



A Comparative Study of Sheikh Shahab Al-Din Suhrawardi's with William James' Religious Experience

Fatemeh Abdollahpour sangchi

PhD student in the foundations of Islamic theory at the University of Tehran. Tehran. Iran. f.abdollahpour@ut.ac.ir

Hossein Rahnamaei (Corresponding Author)

Assistant Professor at the Faculty of Thought and Islamic Knowledge, University of Tehran. Tehran. Iran. h-rahnamaei@ut.ac.ir

Use your device to scan
and read the article online



Citation Hossein Rahnamaei. [A Comparative Study of Sheikh Shahab Al-Din Suhrawardi's with William James' Religious Experience (Persian)]. [QABASAT \(A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology\)](#). 2024; 29 (114): 109-128

10.22034/QABASAT.2025.2019767.2272

Received: 07 January 2024 , **Accepted:** 03 November 2024

Abstract

Religious experience is considered as one of the most important issues in religious studies in recent centuries. The degree of experience-related reality is raised as a fundamental question in religious experience – especially mystical experience. Intuition, which is considered a type of mystical experience, is considered one of the prominent topics in Islamic philosophy and mysticism. This issue has a special and fundamental place, especially in the intellectual system of Shahab al-Din Suhrawardi. The present study, which has been conducted using a descriptive-analytical method and referring to the works of the Western philosopher and various books of Sheikh Ishraq, focuses on comparing religious experience from the perspective of William James with mystical intuition from the perspective of Suhrawardi. According to the results of the present study, these two have important similarities and differences. Some of the most important similarities between the two are ineffability and being personal. Some of the most important differences between the two approaches are the difference in the method of knowing truth, the difference in the origin of its acquisition and the place of its occurrence.

Keywords: Mystical intuition, religious experience, heart, Sheikh Ishraq, William James.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بررسی تطبیقی شهود عرفانی شیخ شهاب الدین سهروردی با تجربه دینی ویلیام جیمز

فاطمه عبدالله پور سنگچی

دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران. f.abdollahpour@ut.ac.ir

حسین رهنمایی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشکده اندیشه و معارف اسلامی دانشگاه تهران. تهران. ایران. h-rahnamaei@ut.ac.ir



Citation Hossein Rahnamaei. [A Comparative Study of Sheikh Shahab Al-Din Suhrawardi's with William James' Religious Experience (Persian)]. *QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology)*. 2024; 29 (114): 109-128

10.22034/QABASAT.2025.2019767.2272

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳

چکیده

یکی از مهمترین مسائل دین پژوهی در سده های کنونی، تجربه دینی (Religious experience) است. پرسش اساسی در تجربه دینی - به ویژه نوع عرفانی آن (Mystical experience) - میزان واقعیت متعلق تجربه است. شهود که از گونه های تجربه های عرفانی به شمار می آید، از موضوع های برجسته در فلسفه و عرفان اسلامی است. این موضوع - به ویژه در نظام فکری شهاب الدین سهروردی - جایگاه ویژه و اساسی دارد. مسأله پژوهش پیش رو که با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به آثار فیلسوف غربی و کتاب های گوناگون شیخ اشراق صورت گرفته، مقایسه تجربه دینی از دیدگاه ویلیام جیمز با شهود عرفانی از دیدگاه سهروردی است. یافته های تحقیق نشانگر آن است که این دو، اشتراک ها و افتراق های مهمی با هم دارند. بیان ناپذیری و شخصی بودن، از اشتراک های این دو است. تفاوت در روش شناخت حقیقت، اختلاف در خاستگاه حصول و محل وقوع آن، از جمله اختلاف های این دو رویکرد است.

واژگان کلیدی: شهود عرفانی، تجربه دینی، قلب، شیخ اشراق، ویلیام جیمز.



مقدمه

تجربه عرفانی، اخص از تجربه دینی است و در ذیل آن قرار دارد. از زمانی که مقوله تجربه دینی به وسیله شلایر ماکر پیش کشیده شد، این موضوع به عنوان یکی از موضوع‌های برجسته و مرکزی در آثار فیلسوفان غربی قرار گرفت. از سوی دیگر، قرن‌ها پیش از شلایر ماکر، مقوله شهود عرفانی مورد توجه عارفان و فیلسوفان مسلمان بوده است. اینکه تجربه‌های دینی مورد اشاره فیلسوفان غربی با شهود عرفانی مورد نظر فیلسوفان و عارفان مسلمان، تا چه حد هم‌پوشانی دارند، خود موضوع جداگانه‌ای در بین مباحثات میان این دو گروه شده است. آنچه روشن است این است که تجربه‌هایی که همراه با کشف و شهود باشد از گونه‌های تجربه عرفانی به شمار می‌آیند. کشف و شهود به قلب و خیال مربوط است اما به صرف وقوع هر تجربه از این دست، نمی‌توان صاحب آن را عارف خواند.

بنابراین از یک سو، سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ ه.ق) - معروف به شیخ اشراق - با به کارگیری همزمان عقل و شهود در گستره شناخت، مکتب فلسفی شهودی را پایه‌گذاری کرد و بر این باور بود که اگر بین عقل و شهود را جمع کنیم، راه رسیدن به حق هموارتر می‌شود و از سوی دیگر، با روش تجربی و با رجوع به مستندات و منابع گوناگون غربی در ارتباط با شیوه رویارویی انسان با امر دینی و قدسی، با نظریه‌های مهم ویلیام جیمز در زمینه تجربه دینی روبه‌رو می‌شویم.

حال با توجه به ابداع و نوآوری سهروردی در زمینه پیوند عقل و شهود، پرسش‌هایی به ذهن متبادر می‌شود؛ از جمله اینکه: شهود عرفانی در منظومه فکری سهروردی به چه معناست و چه جایگاهی دارد؟ نظر ویلیام جیمز درباره تجربه دینی چیست؟ شهود عرفانی سهروردی، چه پیوندی با تجربه دینی فلاسفه غرب دارد؟ چه اشتراک‌هایی را می‌توان بین شهود عرفانی و تجربه دینی یافت؟ چه تمایزهایی بین این دو وجود دارد؟

با بررسی پژوهش‌های موجود، پیرامون موضوع مورد نظر، مسأله ویژه این پژوهش یافت نشده است اما آثار در پیوند با آن را می‌توان به عنوان پیشینه این پژوهش به شمار آورد؛ از جمله: مبانی نظری تجربه دینی (شیروانی، ۱۳۸۱)، (Religious Experience (Proudfoot, 1985) و The Miracle of Theism (Mackie, 1982).

از آنجا که تاکنون مقاله، پژوهش یا کتاب خاصی در زمینه بررسی تطبیقی شهود عرفانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تجربه دینی ویلیام جیمز نوشته نشده است، مطالعه آرا و نظریه‌هایی در زمینه شهود عرفانی و تجربه دینی و سپس بیان اشتراک‌ها و افتراق‌های بین آنها، امری بدیع و نو است و به خواننده کمک می‌کند تا از راه پیوندگذاری مباحث و مفاهیم عرفانی شرق و تجربه‌های دینی فلاسفه غرب، درک بهتری از دینامیک‌های فرهنگی و فلسفی میان شرق و غرب داشته باشد.

۱. شهود عرفانی از منظر سهروردی

۱-۱. مفهوم شناسی شهود

شهود در لغت به معنای مشاهده، دیدن و گواه است و در اصطلاح عبارت است از رؤیت حق به حق (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۵۴).

واژه کشف را بیشتر مترادف با شهود در عرفان به کار می‌برند و آن عبارت است از «رفع حجاب و در اصطلاح یعنی آگاهی و اطلاع از معانی غیبی و امور حقیقی به نحو شهودی» (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۱۰۰).

ملاحسین کاشفی درباره کشف و شهود بر این است که «مشاهده و شهود احاطه به حق باشد به ذاته به هر شی‌ای «أَوَّلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) چون سالک بدین مقام رسیده، پیوسته انوار غیبی مشاهده نماید» (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۵۲).

قیصری هم از دو گونه شهودی نام می‌برد: ۱. کشف صوری؛ ۲. کشف معنوی. منظور از کشف صوری همان مکاشفاتی است که برای سالک، از راه حواس پنج‌گانه در عالم مثال پدید می‌آید مانند استماع ندا؛ اما کشف معنوی آن است که حقایق عینی و معانی غیبی را سالک فارغ از صورت، از قلب مشاهده می‌کند (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۵۸۶).

سهروردی در تبیین شهود عرفانی بیان می‌کند که «اول برقی که از حضرت ربوبیت به ارواح طلاب رسد، طوالح و لوايح^۱ باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۹).

۱. صفات مبتدیان اهل سلوک که رو به ترقی می‌روند.

۲-۱. شهود عرفانی

آنچه که روشن است این است که در سنت عرفان اسلامی و حتی فلسفه‌های اشراقی، انسان استعداد این را دارد تا از راه دوری از گناهان و تزکیه نفس، جان و روح خود را آماده سازد تا حقایق و علوم و معارف القایی و الهامی را از جانب خداوند دریافت کند (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۱۰۰).

توجه به آثار شیخ اشراق ما را به این امر مهم رهنمون می‌کند که برای سهروردی علم و معرفت، به راستی همان معرفت اشراقی و یا شهودی است که شیخ اشراق در این باره می‌گوید: «هنگامی علم اشراقی صحیح است که نه به واسطه صورت و اثر، بلکه به مجرد اضافه‌ای خاص - که عبارت است از حضور شیء به حضوری اشراقی - تحقق یابد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۷).

وی در شرح اصطلاحات صوفیه، هریک از مکاشفه و مشاهده را این‌گونه تعریف می‌کند:

«مشاهده عبارت است از اشراق انوار بر نفس آدمی، به گونه‌ای که منازعه و هم انقطاع یابد و مکاشفه عبارت است از حصول علم برای نفس از طریق فکر، یا حدس و یا به واسطه سانح غیبی که تعلق یافته به امری جزئی واقع در گذشته یا آینده» (همو، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۳۶).

به بیان دیگر، مشاهده یعنی «موجودات و انوار سافله، ناظر و شاهد انوار عالی‌ه هستند» (همان، ص ۱۳۵ و ۱۳۶). شیخ اشراق به مفهوم مکاشفه در تلاش برای شناخت حقیقت و واقعیت درونی و خارجی اشاره دارد. به باور وی، تلاش برای مکاشفه و رهایی از غشاهای نادیده و باورهای غیرضروری از جمله راهی است که به نور واقعیت و شناخت نهایی می‌رسد. همچنین بیان می‌کند که نفس آدمی چون جوهر قدسی است؛ هنگامی که به عالم نور اتصال پیدا می‌کند و لباس اشراقی را می‌پوشد، خود مؤثر و فاعل می‌شود و هر آنچه که اراده کند، محقق می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۰۳).

به عقیده شیخ اشراق، شهود و دریافت بی‌واسطه آن از عالم عقول، راه رسیدن به اصول حقایق است. تا جایی که شیخ، تأله^۱ (که لازمه شهود است) را شرط فهم حکمت اشراق

۱. تأله مقامی است که در آن حکیم، معانی را به‌طور مستقیم از باری تعالی و عقول مجرد، بدون نیاز به ترتیب

می‌داند و باور دارد کسی که به طور مطلق، بی‌نصیب از تأله باشد از کتاب نفعی نمی‌برد (همو، ۱۳۷۵ ج، ۲، ص ۱۲).

به بیان دیگر، شهود قلبی راهی است که بستری را فراهم می‌کند تا آدمی بتواند امور خفی را ادراک کند و در قلب، تلطیف سری رخ می‌دهد که عاملی برای تلطیف عقل می‌شود (همو، ۱۳۷۵ ج، ۱، ص ۱۱۳).

از دیدگاه سهروردی، ادراک برخی از امور، از قلب آدمی برمی‌خیزد نه اینکه محصول شهود عقلی باشد. در حقیقت، سهروردی مرتبته بالاتر از شهود عقلی را، شهود قلبی می‌داند؛ همان‌طوری که بالاتر از حس و خیال، عقل قرار دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج، ۱، ص ۶۹).

همچنین وی در رساله هیاکل الانوار، به توصیف‌هایی از عالم نور می‌پردازد و ریاضت را، راه دستیابی قوت عروج به این عوالم می‌داند؛ چراکه مشغله‌های دنیوی و نیرو و قوت‌های جسمی را مانند یک مانع و حجاب بر عوالم نور می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۰۷).

۳-۱. جایگاه شهود در منظومه فکری سهروردی

در فلسفه اشراقی، مسأله شهود اهمیت بسیار زیادی دارد تا آنجا که سهروردی، مکتبش را بر مدار شهود پایه‌گذاری کرد. در باور او، اگر حکمای اشراقی در اصول مسائل مردد می‌شدند، آن شک را به «سَلَم مَخْلَعَه» از بین می‌بردند؛ یعنی زایل می‌کردند شک را بعد از خلع بدن (همو، ۱۳۷۵ ج، ۲، ص ۱۱۳/ هروی، ۱۳۵۸، ص ۱۸). به راستی، به کمک ویژگی خلع بدن، حکیم متأله توانا خواهد بود به خمیره مقدّس حکمت دست یابد (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ۱، ص ۵۰۳).

سهروردی درباره روش فلسفی خود می‌گوید:

«این روش را در مرحله اول به تلاش و کوشش فکری به دست نیاوردم؛ بلکه از ناحیه چیزهای دیگر - یعنی از ناحیه ذوق و کشف حاصل از ریاضت‌ها و مجاهدات - و به دنبال حصول آن بودم که به مقام یافتن حجت و استدلال برآمدم، به گونه‌ای که حتی

مقدمات و یا برهان و استدلال دریافت می‌کند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۲۱).

اگر از حجت هم قطع نظر کنم هیچ عاملی مرا در آن دریافت‌ها به تردید و انمی دارد»
(همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶).

وی همچنین دست‌یابی به وجود عوالم چهارگانه را در سایه شهود نفس و تجربه باطنی می‌داند (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۲). او روش کشف و شهود را از راه‌های درست شناخت صفات خداوند هم می‌داند (ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۰، ص ۸۸) و به برکت تجربه شهودی، توانست عالم مثال را کشف کند و حل بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی - از جمله اثبات قیامت - و مسائل مربوط به آن، اثبات و توجیه وعده‌های پیامبران درباره حشر، نشر، بهشت و دوزخ را از این راه امکان‌پذیر می‌داند (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۴).

۲. بررسی تجربه دینی ویلیام جیمز

۱-۲. مفهوم شناسی تجربه دینی

تجربه، رویدادی است که شخص آن را می‌گذراند و نسبت به آن آگاهی دارد. تجربه گونه‌های مختلفی دارد و دامنه آن گسترده است؛ از جمله: تجربه زیباشناختی، تجربه لذت‌ها، تجربه اخلاقی، تجربه دینی و تجربه حسی (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶، ص ۳۶). کم‌کم با پیدایش دوره جدید در جهان غرب و بروز تحول در ابزار معرفت، تجربه، جایگزین برهان شد و عده‌ای از فلاسفه غرب به فکر افتادند که امور فراطبیعی را از راه تجربه بررسی کنند. همین مسأله، زمینه‌ساز معانی گوناگون برای تجربه شد. از پیشگامان این تحول معنایی، شلایر ماخر (Schleiermacher) و ویلیام جیمز (William James) بودند (سبحانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱) که باید هسته مشترک مبانی نظریه‌های ویلیام جیمز و شلایر ماخر را بیشتر در تجربه‌گرایی برآمده از سیطره علوم تجربی و آمپریسیسم دانست (James, ۱۹۳۷, P. ۷).

شلایر ماخر، تجربه دینی را این‌گونه تعریف می‌کند: «تجربه بنیادی انسانی که تجربه بنیادی دین است، همانا آگاهی از وابستگی مطلق به الوهیت و آگاهی از تسلیم به کسی است که ذات او را نمی‌توان درک کرد» (مک کویری، ۱۳۷۵، ص ۲۲۹).

به باور گیسلر، تجربه دینی دو عنصر اساسی دارد: «علم به امر متعالی و سرسپردگی تام به آن» (گیسلر، ۱۳۹۱، ص ۴۱).

۲-۲. جایگاه تجربه دینی در منظومه فکری ویلیام جیمز

آغاز رسمی قول به اصالت تجربه دینی را از گوناگونی تجربه‌های دینی ویلیام جیمز می‌توان دانست. به ویژه از آن جهت که اصطلاح «تجربه دینی»، اولین بار با این کتاب به نوشته‌ها و مباحثات فلسفی و دینی داخل شد. هدف جیمز در این کتاب برخلاف شلایر ماخر، طرح یک الهیات نظام‌مند نبود بلکه تفسیری تجربی مسلک از دین (یا بررسی دین از دیدگاه تجربی) بود. (James, 1902, P.455)

جیمز از نگاه روانشناسی در زمینه چگونگی احساس عالم برتر، بر وجود گونه‌ای احساس حضور (Consciousness of a presence) واقعیت در دستگاه ادراکی انسان که نافذتر و کلی‌تر از حواس خاص انسان است، تأکید می‌کند (Niebuhr, 1997, P.221). این احساس با گونه‌ای آمادگی و استعداد همراه است که سبب می‌شود انسان امور واقعی را ادراک کند که با حواس عادی دریافت‌شدنی نیست و به موضوع‌های فراطبیعی همچون روح، خدا و جاودانگی در پیوند است (Niebuhr, 1997, P.221) / آذربایجانی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴ / جیمز، ۱۳۹۳، ص ۷۶.

به باور جیمز، «تجربه دینی، تجربه‌ای است که شخص صاحب تجربه، آن را دینی می‌شمارد» (جیمز، ۱۳۴۳، ص ۸۳). او تجربه دینی را درک یا آگاهی از حضور واقعیت یا قدرت می‌دانست که فراتر از نفس و دنیای عادی آن است و به احساس شباهت بیشتری دارد تا تعقل؛ و بر سه رکن تجربه دینی: خداوند، انسان و جلوه خداوند بر انسان تأکید می‌کند. (James, 1902, P.324)

همچنین جیمز در کتاب اصول روانشناسی واژه «feeling» را توضیح می‌دهد که این واژه مشتق از «to feel» است و گاهی به معنای خوشی و ناخوشی در معنای عام و گاهی در معنای خاص برای احساس «sensation» در برابر اندیشه «Thought» به کار می‌رود (James, 1983, P.185). از این‌رو، واژه‌ای مانند احساس را که دلالت بر احوال عاطفی دارد، دال بر معنای آگاهی هم می‌داند (Ibid, P.651).

اما زمانی که جیمز می‌خواهد احساس و تفکر را (زمانی که به یک حالت از آگاهی اشاره دارند) به عنوان بدیل یکدیگر استفاده کند، بارها تأکید می‌کند که این دو گونه شناخت

با یکدیگر، همیشه در یک لحظه از دانستن نمایان می‌شوند در حالی که این دو با یکدیگر به راستی تفاوت‌های قطعی دارند (Ibid, P.119).

همچنین وی بر این باور است که عاطفه و احساس دینی که از تجربه دینی سرچشمه می‌گیرد با میزان تحمل و مقاومت شخص، به گونه‌ای علاقه یا حال ایمانی در پدیده‌های زندگی شخص ایجاد می‌شود. این حال ایمانی، همان تجربه دینی است که بروز آن به گونه‌ای ناگهانی و احساس حضور الهی یا جاذبه‌های عرفانی یا شوق می‌باشد که در زندگی صاحب تجربه، تحول اساسی ایجاد می‌شود (Barnard, 1997, P.p.7-18). وی همچنین تجربه عرفانی را کامل‌ترین و نیرومندترین تجربه دینی می‌داند که تغییردهنده و سبب تحول اساسی در زندگی شخص تجربه‌گر است. (Ibid, P.P.17-18)

۳. اشتراکات شهود عرفانی شیخ اشراق با تجربه دینی ویلیام جیمز

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده درباره شهود عرفانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی و تجربه دینی ویلیام جیمز، اشتراک‌هایی را می‌توان بین این دو اندیشمند نسبت به این مسأله یافت که در عنوان‌های ذیل بیان می‌شود:

۳-۱. بیان ناپذیری شهود عرفانی و تجربه‌های دینی

سهروردی بر این باور است که شهود عرفانی توصیف‌ناپذیر (Ineffability) است و سالکان اهل شهود به صورت رمزی سخن می‌گویند. وی به تلویح می‌پذیرد که اختلاف‌هایی بین رمزگویی‌های حکمای پیشین وجود دارد ولی همه آنها از یک حقیقت سخن گفته‌اند و اختلاف به معانی و حقایق آنها مربوط نمی‌شود بلکه به ظاهر گفته‌هایشان مربوط است (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ۲، ص ۱۰) در بسیاری از موارد کلام آنها مجاز و دارای «تجوّزات» می‌داند (همو، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۱۱۲).

همچنین ویلیام جیمز هم تجربه‌های عرفانی را بیان ناپذیر (Ineffable) می‌داند. وی بر این باور است که که تجربه عرفانی، امر وجدانی است. اگرچه در ظاهر، عرفانیات شبیه احساسات هستند اما حالت‌های عرفانی در حقیقت، برای کسانی که می‌توانند آن را درک

کنند، شکلی از شناسایی و معرفت را ارائه می‌دهد. حالت‌های عرفانی، از یک بصیرت باطنی از اعمال حقایق است که با میزان عقل و استدلال قابل تطبیق نیست اما یک روشنی در ذهن همراه با کشف و اشراق‌هایی هستند که دارای اهمیت و معنایی بسیار می‌باشند (جیمز، ۱۳۴۳، ص ۶۳).

۲-۳. شخصی بودن شهود عرفانی و تجربه دینی

مراد از شهود و تجربه درونی، این است که شخص از راه ریاضت و دوری از گناه، به معلوماتی دست می‌یابد که برای همگان فهم‌شدنی نیست. بنابراین باید یک امر شخصی و انتقال‌ناپذیر به دیگری باشد؛ چراکه خود شخص، بر اثر ریاضت و تحمل سختی‌هایی، خواهد توانست به این مرتبه دست یابد.

افزون بر این، رؤیتی که از سوی بزرگانی چون شیخ اشراق و بعضی عرفا بیان شده، در حقیقت در قلب و جان آدمی ریشه دارد و ناشی از عقل نیست. شهود قلبی، در پرتوی ریاضت و رفع موانع و حجاب، نصیب شخصی می‌شود که توانسته است به تلطیف روح و صفای باطنی دست یابد. در این زمان، وی می‌تواند به حقایقی برسد که بیشتر انسان‌ها از دیدن آن محروم هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۶-۷۰).

تجربه دینی هم‌گونه ویژه‌ای از تجربه است که تنها از راه شناخت شخصی ادراک‌شدنی است. جیمز هم تجربه دینی را تنها برای صاحب آن دارای اعتبار می‌داند؛ این در حالی است که سوئینبرن دفاع‌کننده اعتبار تجربه دینی، حتی برای دیگرانی که شنونده یا خواننده گزارش تجربه‌های دیگران هستند می‌باشد (Swinburn, 1979, P.P. 271-274).

۴. افتراق‌های شهود عرفانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تجربه دینی ویلیام جیمز

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، افتراق‌هایی بین شهود عرفانی شیخ اشراق و تجربه دینی ویلیام جیمز در عناوین ذیل بیان می‌شود:

۴-۱. زوال سریع شهود عرفانی و سکینه ناشی از استمرار؛ در برابر زودگذر بودن تجربه دینی

از دیدگاه سهروردی، «اول چیزی که برای سالکان آشکار می‌شود انوار خاطفه (رباینده، گریزان) و لذیذی است که آن را طوالح و لوايح نامند و آن مانند پرتوی درخشنده است که سریع پنهان می‌شود» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۹). بر اثر استمرار مراقبت‌ها و ریاضت‌هایی که سالک انجام می‌دهد، حالت زودگذر و ناپایدار، به حالات پایدار و ماندگار تغییر می‌یابد. سهروردی چنین حالتی را سکینه می‌نامد: «چون انوار سر به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند، آن را سکینه گویند و لذتش تمام‌تر باشد از لذت لوايح و چون سالک از سکینه بازگردد و به بشریت باز آید، عظیم متندم شود بر مفارقت آن» (همان، ص ۳۲۱).

اما از دیدگاه ویلیام جیمز «تجربه‌های عرفانی فراری و حداکثر یک یا دو ساعت پایدار هستند. کمابیش وقتی ذهن در حالت عادی است به یاد نمی‌آیند، اما بر حیات درونی تأثیر پایدار می‌گذارند و اگر تکرار شوند، بی‌درنگ قابل شناسایی هستند» (وولف، ۱۳۸۶، ص ۶۶۳/ پترسون و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۲۹).

۴-۲. سیر تحول شهود عرفانی: از انفعال اولیه تا منفعل شدنش؛ در برابر استمرار انفعالی تجربه دینی

حالت شهود به گونه‌ای است که سالک توان سلب آن را از خود ندارد و مقهور آن شده است. البته باید توجه داشته باشیم که در تمام مراتب سیر و سلوک معنوی عارف و در تمام مکاشفه‌ها، صفت انفعالی بودن ثابت باقی نمی‌ماند و این نکته در تحقیق‌های ویلیام جیمز و استیس فراموش شده است. سالک تا هنگامی که در مرتبه ویژه‌ای از استعداد و نیرو روحی و باطنی و در «بدایات تجرید» - که تعبیر شیخ اشراق است - به سر می‌برد، مورد هجوم انوار و دست‌خوش سوانح و حالات نوری قرار می‌گیرد. اما بعد از توغل در این سلوک

بررسی تطبیقی شهود عرفانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تجربه دینی ویلیام جیمز

معنوی، به نورالانوار تقرب و تشبه یافته و فاعل و صاحب اختیار می‌شود در ادراک و حصول حالات قدسی (سهروردی، ۱۳۷۵ ب، ج ۱، ص ۱۱۴).

اما پذیرش یا قبول و گشوده‌بودن از، ویژگی‌های تجربه دینی است. در چنین وضعیتی، فرد چون خود را در برابر اراده برتر می‌بیند احساس می‌کند که اراده او معلق شده و از خود اراده‌ای ندارد. جیمز «این احوال را پذیرش و قبول دارد و هرچند که می‌توان با تمهیدهای ارادی، تمرکز و اجرای تمرین‌های ویژه، وقوع حال عرفانی را آسان کرد؛ اما همین که گونه ویژه‌ای از آگاهی آغاز می‌شود، عارف به تسخیر و تصرف قدرتی در می‌آید و خود را به حالت تعلیق می‌بیند» (James, 1902, P.P.381-387) / ترزا و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۳).

۳-۴. عالم مثال: تجلی شهود سهروردی؛ در برابر عدم مکان خاص در سیر تجربه دینی

در داستان‌های رمزی - به ویژه داستان‌های سهروردی - کمابیش اتفاقات روحانی و مکاشفه‌ها و ملاقات با پیر روحانی، در صحرا انجام شده است. در حقیقت، صحرا نماد عالم مثال است و در برابر آن، شهر نماد عالم محسوس است. عالم مثال به سبب لطافت با عالم خاک و اجسام مقایسه می‌شود که در رمز صحرا جلوه می‌کند (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲).

این ملاقات در بیشتر داستان‌های سهروردی رخ می‌دهد. در آواز پیر جبرئیل، سالک با ده پیر و با بستن در شهر و باز کردن در صحرا، ملاقات می‌کند و با پیر دهم سخن می‌گوید (سهروردی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۱۰). در رساله عقل سرخ هم ملاقات با پیر سرخ‌موی در صحرا رخ می‌دهد (همو، ۱۳۹۰، ص ۲۲۷-۲۲۸). در همین رساله، در داستان زال و سیمرغ - به مانند شاهنامه -، به جای اینکه زال به کوه رها شود، در صحرا افکنده می‌شود (همان، ص ۲۳۲-۲۳۳). در رساله فی حاله الطفولیه هم دیدار با استاد در این مکان انجام شده است (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۵۲).

۴-۴. تمایز در روش شناخت حقیقت در حکمت اشراقی و دور در تجربه دینی

سهروردی از کتاب و سنت در کنار عقل و کشف، به عنوان منبعی برای حصول معارف و حقایق، یاد کرده و معیار صحت و سقم معارف و آموزه‌ها را کتاب و سنت دانسته است. به باور وی، اگر رأی، نظر و اندیشه‌ای باشد که از سوی کتاب خدا و سنت قطعی رسول

خدا ۹۱ تایید نشود از درجه اعتبار ساقط است و از امور لغو و بیهوده به شمار می آید و ارزشی ندارد. آدمی گمراه است؛ اگر به رشته محکم قرآن چنگ نزند و او در وادی هوی و هوس فرو رفته است (همو، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۰۲).

اما در باور جیمز، برای پی بردن به حقیقت یک اندیشه، نباید به اصول کلی و منطقی، بلکه باید به نتیجه آن پرداخت. باید به انجام آن به جای آغاز آن نگریست. در اندیشه پراگماتیستی جیمز، تجربه، جایگاه ویژه ای دارد تا جایی که می توان تمام افکار او را در هر زمینه ای به آن متصل کرد (نقیب زاده، ۱۳۷۲، ص ۲۳۶). این ایده در فلسفه پژوهش های اجتماعی کمال گرایانه به نام «پراگماتیسم» پیش می آید. اساس این اندیشه این است که برای درک حقیقت و رسیدن به دانش صحیح، بهتر است به نتیجه های عملی و عملکرد عملی روی آورد تا به اصول و استدلال های فلسفی؛ البته این مطلب نیازمند دور می باشد. جیمز می گوید که اگر بخواهیم یک موضوع را بررسی کنیم باید به نتایج عملی آن توجه کنیم و ببینیم چه تأثیری بر جهان و زندگی ما دارد، به جای اینکه فقط به اصول و قوانین کلی اندیشه کنیم (James, 1909, P.53).

۴-۵. متفاوت بودن خاستگاه حصول شهود عرفانی و تجربه دینی

از نگاه سهروردی، شهود عرفانی بعد از تحمل ریاضت ها و زهد و تقوا در سالک به وجود می آید؛ این درحالی است که جیمز به تأثیر مشروبات الکلی در ایجاد حالت عرفانی باور دارد. به باور سهروردی، ویژگی خلع بدن، در اثر گام برداشتن انسان در راه ریاضت و دوری کردن از دنیا و تعلقات و تمتعات دنیوی در نتیجه به دست می آید. شیخ اشراق تا آنجا به این ویژگی، اهمیت می دهد که آن را راه و مسیری برای شهود حقایق هستی، ارتباط با عوالم فوقانی و راه دستیابی به منبع نور می داند. به بیان بهتر، در نگاه سهروردی، راه سیر و سلوک، شاه راهی است که می تواند آدمی را به حکمت حقه متصل کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۷۱).

اما جیمز در کتاب دین و روان توضیح می دهد که در مشروبات الکلی، جاذبه ای وجود دارد که در ایجاد حالت های عرفانی مؤثر است. وی جاذبه موجود در مشروبات الکلی را محرک

بررسی تطبیقی شهود عرفانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تجربه دینی ویلیام جیمز

حالت عرفانی می‌شناسد. چنانکه در مستی و نشئه‌ای که بعد از نوشیدن مشروبات الکلی پدید می‌آید. بارقه‌های عرفانی در شخص به وجود می‌آید. وی باور دارد که مستی برای ما بزرگ‌ترین محرکی است که بعد از نوشیدن آن، به چیزهایی که در حالت عادی رد می‌کنیم جواب مثبت می‌دهیم. در این حالت است که انسان، حتی برای لحظه‌ای هم که شده با حقیقت دم‌ساز می‌شود (جیمز، ۱۳۴۳، ص ۷۰-۷۵).

برای جمع‌بندی می‌توان گفت که «رابطه معنادار بین واقعه تجربه دینی با مصرف داروها، تحت شرایط کنترل‌شده را، آلدوس هاکسلی (A, Huxley) (۱۹۵۴)، والتر استیس (۱۹۶۰)، هیوستون اسمیت (۲۰۰۰) و دیگران مطرح کرده‌اند و عده‌ای مانند جیمز و وین رایت (Wainwright, W) (۱۹۸۱) آن را تأیید کرده‌اند، اما عده‌ای چون رابرت زنر (Zahner, R.C) (۱۸۷۵ و ۱۹۷۲) آن را نپذیرفته‌اند. در برخی آزمایش‌های تجربی از جمله والتر پنک (Pahnke, W) (۱۶۹۸)، کلارک (Clark, W. H)، هیوستون و مسترز (Houston and Master) و گراف (Grof, S) (۱۹۵۶ و ۱۹۶۷) هم اصل مدعا، یعنی اینکه در اثر مصرف داروهای روان‌گردان، بخشی از ویژگی‌ها و احوالات ویژه تجارب دینی و عرفانی به وجود می‌آید، تأیید شده است» (آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص ۶۵).

نتیجه‌گیری

از مجموع آرای مطرح‌شده در این پژوهش نکته‌های زیر برداشت می‌شود:

از دیدگاه سهروردی مکاشفه و شهود عرفانی، واقعیتی از سنخ معارف و ادراک است. معرفتی که مقدمات اکتسابی، یعنی علوم بحثی در حصول آن نقش داشته‌اند. شهود و دریافت بی‌واسطه آن از عالم عقول، راه رسیدن به اصول حقایق است. به باور وی، راه رسیدن به عوالم بالاتر و نورانی، خلع بدن، ریاضت و دوری از تعلقات دنیوی است.

در برابر شهود عرفانی شیخ اشراق، تجربه دینی، مورد توجه ویلیام جیمز است. از دیدگاه ویلیام جیمز، حال ایمانی که برای شخص پدید می‌آید، همان تجربه دینی است که به گونه‌ای ناگهانی و احساس حضور الهی یا جاذبه‌های عرفانی یا شوق همراه است که سبب تغییر اساسی در زندگی صاحب تجربه می‌شود.

از اشتراک‌های بین شهود عرفانی و تجربه دینی، می‌توان بیان‌ناپذیری آن‌ها را ذکر کرد. سهروردی بر این باور است که شهود عرفانی، توصیف‌ناپذیر است و سالکان اهل شهود به صورت رمزی سخن می‌گویند. همچنین ویلیام جیمز هم باور دارد که تجربه عرفانی، امری وجدانی است.

شخصی بودن شهود و تجربه دینی، یکی دیگر از اشتراک‌های آنهاست. مراد از شهود و تجربه درونی، این است که شخص از راه ریاضت و دوری از گناه، به معلوماتی دست می‌یابد که برای همگان فهم‌شدنی نیست. تجربه دینی هم گونه ویژه‌ای از تجربه است که تنها از راه شناخت شخصی ادراک‌شدنی است.

از نقاط تمایز سهروردی و ویلیام جیمز آن است که در نزد سهروردی، انفعال (Passivity) عارف ویژگی ثابت تجربه عرفانی نیست، بلکه عارف در مراتب بالاتر، در مشاهده عوالم غیب، دارای اراده و اختیار می‌شود ولی در تجربه دینی، صفت انفعال، ثابت و همیشگی است که شخص تجربه‌گر، خود را در برابر اراده برتر می‌بیند و برای خود اراده‌ای در نظر نمی‌گیرد.

از تمایزهای دیگر، سریع‌الزوال بودن شهود عرفانی در ابتدا و به سبب انجامیدن آن، در اثر استمرار و زودگذر بودن تجربه دینی است. از دیدگاه سهروردی در اثر استمرار مراقبت‌ها و ریاضت‌هایی که سالک انجام می‌دهد، حالت زودگذر و ناپایدار شهود عرفانی، به حالات پایدار و ماندگار تغییر می‌یابد. اما از دیدگاه ویلیام جیمز «تجربه‌های عرفانی فراری هستند و حداکثر یک یا دو ساعت دوام می‌آورند».

مکان شهود سهروردی عالم مثال است ولی برای تجربه دینی مکان خاصی نیست. در داستان‌های رمزی سهروردی، کمابیش اتفاقات روحانی و مکاشفه‌ها و ملاقات در صحرا - که نماد عالم مثال است - انجام شده است.

روش شناخت حقیقت در حکمت اشراقی و دور در تجربه دینی، یکی دیگر از تمایزهای بین آنها می‌باشد. سهروردی از کتاب و سنت در کنار عقل و کشف، به عنوان منبعی برای حصول معارف و حقایق یاد کرده است و معیار صحت و سقم معارف و آموزه‌ها را کتاب و سنت می‌داند؛ اما جیمز باور دارد که برای پی‌بردن به حقیقت یک اندیشه، نباید به اصول

کلی و منطقی بلکه باید به نتیجه آن پرداخت.

متفاوت بودن خاستگاه حصول شهود عرفانی و تجربه دینی، از دیگر اختلاف‌های سهروردی با فلاسفه غرب می‌باشد. از نگاه سهروردی، شهود عرفانی بعد از تحمل ریاضت‌ها و زهد و تقوا، در سالک ایجاد می‌شود؛ این در حالی است که جیمز بر این باور است که در تجربه دینی، شهود، یک تجربه شخصی است و برای هرکسی می‌تواند به دست بیاید و از راه شهود حسی امکان‌پذیر است حتی اگر از هر راهی رخ دهد؛ تا جایی که جیمز به تأثیر مشروبات الکلی در به وجود آمدن حالت عرفانی باور دارد.

نتیجه کلی اینکه، اگرچه در ظاهر مفهوم شهود عرفانی و تجربه دینی - به دلیل تفاوت مبنای دو مکتب شیخ اشراق (توحیدی) و ویلیام جیمز (غیر توحیدی) - تناقض‌های آشکاری بین این دو مفهوم وجود دارد اما سرانجام این دو مفهوم با هم تلفیق می‌شوند؛ چراکه دارای هسته و گوهر مشترکی هستند. تجربه دینی، مراتبی دارد ولی تجربه عرفانی در طول تجربه دینی جای دارد و در مراتب عرفانی آگاهی قرار دارد. تجربه عرفانی شیخ اشراق، در مرتبه عالی و غایی تجربه دینی ویلیام جیمز یافت می‌شود و والاترین تجربه دینی در نظر گرفته می‌شود. بنابراین شهود عرفانی، نوعی حالات عرفانی است که در کانون تجربه‌های دینی قرار دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

* قرآن کریم.

۱. آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۶). روانشناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲. آذربایجانی، مسعود (۱۳۹۳). روان شناسی تجربه دینی. حکمت اسلامی. ش ۱، ص ۳۷-۷۱.

۳. استیس، والتر ترنس (۱۳۵۸). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: نشر سروش.

۴. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

۵. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۷). تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. تهران: آشیانه کتاب.

۶. پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰). عقل سرخ. تهران: سخن.

۷. ترزا، قدیسه و دیگران (۱۳۸۹). درباره تجربه دینی. ترجمه مالک حسینی. تهران: انتشارات هرمس.

۸. جیمز، ویلیام (۱۳۴۳). دین و روان. ترجمه مهدی قائنی. قم: دارالفکر.

۹. جیمز، ویلیام (۱۳۹۳). تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. تهران: حکمت.

۱۰. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹). ترجمه محاضرات فی الاهیات. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی. قم: انتشارات رائد.

۱۱. سبجانی، جعفر (۱۳۷۹). مدخل مسائل جدید در علم کلام. تهران: مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).

۱۲. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵ الف). الواح عمادی در مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵ ب). التلویحات اللوحیه و العرشیه در مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۴. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵ ج). حکمت الاشراق در مجموعه مصنفات شیخ

- اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵چ). رساله فی اعتقاد الحکماء در مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵خ). المشارع والمطارحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵ر). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی و نصرالله پورجوادی (۱۳۹۰). عقل سرخ. تهران: نشر مولی.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی و حسین مفید (۱۳۸۸). فی حاله الطفولیه. تهران: مولی.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی و حسین مفید (۱۳۹۴). آواز پر جبرئیل. تهران: مولی.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی و سلمان مفید (۱۳۹۸). هیاکل الانوار. تهران: مولی.
۲۲. شیروانی، علی (۱۳۷۷). دین عرفانی و عرفان دینی. قم: انتشارات دارالفکر.
۲۳. غفاری، سید محمد خالد (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۴. فعالی، محمد تقی (۱۳۸۹). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۰). شرح حکمت الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۶. قیصری، محمد داوود (۱۳۷۰). مقدمه فصوص الحکم. با شرح استاد آشتیانی. تهران، نشر امیرکبیر.
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). اصطلاحات صوفیه. ترجمه محمد خواجوی. تهران: نشر مولی.
۲۸. گیسلر، نورمن (۱۳۹۱). فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.
۲۹. لین، تونی (۱۳۸۶). تاریخ تفکر مسیحی. ترجمه روبرت آسریان. تهران: نشر فرزانه روز.

۳۰. مک کویری، جان (۱۳۷۵). تفکر دینی در قرن بیستم مرزهای فلسفه و دین. ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی. تهران: امیرکبیر.
۳۱. نقیب زاده، عبدالحسین (۱۳۷۲). درآمدی بر فلسفه. تهران: انتشارات طهوری.
۳۲. هروی، محمدشریف نظام الدین (۱۳۶۳). انواریه (ترجمه و شرح حکمت الاشراق سهروردی). تهران: امیرکبیر.
۳۳. وولف، دیوید ام (۱۳۸۶). روانشناسی دین. ترجمه محمد دهقانی. تهران: رشد.
34. Barnard, William G (1997). Exploring Unseen Worlds. New York: Stata University of New York.
35. James, William (1902). The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Penguin American Library.
36. James, William (1909). The meaning of Truth. Dover publications.
37. James, William (1937). The Will to Believe and other essays in popular Philosophy. New York: Longmans.
38. James, William (1975). Pragmatism. Cambridge MH: Harvard university press.
39. James, William (1983). The Principles of Psychology. Introduction by G.A. Miller. Cambridge: Harward college.
40. Niebuhr, R. R (1997). William James on Religious Experience. In Cambridge Companion to William James. Ruth Anna Putnam (ed). Cambridge university Press.
41. Proudfoot, Wayne (1985). Religious Experience. University of California Press.