

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دانشگاه زنجان

دانشکده علوم انسانی

عنوان :

نسبت میان تجربه عرفانی و تعبیر آن در مثنوی

نگارش:

عباس مشعوفی

استاد راهنما :

دکتر مجتبی بشردوست

استاد مشاور :

دکتر مهدی محبتی

پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد در رشته زبان و ادبیات فارسی

تقدیم به مینو که حضورش مایه روشنی و شادی گشت

درود و سپاس

اگر بخواهم از همه کسانی که به نوعی سهمی در تالیف این پایان نامه داشته اند ، نام ببرم و به رسم معهود بخواهم از آنان قدر دانی کنم ، مثنوی هفتاد من کاغذ شود . با این حال از بن جان می گویم که نمی توانم از عهده سپاس و ستایش استاد گرامی جناب آقای دکتر مجتبی بشردوست - چنان که حق استادی ایشان ایجاب می کند - بر آیم . لطف و محبت بی دریغی که ایشان نسبت به این بنده کمترین و همیشه دانش آموز خود داشته اند ، به حقیقت از حد من افزون تر بود و مرا تا همیشه رهین لطف خود قرار دادند . همچنین بر خود فرض می دانم از استاد دکتر مهدی محبتی قدرانی نمایم که همواره با رویی گشاده از دادن مشورت دریغ نفرمودند و چنان که شایسته اخلاق نیک ایشان است ، پذیرای سوالات گاه و بی گاهم بودند و با اهتمامی خاص مرا در تدوین نهایی این پژوهش یاری رساندند . حق شکر و سپاس را ادا نکرده ام اگر از پدر و مادر گرامی و همسر مهربان و فداکارم قدر دانی نکنم . در عمق جان خویش هم همواره سپاس و درودی را نثار بزرگان و اساتیدی خواهم نمود که خشت خشت این پژوهش به نام نامی آنها زینده است . هر آنچه که لغزش می توان خواند بر من است و هر آنچه که تازگی و روشنی است ، مرهون همت و خرد افروزی اساتیدی است که آفتاب ظلمت سوز شب دیجور جهل و تعصب بودند .

سخن دیگری ندارم جز آن که به درگاه ایزد منان سجده شکر و سپاس به جای آورم که به بنده کمترینی ، توفیق همنشینی ولی ای از اولیای خود را عطا فرمود . والحمدلله اولاً و آخراً

عباس مشعوفی

چکیده

در یک نگاه کلان وقتی که با آثار عارفان مواجه می شویم ، احساس می کنیم با دو جریان رو به رو هستیم :
جریان اول مربوط به تجربیاتی است که یک عارف از آن برخوردار بوده و جریان دوم مربوط به تبیین و تفسیری
است که عارف از آن ارائه می دهد. اگر نگوئیم همه عارفان، کثیری از ایشان در تبیین و تفسیر این تجربیات زبان
را ناتوان دیده اند به گونه ای که جز با تمثیل و نماد نمی توانستند از متعلق تجربه خویش سخن بگویند.

هدف نگارنده از نگارش این پایان نامه تبیین تجربه های عرفانی در مثنوی و نسبتی که این تجربه ها با زبان پیدا
می کنند ، می باشد. تجربه ای که گوینده خود را در بیانش دچار حیرت می بیند. با مطالعه در مثنوی بدین
نتیجه رسیدم که مولوی در مقام بیان و توصیف تجربه ، گریز و گزیری نداشته است جز آن که از تمثیل و رمز و
زبان مجازی بهره گیرد.

مهمترین سؤالاتی که پایان نامه فوق بدان پاسخ می دهد عبارتند از :

تجربه عرفانی به چه نوع تجربه هایی گفته می شود؟

مهمترین شقوق تجربه های عرفانی مطرح شده در مثنوی کدام است ؟

زبان در بیان و تعبیر تجربه عرفانی چه وضعیتی می یابد؟

چرا تجربه عرفانی بیان ناپذیر است و عارف دچار تناقض گویی می گردد؟

مولانا در مثنوی چگونه به بیان تجربه های عرفانی می پردازد ؟

رمز و تمثیل چه جایگاهی در بیان تجربه عرفانی دارد؟

کلمات کلیدی :

عرفان ، مثنوی ، زبان ، تجربه عرفانی ، دعا ، رویا، فقر و فنا ، تجربه عاشقانه [عاشقی] ، رمز ، تمثیل

فهرست

| | |
|---|----|
| مقدمه | 10 |
| فصل اول : کلیات | 13 |
| 1- تعریف تجربه | 13 |
| 2- دیدگاه‌های نوین فلسفه ی دین در خصوص تجربه عرفانی | 15 |
| 2-1- تجربه دینی نوعی احساس است | 15 |
| 2-2- تجربه دینی نوعی تجربه مبتنی بر ادراک حسی است | 15 |
| 2-3- تجربه دینی ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است | 19 |
| 3- چیسستی تجربه عرفانی به لحاظ پدیدارشناختی | 21 |
| 3-1- پیش مفهوم پدیدارشناسی | 21 |
| 3-2- ماهیت تجربه دینی و عرفانی | 25 |
| 3-2-1- نظریه یکم : نظریه ی حساس | 31 |
| 3-2-2- نظریه ی دوم: نظریه ادراک حسی | 32 |
| 3-2-3- نظریه سوم : تبیین مافوق طبیعی | 33 |
| 4- نسبت زبان و تجربه عرفانی | 35 |
| 4-1- نسبت زبان و جهان | 40 |
| 5- بیان ناپذیری تجربه عرفانی | 51 |
| 5-1- نظریه عواطف | 57 |
| 5-2- نظریه ناپینایی معنوی | 57 |
| 5-3- نظریه دشواری بیان | 58 |

| | |
|-----|--|
| 58 | 4-5- نظریه توصیف سلبی |
| 59 | 5-5- نظریه استعاره |
| 59 | 6-5- نظریه پارادوکسیکال بودن تجربه |
| 60 | 7-5- نظریه نقص منطق زبان عرفی |
| 65 | فصل دوم : جهان مثنوی " از تجربه تا تعبیر |
| 70 | فصل سوم : شقوق تجربه عرفانی در مثنوی |
| 76 | 1-دعا |
| 82 | 1-1-دعای حاجت |
| 85 | 2-1- دعای محبت |
| 89 | 2-2-دعای فنا |
| 92 | 2- رویا |
| 96 | 3- فنا |
| 97 | 3-1- فقر زاهدانه |
| 99 | 3-2- فقر عارفانه |
| 100 | 3-3- فقر فنا |
| 122 | 4- تجربه عاشقانه |
| 133 | 4-1- دو صفت عشق |
| 137 | فصل چهارم : پیامدهای تجربه عرفانی در احوال : |
| 140 | 1- غم و شادی |
| 148 | 2- خوف و رجا |
| 150 | 3- قبض و بسط |
| 151 | 4- شجاعت |

| | |
|-----|---|
| 154 | 5- سکوت و خاموشی |
| 166 | فصل پنجم : پیامدهای تجربه عرفانی در اقوال |
| 166 | پرسخنی |
| 172 | فصل ششم : گریز مولانا از تنگنای زبان |
| 183 | 1- رمزگرایی |
| 183 | 1-1- تمهیدی بر رمز گرایی |
| 192 | 1-2- نسبت رمز با استعاره |
| 193 | 1-3- زمینه و انگیزه رمزگرایی |
| 200 | 1-4- نمادهای عرفانی مثنوی |
| 265 | 2- تمثیل |
| 274 | 1-2- عالم مثال و چهارسفر معنوی |
| 275 | 2-2- چهار اقلیم وجودی |
| 282 | 2-3- نسبت رمز و تمثیل |
| 285 | 2-4- تمثیل در مثنوی |
| 289 | 2-4-1- تمثیلات داستانی |
| 309 | 2-4-2- تمثیل توجیهی |
| 337 | معرفی ماخذ |
| 343 | چکیده انگلیسی |

فهرست نمودارها و جدولهایی که در متن به کار رفته است

| | |
|-----|---|
| 17 | نمودار نمودار نظریه اتو |
| 18 | نمودار مثلث احساس دینی در منظر بها ولد |
| 43 | نمودار رابطه زبان - وجود - موجود |
| 45 | نمودار اثر هنری و فهم زبانمند |
| 126 | نمودار رابطه ی سه ضلعی عشق |
| 173 | نمودار سیر صعودی ظاهر به باطن و سیر نزولی باطن به ظاهر |
| 276 | نمودار چهار سفر معنوی از منظر هنری کربن |
| 283 | نمودار سیر گوینده از باطن به ظاهر و سیر مخاطب از ظاهر به باطن |
| 284 | نمودار رابطه دال و مدلول در تمثیل و رمز |
| | فهرست جدول |
| 204 | بسامد واژه آفتاب |
| 233 | بسامد واژه دریا ، بحر |
| 256 | بسامد واژه نردبان |

بوی آن دلبر چو پیران می شود

آن زبانها جمله « حیران » می شود (3844، دفتر سوم)

دنیای عارفان سرشار از شگفتی هاست. وقتی خواننده کنجکاو خود را در حریم این دنیا می بیند، دچار شگفتی و حیرانی می شود. موثرترین وصفی که می توان از دنیای عارفان داد این است که آدمی خود را در مقابل یک نظام معرفتی - تجربی می بیند که با چارچوبهای مالوف او - عقلانی و غیر عقلانی - بیگانه می نماید و برای وی آزموده نیست و پیش از آن که بیاموزد، مسحور و محصور می گردد. به تعبیر حضرت مولانا عارف در تجاربی که برای وی رخ می دهد و به ورای آنچه که مالوف و معتاد بدان است، دست می یابد. چنانکه در دفتر اول مثنوی می خوانیم:

که چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین (313 دفتر اول)

شاید بر همین اساس باشد که عطار از ما می خواهد که با گوش دیگر و حواس دیگر با روایت های مصیبت نامه به طور خاص و با روایت های عارفان به طور عام بر خورد کنیم؛ روایتی که اگر چه در ظاهر کژ می نماید ولی در باطن بسیار نیک است:

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| گر کسی را هست، در ظاهر، گمان | کین سخن کژ می رود، همچو کمان، |
| آن ز ظاهر کوز می بیند ولیک | هست در باطن بغایت نیک نیک |
| آن که سالک با ملک گوید سخن | وز زمین و آسمان جوید سخن |
| یا گذر بر عرش و بر کرسی کند | یا از این و آن سخن پرسى کند |
| استفادت گیرد او از انبیا | بشنود از ذره ذره ماجرا |
| از زفان حال باشد آن همه | نه زفان قال باشد آن همه |

در زفان قال کذب است آن و لیک در زفان حال بر صدق است نیک (مصیبت نامه 885-893)

زفان حال و قال گویاترین تعبیر برای تمیز دو نوع نظام دانایی متفاوت است. اگر تعبیر و یتگنشتاین رابه کار ببریم تعبیر « قال و حال » هر کدام مربوط به یک بازی زبانی خاص است. بازی ای که برخاسته از یک « نحوه زندگی » است که می توان آن را به طور اعم « سلوک عارفانه » نامید. امری که در نظام دانایی خاصی « کذب » است در نظامی دیگر « صدق » است. ما در سلوک عارفانه با صورت بندی دیگری از دانایی روبرویم که ریشه آن در

مکاشفه و شهود است و علمی که آن را علم حضوری می نامند . با دقت در کتب عرفانی متوجه می شویم که در همه زمان ها و مکان ها «آدم ها آیین خود را نه بر پایه عقیده بل بر اساس مکاشفه جهان دیگر بنا می کنند و همین مکاشفه است که تجربه درونی نامیده می شود» (احمدی، 1374، ص77) عموم عارفان ما واجد چنین تجربه های درونی بوده اند و با وجود اینکه از ناتوانی و گنگی زبان در بیان این تجربیات گفته اند با این اوصاف دفترها سروده اند و سعی بلیغشان این بوده که از تشنگان وادی سلوک دستگیری کنند . سوال اصلی این است که اولاً یک عارف در فرایند تجربه عرفانی خود واجد چه نوع تجربه و احوالی می گردد که احساس می کند زبان نمی تواند توصیف و تبیین منطقی از آن ارائه دهد ؟ ثانیاً عارفان به طور اعم و مولانا به طور اخص در کتاب شریف مثنوی چه نسبتی با زبان برقرار می کند و چه نوع فضای کلامی را برای بیان تجربه عرفانی خود به کار می برد ؟

برای اینکه به پاسخ این سوال نزدیک شویم ناگزیر از بیان مقدماتی هستیم؛ شاید مهمترین وصفی که بتوان از مثنوی به دست داد، صفت الهامی این کتاب شریف است. وقتی که اثری رابه صفت الهامی می خوانیم گواه این امر است که موثر [مولف] آن در یک فرایند خاص که از آن به عرفانی تعبیر می گردد، این اثر را سروده است . ابن عربی نیز چون مولانای جلیل « باور داشت هر سطری از فتوحات «املاى الهى»، «القاء ربانى»، «نفت روحانى» است . یعنی فتوحات کتابی القایی است و موجب نگارش آن ، دیدار ابن عربی با جوانی (فتی :تشخص روح القدس ، همزاد نورانی ابن عربی) درمکه به سال 598 و گفتگو با اوست» (ستاری، 1387، ص39) مولانای جلیل نیز مثنوی را حاصل القای تقاضاگر درونی می داند:

ای تقاضاگر درون همچون جنین گر تقاضا می کنی اتمام این

سهل گردان ره نما توفیق ده یا تقاضا را بهل بر ما منه (1491 و 1492/دفتر سوم)

اینکه مولانا تعبیر « جنین » را در مورد آن تقاضاگر درونی به کار می برد گواه این امر است که این تجربه باطنی از درون عارف نشات می گیرد و همچنین گواه نزدیکی او با معشوق و امر متعالی است. مولانا در دیوان شمس به صراحت اصل و منشا این تجربیات را درون عارف می شناسد :

عارفان را شمع و شاهد نیست از بیرون خویش خون انگوری نخورده ، باده شان هم خون خویش

در مثنوی هم آمده است که :

« صوفی در باغ از بهر گشاد صوفیانه روی بر زانونهاد

پس فرو رفت او به خود اندر نغول شد ملول از صورت خوابش فضول

که چه جنسی آخر اندر زر نگر این درختان بین و آثار خضر

گفت : آثارش دل است ای بوالهوس آن برون آثار آثارست و بس

باغ ها و سبزه ها در حین جان بر برون عکسش چو در آب روان «

((مثنوی، 1358-1363 / دفتر چهارم))

یا در دفتر دوم در خطاب به خداوند آمده است :

یا رهاکن تا نیابم در کلام یا بده دستور تا گویم تمام

ورنه این خواهی نه آن فرمان تو راست کس چه داند مر ترا مقصد کجاست؟ (1558 و 1559 / دفتر دوم)

باری این تقاضاگری و تقاضا مندی، تجلی ای است که معشوق یا من ملکوتی یا من برتر بر مولانا نموده و مولوی آن را در جان خویش وجدان می کند؛ نه اینکه مولانا این عبارات و ابیات را از معشوق دریافت کرده و در اختیار ما نهاده باشد بلکه وجدان این تجلی، دریافت این مکاشفه باعث شده که مولانا در چنان وضعیتی قرار بگیرد و نطق از نطق بشکافد و هر مویش زبانی گردد.

به عبارت دیگر وجدان این تجلی توسط مولانا در درون جان او به او چنان استعلایی بخشیده که مایه شکفتگی و شکافندگی ناطقه گشته است. به عبارت دقیق تر معشوق و یا من ملکوتی این گزاره ها را تلقین ننموده بلکه خود را بر او آشکار کرده است و حاصل این آشکارگی را هم در احوال مولانا می توان دید و هم در اقوال وی. به عبارت دیگر این فرایند، محصول متقابل تجربه عرفانی مولانا و انکشاف و تجلی معشوق یا من برتر است که در یکدیگر به وحدت می رسند. آشکارگی امر بی صورتی است که مولانا به آن صورت و ماهیت می بخشد.

چون زدانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز او صورت بساخت

از سخن صورت بزاد و بازُ مرد موج خود را باز اندر بحربرد

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد که انا الیه راجعون ((مثنوی، 1144-1446 / دفتر اول))

مولانا در مثنوی هم خود صاحب تجربه است و هم در مواضع مختلف تجربیات باطنی عارفان را در قالب قصه و حکایت روایت می کند. در روایت و تبیین این تجارب مولانا احساس می کند، زبان نمی تواند انتقال درست و سالم از متعلق تجربه، داشته باشد، به ناگزیر از زبان اشارت برای بیان تجربه استفاده کند. البته ناتوانی و ناکارآمدی زبان در بیان تجربه های عرفانی مسئله ی شایعی است که عموم عارفان از آن سخن گفته اند و در دیدگاه های نوین فلسفه دین به نسبت بین زبان و تجربه پرداخته شده است. پیش از آنکه به این دیدگاه ها پرداخته شود، به عنوان مدخل بحث، کلیاتی در خصوص تجربه ارائه می گردد.

فصل اول : کلیات

1- تعریف تجربه

تجربه در فرهنگ فارسی دکتر معین به معنای «آزمودن و آزمون» (1030-ج1) آمده است. ما در زبان عرفی فارسی کسی را دارای تجربه می دانیم که آزمونهای مختلفی را پشت سر گذاشته است و از پستی و بلندی های زندگی تجربه اندوخته است. اما وقتی که پسوند دینی، عرفانی در جلوی آن قرار می گیرد به نظر می رسد که معنای قاموسی تجربه در تعریف تجربه عرفانی چندان راهگشا نباشد. «واژه تجربه حتی در حوزه مباحث دینی و عرفانی هم دارای کاربرد های متعددی است. برخی این واژه را برابر با پدیده های مرموزی می دانند که همراه با جادو، سحر و غیب گویی رخ می دهد. بعضی دیگر برای این واژه دلالتی بر شنیدن اصوات و دیدن مناظر قائلند» (فعال، 1387، ص348) از طرف دیگر باید خاطر نشان ساخت که در زبان لاتین دو واژه به معنای تجربه می باشد، یکی واژه (experiment و experience) و دیگری (experiment) که علاوه بر معنای تجربه دلالت دارد به معنای آزمایش کردن نیز هست. واژه experience نیز که امروزه در زمینه های مختلف بشری به کار می رود در زمان ها و زمینه های مختلف، کاربرد متفاوتی داشته است:

«1- در دوره باستان تا قرن هفدهم میلادی واژه تجربه بیشتر معنای کنشی داشت. این واژه در اصل از واژه لاتینی experiri مشتق شده که به معنی آزمودن و یا در معرض آزمایش قرار دادن است»

(قائمی نیا، 1381، ص22)

2- از قرن هفدهم به بعد تحول خاصی در معنای این واژه به وجود آمد. در حقیقت، این تحول خاص سرلوحه اصطلاحاتی مانند تجربه دینی و... نظایر آن بوده است. در دوره مدرن تجربه معنای «کنش پذیری و انفعالی» بیشتری به خود گرفت. تجارب به این معنا در مقابل اعمال و کنش ها قرار می گیرند. تجارب به چیزهایی گفته می شود که برای ما رخ می دهد. نه چیزهایی که انجام می دهیم.»

(همان، ص23)

اگر بخواهیم نمونه و مثالی برای این معنای از تجربه [معنای دوم] داشته باشیم می توان از تعبیر مولانا در مورد مقام «ادب و بی ادبی عاشق» وام گرفت که شاهد رسایی برای این مضمون است.

نبض عاشق بی ادب برمی جهد خویش را بر کفه شه می نهد

بی ادب تر نیست کس زودر جهان با ادب تر نیست کس زودرنهان

هم به نسبت دان وفاق ای منتجب این دو ضد با ادب یا بی ادب

بی ادب باشد چو ظاهر بنگری که بود دعوی عشقش هم سری

چون بباطن بنگری، دعوی کجاست او و دعوی پیش آن سلطان فناست

مات زید، زید اگر فاعل بود یک فاعل نیست کو عاطل بود

او زروی لفظ نحوی، فاعل است ورنه او مفعول و موتش قاتل است

فاعل چه؟ کو چنان مقهور شد فاعلی ها جمله از وی دور شد (3679-3686 دفتر سوم)

معنا و مفهوم تجربه در این ابیات بیش از آن که بر « فاعلیت عاشق » دلالت داشته باشد، « کنش پذیری » او را بیان می کند. این معنا از تجربه نزدیک به همان مضمونی است که ویلیام جیمز در کتاب « تنوع تجارب دینی » برای تجربیات عرفانی ذکر کرده و آن حالت پذیرشی است که عارف در تجربه خویش دچار آن می گردد. شاید این پذیرش و انفعال در بدایت سلوک، صادق باشد اما در تمام مراحل تجربه ای که سالک از سر می گذراند، این ویژگی، شمول و کلیت تام ندارد.

« ابن سینا در « مقامات العارفين » بعد از آن که از مراحل و منازل سیر و سلوک و حالات عارفان بحث می کند به بیان این نکته می پردازد:

« ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارف احيانا ثم يتدرج الى آن يكون له متي شاء »

« عارف در مراحل مقدماتی، حالات خود را به نحو غیر اختیاری دریافت می کند، تدریجا درجه به درجه بالا رفته به جایی می رسد که حالاتش تحت ضبط و اراده او در می آید. به گونه ای که هرگاه بخواهد، مکاشفه ای خواهد داشت. » (فعالی، 1387، ص 417)

نکته دومی را که باید به عنوان تذکار یاد کرد این است که عارف در بیان تجربه ای که از سر گذرانده است، منفعل محض نیست بلکه در بیان تجربه « امر بی صورت » به ناگزیر از زبان و فرهنگ و عقیده دینی خویش مدد می گیرد.

وقتی که از تجربه سخن می گوئیم دایره شمول آن بسی وسیع تر از آن است که در فرهنگ های لغت یافت می شود. احصا انواع این تجربیات و استقرای آن باعث خواهد شد تا به مدلول تجربه دینی و عرفانی نزدیک تر شویم. تجارب دارای انواعی است که می توان آنها را در ذیل سه عنوان بر شمرد:

« 1- تجربه اخلاقی: ممکن است شخصی نسبت به عمل یا صفتی اخلاقی، تجربه ای زنده پیدا کند. تجربه اخلاقی در واقع پاسخ به قانون اخلاقی است و مسئولیت انسان را نسبت به خود و دیگری را شامل می شود » (فعالی، 1387، ص 352)

2- «تجربه زیباشناختی: اگر شخصی با یک اثر هنری بی نظیر مواجه شود، به تجربه ای زنده دست می یابد که بسی با شنیدن اوصاف آن اثر متفاوت است. این تجارب زیباشناختی، تحسین و شگفتی مخاطب را باعث می شود اما از مخاطب سرسپردگی و تعبد نمی طلبد» (فعالی، 1387، ص353)

3- «تجربه حسی: درادراک حسی، عالم محسوس به طور زنده احساس می شود. کسی که محسوس را درک می کند، دارای تجربه ای زنده و مواجهه ای رو در رو است و به روشنی با کسی که با حافظه و خاطره به امری محسوس منتقل می شود، تفاوت دارد» (فعالی، 1387، ص353)

برای اینکه تعریف روشنی از تجربه دینی و عرفانی به دست داده باشیم و تا اندازه ای محدوده بحث روشن تر گردد لازم می بینم پیشینه ای از اصطلاح تجربه دینی - عرفانی را ذکر کنم و این که چگونه این اصطلاح در فرهنگ دینی و فلسفی زمان معاصر جای گرفت.

2- دیدگاه های نوین فلسفه ی دین در خصوص تجربه عرفانی

در خصوص تجارب دینی نظرات و دیدگاه های زیادی مطرح شده است. ویژگی مشترک همه این نظرات این است که اغلب آنها دارای نگاه بیرونی بوده و اهتمام خاص شان بر آن بوده که تبیین نیکویی از این تجارب به دست دهند. مهمترین دیدگاه های مطرح شده در این خصوص عبارتند از:

2-1- تجربه دینی نوعی احساس است

شلایر ماخر «Scheleiermacher» و رودلف اتو «Otto»:

اینکه چگونه شد که دین و تجربه دینی و در ذیل آن تجربه های عارفانه مورد مذاقه فلاسفه قرار گرفت و عقل درصدد تبیین آنها بر آمد، عوامل زیادی را بر شمرده اند ولی همه مورخین تاریخ فلسفه در یک نکته اتفاق نظر دارند که رشد و گسترش علوم تجربی و تنازعی که بین علم و دین رخ داد و نقادی های فلسفی کسانی چون "کانت و هیوم" مهمترین عوامل رشد و نضج فلسفه ی دین بوده است.

«کانت» kant در اولین نقد خود، مفهوم خدا را نمونه ای متعالی از عقل محض و در نقد دومش اصل موضوع عقل عملی محض می شناسد. این مفهوم [خداوند]، مفهومی است که نمی توانیم درباره متعلق آن هیچ معرفتی داشته باشیم، هر چند اندیشه تنظیم کننده است که برای جهت گیری و تکمیل فکر ما در حوزه علم و اخلاق لازم است. عقیده و عمل دینی ریشه در تجربه اخلاقی دارد و نتیجه ندای عقل عملی و کشمکش ما با قانون اخلاقی است. او شهودات و احکام ما در حوزه دینی را آن گونه که قبلاً تجربه علمی، اخلاقی، هنری را بررسی نمود، تحلیل نمی کند، بلکه استدلال می کند که عقاید و اعمال دینی از تجربه ما از قانون اخلاقی و عجز ما تبعیت از آن نشات می گیرد.» (پراودفوت Proudfoot، 1383، ص20)

در این استدلال، عیسی مسیح دیگر یک انسان دینی و نمونه یک پیامبری که واجد تجربه های عمیق عرفانی و پیامبرانه بوده، نیست بلکه «تمثیل انسانیت آرمانی است و کلیسا در پی آرمان دولت اخلاقی است ... [و] زبان و صور دینی بر حسب آرمانهای اخلاقی عام تفسیر شده [و] عقاید و اعمال دینی، نتیجه حیات اخلاقی تلقی می شوند. کانت تجربه دینی یا احکام دینی را مستقل نمی دانست اما تلاش کرد تا با تحلیل اخلاقی آن را تبیین نماید» (پراودفوت، 1383، ص 20 و 21)

هیوم نیز برهان های خدانشناسی را چندان مفید یقین نمی دانست و در آن رخنه هایی می دید. علاوه بر دو عامل نقادانه فلسفی توسط کانت و هیوم «ظهور مکتب رمانتیک، نقادی کتاب مقدس، تعارض علم و دین و مخالفت با الهیات طبیعی را نیز از عوامل تعریف دین در قالب تجربه دینی بر شمرده اند» (فعالی، 1387، ص 123 و 124)

تبیین کانت باعث شد که متفکران دینی درباره احکام و مشهودات و تجارب دینی تا ممل بیشتری کنند به گونه ای که دین را از قید باور و برهان و عقاید صرف خارج کنند و تبیینی ارائه دهند که اساس دینداری تلقی گردد. شلایرماخر از جمله کسانی است که در مقابل این تبیین کانتی از دین، تبیین دیگری ارائه داد، مبنی بر اینکه دین و تجربه دینی مبتنی بر احساس است تا باور و عقاید. شلایرماخر در کتاب نخست با عنوان «درباره دین» در خصوص دینداری می گوید «دین به خودی خود عاطفه است، تجلی موجود نامحدود در موجود محدود، رویت خدا در موجود محدود و رویت موجود محدود در خداوند» (پراودفوت، 1383، ص 28)

از نظر شلایرماخر، دین یا دینداری مجزا از کارکرد نظری و عملی عقل است، «دین نه راه اندیشیدن و نه طریق عمل، نه مجموعه ای از عقاید است و نه مجموعه ای از مناسک دینی» (پراودفوت، 1383، ص 27) بلکه صرفاً یک احساس است. البته شلایرماخر در کتاب دوم خود یعنی «ایمان مسیحی» تبیینی روشمند تر از نظر خود ارائه داد به گونه ای که «عنصر مشترک در آگاهی دینی اینک به عنوان احساس یا شوق به نامحدود یا شهود وحدت خود با جهان تعریف نمی شود، بلکه به احساس وابستگی مطلق یا کامل به مبدا یا قدرتی که جدا از عالم است، تعریف می شود. زبان تهذیبی کتاب «درباره دین» با تحلیل دقیقی از آگاهی دینی عوض شده است. در کتاب قبلی، حس دینی عمدتاً بر حسب متعلق آن تعریف شده است (برای مثال احساس موجود نامحدود یا احساس کل)، اما شلایرماخر در موارد متعددی گفته است که عواطف دینی ای هستند که ناشی از تصرف مستقیم خداوند یا جهان بر نفس [می] باشند. دینداری عمدتاً با رجوع به متعلق نامتعین تعریف نمی شود. بلکه به عنوان احساسی از وابستگی مطلق تعریف می شود. دینداری احساس محدودیت یا خود و جهان خود را از جنبه علی وابسته به یک مبدا یا قدرت حس کردن است» (پراودفوت، 1383، ص 37)

از جمله پیروان شلایرماخر می توان از رودلف اتو نام برد. او معتقد بود که امر قدسی ((امر مینوی)) متشکل از دو بعد عقلانی و غیر عقلانی است. بعد عقلانی در مقولات مفهومی می گنجد و بعد دیگر امر قدسی یعنی بعد غیر عقلانی تحت مقولات مفهومی در نمی آید و تنها از طریق حال و احساس در وجود آدمی مکشوف

می گردد. «واژه مینوی در برگردان واژه «نومینوس / numinous» به کار می رود و این واژه خود از واژه «نومن» گرفته شده است. نومن در لاتین به معنای موجودی ماورای طبیعی، جلال و شکوه خدا، اراده الهی و نیروی فعال خداوندی است... اولین واکنش انسان نسبت به تجلی نومن، احساس عبودیت و مخلوقیت و حقیربودن است. اتو این احساس عبودیت و مخلوقیت را «راز هراس انگیز» می نامد» (فعال، 1387، ص370).

این دو حالت متضاد شبیه همان چیزی است که در عرفان اسلامی به آن تجلی جمالی و تجلی جلالی می گویند. «اتو جنبه هراس انگیزی احساس نومینوس را دارای سه ویژگی و سه جنبه می داند.

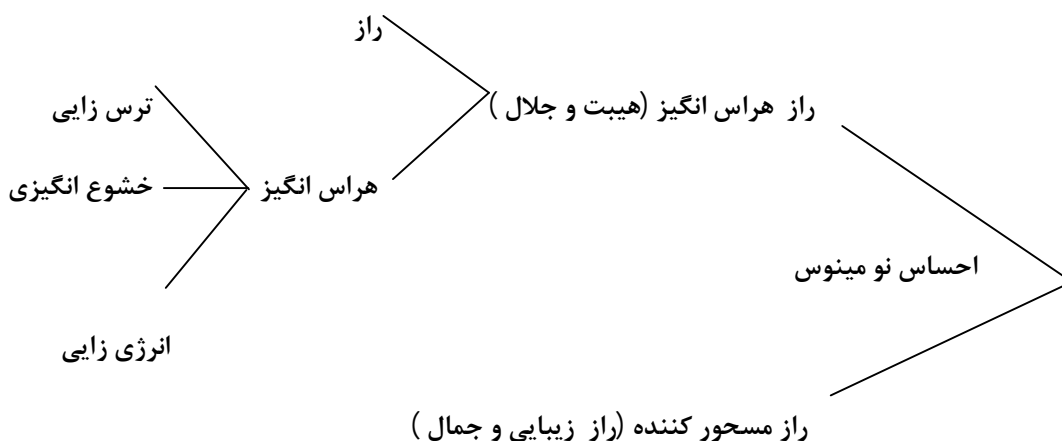
1- جنبه ترس زایی: اولین احساسی که از این هراس و ترس حاصل می شود، احساس حیرت و غربت است. [ترسی که] سراسر وجود انسان را گرفته و او را مجبور به تسلیم و زانو زدن در برابر عظمت مشهود می کند.

2- جنبه خشوع انگیزی: در مقابل جلال ربوبی، انسان احساس عبودیت و خاکساری می کند

3- جنبه انرژی زایی: عشق و غضب الهی دارای نیروی بسیار است» (فعال، 1387، ص371) در آثار اغلب عارفان خصوصا در مثنوی شریف مولانا بر این خصوصیت عشق تاکید بسیار رفته است.

عشق قهار است و من مقهور عشق چون شکر شیرین شدم از شور عشق (905/دفترششم)

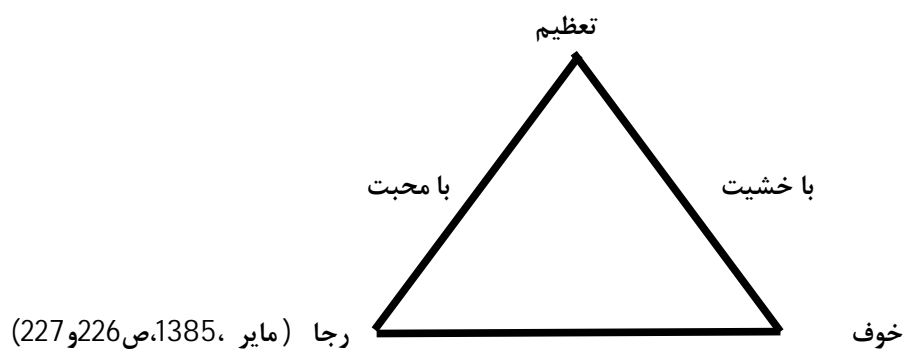
در بخش دوم پایان نامه بر تجربه عاشقانه در منظر مولانا درنگ بیشتری خواهیم کرد. باری، احساس نومینوس علاوه بر جنبه هراس انگیزی دارای جنبه «راز» نیز می باشد که اتو این جنبه را مطلقا "دیگری" نام نهاده است. «یعنی فاعل تجربه خود را متعلق تجربه کاملا بیگانه می داند. این مطلقا دیگر مربوط به صفات تنزیهی و سلبی است... فاعل تجربه نومن را مطلقا امر دیگر می بیند» (فعال، 1387، ص372)



نتیجه و برآیند این تلقی از تجربه دینی این است که باورها و عقاید محصول تجربه دینی است. الهیات معلول تجربه دینی است. این تلقی از تجربه دینی مورد نقد فیلسوفان و نظریه پردازان قرار گرفت که در این مقال مجال بیان آن نقدها نیست .

پدر مولانا، بهاولد در کتاب معارف بدون آنکه چون رودلف اتو درصدد نظریه پردازی باشد از سه احساس اصیل دینی سخن می گوید که در راس این مثلث احساس دینی، « تعظیم » قرار گرفته است . « باز گفتم که حال سه است : یکی تعظیم و اجلال که هر جزو تو معظم الله بود و می دان که اجزای عالم که جمادات اند همه معظم الله اند ... یا بی اختیار این همه معظم الله اند یا به اختیار ... و چون از حالت تعظیم درگذری ، در حال محبت آی و بگو ای الله ... اجزای مرا محبت ده و چون از این حالت درگذری ، حالت خشیت از اندیشه گناهان و خوف عقوبت و هیبت علو حضرت الله بین و از هر جزو خود صد قطره خون روان می کن » (مایر ، 1385، ص222و223)

بها در نسبت حاکم میان این سه عنصر دینی، تعبیر دیگری نیز می آورد و این معادله را کامل تر می کند . « او می گوید که این نسبت از خوف و رجا تشکیل شده است و خود آن دو احساس نیز به دو شق متفاوت تعظیم می انجامد : یکی تعظیم از روی محبت و دیگری تعظیم از روی خوف . اولی اثر لطف و دیگری اثر قهر الهی است » (مایر meier ، 1385، ص226و227)



تعظیم و تجلیلی که در درون عارف جان می گیرد و چون رو پوشی همه ی هستی او را در بر می گیرد اگر توام با محبت باشد ، پیامد روانی آن حالت «رجایی» است که در عارف پدید می آید و اگر این تعظیم از سر خشیت باشد ، پیامدش «خوفی» است که بر جان عارف چیره می گردد .

2-2- تجربه دینی نوعی تجربه مبتنی بر ادراک حسی است

از معتقدین به این دیدگاه، ویلیام آلستون Alston است. «او معتقد است که تجربه دینی همان ساخت تجربه حسی را دارد. در ادراکات حسی معمولی (مانند وقتی که گربه ای را می بینیم) سه جز وجود دارد: شخصی که گربه را می بیند (مدرک) گربه ای که دیده می شود (مدرک) و جلوه و ظاهر آن گربه (پدیدار) بر همین قیاس وی معتقد است که در تجربه دینی هم سه جز وجود دارد: شخصی که تجربه دینی را از سر می گذراند، خداوند که به تجربه در می آید و ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه گر»

(پترسون و ... 1388، ص 44)

اما همه ی سخن این است که کسانی که واجد تجربه می گردند «گزارش می دهند که متعلق ادراکشان کیفیات قابل ادراکی دارد که حسی نیستند. کیفیاتی مانند: نیرو بخشی، عشق، خیریت الهی و ... آلستون قبول دارد که در تجربه دینی ناظر به خداوند، کیفیات ادراک شده، حسی نیستند. اما بدان معنا نیست که این قبیل امور نتوانند محتوای یک ادراک حسی باشند. او میان کیفیات پدیداری (نحوه ای که امری در یک لحظه خاص بر من جلوه می کند) و کیفیات عینی (یعنی قابلیت شی در اینکه در شرایط معین جلوه کند) تمایز می نهد. [آلستون مدعی است که] ما تجربه خود از خداوند را به مدد مفاهیم تطبیقی بیان می کنیم. ما انسانها کم و بیش خوب را تجربه می کنیم و از این تجربه ایده می گیریم تا در یابیم تجربه خدای خیری که خیریت خود را نشان می دهد، چگونه چیزی است (پترسون و ... 1388، ص 45-47)

2-3- تجربه دینی. ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است

طبق دیدگاه پراودفوت Proudfoot (1939)، همه تجارب دینی محصول مفاهیم و اعتقادات تجربه گر هستند. یعنی این گونه نیست که شخص تجربه گر، بدون هیچ فرضی، صاحب تجربه ای شود و سپس آن تجربه را مبنای معرفت خود قرار دهد؛ بلکه هر تجربه ی دینی، مسبوق به نگاهی خاص از جهان و اعتقادات دینی می باشد. شخص تجربه گر، با توجه به ذهنیت خودش از امور، صاحب تجربه ای می شود. به عبارت دیگر، اعتقاد تجربه گر به تجربه او شکل می دهد. البته اگر چه این تجارب معلول همان معارف هستند، اما خود این تجارب نیز معارف جدیدی را (مطابق با آن اعتقادات پیشین) به دنبال دارند

(پترسون و ... 1388، ص 41-48)

بر اساس این نظریه، تجربه دینی به این معنا نیست که شخص، وجود خداوند متعال را تجربه کند و سپس به آن معتقد شود؛ بلکه در واقع، تجارب دینی، نوعی تبیین مافوق طبیعی از باورهای تجربه گر می باشند. به نظرمی رسد طبق این دیدگاه، ارزیابی تجارب دینی، متوقف بر ارزیابی اعتقادات و باورهای دینی تجربه گر است؛ زیرا در واقع، تجربه دینی او شناختی خارج از پیش فرض های او نیست. بلکه تجربه گر، باورهای دینی خود را در قالب دیگر (تجربه) دریافت می کند. این نظر پراودفوت در مقابل نظر شلایر مآخر قرار می گیرد.

همچنانکه گفته شد به دنبال نقادی های کانت و هیوم و تعارضی که میان علم و دین پدید آمد، شلایر ماخر دین را در تجربه دینی خلاصه می نمود و تجربه دینی را مبتنی بر احساس می دانست تا باور و عقاید. حال آن که نظر پراودفوت بر این مبنا شکل گرفته است که این تجربیات بر مبنای عقایدی، شکل و ماهیت می گیرد که عارف یا تجربه گر بدان مومن است. با توجه به آنچه که گفته شد در یک نمای کلی، دو دیدگاه در فلسفه ی دین در خصوص دین وجود دارد:

1- «دین مجموعه ای از گزاره ها است» (فعال، 1387، ص 114) گزاره های وحیانی که آدمی در مقابل آن گزاره ها گزیر و گریزی جز تسلیم شدن ندارد. اعتقادات و عقایدی است که از طرف آسمان برای اهالی زمین آمده است و بس. دو تعریفی که در ادامه از دین شده است بر مبنای همین دیدگاه می باشد.

«هربرت اسپنسر در تعریف دین میگوید:

دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات، تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت باشد فرهنگ آکسفورد در بیان ماهیت دین می نویسد:

دین، شناخت یک موجود فوق بشری است که دارای قدرت مطلقه است و خصوصاً باور داشتن خدا یا خدایان مشخص که شایسته اطاعت و پرستشند» (فعال، 1387، ص 114)

2- از قرن هجدهم به بعد، انتقادات زیادی به رویکرد گزاره ای دین شد، «فلاسفه دین به جای تاکید بر دیدگاه معرفتی، نگرش شهودی و عاطفی به دین را وجهه همت و نظر خود قرار دادند» (فعال، 1387، ص 114) تعاریفی که در ادامه می آید، ناظر بر همین گرایش به دین است «شلایر ماخر» دین را احساس اتکای مطلق می داند. (فعال، 1387، ص 114) ویلیام جیمز پراگماتیست معروف در تعریف دین می گوید:

«بنابراین مذهب عبارت خواهد بود از تاثرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه بستگی ها برای او روی می دهد» (فعال، 1387، ص 115)

پل تیلیش نیز در خصوص دین می گوید: «دین همان احساس است و این پایان سرگردانی است»

(فعال، 1387، ص 115)

در پرتو این طرز تلقی دو نگاه نسبت به ایمان در غرب شکل می گیرد که یکی برداشت گزاره ای از دین که دین را مجموعه ای از گزاره های معرفتی می داند و نگاه دوم که دین را «احساس و تجربه ای» می داند که فرد مومن نسبت به امر متعالی در خود تجربه می کند. «توماس آکویناس» از معتقدین به تلقی اول از دین و «پاسکال» از مفسرین تلقی دوم از دین می باشند» (فعال، 1387، ص 119)