

Examining Jerome Gellman's Proposed Definition for Mystical and Religious Experiences *

Mohammad Keywanfar¹, Hasan Ibrahim², Mohammad Reza Bayat³

Received: 13 September 2021 / Accepted: 15 November 2021

Abstract

The definition of mystical experience and religious experience, as well as the relationship between them, has always been one of the issues discussed by religious and mystical researchers. Due to the diversity of so-called mystical and religious experiences and also due to the ambiguity in the two terms "religion" and "mysticism", we are faced with various definitions of these experiences and it is difficult to propose a consensus definition.

One of the proponents in this field is Jerome Gellman, a contemporary philosopher of religion and researcher of mysticism. With an innovative design, Gellman divides mystical and religious experiences into four categories: general mystical experience, specific mystical experience, general religious experience, and specific religious experience. He defines each of these terms separately and mentions specific examples for each to make them clearer. In this article, we will first quote his point of view and then examine and evaluate it. In our opinion, although Gellman's innovative view has positive aspects, it is ultimately a proposed definition that is neither comprehensive nor able to solve the problems in the special field completely he is interested in i.e. philosophy.

Keywords: General Mystical Experience, Specific Mystical Experience, General Religious Experience, Specific Religious Experience, Jerome Gellman.

* This article is taken from: Mohammad Keywanfar, " Epistemological Validity of Mystical Intuition from the Perspective of Sadr al-Din Qunawi and its Evaluation", 2019, PhD Thesis, Supervisor: Hasan Ibrahim, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

1. PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, keivnafar@urd.ac.ir.
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, (Corresponding Author), ebrahim@ut.ac.ir.
3. Assistant Professor of Philosophy of Religion, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, mz.bayat@ut.ac.ir.

بررسی تعریف پیشنهادی جروم گلمن برای تجربه های عرفانی و دینی^۱

محمد کیوانفر*

حسن ابراهیمی** محمد رضا بیات***

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۴]

چکیده

تعریف تجربه عرفانی و دینی و نیز نسبت میان آنها همواره از مسائلی مطرح نزد عرفان/دین پژوهان بوده است. به دلیل گوناگونی تجارب موسوم به عرفانی و دینی و نیز به دلیل ابهام موجود در دو اصطلاح «دین» و «عرفان»، با تعاریف متنوعی از این تجارب مواجهیم و مطرح کردن تعریف اجماعی دشوار است. یکی از تلاش کنندگان در این زمینه، جروم گلمن، فیلسوف دین و عرفان پژوه معاصر، است. گلمن با طرحی ابتکاری تجارب عرفانی و دینی را به چهار دسته تقسیم می کند: تجربه عرفانی عام، تجربه عرفانی خاص، تجربه دینی عام، و تجربه دینی خاص. او جداگانه هر یک از این اصطلاحات را تعریف، و برای هر چه روشن تر شدن آنها نمونه های بارزی برای هر کدام ذکر می کند. در این مقاله، ابتدا دیدگاه او را گزارش، و سپس بررسی و ارزیابی می کنیم. از نظر ما، به رغم اینکه دیدگاه ابتکاری گلمن وجوه مثبتی دارد، اما در نهایت تعریفی پیشنهادی است که نه به لحاظ توصیفی جامعیت دارد و نه می تواند مشکلات پیش رو در حوزه ویژه ای که وی به آن اهتمام دارد، یعنی فلسفه، را به طور کامل رفع کند.

کلیدواژه ها: اخوان الصفا، حروفیه، ساختار فکری، کنش سیاسی و دینی.

۱. برگرفته از: محمد کیوانفر، اعتبار معرفت شناسی شهود عرفانی از منظر صدرالدین قونوی و ارزیابی آن، رساله دکتری،

استاد راهنما: حسن ابراهیمی، محمد رضا بیات، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، ۱۳۹۸.

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

keivnafar@urd.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده

مسئول) ebrahim@ut.ac.ir

*** استادیار فلسفه دین، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران mz.bayat@ut.ac.ir

مقدمه

یکی از مدعیات اصلی عارفان یافتن حقیقت بنیادین از راهی غیر از راه‌های متعارف تحصیل معرفت است. به تعبیر دیگر، عارفان مدعی وجود منبع معرفتی دیگری در کنار سایر منابع متعارف کسب معرفت^۱ هستند. در سنت عرفان‌پژوهی انگلیسی‌زبان عمدتاً از اصطلاح *mystical experience* برای اشاره به این منبع معرفتی ادعایی عارفان استفاده می‌شود،^۲ که در فارسی اغلب به «تجربه عرفانی» ترجمه شده است.^۳ این اصطلاح، صرف نظر از بحث‌هایی که درباره مناسب بودن یا نبودنش وجود دارد،^۴ حداقل از زمان ویلیام جیمز به بعد تبدیل به اصطلاحی فراگیر و مستقر شده و عرفان‌پژوهان تلاش بسیار برای فهم چیستی آن، بیان مؤلفه‌های اصلی آن و انواعش صورت داده‌اند.^۵ از سوی دیگر، در همین دوره با اصطلاح دیگری مواجهیم که «تجربه دینی» (religious experience) است.^۶ اساساً ارتباط تنگاتنگ دین و عرفان موجب شده است دو اصطلاح «تجربه عرفانی» و «تجربه دینی» اغلب در کنار هم قرار گیرند (Brunsveld, 2013: 58-59)، به نحوی که ترسیم مرز قاطع و روشن میان این دو را دشوار کرده است (Sharf, 2000: 268). از زمان استفاده ویلیام جیمز از هر دوی این اصطلاحات در کتاب *تنوع تجربه دینی*، بحث از «تجربه دینی» و چیستی آن و نسبتش با «تجربه عرفانی» از مباحث مطرح در آثار حوزه الاهیات، فلسفه دین و عرفان بوده است.

عرفان‌پژوهان و دین‌پژوهان پاسخ‌های متنوعی به این پرسش‌ها داده‌اند، زیرا هم تعاریف متنوعی از «تجربه»،^۷ «دین» و «عرفان» وجود دارد،^۸ و هم تجارب موسوم به «دینی» یا «عرفانی» متنوع‌اند (Webb, 2017؛ دیویس، ۱۳۹۱: ۵۱-۵۲). می‌توان گفت از زمان ویلیام جیمز بحث از چیستی تجربه عرفانی و دینی در دو قالب کلی دنبال شده است: ۱. ویژگی‌شناسی و ۲. گونه‌شناسی. در ویژگی‌شناسی، جیمز و نیز دیگران (مثل آندرهیل، استیس و ...) ویژگی‌های اساسی و نیز اکثری این تجارب را بیان می‌کنند که نمونه مشهورش همان ویژگی‌های چهارگانه جیمز و ویژگی‌های هفت‌گانه استیس است (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۱-۴۲۳؛ استیس، ۱۳۵۸: ۷۴)، اما در گونه‌شناسی، انواع مختلف تجارب دینی یا عرفانی بیان شده است (از باب نمونه: جیمز، ۱۳۹۱: فصول ۱۶-۱۷؛ استیس، ۱۳۵۸: ۵۳-۵۵؛

دیویس، ۱۳۹۱: ۵۵) و عمدتاً بر اساس این گونه‌شناسی و نیز بسته به تعریفی که از دین یا عرفان داشته‌اند گاه «تجربه دینی» را ذیل «تجربه عرفانی» (از باب نمونه: Zaehner, 1957: 28-29) و گاه بالعکس (از باب نمونه: Steinbock, 2007: 24؛ دیویس، ۱۳۹۱: ۵۵) و گاه متمایز از هم (Gellman, 2005: 138-143) دسته‌بندی کرده‌اند. توجه فیلسوفان دین به بحث تجربه دینی و استفاده از آن به عنوان استدلالی به نفع وجود خدا موجب شد ایشان نیز برای بیان مراد خویش از این اصطلاح، در صدد تعریف آن برآیند. مثل تعریف سویین‌برن (Richard Swinburne) که معتقد است تجربه‌ای دینی است که به نظر صاحب تجربه تجربه خدا (تجربه وجود او، یا فعل او یا آفریدن او) یا چیز فوق طبیعی دیگری باشد (Swinburne, 2004: 264). و نیز تعریف ویلیام رو که تجربه‌ای را دینی می‌داند که شخص حضور مستقیم خدا را احساس کند (رو، ۱۳۷۹: ۲۹۱). اما این تعاریف با این مشکل مواجه بوده است که عمدتاً ناظر به دین مسیحی و معطوف به خدای مسیحی بود، لذا حداقل برخی از تجربه‌های دینی سنت‌های عرفانی سکولار، مانند آگاهی کیهانی و آیین بودا، را در بر نمی‌گیرد (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۱ و ۹۵). بر این اساس، برخی کوشیدند تعریف عام‌تری را مطرح کنند. مثلاً مایکل پترسون (Michael Peterson) معتقد است تجربه دینی متفاوت با تجربه‌های متعارف است و شخص متعلق این تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی می‌داند یا آن را موجودی می‌انگارد که به گونه‌ای با خداوند ارتباط پیدا می‌کند یا آن را حقیقتی غایی می‌پندارد که توصیف‌ناپذیر است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۷)؛ یا دیویس معتقد است تجربه‌ای دینی است که یا خود صاحب تجربه آن را با تعبیر دینی توصیف می‌کند یا ذاتاً دینی است، یعنی دست‌کم واجد یکی از آن عناصر «معنوی»، مثل احساس حضور یا دست‌اندرکار بودن وجود یا قدرتی مقدس و غیرجسمانی است؛ فهم واقعی غایی ورای جهان طبیعی؛ ابتهاج برین، احساس رهایی و ... است که در شبه‌دین‌هایی مانند مارکسیسم و اومانیسم وجود ندارد (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۳).

در این میان، برخی مثل مایلز (Thomas Richard Miles (1923-2008) وجود تعریفی مقبول از تجربه دینی را انکار کرده‌اند (مایلز، ۱۳۸۴: ۵۹) و برخی مثل اوبری (Edwin Ewart

بررسی تعریف پیشنهادی جروم گلن برای تجربه‌های عرفانی و دینی / ۲۶۵

(Aubrey (1896-1956) تلاش‌های انجام‌شده را چندان قرین توفیق ندانسته‌اند (اوبری، ۱۳۸۶: ۱۸۴) و ویلیام رو (William Rowe (1931-2015) معتقد است نوعی دلبخواه‌گی در تعریف تجربه دینی یا عرفانی وجود دارد (رو، ۱۳۷۹: ۲۸۸). بر این اساس، برخی مثل دیویس، تعریف را بی‌فایده و حتی گاه مضر دانسته‌اند، چراکه در عمل تعاریفی خواهیم داشت که یا بسیار کلی و شامل‌اند یا بسیار محدود و کم‌دامنه (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۱)، اگر تعریف دین یا عرفان را عام در نظر بگیریم و بر این اساس مثلاً هر تجربه عجیب و غریب و فوق‌العاده‌ای را «دینی» یا «عرفانی» بدانیم (Underhill, 1930: 70; Sharpe, 1910: xiii-xiv) به تعریفی بسیار کلی از تجربه دینی و عرفانی می‌رسیم و اگر فقط «تجربه خدا» را دینی یا عرفانی بدانیم (Pepler, 1950: 208; Sharpe, 1910: xv) تعریف بسیار ضیق و محدودی خواهیم داشت. از این رو، دیویس معتقد است به جای تعریف موجز بهتر است بر گونه‌شناسی تأکید شود (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۱-۵۲). اما درباره گونه‌شناسی نیز با تنوعی از گونه‌شناسی‌ها مواجهیم. مقسم این تقسیم‌ها گاه تجربه دینی است و گاه عرفانی. مثلاً والتر استیس تجربه‌های عرفانی را به دو نوع (استیس، ۱۳۵۸: ۵۳-۵۵)، وین‌رایت تجربه دینی و زنر تجربه عرفانی را به سه گونه (Zaehner, 1957: 28-29; Wainwright, 1973: 257)، سویین‌برن تجربه دینی را به پنج نوع (Swinburne, 2004: 298-301) و دیویس تجربه دینی را به شش نوع، از جمله تجربه عرفانی، تقسیم می‌کنند (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۵).

اهمیت بحث تعریف و گونه‌شناسی تجارب عرفانی و دینی را می‌توان در بحث از اعتبار معرفت‌شناختی این تجارب ملاحظه کرد؛ چراکه شاید بتوان تعریفی کلی از تجربه عرفانی یا دینی مطرح کرد که همه انواع مختلف چنین تجاربی را در بر بگیرد و به تعبیری، مشکل جامعیت به نوعی حل شود، اما چنین تعریفی که به تمایز گونه‌های مختلف این نوع از تجارب بی‌اعتنا است، در واقع، تناقض‌ها و تضادهای احتمالی میان آنها را نادیده می‌گیرد و لذا می‌تواند مشکل‌ساز باشد. برای روشن شدن مشکل به این نمونه توجه کنید: تجربه خدا در ادیان ابراهیمی به عنوان خدای شخص‌وار و تجربه خدا به عنوان واقعیت بنیادین غیرشخص‌وار در برخی از مکاتب عرفانی حتی در خود مسیحیت، حداقل در نگاه اول، با یکدیگر ناسازگارند. آنگاه اگر تعریف ما از تجربه

دینی یا عرفانی به آن اندازه کلی باشد که شامل همه این تجربه‌ها شود، در آن صورت، به‌سادگی و بدون حل ناسازگاری موجود، نمی‌توان درباره اعتبار معرفتی تمام تجارب دینی یا عرفانی داوری کرد (همان: ۲۱۹-۲۲۲).

۱. تعریف تجربه عرفانی و دینی از نظر گلמן

با توجه به مطالبی که در مقدمه گفته شد، به نظر می‌رسد زمینه مناسبی برای بحث از دیدگاه ابتکاری جروم گلמן^۹ فراهم آمده است. ظاهراً گلמן در سال ۲۰۰۴ برای نخستین بار ایده اصلی تعاریف مد نظر خود از تجربه عرفانی را در مدخل «عرفان» *دانش‌نامه فلسفی استنفورد* منتشر کرده، که در بازویرایش وی از این مدخل در ۲۰۱۸ با تغییرات اندکی تکرار شده است (Gellman, 2019). او سپس در مطلبی با عنوان “Mysticism and Religious Experience” برای *دست‌نامه فلسفه دین آکسفورد* (*The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*) به سرویراستاری فیلسوف آمریکایی ویلیام وین‌رایت (William Wainwright)، همین تعاریف را با کمی بسط و افزودن دو تعریف برای «تجربه دینی» مطرح کرده است، گرچه در همان مدخل «عرفان» نیز به تجربه دینی اشاره کرده بود (Gellman, 2005). ما در این بخش به شرح دیدگاه او می‌پردازیم. با جست‌وجوی انجام‌شده مقاله‌ای به فارسی درباره دیدگاه گلמן در این زمینه یافت نشد.^{۱۰}

گلמן ابتدا، پیش از مطرح کردن تعریف، بر این نکته تأکید می‌کند که چون تجربه عرفانی معانی مختلفی دارد هر تعریفی از آن تا حدی قراردادی و توافقی است (Gellman, 2005: 138; Gellman, 2019: Sec 1). از نظر او، می‌توان دو معنا برای تجربه عرفانی در نظر گرفت: یک معنای عام در حوزه فرهنگی به طور کلی و یک معنای خاص در حوزه فلسفه، و به همین ترتیب، دو معنا برای تجربه دینی (Ibid.).

۱.۱. معنای عام تجربه عرفانی

گلמן می‌گوید تجربه عرفانی به معنای عام، «تجربه‌ای (علی‌الادعا) فراحسی (super sense-perception) یا فروحسی (sub sense-perception) است که موجب آشنایی (acquaintance) با واقعیت‌ها یا حالاتی از امور (وضعیت‌ها) می‌شود که از راه ادراک

بررسی تعریف پیشنهادی جروم گلمن برای تجربه‌های عرفانی و دینی / ۲۶۷

حسی یا ابزار حسی بدنی (somatosensory modalities) یا درون‌نگری متعارف (standard introspection) دست‌یاب نیست (Gellman, 2005: 138). او سپس قیود به‌کاررفته در این تعریف را توضیح می‌دهد.

اول، قید *علی‌الادعا* به این منظور اضافه شده است که بتوان بدون الزام به تصدیق ادعای عارفان این تعریف را پذیرفت و از آن استفاده کرد (Gellman, 2019: Sec 1).

دوم، تجربه *فراحسی* شامل تجاربی می‌شود که محتوایی شبه‌ادراکی (perception-like) دارند، اما با حواس یا هر نوع ابزار حسی (مثل حرارت‌سنج یا ابزار مشاهده اعضای درونی بدن) ادراک‌پذیر نباشند. برخی از عارفان برای اشاره به چنین ادراک و دریافتی از تعبیر «حس روحانی» (spiritual sense) استفاده می‌کنند. البته ادراک فراحسی لزوماً جدا و کاملاً فارغ از ادراکات حسی نیست، بلکه ممکن است با آنها همراه باشد. مثلاً ممکن است هنگام مشاهده غروب آفتاب ادراکی فراحسی برای شخص حاصل شود. معمولاً در تجربه عرفانی موسوم به «آفاقی» (extrovertive)^{۱۱} این همراهی وجود دارد (Ibid.: 139).

سوم، منظور از تجربه *فروحسی* ادراکی است که کاملاً یا تقریباً خالی از هر گونه محتوای پدیدارشناختی باشد،^{۱۲} یا به رغم احتوا بر محتوای پدیدارشناختی مناسب با ادراک حسی، خالی از هر گونه مفهوم‌سازی نوعی موجود در ادراکات حسی باشد، یعنی تجربه‌ای ساخته‌شده بر اساس مفاهیم پیشین نباشد (Ibid.: 139)، مثل بصیرتی که بوداییان در تجربه موسوم به *تاتاه* (Tathata)^{۱۳} مدعی آن هستند و آن رسیدن به بصیرت درباره ناپایداری و بی‌ثباتی ذات همه اشیا است که فقط وقتی حاصل می‌شود که شناخت حسی متعارف وجود نداشته باشد (Ibid.: 140).

چهارم، *آشنایی* با واقعیت‌ها به معنای این است که تجربه‌گر از وجود یک یا چند واقعیت آگاه باشد. واقعیت‌ها نیز شامل موجوداتی مثل خدا یا ابژه‌های انتزاعی مثل مطلق می‌شود (Ibid.: 139).

پنجم، *حالاتی از امور* [یا وضعیت‌ها]^{۱۴} که شامل چیزهایی می‌شود از قبیل درک اینکه واقعیت در کل ناپایدار است یا اصل و بنیاد خود انسانی (self) همان خداوند

است. از نظر گلמן، آشنایی با حالاتی از امور می‌تواند به دو صورت باشد؛ اول، تجربه‌گر از حضور و وجود یک یا چند واقعیت که حالات امور بر آنها مبتنا دارند آگاه باشد. مثلاً آگاهی از خداوند واقعی است که از وابستگی کامل فرد به خدا به عنوان حالتی از امور پشتیبانی می‌کند، چراکه اساساً اذعان به واقعیت خدا یعنی پذیرش واقعیتهایی که اصل و منشأ همه واقعیتهای است و ...؛ شکل دوم آشنایی می‌تواند مستلزم بینشی مستقیم از واقعیت باشد بی‌آنکه آشنایی پیشین در این میان واسطه شود. مثلاً بصیرت و مشاهده ناپایداری همه واقعیتهای از طرف تجربه‌گری که دارای تجربه‌ای خالی از هر گونه محتوای پدیدارشناختی است (Ibid.).

با توجه به قیود مطرح‌شده، اموری از دایره تجارب عرفانی خارج می‌شوند: امور شبه‌حسی‌ای مثل مسموعات و مشاهدات دینی (religious visions and auditions). همچنین، تجاربی مثل خلع بدن، تله‌پاتی و غیب‌بینی نیز از این دایره خارج‌اند. زیرا در همه اینها آشنایی با ابژه‌هایی صورت می‌گیرد که به نوعی در دسترس حواس یا درون‌بینی متعارف‌اند، مثل افکار انسان‌ها یا رویدادهایی که در آینده رخ می‌دهند (Ibid.). همچنین، دسته‌ای از تجارب ذن که متضمن آشنایی با هیچ چیزی نیست، نه واقعیتهایی و نه حالتی از امور، از دایره شمول تجارب عرفانی خارج است؛ مثل تجارب ذن (Ibid.: 140).

گلמן بعد از توضیح قیدهایی تعریف بر چند نکته تأکید می‌کند. اول، لازم نیست شخص هنگام تجربه از واقعیتهای یا حالات امور مطلع باشد، یعنی راجع به آنها خودآگاهی داشته باشد (Gellman, 2019). دوم، باید توجه داشته باشیم که همچنان‌که ویلیام جیمز گفته است (نک: جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۱-۴۲۲)، تجربه عرفانی معرفت‌بخش (noetic) است. گرچه در میزان و دامنه این معرفت‌بخشی بحث و اختلاف وجود دارد. سوم، تجربه عرفانی عام در درون سنت‌های دینی رخ می‌دهد؛ مثل یهودیت، مسیحیت، اسلام، ادیان هندی، آیین بودا و ... اما با این تفاوت که در برخی سنت‌ها، متعلق این تجارب واقعیتهای متعالی مثل خدا یا برهمن هستند و در برخی سنت‌ها مثل آیین بودا نوعی «آگاهی ساخت‌نیافته» (unconstructed awareness) وجود دارد که متضمن نوعی آگاهی مطلقاً غیرمفهومی راجع به جهان است، مثل آگاهی به ناپایداری جهان [تئاته/چینی] (Gellman, 2005: 139-140).

۲.۱. معنای خاص تجربه عرفانی

گلمن معتقد است تجربه عرفانی خاص «تجربه (علی‌الادعا) وحدت‌بخش (unitive) فراحسی یا فروحسی‌ای است که از طریق آن با واقعیت‌ها یا حالاتی از امور آشنا می‌شویم که نمی‌توان با ادراک حسی یا ابزار حسی جسمانی یا درون‌نگری متعارف بدان دست یافت (Ibid.: 140). منظور از تجربه وحدت‌بخش تجربه‌ای است که به نوعی کثرت پدیدارشناختی را حذف کند. در واقع، اهمیت شناختی این تجربه در همین ویژگی وحدت‌انگارانه آن است. مثلاً وحدت کل طبیعت (تجربه آفاقی)، اتحاد با خدا در عرفان مسیحی، تجربه هندو از یگانگی آتمن (خود) و برهمن (وجود مطلق)، تجربه خالی از کثرت بودایی. منظور گلمن از «وحدت»، در اینجا، هم شامل یگانگی (identity) و هم شامل اتحاد (مثل نسبت عاشق و معشوق، قطره و آب، و آهن و آتش) می‌شود (Ibid.: 142-143).

با توجه به این تعریف، هر نوع تجربه عرفانی به معنای عام که وحدت‌بخش نباشد از دایره تجربه عرفانی خاص خارج می‌شود. مثلاً تجربه دوگانه‌انگارانه از خدا، یعنی تجربه‌ای که فاعل شناسا همچنان خود را متمایز از خدا درک می‌کند یا تجربه یهودیان از سفیراه (sefirah) یا تجربه جادوگر شمنی از ارواح (Ibid.: 140).

۳.۱. معنای عام تجربه دینی

گلمن هر نوع تجربه‌ای را که متناسب با زمینه دینی یا به تعبیر وی، طعم و بوی دینی باشد، تجربه دینی عام می‌داند (Ibid.: 140). به نظر وی، تجربه دینی عام تجربه‌هایی مانند تجربه‌های وحدت‌بخش عرفانی، بصیرت‌های دینی، احساسات مختلف دینی مثل احساس خشیت و ابهت دینی و نیز احساس وابستگی مطلق در بیان شلایرماخر، مسموعات و مشاهدات باطنی، تجربه‌های غیرعرفانی ذن را در بر می‌گیرد (Ibid.: 140-141).

۴.۱. معنای خاص تجربه دینی

گلمن هر نوع تجربه غیروحدت‌بخشی را که علی‌الادعا موجب آشنایی با واقعیت‌ها یا حالاتی از امور می‌شود که از راه حواس، ابزار حسی و درون‌نگری متعارف

دسترس‌پذیر نیست تجربه دینی خاص محسوب می‌کند (Ibid.: 141). او با وام‌گیری از رودلف اتو آن را «تجربه مینوی» (numinous) می‌نامد، اما تذکر می‌دهد که تجربه مینوی در نظر او از تجربه مینوی مد نظر اتو عام‌تر است. تجربه مینوی از نظر اتو تجربه آن موجود «به کلی دیگر» است که موجب به وجود آمدن نوعی خشیت و ابهت در شخص تجربه‌گر در نسبت با آن موجود متعالی می‌شود، اما تجربه مینوی مد نظر گلמן همه تجربه‌های غیروحدت‌بخش را که در معنای عام تجربه عرفانی وجود دارد شامل می‌شود. تفاوت اصلی میان معنای عام و خاص تجربه دینی از نظر گلמן، این است که تجربه دینی خاص نوعی تجربه معرفتی است و شامل احساسات دینی نمی‌شود (Ibid.).

خلاصه: از کلیت تعاریف گلמן می‌توان نتیجه گرفت که نسبت میان تجربه دینی به معنای عام و دیگر معانی تجربه عرفانی یا دینی، عام و خاص است. همین رابطه میان تجربه عرفانی عام و تجربه دینی خاص نیز وجود دارد. در حالی که رابطه میان تجربه عرفانی خاص و تجربه دینی خاص تبیینی است.

۲. بررسی و ارزیابی

۱. همه تلاش گلמן در مطرح کردن تعاریف چهارگانه، چنان‌که خود او نیز اشاره می‌کند، نوعی قرارداد پیشنهادی است. در واقع، او به دلیل تنوع معنایی دو اصطلاح «تجربه دینی» و «تجربه عرفانی» به این قرارداد تن می‌دهد. قرارداد پیشنهادی او تقسیم حوزه کاربرد این اصطلاحات به دو حوزه فلسفه و غیرفلسفه (فرهنگ عمومی) است. روشن است که نفس پذیرش این قرارداد مبتنی بر تقسیم، حداقل به معنای اذعان به ناکارآمدی تعریف واحد جامع و مانع است، اگر نگوییم که اذعان به ناتوانی در ارائه چنین تعریفی است.
۲. منطقی این تقسیم چیست؟ آیا اگر گلמן فیلسوف نبود همچنان بر این تقسیم در فلسفه و غیرفلسفه اصرار داشت؟ چرا مثلاً مبنای این قرارداد عرفان (یا با اندکی تسامح، عرفان‌پژوهی) و غیرعرفان نباشد؟ منظور او از «فرهنگ عمومی» چیست؟ ملاک و معیار برای تشخیص آن چیست؟ آیا منظور از «فرهنگ

عمومی» فرهنگ بازتاب‌یافته در آثار عرفانی و درباره عرفان است یا فراتر از این، شامل هر نوع اثری می‌شود که در حوزه امور معنوی قرار می‌گیرد، حتی رمان‌ها، فیلم‌ها و ...؟

۳. وقتی سخن از قرارداد به میان می‌آید ناگزیر شاهد نوعی خروج از حوزه توصیفات پدیدارشناختی صرف و ورود به حوزه تجویز و توصیه خواهیم بود. لذا در بررسی دیدگاه گلمن، علاوه بر معیارهای توصیفی باید منطق توصیه را نیز مد نظر داشته باشیم. به عبارت دیگر، در اینجا با دو دسته پرسش مواجهیم: اوله آیا توصیفات او از پدیدارها- در اینجا تجارب عرفانی و دینی- درست است؟ دوم، آیا توصیه‌های او صحیح و به بیان دیگر، قابل پیروی است؟

۴. لذا با توجه به آنچه در ۱ گفته شد گلمن می‌کوشد با نگاهی پدیدارشناسانه به گزارش‌های موجود از تجارب موسوم به عرفانی و دینی در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف، ضمن مطرح کردن تعریف جامع و مانعی از این نوع تجارب، همچنین تمایزهای مهم میان این تجارب را از نظر دور ندارد و از این جهت تعریف کارآمد و روشنگری به دست دهد. او به نوعی میان ارائه تعریف موجز، ویژگی‌شناسی و گونه‌شناسی تجارب عرفانی و دینی جمع کرده است. یعنی در درون تعریف موجز خود هم به ویژگی اساسی تجربه عرفانی (در تعریف او، ادراک فراحسی یا فروحسی معرفت‌بخش) اشاره می‌کند و هم به نوعی به متعلق و محتوای تجربه (مثلاً آشناسدن به واقعیت‌ها و حالاتی از امور فراحسی). قید «تجربه فراحسی یا فروحسی آشنایی‌بخش» (= معرفت‌بخش) نه تنها موجب جامعیت تعریف می‌شود، بلکه به نوعی مانعیت نیز دارد. جامعیت به اعتبار آنکه تقریباً همه نوع تجربه گزارش شده در فرهنگ‌های غربی (به‌ویژه در ادیان ابراهیمی) و شرقی (به‌ویژه در ادیان شرقی) را شامل می‌شود و مانعیت به اعتبار اینکه هر نوع تجربه غیرمعرفت‌بخش را از ذیل تجربه عرفانی خارج می‌کند (قید «فراحسی» بیشتر متناسب با تجارب غربی و «فروحسی» بیشتر متناسب با تجارب شرقی است). همچنین، دو قید

«واقعیت‌ها» و «حالاتی از امور» ضمن اینکه سنخ متعلق این تجارب را نشان می‌دهند، جامعیت آن را تضمین می‌کنند (واقعیت‌ها بیشتر متناسب با تجارب غربی و حالاتی از امور بیشتر متناسب با تجارب شرقی است). گلמן به این مقدار اکتفا نمی‌کند و برای رفع هر گونه ابهام، یکایک قیود به‌کاررفته در تعریف را توضیح می‌دهد و بر این اساس مشخصاً دامنه شمول و عدم شمول تعریف بر انواع مختلف تجربه‌ها را تعیین می‌کند. به‌ویژه برشمردن امور خاصی که ذیل تعریف قرار نمی‌گیرد کمک بسیار به روشن‌تر شدن مفهوم مد نظر گلמן کرده است (مثلاً خارج دانستن مسموعات و مشهودات باطنی، تجارب موسوم به تله‌پاتی و ...). همچنین، او برای نشان‌دادن تمایزهای مهم میان تجارب مختلف عرفانی دو اصطلاح «تجربه عرفانی خاص» و «تجربه دینی خاص» (مینوی) را به تعاریف خود اضافه می‌کند که موجب ارتقای وجه روشنگری و کارآمدی تعریف در حوزه فلسفه می‌شود. به این معنا که وقتی در متون فلسفی با «تجربه عرفانی» و «تجربه دینی» مواجه می‌شویم عمدتاً معنای خاص این دو اصطلاح مد نظر است [یا باید باشد].

۵. ایده مهم تعریف گلמן تقسیم تجربه عرفانی به دو گانه عام و خاص است. ریشه این تقسیم در کاربردی است که تجربه عرفانی در دو حوزه فرهنگ به طور عام و فلسفه به طور خاص دارد. دقیقاً مشخص نیست که آیا این تقسیم توصیفی است یا تجویزی؟ آیا عموم فیلسوفان هنگام کاربرد تعبیر «تجربه عرفانی» معنای خاص مد نظر گلמן در ذهنشان وجود دارد یا اساساً باید این قرارداد را به دلیل مثلاً کارآمد بودن آن بپذیرند؟ یا ترکیبی از این دو نگاه؟ گرچه شاید می‌توان با گلמן همدل بود و پذیرفت که مهم‌ترین و جذاب‌ترین ایده عرفانی برای فیلسوفان ادعای عارفان مبنی بر شناخت واقعیت بنیادین از راه اتحاد/وحدت با آن و نیز نظریه وحدت وجود [= مونیسم] است و این همان تجربه خاص عرفانی و نقطه اوج این نوع تجارب است، و بسیاری از فیلسوفان هنگام سخن گفتن از تجربه عرفانی چنین معنایی را مد نظر دارند و

در این باره بحث می‌کنند که وحدت وجود به چه معنا است؟ تجربه وحدت با واقعیت یگانه به چه معنا است؟ آیا چنین تجربه‌ای معقول است؟ و چه لوازمی به لحاظ متافیزیکی دارد؟ اما فیلسوفان لزوماً در این بحث از اصطلاح «تجربه عرفانی» استفاده نمی‌کنند. مثلاً پیتر ون اینواگن در بحث درباره مونیسم از هر دو اصطلاح استفاده می‌کند (Inwagen, 2015: 47). دلایلش می‌تواند این باشد که نظریه مونیسم در ادیان شرق به شدت رواج دارد و مؤمنان به این ادیان آن را نظریه‌ای دینی تلقی می‌کنند و لذا تجربه این وحدت نیز دینی خواهد بود. از سوی دیگر، در فرهنگ عمومی تجربه مینوی تجربه‌ای عرفانی محسوب می‌شود، لذا در متون فلسفی نیز به همین عنوان به کار می‌رود. دلایل این است که اساساً در این حوزه مرزبندی خاصی میان فلسفه و غیرفلسفه وجود ندارد. مگر آنکه دیدگاه گلמן را توصیه‌ای و تجویزی بدانیم، به این معنا که او به فیلسوفان توصیه می‌کند که بهتر است چنین کاربردی را مد نظر داشته باشند. اما آیا لازمه چنین توصیه‌ای این است که فیلسوفان به تجربه عرفانی به معنای عام نمی‌پردازند یا نباید پردازند. وجود هر گونه تجربه فراحسی معرفت‌بخش می‌تواند برای فیلسوف پرسش‌برانگیز و مهم باشد. پذیرش اعتبار چنین تجربه‌هایی حداقل به معنای پذیرش موجوداتی ورای ماده فیزیکی است (حوزه متافیزیک). افزون بر این، بحث از اعتبار هر نوع تجربه فراحسی یا فروحسی خود به لحاظ معرفت‌شناختی می‌تواند بحث مهمی باشد و فیلسوف معرفت‌شناس نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. پس تجربه عرفانی به معنای عام آن محل بحث فلسفی است و باید باشد. با توجه به نکات فوق، ایده اولیه تقسیم گلמן (فرهنگی و فلسفی) در معرض تردید قرار می‌گیرد. اما با این حال، شاید بتوان اصطلاح «تجربه عرفانی عام و خاص» را همچنان مفید دانست، به این معنا که آن را تقسیمی در خود فلسفه در نظر بگیریم که بر اساس آن، مباحث فلسفی درباره تجربه عرفانی به مباحث درباره تجربه خاص و عام عرفانی تقسیم می‌شود یا بهتر است بشود. البته در آن صورت، شاید بهتر باشد بگوییم

از سه نوع تجربه عرفانی در فلسفه سخن گفته می‌شود: تجربه عرفانی عام، تجربه عرفانی مینوی، تجربه عرفانی وحدت. (در واقع، این سه‌گانه را از مطالب خود گلמן می‌توان اصطیاد کرد، تنها تفاوت در این است که گلמן تجربه عرفانی مینوی را «تجربه دینی خاص» نامیده است).

۶. جداکردن تجربه عرفانی مینوی و نام‌گذاری آن به نام «تجربه دینی خاص» می‌تواند ریشه در تمایزی داشته باشد که معمولاً میان ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی گذاشته می‌شود. یکی از ممیزات اصلی ادیان ابراهیمی تصورشان از خداوند است. معمولاً در این ادیان به خدا به عنوان موجود مشخص متعالی دارای علم و قدرت مطلق نگریسته می‌شود. لذا برخلاف تصویر عرفانی از مطلق/خدا که میان شخص تجربه‌گر و مطلق نوعی اتحاد وجود دارد، در تلقی متعارف از خدا در ادیان ابراهیمی خداوند موجودی متمایز و متعالی از مخلوقاتش است. بخشی از تجاربی را که به طور عام «عرفانی» خوانده می‌شود تجاربی تشکیل می‌دهند از چنین موجود متعالی‌ای که در ادیان ابراهیمی به «خدا» موسوم است، لذا برای اینکه این دو نوع تجربه وحدت‌گرا و تمایزگرا از هم تمیز داده شوند، گلמן دو نام متفاوت بر آنها گذاشته و به دلیل اهمیتشان آنها را در عداد اصطلاحات اصلی این حوزه قرار داده است. انتخاب نام «تجربه دینی خاص» برای این دسته از تجارب می‌تواند به این دلیل نیز باشد که در بیشتر متون فلسفی درباره تجربه دینی عمدتاً بحث حول این سنخ از تجربه است، به‌ویژه آنکه تمرکز فیلسوفان غربی، عمدتاً مسیحی (یکی از ادیان ابراهیمی)، در بحث از برهان موسوم به «تجربه دینی» همین سنخ تجربه است. البته او از اصطلاح «مینوی» (numinous) نیز برای اشاره به این نوع تجربه استفاده می‌کند. شاید استفاده از این نام مناسب‌تر باشد، چراکه اولاً می‌توان قرائتی وحدت‌گرایانه از خدا در ادیان ابراهیمی مطرح کرد، کما اینکه دست‌کم در عرفان مسیحی و اسلامی چنین قرائتی وجود دارد (مثلاً، قرائت وحدت وجود ابن‌عربی و قرائت وحدت با خداوند اکهارت)، لذا برای تمایز میان این

بررسی تعریف پیشنهادی جروم گلمن برای تجربه‌های عرفانی و دینی / ۲۷۵

دو نوع قرائت (وحدت‌گرا و تمایزگرا) استفاده از این اصطلاح مناسب است. ثانیاً استفاده از عنوان «دینی» برای تجربه‌ای که مختص به یک نوع از ادیان است نوعی خاص‌نگری و ترجیح بلاوجه را به ذهن متبادر می‌کند.

۷. با اینکه گلمن تعریف عام تجربه عرفانی را تعریفی کلی در حوزه فرهنگی می‌داند، اما باید به این توجه داشت که این تعریف در مجموع به نوعی تعریفی «خاص» و «غیرعام» محسوب می‌شود، چراکه گلمن با قیوداتی بسیاری از آنچه را به طور متعارف و در بسیاری از آثار با عنوان «عرفانی» از آنها یاد می‌شود از دایره تعریف خارج می‌داند. او در این تعریف از واژه «آشنایی» استفاده می‌کند که به معرفت‌بخشی تجربه عرفانی اشاره دارد و بر این اساس بسیاری از امور به اصطلاح «رازآمیز» (mystic) که صرفاً نوعی «احساس» هستند از دایره تعریف خارج می‌شود. تا اینجا می‌توان با او همراه بود. اما او می‌گوید با قید «فراحسی» یا «فروحسی»، تجاربی مثل تله‌پاتی، غیب‌گویی و ... نیز از دایره تجربه عرفانی عام خارج می‌شود. دلیل او این است که این تجارب آشنایی با ابژه‌ها یا کیفیاتی است که به نوعی از راه حس یا درون‌نگری متعارف دست‌یافتنی است. اما این نکته باعث نمی‌شود لزوماً تجربه تله‌پاتی یا غیب‌گویی تجربه‌ای حسی باشد، چه بسا به چنین اموری بتوان از راه فراحسی آگاهی پیدا کرد، کما اینکه بسیاری از عارفان از طریق تجارب عرفانی و نه حواس معمولی و تکنیک‌هایی از این دست مدعی پیش‌بینی آینده هستند. در واقع، در اینجا پای حواس باطنی به میان کشیده می‌شود. بر این اساس، در تقسیم‌بندی انواع کشف در مکتب عرفان نظری اسلامی اطلاع از مغیبات از جمله کشف‌های صوری محسوب می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۸). نکته دیگر اینکه، گلمن تجربه‌های «شبه‌حسی» را از ذیل تجارب عرفانی خارج می‌کند و این موضوعی اختلافی در میان عرفان‌پژوهان است، چراکه بخش چشمگیری از گزارش‌های عارفان را این سنخ از تجارب (موسوم به مسموعات و مشهودات باطنی) تشکیل می‌دهد. از باب نمونه، استیس بر خارج‌بودن این سنخ از تجارب از دایره تجارب عرفانی استدلال

می‌کند، اما آندرهیل برخلاف آن معتقد است نمی‌توان به راحتی آنها را از دایره تجارب عرفانی خارج کرد (استیس، ۱۳۵۸: ۳۸-۴۱؛ Underhill, 1930: 248). الغرض، تعریف گلמן از تجربه عام عرفانی را نمی‌توان توصیفی از کاربرد فرهنگی این واژه دانست، مگر آنکه آن را در قالب تجویزی بفهمیم و توصیه‌ای از طرف او برای کارآمدتر بودن این تعریف. اما، در این صورت، او باید به این پرسش پاسخ دهد که با در نظر داشتن این نکته که بسیاری از عارفان برای این دسته از تجارب وجه معرفت‌بخشی قائل‌اند، چرا مسموعات و مشهودات باطنی نباید ذیل تعریف عام از تجربه عرفانی قرار گیرند؟ آیا در این صورت واژه «عام» بلاوجه نخواهد بود؟ آیا با الصاق عنوان «تجربه دینی عام» به این دست از تجارب می‌توان از مشکل رهید؟ ظاهراً نه، چراکه تجربه دینی عام هم شامل احساسات و هم شامل معرفت‌های دینی است، اما این دسته از تجارب، یعنی مسموعات و مشهودات باطنی، به ادعای بسیاری از عارفان معرفت‌بخش‌اند، لذا شاید بهتر باشد *علی‌الادعا* در حوزه تجارب معرفت‌بخش عرفانی قرار گیرند. همچنین، گلמן تجربه‌های ذن را به این دلیل که معرفت‌بخش نیستند از دایره تعریف خود خارج می‌داند. او در این زمینه به سوزوکی استناد می‌کند ولی با مراجعه به آثار سوزوکی، تفاوت فاحشی میان تجربه تبتای بودایی، که گلמן آن را عرفانی می‌داند، و تجربه ذن دیده نمی‌شود (Suzuki, 1983: 77 & 123-125). لذا به نظر می‌رسد برای خارج کردن تجربه ذن از ذیل «تجارب عرفانی» باید احتیاط بیشتری به خرج داد.

۸. گلמן از واژه *acquaintance* در تعریف استفاده می‌کند. گرچه او توضیحی درباره علت استفاده از این واژه نمی‌دهد اما این اصطلاح تداعی‌کننده اصطلاح *knowledge by acquaintance* راسل است که بیان‌کننده معنای دیگری از «معرفت» متمایز از معرفت گزاره‌ای است (Hasan & Fumerton, 2020: Sec 1). شاید به این ترتیب می‌خواهد تمایز این سنخ از معرفت را از معرفت‌های دیگر نشان دهد. چراکه طبق تأکیدات او، متعلق این معرفت گزاره نیست، بلکه واقعیت یا حالتی

بررسی تعریف پیشنهادی جروم گلמן برای تجربه‌های عرفانی و دینی / ۲۷۷

- از امور است که با اینکه به نحو گزاره‌ای بیان‌پذیر هستند، اما در وهله اول به گونه غیرگزاره‌ای درک می‌شوند. با این همه، گلמן اساساً متذکر این نمی‌شود که میان تجربه عرفانی/دینی و گزارش از آن تمایز و فاصله وجود دارد و آنچه ما به عنوان تجارب عرفانی با آن مواجهیم صرفاً گزارش آن تجارب است. شاید دلیلش این باشد که این نکته از نظر او تغییر اساسی‌ای در تعریف ایجاد نمی‌کند.
۹. درباره «تجربه دینی عام» باید این نکته را مد نظر داشت که واژه «تجربه» در تعریف «تجربه دینی عام» به معنایی غیر از سه اصطلاح دیگر استعمال می‌شود، چراکه شامل هر نوع رویداد نفسانی که طعم دینی دارد می‌شود و از این جهت لزوماً تجربه‌ای معرفت‌بخش نیست. از این رو، به نظر می‌رسد این اصطلاح تقریباً هر نوع تجربه‌ای را که ذیل «تجربه دینی» دسته‌بندی می‌کنند شامل می‌شود، گرچه گلמן به انواع آن تصریح نکرده است، از جمله تجربه‌های شبه‌حسی، تفسیری و احیاگرانه (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۵). از این جهت، به نظر می‌رسد گلמן باید به اصطلاح دیگری که در این حوزه به کار می‌رود، یعنی «تجربه معنوی»، نیز می‌پرداخت و تفاوت یا شباهتش را با «تجربه دینی عام» بیان می‌کرد.
۱۰. تعریف گلמן برخلاف آنچه در ویژگی‌های مرسوم بیان می‌شود شامل جنبه‌های عاطفی تجارب عرفانی نیست. مثلاً استیسی احساس بهجت، تیمن و صفا را از ویژگی‌های اساسی تجربه عرفانی ذکر می‌کند (استیسی، ۱۳۵۸: ۶۱)، یا آندرهیل بر عاشقانه‌بودن عرفان تأکید می‌کند (Underhill, 1930: 70). ظاهراً دلیلش می‌تواند این باشد که وجود این عواطف از ذاتیات این تجارب نیست، بلکه از همبسته‌های آنها محسوب می‌شود. این نکته شامل ویژگی‌های وجودی تجارب عرفانی مثل ناگهانی‌بودن وقوع آنها یا ناپایداربودن آنها نیز می‌شود.
۱۱. «تجربه عرفانی عام» به اصطلاح گلמן، نزدیک‌ترین تعبیر به کشف و شهود «معنوی» در مکتب عرفان نظری است. قیصری در مقدمه بر شرح فصوص بعد از مطرح کردن تعریفی از کشف، آن را به دو بخش تقسیم می‌کند: صوری و معنوی. کشف صوری همان تجربیات شبه‌حسی است که از راه حواس باطنی

و اتصال با عالم مثال به دست می‌آید، اما در کشف معنوی عارف با عوالم بالاتر از مثال، یعنی عالم عقل و الیه اتصال پیدا می‌کند. به تعبیری، عارف در کشف معنوی واجد تجربه فراحسی مد نظر گلמן است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷-۱۱۰).

نتیجه

به رغم اینکه تعریف‌های پیشنهادی گلמן برای تجربه‌های عرفانی و دینی واجد مزایایی است و دست‌کم او کوشیده است با به رسمیت شناختن و در نظر گرفتن وجود گونه‌های مختلف این نوع تجارب، تعاریفی متناسب با این تنوع مطرح کند، اما در نهایت، به دلیل فقدان جامعیت در مقام توصیف انواع مختلف تجارب و نیز خارج کردن برخی از انواع مهم تجارب دینی و عرفانی، مثل تجارب شبه‌حسی، از ذیل تعریف‌های پیشنهادی، نتوانسته است به توفیق کامل در این عرصه دست یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. معمولاً در معرفت‌شناسی از پنج منبع متعارف کسب معرفت سخن می‌گویند: ادراک حسی، عقل، درون‌نگری، حافظه و گواهی (نک: Steup, 2018).
۲. در فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف در طول زمان از نام‌های گوناگونی برای اشاره به این مؤلفه اصلی عرفان استفاده شده است، اما برخی از آنها تبدیل به «اصطلاحات مستقر» می‌شوند، مثل اصطلاح «کشف و شهود» (و هم‌خانواده آن: مکاشفه و مشاهده) در سنت عرفان اسلامی. در سنت عرفان‌پژوهی انگلیسی‌زبان عمدتاً از این اصطلاح استفاده می‌شود. دیدگاه‌های دیگری هم در این زمینه وجود دارد (نک: پاورقی ۴). طبیعتاً ما در اینجا بحث واژگانی نمی‌کنیم.
۳. مصطفی ملکیان معتقد است این ترجمه مناسب نیست و بهتر است به جای «تجربه» برای *experience* از «حال» استفاده شود: «حال عرفانی» (ملکیان، در: تیلور، ۱۳۸۷: ۴۶-۴۸). به نظر می‌رسد سخن ایشان تام نیست، چون عارفان یا صاحبان تجارب دینی صرفاً بر وجود «حال» یا احساس تأکید ندارند، بلکه مدعی معرفت‌بخشی این تجارب هم هستند و واژه «تجربه» بر وجه ادراکی و معرفت‌بخشی دلالت بیشتری دارد (نک: پاورقی ۴).
۴. طبق ادعای برنارد مک‌گین، این اصطلاحی نیست که خود عارفان مسیحی به کار برده باشند، بلکه

بررسی تعریف پیشنهادی جروم گلمن برای تجربه‌های عرفانی و دینی / ۲۷۹

عرفان‌پژوهان هم استفاده می‌کرده‌اند. در این میان نقش ویلیام جیمز در فراگیرشدنش برجسته بوده است. مک‌گین معتقد است این اصطلاح موجب سوءفهم‌هایی در فهم عرفان می‌شود و بیشتر بر جنبه احساسی آن تأکید دارد. لذا بهتر است از اصطلاح *mystical consciousness* (آگاهی عرفانی) که برنارد لانرگن پیشنهاد کرد استفاده شود (McGinn, 2008: 45-48).

۵. در نگاهی کلی پرسش‌های مختلفی درباره تجربه عرفانی می‌توان مطرح کرد، مثل: ۱. پرسش از چیستی شهود (و تجربه عرفانی) یا به تعبیر دیگر، پرسش ماهوی یا پدیدارشناسانه درباره آن (در جنب یا ذیل این پرسش، پرسش مهم دیگری مطرح می‌شود: آیا اساساً شهود عرفانی از یک گونه است یا گونه‌های مختلفی از شهود وجود دارد؟ می‌توان این پرسش را گونه‌شناسانه نامید)؛ ۲. پرسش از سازوکار و فرآیند حصول این تجربه‌ها برای صاحبانشان. این پرسش هم سویه روان‌شناسانه دارد و هم سویه تنکردشناسانه؛ و ممکن است پیامدهای معرفت‌شناسانه نیز داشته باشد؛ ۳. پرسش از سنخ وجودی شهود (پرسش هستی‌شناسانه). این پرسش می‌تواند لوازم انسان‌شناسانه نیز داشته باشد (یعنی مثلاً با پذیرش غیرمادی بودن شهود می‌توان از آن برای نشان‌دادن وجه غیرمادی وجود انسان نیز استفاده کرد)؛ ۴. پرسش از ارزش و اعتبار معرفتی شهود عرفانی (معرفت‌شناسانه)؛ و ... در این میان احتمالاً مهم‌ترین پرسش برای فیلسوف پرسش معرفت‌شناسانه باشد.

۶. همراهی این دو اصطلاح ریشه تاریخی دارد و می‌توان زمان آن را به شلاپرماخر و راه جدیدی برگرداند که او در الاهیات پساکانتی گشود (اوبری، ۱۳۸۶: ۱۸۲). لذا این اصطلاح عمدتاً در متون الاهی‌دانان و فیلسوفان دین استفاده می‌شده است.

۷. در اینجا از بحث‌های مربوط به «تجربه» و ماهیت آن خودداری می‌کنیم. بحث ما بیشتر معطوف به تجربه مقید به قید «عرفانی» یا «دینی» است.

۸. اختلافات درباره ماهیت دین تا بدان حد است که ویلیام جیمز به این جمع‌بندی می‌رسد که «دین» بیشتر، اسم جمع است تا کلمه‌ای دال بر ماهیتی مشخص (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۵). درباره «عرفان» نیز اختلافات مشابهی وجود دارد تا حدی که کم معتقد است تعریف مشترکی برای عرفان وجود ندارد (Lamm, 2012: XVIII) و اینگ ۲۶ تعریف برای عرفان گردآوری می‌کند (Inge, 1899: 335-348).

۹. گلمن، استاد بازنشسته فلسفه در دانشگاه بن‌گوریون است. بیشتر آثارش در حوزه فلسفه دین و الاهیات یهودی متمرکز بوده است. به طور خاص چند اثر در حوزه تجربه دینی و نیز عرفان یهودی دارد. برای آگاهی بیشتر نک: bgu.academia.edu/JeromeGellman.

۱۰. پیش از این منصور نصیری در مقاله «بررسی ادله معتقدان به حجیت تجربه دینی» به دیدگاه گلمن (البته با عنوان «یرومی جلمان») در زمینه اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی پرداخته است (نصیری،

۱۳۹۲: ۴۷، ۵۷-۵۸).

۱۱. تقسیم‌بندی تجارب عرفانی به آفاقی و انفسی را صریحاً نخستین بار والتر ترنس استیس در کتاب *عرفان و فلسفه مطرح کرد* (استیس، ۱۳۵۸: ۵۳-۵۵).

۱۲. البته گلמן خود چندان با چنین چیزی که اصطلاحاً «رویداد آگاهی محض» خوانده می‌شود و کسانی مثل فورمن مطرح و از آن دفاع کرده‌اند، همراه نیست؛ نک.: Gellman, 2019: sec 5 & 6.

۱۳. تناته، که در فارسی به «چنینی» ترجمه می‌شود و اصطلاحی است مختص به آیین بودای مهاییانه، اشاره به وضعیت واقعی امور/ چیزها/ پدیدارها دارد که فراتر از دایره تفکر مفهومی قرار می‌گیرد [نوعی مطلق/ تهیّت/ شونیه] (Keown, 2004: 296-297).

۱۴. برای روشن‌تر شدن منظور گلמן درباره «حالاتی از امور» می‌توان بر تمایز آن از «واقعیت‌ها» تأکید کرد. هنگام تجربه واقعیت‌ها با چیز یا چیزهای مشخص و عینی مواجهیم، مثل خدا یا مطلق، اما در «حالاتی از امور» با مجموعه‌ای از اوصاف سر و کار داریم که در قالب جمله‌ای بیان می‌شود.

منابع

- استیس، والتر ترنس (۱۳۵۸). *عرفان و فلسفه*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- اوبری، ادوین یوئرت (۱۳۸۶). «بازنگری اعتبار تجربه دینی»، در: *نقد و نظر*، ش ۴۷-۴۸، ص ۱۸۲-۲۰۰.
- پترسون، مایکل؛ و دیگران (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- تیلور، چارلز (۱۳۸۷). *تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز*، مقدمه: مصطفی ملکیان، تهران: نشر شور.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*، ترجمه: حسین کیانی، تهران: حکمت.
- دیویس، کارولین (۱۳۹۱). *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*، ترجمه: علی شیروانی و حسین علی شیدان‌شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رو، ویلیام (۱۳۷۹). «تجربه دینی و عرفانی»، ترجمه: اسماعیل سلیمانی فرکی، در: *نقد و نظر*، ش ۲۳-۲۴، ص ۲۸۶-۳۱۹.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مایلز، توماس ریچارد (۱۳۸۴). *تجربه دینی*، ترجمه: جابر اکبری، تهران: سهروردی.
- نصیری، منصور (۱۳۹۲). «بررسی ادله معتقدان به حجیت تجربه دینی»، در: *اندیشه دینی*، ش ۳۵، ص ۴۵-۶۲.
- Brunsveld, Niek (2013). "The Varieties and the Cognitive value of religious experiences", In: *William James on Religion*, edited by Henrik Rydenfelt and Sami Pilstrom, Palgrave McMillan.
- Gellman, Jerome (2005). "Mysticism and Religious Experience", in: *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Edited by William Wainwright, Oxford: Oxford University Press, pp. 138-143.
- Gellman, Jerome (2019). "Mysticism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mysticism>
- Hasan, Ali; Fumerton, Richard (2020). "Knowledge by Acquaintance vs. Description", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/knowledge-acquaintance/>.
- Inge, William Ralph (1899). *Christian Mysticism*, The Brampton Lectures.

- Inwagen, Peter Van (2015). *Metaphysics*, Westview Press.
- Keown, Damien (2004). *A Dictionary of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press.
- Lamm, Julia A. (2012). *The Wiley-Blackwell Companion of Christian Mysticism*, New York: Wiley-Blackwell.
- McGinn, Bernard (2008). "Mystical Consciousness: A Modest Proposal", in: *Spiritus* 8, Number 1, pp. 44-63.
- Pepler, Conrad (1950). "The Unity of Mystical Experience", in: *New Blackfriars* 31 (361-362), pp. 204-219.
- Sharf, Robert H. (2000). "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion", in: *Journal of Consciousness Studies* 7, No. 11-12, pp. 267-87.
- Sharpe, A. B. (1910). *Mysticism: Its Nature and Value*, London: Sands.
- Steinbock, Anthony (2007). *Phenomenology and Mysticism: Verticality of Religious Experience*, Indiana University Press.
- Steup, Matthias (2018). "Epistemology", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology>>
- Suzuki, D. T. (1983). *The Zen Doctrine of No Mind: The Significance of the Sutra of Hui-neng*, London: Rider.
- Swinburne, Richard (2004). *Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Underhill, Evelyn (1930). *Mysticism: A Study of Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Wainwright, William (1973). "Mysticism and Sense Perception", in: *Religious Studies* 9, pp. 257-278.
- Webb, Mark (2017). "Religious Experience", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religious-experience/>>
- Zaehner, Robert Charles (1957). *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford: Oxford University Press.

References

- Aubrey, Edwin Yoert. 2007. "Baznegari Etebar Tajrobeh Dini (Revising the Validity of Religious Experience)", in: *Criticism and Opinion*, no. 47-48, pp. 182-200. [in Farsi]
- Brunsveld, Niek. 2013. "The Varieties and the Cognitive value of religious experiences", In: *William James on Religion*, edited by Henrik Rydenfelt and Sami Pilstrom, Palgrave McMillan.
- Davis, Caroline. 2012. *Arzesh Marefatshenakhti Tajrobeh Dini (The Evidential Force of Religious Experience)*, Translated by Ali Shirwani & Hoseyn Ali Sheydan Shid, Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [in Farsi]
- Gellman, Jerome. 2005. "Mysticism and Religious Experience", in: *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Edited by William Wainwright, Oxford: Oxford University Press, pp. 138-143.
- Gellman, Jerome. 2019. "Mysticism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mysticism>
- Gheysari, Dawud. 1996. *Sharh Fosus al-Hekam (Gheysari)*, Prepared by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Scientific & Cultural. [in Arabic]
- Hasan, Ali; Fumerton, Richard. 2020. "Knowledge by Acquaintance vs. Description", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/knowledge-acquaindescrip/>.
- Inge, William Ralph. 1899. *Christian Mysticism*, The Brampton Lectures.
- Inwagen, Peter Van. 2015. *Metaphysics*, Westview Press.
- James, William. 2012. *Tanawo Tajrobeh Dini (The Varieties of Religious Experience)*, Translated by Hoseyn Kiyani, Tehran: Wisdom. [in Farsi]
- Keown, Damien. 2004. *A Dictionary of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press.
- Lamm, Julia A. 2012. *The Wiley-Blackwell Companion of Christian Mysticism*, New York: Wiley-Blackwell.
- McGinn, Bernard. 2008. "Mystical Consciousness: A Modest Proposal", in: *Spiritus* 8, Number 1, pp. 44-63.
- Miles, Thomas Richard. 2005. *Tajrobeh Dini (Religious Experience)*, Translated by Jaber Akbari, Tehran: Sohrewardi. [in Farsi]
- Nasiri, Mansur. 2013. "Barresi Adeleh Motaghedan be Hojiyat Tajrobeh Dini (Examining the Arguments of Believers in the Validity of Religious Experience)", in: *Religious Thought*, no. 35, pp. 45-62. [in Farsi]

- Pepler, Conrad. 1950. "The Unity of Mystical Experience", in: *New Blackfriars* 31 (361-362), pp. 204-219.
- Peterson, Michael; et al. 2010. *Aghl wa Eteghad Dini (Reason and Religious Belief)*, Translated by Ahmad Naraghi & Ibrahim Soltani, Tehran: New Design. [in Farsi]
- Row, William. 2000. "Tajrobeh Dini wa Erfani (Religious and Mystical Experience)", Translated by Ismail Soleymani Faraki, in: *Criticism and Opinion*, no. 23-24, pp. 286-319. [in Farsi]
- Sharf, Robert H. 2000, "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion", in: *Journal of Consciousness Studies* 7, No. 11-12, pp. 267-87.
- Sharpe, A. B. 1910. *Mysticism: Its Nature and Value*, London: Sands.
- Stace, Walter Terence. 1979. *Erfan wa Falsafeh (Mysticism and Philosophy)*, Translated by Baha al-Din Khorramshahi, Tehran: Soroush. [in Farsi]
- Steinbock, Anthony. 2007. *Phenomenology and Mysticism: Verticality of Religious Experience*, Indiana University Press.
- Steup, Matthias. 2018. "Epistemology", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology>>
- Suzuki, D. T. 1983. *The Zen Doctrine of No Mind: The Significance of the Sutra of Hui-neng*, London: Rider.
- Swinburne, Richard. 2004. *Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, Charles. 2008. *Tanawo Din dar Ruzegar Ma: Didari Dobareh ba William James (Varieties of Religion Today: William James Revisited)*, Foreworded by Mostafa Malekiyan, Tehran: Shur Publication. [in Farsi]
- Underhill, Evelyn. 1930. *Mysticism: A Study of Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Wainwright, William. 1973. "Mysticism and Sense Perception", in: *Religious Studies* 9, pp. 257-278.
- Webb, Mark. 2017. "Religious Experience", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religious-experience/>>
- Zaehner, Robert Charles. 1957. *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford: Oxford University Press.