

فلسفه دین، دوره ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵

صفحات ۴۵۷-۴۸۰

تجربه و حیانی و مقوله خیال نزد ابن عربی

ابراهیم رضایی^{۱*}، جعفر شانظری^۲

۱. استادیار گروه معارف قرآن و اهل البیت (ع) دانشگاه اصفهان

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۴

چکیده

بنا به رأی ابن عربی، عالم مقید یا خیال منفصل، حضرتی است از حضرات ذومراتب الهی که در آن موجودات دو عالم مجرد و مادی، تمثیل می‌یابند. درک این ظهور، از طریق کشف صوری امکان‌پذیر است، زیرا موجودات ظاهر در این ساحت از وجود، هم از لطافت تجرد برخوردارند و هم قابلیت آن را دارند که مانند موجودات مادی، محسوس واقع شوند. درک این موجودات، بسته به استعداد عین ثابت فرد مدرک و اقتضائات اوست؛ با وجود این، واقع‌نمایی آن، مخدوش به پیش‌داشته‌ها و پیش‌باورها نبوده و از آنها آزاد است. این نظر در مقابل نظریه‌هایی قرار می‌گیرد که یا جانب تجرد محض حقیقت را می‌گیرند (مانند نظریه شلایرماخر) یا جانب ذهنیت محض را (مانند عقیده گادامر). بنابراین، حل پرسش درک مثالی و خیالی وحی، به تصدیق و باور به ساحتی از وجود منوط است که اضداد را در خود جمع می‌کند و در عین توفیق بین ذهن و عین، از عینیت کامل برخوردارند.

واژگان کلیدی

تجربه دینی، تجسد، تمثیل، خیال، عین ثابت، کشف، مثال، وحی.

مقدمه

محبی‌الدین محمدبن علی، مشهور به «ابن عربی» (۵۶۰ - ۶۳۸ق) عارف نامدار اسلامی، صاحب دو کتاب گرانسنگ فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم، سهم بسزایی در شکل‌گیری و تداوم عرفان نظری و فلسفه اسلامی دارد. به گفته سید حیدر آملی «فتوحات مکیه» کتاب صادر از ابن عربی است و «فصوص‌الحکم» کتاب وارد بر وی. جهت این توصیف نیز به منابع دریافت این دو کتاب الهامی مربوط می‌شود. «فتوحات» کتاب مشروحی است که ابن عربی، آن را از «عین ثابت» خود دریافت می‌کند. به نقل وی، او عین ثابت خود را در هنگام طواف کعبه ملاقات و از او اسرار دین و مناسک شرعی، همراه با رموز مصحف و دقایق وجودشناسی و معرفت‌شناسی را دریافت می‌کند.

اما کتاب فصوص را ابن عربی، در یک رؤیای صادقانه، از حضرت رسول(ص) دریافت کرد، ضمن اینکه حضرت، به او توصیه می‌کنند که این کتاب را به مسلمانان عرضه دارد تا ایشان از آن انتفاع یابند (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۷۱). هر یک از فصوص بیست و هفت‌گانه این اثر، به حکمت نهفته در رسالت یکی از انبیا، از حضرت آدم(ع) تا حضرت ختمی مرتبت، محمد مصطفی(ص)، اختصاص دارد و آیات قرآن و احادیث نبوی راجع به اسرار حکمی و انبیای الهی نیز به‌عنوان شواهد اصلی، مؤید مطالب کشفی این کتاب است.

تحقیق حاضر، درباره یکی از مباحث مهم الهیات و عرفان نظری تنظیم شده که در سده‌های اخیر، مورد توجه برخی فلاسفه غربی نیز قرار گرفته است. این مبحث در خلال دو سده گذشته، با نام «تجربه دینی»، در تحلیل‌های متفکران هرمنوتیک ظاهر می‌شود، هرچند بسیاری از آنها، طریقه فلسفی سکولار را برگزیدند و وارد این مبحث نشدند. پیشینه کلمه «هرمنوتیک»، به صورت هرمنیا، به ارسطو بازمی‌گردد. این اصطلاح، مأخوذ از فعل هرمنوتین یونانی به‌معنای «تأویل»، «فهم» و «تفسیر» است. برخی میان این کلمه و اسم «هرمس»، مفسر و مبلغ پیام آسمانی، مناسبتی می‌بینند (پورحسن، ۱۳۸۴: ۱۴ - ۱۵). اما در فلسفه جدید، پس از کانت بود که هرمنوتیک نوین، با کوشش‌های شلایرماخر و دیلتای

شکل گرفت، هرچند این دو فیلسوف، برخلاف مذاق مدرن، هنوز منادی اصول ثابت و عام در تحلیل و تفسیر متون بودند و کشف معنای اصلی مورد نظر مؤلف را محور کار قرار می دادند. هیدگر، هرمنوتیک را بیرون از حوزه دین و در زمینه تحلیل ساختار وجودی انسان (دازاین) به کار گرفت؛ در حالی که گادامر کاملاً آن را به عرصه معرفت‌شناسی منتقل کرد و درست مقابل دیدگاه شلایرماخر موضع گرفت. البته قصد نگارنده این نیست که به نقد آرای مزبور و مناقشات و منازعات میان آنها بپردازد، بلکه از این آرا تنها برای برجسته کردن طرق مختلف نگاه به قضیه وحی (به‌طور خاص، ماجرای تجلی امر الهی به‌صورت ناریه بر حضرت موسی(ع) در کوه طور) استفاده می‌کند. ضمن اینکه قصد ما این نیست که بین آرای فیلسوفان نامبرده و رأی ابن عربی در باب تأویل متن، تطبیق یا مقایسه‌ای انجام دهیم.

این مقاله، در پنج بخش و یک نتیجه با محوریت وجودشناسی عرفان اسلامی، در صدد اثبات موضع میانه‌ای است که ابن عربی اتخاذ می‌کند تا از فاصله زیاد بین دو قلمرو مطلقیت و نسبیت گذر کند؛ البته این موضع، شخصی و تدبیری نیست و کاملاً جنبه‌ای کشفی و الهامی دارد. در بخش نخست، موقف بعثت حضرت موسی(ع)، به‌عنوان یک تجربه دینی بیان می‌شود. به دنبال آن، قلمرو خیال (به‌عنوان گستره‌ای که تجربه دینی در آن به‌وقوع می‌پیوندد) بررسی خواهد شد و اصطلاحات کاربردی ابن عربی در این مبحث معرفی می‌شوند و در پایان به مسئله هرمنوتیکی پرداخته خواهد شد.

بخش دوم، اختصاص دارد به بیان آرای شلایرماخر و گادامر که به یک معنا در دو سر تاریخ هرمنوتیک جدید قرار دارند. همچنین، در این بخش، به بیان انواع تجربه دینی و نظر ساخت‌گرایی در باب تجربه دینی پرداخته‌ایم. در بخش سوم، به حوزه عرفان ابن عربی بازگشته‌ایم و به افتراقی پرداخته‌ایم که او در «فصوص» بین تجربه دینی (به اصطلاح امروز) و تجربه عرفانی قائل شده است، ضمن اینکه گزارش کوتاهی از نظریه اعیان ثابت و ارتباط آن با معرفت‌شناسی او به دست داده‌ایم تا بتوانیم بین برداشت و شناخت شخصی و بین معرفت کلی و فراگیر تفاوت قائل شویم.

بخش چهارم، اهتمام دارد به جست‌وجو و تحلیل ویژگی‌هایی که ویلیام جیمز در سنت‌های دینی و عرفانی برای تجربه دینی عنوان می‌کند. در بخش پنجم، اقسام کشف از

لحاظ حسی یا غیرحسی بررسی شده است. در آنجا، با استفاده از شواهد مذکور در سنت دینی، برای اقسام کشف صوری یا حسّانی، نمونه‌هایی از زندگی حضرت رسول (ص) نقل شده است. در پایان این بخش، به ذکر پاسخ تلویحی و تصریحی ابن عربی، به مسئله طرح شده در بخش نخست پرداخته‌ایم. این پاسخ هر دو جنبه وجودشناسی و معرفت‌شناسی حاکم بر عرفان نظری را دربر دارد، دو جنبه‌ای که به تفکیک، همراه با خلاصه‌ای از بخش‌های این تحقیق، در قسمت نتیجه، مورد تأمل واقع شده‌اند.

بیان مسئله

واقعه بعثت حضرت موسی (ع)، در چند جای قرآن ذکر شده است، از جمله در ابتدای سوره مبارکه «طه». موسی (ع) به همراه زن و فرزندان خود، در حال بازگشت از شهر مدین و به راه مصر، در بیابانی سرد و تاریک، راه را گم می‌کند و برای رهایی از سرما و گم‌گشتگی، به طلب آتش می‌پردازد. در این حال، آتشی را در کوه طور مشاهده می‌کند و به سمت آن می‌رود: «وهل اتیک حدیث موسی. إذ را ناراً فقال لأهله امکتوا إنی انست ناراً لعلی اتیکم منها بقیس او أجد علی النار هدی» (طه: ۹ و ۱۰).

آیه ده سوره «طه» و دیگر آیات مبارکه‌ای که درباره واقعه بعثت حضرت موسی (ع) نازل شده است، همگی مشعر بر آنند که در موقف وحی، خداوند، به صورت «نار» (آتش)، در درختچه‌ای، بر موسی (ع) ظاهر شد، آتشی که به قول تورات موجود، «بوتّه» خود را نمی‌سوزانید: «موسی دید که بوتّه شعله‌ور است، ولی نمی‌سوزد. با خود گفت: "عجیب است! چرا بوتّه نمی‌سوزد؟" پس نزدیک‌تر رفت تا علت آن را دریابد» (عهد عتیق، سفر خروج، ۳: ۲ و ۳).

ابن عربی، در انتهای «فصّ موسوی» از کتاب *فصوص الحکم* خود، حکمت تجلی خداوند بر موسی (ع) به صورت «آتش» را در این می‌داند که خداوند، خود را به صورت امر مطلوب موسی (ع)، بر آن جناب متجلی کرد تا توجه او را منحصرأً به طور وجود و حیانی و مکان وحی معطوف کند، با این توضیح که موسی (ع) طالب آتش بود، نه طالب وحی یا تجلی (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۰۵۴ و ۱۰۵۵).

در باب این واقعه، یعنی تجلی حق در صورت ناریه، ذکر چند نکته ضرورت دارد. نکته نخست اینکه در خصوص این تجلی نمی‌توان از واژه «تجسم» استفاده کرد، چنانکه این لغت در اصطلاح‌شناسی ابن عربی نیز صرفاً برای اشیای مادی و محسوس به‌کار می‌رود. ابن عربی، در اشاره به این‌گونه تجلیات، از واژه‌های «تمثل» و «تجسد» بهره می‌برد که در بردارنده معنای تغییر و تطور امری غیرمجرد و غیرمحسوس به امری مجرد و محسوس است. به این لحاظ در هنگام وحی، حق تعالی، در قالب جسمانی و مادی عنصر آتش تجلی نکرده، بلکه به‌صورت آتش تجسد و تمثل یافته است (تهانوی، ۱۹۹۶: ۵۶۱).

لسان قرآنی از این‌گونه تجلی با عناوین «تمثل» و «تجسد» یاد می‌کند. اصطلاح تمثل، به سوره مبارکه «مریم» بازمی‌گردد، جایی که صحنه ظهور جبرئیل (ع) بر مریم (س)، در محراب عبادت، توصیف می‌شود: «فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سوياً». (مریم: ۱۷). اما اصطلاح تجسد، به‌نحو خاص، مأخوذ از سوره مبارکه «ص» است، آنجا که ملک حضرت سلیمان (ع)، به‌صورت جسد بی‌جانی افتاده بر تخت سلطنتی، بر او ظاهر می‌شود: «ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب» (ص: ۳۴). در هر دو مورد، مانند مورد وحی در کوه طور، حقیقتی مجرد یا معنوی، در صورتی ظاهری، پدیدار شده است، بدون آنکه آثار مادی بر آن مترتب یا در آن مظهر، اثری از سختی و سنگینی مادی مشهود باشد. در فرایند تجسد و تمثل، امر مجرد (حق تعالی و جبرئیل) و معنوی (ملک) به‌صورت امر مجرد دیگری؛ اما در «قوالب محسوسه» (نظیر آتش طور، انسان موزون، جسد مرده) ظهور می‌کند. رویا نیز بخش دیگری از عالم خیال است که با عنوان «خیال متصل» شناخته می‌شود. در اینجا نیز معانی در قالب صور محسوس متجلی می‌شوند، چنانکه «علم» به‌صورت «شیر نوشیدنی» و «ثبات در دین» به‌صورت «قید» یا بند ظاهر می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۴، ۲۳۴).

نکته دوم آنکه مشاهده تجلی حق در صورت ناریه و دیگر نمونه‌های مقدس، همگی در ساحتی از وجود با عنوان «عالم مثال» یا «عالم خیال» اتفاق می‌افتد. در کلام و بیان ابن عربی، تفاوتی میان دو اصطلاح «مثال» و «خیال» وجود ندارد، جز آنکه اصطلاح «مثال» منحصرراً، به عالمی مفارق و مستقل از دستگاه معرفتی انسان اشاره دارد؛ در حالی که

اصطلاح «خیال»، بنا به کاربرد ابن عربی، هم برای این عالم مفارق و مستقل و هم برای قوه خیال انسانی استفاده شده است (Chittick, 1989: 117).

پس در وجودشناسی عرفانی، به طور کلی، سه ساحت تجلی در نظر گرفته می‌شود: مرتبه ارواح، مرتبه اجساد و مرتبه اجسام. در مرتبه ارواح، ملائکه «مهمیه» و «کروبیان» و دیگر اصناف فرشتگان حضور دارند. موجودات این عالم، مادامی که در آن ساحتند، به صورت خاص خود حضور دارند (حسن‌زاده، ۱۳۷۵: ۳۷۲). هیأت مزبور، مجرد است و حواس ظاهر و باطن انسان را به ادراک آن، طریقی نیست (جامی، ۱۳۸۱: ۴۹). در مقابل این عالم، عالم اجسام قرار دارد که محل نشأت عنصری و موضوع اشاره حسی است. «الجسم اسم لعنصر الارض و عند الحكماء ما یسمى جسما طبعیا و عرف بانه جوهر یمکن ان یفرض فیه ابعاد ثلاثه متقاطعہ علی زوایا قائمه ...» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۵۶۱). اما در میان این دو گستره، عرصه خیال یا مثال واقع است که هم به عالم ارواح و ملائکه (ملکوت) شباهت دارد و هم به عالم اجسام و معادن (ناسوت)؛ یعنی مظاهر و موجودات این عالم، هم به مانند جنس اهل ملکوت، لطیف و مجردند و هم مانند اشیای ناسوتی، محسوس هستند به حواس پنج‌گانه. از این رو، ابن عربی، در «فتوحات مکیه» خود، از این ساحت وجود، با عنوان «مجمع البحرین»، یاد می‌کند، یعنی محل اجتماع دو دریای معنای صرف و ماده صرف (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۳۹۵). شیخ اشراق، به صراحت در «حکمه الاشراق»، می‌کوشد وجود چنین ساحتی را اثبات کند. به بیان وی، صور خیالی هم هستند و هم نیستند و نه در عالم عقل (ارواح) حضور دارند و نه دارای قالب جسمانی هستند؛ پس بی‌تردید، باید در جایی باشند. وی این جای میانه را «خیال منفصل» می‌نامد و آن را از «خیال متصل» (منامات و رؤیایها) جدا می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۶۰).

حضرت خیال منفصل، مکانی است که در آن «تجسد ارواح» و «ترویح اجساد» امکان‌پذیر می‌شود (جامی، ۱۳۸۱: ۵۲). حاملان وحی و بشارت، در این عالم، به صورت انسان متمثل می‌شوند (تجسد ارواح) و اعمال دنیوی انسان، در این گستره، صورت جسدی به خود می‌گیرد و در آنجا مستقر می‌شود (ترویح اجساد). سیمیا، به عنوان شاخه‌ای از سحر نیز در این وادی رخ می‌دهد، چنانکه قرآن، با استفاده از فعل «یُخَيَّلُ»، در ماجرای

معارضه موسی(ع) و سحره فرعون، به این امر اشعار دارد: «فاذا حبالهم وعصیهم یخیل إلیه من سحرهم أنھا تسعی» (طه: ۶۶). در اینجا، خیال، معنای «به نظر رسیدن» را افاده می‌کند. البته میان مشاهده خیالی حقایق و سحر، این تفاوت وجود دارد که امر متمثل در وحی یا الهام و منام، حقیقتی را دربردارد و تأثیر می‌کند، در حالی که فرد مسحور، از امر متخیل متأثر نمی‌شود؛ مثلاً اگر مسحور، تخیل کند که در حال غذا خوردن است، از آن غذا سیر نمی‌شود.

اکنون، با توجه به دو نکته مذکور و الهام از واقعه بعثت حضرت موسی(ع)، مسئله مهمی، پیش می‌آید که بیشتر صبغه‌ای معرفت‌شناختی دارد و با مباحث متأخر تاریخ فلسفه غرب در حیطه معرفت‌شناسی مرتبط می‌شود. مسئله از این قرار است که آیا همواره حق و حقیقت، به صورت امر مطلوب فرد مقدس، بر وی تجلی می‌کند و متجسد و متمثل می‌شود؟ رابطه بین صورت متجسد و حقیقت امر، مانند رابطه جسم و نفس ناطقه است. آیا همواره، در مشاهده مثالی و خیالی، فرد مقدس، با بشره و پوسته‌ای مواجه می‌شود که نیاز یا پیش‌تصور خود او در ایجاد آن دخیل بوده است؟ آنچه محل سؤال و بحث خواهد بود، میزان مدخلیت پیش‌داشته‌ها و پیش‌تصورهایی است که بیش و کم، به‌عنوان مایه‌های نخستین ادراک واقعیت و حقیقت، نزد هر انسانی وجود دارد.

پیش از بررسی پاسخ ابن عربی به این پرسش، بهتر است دو جریان فکری غربی در رویکرد به این مسئله معرفت‌شناختی را عنوان کنیم که پس از کانت و در بحث «هرمنوتیک»^۱ گسترش یافته‌اند.

دو نوع رویکرد به تجربه دینی

پس از اینکه اندیشمندان عصر روشنگری^۲ با حملات انتقادی خود، مابعدالطبیعه و دلایل مابعدالطبیعی در اثبات وجود خداوند را به چالش کشیدند و به‌نحو فراگیری از اعتبار انداختند، کانت در صدد برآمد که با توفیق و اتحاد اخلاق و دین، اعتبار مابعدالطبیعه را به آن بازگرداند؛ اما این راه‌حل نیز مؤثر نیفتاد و پس از آن تلاش‌هایی صورت گرفت که

1. Hermenutic

2. Enlightenment

اغلب وجهه همت آنها، ایصال به امر ماورایی از طرقی غیرعقلانی و غیراستدلالی بود. فلسفه «هست بودن» کی‌یرکگارد و نظریه «تجربه دینی» شلایرماخر از زمره این تلاش‌ها بودند.

اصطلاح «تجربه دینی» را برای نخستین بار، شلایرماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴م) به‌کار برد. تجربه دینی، بر حسب ادعا، گونه خالصی از دریافت و ادراک امور معنوی و قدسی است که بر تفکر عقلانی و استدلالی تقدم دارد و فارغ از آن است. لفظ «تجربه»، در اینجا، ناظر است به ادراک بی‌واسطه یک امر، همان‌طور که به هنگام ادراک حسی، مدرک، بدون استفاده از استدلال و تعقل، امر محسوسی را ادراک می‌کند. بنابراین، ادراک بی‌واسطه، متضمن این معناست که مدرک، حین آن، از داده‌های پیشین خود بهره نمی‌گیرد و فارغ از هر گونه استنتاج و استدلال به ادراک می‌پردازد (رحیمیان، ۱۳۸۴: ۳۲). بدین لحاظ، منظور شلایرماخر از تجربه دینی، ادراک و دریافتی از حقیقت معنوی است که در جایی از نفس انسانی به وقوع می‌پیوندد، فراتر از ساختارهای منطقی و زبانی و مقدم بر پیش‌داشته‌ها، سبق ذهن‌ها و قوالب فردی و فرهنگی شخص مدرک. البته تجربه دینی، لزوماً عین تجربه عرفانی نیست. اگر تجربه عرفانی را اتحاد تام با کل کائنات یا واقعیت متعالی بدانیم (کاکایی، ۱۳۸۱: ۳۱)، تجربه دینی، شاید همه‌گونه ابراز نیاز، احساس تعلق به واقعیت متعالی یا امر مقدس و فهم از آن باشد. برخی از انواع تجربه دینی از این قرارند:

الف) تجربه‌های شبه‌حسی: در این سنخ از تجربه‌ها، حواس ظاهری دخالت دارند، دیدن خود فرشتگان یا تمثیل آنها، شنیدن صدای وحی، تکلم موسی (ع) با خداوند، ادراک شهودی خداوند در یک چشم‌انداز طبیعی و رؤیاهای صادقه مواردی از این زمره‌اند.

ب) تجارب و حیانی: مقصود از این‌گونه تجارب، بصیرت‌های ناگهانی و معرفت‌آنی بدون استفاده از استدلال است، به‌طوری‌که تجربه‌کننده، از بیان دریافت خود اظهار عجز می‌کند، در عین حال به درستی آنها ایمان دارد.

1. Existencialism

2. Religious Experience

ج) تجارب احیاگر: شامل تحولات و انقلاب‌های روحی و باطنی خاصی است که زندگی یک فرد را از مسیر قبلی آن خارج می‌کند و در طریق صلاح یا اصلح قرار می‌دهد، مانند وضعیت توبه یا عنایت الهی (شیروانی، ۱۳۸۸: ۱۱۸ - ۱۲۳).

با این اوصاف، موضع شلایرماخر و پیروان او در توجیه آغاز تجربه‌های دینی آن است که این تجربه‌ها، فارغ از زمینه‌های فرهنگی و شخصی و سوای پیش‌داشته‌های ذهنی فرد تجربه‌کننده رخ می‌دهند و مستقل از هر گونه مبادی قبلی محسوب می‌شوند. در برابر این نظر، موضع گادامر قرار دارد که برخلاف وی، اعتقاد دارد که کیفیت تجربه دینی منوط است به آن بستر فرهنگی و دینی که تجربه در آن اتفاق می‌افتد و سبق ذهن‌های فرد تجربه‌کننده در تشکیل تجربه وی کاملاً تأثیرگذار است (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۳۵۲). البته منظور گادامر آن نیست که بر گستره فهم، نسبت محض حاکم است. او به دخالت پیش‌داشته و پیش‌دآوری‌ها به هنگام فهم و ادراک یک متن، اشاره می‌کند تا برای رسیدن به واقعیت اصلی مندرج در آن متن، بکوشیم از آنها گذر کنیم. به بیان او، فرد همواره، در قرائت یک متن، نخست معنایی را از نزد خود، بر متن «پیش می‌افکند»، معنایی که در ادامه قرائت، رفته‌رفته، رو به تعدیل و اصلاح می‌رود تا بلکه با معنای اصلی متن و مقصود نویسنده مطابقت حاصل کند (واعظی، ۱۳۹۳: ۲۵۰). بنابراین، فرایند فهم، از نظر گادامر، آغازگاهی سوژکتیو دارد؛ با وجود این، معنای اصلی متن، چیزی نیست به غیر از معنایی توافقی میان منظور نویسنده و معانی حلقوی که خواننده بر متن پیش می‌افکند. به این ترتیب، فرایند فهم، یک بازی است و سرانجام این بازی، شناخت/بژکتیو نیست (همان: ۲۵۲).

در اینجا می‌توان به گونه دیگری از تأویل سوژکتیو متن اشاره کرد که با عنوان «ساخت‌گرایی» از آن یاد شده و معمولاً با نام استیون کتز (Steven Katz) قرین است. به عقیده کتز، آنچه از اقوال و احوال عارفان به دست ما می‌رسد، دچار تغییر و تبدلات گریزناپذیری می‌شود. این تغییرات در پنج مرحله صورت می‌گیرد: الف) گزارش‌های شخص عارف از تجربه‌های خود، تجربه‌هایی که محض نیستند و از پیش‌زمینه‌های

فرهنگی، اعتقادی و هنجاری عارف متأثرند؛ ب) تفسیر آن گزارش‌ها به بیان وی و در قالب مفاهیمی که از زمینه‌های مزبور به وام گرفته شده است؛ ج) تفسیر گزارش‌ها به بیان همکیشان آن عارف؛ د) تفسیر گزارش‌ها به بیان پیروان دیگر ادیان؛ ه) نقل گزارش‌ها در قالب‌های مختلف ادبی از قبیل زندگی‌نامه، شعر، متن فلسفی و کلمات قصار (Katz, 1983: 4). بنابراین از نظر کتز، یک تجربه دینی، بنیادی سوژکتیو دارد و از آغاز با مفاهیم و قوالب مختص به شخص تجربه‌کننده به وقوع می‌پیوندد و در ادامه نیز دستخوش تعبیر دیگری هم می‌شود. پس، برای فهم گزارش عارف از تجربه‌اش، ضرورت دارد که نخست به کشف اصطلاحات دینی و شناخت ساختارهای فرهنگی و اعتقادی وی بپردازیم. با این حال، از آنجایی که تجربه دینی، ماهیتاً متناقض‌وار و بیان‌ناپذیر است، توسل به زبان همه‌فهم و عقل‌بنیانی به‌منظور بیان آن تجربه غیرممکن است و اصولاً زبان در دلالت بر واقعیت کمکی به ما نمی‌کند (Katz, 1978: 59).

تفکیک میان تجربه دینی و عرفان

نظریه «اعیان ثابت» و روابط آنها با اسمای الهی که به‌لحاظ وجودشناسی مافوق اعیان قرار می‌گیرند و ارتباط آنها با نسخه‌های زمینی خود (افراد انسانی) به تفصیل در «فصوص‌الحکم» ابن عربی مورد مذاقه واقع شده است. ابن عربی، در «فصّ شئیثیه» از کتاب «فصوص‌الحکم»، به تشریح، از این رأی آغاز می‌کند که مرتبه «اعیان ثابت» مرتبه‌ای است از وجود که در آن، اعیان انسان‌ها، به حالت وجود علمیه، حضور دارند. این اعیان یا اصل‌ها، هر یک واجد استعدادی خاص خویش است که به‌واسطه آن استعداد، درکی از حقیقت و فهمی از واقعیت متعالی حاصل می‌کند. آنچه گم و کیف این استعداد را معلوم می‌کند، اسمی از اسمای الهی است که به آن عین خاص تعلق گرفته است. به‌عبارت بهتر، هر عین ثابت، تجلی اسمی از اسمای احصاناپذیر الهی است که در مرتبه وجود علمیه حق تعالی است. اینک، هر عین ثابت در مقام بطون، فیض اسمی را که از خداوند دریافت می‌کند، به فردی انسانی که نسخه زمینی است، افاضه و منعکس می‌کند، به‌طوری که آن فرد زمینی، حقیقت را در پرتو همین اسمی می‌بیند که به عین ثابت او تعلق گرفته است. گفتنی خواهد

بود که عین ثابت انبیای عظیم الشان و اولیای خاصه به اسم جامع نزدیک است، به طوری که عین ثابت محمدی، مظهر کامل اسم جامع الهی (الله) است. البته از درک خاص و فهم منحصر به فرد هر یک از ابنای انسانی از واقعیت مثالی، تعبیر به «ظن» می‌شود، چنانکه در حدیث قدسی «أنا عند ظنّ عبدی بی» (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۶۰۱) ذکر شده است، اصطلاحی که با تعبیر فلسفی «اعتقاد» یا «عقیده» مناسبت تام دارد؛ افزون بر اینکه به گواهی حدیث «تحول»، خداوند، در روز قیامت، به صورت عقیده یا ظن هر فرد، بر او تجلی می‌کند، زیرا او خداوند را تنها به کمک آن صورت مختصه می‌شناسد و این حدیث را مسلم، در «صحیح» خود چنین نقل کرده است: «الباری، یتجلی فینکر ویتعوذ منه فیتحوّل لهم فی الصورة التي عرفوه فیها فیقرّون بعد الانکار» (همان: ۲۷۰). به مفاد این حدیث، خداوند در روز قیامت، نخست، به جلوه اصلی، متجلی می‌شود، اما بندگان او را نمی‌شناسند، پس به صور عقاید ایشان، تجلی می‌کند تا هر یک بتوانند او را بشناسند و به او اقرار کنند.

پیرو این مطلب، یعنی تجلی دنیوی و اخروی خداوند به صورت خاصه بر بنده، ابن عربی، در «فصّ شعیبیه»، تفکیک مهمی بین شناخت مبتنی بر ایمان و شناخت قلبی قائل می‌شود که افتراق بین تجربه دینی و تجربه عرفانی، عبارت دیگری از آن است. در آنجا، ابن عربی، دو بهره آیه شریفه زیر از سوره «ق» را از یکدیگر جدا می‌کند و هر بهره را مشیر به گونه‌ای از معرفت به‌شمار می‌آورد: «إن فی ذلک لذکر لمن کان له قلب أو ألقى السمع وهو شهید» (ق: ۳۷).

اولین نکته‌ای که در آیه فوق نهفته است، مربوط می‌شود به کلمه کلیدی «ذکر» که با بار معنایی «تذکر» و «تذکار»، طریق متفاوتی با کلام، عقل و راه عوام پیش روی می‌گذارد. بنابراین، در آیه فوق، دو طایفه اهل تذکر، از یکدیگر تشخیص داده می‌شوند: «اصحاب قلب» و «اصحاب سمع». اصحاب قلب، کسانی هستند که به کمک سیر و سلوک عرفانی و ریاضات روشمند، به تمام سلسله مراتب وجود راه پیدا کرده و حق تعالی را در جمیع صور و مجالی خود تصدیق کرده‌اند؛ به طوری که حق تعالی، در روز قیامت، به هر صورتی که بر ایشان تجلی کند، مانع اقرار و تصدیق ایشان نیست؛ ولیکن اصحاب سمع، آن عده از مؤمنانند که با شنیدن پیام حق و اتباع و تقلید از انبیا، شاهد کار ایشان هستند، تا آنجایی که

این شهادت، به شهود جلوه‌ای از تجلیات حقیقی در مرتبه خیال یا مثال ختم می‌شود. بنابراین، قلب، به مدد تلطیف و ترقیق، مدام از طوری به طور دیگر و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منقلب می‌شود تا به درک مقام احدیت نائل شود و بعد از آن، حق تعالی را در همه جا و همه اشیا شهود می‌کند که مقام «جمع‌الجمع» یا «فرق بعد از جمع» است و نهایت شناخت عرفانی؛ در حالی که اتباع ایمان صرف، شاید رؤیت جلوه‌ای از جلوه‌های حق در حضرت خیال را نتیجه دهد و به واسطه این رؤیت جزئی و خلاصه، به جمیع مراتب دیگر نیز ایمان می‌آورد. البته باید یادآوری کنیم که این تجلی خاصه، تفاوت دارد با آن صورت اعتقادی خاصه که مستمسک اهل عقیده یا عوام است؛ زیرا اهل سمع که به مقام شهود حق در مرتبه خیال رسیده‌اند، حق را در صورتی لطیف و مجرد می‌بینند، در حالی که اهل عقیده، حق و حقیقت را صرفاً در قوالب مادی و صلب می‌بینند و حظی از شهود خیالی ندارند (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۶۱۵ - ۶۱۳).

مع الوصف، شناخت مبتنی بر عقیده، معرفت شایع و رایج است، حال آنکه شناخت مبتنی بر ایمان و متابعت انبیا و شهادت بر کار ایشان، معرفت از طریق تجربیات دینی محسوب می‌شود و بر فراز این دو گونه شناخت، تجربه عرفانی قرار دارد که اتحاد نفس ناطقه یا قلب عارف با یک‌یک مراتب تجلی و مختوم به درک مقام «فرق بعد از جمع» است. لذا نسبت باوری ویژه گادامر در حوزه معرفت شایع قرار می‌گیرد که در آن منازعه و جدال میان اصحاب عقاید مخالف و معارض، امر گریزناپذیری است. در این وضعیت، هر یک از دو طرف جدال، طرف دیگر را دورافتاده از حقیقت معنا یا به تعبیر دینی، کافر قلمداد می‌کند و خود را در طریق صواب می‌بیند. اما مطلق باوری از آن نوع که شلایرماخر منادی آن است، یعنی کشف حقیقت مبتنی بر اصول ثابت و معین و بدون پیش‌داوری، به شناخت عرفانی نزدیک می‌شود؛ در حالی که رؤیت مثالی و مشاهده خیالی، به‌عنوان یک تجربه دینی، خود، هویتی مستقل و مختص به خویش دارد و از هر دوی این رویکردها متفاوت است، هرچند این تفاوت، دال بر این نیست که کاملاً و از هر حیث با آنها تباین دارد.

تجربه دینی، حاصل مقابله خیال انسانی، به‌عنوان قوه‌ای از قوای نفسانی، با تمثیل یک حقیقت لطیف و مجرد است، در صورتی که تجربه عرفانی، عین تلطیف قلب محسوب

می‌شود. این تلطیف سرّی و غیرصوری، چیزی مگر اتحاد قلب با مرتبه‌ای از مراتب و درجه‌ای از درجات وجود نیست. بی‌تردید، در حین تخیل یا شهود خیالی نیز، نفس به مرتبه‌ای لطیف از وجود وارد شده است و با آن تقابل دارد، اما آن را در قالب یک صورت خاص می‌بیند؛ ولی در تجربهٔ عرفانی، آن، خود قلب است که موضوع تلطیف و ترقیق واقع می‌شود. راجع به تفاوت میان عقیده و خیال نیز می‌توان گفت که در اعتقاد، جنبهٔ سوئزکتیو و ذهنی معرفت، چنان قوتی دارد که در لسان عرفان نظری غالباً از آن با عنوان غطاء یا حجاب نام برده می‌شود. در واقع، صاحب عقیده، محجوب است به عقیدهٔ خود، زیرا حق را به واسطهٔ عقیدهٔ خود می‌بیند. اما در معرفت خیالی یا تجربهٔ دینی مبتنی بر خیالی، هرچند سهمی به علاقه یا مطلوب فرد تجربه‌کننده، اختصاص داده شده است، جنبهٔ ابژکتیو و عینی معرفت کاملاً بر جنبهٔ شخصی و سوئزکتیو آن احاطه دارد.

ویژگی‌های تجربهٔ دینی

ویلیام جیمز، چهار ویژگی یک تجربهٔ دینی را، وصف‌ناپذیری، معرفت‌بخشی، انفعالی بودن و زودگذر بودن آن می‌داند (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۵۶). این ویژگی‌ها را به شرح ذیل می‌توان در مبحث رؤیت خیالی جست‌وجو کرد.

یک تجربهٔ دینی، پس از اینکه به پایان رسید، تجربه‌کننده را وارد مرحلهٔ تعبیر، بیان و ابلاغ می‌کند. این امر، جز از طریق زبان رمز و استعاره ممکن نیست؛ زیرا امر متمثل، «هولا هو» است و آن چیزی نیست که می‌نماید. آتش کوه طور، فی‌نفسه خدا نیست، ولی هموست که به موسی(ع)، خود را با عنوان «هستم آن که هستم» (عهد عتیق، سفر خروج، ۱۴: ۳) معرفی می‌کند. دیوان شعر «ترجمان الاشواق» ابن عربی، نمونهٔ بارزی از کاربرد این زبان و وصف رمزی و کنایی از امور متعالی است. او در حالی این اشعار را می‌سراید که به واقع، مجذوب شخصیت معنوی دختری از فضلاست، اما پس از اینکه فقه‌های حلب، بر این اشعار و جنبهٔ عاشقانهٔ آن اشکال می‌کنند، ابن عربی، شرحی بر آنها می‌نویسد و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از معانی ظاهری، نمادها به معارف باطنی آنها گذر کرد (مدکور و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

یک تجربه دینی، معرفت‌بخش است، به این دلیل که عین اضافه به چیزی خارج از نفس است، بر آگاهی نفس می‌افزاید، در حالی که در تجربه‌هایی نفسانی از قبیل خشم یا گرسنگی بصیرتی به گنجینه معرفتی نفس افزوده نمی‌شود. چنانکه گفتیم این بصیرت و آگاهی، از طریق حواس ظاهری اتفاق می‌افتد و لزوماً همراه با وجد و هیجان نیست. به‌عنوان مثال، پذیرایی حضرت ابراهیم(ع) از فرشتگان الهی که به شکل و شمایل انسانی و با جامه‌های بشری تمثل و تجسد یافته بودند، در وضعیتی کاملاً معمولی و عرفی برگزار می‌شود. هرچند فرشتگان، به‌واسطه تجرد ذاتی خود، از خوردن غذایی که ابراهیم(ع) برای آنها تدارک دیده بود، امتناع ورزیدند.

یک تجربه دینی، گذراست و شاید هرگز بعینه تکرار نشود. دیدن یک شخص یا فرشته، در جایی دیگر یا قلمرو دیگری از وجود، اتفاق منحصر به فردی است، در حالی که یک تجربه عرفانی، همواره یکی است و قلب، در هر مرتبه از وجود، به درجه واحدی از وجود واقف می‌شود. به هر حال، در خلال تجربه دینی، فرد تجربه‌کننده قادر نیست آنچه را می‌بیند، نزد خود نگه دارد و حد تمتع و ملاقات را امر متعالی و مقدسی معین می‌کند که مستقل از فرد است.

تجربه دینی، حالتی کاملاً انفعالی دارد و انسان، در هنگام تجربه در تشکیل و ترتیب مجربات هیچ نقشی ندارد. تجربه دینی، از صنف تخیلات و توهمات شخصی خارج است و حتی نمی‌توان از چشم‌اندازی روان‌کاوانه، به ریشه‌شناسی نمادهای آن، در پس‌زمینه‌ای فرهنگی با عناوین «ناخودآگاه فردی» و «ناخودآگاه جمعی» پرداخت. در روند سیر و سلوک، از جانب سالک، مجاهدت و ریاضت و از جانب خداوند، لطف و عنایت است. این نکته که سالک طریقت نیز به کرات، با تجربیات دینی مواجه و از رویاهای صادقه و مشاهده‌های خیالی بهره‌مند می‌شوند، مؤید همین مطلب است.

ناگفته نماند که انواع و اقسام تجربه دینی، به رؤیت فرشتگان متجسد و تجلی حق در صورتی متمثل و منامات روحانی منحصر نیست؛ بلکه نمونه‌هایی از ظهور ارواح درگذشتگان و حتی دیدار با اشخاص در قید حیات نیز تجربه شده‌اند که در بررسی اقسام تجربه دینی، از منزلت ویژه‌ای برخوردارند. در سنت مسیحی، ظهور حضرت مریم(س) بر

برخی راهبان و اشخاص ممتاز نمونه مشهوری از این گونه تجلی محسوب می‌شود. در مورد دیدار با اشخاص زنده، به طریق خیالی، ابن عربی، در جلد دوم «فتوحات» تجربه‌ای شخصی را نقل می‌کند. به توصیف وی، هنگامی که او مشغول نوشتن فصلی از کتاب مذکور بوده است، مرد میان قد سفید چهره‌ای را در برابر خود می‌بیند. خداوند، آن مرد را به ابن عربی می‌شناساند، مرد عارفی که در شهر دیگری زندگی می‌کرد و همان‌طور که با ابن عربی مقابل شده بود، ابن عربی نیز با او مقابله داشت. خداوند به ابن عربی امر می‌کند که نکته‌ای به او تعلیم دهد و او نیز فرمان حق را اجابت می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۴۳۱).

انواع کشف و پاسخ ابن عربی

«کشف» به معنای «پرده‌برداری از امری»، در لغت تصوف، تقسیمات چنددی به خود پذیرفته است. تقسیم «کشف» یا از حیث دو جانبه بودن آن «مکاشفه»، به دو قسم «کشف صوری» و «کشف معنوی» از جمله این تقسیمات به‌شمار می‌رود. کشف صوری، قسمی است که در آن، حواس پنج‌گانه ظاهری، کاملاً دخیل هستند و متعلق کشف، در عالم مثال مقید، به ادراک درمی‌آید (ابن عربی، گاهی از عالم ارواح نیز با عنوان عالم مثال نام می‌برد، اما به آن قید «اطلاق» را می‌افزاید). به یاد داشته باشیم که در اینجا مقصود از تجربه محسوس، تجربه به واسطه اعضا و جوارح مادی نیست، چرا که به اعتقاد پیروان حکمت دینی، اصولاً احساس در نفس اتفاق می‌افتد و آن نفس است که مدرک محسوسات محسوب می‌شود. نفس، مراقب جسم است و آنچه را که از طریق آلات جسمانی از قبیل چشم و گوش، به نحو متکثر دریافت می‌کند، وحدت و نظم می‌بخشد. لیکن، نفس در ساحت خیال، ادراک صوری را بدون یاری اعضا و جوارح مادی انجام می‌دهد، چنانکه برای مثال، شاید شخصی در عالم رؤیا چیزی بخورد و طعم آن را احساس کند، بی آنکه در واقع امر، آن را در دهان گذاشته باشد. در ادامه، مناسب هر یک از حواس، مواردی در سنت نبوی نقل می‌کنیم.

مکاشفه دیدنی: تجسد جبرئیل (ع) به صورت «حیه کلبی» شاعر مورد علاقه رسول اکرم (ص) بر آن حضرت و تلقین مواحی، نمونه مشهوری از تجلی بصری است؛

به طوری که صحابه و عابران بر مکان دریافت وحی، شاهد بر مکالمه حضرت رسول(ص) و تمثیل جبرئیل(ع) بوده‌اند.

مکاشفه شنیدنی: گاهی پیامبر(ص)، صدای وحی را به صورت «کلام منظوم»، «صدای زنبور عسل» و «زنگ شتر» می‌شنیدند و به فراست و نور نبوی، به مقصود آن نواها پی می‌بردند.

مکاشفه بوییدنی: در حدیثی از حضرت رسول(ص) سخن از «نفحاتی الهی» رفته است، به انضمام این توصیه که مؤمنان خود را در برابر آن نفحات قرار دهند: «إِنَّ لَهِ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفْحَاتٍ أَلَا فَتَعْرَضُوا لَهَا». همچنین، هنگامی که رسول اکرم(ص) می‌فرمایند که «نفس الرحمن» را از جانب یمن، محل سکونت «اویس قرنی» استشمام می‌کنند، به مکاشفه‌ای از طریق حس بویایی اشاره دارند (شیروانی، ۱۳۸۸: ۱۴۵ و ۱۴۴).

مکاشفه بساویدنی: در شب معراج، به هنگام رویارویی پیامبر(ص) با تمثیل حق تعالی به صورت «شاب آمرود» (مرد جوان بین بیست تا سی سال) یا «نیکوترین صورت»، حق تعالی، دست خود را بر سینه آن حضرت می‌گذارد، به طوری که به واسطه آن تماس، تمام علوم آسمان‌ها و زمین، به سینه ایشان منتقل می‌شود. سپس خداوند این آیه را تلاوت می‌کنند: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انعام: ۷۵).

مکاشفه چشیدنی: تجلی «علم» به صورت «شیر» در یک رؤیای صادق و نوشیدن رسول اکرم(ص) از آن، نمونه‌ای از این‌گونه مکاشفه است: «رَأَيْتُ أُنَى أَشْرَبَ اللَّبَنِ حَتَّى خَرَجَ الرَّيُّ مِنْ أَظْفِيرِي». بیرون از وضعیت خواب و رویا نیز نمونه بارزی از نوشیدن «شیر»، با همین تأویل، برای آن حضرت رخ داده است. در شب معراج، پس از اینکه ایشان، همراه با انبیای الهی در «بیت المقدس» نماز به جای می‌آورند، «خازنی» به آن حضرت نزدیک می‌شود و سه نوشیدنی بر ایشان عرضه می‌کند: «آب»، «خمر» و «شیر». به روایت رسول(ص)، آن شخص پس از عرضه نوشیدنی‌ها به ایشان چنین تعریض می‌کند: «اگر آب را بگیرد هم خودش و هم امتش غرق می‌شوند و اگر شراب را بگیرد، هم خودش و هم

امتش گمراه می‌گردند و اگر شیر را بگیرد، هدایت شده، امتش نیز هدایت می‌شوند». پس حضرت رسول(ص) «شیر» را برمی‌گزینند و از آن تناول می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۱۱). بنابراین، مکاشفه صوری، از طریق حواس ظاهری امکان‌پذیر است؛ اما مکاشفه معنوی، خارج از قلمرو حسی و با ظهور معانی غیر محسوس بر باطن مدرک اتفاق می‌افتد. در اینجا، مدرک را با عوالم مثالی، اعم از مطلق (قلمرو ارواح و ملائکه) و مقید (قلمرو خیالی منفصل) کاری نیست. این مکاشفه نیز مراتبی دارد که ما در اینجا، تنها به منظور تفکیک آن از کشف صوری، فهرست کوتاهی از آنها ارائه می‌دهیم:

نخست، «حدس» و تجلی معنا بر قوه مفکره، بدون ترتیب مقدمات و بدون استفاده از هرگونه «قیاس عقلی»؛

دوم، تجلی معنا بر عقل، به صورت فتوحات نورانی نفسانی، از طریق تعقل و نقل؛ سوم، تجلی معنا بر قلب، با عنوان «الهام» یا «مشاهده» ارواح یا اعیان ثابت؛ چهارم، تجلی معنا بر روح، به صورت بی‌واسطه از حق و طبق استعداد عین ثابت مدرک؛

پنجم، تجلی معنا بر سر مدرک؛

ششم، تجلی معنا بر اخفی مدرک (شیروانی، ۱۳۸۸: ۱۴۷ و ۱۴۸).

گفتنی است که چهار مرتبه اخیر کشف معنوی، مختص اقطاب، اولیا و انبیای مقدس و الهی هستند. نتیجه این کشف، وقوف ایشان است بر «سر قدر» که چیز دیگری، مگر سر تعلق اسمی از اسمای الهی به هر یک از اعیان ثابت و ضمائر و دقایق این تعلق نیست.

در هر دو مورد، یعنی هم در مکاشفه صوری و هم در مکاشفه معنوی، نقش اقتضائات و استعدادها، در کیفیت وقوع امر دخالت دارد. نخست از همه، مدرک یک تجربه دینی یا عرفانی، بر حسب مقام و منزلت عین ثابت خود و اسمی که بر آن عین تجلی دارد، به مرتبه خاصی از معرفت خیالی یا معنوی دست می‌یابد. از این منزلت ویژه، به استعداد تعبیر می‌شود. نمونه ملاقات خضر(ع) و موسی(ع)، نمونه بارزی از این مطلب است. به‌طور کلی، دیدار با خضر(ع)، از قبیل رؤیت مثالی و خیالی است (جامی، ۱۳۸۱: ۵۲ و ۵۳)؛ اما

آنچه سبب می‌شود که مقام ولایت ظاهری موسی(ع) و مقام ولایت باطنی خضر(ع) از یکدیگر جدا شوند، آن است که مراتب علمی آنان بر حسب استعداد اعیان ثابتشان، با یکدیگر تفاوت دارد و هر یک صاحب مرتبه‌ای تخصیصی هستند که دیگری فاقد آن است (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۰۳۰).

اما تجلی خیالی مجردات بر افراد مقدس، نه تنها به استعداد اعیان ایشان بسته است، بلکه با اقتضائات و حتی علایق آنان نیز ارتباط دارد. اینک بر حسب قدرت خیال فرد و نیز مطلوب و مقبول وی، امر مجرد به نحو ویژه‌ای بر وی متجلی می‌شود. توضیح آنکه قوه خیال افراد، همه در یک درجه نیست و به اصطلاح، این نیرو، از فردی به فرد دیگر، پذیرای شدت و ضعف می‌شود، چنانکه هر فرد در طول حیات خود، از بدو تولد تا پیری، به یک میزان از نیروی خیال بهره‌مند نیست. یک فرد می‌تواند به واسطه ترقیق و تلطیف روشمند نفس یا حتی به سبب وقوع برخی اتفاقات خاص بتواند نیروی خیال خود را تقویت کند یا پرفورت ببیند و موفق به دیدار مکنونات یا رؤیت امور متجسد شود. در حالی که برخی از افراد قابلیت آن را دارند که در بیداری به مکاشفه‌ای مثالی موفق شوند، برخی دیگر تنها می‌توانند در خواب به چنین کشفی نائل شوند.

اما جذب موسی(ع) به واسطه آتش، به دو سبب انجام می‌گیرد: نخست به این دلیل که موسی(ع)، در پی آتش بود و اگر خداوند در هیأت دیگری تجلی می‌کرد، چه بسا موسی(ع) به آن توجهی نشان نمی‌داد و گذر می‌کرد (همان: ۱۰۵۳).

دوم آنکه تجلی خداوند در هیأت امر مطلوب موسی(ع)، من باب تحیب و اعزاز اوست و در بردارنده این نکته که آن حضرت، نزد خداوند از شأن والایی برخوردار است (همان: ۱۰۵۴).

اما باید توجه داشت که در این‌گونه تجلیات، هرچند ظاهر امر متجسد، موافق با میل و مطلوب فرد مقدس است، باطن امر کاملاً در تصرف مقام الوهیت و موجود مجرد قرار دارد. این تفکیک در مورد امر متوهم وجود ندارد. هنگامی که شخص توهم‌کننده، مطلوب خود را در برابر خود می‌بیند یا آن را بر اشیای پیرامون خود فرامی‌افکند، همزمان، به واسطه ظن درونی یا اقتضای نفسانی خود، بر پیرامون و باطن اشیا نیز حجابی فروافکننده است.

بنابراین، شهود مثالی، از سنخ توهم نیست، چنانکه بیش از این، آن را از امثال سحر نیز جدا کردیم که مقید تأثیر نیست. مهم‌ترین خصیصهٔ امر متجسد آن است که پیام ویژه‌ای به‌همراه دارد و به تعبیر و تأویل محتاج است، از آن‌رو که موجود خیالی، هم آنچه می‌نماید، هست و هم آنچه می‌نماید، نیست. این خصیصه، به‌ویژه در مورد منامات و رؤیاهای صدق می‌کند، هرچند در مواقف وحی نیز، گاهی آواها (نظیر صدای زنبور عسل یا زنگ شتر) به تعبیر و تأویل نیاز داشته‌اند.

بنابراین پاسخ ابن عربی به پرسش طرح‌شده در ابتدای این تحقیق، در دو بخش خلاصه می‌شود: بخش نخست، به وضعیت مخاطب وحی، یعنی مهبط و محل دریافت پیام الهی نظر دارد و بخش دوم، عالمی را که در آن تنزیل و وحی به وقوع می‌پیوندد، مد نظر قرار می‌دهد. در یک تجربهٔ دینی، سهم قابل پیام و فاعل ابلاغ، هر دو مراعات می‌شود، افزون بر اینکه در خلال آن، سهم ابلاغ و امر عینی، به مراتب بیشتر از سهم قابل پیام است.

نتیجه‌گیری

پرسش از آنجا نشأت می‌گیرد که در هنگام بعثت، خداوند، در هیأت آتش، بر موسی (ع) ظاهر می‌شود. آیا همواره در چنین مواقعی، خداوند و امور مجرد نظیر فرشتگان یا نفوس مردگان و حتی اشخاص زنده، به شکل امر مطلوب فرد مخاطب، وحی را بر او ظهور می‌دهند؟ پاسخ به این پرسش، در گرو آن است که کیفیت و مقام وجودشناختی شهود وحیانی را بررسی کنیم.

در وهلهٔ اول، به‌نظر می‌رسد عالم وجود از دو قلمرو تشکیل شده باشد: قلمرو مجرد صرف و قلمرو مادی صرف، به‌طوری که عالم مجردات، محل حضور موجوداتی فراتر از درک حواس پنج‌گانه است و عالم ماده، مکان حضور موجوداتی خواهد بود که به ادراک حواس پنج‌گانه در می‌آیند؛ اما در وهلهٔ بعد، ثابت می‌شود که در میان این دو قلمرو، عالمی وجود دارد که در آن، موجودات دو عالم دیگر می‌توانند به هیأتی متفاوت با آنچه از آن ایشان است، ظهور یابند. این عالم، محل تروّح اجساد و تجسد ارواح است، به‌نحوی که اشیای ظاهره در آن، جامع اضدادند: موجودات این عالم (که با عنوان عالم خیال منفصل یا

مثال مقید شناخته می‌شود) هم مانند ارواح و ملائکه مجرد و لطیفند و هم مانند عالم عناصر و معادن، محسوس هستند. لذا، این قلمرو از وجود، به «مجمع البحرین» موسوم است. ادراک وحی، در این ناحیه از وجود اتفاق می‌افتد، به این نحو که خداوند و فرشته وحی، بدون آنکه از حالت فوق تجرد (در مورد خداوند) یا تجرد (فرشته) خود خارج شوند یا انقلابی در ماهیت آنها واقع شود، به صورت امر مطلوب قابل وحی (پیامبر) تجلی می‌کنند. پیامبر، این تطور بدون انقلاب را از طریق کشف صوری ادراک می‌کند.

شلایرماخر، این ادراک را از سنخ تجربه دینی می‌داند، با این تفاوت که آن را مستقل و فارغ از پیش‌باورهای فرد تجربه‌کننده به‌شمار می‌آورد. در برابر این رأی، گادامر متعرض آن است که ادراک یک متن، همواره در گرو تعابیر شخصی است و پیش‌باورها و پیش‌زمینه‌های فرهنگی در نحوه شکل‌گیری و تعبیر یک تجربه دخیل هستند، به طوری که هرگز ادراک یک متن یا تجربه، با واقعیت اصلی آنها منطبق نمی‌شود.

پاسخ ابن‌عربی به این دو سوی مخالف، در دو حیطه بررسی شد: از حیث وجودشناسی، امکان آن هست که شیئی شهود شود که هم مطلوب و مقبول فرد تجربه‌کننده باشد و هم مقصود اصلی خالق آن تجربه را برآورده کند. چنانکه گفتیم، این ناحیه از عالم وجود، همان «مثال مقید» یا «خیال منفصل» است. درک ظاهر محسوس اما مجرد این ناحیه، شاید نصیب اهل سیر و سلوک (اصحاب قلب) و نیز اهل ایمان (اصحاب سمع) شود که تأکید قرآن بر گروه دوم قرار گرفته است.

علاوه بر این، در مرتبه‌ای از وجود که بالاتر از عالم ملائکه و ارواح (مثال مطلق) واقع است و به نحو خاص، علم الهی را تشکیل می‌دهد، اعیان ثابت انسان‌ها واقع شده‌اند که تعیین‌کننده کیفیت و میزان علمی هستند که نسخه‌های زمینی آنها می‌توانند از آن برخوردار شوند. بنابراین، نحوه ظهور حاملان وحی بر پیامبر، به مقام و استعداد عین ثابت او بستگی دارد و از آنجایی که عین ثابت حضرت موسی (ع)، به اسم جامع الهی نزدیک است (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۹۸۷) خداوند، مستقیماً با او تکلم می‌کند، نه به واسطه یک فرشته. همچنین، به واسطه همین منزلت است که خداوند، به صورت شیء مطلوب موسی (ع) (آتش، برای رهایی از سرما یا پیدا کردن راه) بر آن حضرت ظهور می‌کند تا محبت خود را به او نشان دهد.

به لحاظ شناخت‌شناسی، موسی(ع)، از قوه خیال شریف و نیرومندی برخوردار بوده که قادر به رؤیت تجلی الهی است. این قدرت خیال، نبی را از سطح ظن، عقیده و تعقل بالاتر می‌برد، به طوری که می‌تواند بدون حدس، انتزاع، ترتیب مقدمات و قیاس، به دیدار مستقیم از حقیقت متجلی نائل شود؛ ولیکن، هرچند این تجلی عینی است، بنا به اقتضا، جانب قابل وحی را نیز مراعات می‌کند؛ یعنی چنانچه خداوند، به صورتی غیر از آتش بر موسی(ع) تجلی می‌یافت، چه بسا او از آن تجلی عبور می‌کرد و به آن توجهی نشان نمی‌داد. مع‌هذا، در اینجا، آن موسی(ع) نیست که خداوند را به صورت مطلوب تصور می‌کند، بلکه خداوند است که به صورت مطلوب بر موسی(ع) متمثل می‌شود و او را به استخدام رسالت درمی‌آورد و این نکته، درست وجه امتیاز تفکر هرمنوتیکی و عرفان نظری است. توضیح آنکه نزد قائلان به هرمنوتیک، چه از جرگه هرمنوتیک شلایرماخر و چه از زمره هرمنوتیک گادامر، فرد در هنگام استنباط متن فعال است و به‌واقع، همین فعالیت است که او را مدام از درک حقیقت متن دور می‌کند، حال آنکه در تجربه و حیانی و عرفانی، شخص کاملاً به نحو منفعلی در برابر تجلی امر مقدس حضور دارد و فقط آیینۀ ظهور آن امر واقع می‌شود. در این‌گونه تجربیات، آن عنایت یا تشخیص الهی است که تعیین می‌کند حقیقت چگونه باید بر فرد مقدس ظاهر شود نه قوه مخیله فرد مقدس. در هرمنوتیک، تأکید بر فاعلیت مدرک است و در تجربه و حیانی، تأکید بر قابلیت او.

منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس، شامل عهد عتیق و عهد جدید.
۱. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۰). *الفتوحات المکیه*، ۹ جلدی، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
 ۲. التهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: لبنان.
 ۳. پرادفوت، وین (۱۳۷۷). *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، تهران: مؤسسه فرهنگی طه.
 ۴. پورحسن، قاسم (۱۳۸۴). *هرمنوتیک تطبیقی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۵. جامی، عبدالرحمن ابن احمد (۱۳۸۱). *نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص*، به تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 ۶. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 ۷. خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۸۷). *شرح فصوص الحکم*، به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: بوستان کتاب.
 ۸. رحیمیان، سعید (۱۳۸۴). *مبانی عرفانی نظری*، تهران: انتشارات سمت.
 ۹. سه‌روردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۱). *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
 ۱۰. شیروانی، علی (۱۳۸۸). *مبانی نظری تجربه دینی*، تهران: بوستان کتاب.
 ۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶). *تفسیر المیزان*، ج ۱۳، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
 ۱۲. کاکایی، قاسم (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکمارت*، تهران: هرمس.
 ۱۳. واعظی، احمد (۱۳۹۳). *درآمدی بر هرمنوتیک*، چ هفتم، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

14. Chittick, William; 1988, *The Self Disclosure of God*, State University of New York Press, New York.
15. Katz, Stevent; Languge, 1983, *Epistemology and Mysticism*, in <Mysticism and Philosophical Analysis> Oxford University Press.
16. _____; 1978, *Mysticism and Philosophy Analysis*, Oxford, Oxford University Press.