



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 2, No.2, Autumn2023



Epistemic quality assessment in Rozbhan 's revelations and comparison them with religious experiential by wilam James opinion

farhad farzi ¹, Abdulreza Mazaheri ², Enshaalah Rahmati ³

¹. PhD student, Department of Philosophy, Religions and Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

². Professor, Department of Philosophy, Religions and Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

³. Professor, Department of Philosophy, Religions and Mysticism, Central Tehran branch of Islamic Azad University, Tehran, Iran

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Received: 4/10/2023</p> <p>Accepted: 7/11/2023</p>	<p><i>Islamic mysticism, revelation is important issue and more interest for it when the mystical Man by effecting of soul refinement and austerity that induction from old leadership so he will reach to moods and position that in fact occurred revelation and intuition in mysticism revelation means inform of unseen meaning and real issues that is hidden behind hijab. Existing of conscience that find out by revelatioar in reality is meant the place of right or by intuition or see the same right .</i></p> <p><i>The most important issues in philosophy knowing seen experiential , religious experiential in side confrontation and intuition with holy command, Wilam James believe that feelings are the most stable and basic elements, His opinion is about religious experiential means subject know it by religious mood Religious experiential attributes based on wilam James opinion include: Indescribably,, epistemic quality,, passing quickly,, passivity This research investigate to one of important attributes means epistemic quality in revelation of the updateting world and comparisons it with religious experiential by wilam James opinion.</i></p> <p><i>Research Method: The method of this study is descriptive _analytical and information gathering with library method, That using book, article, software, so after that the tools of information gathering is taking notes.</i></p> <p>Keywords: <i>Rozbhan Baghli, epistemic quality, mysticism experiential, religious experiential, wilam James</i></p>

***Corresponding Author: Abdulreza Mazaheri**

Address: Professor, Department of Philosophy, Religions and Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

E-mail: mazaheri11@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



بررسی کیفیت معرفتی در مکاشفات روزبهان و مقایسه آن با تجربه دینی از دیدگاه

ویلیام جیمز

فرهاد فرضی^۱، عبدالرضا مظاهری*^۲، انشاءالله رحمتی^۳

۱- دانشجوی دکتری گروه فلسفه و ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲- استاد گروه فلسفه و ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۳- استاد گروه فلسفه و ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در عرفان اسلامی - مکاشفه مساله مهم و مورد توجه خاص و ویژه ای بوده و هست زمانی که عارف بر اثر تهذیب نفس و ریاضتی که از سوی مرشد و پیر به او القا می شود و به حالات و مقاماتی دست یافت در واقع واحد مکاشفاتی شده است. کشف و شهود در عرفان به معنای اطلاع بر معنای غیبی و امور حقیقی است که در ماورای حجاب است، از روی وجود وجدان آن‌ها به گونه‌ای که مکاشف متحقق به حقیقت مکشوف گردد یعنی همان مقام حق الیقین و یا از روی شهود و رؤیت که همان مقام عین الیقین است. از مسائل مهم در فلسفه عرفان، شناخت تجربه عینی است. تجربه دینی مواجهه درونی و شهودی با امر قدسی است. ویلیام جیمز معتقد است که احساسات، ثابت‌ترین و بنیادی‌ترین عناصر هستند. در نگاه او تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل، آن را دینی می‌فهمد. ویژگی‌های تجربه دینی، براساس نظریه ویلیام جیمز عبارتند از: توصیف ناپذیری، کیفیت معرفتی، زودگذری و حالت انفعالی این تحقیق به بررسی یکی از مهم‌ترین این ویژگی‌ها یعنی کیفیت معرفتی در مکاشفات روزبهان و مقایسه آن با تجربه دینی از نگاه ویلیام جیمز خواهد پرداخت.
دریافت: ۱۴۰۲/۷/۱۲ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۱۶	روش تحقیق: روش این مطالعه توصیفی- تحلیلی می‌باشد و روش گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای است و از کتاب، مقاله، نرم‌افزار استفاده شد. همچنین ابزار گردآوری اطلاعات فیش‌برداری می‌باشد.
	کلیدواژه: مکاشفات، روزبهان بقلی، کیفیت معرفتی، تجربه عرفانی، تجربه دینی، ویلیام جیمز

۱- مقدمه

مکاشفه یکی از ابزارهای معرفت‌شناسی، علم و آگاهی در عرفان اسلامی می‌باشد. از طرفی در عرفان عملی، عمل و ریاضت نقطه آغاز است و سالک طریق حقیقت در نهایت به مکاشفات اسمائی یا ذاتی دست پیدا می‌کند.

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. کشف و شهود که از قرن پنجم تا اواخر قرن هفتم به عنوان ایدئولوژی قالب در اندیشه صوفیانه مطرح شد، نزد هر یک از صوفیه تعاریف خاص و منحصر به فردی داشت. در این میان تعاریف روزبهان، حول محور دیدار با خداوند شکل گرفته است. نظر روز جهان این است که:

کشف رفع پوشیدگی است بر فهم. چنان شود که به چشم می‌بیند و حقیقتش ظهور ملک و ملکوت است و جلال قدم جبروت دیده عارفان را، در دیده ایشان پوشیده دریچه اصلی ورود. روزبهان به عالم مشاهدات و تجربه‌های عرفانی شنا کردن در دریای حقیقت است.

ویلیام جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی که از آثار برجسته درباره ویژگی‌های تجربه عرفانی است، به چهار مشخصه اصلی تجربه عرفانی اشاره می‌کند که پیش از وی توسط فیلسوفان و عارفان دیگری به صورت پراکنده به آنها توجه شده است.

یکی از این چهار مشخصه کیفیت معرفتی می‌باشد که در آثار روزبهان بقلی به ویژه در کشف الاسرار قابل مشاهده می‌باشد. معرفت بخش بودن، یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی می‌باشد، با این که تجربیات عرفانی شبیه حالات احساسی هستند، اما مراتبی از بصیرت را به شناسایی آن حالت منتقل می‌کنند به زعم عرفا آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایقی دست می‌یابند که با عقل و استدلال میسر نیست.

جیمز در کتاب تجربه دینی در این خصوص اشاره می‌کند:

احوال عرفانی، نوعی اشراق، انکشاف و سرشار از معنا و اهمیت‌اند. هر چند قابل بیان و توصیف نیستند، احساس حجتی به آدمی می‌بخشد که تا پایان عمر اثر آن از بین نمی‌رود.

این پژوهش از نظر اینکه دیدگاه یک عارف مسلمان درخصوص مکاشفات و بررسی نقش کیفیت معرفتی در این مکاشفات، همچنین برخلاف سایر عرفا که این مکاشفات را به صورت آشکار بیان کرده به نوشتار تبدیل نموده و مقایسه کیفیت معرفتی در مکاشفات و تجربه دینی با دیدگاه و نظرات یک فیلسوف غربی و نتایج به دست آمده حائز اهمیت و نو می باشد. در بررسی های انجام شده مورد مشابهی با این پژوهش یافت نشد هر چند کتاب یا مقالاتی چند درباره عرفان و اندیشه های روزبهان بقلی همچنین تجربه دینی از دیدگاه ویلیام جیمز به نگارش درآمده است.

از جمله جایگاه ادبیات مکاشفه ای درخصوص عرفان تصوف (کشف الاسرار) (گرگی ۱۳۸۵) مقدمه کتاب کشف الاسرار و مکاشفات الانوار (حسینی ۱۳۸۳) کشف و شهود عرفانی روزبهان بقلی (تمدن و نصر اصفهانی، ۱۳۹۷) که نویسندگان در این مقاله به تقسیم مکاشفات روزبهان به مکاشفات ذاتی، صفاتی و احقالی بر مبنای متن کشف الاسرار و مکاشفات الانوار پرداخته اند.

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

۳- واژه کشف

بعضی ارباب لغت، معنای لغوی کشف را «رفعك الشیء عما یواریه و یغطیه» دانسته اند؛ یعنی چیزی را از برابر آنچه آن را پنهان می سازد و می پوشاند، برآوردن و آشکار ساختن (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۶۲). معنای واژه قرآنی کشف، به این صورت آمده است: «كشف الثوب عن الوجه و غیره و یقال كشف غمّه» یعنی برداشتن پارچه و غیر آن از روی صورت و زدودن غم از دل دیگران (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۷۱۲).

خواجه عبدالله انصاری در اثر معروف و ماندگار خود منازل السائرین، باب مکاشفه، در تعریف اصطلاح مکاشفه، آن را مبادله و سریان سرّ میان دو همراز و راهیابی به ماوراء حجاب و دستیابی به حقایق ناب می‌داند. او مکاشفه را مرتبه قبل از مشاهده می‌داند (انصاری، ۱۳۸۱: ۵۱۰).

روزبهان بقلی کشف را قالبی از رؤیت برتر و ادراک فرا تجربی معرفی کرده که به واسطه آن، اسماء و صفات الهی را شهود می‌کند (روزبهان، ۱۳۸۲: ۴۰۶). از نظر قیصری کشف دو معنا دارد: لغوی و اصطلاحی. در لغت به معنی رفع حجاب است و در اصطلاح عرفانی، روشی است که عارف را به درجه‌ای از آگاهی درباره حقایق غیبی می‌رساند. قیصری در ادامه سخن خود کشف را بر دو قسم تقسیم می‌کند: کشف معنوی و کشف صوری. کشف صوری در عالم مثال حاصل می‌شود؛ یا از طریق مشاهده و دیدن است، یا از طریق شنیدن، مانند پیامبر که کلام وحی را می‌شنید، یا از طریق ذوق، مانند اینکه سالک شهود می‌کند که طعمی را می‌خورد و با خوردن آن طعام، از معانی غیبی مطلع می‌شود و نیز ممکن است این کشف به وسیله سایر حواس صورت گیرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳).

۴- شهود

شهود پدیداری معرفتی است که بسیاری از عارفان، فیلسوفان و دانشمندان به آن باور دارند. این لغت از کلمه شهد، به معنای حاضر شدن، دیدن و گواهی دادن گرفته شده است. در اصطلاح قرآنی، شهود را حضور همراه با مشاهده به وسیله چشم یا بصیرت معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۷۴۵).

عبدالرزاق کاشانی می‌نویسد: شهود عبارت است از مشاهده حق به حق و شهود مجمل در مفصل که عبارت است از مشاهده احدیت، در کثرت و شهود مفصل عبارت است از مشاهده کثرت در ذات احدیت (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۵۳). در واقع واژه شهود یکی از اصطلاحات رایج در عرفان اسلامی است که در اصطلاح عرفا، آن را رؤیت حق به حق می‌گویند (همان).

قیصری می‌نویسد: کشف در لغت به معنی رفع حجاب است، چنانکه گفته شود «کشف المراه عن وجهها» یعنی زن پرده از رخسار برگرفت (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۸۵).

شهود در اصطلاح تصوف و عرفان، مشاهده دیدار حق است به چشم دل و قلب، پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال (تهانوی، ۱۸۶۲: ۷۳۸). یعنی فرد پس از طی مراحل، قادر به درک تجلی حق در عالم و درک امور غیبی می‌گردد.

هجویری در کشف‌المحجوب خود، مراد از مشاهدت را دیدار دل می‌داند؛ دلی که حق تعالی را در خلأ و ملاء می‌بیند. از نظر او حقیقت مشاهده بر دو نوع است: یا منشأ آن یقین است، یا محبت (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۲۸). او معتقد است که «هر که به مجاهدت، چشم سر را از شهوات بخواباند، لامحاله حق را به چشم سر ببیند». او مشاهدت در دنیا را مانند رؤیت در عقبی می‌داند (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۳۰).

منظور از شهود عرفانی آن است که عارف ملکوت خدا را شهود کند. اهل تصوف شهود را به معنای حضور در دل می‌دانند؛ چنانکه عزالدین کاشانی می‌گوید: «مراد از شهود، حضور است. هر چه دل حاضر آن است، شاهد آن است و آن چیز مشهود اوست. اگر حاضر حق است، شاهد اوست و اگر حاضر خلق است، شاهد آن. صوفیان مشهود را شاهد خوانند به سبب آنکه هر چه دل حاضر آن بود؛ آن چیز هم حاضر دل باشد و هرگاه لفظ شاهد، مطلقاً بر صیغت واحد استعمال کنند، مرادشان حق بود و چون شواهد گویند، بر صیغت جمع، مرادشان خلق بود، به جهت وحدت حق و کثرت خلق و چون لفظ شهود مجرد گویند، مرادشان حضور حق بود، چه دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق بود» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۴۱).

مشاهده به معنی قرب و حضور است. مکاشفه و مشاهده از لحاظ معنی نزدیک‌اند، اما کشف را در معنای برتر به کار می‌برند (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۴۱۲).

به‌طور کلی کشف و شهود به این معنی است که میان دل عارف و عالم سر رابطه‌ای برقرار می‌شود و عارف، بی‌واسطه از مفاهیم غیبی آگاه می‌شود. این آگاهی متناسب با درجه کمال عارف، او را به‌سوی معرفت پیش می‌برد.

۵- مکاشفات و انواع آن

همان‌گونه که مشخص شد کشف و شهود در عرفان به معنای «اطلاع بر معنای غیبی و امور حقیقی است که در ماورای حجاب است، از روی وجود (وجدان آن‌ها به‌گونه‌ای که مکاشف متحقق به حقیقت مکشوف گردد یعنی همان مقام حق‌الیقین) و یا از روی شهود (و رؤیت که همان مقام عین‌الیقین است)» (قیصری، ۱۳۸۴: ۱۲۷). در این تعاریف آنچه حائز اهمیت است این است که مکاشفه و مشاهده تنها زمانی روی می‌دهد که فرد پس از مراحل، از حواس ظاهری خود فراتر می‌رود و به دیدن امور غیبی نائل می‌گردد. البته همه این مکاشفات به یک صورت و در یک سطح نیستند بلکه در مورد این مکاشفات عرفانی تقسیم‌بندی‌ها و انواع مختلفی بیان شده است، صاحب مصباح‌الهدایه، علوم را به دودسته تقسیم می‌نماید: الف) علوم کسبی که از راه درس و بحث و عقل به دست می‌آیند؛ و ب) علوم لدنی که از طریق اشراق به دست می‌آیند. سپس او علوم لدنی را به سه دسته مجزا تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از وحی، الهام و فراست (کاشانی، ۱۳۶۷: ۷۶). علاوه بر این انواع علوم لدنی، مکاشفات غیبی به دو شکل دیگر خواب و واقعه نیز در آثار عرفا بیان شده‌اند. در تقسیم‌بندی کلی‌تر می‌توان مکاشفات عرفا را به دودسته الف) کشف صوری و ب) کشف معنوی تقسیم‌بندی کرد که در ادامه این دودسته شرح داده می‌شوند:

۵-۱- مکاشفه صوری (آفاقی)

کشف صوری نوعی مکاشفه است که ر آن صور و حقایق مثالی و برزخی از طریق حواس پنج‌گانه برای فرد، مکشوف شوند و مربوط به ملکوت سفلی می‌باشد (قونوی، ۱۳۷۱: ۵۹)؛ یعنی این مکاشفه در عالم مثال یا برزخ صورت می‌گیرد. این نوع مکاشفه را می‌توان برابر با احوال آفاقی مورد بحث استیسی دانست چون تعریف کشف صوری درست شبیه به تعریف استیسی در مورد احوال آفاقی است. از نظر استیسی: «احوال آفاقی را شاید بتوان (احوال حسی نیز نامید چراکه از دگرسانی ادراک حسی واقعی پدید می‌آید)» (استیسی، ۱۳۷۵: ۴۰). بر اساس این دو تعریف می‌توان نتیجه گرفت که هم در کشف صوری و هم در احوال آفاقی، عارف با حقایق اشیا در عالم مثال در ارتباط است و درمی‌یابد که تمام اجزای عالم، دارای چشم و گوش حس و ... است؛ اما هرکسی نمی‌تواند به این شعور جهانی آگاهی یابد (ظاهری و امیری خراسانی، ۱۳۹۲: ۹۵).

خداوند نیز در قرآن کریم همه عالم را دارای شعور می‌داند و می‌فرماید: «ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم» (اسراء/۴۴) یعنی فرد از طریق حواس ظاهری که ریاضت کشیده‌اند قادر به کشف حقایق جهان می‌شود. از نظر ابن عربی اگرچه حواس پنج‌گانه در عالم خیال یا عالم برزخ و مثال نیز فعال‌اند، پنج حس ادراک خیالی ضرورتاً عین پنج حس عالم جسمانی نیستند لذا شیخ بین چشم حسی که در بیداری می‌بیند و چشم خیالی که در خواب می‌بیند تمایز قائل می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۳۰۵/۱)

۲-۵- مکاشفه معنوی

کشف معنوی یکی از عالی‌ترین درجات کشش‌های عرفانی است که در آن حقایق عوالم فوق برزخ و اسرار و دقائق وجود بر فرد عارف مکشوف می‌شود؛ یعنی آنچه بعد از گذشتن از برازخ علیاً برای سالک مکشوف می‌شود، کشف معنوی است. این نوع مکاشفه مزبور به امور حقیقی اخروی و حالات روحانی است؛ چراکه جامع بین معنی و صورت است به همین دلیل، بیش‌تر موجب یقین می‌شود (اشجع، ۱۳۸۸: ۱۴۸). در این مرحله فرد می‌تواند همه حقایق را از دریچه لوح محفوظ و نفوس عالیه و مجرده ببیند و عرش و کرسی و آسمان‌های هفت‌گانه را مشاهده نماید (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱۳). کشف معنوی خود دارای مراتبی است که عبارت‌اند از:

۳-۵- کشف قدسی:

ظهور معانی عقلی و معانی غیبی در قوه عاقله را کشف قدسی می‌نامند یعنی عقل انسان به دلیل بهره‌مند شدن از انوار الهی می‌تواند اسرار غیبی را دریافت نماید (خوارزمی، ۱۳۷۵: ۳۸۳/۱). شاید بتوان این کشف معنوی را با «فراست» برابر دانست زیرا به گفته میبیدی یکی از انواع کشف و شهود فراست است که در آن برقی از نور در دل می‌تابد و حجاب‌ها را می‌سوزاند تا لختی از غیب منکشف گردد (میبیدی، ۱۳۶۱: ۳۳۴/۵).

۴-۵- کشف الهامی:

در این مرتبه معنا و معرفتی به طریق فیض و بدون اکتساب فکر به دل می‌رسد. این نوع کشف بر دو نوع است. اگر معانی غیبی در آن منکشف شوند، آن الهام است و اگر مکشوف، روحی از ارواح مجردة و یا عینی از اعیان ثابته باشد آن را مشاهده قلبیه می‌گویند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۸).

۵-۵- کشف روحی:

کشف روحی در مقام روح پیش می‌آید. مقام روحی در حقیقت اولین مرحله ظهور و تجلی روشن اصل انسان و چهره اصلی او است. حقیقت انسان و چهره اصلی او همان «روح خدا» یا «روح اعظم» است که جلوه تام و کامل اسماء و صفات حق و اولین و کامل‌ترین مخلوق می‌باشد (خمینی، بی‌تا: ۸۱). یکی از کسانی که به این مرتبه رسیده زید بن حارثه بود که شاهد بهشت، دوزخ، بهشتیان، دوزخیان و احوال آن‌ها بود و آنچه را دیده بود بر پیامبر (ص) عرضه نمود و پیامبر نیز آن‌ها را تصدیق نمودند (به نقل از اشجع، ۱۳۸۸: ۱۴۱).

۵-۶- کشف سری:

مکشوف شدن حقایق و بواطن ارواح و اشیاء را در مراتب مختلف برای انسان، کشف سری گویند؛ یعنی سرّ وجود و سرّ آفرینش موجودات و ارواح برای عارف، منکشف گردد (حسین زاده، ۱۳۷۹: ۵۶). در این مرحله است که عارف می‌گوید: «ما رایتُ شیئاً و رایتُ الله فیها».

۶- کشف و شهود در آثار روزبهان بقلی

کشف و شهود که از قرن پنجم تا اواخر قرن هفتم به‌عنوان 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 می‌بیند 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 در نگرند و از هر صفتی فهمی در معرفت کنند» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۵۷۷).

روز بهان بقلی که عارفان بزرگ زمانه خویش است (قرن ششم هجری) مانند دیگران عارفان معتقد است روش کشف و شهود ابزار رسیدن به حقیقت توحید و معرفت الهی است و به

گفته خویش، از اوان کودکی به طور مداوم و مستمر از این روش برای درک حقیقت استفاده کرده است. او به صراحت ذکر می کند که در میان گمراهان زاده شده و پرورش یافته، اما نخستین بار در سن سه سالگی و سپس در سنین هفت و پانزده سالگی اولین مکاشفات عرفانی خود را دریافت کرده است.

از سخنان و گفتار روزبهران می توان نتیجه گرفت که او مجذوب سالک بوده است. پس از اینکه راهبری به نام شیخ جمال الدین پیدا می 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، ص: ۱۰۴-۱۰۶)

از این گفتار چنین برمی آید که روزبهران 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 روزبهران سیر الی الله با جذب آغاز می شد و کسی می تواند قدم در راه سیر و سلوک 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 انتباه می کند جذب از نظر او خاص روح انسان است زمانی که هنوز جسم نپیوسته است.

این جذب در هنگام خلقت روح و در عالم امر و حتی پیش از آنکه روح به واسطه ایجاد حق، هستی بیاید و امر حق بر آن جاری شود نصیب روح می گردد. (تمدن، نصر اصفهان، ۱۳۹۷،

واژه کشف که مبنای کشف الاسرار و مکاشفات الانوار می باشد در اصطلاحات صوفیه بیشتر به معنای بصیرت باطنی و فراستی ژرف است. روزبهان کشف را قالبی از رویت برتر و ادراک فراتجربی معرفی کرده که به واسطه آن اسما و صفات الهی را شهود می کند (بقلی، ۱۳۸۲ریال ص: ۴۰۶)

پل نوویا، هانری کربن 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، ص: 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.

اصطلاح "اسرار" در عنوان "کشف الاسرار" ایهام دارد هرچند می توان سر را به معنای رمز و راز یا موضوعی خاص در ساحتی بلند تعبیر کرد که هر کسی توان درک و مراقبت از آن را ندارد.

او هنگامی که در مشرب الارواح خود، به طبقه بندی عرفا می پردازد، اولین طبقه را به مجذوبین اختصاص می دهد. در طرح روزبهان، سیر الی الله باجذبه آغاز می شود و کسی می تواند قدم در راه سیر و سلوک بگذارد که جذبه حق نصیب او شود. از دیدگاه او، جذبه بر سلوک و مجاهده مقدم است و سالکان دومین طبقه عرفا هستند. اهمیت جذبه در آغاز راه سلوک تا جایی است که وی آن را جایگزین یقظه و انتباه می کند. جذبه از نظر او، خاص روح انسان است، زمانی که هنوز به جسم نپیوسته است. این جذبه در هنگام خلقت روح و در عالم امر و حتی پیش از آنکه روح به واسطه ایجاد حق، هستی بیابد و امر حق بر آن جاری شود، نصیب روح می شود (روزبهان، ۱۴۲۶: ۱۱).

۶-۱- کشف و شهود در مشرب روزبهان بقلی

بیشترین عبارتی که در کشف الاسرار تکرار شده، جمله (رایته) به معنی او را رویت کردم یا شهود کردم است.

بدون اغراق، رویت در فرهنگ معانی واژگان عرفانی روزبهران مهمترین مقوله جامع برای بیان ادراک عرفانی است.

کشف نوع خاصی از مشاهده و دریافت عرفانی است که از ویژگی های اولیای الله می باشد. از دیدگاه روزبهران این مشاهده و دریافت عرفانی بر مبنای آگاهی فلسفیا انتزاعی و خیالی نبوده، بلکه یک رویت تجسم یافته و تمثیلی در قالب های قابل درک ظاهری است، دریافتی بر مبنای معرفت از نظر کالبد روحانی معرفتی است که از الهام و مکاشفه حاصل شده و به واسطه نور مقدس الهی آشکار می شود.

نقش محوی مکاشفه در عرفان روزبهران مهر تاییدی است.

برمقام ولایت و مجری کلام خدا واقع شدن.

روزبهران طالب تجربه وجودی از خداست و در مکاشفه با خدا مشارکت می جوید.

ذکر در مراتله های روزیمان توجه کامل ذهن، رها از هر خیال و احساس بر روی نام های خداست.

ذکر، زمان و مکانی است برای تلاش مالک عارف که تمام همت خود را از طریق نام های الهی، متمرکز بر خدا کند.

از نظر روزیمان مکاشفه فرد را به خود پشوند می زند و مکاشفه واقعیتی از سنخ تجربه عرفانی است، نه یک مفهوم انتزاعی.

بنابراین به جای تعریف، با نزدیک شدن مداوم به آن می توان حدود آن را مشخص کرد و به فهم آن دست یافت.

مهم ترین مشخصه امر مکشوف روزبهران عشق و برگزیدگی می باشد.

در اسلام، گوهر دین دارای معرفت تو حیدی و شناخت صفات جمال و جلال الهی و وحی و نبوت و معاد و نیز داشتن نیت خالصانه به گونه ای که منشا اعمال صالح شود است.

اندیشمندان اسلامی هدف اساسی دین و مقصد اساسی احکام و ارزش های تربیتی آن را توحید میدانند و اهداف دیگر را مقدمات آن هدف عالی معرفی میکنند.

هدف عالی دین همانا توحید و به تعبیر اهل معرفت رسیدن به مقام (فناى فى الله) است. حتى اهدافى چون زندگى اخروى يا اهتمام به زندگى دنيوى يا ساختن جامعه نمونه يا تامين عدالت اجتماعى از اهداف ميانى دين است که ارزش آن ها وابسته به به غايت نهايى دين يعنى توحيد است.

گوهر دين براى همه اقوام و ملل يكسان است و آن حقيقت توحيد صرف حقيقت انسان كامل است.

مجموعه دين با اراده الهى در اختيار انسان قرار مى گيرد که وى مى تواند از راه عقل و وحى به آن دست يابد.

۶-۲- تحلیلی ساختارگرایانه بر تجربه عرفانی روزبهان

بالاترين تجربه اى که به انسان دست ميدهد دیدار خداوند است که در واقع کمال مطلوب و فرد اعلاى همه شناخت هاست کشفیات و تجربه های دیگر همه در میزان آن سنجیده می شود (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۲۰)

در میان تمامی اهل ادیان آرزوی دیدار با خداوند وجود داشته و دارد بدیهی است که آدمی مشتاقانه آرزومند رویت معشوقی باشد که همواره در پرده است، اما همه جهان مظهر و مظهر او است.

تجربه دیدار با خداوند از مجموعه تجربه های دینی و عرفانی است که در میان معتقدان و عارفان می توان نمونه هایی از آن را یافت. ویلیام جیمز در کتاب "تنوع تجربه دینی" که از آثار برجسته درباره ویژگی های تجربه عرفانی است، به چهار مشخصه اصلی تجربه عرفانی اشاره می کند که پیش از وی توسط فیلسوفان و عارفان دیگر به صورت پراکنده به آنها توجه شده است.

جمیز، توصیف ناپذیری (ineffability) ، کیفیت معرفتی (no eticquality) زوگذری (Transiency) و حالت انفعالی (passivity) را وجه مشخص تجربه عارفانه می داند. (جیمز، ۱۳۹۱، ۴۲۲-۴۲۳)

تمامی این ویژگی ها را می توان در کشف الاسرار روزبهان مشاهده کرد. از نظر جیمز آشکارترین نشانه تجربه عرفانی، وجه سلبی این حالت عرفانی است (همان)

کسی که به صحنه تجربه عرفانی وارد شده، نمی تواند از حالت خود تدبیر درستی داشته باشد و قادر نیست در قالب الفاظ از آن سخن گوید و آن را به دیگری منتقل کند. همه عارفان از آن به عنوان حالتی تغییر ناپذیر یاد کرده اند. این ویژگی «توصیف ناپذیری» تجربه عرفانی است.

روزبهان بارها از دشوار بودن توصیف مشاهدات خود سخن گفته است. هرچند وی در زمره معدود کسانی است که از این احساسات و ادراک سخن رانده است: (حسینی ۱۳۹۳: ۱۶)

برای من سخن دشوار است که این مقامات را آشکار کنم، چرا که اهل ظاهر آن را در نمی یابند و برای خاطر این سخنان طعنه می زنند و عقاب می کنند و در بحر بلا خواهند افکند. و من می ترسم که پیروان محمد (ص) مبادا در مقام انکار و مخالف قرارگیرند و هلاک شوند. (بند ۵)

حیرت و سرگشتگی ویژگی غالب عارفان در مواجهه با واقعه ای است که در حال رخ دادن است. جملات زیر نمونه هایی از اسرارآمیز بودن مشاهدات و تحیر ناشی از آن است:

«هیچ گاه قادر به وصف او نخواهم بود. آنچه او برای من به میراث گذاشت، محبتی کامل و معرفتی گران قدر بود پس مرا در مقابل خود قرارداد و هر لحظه ای با هزار صفت بهاء و نور و روشنی بر من ظاهر می شد.» (بند ۲۱)

معرفت بخش بودن، ویژگی دیگر تجربه عرفانی است. با این که تجربیات عرفانی شبیه حالات احساسی هستند. اما مراتبی از بصیرت را به شناسای آن حالت منتقل می کنند. به زعم عرفا. آدمی از طرق حالات عرفانی به عمق حقایقی دست می یابد که با عقل و استدلال میسر نیست. (حسینی ۱۳۹۳: ۱۷)

جیمز در این خصوص در کتاب تجربه دینی اشاره می کند:

احوال عرفانی، نوعی اشراق، انکشاف و سرشار از معنا و اهمیت اند. هرچند قابل بیان و توصیف نیستند، احساس حجتی به آدمی می بخشد که تا پایان عمر اثر آن ازین نمی رود. (جیمز، ۱۳۹۱، ۴۲۳)

نمونه‌هایی از کسب روزبهبان از طریق تجربه عرفانی در بند‌های زیر می‌آید:
«گفتم: خدایا تو آگاهی. پس دستانش را بر دوش من گذاشت و من خنکی سر انگشانش را در سینه ام حس کردم.

پس دانستم آن را چه بود و آن را چه خواهد شد.» (بند ۵) بعد از آن دروازه دانش ذاتی در حقایق و دقایق بر من باز شد و علوم ناشناخته‌ای را دریافتم که فهم دانشمندان از آن عاجز بود. (بند ۱۸)

احوال عرفانی مدت زیادی دوام نمی‌آورند.

«الاحوال کالبروق» جنید حال را به برق آسمان تشبیه می‌کند که لحظه‌ای می‌درخشد و سپس خاموش می‌شود. (هجویری، ۱۳۸۳، ۲۷۵)

به استثنای موارد نادر، به نظر می‌رسد که احوال عرفانی بسیار سریع و شتابناک از پرتو روزمرگی محومی شوند؛ «زودگذر بودن» یکی دیگر از ویژگی‌های تجربه‌های عارفانه است. بررسی مکاشفه از منظر برون دینی به معنای آشکارگی امر مقدس و تجربه‌ای شخصی با آن است که نه از کوشش و خواست انسان بلکه از عطا و فیض خداوند ما به می‌گیرد و به بیان پدیدار شناسانه "رایگان بخشی" خداوند به شمار می‌آید.

می‌توان آن را "از پرده برون انداختن" در حس و حالی از "اشراق (تنویر)" یا "تجلی ظهور" تعبیر کرد.

از این رو، در هر دینی از پدیدار مکاشفه ردپایی به چشم می‌خورد و اشخاصی چون راهبان، انبیا و اولیا به شیوه‌های گوناگون مخاطب امر قدسی بوده‌اند و با این پشتوانه و ایمان محسوس حاصل از آن، گاهی آوایی بلند و دستی نیرومند در جهت کمک دگرگونی و اصلاح جامعه می‌شدند. (کشفی، علمی، گذشته، ۱۳۹۹: ۷۸)

در الهیات ادیان ابراهیمی، به ویژه یهودیت و مسیحیت، به مکاشفه‌ای برخورد می‌کنیم به نام (مکاشفه طبیعی) که در واقع به معنی ظهور خدا در نظام هستی، تاریخ و وجدان انسان هاست (برنتل، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۴) در عهد جدید پولس به این مکاشفه اشاره کرده است.

بعدها نقش عقل و عاملیت آن در درک و دریافت خدا در نخستین شورای واتیکان (۱۸۶۹-۱۸۷۰) طرح و اثبات شد که در حقیقت تاثیر الهیات اکویناس بر آن بود (مگ کراث ۱۳۹۳:

۳۲۱). این نوع مکاشفه همدوش علم الیقین در مراتب سه گانه علم در اصطلاح شناسی عرفان اسلامی می باشد. (گشنی - علمی - گذشته، ۷۸).

۷- مبانی فکری ویلیام جیمز

ویلیام جیمز روانشناس تجربی و واقع‌گرا و فیلسوف معروف پراگماتیسم از مهم‌ترین مروجان سنت آمریکایی این مکتب است. او از دانشگاه هاروارد در پزشکی فارغ‌التحصیل شد، همان‌جا به مقام دانشیاری در کالبدشناسی و فیزیولوژی و سپس استادی فلسفه و پس‌از آن استادی روانشناسی رسید. وی که در آثارش گرایش فلسفه و روانشناسی را به هم آمیخته است، نخستین آزمایشگاه روانشناسی را در امریکا در هاروارد برپا کرد. علاوه بر انواع تجربه دینی، اصول روانشناسی و پراگماتیسم، نام جدیدی برای شیوه‌های تفکر از آثار دیگر جیمز است (حسینی، ۱۳۸۹: ۹۰).

جیمز بر اساس دیدگاه پراگماتیسمی‌اش معتقد است که حقیقت بودن هر چیز در گرو مطلوبیت آن در عمل است و یک عقیده وقتی رضایت‌بخش عمل می‌کند که به وسیله تجربه تأیید شود. از نظر پراگماتیسم تنها آزمون حقیقت محتمل این است که باید چیزی باشد که بهتر ما را هدایت کند، چیزی که بهتر از همه با هر جزء زندگی جور درآید و با مجموعه مقتضیات تجربه، بدون حذف چیزی از آن تلفیق شود. او در جای دیگر چنین می‌نویسد: «اگر زندگی‌ای هست که واقعاً بهتر است به آن پردازیم و اگر نظری هست که اعتقاد به آن ما را در پرداختن به آن زندگی کمک می‌کند، آنگاه واقعاً برای ما بهتر خواهد بود که به آن نظر اعتقاد آوریم، مگر اینکه در واقع اعتقاد به آن نظر به‌طور ضمنی با منافع حیاتی بزرگ‌تر ما برخورد نماید» (جیمز، ۱۹۰۲: ۱۰۲). او می‌گوید: حقیقت چیزی نیست جز اینکه تصورات تا آنجایی حقیقی‌اند که ما را در ایجاد رابطه رضایت‌بخش با دیگر بخش‌های تجربه‌مان یاری رسانند. هر نظری که ما را کامیابانه از قسمتی از تجربه‌مان یاری رساند چیزها را به گونه‌ای رضایت‌بخش به هم ربط دهد، ایجاد تضمین کند، امور را ساده کند و در نیروی کار صرفه‌جویی به عمل آورد، به همان اندازه حقیقی است و به گونه‌ای ابزار گونه حقیقی است (جیمز، ۲۰۰۲: ۳۰۴).

جیمز در تعریف دین نیز نگاهی تجربی دارد و می‌گوید: بسیاری از فیلسوفان دین تلاش کرده‌اند تعاریف زیادی برای دین ارائه نمایند، اما هیچ‌یک نتوانستند جوهر و ذات واحدی را برای دین تعیین نمایند و حداکثر ویژگی‌های دین را بیان کرده‌اند (جیمز، ۲۰۰۲: ۳۱۵). او می‌گوید نمی‌توان به جوهر دین رسید، بلکه تنها می‌توان ویژگی‌های آن را نشان داد، پس نامی است برای مجموعه‌ای از این ویژگی‌ها. واژه دین بر یک اصل و یا گوهر واحد دلالت ندارد بلکه نامی است برای مجموعه‌ای از چیزها و از این رو دین عبارت است از: احساسات، اعمال و تجارب شخصی انسان‌ها که در عالم تنهایی‌شان اتفاق می‌افتد، به گونه‌ای که خودشان را در ارتباط با آنچه امر الوهی تلقی می‌شود، می‌بندد. او گوهر دین را احساسات و سلوک عملی ادیان می‌داند و درباره حیات دینی که بارها از آن سخن می‌گوید معتقد است که حیات دینی به‌طور گسترده به دنبال آن است که شخص را استثنایی و غیرعادی بسازد (جیمز، ۱۹۰۲: ۸۹).

جیمز در یک جمع‌بندی که از حیات دینی ارائه می‌دهد می‌گوید به‌طور کلی در گسترده‌ترین شیوه ممکن ویژگی‌های حیات دینی بر حسب دریافت ما، این باورها نهفته است: دنیای دیدنی، بخشی از عالم معنوی تر است که ارزش و معنای خود را از آن دریافت می‌کند. وصال یا ارتباط قرین با هماهنگی با آن عالم برتر، غایت حقیقی ماست.

دعا یا اتصال با روح عالم خلقت (خدا یا نظم کائنات) فرایندی است که در آن واقعاً کاری با ثمر انجام می‌شود و قدرت‌های معنوی دارای آثار روان‌شناختی یا جسمانی در ما جریان می‌یابد. زندگی مزه و طعم جدیدی می‌یابد، همچون موهبت الهی به شکل زندگی سرشار از نشاط شاعرانه یا بهجت دلیرانه ظاهر می‌شود.

امنیت خاطر و آرامش باطنی ایجاد می‌شود که نتیجه‌اش در ارتباط با دیگران، اظهار احسان و عواطف بی‌دریغ است (جیمز، ۲۰۰۲: ۴۱۰).

۷-۱- عرفان و حالات عرفانی از نظر جیمز

ویلیام جیمز در این مورد تأثیر زیادی از هگل گرفته است؛ به طوری که او معتقد است عالم عرفان، عالم آشتی‌ها و یگانگی‌ها است. در آن حالت‌ها، آن قدرها که ما تسلیم هستیم و قبول داریم، انکار نداریم و رد نمی‌کنیم. در آن عالم بی‌نهایت، همه نهایت‌ها و حدود محصور می‌شود و اختلافات از میان می‌رود. آنجا که همه چیز نفی می‌شود و به حقیقت نهایی خواهید رسید. او می‌گوید:

تجربیات عرفانی یک نوع استنتاج باطنی هستند که مانند حساسیت، یقین آورند، حتی اگر تمام حس‌های ظاهری ما از کار بیفتند، باز این تجربیات، درک شده است و حقایقی را درست مانند حقایقی که با احساس خود درک می‌کنیم، برای ما حاصل می‌آورد (جیمز، ۱۳۷۲: ۲۱۲).

وجود احوال عرفانی، این ادعا را که حالت‌های غیر عرفانی، حاکمان مطلق انحصاری و نهایی باورهای ممکن ما هستند، کاملاً از درجه اعتبار ساقط می‌کند. برحسب قاعده احوال عرفانی صرفاً معنایی فراحسی به داده‌های عادی و ظاهری ذهن و آگاهی اضافه می‌کنند. آن‌ها هیجان‌هایی شبیه به احساسات ناشی از عشق یا رؤیا و آرزو هستند؛ موهبت‌هایی نزد روح ما که به یاری آن‌ها واقعیاتی که پیش از این به نحو عینی در مقابل ما قرار داشتند، برای ما معانی جدیدی می‌یابند و ارتباط جدید با حیات ما برقرار می‌سازند. احوال عرفانی به صرف عرفانی بودن، منشأ هیچ حجیتی نیستند؛ اما مراتب بالاتر آن‌ها متوجه جهاتی است که احساسات دینی، حتی احساسات دینی انسان‌های غیر عارف، به این جهات گرایش دارد (ایزدپناه و دست مرد، ۱۳۹۸: ۱۴۹).

۸- جیمز؛ تجربه دینی و کیفیت معرفتی

ویلیام جیمز دین را احساسات، اعمال و تجارب افراد انسانی در خلوت و تنهایی خود می‌داند، آنگاه که فرد مومن 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.

مرحله دوم تجربه دینی احساس حضور در برابر امر قدسی است.

قدم سوم در تجربه دینی از دیدگاه ویلیام جیمز احساس واقعیت است. احساس واقعیت کلید اندیشه جیمز در این بخش است. او می‌گوید در آدمی احساس واقعیت یا احساس حضور یک چیز، آنکه چیزی آنجا هست وجود دارد.

تجربه‌های عرفانی برای صاحب تجربه معرفت‌زا است. به زعم عرفا، آدمی از طریق حالات به عمق حقایقی دست می‌یابد که با عقل و استدلال میسر نیست. این حالات اشراق، مکاشفه

و الهام سرشار از معنا و اهمیت اند و هرچند قابل بیان و توصیف نیستند، اما احساس حجتی به آدمی می‌بخشد که تا پایان عمر اثر آن از بین نمی‌رود. (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۴)

جیمز درخصوص احتسام آگاهی معتقد است که آگاهی عادی یا عقلانی ما تنها یکی از انواع آگاهی‌ها است.

آگاهی دیگری نیز هست که در لحظات و شرایط خاص و در مواجهه با امر قدسی یا معنوی و در مکاشفات یا رویاها حاصل می‌شود و ممکن است ما درطول زندگی خود به آن بی‌توجه بوده باشیم. او معتقد است بدون توجه به این اشکال متفاوت آگاهی نمی‌توان پیکره کلی عالم را تصور کرد و آن گونه که خودآگاهی عادی انسان با آگاهی حیوانات تفاوت دارد، این آگاهی برتر نیز از آگاهی عادی فراتر است.

بنابراین گرچه حالت‌های عرفانی در ظاهر شبیه به احساسات هستند، ولی در حقیقت شکلی از شناسایی و معرفت‌اند و نوعی رهیافت به اعماق حقیقت هستند که عقل استدلالی به این اعماق راه نمی‌برد.

نتیجه‌گیری:

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 مباحث آن تازه و محصول پژوهش‌های نو در فلسفه دین است.

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 می‌داند.

از نظر جیمز تجربه دینی، تجربه‌ای می‌باشد که دارای ویژگی‌های خاص خود می‌باشد، یکی از این ویژگی‌ها کیفیت معرفتی می‌باشد.

تجربه های عرفانی برای صاحب تجربه معرفت زا است. به زعم عرفا، آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایقی دست می یابد که با عقل و استدلال میسر نیست. این حالات اشراق، مکاشفه و الهام سرشار از معنا و اهمیت اند و هرچند قابل بیان و توصیف نیستند. اما احساس جمعیتی به آدمی می بخشد که تا پایان عم اثر آن از بین نمی رود. جیمز در خصوص اقسام آگاهی معتقد است که آگاهی عادی یا عقلانی ما تنها یکی از انواع آگاهی است.

آگاهی دیگری نیز هست که در لحظات و شرایط خاص و در مواجهه با امر قدسی یا معنوی و در مکاشفات یا رؤیاهای حاصل می شود و ممکن است ما در طول زندگی خود به آن بی توجه بوده باشیم.

بنابراین گرچه حالت های عرفانی در ظاهر شبیه به احساسات هستند، ولی در حقیقت شکلی از شناسایی و معرفت اند و نوعی رهیافت به اعماق حقیقت هستند که عقل استدلالی به این اعماق راه نمی برد.

در رابطه با کیفیت معرفتی در آثار روز جهان، می توان به این موضوع اشاره کرد که روز جهان بر جمله «لا ادراک عن عجز الادراک فهو الادراک» تأکید دارد به این معنا که تنها کسی به معرفت الهی دست می یابد که یقین حاصل کند، معرفت درست نیافتنی است و هنگامی که به این معنی رسید در واقع به ادراک و شناخت حق رسیده است.

روزبهران معتقد است که حق فقط به وسیله خودش شناخته می شود و به وسیله اسبابی مانند عقل، قلب و روح و غیره نمی توان به معرفت حق دست یافت.

او در کشف الاسرار مراحل تربیت و نحوه ورودش را به سلوک اهل معنی بیان کرده است و با توجه به تجربیان عرفانی شخصی خود، معرفتش را تنها از جانب خدا می داند.

منابع:

۱. آذربایجانی، مسعود؛ موسوی، مهدی. (۱۳۸۵). درآمدی بر روانشناسی دین. هران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. آلستون، ویلیام. (۱۳۸۳). تجربه دینی، ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
۳. ابن عربی، محی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
۴. ایزدپناه، عباس؛ دست مرد، مرضیه. (۱۳۹۸). تحلیل جامعه شناختی دین و روان در پرتو مکتب فکری ویلیام جیمز. فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۳.
۵. ارنست، کارل. (۱۳۷۷). روزبهان بقلی، ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
۶. ارنست، کارل. (۱۳۸۲). روزبهان بقلی (تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوف ایرانی)، ترجمه و تعلیقات کورس دیوسالار. تهران: امیرکبیر.
۷. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری بر خصوص الحکم تهران: امیرکبیر
۸. بلند همتان، کیوان؛ نقیب زاده، میر عبدالحسین. (۱۳۸۸). تجربه دینی از منظر جیمز. فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، شماره ۳.
۹. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۶). عبهر العاشقین، تصحیح هنری کربن و محمد معین. تهران: منوچهری.
۱۰. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۹۳). کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، تصحیح و مقدمه مریم حسینی. تهران: سخن.
۱۱. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۳۷). عبهر العاشقین؛ تصحیح هانری کربن و محمد معین. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه.
۱۲. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۶). مشرب الارواح؛ تصحیح کیالی عاصم ابراهیم. بیروت: نشر دارالکتب العلیه.
۱۳. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۲). شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.

۱۴. پترسون، مایکل. (۱۳۷۶). قل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۱۵. پراودت فوت، وین. (۱۳۷۷). تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی. قم: موسسه طه، چاپ اول.
۱۶. تمدن ، الهام ، نصر اصفهان ، محمد رضا (۱۳۹۷) کشف و شهود در مشرب عرفانی و روزبهران بقلی ، اندیشه دینی ، دوره ۱۸ ، شماره ۶۹ ص ۲۱-۵۲
۱۷. تالیافرو، چارلز. (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سهروردی.
۱۸. ترمذی، محمد بن علی. (۱۴۲۸). ختم الاولیاء، تصحیح عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: مهد الاداب الشرقیه، چاپ دوم.
۱۹. تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۸۶۲). کشف اصطلاحات الفنون. بی جا: کلکته.
۲۰. جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۷۰). نفحات الانس؛ تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.
۲۱. ویلیام جیمز ، تنوع تجربه دینی ، ترجمه حسین کیانی تهران ، حکمت
۲۲. جیمز، ویلیام. (۱۳۷۲). دین و روان، ترجمه مهدی قائنی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۲۳. جلالی ، علی و دیگران (۱۳۹۲) ، تحلیل فرآیند تجربه ی فانی شیوه ای در کشف بن مامیر ، تجربه های ادیان و عرفان شماره ۲
۲۴. حسینی، مالک. (۱۳۸۹). درباره تجربه دینی. تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول.
۲۵. حسینی، مریم. (۱۳۸۳). از غزنه تا شیراز، بحثی در باب آثار سنایی غزنوی بر مکتوبات روزبهران بقلی شیرازی. فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س)، شماره ۴۸.

۲۶. راغب اصفهانی. (۱۳۷۵). المفردات فی غریب القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی. قم: ذوی القربی.
۲۷. رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). مبانی عرفانی نظری. تهران: سمت.
۲۸. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۸). جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
۲۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط
۳۰. سراج طوسی، ابو نصر. (۱۳۸۰). اللمع فی التصوف. مصر: دارالکتب الحدیثه
۳۱. ستاری، جلال. (۱۳۹۸). کتاب عشق صوفیانه. تهران: انتشارات مرکز
۳۲. سیدان، الهام. (۱۳۹۴). مبانی نظری مراحل سیر و سلوک در مشرب الارواح روزبهان بقلی. ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س)، شماره ۱۱.
۳۳. شیروانی، علی. (۱۳۸۶). مبانی نظری تجربه دینی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۳۴. صمدیانی، غلامرضا؛ تقوی، محمد. (۱۳۹۵). بررسی تجربه های عرفانی در عبرالعاشقین بر اساس فعل: رویکرد نقشگرا. پژوهش های ادب عرفانی، شماره ۱.
۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰). تفسیر المیزان، جلد ۸؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۶. طاهری، نجمه؛ امیری خراسانی، احمد. (۱۳۹۲). بررسی انواع مکاشفات عرفانی در مثنوی معنوی. مجله شعرپژوهی دانشگاه شیراز، سال ۵، شماره ۲.
۳۷. عطار نیشابوری. (۱۳۵۵). تذکره الاولیاء؛ تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوآر.
۳۸. قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). فکوک، ترجمه خواجهی. تهران: مولا.
۳۹. قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم؛ تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۰. قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
۴۱. کاشانی، عزالدین محمد بن علی. (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح استاد همایی. تهران: هما.

۴۲. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). اصطلاحات الصوفیه. قم: طبع بیدار.
۴۳. کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۲). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. اهتمام عفت کرباسی و برزگر خالقی. تهران: زوار.
۴۴. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۶). مقاله سعدی و سهرودی. همایش بزرگداشت زنده یاد استاد بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۸۶/۱۱/۳۰.
۴۵. فولادی، علیرضا. (۱۳۸۷). زبان عرفان. قم: فرا گرفت.
۴۶. مظاهری، عبدالرضا (۱۳۹۷) وحی و تجربه دینی از دیدگاه ابن عربی و روشنفکران دینی معاصر، تهران: نفحات
۴۷. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). راهی به رهایی. تهران: نگاه معاصر.
۴۸. میلادی، غرشته؛ وفایی، عباسعلی. (۱۳۹۷). بررسی نقشگرایانه تجربه های عرفانی در روایانوشته های شهودی کشف الاسرار و مکاشفات الانوار. پژوهش های ادب عرفانی، شماره ۲).
۴۹. هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). کشف المحجوب؛ مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.

منابع انگلیسی:

1. James, William (1897) The will to believe, and other essays in popular
2. James, W. (2002). The Varieties of Religious Experience, (Centry Edition), Newyork: The Gilford Press.
3. James, William. (1902). The Varieties of Religious Experience, New York, London: Green.
4. James, William. (2012/1391SH). Tanavvo' -e tajrobeh dini (The varieties of religious experience). Tr. by Hossein Kiani. 1st ed. Tehran: Hekmat.

5. **philosophy;in his collected Writings 1878-1899. selected by Gerald Myers (1992) New York: The library of America.**