِ بِدَلَائِلِ التَّوْحِيدِ... وَ تَكُونُ أَيْضاً رُؤْيَةً لِلْحَقِّ فِي الْأَشْيَاءِ... وَ تَكُونُ أَيْضاً حَقِيقَةَ الْبَيِّنِ مِنْ غَيْرِ شَكٍّ وَ هِيَ تَلَوُّ الْمُكَاشِفَةِ. (۱۹۶۶ م: ۱ / ۵۱۵)

عارف هیچ استقلالی برای اشیا قائل نیست و آنها را تنها به عنوان آیت حق می‌بیند و ظهور حق را در اشیا به تماشا نشسته است و بعد از طی این مراحل به

مقام یقین نائل می‌شود. ابن عربی مکاشفه را بر سه معنا اطلاق می‌کند: شهود بصری که «مکاشفه علمی» نام دارد، تحقیق زیادتی حال و تحقیق اشاره. (همان) در شرح مقدمه قیصری، برداشتن حجاب با عنوان معنای لغوی مکاشفه و نیز آگاهی از ماورای حجاب، معنای اصطلاحی آن دانسته شده است. متعلق این آگاهی، معانی غیبی و اموری حقیقی است. مکاشفه دیدار حق با چشم دل است که بعد از تحمل ریاضات و گذراندن مقامات حاصل می‌شود. (آشتیانی، ۱۳۸۵: ۵۴۳)

از مجموع این تعاریف به دست می‌آید که اکثر عرفا تفاوتی بین مشاهده و مکاشفه قایل نیستند و آن دو را از یک سنخ، یعنی حالت حضور می‌دانند. ایشان ماهیت مکاشفه را کنار زدن حجاب‌های ظلمانی و نورانی از دیدگان قلب با تحمل ریاضات می‌دانند که در پی آن، مشاهده حاصل می‌شود و سالک با دیده بصیرت از اسرار غیبی بهره می‌گیرد. مشاهده، همان مقام فناست که سالک در این حالت به مرحله یقین (آخرین مرحله از حالات عرفانی) راه پیدا می‌کند و وجود حق در قلب وی تجلی می‌یابد و او از علوم غیبی الهی و معارف حقیقی بهره‌مند می‌شود. سخنان عرفا بیان‌گر آن است که مشاهده از مکاشفه کامل‌تر است و بعد از آن حاصل می‌شود؛ زیرا در حالت مشاهده، هیچ حجابی بین عبد و حق باقی نمی‌ماند. معاینه نیز رؤیت حق با دیدگان قلب می‌باشد که متوقف بر نور تجلی است. در حالت معاینه برای عارف، معرفتی حاصل می‌شود که اشیا را آن‌گونه که هستند، می‌بیند. بنابراین معاینه از سنخ رؤیت است.

۲-۲. تحلیل دیدگاه‌های عمده در تفسیر ماهیت شهود عرفانی

دیدگاه عرفا درباره ماهیت شهود عرفانی براساس ترتیب تاریخی چنین است:

یک. ابونصر سراج طوسی (م. ۳۷۸ ق)

از نظر سراج طوسی، شهود از مراتب یقین است. (۱۳۸۰: ۱۰۱) وی معتقد است زمانی شهود حاصل می‌شود که حجاب از دیدگان قلب برداشته شود. در این حالت

است که سالک به مقام حضور می‌رسد، به نور حقیقی و مقام قرب الاهی نائل می‌شود و دیدگانش بینا و آنچه قبل از آن بر او پوشیده بود، ظاهر می‌گردد. عارف بر اثر ریاضات می‌تواند به حریم اسما و صفات الاهی راه یابد که به این حالت «مقام کشف» گویند. کشف مربوط به قلب است که هنگام اتصال حاصل می‌شود. اگر عارف به مقام حضور و شهود نزدیک شود، بر وحدت و جمعیت او اضافه و از تفرقه و کثرت او کاسته می‌شود. البته از نظر وی، مشاهده و مکاشفه، اختلاف جوهری نداشته، هر دو از جنس حضور و قرب هستند. نهایت آنکه، شهود از کشف کامل‌تر است. (همان) وی معتقد است حالت مکاشفه در دنیا امکان‌پذیر است.

دو. ابوبکر کلابادی (م. ۳۸۰ ق)

وی بین مشاهده و مکاشفه فرقی قائل نمی‌شود و شهود حق در دنیا با قلب را ممکن می‌داند. او معتقد است مشاهده باعث فنا می‌گردد: «مشاهده همان مقام فناست و شخصی که به مقام فنا رسیده است، قادر به خبر دادن از آن مقام نمی‌باشد.» (۱۳۴۹: ۲۵۶) زمانی که قلب عارف به مقام شهود حق نائل گردد، متحیر می‌شود و در این حالت همه چیز را خدا می‌بیند و متوجه هیچ امر دیگری نمی‌شود. (همان: ۲۵۶ و ۴۰۴) وی محور مشاهده را مقام فنا قرار می‌دهد. سالک در مقام سیر الی الله بعد از گذشتن از کثرات خلقی و عبور از حجاب ظلمانی و نورانی به مقام فنای در توحید می‌رسد و به عبارت دیگر، جمیع مظاهر خلقی را مستهلک و فانی در وجود حق می‌بیند. سالک در مقام فنا، چیزی جز اصل وحدت را مشاهده نمی‌نماید. وی مشاهده را همان مقام یقین می‌داند.

سه. ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (امام قشیری) (۳۷۶/۳۸۶ - ۴۶۵)

قشیری مکاشفه و مشاهده را همراه با محاضره تعریف کرده است:

محاضره، حضور قلب است. بعد از آن هم مکاشفه حاصل می‌گردد و مکاشفه همان حضور است و محاضره حضور حق است؛ پس زمانی که قلب از حجاب

بیرون آید، خورشید مشاهده به واسطه تابش انوار الاهی حاصل می‌شود.
(۱۳۷۴: ۷۵)

هرگاه سالک از ماسوای حق دل برکند و تنها مشغول ذکر حق باشد و دچار غفلت نگردد، گویا حق را می‌بیند؛ اگرچه در مقابل او حاضر نباشد. اگر این حالت حضور، دوام بیشتری یابد، به مقام مکاشفه خواهد رسید. در این صورت، اسما و صفات حق را می‌بیند و صاحب علم می‌گردد و اگر این حضور دائمی شود، حالت مشاهده پدید می‌آید و به لقای ذات دست می‌یابد و بی‌تعین و فانی می‌گردد. شهود هنگامی رخ می‌دهد که حجاب از چشمان قلب برداشته شود. در این حالت است که خورشید طلوع می‌کند و زمین قلب آدمی با شعاع آن نورانی خواهد شد و به لقای حق خواهد رسید. خلاصه سخن امام قشیری این است که مشاهده از جنس حضور و آخرین مرحله حضور است.

چهار. ابوالحسن هجویری (م. ۴۶۵ / ۴۶۹ / ۴۷۰ ق)

هجویری برخلاف طوسی، مشاهده را از سنخ حضور نمی‌داند؛ بلکه آن را هم‌طراز با رؤیت حق به حساب می‌آورد. از نظر وی، اگر انسان سالک، چشم سر را از امور حرام باز دارد و چشم دل را از مخلوقات فراتر برد و رخساره محبوب را در آغوش گیرد، به مقام شهود نائل می‌آید و چشمش به جمال او روشن می‌گردد؛ گرچه در دنیا باشد. وی معتقد است هر گاه سیر انسان هنگام معاینه، در مقابل خداوند به تحیر افتد، به مقام مکاشفه رسیده است. (همان: ۴۷۸) یکی از نکاتی که در تعریف هجویری درباره مکاشفه به چشم می‌خورد، مسأله تحیر باطن سالک هنگام مکاشفه است؛ زیرا سالک هنگام مکاشفه که حجاب از دیدگان قلبش کنار می‌رود، این حقیقت را درمی‌یابد که همه چیز در احاطه وجه‌الله قرار دارد و او با همه چیز و محیط بر همه چیز است. اینجاست که با یک حقیقت تحیرآوری مواجه می‌گردد. گویی همه شاهد وجه او و عالم به وجه او هستند؛ ولی به علم خود شعور ندارند.

پنج. ابواسماعیل عبدالله انصاری هروی (پیر هرات) (۳۹۶ - ۴۸۱ ق)

پیر هرات برخلاف پیشینیان، جایگاه مکاشفه را قبل از مشاهده قرار داده و به هر دو یکسان نگریسته است. خواجه برای علم، سه مرتبه قائل است: علم جلی، علم خفی و علم لدنی که ادراکی شهودی است که همچون ادراک بصری و بلکه واضح‌تر از آن است. (۱۲۹۵: ۱۴۱ - ۱۴۳) از نظر وی، در پی تجلیات الاهی، معرفتی حاصل می‌شود که فوق علم و مربوط به قلب است. (همان: ۲۴۶ - ۲۵۱) خواجه بر این باور است که هرگاه سیر عارف به واسطه مجاهدت، حجاب‌های ظلمانی و نورانی را درنوردد و به ماورای حجاب با دیده شهود نایل آید و از اسرار غیبی بهره‌گیرد، مکاشفه عرفانی که حاصل تجلیات الاهی است، شکل می‌گیرد که در اصطلاح به آن «مکاشفه معنوی» می‌گویند. از دیدگاه خواجه، مکاشفه عرفانی دارای سه مرتبه است که آخرین مرتبه آن «عین ثابت» یا «سیر قَدَر» می‌باشد و همراه با تجلی ذاتی الاهی رخ می‌دهد. این مرتبه همان شهود عرفانی و بالاترین درجه کشف است که در صورت برچیدن حجاب‌ها از میان عبد و ذات حق پدید می‌آید؛ به گونه‌ای که هیچ تعینی از سالک باقی نمی‌ماند و به مقام فنای ذاتی دست می‌یابد.

شش. شیخ نجم الدین رازی (دایه) (۵۷۳ - ۶۵۴ ق)

نجم الدین فرق جوهری بین مکاشفه و مشاهده قایل نیست. وی شهود عرفانی را رؤیت حق با چشم قلب می‌داند.

بدان که چون آینه دل به تدریج از تصرف مصقل «لا اله الا الله» صقالت یابد و زنگار طبیعت و ظلمت صفات بشریت از او محو شود که «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ صَقَالَةً صَقَالَةُ الْقُلُوبِ ذَكَرَ اللَّهُ» پذیرای انوار غیب گردد.... (۱۳۵۲: ۲۲۹)

هفت. محی الدین عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق)

ابن عربی بر این باور است که اهل الله علم وهبی دارند و همانند انبیا علم خود را

بدون هیچ واسطه‌ای از خدا دریافت می‌کنند. وی همانند سایر عرفا، راه کسب معرفت به خداوند و صفات او را از دو طریق استدلال و کشف میسر می‌داند. (همان: ۱۹۶۶ م: ۱/ ۹۲) اما از راه کشف می‌توان به خداوند معرفت حقیقی پیدا کرد. (همان: ۴۲، ۲۵۳، ۲۵۴ و ۲۹۷؛ فعالی، ۱۳۷۸: ۶۶) اگر قلب از پلیدی‌ها پاک گردد و به مرتبه خلوص برسد، معارف الاهی که موهبتی از ناحیه فیاض حقیقی است، در زمانی بسیار کوتاه وارد آن می‌شوند. ابن‌عربی درباره مشاهده بر این عقیده است که اگر عارف، حق را در اشیا نظاره کند و از خود، فانی و در حق باقی ماند، به مقام یقین می‌رسد که به آن «مشاهده» می‌گویند.

محمی‌الدین مکاشفه را بر سه معنا اطلاق می‌کند: مکاشفه علمی، مکاشفه حال و مکاشفه وجد. (همان: ۲/ ۴۹۶ - ۴۹۸) از نظر او، مکاشفه اتم از مشاهده است.

هشت. سیدحیدر آملی (۷۲۰ - ۷۸۵ ق)

وی می‌گوید: علم کشفی، مختص اهل سلوک از اهل الله است؛ اگرچه برای غیر آنها نیز رشحاتی از آن وجود دارد. چنین علمی اکتسابی نیست؛ بلکه علوم وهبی و ارثی است که گاه به طور مستقیم و گاه به واسطه عقل کلی یا نفس کلی بر انسان تجلی می‌کند. تمام علوم صوفیه که با مکاشفه عرفانی حاصل می‌شوند، ارث معنوی هستند که از طریق خداوند یا انبیا به ویژه پیامبر(ص) تحقق می‌یابند و بر قلب عارف می‌نشینند. (۱۳۷۰: ۵۱۶) سیدحیدر در این باره به حدیث: «الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۲) استشهد می‌کند.

نه. امام خمینی(ره)

امام خمینی مشاهده را تجلی حق، یعنی تجلی علوم غیبی الاهی و معارف حقیقی باطنی در قلب عارف می‌داند. مشاهده فقط با سلوک و خارج شدن از جلیاب بشریت و برداشتن حجب عوالم ملک و ملکوت و خرق پرده‌های کثرت حاصل می‌شود. در

این حالت خداوند، سالک را به خود مشغول و از دیگران منصرف می‌نماید. (۱۳۷۷): ۵۸ و (۱۷۱)

وی شهود عرفانی را دارای سه درجه می‌داند: تجلی افعالی، تجلی صفاتی و اسمایی و تجلی ذاتی. (همان: ۱۷۲) وی چند نمونه از موارد کاربرد حوزه عمل مشاهدات عرفانی را بیان می‌کند؛ اول اینکه، خلیفه الهی در تمام آینه‌های اسما ظهور دارد. چنین امری جز برای اولیای کامل که به مقام شهود ایمانی و ذوق عرفانی رسیده‌اند، قابل انکشاف نیست. (۱۳۶۰: ۳۲) دوم اینکه، ظهور لوازم اسما در حضرات اعیان ثابته، تنها با عین ثابت انسان کامل صورت می‌گیرند. بنابراین ظهور اعیان، تابع ظهور عین انسانی است و تنها صاحبان شهود و مقام عرفان به این امر دست می‌یابند. (همان: ۶۰)

۳. بررسی تطبیقی

اکنون تجربه دینی را با شهود عرفانی از جهت ساختاری مقایسه می‌کنیم تا وجوه اشتراک و امتیاز آن دو به دست آید و حقیقت هر یک آشکار شود.

۳-۱. مواضع وفاق

یک. هر دو باطنی هستند: متفکرین غربی، ماهیت تجربه دینی را اموری همچون احساس، حالت طبیعی، امری حسی و یا ارتباطی مستقیم و حضوری با پروردگار یکتا می‌دانند که تمامی این مسایل باطنی هستند. از سوی دیگر، عارفان مسلمان نیز حقیقت شهود عرفانی را با عناوین رؤیت، محاضره، مکاشفه و مشاهده بیان می‌کنند که با ریاضت و تزکیه درون از پلیدی‌ها، دوری جستن از حب دنیا، کنارزدن حجاب‌های ظلمانی و نورانی از دیدگان قلب، بیرون آمدن از حالت غفلت، متوجه حق شدن با تمام وجود، حالت اتصال و اتحاد و مقام استهلاک و فنا یافتن و تجلی صفات و ذات حق بر عارف حاصل می‌گردند. امور یادشده همگی در باطن آدمی رخ می‌دهند.

دو. هر دو ذومراتب هستند: صاحب تجربه و شهود، ابتدا از غفلت بیرون آمده، از ماسوی الله روی برمی گرداند و توجه خود را معطوف به سوی حق نموده، نور حق بر او می تابد و دیدگان او به فروغ آن روشن می گردد. در این حالت، شخص به مقام فنا و استهلاک می رسد. این مقام، آخرین درجه حالات است؛ چنانکه پایک در مسأله نماز سکوت، تجربه دینی را حالت وحدت عرفانی می داندست. همچنین ابونصر سراج طوسی، امام خمینی و دیگر عرفای اسلامی به این مسأله اشاره کرده اند.

سه. هر دو دارای مقوماتی هستند: ریاضت و مجاهدت، غفلت زدایی، قلب، حجاب، انوار الاهی، حالت حضور و وحدت و اسرار غیبی از مقومات شهود و تجربه دینی به شمار می روند.

۳ - ۲. مواضع اختلاف

یک. تفاوت از جهت مقدمات و زمینه ها: براساس تعریفی که عرفا از شهود عرفانی ارائه می دهند، محورهای اساسی در شهود، ریاضات و مجاهدات، تزکیه قلب از پلیدی ها و گناهان، رفع حجاب از دیدگان قلب و رؤیت و دیدار حق می باشد که به واسطه آنها حالت حضور، اتصال و قرب پدید می آید و انوار غیبی بر قلب سالک تابیده، از حقایق امور آگاه می شود؛ درحالی که با دقت در تعاریفی که تجربه گرایان از تجربه دینی ارائه داده اند، به دست می آید که هیچ یک از مؤلفه های موجود در شهود عرفانی در حصول تجربه دینی دخالتی ندارند؛ از این رو شهود عرفانی یک باره و بدون مقدمات لازم برای شخص سالک حاصل نمی شود؛ بلکه عارف برای رسیدن به چنین مرحله ای باید تحت نظر استاد، علوم خاصی را فرا گیرد و حالات و مقاماتی را که در عرفان عملی و نظری وجود دارد، طی کند و با زهد، تقوا و ریاضت های خاص، استعداد دریافت اشراقات غیبی را پیدا نماید تا به مرحله مکاشفه و مشاهده عرفانی نائل آید، خداوند را رؤیت نماید و حقایق برای او روشن گردد. بنابراین شهود عرفانی برای افرادی فراهم می آید که مراحل را طی می کنند تا لطف

حق شامل آنان گردد. اینان کسانی هستند که در تاریخ عرفان در زمره شخصیت‌های برجسته می‌باشند و در دینداری و تقوا به مراحل بالایی رسیده‌اند؛ درحالی که تجربه دینی دارای چنین خصوصیتی نیست. با توجه به ماهیت تجربه دینی، هر فردی می‌تواند صاحب چنین تجربه‌ای باشد؛ به گونه‌ای که شامل افرادی که دین خاصی ندارند نیز می‌گردد. بنابراین تجربه دینی همانند شهود عرفانی، نیازی به مقدمات و گذراندن حالات و مقامات خاص ندارد.

دو. تفاوت از جهت انسجام و وفاق در دیدگاه‌ها: تفاوت دیگر، انسجام و وفاق دیدگاه عرفا درباره ماهیت شهود عرفانی و تشتت دیدگاه تجربه‌گرایان درباره ماهیت تجربه دینی است. تعاریفی که تجربه‌گرایان از ماهیت تجربه عرفانی مطرح کرده‌اند، با یکدیگر تفاوت اصولی و اساسی دارد؛ چنانکه شلایر ماخر، رودلف اتو و ویلیام جیمز، تجربه دینی را از مقوله احساسات و عواطف می‌دانند؛ درحالی که ویلیام آلستون آن را از سنخ تجربه حسی می‌داند که کاملاً از احساسات و عواطف جداست. استیس هم تجارب دینی را حاصل امور طبیعی که همان فعل و انفعالات عصبی و جسمانی فرد است، می‌شمارد. پراودفوت مدعی است تجربه باید از منظر فاعل تجربه، دینی قلمداد گردد و آن را حاکی از امور مافوق طبیعی بداند. پایک هم منشأ پیدایش تجربه دینی و عرفانی را رسیدن به حالت وحدت عرفانی می‌داند؛ اما دیدگاه عرفا درباره ماهیت شهود عرفانی در یک راستا و بسیار به یکدیگر نزدیک است. اموری از قبیل ریاضت، تزکیه، رفع حجاب، تجلی انوار الهی، حضور و اتصال، قرب و فنا، وحدت و رؤیت از مسایل اساسی در شهود عرفانی هستند که در دیدگاه تمامی عرفا وجود دارند. پایک، از اندیشمندان مسیحی، همچون عرفا، ریاضت و توجه به ذات حق را راه حصول تجربه دینی می‌داند و در این امر با عرفای اسلامی هم‌عقیده است؛ اما سایر اندیشمندان غربی، راه‌های دیگری را ذکر کرده‌اند که در دیدگاه‌های عرفای اسلامی وجود ندارد.

سه. تفاوت از جهت ملاک تقسیم‌بندی و مراتب: عرفا در تقسیم‌بندی شهود

عرفانی، ملاک‌های گوناگونی را در نظر داشته‌اند که بر همان اساس، شهود عرفانی مراتب مختلفی پیدا کرده است؛ اما تجربه‌گرایان در تقسیم تجربه دینی، ملاک زیادی نداشته و صرفاً براساس شیوه حصول و تحقق، تجارب دینی را طبقه‌بندی کرده‌اند. در شهود عرفانی، تجلی حق بر سالک راه حقیقت از جهت زمانی و بقا و نیز ضعف و شدت متغیر می‌باشد؛ چنانکه شهود عرفانی از جهت میزان ظهور و دوام به لوائح، لوامع و طوابع و همچنین به مکاشفه علم، حال و عین تقسیم می‌شود. تقسیم مشاهده به مشاهده معرفت، معاینه و جمع نیز از جهت میزان بقا و ضعف و شدت صورت می‌گیرد؛ اما در مراتب تجربه دینی، چنین ملاکی یعنی شدت و ضعف وجود ندارد؛ بلکه تجلی حق بر صاحب تجربه و یا درک وجود خدا یا حقیقت غایی به واسطه تجربه‌اش مطلق می‌باشد.

چهار. تفاوت از جهت قداست: شهود عرفانی به اعتبار متعلق آن (خداوند) قداست و اعتبار ویژه‌ای دارد؛ اما در قداست تجربه دینی نظر واحدی وجود ندارد. از آنجا که تجربه دینی به عنوان طریقی برای دستیابی به حقایق هستی و حقیقت مطلق ارائه شده است، فی الجمله دارای قداست است؛ اما استیسی به واسطه اصل بی‌تفاوتی علت، قداست تجربه دینی را انکار کرده است.

نتیجه

تجربه دینی و شهود عرفانی، از طرفی نه مساوق هستند، نه مترادف و از طرف دیگر، تباین بالکل ندارند. آن دو به لحاظ ساختار و مقومات دارای عناصر مشترک و عناصر متمایزند. باطنی بودن، یکی از عناصر مشترک تجربه و شهود است که در نتیجه، یکی از عناصر مشترک بین آن دو، قلب می‌باشد. فرآیند دریافت‌های قلبی به‌گونه‌ای است که شخص می‌بایست توجه‌اش از بیرون منصرف و از حالت غفلت خارج شود و با تمام وجود متوجه حق گردد تا به مرحله فنا و حضور دست یابد. پس غفلت‌زدایی، توجه به حق، حالت فنا و حضور از عناصر مشترک بین تجربه و

شهود هستند. در این صورت قلب آدمی پذیرای انوار الاهی می‌گردد و شخص به امور غیبی که از قبل بر او پوشیده بود، دست می‌یابد. از این روند به دست می‌آید که انوار الاهی و اسرار غیبی نیز از مقومات اساسی در تجربه دینی و شهود عرفانی به شمار می‌آیند. عناصر متمایز تجربه و شهود بر این اساس است که لازمه شهود تحمل ریاضت و مجاهدت می‌باشد؛ اما در حصول تجربه دینی چنین امری ضرورت ندارد؛ بلکه بدون وجود چنین مقدماتی حاصل می‌گردد. بنابراین شهود یک‌باره حاصل نمی‌شود؛ بلکه در گذر زمان و با تحمل مجاهدت‌هایی برای عارف یافت می‌گردد. اینان انسان‌های راستینی هستند که با آگاهی و اختیار در این سلک قدم نهاده‌اند. پس شهود عرفانی، امری فراگیر نیست؛ اما تجربه دینی، گاه یک‌باره و بدون مقدمات و تحمل ریاضات برای هر فردی حاصل می‌شود. بنابراین حصول تجربه دینی فراگیر است و حتی شامل انسان‌هایی هم که دارای دین خاصی نیستند، خواهد شد. در نتیجه، شهود عرفانی از این جهت بر تجربه دینی برتری و جایگاهی بس والا در دیده همگان دارد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید.
۲. کتاب مقدس.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳، *الاشارات و التنبیها*، تهران، دفتر نشر کتاب.
۴. ابن‌عربی، محی‌الدین، ۱۹۶۶، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. _____، ۱۴۰۰، *فصوص الحکم*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۶. ابن‌منور، محمد، ۱۳۷۶، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابن‌سعید*، تحقیق دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، بی‌جا، آگاه.
۷. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۸۵، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، مشهد، باستان.
۸. آملی، سیدحیدر، ۱۳۷۰، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، قم، الزهراء.
۹. انصاری، عبد‌الله، ۱۲۹۵، *منازل السائرین*، تهران، کتابخانه علمیه حامدی.

۱۰. پترسون و دیگران، مایکل، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۱۱. پراودفوت، وین، ۱۳۸۳، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، طه.
۱۲. جر، خلیل، ۱۳۷۷، *فرهنگ لاروس*، تهران، امیرکبیر.
۱۳. جیمز، ویلیام، ۱۳۷۲، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۷۹، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۵، *لغت نامه دهخدا*، تهران، سیروس.
۱۶. رازی، نجم الدین، ۱۳۵۲، *مرصاد العباد*، تصحیح محمدمبین ریاحی، بی‌جا، نشر کتاب.
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۵، *مدخل مسائل جدید علم کلام*، قم، موسسه امام صادق (ع).
۱۸. سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۰، *اللمع*، بغداد، دارالکتب الحدیثه.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۵، *شیعه در اسلام*، قم، مرکز نشر اسلامی.
۲۰. _____، ۱۳۷۶، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۱۵، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم.
۲۱. عمید، حسن، ۲۵۳۶، *فرهنگ عمید*، تهران، انتشارات امیرکبیر (چاپ یازدهم).
۲۲. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۵، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۳. فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *علوم پایه؛ نظریه بدهمت*، قم، دارالصادقین.
۲۴. _____، ۱۳۸۰، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران، دانش و اندیشه معاصر.

۲۵. _____، ۱۳۸۳، «تجربه دینی و شهود عرفانی»، *فصلنامه پژوهشی آینه معرفت*، قم، دانشگاه شهید بهشتی.
۲۶. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۱ الف، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم، بوستان کتاب.
۲۷. _____، ۱۳۸۱ ب، *وحی و افعال گفتاری*، قم، انجمن معارف اسلامی.
۲۸. قشیری، ابوالقاسم، ۱۳۷۴، *رساله قشیری*، قم، بیدار.
۲۹. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۱۵، *شرح منازل السائرین*، تهران، چاپ قدیم.
۳۰. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۳، «تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک‌های بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی»، *فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران*، جلد ۱، شماره ۱.
۳۱. کلاباذی، ابوبکر، ۱۳۴۹، *خلاصة شرح التعرف*، تصحیح دکتر احمدعلی رجایی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸، *اصول کافی*، تهران، المكتبة الاسلامیة.
۳۳. مایلز، توماس ریچارد، ۱۳۸۰، *تجربه دینی*، ترجمه جابر اکبری، تهران، سهروردی.
۳۴. معلوف، لوئیس، ۱۳۷۴، *المنجد فی اللغة*، بی‌جا، دهقانی.
۳۵. معین، محمد، ۱۳۶۲، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، امیرکبیر.
۳۶. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۰، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية*، ترجمه احمد فهری، تهران، پیام آزادی.
۳۷. _____، ۱۳۷۷، *شرح جنود عقل و جهل*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۸. هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۳۶، *کشف المحجوب*، تصحیح والیتن ژوکوفسکی، به اهتمام محمد عباسی، بی‌جا، امیرکبیر.
۳۹. _____، ۱۳۸۳، *فصلنامه علمی تخصصی حوزه و دانشگاه*، قم،

پژوهشکده حوزه و دانشگاه، جلد سی و هشت، سال دهم.

۴۰. هوردرن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

41. Davis, Caroline Franks, 1989, *The Evidential force of Religious Experience*. Oxford. New York.
42. F, Schleiermacher, 1928, *The Christian Faith. 2d. trans.* HR. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. and T. Clarrck.
43. Otto. Rudolf, 1976, *The Idea of the Holy, Trans by Johan Harvey*, New York.
44. James, William, 1929, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Longmans, Green Company.
45. Stace, W. T, 1937, *Mysticism and Philosophy*, London, Macmillan.
46. _____, 1925, *Religion and modern Mind*, Philosophia. J. B. Lippincottco.
47. Bucke, R. 1912, *M, Cosmic Cosciousness*, New York. E. P. Dutton and Co. Jnc.
48. Pike, Nelson, 1992, *Mystic Union*, Cornell University Press.
49. Teresa, Trans, Byd, Lewis, 1924, 5thed, chap 20.
50. Peer, EA(ed), 1960, *The life of Teresa of Jesus*, Garden city, NY: Image book. P249.