

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۵، بهار ۱۴۰۲

تحلیل مکاشفات روزبهان با استفاده از الگوی تحلیل ویلیام جیمز

فرهاد فرضی^۱

عبدالرضا مظاهری^۲

انشاءالله رحمتی^۳

چکیده

در عرفان اسلامی - مکاشفه مسئله مهم و مورد توجه خاص و ویژه‌ای بوده و هست. زمانی که عارف بر اثر تهذیب نفس و ریاضتی که از سوی مرشد و پیر به او القامی شود و به حالات و مقاماتی دست یافت درواقع واجد مکاشفاتی شده‌است. روزبهان بقلی از عارفان بزرگ قرن ۶ هجری می‌باشد که از دو گرایش بارز در تصوف اسلامی که به سکر و صحو (یا به قول حافظ مستی و مستوری) شهرت دارد، روزبهان بی شک در خط گرایش اول است. نگاه جدید به دین و باورهای دینی و طرح عناوین و پرسش‌های نو در این ارتباط مدت زمانی است که اذهان متفکران دینی را به خود معطوف کرده- است، از جمله این عناوین جدید بحث تجربه دینی است. ویلیام جیمز دین را تاثیرات، احساسات و رویدادهایی می‌داند که برای هر انسانی در عالم تنهایی رخ می‌دهد و احساسات را مفهوم ذاتی دین می‌داند. از دیدگاه او تجربه دینی گوهر دین است، به این معنا که حقیقت دین احساسات و عواطفی است که در انسان هنگام رویارویی با حقیقت غائی پدیدمی‌آید و امور دیگر مانند عقاید اعمال و مناسک مؤخر از این تجربه‌اند. این تحقیق پس از پرداختن به مکاشفات روزبهان این موضوع را مورد بررسی قرار خواهد داد که آیا مکاشفات روزبهان براساس الگوی ویلیام جیمز قابل تحلیل است یا خیر؟

روش تحقیق: روش این مطالعه توصیفی تحلیلی است و روش گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای است و از کتاب، مقاله، نرم‌افزار استفاده‌شده و ابزار گردآوری اطلاعات فیش‌برداری است.

واژگان کلیدی:

مکاشفات، روزبهان بقلی، تجربه دینی، تجربه عرفانی، الگوی تحلیل ویلیام جیمز.

۱- دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- استاد گروه عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

mazaheri711@yahoo.com

۳- استاد گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

مقدمه و بیان مسأله

مکاشفه یکی از ابزارهای معرفت‌شناسی، علم و آگاهی در عرفان اسلامی می‌باشد که عرفای بسیاری مانند روزبهان بقلی، مؤالدین جندی، سعدالدین حمویه، علانالدوله سمنانی و ... به آن پرداخته و و مباحثی را در مکاشفات خود مطرح نموده‌اند که در بسیاری از موارد با سخن انبیا هم‌هنگام است. از طرفی در عرفان عملی، عمل و ریاضت نقطه آغاز است و سالک طریق حقیقت در نهایت به مکاشفات اسمائی یا ذاتی دست پیدامی‌کند. با تجلی انوار ربوبی در قلب و در مشاعر باطنی و ظاهری، ابواب مشاهدات و مکاشفات به روی انسان باز می‌شود و به اندازه تجلی انوار و به تناسب برخوردار از قلب و مشاعر از این انوار مشاهدات انسان و مکاشفات نیز شروع می‌شود.

از طرفی دیگر در دنیای جدید با مطرح شدن بحث تجربه دینی و پرداختن دانشمندان زیادی مانند ویلیام جیمز، اتو، والتر، ترنس، استیس، شلایر ماخر، استیون کتز، وین پراودفوت نینیان اسمارت، جان هیک و ... به تجربه دینی و مطرح نمودن این موضوع و اشتراک آن با مکاشفات و تجربه عرفانی و وحی انبیا، دارای موافقان و مخالفانی می‌باشد اشتراک یا عدم اشتراک تجربه دینی با مکاشفات و بویژه وحی از نکات مهم و سرنوشت‌ساز برای موحدین در به دست آوردن مسیر صحیح و درک درست اعتقادی و کلامی دین می‌باشد، بنابراین بررسی مکاشفه از دیدگاه یکی از عرفا و دانشمندان اسلامی به نام روزبهان بقلی دارای اهمیت زیادی است تا بررسی‌نماییم که منظور ایشان از مکاشفه چه می‌باشد. از طرفی تجربه دینی از دیدگاه ویلیام جیمز به عنوان یکی از روانشناسان و فیلسوفان غربی که در ادامه نظرات شلایر ماخر ابداع واژه تجربه دینی را به او نسبت می‌دهند و انواع تجربه دینی را در کتاب تنوع تجربه دینی بررسی نموده‌است و در این کتاب تجربه دینی را به طور گسترده و عام بررسی نموده‌است به گونه‌ای که از یک خواب، خواب عوامانه و ساده تا انواع مکاشفات و وحی را تا حد تجربه دینی تقلیل داده‌است، مهم و حائز اهمیت می‌باشد.

از جهت اینکه جیمز این تجربه را مربوط به عالمی دیگر می‌داند و از این طریق به اثبات خداوند می‌پردازد دارای اهمیت و ارزش است اما نکته مهم و اساسی در اینجا است که جیمز وحی را تا سرحد تجربه تقلیل داده و آن را یک امر شخصی می‌داند لذا نیاز به بررسی می‌باشد که از چنین تجربه‌ای می‌توان احکام شریعت را به دست آورد یا خیر

بنابراین لازم است که نظر ویلیام جیمز به عنوان یک فیلسوف غربی و روزبهان به عنوان یک عارف مسلمان مورد بررسی قرارگیرد و مشخص‌نماییم که با توجه به مکاشفات روزبهان و تعریف او از نظر کشف و مکاشفه همچنین تعریف ویلیام جیمز از تجربه دینی نظر این دو می‌توانند برهم منطبق شوند یا خیر و به عبارت دیگر آیا تحلیل مکاشفات روزبهان با توجه به الگوی تحلیلی جیمز امکان‌پذیر می‌باشد یا خیر.

پیشینه پژوهش

این پژوهش از نظر این که دیدگاه یک عارف مسلمان درخصوص مکاشفات را بیان می‌کند که برخلاف سایر عرفا این مکاشفات را آشکارا بیان نموده و به صورت نوشتار درآمده است و مقایسه آن با نظرات یک فیلسوف غربی درباب تجربه دینی و نتایج به دست آمده حائز اهمیت و نو می‌باشد. در بررسی‌های انجام شده مورد مشابهی با این پژوهش یافت نشد هرچند کتاب‌ها یا مقالاتی چند درباره عرفان و اندیشه‌های روزبهان بقلی و همچنین تجربه دینی از دیدگاه ویلیام جیمز به نگارش درآمده است. از جمله:

جایگاه ادبیات مکاشفه‌ای درخصوص عرفان و تصوف (کشف الاسرار) (گرچی ۱۳۸۵)

مقدمه کتاب کشف الاسرار و مکاشفات الانوار (حسینی ۱۳۸۳)

که با استفاده از دیدگاه ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان چون استیون کنز و نیز از منظر اسطوره‌ای الیاد، مکاشفات روزبهان را مورد بررسی قرار داده است.

و کشف و شهود عرفانی روزبهان بقلی (تمدن و نصر اصفهانی، ۱۳۹۷) که نویسندگان در این مقاله به تقسیم بندی مکاشفات روزبهان به مکاشفات ذات صفاتی و افعالی بر مبنای متن کشف الاسرار و مکاشفات الانوار پرداخته‌اند.

همچنین دین، تجربه دینی و تجربه عرفانی از نگاه سید حیدر آملی و ویلیام جیمز (معصوم و عباسلو، که در آن به دیدگاه سیدحیدر آملی به عنوان عارف شیعه و ویلیام جیمز به عنوان یک متفکر غربی درخصوص تجربه دینی و عرفانی پرداخته شده است).

تجربه دینی و تجربه عرفانی

مفهوم‌شناسی تجربه عرفانی

تجربه عرفانی اخص از تجربه دینی است و ذیل آن جای می‌گیرد. تجربه دینی در معنای اصطلاحی پس از انتشار کتاب انواع تجربه دینی ویلیام جیمز دارد حوزه اطلاعات دین پژوهشی شد.

عارف در سلوک عرفانی خود به حقایقی دست می‌یابد که به آن «تجربه عرفانی» می‌گویند. در عرفان اسلامی به جای تجربه اصطلاحات دیگری همچون مکاشفه، شهود، واقعه و تجلی را به کار می‌برند.

عارف در تجربه عرفانی به بُعدی از ابعاد حقیقت می‌نگرد، اما قادر به بیان تمام دیده‌هایش نیست.

تطبیق و مقایسه تجربه دینی و تجربه عرفانی

جیمز معتقد که تجربه دینی شخصی است و این تجربه برای کسانی که این تجربه برای آن‌ها رخ داده است دارای اعتبار می‌باشد. عرفا هم این نظر را تأیید می‌کنند، با این فرق که عارف باطنی مراحل سلوک از طریق شهود قبلی به حقیقت دست پیدامی‌کند، اما از نظر ویلیام جیمز، این شهود یک تجربه شخصی است که برای هر فردی می‌تواند رخ دهد که از طریق شهود حسی به دست می‌آید. (معصوم، حسین، عباسلو، فرزانه، ۱۳۹۵: ۱۸۵-۱۸۶)

تجربه دینی و تجربه عرفانی همسان نیستند. تجربه دینی تجربه‌ای است که شامل مضمون یا مفادی متناسب با یک متن دینی یا چیزی است که شرایط ویژگی دین بودن را دارد.

به اعتقاد جیمز، تجربه دینی شخصی و ریشه و کانون آن در حالت عرفانی آگاهی را دارد. از بررسی گفتارهای جیمز می‌توان نتیجه گرفت که تجربه عرفانی را می‌توان به عنوان تجربه‌ای در میان سایر اقسام تجربه در نظر گرفت. گویی در اندیشه جیمز تجربه دینی و تجربه عرفانی دو لفظ مترادف می‌باشد.

از طرفی دیگر، برخی از فیلسوفان دینی معمولاً تجربه‌های عرفانی را از نوع تجربه‌های دینی به-شمار آورده‌اند و آن را تجربه احساس وحدت و یگانگی با کل موجودات عالم تلقی می‌کنند. بعضی دیگر از فیلسوفان دین هر دو تجربه را عرفانی می‌دانند و عده‌ای دیگر از محققان بر این باورند که مفهوم تجربه دینی عام‌تر از تجربه عرفانی می‌باشد و با توجه به اینکه بیشتر تجربه‌های عرفانی در سنن دینی اتفاق می‌افتد و طبیعتاً تعبیری دینی می‌یابند، تمامی تجارب عرفانی را تجربه دینی تلقی نموده‌اند. می‌توان نتیجه گرفت که تجربه دینی دارای مراتبی است و تجربه عرفانی در طول تجربه دینی و در مراتب عرفانی آگاهی قرار دارد و تجربه هر کدام مختص به همان تجربه می‌باشد.

از طرفی دیگر از مباحثی که جیمز در خصوص توصیفات خود از عرفان بیان می‌کند می‌توان این برداشت را داشت که تأکید او نه بر بُعد جمعی، بیرونی و تاریخی، بلکه بر بعد فردی، شخصی و باطنی عرفان می‌باشد.

بررسی مکاشفه و کشف و شهود

در میان عارفان مسلمانان بیش از واژه مکاشفه، اصطلاح کشف به چشم می خورد. ابونصر سراج طوسی در تعریف کشف می گوید: در کشف بیان چیزی است که از فهم پنهان است و دریافت آن است که گویای چشم آن را می بیند (سراج، ۱۹۱۴: ۳۳۶)

این تعریف رفته رفته فربه تر می شود و پیکره ای کامل از وضعیت کشف و مراتب آن در این تعریف شکل می گیرد؛ "کشف آگاهی است بر ماورای حجاب از معانی غیبی و امور حقیقی به صورت وجودی و شهودی (قیصری، ۱۳۸۷: ۸۰)

همچنین در تعریف مکاشف آمده است که: کسی را گویند که ماورای حجب متصل شود و به حسب باطن وجود خود، باطن وجود را که ماورای عالم وجودی است شهود کند. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۲۱)

از سخنان و گفتار روزبهان می توان نتیجه گرفت که او مجذوب سالک بوده است. پس از اینکه راهبری به نام شیخ جمال الدین پیدامی کند در مصاحبت این مرد درهای ملکوت بر قلب خود گشوده می بیند و کشف های متواتر بر او حاصل می شود و در کنار مرشد خود علوم غیبی و اسرار دینی بر او جاری می شود و مواجید و مکاشفات بی شماری به او دست می دهد (بقلی، ۱۳۶۶: ۱۰۴-۱۰۶)

از این گفتار چنین برمی آید که روزبهان به یافتن کمال از طریق علم و خواندن کتاب معتقد نبوده است، زیرا مرشد خود را نیز مدرس و معلم معرفی نمی کند بلکه او را راهگشایی برای رسیدن به مکاشفات بیشتر و عمیق تر می خواند، به عبارت دیگر مکاشفات او را به سمت یافتن مراد و مرشد راهنمایی می کند و مرشد نیز باعث دستیابی او به مکاشفات بیشتر می شود.

او هنگامی که در مشرب الارواح به طبقه بندی عرفا می پردازد اولین طبقه را به مجذوبین اختصاص می دهد در طرح روزبهان سیر الی الله با جذب آغاز می شد و کسی می تواند قدم در راه سیروسلوک بگذارد که جذب حق نصیب او شود. از دیدگاه او جذب بر سلوک و مجاهده مقدم است و سالکان دومین طبقه عرفا هستند .

اهمیت جذب در آغاز راه سلوک تا جایی است که وی آن را جایگزین یقظه و انبیا می کند جذب از نظر او خاص روح انسان است زمانی که هنوز جسم نپیوسته است.

پل نوویا، هانری کرین و کارل ارنست که هر سه از صاحب نظران عرصه عرفان اسلامی و محققان آثار روزبهان بقلی هستند، متن کشف الاسرار را در زمینه های عرفان اسلامی و حتی در عرصه ادبیات عرفان جهان بی مانند و منحصر به فرد توصیف کرده اند. (ارنست، ۱۳۸۳: ۹۱)

یگانگی این اثر از آن جهت است که روزبهان در آن تلاش کرده که مکاشفات و اسرار باطنی خویش را هویدا کند کاری که عارفان دیگر از انجام آن ابا داشته اند.

کشف و شهود در آثار روزبهان بقلی

کشف و شهود که از قرن پنجم تا اواخر قرن هفتم به عنوان ایدئولوژی غالب در اندیشه صوفیانه مطرح شد، نزد هر یک از صوفیه تعاریف خاص و منحصر به فردی داشت. در این میان تعاریف روزبهان بقلی، حول محور دیدار با خداوند شکل گرفته است: «کشف رفع پوشیدگی است بر فهم. چنان شود که به چشم می بیند و حقیقتش ظهور ملک و ملکوت است و جلال قدم جبروت دیده عارفان را، در دیده ایشان پوشیده. سنای جلال خود تا بدان جمال و جهش بینند. آنگه به ملک غیبش درنگرند و از هر صفتی فهمی در معرفت کنند» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۵۷۷)

روزبهان در مسیر مکاشفه و سلوک شهودی در رؤیاهای خود در ابتدا سه مرحله مهم را سپری می کند که شامل: **خطاب، تجلی خداوند و معراج** است. نخستین مرحله رویای مکاشفه روزبهان با یک خطاب از سوی پروردگار آغاز می شود: «تو پیامبری!»

اما آنچه بیشتر از این اصطلاح مدنظر فلاسفه است، تجربه هایی است که در آن فرد صاحب تجربه آن ها را آگاهی تجربی به خدا تلقی می کند. این آگاهی مشخصات خاصی دارد: مستقیم و بی واسطه است، تجربی (نه انتزاعی) اما فاقد محتوای حسی است. و نهایتاً امری محوری و اصلی خواهد گردید. (آلستون، ۱۳۸۳: ۶۸-۷۰)

دریچه اصلی ورود روزبهان به عالم مشاهدات و تجربه های عرفانی «شناکردن در دریای حقیقت» است. این کنش و ملازمات آن به صورت های مختلف و در موارد بی شماری ذکر شده و «دریا، شنا کردن، شناور بودن و غرق شدن» از واژگان پربسامد در بافت متنی تجربیات عرفانی روزبهان است. موقعیت و مکان اغلب تجربیات عرفانی او در آغاز مشاهدات «صحرا و بیابان» است که روزبهان در آن ها سرگردان است؛ اما در پی تجلی الهی و تحولی که در احوال روحی وی به وجود می آید، به دریاهایی مبدل می شوند که وی را در خود غرقه می کنند و در نتیجه آن مراحل از قبیل شوق، معرفت، توحید و محبت به طور کامل با استفاده از مفهوم «دریا» مورد بازنمایی قرار گرفته اند (میلاادی و همکار، ۱۳۹۷: ۹۰).

«مرا گفتند به دریا شو و تا کوه های مغرب شنا کن به دریا شدم و در آن شناکردم» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۰۸)

مکاشفه هایی که بر پایه «تجلی» شکل گرفته اند برخی مربوط به بیداری و گروهی دیگر مربوط به حالتی بین بیداری و خواب و عدم هوشیاری هستند. وجه مشترک این مکاشفات، تجلی خداوند بر اساس «صفات جمال و جلال» است. روزبهان هیچ گاه سعی نمی کند که تجربیات خود از مشاهده خداوند را به طریق تشبیه بیان کند و تنها دو شیوه در توصیف جلوه های خداوند دارد؛ یا آنچه را دیده است بدون کم و کاست بیان می کند یا خود را از توصیف آن عاجز می داند و اعتقاد دارد که: خدای

تعالی یکتای واحد و احد و فردی است که از هر کاستی و کثرت و شریک و ضد و شبیه مبراست (همان ۱۳۹۷: ۹۲).

روزبهان پس از ثبت نخستین رویدادهای شرح حال معنوی خویش، یعنی همان کشف و شهوذهای خویش در دوران کودکی و نوجوانی در کشف الاسرار می نویسد:

ثم بعد ذلك فتح لي ابواب العلوم اللدینه في الحقایق و و الدقایق المجموعه الیتی تنحین فیما فهم العلمان ثم وقع لي بعض اجابه العواب و لطائف الكرامات و ثبت سی فی الحقایق و بدالی عروج المعارج و حصل لي المقامات و الحوال و المكاشفات و المعارف و التوحید و لا یعضی عدها من مكاشفات العیوب فی عجایب القلوب.

پس از آن درهای علوم لدنی در زمینه حقایق و دقایق ناشناخته که فهم‌های عالمان در آن‌ها سرگردان است، به رویم گشوده شد.

سپس برخی دعاهایم اجابت شد و صاحب کرامت‌های لطیفی گشتم و سر من در حقایق استوار شد و به مراتب بالاتر دست‌یافتیم. مقامات و احوال و مکاشفات و معارف و توحید برایم حاصل شد. خلاصه در شگفتی‌های دل به مکاشفات بی‌شمار از غیب دست‌یافتیم.

این کشف و شهوذهای که در تمام کشف الاسرار، نقل شده است و مربوط به پس از دوران نوجوانی اوست، دیگر به ترتیب زمانی طبقه‌بندی نشده‌اند و اما در این خاطرات، مکاشفات خاصی، شخصیت‌ها، مناجات و نیایش‌هایی مطرح می‌شود و همه اینها دارای اوصاف بارزی هستند و با انسجام خاص تکرار می‌شوند، به طوری که می‌توان به تدریج با خواندن آن‌ها به طبقه‌بندی مشخصی از مضامین و تأملات او دست‌یافت.

اینها همان شخصیت‌های مثالی حاکم بر ذهن و ضمیر یک صوفی است که در این سند خارق‌العاده اندکی از اسرارشان برای ما آشکار می‌شود.

روزبهان مکرر ما را از ورودهایش به بهشت در مقام مکاشفه، مطمئن می‌سازد پس از مکاشفه عظیم به همراه سه ملک مقرب و رسول خدا در پیرامون کعبه آرامش طولانی مدتی تا نزدیکی صبح به وی دست می‌دهد. دوباره وجد بر او غلبه می‌کند. (رحمتی، ۱۳۹۴: ۱۱۸-۱۱۷)

روزی روزبهان از صف‌های حاضران عبور می‌کرد تا برای نخستین بار در شیراز به منبر برود. در راه خود متوقف شد برای تذکر دادن به مادری که دخترش را اندرزمی داد و می‌گفت که «حسن خود با کسی اظهار مکن» این موعظه ناگزیر در هر بار، یادآور راز تجلی حق در جمال است. آئین و اخلاق ملازم با این «پدیدار خداوند» هرگز نباید غافل باشد از چیزی که روزبهان از آن التباس یعنی دو پهلویی صورت انسانی که هم صورت انسانی است و هم نیست، تعبیر می‌کند.

همه محسوسات، دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها، دستخوش التباس‌اند، معنایی دوپهلوی دارند، زیرا نمایانگر وجود نادیدنی، و جو ناشنیدنی‌اند. شأن مظهریت زیبایی آفریده‌ها، همیت است.

بدیهی است که تبلیغ چنین آموزه‌ای می‌تواند برای متدینان اهل ظاهر که در برابر متن جمال و حتی در برابر متن وحیانی، هیچ‌گونه درک و احساسی از التباس / معنای دوگانه ندارند، نفرت‌انگیز (و کفرآمیز) باشد. بنابراین ممکن است روزبهان حتی تردیدهایی درباره موعظه خویش داشته‌باشد، ولی به لطف مکاشفاتش آرامش یقین حاصل می‌کند.

تجربه دینی

از میان مباحث گسترده دین پژوهی و کلام جدید، بحث "تجربه دینی" جذابیت و اهمیت ویژه‌ای دارد. این بحث سرفصل و مدخل بسیاری از مباحث جدید است. ظهور مدرنیته در غرب نقطه تحولی در مباحث دین‌شناسی به حساب می‌آید. این پدیده نوظهور روزبه روز در ساختار فکری انسان غربی ریشه دواند و تنومند و بارورتر شد و با تمام قدرت رقبای خود را از صحنه بیرون کرد. مدرنیته مؤلفه‌هایی داشت که با دین در تعارض بودند. عقل‌گرایی افراطی یکی از این مؤلفه‌ها بود که باورهای دینی مسیحیت را به چالش طلبید. این پروژه را فیلسوف تجربی مسلک انگلیسی دیوید هیوم به نهایت و نقطه اوج خود رساند. مدرنیته، علم تجربی و خصوصاً مکانیک نیوتنی را مثل اعلا و الگوی تمام عیار معرفت می‌دانست و هر چیزی را که به نحوی زیر بار این مدل و الگو نمی‌رفت، کنار می‌گذاشت. از این رو علم‌گرایی یکی از شاخصه‌های اصلی مدرنیته بود.

روشن است که صدرنشینی علم مشکلاتی، را به بار می‌آورد. مدرنیته اساساً تحویل‌گرا (reductionist) بود و ماهیت دین را به امور دیگری از قبیل اخلاق تحویل و تقلیل می‌داد و هر چیزی را که از قلمرو این تحویل و تقلیل بیرون می‌ماند، حذف می‌کرد. بحث تجربه دینی در چنین اوضاع و احوالی پا به عرصه دین‌شناسی نهاد و شاید نخستین واکنش جدی متکلمان مسیحی به پدیده نوظهور مدرنیته بود. این بحث در حقیقت دو رویه داشت:

رویه پدیدارشناختی و رویه معرفت‌شناسی

رویه پدیدارشناختی درصدد تعیین رابطه تجارب دینی با گوهر دین بود و رویه معرفت‌شناختی باورهای دینی را بر پایه تجارب دینی توجیه می‌کرد. مباحث پدیدارشناختی از لحاظ تاریخی بر مباحث معرفت‌شناختی تقدم داشته و در مواجهه با مدرنیته پیش از مباحث معرفت‌شناختی مطرح شده‌اند: ولی امروزه حجم وسیعی از مباحث فلسفه دین به مباحث معرفت‌شناختی تجربه دینی اختصاص یافته‌است و از مباحث پدیدارشناختی کم‌تر سخن به میان می‌آید. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ۱۷-۱۹)

جیمز و تجربه دینی

جیمز دین را احساسات، اعمال و تجارب افراد انسانی در خلوت و تنهایی خود می‌داند، آنگاه که فرد مؤمن خود را در ارتباط با آنچه او قدسی و الهی می‌نامند دریابد. این قدم اول در تجربه دینی است. (احساس حضور امر قدسی) بنابراین تجربه دینی آنگاه به آدمی دست می‌دهد که فرد در ارتباط با امر قدسی باشد. در نگاه جیمز، کسی که تجربه دینی دارد بر آن است که نظمی نادیدنی در جهان هست و بهترین کار بر او آن است که خود را با آن منطبق گرداند نگرش دینی این باور و این انطباق است. مرحله دوم تجربه دینی احساس حضور در برابر امر قدسی است. یعنی تنها فرد به این باور دست می‌یابد که امر قدسی وجود دارد و او می‌تواند با آن امر قدسی ارتباط برقرار کند بلکه این احساس به او دست می‌دهد که امر قدسی در همان لحظه خاص در برابر او حضور دارد. جیمز بر آن است که برای پی بردن به حقیقت یک اندیشه به جای پرداختن به اصل‌های کلی و منطقی باید به نتیجه آن پرداخت به جای نگرستن به آغاز باید به انجام آن نگریست (بلندهمتیان، نقیب‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۳۶)

سوم: احساس واقعیت:

احساس واقعیت کلید اندیشه جیمز در این بخش است. او می‌گوید در آدمی احساس واقعیت یا احساس حضور یک چیز، اینکه چیزی آنجا هست وجود دارد. مفاهیم دینی می‌توانند این احساس واقعیت را تحریک‌کننده و تا چنین است مردم به آن مفاهیم باور خواهند داشت علی‌رغم تمام انتقادات چراکه مردم آن‌ها را واقعی می‌دانند درست همان‌گونه که چیزهایی محسوس را واقعی می‌دانند. از نظر جیمز مهم‌ترین بخش در حوزه دین و تجربه دینی حوزه عاطفی انسان است. جیمز که همیشه نگاهش به نتایج و پیامدهای پدیده‌ها است (البته نه آثار صرفاً صوری و فوری بلکه آثار ژرف و ماندگار امور) در بررسی دین و بسترهای وقوع تجربه دینی این نگرش خود را حفظ می‌کند. به باور او تأثیر خداوند در زندگی انسان به صورت شادمانی و آرامش جلوه‌گر می‌شود. جیمز اصرار دارد که هر تجربه دینی، بهجت و شادمانی خاص به بار می‌آورد. او در بررسی‌های خود به این نتیجه رسید که انسان‌های شاد به راحتی رو دین رومی آورند. تجربه دینی در نگاه جیمز نیازمند داشتن روحیه و حالت ذهنی خاصی است که ممکن است برخی از اشخاص آن را نداشته- باشند.

نقد و بررسی نظریه ویلیام جیمز

درخصوص نظریه تجربه دینی جیمز نیز یکی از نقدهای جدی که می‌توان به آن اشاره نمود "ناکافی بودن" دیدگاه جیمز می‌باشد، برای مثال اینک در انواع تجربه دینی بر تعلق نوعیت به متعلق تجربه تأکید می‌شود یا بستگی مطلق تجربه دینی به عواطف که در افکار امثال جیمز، اتو و شلایرماخر مورد تأکید قرار گرفته است امروزه ناکافی دانسته شده است. (ر.ک: پیترسون و همکاران ۱۳۷۹، ف ۲)

نقد بنیادین و جدی دیگری به دیدگاه جیمز که می‌توان بدان اشاره نمود تکیه بیش از حد جیمز به مولفه عاطفی در بحث از بسترها و عوامل مؤثر در تجربه دینی (که از دل آن انواع تجربه دینی بیرون می‌آید) است.

البته او بررسی خود را از همان ابتدا روانشناسانه می‌داند و شاید نقد را باید بر ناکافی بودن دیدگاه او متمرکز کرد.

در مقایسه آراء جیمز با آراء عارفان اسلامی باید توجه داشت که مجموع علل و عوامل پیدایش اندیشه تجربه دینی در غرب از ضدیت و تقابل با عقل‌گرایی و الهیات طبیعی (سلطه عقل محض) گرفته تا فلسفه انتقادی کانت و تقلیل‌گرایی دین به اخلاق و نقادی کتاب مقدس و تردید در حجیت متون مقدس و شکل‌گیری الهیات ثبوتی شلایرماخر، با آنچه که در عالم اسلام به‌عنوان زمینه‌های تاریخی یا معرفتی شکل‌گیری مکاتب مختلف عرفانی مطرح است به کلی متفاوت است.

به تعبیری عارفان اسلامی همواره در وهله نخست بر ابتدای مبانی خود بر کتاب و سنت (شریعت) و معارف یقینی و سپس برافراشتن بنای عظیم صور متنوع تبیین مکاشفات خود با تکیه بر الگوی معرفتی ارسطویی یا افلاطونی سعی و اهتمام داشته‌اند.

از این‌رو اختلاف مراتب شریعت، طریقت و حقیقت را همگی به اتفاق مربوط به ظاهر و باطن حقیقت واحد می‌دانسته‌اند، چنانکه تأکید بر عرفان عملی و لزوم پیروی از شریعت و طی طریق مراحل سلوک به همراه تحصیل مواجید مکاشفات عرفانی از ویژگی‌های سنت عرفانی اسلامی است که آن‌ها را از برخی سنت‌های عرفانی غربی، متمایز می‌کند.

بنابراین اسناد ویژگی‌هایی چون عقل‌گریزی و نه عقل‌ستیزی (ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان)

و پویایی که حاصل گذر از مراتب مختلف کشف تا نهایت مرتبه است بر تجارب عرفانی مناسب- تر است و اتفاقاً آراء جیمز در باب تجربه دینی به دلیل اشتغال بر ابعاد و وجوه مختلف که مبتنی بر تعدد رهیافت‌های او به این مسئله با چنین آرائی در تضاد نیست.

درواقع تجربه دینی از دیدگاه جیمز نه خرد ستیز است و نه کاملاً فاقد عنصر معرفتی و ناسازگار با عقاید یقینی. او در باب شعائر و مناسک دینی (چنانکه نیایش را ذات دین معرفی می‌کند)، درواقع نفی سلطه حزم‌اندیشی در طریق معرفت خداوند مورد توجه عارفان اسلامی نیز بوده‌است.

نگاه جیمز به تجربه دینی و عرفانی از منظر دیگر

جیمز با تعریف دین به امری فردی و خصوصی در پی احیای عنصر احساس در دین و سنجش میزان تحقق زندگی مؤمنانه و معنادار در عصر دین‌گریز امروزه بوده و با گوهرانگاری تجربه دینی درصدد یافتن نقطه مشترک میان ادیان است.

جیمز در درس‌گفتار دوم کتاب تنوع تجربه دینی وجود تعاریف بسیار و متفاوت از دین را ثابت-کننده عدم دلالت واژه دین به اصل یا ماهیت واحد می‌داند. از نظر وی تعریف قراردادی دین در مرتبه نخست، احساسات، اعمال و تجربه‌های فردی هرکس در تنهایی خویش است تا به حدی که خود را در نسبت و ارتباط با چیزی می‌بیند که موجودی الهی تلقی می‌کند، سپس در مرتبه ثانوی، علوم الهیات و فلسفه، سازمان‌های دینی و روحانی ممکن است پدید آیند و معتقد است هنگامی که انسان مطرود جهات خارج می‌شود، دین (در معنای خاص آن) فزاینده شور و قوت به زندگی و جهان درونی است و در نبود آن، زندگی بی‌حاصل و پوچ است. (جیمز، ۱۳۹۳، ۴۷۵-۴۷۵)

جیمز جوهر دین یا آن عنصر و ویژگی مهمی که در هیچ جای دیگری یافت نمی‌شود و با آن دین را می‌توان مورد داوری قرارداد، در حریم تجربه دینی باطنی می‌جست. عالم تجربه ناب جیمز عالمی است که در آن یک نوع احساس باطنی هیجانی از سازگاری رخ می‌دهد و هرگونه تناقض در آن محو-می‌گردد.

در کتاب انواع تجربه دینی ویلیام جیمز بیش از آنکه به احساسات و هیجانات دینی علاقمند باشد به تجربه دینی یا تجربه محض، که ورای زمان است، گرایش دارد که تفوقش بر احساسات و هیجانات دینی بیش از آنکه بر ویژگی لحظه‌ای بودن مبتنی باشد از پویایی و دینامیک بودن آن حکایت دارد تأکید جیمز بر تجربه‌ای ناب و پویاست، نه نفی اعمال عبادی و شعائر جمعی. او منکر این نبود که چنین تجربه ناب و پویا بتواند در دین، جمعی حاصل آید. از همین روست که وی در تعریف دین می-گوید: «دین عبارت است از مجموعه‌ای از احساسات، تجارب و اعمالی که اشخاص در خلوت، تا آنجا که خود را در ارتباط مستمر با آنچه که الوهی می‌انگارند، درک می‌کند.» (معصوم و همکار، ۱۳۹۵:

تطبیق شاخص‌های الگوی تحلیل ویلیام جیمز بر تجارب و احوال عرفانی روزبهان

از مسائل مهم در فلسفه عرفان، شناخت تجربه دینی است. از نظر ویلیام جیمز اگر تجربه‌ای حاوی ویژگی‌هایی که برمی‌شمارد باشند تجربه دینی محسوب می‌شود، این ویژگی‌ها عبارتند از: توصیف-ناپذیری، کیفیت معرفتی، زودگذری و حالت انفعالی (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲). او معتقد است مکاشفاتی که عارفان گزارش کرده‌اند، با وجود اختلاف سنت‌های دینی، زمینه‌های متنوع فرهنگی، باورها و انتظارات گوناگون عارفان و تفاوت‌های مکانی و زمانی، دارای این چهار ویژگی هستند (پترسون، ۱۳۸۹: ۵۴). در این تحقیق نیز این چهار ویژگی در آثار روزبهان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

توصیف‌ناپذیری

ویلیام جیمز در این باره این‌گونه بیان می‌کند: «مشخص‌ترین نشانه‌ای که به عنوان صفتی برای حالات عرفانی استفاده می‌کنم، سلبی است؛ یعنی موضوع آن بی‌درنگ به ما می‌گوید که قابل بیان و شرح نیست و گزارش کامل و مناسب از جزئیات آن را نمی‌توان در قالب کلمات آورد. پس از این نکته نتیجه می‌گیریم که کیفیت آن را باید مستقیم و بی‌واسطه تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگری بخشید یا منتقل کرد» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۳). بنابراین، حالات عرفانی عارف توصیف‌پذیر نیست و اگر عارف بخواهد آن را توصیف کند، نمی‌تواند ماهیت آن را به روشنی در قالب الفاظ بیان کند. از نظر ویلیام جیمز این ویژگی باید در تجربه‌های عرفانی وجود داشته باشد تا بتوان آن را تجربه عرفانی خواند. روزبهان به اقتضای احوال خود توصیف دیده‌ها و شنیده‌های خود در تجربه را ناممکن می‌داند. به‌طور مثال در کتاب کشف‌الاسرار مجموعه‌ای پراکنده از مشاهدات روزبهان است که خط سیر مشخص و روشنی در آن دیده نمی‌شود؛ اما هریک از بخش‌های آن به‌طور مستقل بیانگر رؤیاهای شبانه و حوادث شگفتی است که بر وی رفته‌است و علاوه بر آن نیز مکاشفه، روایتگری، موضوع‌شدگی (روایت و سفر روزبهان)، عواطف مختلف و بیان شطح در کشف‌الاسرار، مواردی است که شیخ روزبهان سعی داشته‌است تا در قالب آن‌ها تجربه‌های عرفانی خود را بیان کند؛ اما با همه تلاشی که برای محسوس کردن مکاشفات خود می‌کنم، با تصویرهایی روبرو می‌شویم که برای ما قابل ادراک نیست و او می‌گوید قادر به بیان دقیق آنچه در مکاشفه بر او ظاهر شده‌است، نمی‌باشد. به‌طور مثال بیان-می‌کند: "در مکاشفات او دریا از عرش تا زمین است و تمام آن نوشیده می‌شود و در خون ابدال آبتنی می‌کند»

«آنگاه دریایی را مشاهده کردم که گویی از عرش تا زمین ادامه یافته‌بود، من شیئی دیگر جز آن نمی‌دیدم. آن مثل شعاع خورشید بود. دهانم بی اختیار باز شد و جمیع آن دریا در دهانم داخل شد. قطره‌ای از آن دریا باقی‌نماند که ننوشیده باشم» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۴۱).

مشخصه توصیف‌ناپذیری در گفتمان مکاشفه کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الانوار نمود بیشتری یافته- است:

"وی را دیدم که از یکی از اتاق‌های خانه‌ام «در بهترین صورت‌ها» بیرون‌آمد، دلم را غارت و ضمیرم را فانی کرد، پس «بار دیگر به شکلی دیگر» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۵۰).

زودگذری

جیمز توصیف‌ناپذیری را جزء ضروری هر تجربه عرفانی می‌داند و معتقد است دو ویژگی دیگر چندان قطعیت ندارند، اما معمولاً در تجربه‌های عرفانی دیده می‌شوند. او معتقد است «حالات عرفانی نمی‌توانند زیاد ادامه‌یابند و جز موارد معدود، این حالات به مدت نیم ساعت یا حداکثر یک یا دو ساعت طول می‌کشند و بعد از آن، عارف به حالت عادی زندگی برمی‌گردد (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۱). در مکاشفات روزبهان زمان و مکان بسیار گسترده و نامحدود احساس می‌شوند و قابل محاسبه نیستند. زمان گاهی اصلاً ذکر نمی‌شود و مکان مشخص نیست، گویی او در لامکان و زمان سیر می‌کند. او گاهی در مکاشفات خود حتی به زمان ازل نیز اشاره می‌کند. گاه حوادث بسیار زیادی در مدت مکاشفه وی روی می‌دهد و چون در بستری واقعی اتفاق نمی‌افتد، قابل ارزیابی زمانی و مکانی نیست. آهنگ روایت و ارائه رویدادها حرکت تندی دارد و طول رویدادها با فاصله تقریبی زمان رویداد تناسب ندارد (پرینس، ۱۳۹۱: ۶۰).

او در یکی از مکاشفات، از شرق تا به جایگاه غرب خورشید دریایی را شنا می‌کند (ارنست، ۱۳۸۷: ۲۴۵). مکاشفات عموماً در شب یا نزدیک صبح اتفاق می‌افتند. مکان‌ها گاهی حالت کلی و ناشناس دارند و در مواردی هم که با اسم ذکر می‌شوند، جنبه نمادین دارند مانند جبل شرق، کوه قاف، کوه سینا، کوه قدس. این مکان‌ها نیز می‌تواند ناشی از تأثیر ناخودآگاه از جلوه حق در کوه طور بر حضرت موسی (ع) باشد: «لن ترانی ولکن أنظر إلی الجبل...» (اعراف/۱۴۳).

حالت انفعالی

عارف ممکن است با کوشش‌ها و ریاضت‌هایی، خود را به آستانه مکاشفه برساند، یا قابلیت شهود را در خود پدید آورد، اما در حین مکاشفه اراده او مستهلک می‌شود. جیمز معتقد است که «اگرچه وارد شدن حالات عرفانی را می‌توان با اعمال ارادی مقدماتی، نظیر متمرکز کردن حواس یا با انجام برخی حرکات بدنی یا به شیوه‌های دیگری که در دستورنامه‌های عرفا آمده است، تسهیل نمود، اما وقتی که این حالت به عارف دست می‌دهد، احساس می‌کند اراده‌اش را از دست داده و گویی نیروی برتری او را به تسخیر خویش درآورده است» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۴).

در حالت انفعال شخص ناگهان کاملاً متقاعد می‌شود که در تصرف خداوند درآمده‌است (آلستون، ۱۹۹۶: ۲۷). این حالت انفعالی در مواجهه با امر قدسی در تجربه عرفانی، در سه وجه پدیدار می‌شود: (الف حضور؛ ب) گفتار؛ ج) کردار.

درباره وجه گفتار می‌توان به این سخن روزبهان اشاره نمود که «و من خدا را در صورت جلال و جمال و عظمت کبریایی‌اش مشاهده کردم و او را به غایت مبهم یافتم و گفتم: خدای سرور من و مولای من! تا کی تو را به طریق التباس مشاهده کنم؟ به من قدم و بقای خالص خود را بنما و گفت: موسی و عیسی این مقام را درنیافتند، آنگاه خداوند ذره‌ای از نور ذات ازلی خود را مکشوف ساخت، نزدیک بود که جانم از هم متلاشی شود» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۲۰).

با توجه به مطالب و تحقیقات انجام شده در این مقاله مشخص می‌شود که هرچند در برخی از موارد مکاشفات روزبهان با استفاده از الگوی ویلیام جیمز قابل تطبیق و تشریح است، اما از طرفی در پاره‌ای از موارد دیگر با توجه به تفاوت و تعریف تجربه دینی و عرفانی از دیدگاه عرفا و به‌ویژه روزبهان بقلی و فیلسوفان غربی دین و علی‌الخصوص ویلیام جیمز پاسخ این سؤال منفی می‌باشد

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در مباحث قبلی مشخص شد؛ از مسائل مهم در فلسفه عرفان، شناخت تجربه دینی است. تجربه دینی مواجهه درونی و شهودی با امر قدسی است؛ و اگرچه به قدمت تاریخ دین‌ورزی و ایمان است اما مباحثات آن، تازه و محصول پژوهش‌های نو در فلسفه دین است. همان‌گونه که مطرح شد از نخستین کسانی که این راه را گشود، ویلیام جیمز بود که با تکیه بر اندیشه‌های فلسفه خود که به پراگماتیسم موسوم است، به بررسی تجربه دینی انسان‌ها پرداخت. ویلیام جیمز معتقد است که احساسات، ثابت‌ترین و بنیادی‌ترین عناصر هستند و دین اساساً از مقوله احساس است. در نگاه او تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل، آن را دینی می‌فهمد. به این معنا که دین احساسات، اعمال و تجارب اشخاص در تنهایی خود است در مقابل هر آنچه آن را مقدس می‌دانند. از نظر ویلیام جیمز اگر تجربه‌ای حاوی ویژگی‌هایی که برمی‌شمارد باشند تجربه دینی محسوب می‌شود، ویژگی‌های تجربه عرفانی، بر اساس نظر ویلیام جیمز عبارتند از: توصیف‌ناپذیری، کیفیت معرفتی، زودگذری و حالت انفعالی (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲) که در این تحقیق این چهار ویژگی در آثار روزبهان مورد بررسی قرار گرفت. نتایج تحلیل و بررسی نشان داد که چهار ویژگی که جیمز مطرح کرده‌است برای تجربه دینی در آثار روزبهان به‌وضوح قابل مشاهده است: درباره توصیف‌ناپذیری روزبهان در آثار خود به این امر اشاره کرده‌است و توصیف دیده‌ها و شنیده‌های خود در تجربه را ناممکن می‌داند؛ و با وجود تلاشی که روزبهان در آثار خود برای نشان دادن تجربه عرفانی‌اش داشته، در آثار وی با مواردی روبه‌رو می‌شویم

که برای ما قابل درک نیست و مشخص است که روزبهان قادر به توصیف دقیق تجربه‌های دینی خود نبوده‌است. در رابطه با کیفیت معرفتی روزبهان بر جمله «الادراک عن عجز الادراک فهو الادراک» بسیار تأکید دارد و جهت تطبیق نظر جیمز و روزبهان استفاده‌شود.

ویلیام جیمز برخلاف شلایر ماخر، احساس و شهود را با هم جمع نمی‌کند و برای احساس به فنون کار ذهن که مقدم بر معرفت و عمل بوده‌است. شأن خاصی قائل نیست، بلکه احساسات را ادراک تغییراتی در وضع جسمانی می‌داند و عقاید دینی را محصولاتی درجه دوم می‌داند که اگر وجود پیشین احساس دینی نبود «هرگز» پدید نمی‌آمدند.

عقاید دینی را لایه سطحی حالت ایمانی می‌داند که بهترین مشخصه آن عاطفی بودن است. همچنین نظر جیمز بر حول این موضوع است که تجربه بی‌واسطه است. منابع عمیق‌تر دین در احساس نهفته است نه در عقل.

از طرفی با توجه به تعریف جیمز از تجربه دینی، در تجربه دینی وجود نوعی دوگانگی میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی است، اما در تجربه عرفانی من جمله مکاشفات روزبهان سخن از نوعی وحدت و نفی دوگانگی میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی است. ویژگی مشترک تمام حالات عرفانی آفاقی و انفسی، تجربه وحدت است که به اعتقاد عرفا من جمله روزبهان گوهر ذاتی تمام احوال عرفانی و هسته کانونی و مرکزی تمامی تجارب است و تجارب عرفانی دارای هسته مشترک هستند.

همچنین حالت‌های عرفانی در نگاه ویلیام جیمز می‌تواند اکتسابی باشد، حال آنکه عرفا و به‌ویژه روزبهان اعتقاد دارند که مکاشفات و جلوه جمال حق جز به اراده و تفضل او به‌دست نمی‌آید و انسان در حصول و اکتساب آن اختیاری ندارد.

همچنین شکل دور در نظریه جیمز وجود دارد.

از طرفی جیمز تجربه دینی را گوهر دین می‌داند درحالی‌که با توجه به مکاشفات روزبهان چنین نتیجه‌ای به‌دست نمی‌آید.

روزبهان کشف را قالبی از رؤیت برتر و ادراک فرا تجربی معرفی کرده‌است که به‌واسطه آن اسما و صفات الهی می‌توان شهود کرد.

او برخلاف بسیاری از عارفان، مجاهدت و ریاضت را معرفت عوام می‌داند و هرگز نمی‌کوشد از چنین راه‌هایی به معرفت الهی برسد.

روزبهان معتقد به وحدت است وحدتی که عالم صورت و طبیعت را از پا درمی‌آورد، تا جایی که جز او را نمی‌بیند. در آن مقام والا، جان از وجود و عدم خالی می‌شود و با او یکی می‌شود. عالم صورت و حتی زاویه عشق فنا می‌شود تا آنجا که عارف هرچه می‌شود از او می‌شود و هرچه می‌بیند از او می‌بیند.

منابع و مأخذ

- ۱) آلستون، ویلیام (۱۳۸۳) تجربه دینی، ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- ۲) آشتیانی، سیدجلال الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری برفصوص الحکم. تهران: امیرکبیر.
- ۳) ارنست، کارل (۱۳۷۷) روزبهان بقلی، ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- ۴) ارنست، کارل (۱۳۸۲). روزبهان بقلی (تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوف ایرانی)، ترجمه و تعلیقات کورس دیوسالار. تهران: امیرکبیر.
- ۵) بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶) عبهر العاشقین، تصحیح هنری کرین و محمد معین. تهران: منوچهری.
- ۶) بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۹۳). (کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، تصحیح و مقدمه مریم حسینی، تهران: سخن.
- ۷) بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۱) رساله القدس، تصحیح جواد نوربخش. تهران: یلدا قلم.
- ۸) بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۳۷) عبهر العاشقین؛ تصحیح هانری کرین و محمد معین. تهران: انجمن ایرا شناسی فرانسه.
- ۹) بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۶) مشرب الارواح؛ تصحیح کیالی عاصم ابراهیم. بیروت: دارالکتب العلیه.
- ۱۰) بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۲) شرح شطحیات، تصحیح هانری کرین. تهران: طهوری.
- ۱۱) پترسون، مایکل (۱۳۷۶) قل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
- ۱۲) تمدن، الهام، نصر اصفهان محمدرضا، (۱۳۹۷) کشف و شهود در شرب عرفانی و روزبهان بقلی، اندیشه دینی، دوره ۱۸، شماره ۶۹ صص ۲۱-۵۲)
- ۱۳) جیمز ویلیام، (۱۳۹۹) تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران، حکمت.
- ۱۴) دین و روان، (۱۳۷۶) ج ۲ ترجمه مهدی قائمی، قم، دارالفکر.
- ۱۵) جلالی، علی و دیگران (۱۳۹۲)، تحلیل فرایند تجربه عرفانی شیوه‌ای در کشف بن مایر تجربه‌های عرفان ادیان و عرفان شماره ۲

- ۱۷) سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. (۱۹۱۴) اللمع فی التصوف، تصحیح رنولدین نیکلسون، لیدن، بریل.
- ۱۸) زروانی، مجتبی، علمی، قربان، مشهدی، اکرم (۱۳۹۹)، مدخلی بر تعدد رهیافت‌های جیمز به مسئله تجربه دینی آینه معرفت، دوره ۱۱ شماره ۴، (صفحه ۱۳۹-۱۵۳)
- ۱۹) قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۷). شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی
- ۲۰) کشفی، سیده سارا، علمی، قربان، گذشته، ناصر (۱۳۹۹)، بررسی مقایسه‌ای انگاره مکاشفه در عرفان روزبهان بقلی و هیلدگارد بینگنی، ادبیات عرفانی؛ شماره ۲۳، صص ۷۷-۱۰۹.
- ۲۱) کربن، هانری ۱۳۹۴، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی ج سوم، تحقیق بر پایه متن فرانسوی، مترجم: انشاءالله رحمتی، تهران، سوخیا.
- ۲۲) معصوم، حسین، عباسلو، فرزانه، دین تجربه دینی و تجربه عرفانی از نگاه سید صدر آملی و ویلیام جیمز، آئین حکمت تابستان ۱۳۹۵، ش ۲۸، صص ۱۷۴-۱۹۶.
- ۲۳) میلادی، فرشته؛ وفایی، عباسعلی. (۱۳۹۷). بررسی نقش‌گرایانه تجربه‌های عرفانی در رویا نوشت‌های شهودی کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الانوار. پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۲.

منابع انگلیسی:

- 24) James, William, the varieties of religions experience (the study of human nature) Longmans, greens, and co.91 and 9314fh
- 25) Avenue.NewYork London and Bombay, 1902, the meaning of truth Dover publication 1909
- 26) Barnard, William exploring unseen worlds, NewYork, state university of NewYork 1997
- 27) London and Bombay, 1902
- 28) Deninger, j(1987). Revelation, Encyclopedia of Religion. T. gale (ed), 2debit, v01. 11.

Study of Ruzbihan's Revelations by Using William James Analysis Model

Farhad Farzi¹, Abdulreza Mazaheri^{2*}, Insha-Allah Rahmati³

PhD Student, Islamic Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran.

Professor, Department of Religion and Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic
Azad University, Tehran, Iran. * Corresponding Author, mazaheri711@yahoo.com

Professor, Department Of Philosophy, Central Tehran Branch, Islamic Azad
University, Tehran, Iran.

Abstract

In Islamic mysticism, revelation has been and is an important issue. When the mystic, as a result of the purification of the soul and the austerity instilled in him by the mentor and the old man, attains positions and authorities, he has in fact made revelations. Ruzbihan Baqli is one of the great mystics of the sixth century AH, who is undoubtedly one of the two tendencies in Islamic Sufism, which known for two obvious tendencies in Islamic Sufism known as drunkenness and awareness (or in the words of Hafiz Masti and Masturi), Ruzbihan is undoubtedly in the first one. New perspectives on religion and religious beliefs and the emergence of new topics and issues in this regard have long been on the attracted religious thinkers, including the discussion of religious experience. William James considers religion to be the effects, feelings, and events that occur to every human being in loneliness, and considers emotions to be the inherent concept of religion. In his view, religious experience is the essence of religion, in the sense that the truth of religion is the feelings and emotions that arise in man when confronted with the ultimate truth, and other matters, such as the beliefs of deeds and rituals, are later than this experience. The present survey, after dealing with Ruzbihan's revelations, will examine whether Ruzbihan's revelations can be analyzed according to the model of William James, and if so, what the commonalities and differences between Ruzbihan's revelations (mystical experience) and religious experience of existence are and what the characteristics of religious experience and mystical experience from the point of view of William James are also, whether the four characteristics that William James put forward in connection with mystical experiences apply to Ruzbihan's revelations. The method of the present study is descriptive-analytical and the method of data collection is library method and books, articles and software are used and also the data collection tool is note taking.

Keywords:

Revelations, Ruzbihan Baqli, Religious experience, Mystical experience, William James analysis model.