

به نام خداوند جان و خرد

کتاب راهنمای مُدرّس دوره آموزشی

دین و حالات معنوی

(ویژه دانشجویان)

دکتر حمیدرضا آیت‌اللّٰهی

گردآوری:

علیرضا درّی نوگورانی

حسین اجتهادیان

فهرست

پیشگفتار	۷
مقدمه	۱۷
جلسه یکم: پیش‌آزمون و آشنایی، بیان کلیات بحث حالات معنوی	۱۹
جلسه دوم: آشنایی با مفهوم حالات معنوی ۲	۲۵
جلسه سوم: خاستگاه بحث حالات معنوی	۳۱
جلسه چهارم: آشنایی با انواع حالات معنوی	۳۹
جلسه پنجم: تفسیربردار بودن حالات معنوی و برخی تبیین‌های علمی از این حالات ۴۷	۴۷
جلسه ششم: حالات معنوی اصیل و گمراه‌کننده	۵۵
جلسه هفتم: حالات معنوی و عقل	۵۹
جلسه هشتم: حالات معنوی و دین	۶۳
جلسه نهم: ایجاد حالات معنوی (رویکرد اسلامی)	۶۹
جلسه دهم: جمع‌بندی و پس‌آزمون	۷۵
منابع	۷۷

پیشگفتار

تغییر و نوآوری از ویژگی‌های منحصر به فرد عصر حاضر است. امروزه جهان و منابع اطلاعاتی به‌طور شگرف در حال دگرگونی و تغییر است؛ از این‌رو عصر حاضر را می‌توان دوران نوجویی در شیوه‌ها و روش‌ها نامید. در مدیریت این تغییرات، نظام‌های تربیتی و اجتماعی نیز نیازمند بازسازی و تغییرند. فرایند تبلیغ و ترویج دین و دینداری نیز از این قاعده مستثنا نیست. به‌عبارت دیگر، اگر تبلیغ و تربیت دینی از نظر محتوا، اجرا و روش‌ها با نیاز مخاطب (نسل جوان) متناسب باشد، گام مؤثری برای جذب نسل جوان به دینداری و دین برداشته خواهد شد (تقوی نسب، میرشاه جعفری و نجفی، ۱۳۸۸). منظور از نوآوری در عرصه تربیت، موارد خلاقانه‌ای است که موجب تحول در نظام آموزشی سنتی و بهینه‌سازی و ارتقای کیفی می‌شود. در نتیجه بر محتوای آموزشی، روش‌های مورد استفاده و بهره‌گیری از فناوری‌های جدید تأثیر دارد (منطقی، ۱۳۸۴). از این‌رو می‌توان نوآوری را تغییر روش‌های عرضه محتوای یکسان به شیوه‌ای هدفمند و برنامه‌ریزی شده دانست که در مسیر دستیابی به هدفی مشخص صورت می‌گیرد. با توجه به این موضوع، تربیت دینی نوآورانه شامل مجموعه‌ای از روش‌ها و شیوه‌های ابلاغ محتوای غنی منابع دین اسلام است تا بیشترین جذابیت و مقبولیت را برای مخاطبان ایجاد کند و ارتباط بیشتری با آنها برقرار سازد.

تربیت دینی - که در بطن هر گونه تبلیغ دینی قرار دارد، عبارت است از مجموعه فعالیت‌های نظام‌مند و برنامه‌ریزی شده نهاد‌های آموزشی جامعه به‌منظور آموزش بینش، منش و آموزه‌های دین به افراد، به‌گونه‌ای که در عمل نیز به آنها پایبند باشند (داوودی، ۱۳۸۳). تربیت دینی فرایندی است که ضمن آن تلاش می‌شود تا با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، زمینه‌ای فراهم شود تا مترقی در راستای رشد و شکوفایی استعداد‌های فطری و دینی گام بردارد (ماهرزاده، ۱۳۸۵). در دایرةالمعارف جهانی تربیت عبارت است از تربیت دینی، آموزش منظم و برنامه‌ریزی شده که سعی دارد در مسائلی همچون وجود خدا، حقیقت هستی و حیات، رابطه فرد با خالق و سایر افراد جامعه بشری، انسان را از اعتقاداتی بهره‌مند کند (توماس^۱، ۱۹۹۴، ترجمه آقازاده، ۱۳۶۳). همچنین تربیت دینی هر گونه فعالیت هدفمندی است که در نظام آموزش و پرورش کشور به‌منظور

تقویت شناخت و باورهای دینی، گرایش به ارزش‌ها و هنجارهای دینی و التزام عملی به احکام و دستورهای دینی طراحی شده است (صادق‌زاده قمصری، ۱۳۸۰).

لزوم نوآوری در شیوه‌های تبلیغ و تربیت دینی را می‌توان از منظرهای مختلف تبیین کرد. از نظر میانی دینی، نوآوری با گرایش فطری انسان تطابق دارد. گرایش فطری به حقیقت‌جویی سبب ایجاد نیاز به استدلال و برهان‌گرایی در انسان می‌شود و سوالات متنوعی را در موقعیت‌های مختلف پیش روی وی قرار می‌دهد. یافتن پاسخ برای این مجموعه پرسش‌ها، نیارمند روش‌های متنوع جست‌وجو و تشخیص حقایق است (اعرافی، ۱۳۹۰). البته نیاز فطری انسان به کمال‌جویی و زیباشناسی، از عوامل دیگر در این زمینه‌اند (تقوی‌نسب و همکاران، ۱۳۸۸). بررسی شواهد پژوهشی چند دهه اخیر حکایت از آن دارد که آموزش‌های دینی مورد استفاده در مراکز آموزش عالی، در گذر زمان، ضمن آنکه با نوعی مقاومت روبه‌رو بوده‌اند، به لحاظ اثربخشی نیز نوعی افت و کاهش را نشان می‌دهند (علی‌عسگری، ۱۳۷۰؛ سادئی، ۱۳۷۲؛ اسرار، ۱۳۸۰؛ عصاره، ۱۳۸۲). تاکنون سازمان‌ها و نهادهای مختلف برای افزایش سطح دینداری دانشجویان برنامه‌های مختلفی را طراحی کرده و به اجرا در آورده‌اند؛ ولی بسیاری از این مداخلات از روند استاندارد و قابل دفاع علمی برخوردار نیستند و بیشتر آنها از مفروضات و شیوه‌های رایج در یک حوزه علمی تبعیت نمی‌کنند. به عبارت دیگر، این مداخلات به لحاظ روش علمی شکستنده‌اند (خدایاری‌فرد و همکاران، ۱۳۹۲). از سوی دیگر، هرچند پس از ایجاد رویکرد اسلامی شدن دانشگاه‌ها، تغییرات ظاهری در دانشگاه‌ها تا تغییرات بنیادین از نظر برنامه‌دستی و دیگر ارکان آموزش عالی مراد شده است، هنوز طرح جامعی برای بررسی و نقد روش‌ها و برنامه‌های جاری برای تربیت دینی دانشجویان و میزان دینداری آنان و برنامه‌های مناسب برای اعتلای دینداری آنان ارائه نشده است. از این رو ضرورت دارد با اجرای طرح حاضر با شناسایی وضع موجود دینداری و سپس طراحی و اجرای برنامه‌های جامع تعاملی روان‌شناختی، تربیتی و اجتماعی برای رسیدن به برنامه چشم‌انداز بیست‌ساله نظام جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۴۰۴ حرکت کرد.

این مهم به کرات در اسناد بالادستی نظام مورد توجه قرار گرفته و بر اهمیت آن تأکید شده است؛ از جمله ماده ۳ فصل اول برنامه پنجم توسعه به‌منظور تعمیق ارزش‌های اسلامی، باورهای دینی و اعتلای معرفت دینی و تقویت هنجارهای فرهنگی و اجتماعی و روحیه کار جمعی، ابتکار، ترویج فرهنگ مقاومت و ایثار، تبلیغ ارزش‌های

اسلامی و انقلاب اسلامی دولت را به اقدامات متعددی موظف کرده است. در سیاست‌های راهبردی اسلامی شدن نیز مراکز آموزشی مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی، ارتقای سطح بینش اسلامی، تقویت ایمان و اعتقاد اسلامی، تهذیب و تزکیه نفس از اهداف عالی سیاست‌های راهبردی شمرده شده است. در نقشه جامع علمی کشور نیز به صور مختلف و بارها به این مسئله اشاره شده است. برای مثال می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- در مبانی ارزشی و بنیادین نقشه جامع علمی کشور تمامی فعالیت‌های علمی افراد چارچوب اسلامی و دینی به خود می‌گیرد و سلامت معنوی و روحی آحاد جامعه و دانشگاهیان از جمله ارزش‌های بنیادین نقشه شمرده می‌شود؛

- از جمله شاخص‌های کلان ارزیابی علم و فناوری شاخص اخلاق و ایمان است که میزان نفوذ فرهنگ و ارزش‌های اسلامی در محیط‌های علمی، میزان پایبندی به اعتقادات و باورهای اسلامی، میزان التزام افراد به احکام اسلامی در محیط‌های علمی و میزان رعایت اخلاق حرفه‌ای از جمله شاخص‌های خرد آن شناخته می‌شود؛

- راهبرد ملی ۱ از راهبرد کلان ۲ نقشه جامع علمی کشور نیز تقویت نگاه دینی به مقوله علم و فناوری و فریضه قلمداد کردن آن و گسترش و ترویج آموزه‌های قرآن کریم و معصومین (ع) در تربیت علمی و آداب تعلیم و تعلم را مدنظر قرار داده است؛

- راهبرد کلان ۵ بر نهادینه کردن نگرش اسلامی به علم و تسریع در فرایندهای اسلامی شدن نهادهای آموزشی و پژوهشی تأکید دارد که تمامی راهبردها و اقدامات ملی متناظر آن نیز در این راستا تدوین شده است؛

- راهبرد کلان ۸ نقشه جامع علمی کشور نیز بر تربیت و توانمندسازی سرمایه انسانی و پرورش انسان‌های متقی و متناسب با ارزش‌های اسلامی تأکید دارد.

معاونت فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، اصلی‌ترین متولی وضعیت مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی در نظام دانشگاهی کشور به‌شمار می‌رود و برنامه‌های متعددی را طی سال طراحی می‌کند و در دانشگاه‌ها به اجرا در می‌آورد. بخشی از این برنامه‌ها مربوط به برنامه‌ریزی به‌منظور راه‌اندازی و گسترش فعالیت‌های دینی با هدف ارتقای معرفت اسلامی در میان دانشجویان و بروز خلاقیت‌ها و

استعدادهای دینی آنان و همچنین مطالعه مستمر به منظور ارائه روش‌های مناسب جهت تعمیق ارزش‌های دینی در برنامه‌های فرهنگی، هنری و اجتماعی است. از این رو طرح حاضر " **تهیه و اجرای برنامه‌های فرهنگی - آموزشی با رویکردی روان‌شناختی، تربیتی و اجتماعی به منظور اعتلای دینداری دانشجویان** " با همکاری معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه تهران، مرکز مشاوره دانشگاه تهران و در دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران اجرا شد. این طرح در اصل سومین مطالعه از سری مطالعات طراحی برنامه‌های تعاملی اعتلای دینداری دانشجویان به‌شمار می‌رود. پژوهش حاضر با اتکای به تجربه دو مطالعه قبلی مراحل زیر را پشت سر گذاشت.

۱. اصلاح و آماده‌سازی کارگاه‌های برگزارشده در مطالعات

مقدماتی یکم و دوم: اصلاح برنامه‌های اجراشده در مطالعات مقدماتی یکم و دوم و بررسی محتوا و پایش تعاملات صورت‌گرفته در کارگاه، برای بیشینه کردن اثربخشی اصلاحاتی در محتوا و فرایندهای اجرای کارگاه‌ها.

۲. دعوت از همکاران طرح و صاحب‌نظران دیگر برای طراحی و

تدوین کارگاه‌های آموزشی جدید: همانند مراحل قبلی، در این مرحله نیز از افراد ذی‌صلاح و توانمند در حوزه طراحی برنامه‌های ارتقای دینداری دعوت به طراحی برنامه‌های تعاملاتی شد. شایان ذکر است طی این مرحله برای هر یک از کارگاه‌ها حداقل یک دانشجوی دکتری یا دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد، به‌عنوان دستیار آموزشی کارگاه و با هدف تربیت مربی در کنار هر یک از طراحان کارگاه‌ها قرار داده شد. این دستیاران به‌طور منظم دو هفته یک بار و جدا از جلسات همکاران طرح، با مدیر اجرایی طرح جلسه داشتند و در مورد پیشرفت روند طراحی برنامه‌ها و وظایف خود در کارگاه آگاهی کسب می‌کردند. در ضمن در هر یک از این جلسات، گزارش پیشرفت یکی از کارگاه‌ها توسط دستیاران ارائه می‌شد و دیگر دستیاران در جریان پیشرفت آن قرار می‌گرفتند.

۳. مشخص‌شدن یازده عنوان کارگاه برای تجدید نظر یا تهیه

محتوا: عناوین کارگاه‌ها و طراحان آنها به شرح زیر است:

- خلاقیت در ارتباطات بین فردی و پدیدآیی رفتارهای متعالی (دکتر غلامعلی افروز، استاد ممتاز دانشگاه تهران)؛
- مهارت‌های زندگی سالم (دکتر محمد خدایاری فرد، استاد دانشگاه تهران)؛
- چالش عقل و دین (دکتر خسرو باقری، استاد دانشگاه تهران)؛
- سبک زندگی پیامبر اکرم (ص) (دکتر مسعود آذربایجانی، دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)؛
- رشد و بالندگی معنوی (دکتر باقر غباری بناب، استاد دانشگاه تهران)؛
- پرورش هوش معنوی (دکتر سهیلا فرتاش، استادیار دانشگاه فرهنگیان و دکتر مریم حسینی، روان‌شناس)؛
- انسان و سعادت (دکتر علینقی فقیهی، دانشیار دانشگاه قم)؛
- نسبت دین و حالات معنوی (دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی)؛
- ارزش‌های دینی در چارچوب تحلیل روان‌شناسی فیلم (روان‌شناس و مدرس دانشگاه هاروارد)؛
- دین در جهان معاصر (دکتر عبدالرحیم گواهی، دین‌پژوهش و رئیس مرکز پژوهش ادیان جهان)؛
- جلوه‌های دینداری و زندگی مدرن (دکتر یونس نوربخش، دانشیار دانشگاه تهران).

۴. ارائه محتوای کارگاه توسط طراح برنامه در جمع همکاران: در

این مطالعه نیز در هریک از جلسات مشترک همکاران طرح، یکی از برنامه‌ها توسط دیگر همکاران، نقد و بررسی شده و موارد اصلاحی لازم ارائه می‌شد.

۵. ثبت‌نام از شرکت‌کنندگان و برگزاری کارگاه‌ها: در این مرحله

همانند مطالعات قبلی فعالیت‌های ذیل صورت گرفت:

- اطلاع‌رسانی دانشجویان از طریق پرتال، شبکه‌های اجتماعی، پوستر (چندین مرتبه و از مجاری مختلف) و ثبت‌نام از داوطلبان از طریق مراجعه حضوری، تماس تلفنی و ثبت‌نام اینترنتی.
- پس از ثبت‌نام از داوطلبان، از آنها دعوت به عمل آمد و در یک روز مشخص، قرعه‌کشی شد و گروه‌های آزمایش (بین ۲۰ تا ۳۰ نفر) و کنترل (بین ۲۰ تا ۳۰ نفر)

مشخص شدند. شایان ذکر است که به دلیل استقبال فوق‌العاده از برخی کارگاه‌ها، حتی دو گروه فهرست انتظار تشکیل شد. ولی به دلیل آنکه چنین امکانی برای برخی کارگاه‌ها فراهم نشد، کارگاه با تعداد کمتر از ۲۰ نفر نیز تشکیل شد.

۶. طراحی پرتال جامع دینداری: در اثنای کلیه فرایندهای اجرای طرح،

گروهی از دستیاران مشغول مهیا کردن مقدمات راه‌اندازی پرتال جامع دینداری به آدرس www.pjmd.ir بودند. در این پرتال امکاناتی مانند اطلاع‌رسانی به شرکت‌کنندگان، اتاق مکالمه شرکت‌کنندگان با مجری و همکاران طرح، دسترسی پژوهشگران به بانک اطلاعات پژوهش‌های حوزه دینداری، دسترسی همکاران طرح به صورت جلسه‌ها و نتایج بررسی‌ها و مطالعات در حال جریان در طرح وجود دارد.

۷. مهیاسازی مکان برگزاری کارگاه‌ها: برای مهیاسازی مکان مناسب

برای برگزاری کارگاه‌ها، براساس توافق به‌عمل‌آمده با ریاست محترم دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران این کارگاه‌ها در اتاق شورای دانشکده تشکیل شد. از این‌رو نسبت به تجهیز امکانات لازم در این اتاق اقدام شد.

۸. اجرای کارگاه‌ها: کارگاه‌های این طرح از هفته سوم مهرماه ۱۳۹۳ آغاز

شد. البته معدودی از کارگاه‌ها به دلیل برخی مشکلات از جمله تکمیل نشدن فهرست شرکت‌کنندگان، با یکی دو هفته تأخیر شروع شد. برنامه‌ریزی برای این کارگاه‌ها نیز به‌صورت ۱۰ تا ۱۲ جلسه، هفته‌ای یک جلسه است. در این دوره نیز برای جمع‌آوری داده‌های اثربخشی از شرکت‌کنندگان خواسته شد به تکمیل مقیاس دینداری دانشجویان (خدایاری‌فرد و همکاران، ۱۳۹۲) به‌همراه یک ابزار دیگر (و متناسب با محتوای هر کارگاه) در جلسه اول اقدام کنند. در انتهای کارگاه‌ها نیز داده‌های پس-آزمون جمع‌آوری شد. ارزیابی کیفی به شیوه بحث گروهی و تحلیل محتوای گزارش جلسات نیز مدنظر بود. در ضمن به‌منظور از بین بردن شبهات احتمالی در ذهن شرکت‌کنندگان و جذب حداکثر همکاری ایشان، در ابتدای هر کارگاه شرح علمی فرایند انجام کارگاه به شرکت‌کنندگان ارائه شد و از دانشجویان برای امضای قرارداد اخلاقی به‌منظور حضور مؤثر و حداقل ده‌جلسه‌ای در کارگاه دعوت به‌عمل آمد. شایان ذکر است که کلیه این شرح توسط مدیر اجرایی طرح و با متن ثابت ارائه شد.

۹. ضبط تصویری کارگاه‌ها: برای ثبت تصویری فرایندهای جلسات، با انعقاد قراردادی با یک گروه فیلم‌برداری حرفه‌ای با سه دوربین اقدام شد. در نظر است از این فیلم‌ها به‌منظور مطالعه محتوای جلسات، استانداردسازی شیوه ارائه جلسات و همچنین تربیت مربی استفاده شود.

۱۰. تسهیل‌گری در فرایند اجرای کارگاه و تربیت مربی: در کلیه کارگاه‌ها به‌طور دائم حداقل از یک دستیار آموزشی به‌منظور تسهیل‌گری و تهیه گزارش‌های جلسه به جلسه استفاده شد. شایان ذکر است که جلسات مداوم جداگانه مدرسان کارگاه و همچنین دستیاران با مدیر اجرایی طرح یک هفته در میان انجام گرفت.

۱۱. گردآوری داده‌های کمی و کیفی برای ارزشیابی کارگاه: در انتهای هر یک از کارگاه‌ها و اتمام جلسات، به مصاحبه کانونی با شرکت‌کنندگان در مورد محتوا و فرایند کارگاه پرداخته شد. در ضمن این افراد مقیاس ارزشیابی مدرس کارگاه را هم تکمیل کردند.

۱۲. تدوین کتابچه راهنمای مدرسان: به‌منظور تسهیل و فراهم‌سازی زمینه استفاده از برنامه‌های طراحی‌شده در دیگر مراکز آموزش عالی کشور، کتابچه محتوا و راهنمای اجرای کارگاه‌ها به‌همراه فیلم‌های آموزشی تهیه شد تا در اختیار برگزارکنندگان آتی این برنامه‌ها قرار گیرد. در این کتابچه‌ها کوشش شد تا حد امکان و به میزان حوصله بحث، مبانی نظری مباحث کارگاه ارائه شود. کلیه این کتابچه‌ها در قالب دوازده جلسه‌ای تدوین شده که نیاز است برای اطمینان از اثربخشی کارگاه، به‌صورت منسجم و یک جلسه در هفته به شرکت‌کنندگان ارائه شود.

فرایند تهیه این کتابچه‌ها به این صورت بود که ابتدا کلیه مباحث ارائه‌شده توسط طراح و مدرس برنامه در کارگاه آموزشی پیاده‌سازی و سپس زیر نظر طراح برنامه توسط دستیاران پژوهشی مستندسازی شد و مبانی نظری لازم به آن افزوده شد. حاصل این کوشش یازده کتابچه است که یکی از آنها پیش روی شماست.

از آنجا که این پژوهش به روش کاملاً علمی و دانشگاهی در کشور کاری نو و بدون سابقه به‌حساب می‌آید، بدون یاری همکاران پژوهش ممکن نبود. این عزیزان پرمشغله اغلب و بدون هیچ چشم‌داشتی و با عطش خدمت به جامعه به‌طور مستمر در

جلسات طولانی حضور داشتند و از هیچ کمک و همکاری دریغ نکردند. از این رو زبان از تشکر و قدردانی قاصر است و امیدوارم خداوند این عزیزان را سلامت عطا فرماید تا جامعه دانشگاهی و دینی کشور بتوانند همچنان از وجود آنها بهره‌مند شوند. از این رو به منظور قدردانی، تنها اسامی این همکاران به ترتیب حروف الفبا ذکر می‌شود.

حجت‌الاسلام دکتر مسعود آذربایجانی، دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی، دکتر غلامعلی افروز، دکتر سعید اکبری زردخانه، دکتر خسرو باقری نوع‌پرست، دکتر هادی بهرامی احسان، دکتر محسن پاک‌نژاد، دکتر شیوا خلیلی، دکتر علی‌رضا شجاعی زند، دکتر محسن شکوهی یکتا، دکتر باقر غباری‌بناب، دکتر سید محسن فاطمی، دکتر سهیلا فرتاش، حجت‌الاسلام دکتر علی‌نقی فقیهی، بهروز طهماسب کاظمی، دکتر عبدالرحیم گواهی، دکتر مرتضی منطقی، دکتر یونس نوربخش و دکتر سید جعفر واعظی.

مشاوران طرح نیز که با ارائه مشورت در زمینه‌های علمی و اجرایی تا حد ممکن موجب کاهش خطای احتمالی فرایند پژوهش شدند، سهم عمده‌ای در این پژوهش داشتند. این بزرگواران در هر زمانی که مجری و همکاران طرح به سبب فشارهای حاصل از سنگینی کارها، تمرکزشان را از دست می‌دادند، با کمال متانت و آرامش در راستای رفع نیازهای مشورتی یاری‌رسان بودند. اینجانب به هیچ نحو نمی‌توانم این سعه صدرها را جبران کنم و فقط اسامی این اسوه‌های همکاری و مشاورت را ذکر می‌کنم و از خداوند منان خواستارم که جزای خیر و توفیقات روزافزون به ایشان ارزانی دارد.

دکتر جلال اسدی‌پور، دکتر جعفر بوالهروی، دکتر رضا پورحسین، دکتر مه‌سیما پورشه‌ریاری، دکتر علی‌اصغر پورعزت، دکتر کمال خرازی، حجت‌الاسلام علیرضا رجالی تهرانی، دکتر سید حسین سراج‌زاده، دکتر فرامرز سهرابی، دکتر محمدرضا شرفی، دکتر ولی‌الله فرزاد، دکتر علی‌رضا فروغی.

خانم فریبا روایی، آقای سیدسعید سجادی، دکتر عذرا شالیاف، خانم ثریا علوی‌زاده، خانم زهرا قیامی، خانم ژاله کیانی، دکتر معصومه حاتمی - به‌عنوان دستیاران طرح - به حق سدّ اول اقدام و انجام فعالیت‌های اجرایی طرح حاضرند. این عزیزان در کل فرایند اجرای پژوهش با سعی و کوشش تمام و نظم ستودنی در تهیه کلیه مقدمات علمی و فیزیکی برگزاری جلسات کارگاه‌ها کمک احوال مجری بودند. البته لازم است در اینجا مراتب سپاسگزاری خود را از مدیر اجرایی طرح جناب آقای دکتر سعید اکبری زردخانه اعلام دارم؛ زیرا ایشان بودند که با پشتکار زیاد و همت والا، نظارت و پشتیبانی

امور اجرایی را بر عهده داشتند و امکان ارائه گزارش‌های کتبی و شفاهی طرح را به ناظر، همکاران و مشاوران به صورت مرحله به مرحله فراهم کردند. از سوی دیگر اجرای پژوهشی با این گستردگی، بدون پشت‌گرمی و حمایت‌گری ممکن نبود. در این راستا معاون محترم فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری وقت جناب آقای دکتر سید ضیاء هاشمی با درک عمیق موضوع پژوهش حاضر و همراستایی با نگاه آن، نیز همکاران ایشان جناب آقایان دکتر فریدون رحیم‌زاده - مدیر کل محترم سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی و اجتماعی و دکتر حسین میرزایی - مدیر کل محترم فرهنگی و اجتماعی - سهم شایانی در دادن قوت قلب به مجری و همکاران پژوهش حاضر، به منظور ادامه راه داشتند. از این رو با افتخار مراتب تشکر و قدردانی را از ایشان ابراز می‌دارم. جا دارد از ریاست محترم پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری جناب آقای دکتر حسین ابراهیم‌آبادی به دلیل مساعدت مشفقانه و اظهار نظر عالمانه برای فراهم‌سازی زمینه مالی این پژوهش، کمال امتنان خود را ابراز دارم.

بر خود لازم می‌دانم از معاونت محترم فرهنگی دانشگاه تهران جناب آقای دکتر مجید سنگ‌سری و مجموعه تحت سرپرستی ایشان، به ویژه مدیر کل محترم امور فرهنگی و اجتماعی جناب آقای دکتر جعفر گل‌محمدی برای مساعدت‌های همه‌جانبه اجرایی و اعلان آمادگی کامل برای تهیه مکان محل برگزاری کارگاه‌ها تشکر کنم. از آقای حمید پیروی رئیس محترم مرکز مشاوره دانشگاه تهران نیز که زحمات بسیاری را در هماهنگی‌های اجرایی متقبل شدند، سپاسگزارم. امید است خداوند به کلیه این دانشمندان، عزیزان و دلسوزان جامعه عمر پربرکت و باعزت عطا کند.

دکتر محمد خدایاری فرد

استاد دانشگاه تهران

و مجری طرح

منابع

اسرار، مصطفی (۱۳۸۰). *آسیب‌شناسی تربیت دینی از منظر مفاهیم اخلاقی* (گزارش پژوهشی)، ستاد اعتلای درس‌های دینی استان تهران.

اعرافى، علیرضا (۱۳۹۰). تأثیرات دانش فقه بر مسائل دانش تربیت، پژوهش‌نامه فقهی، ش ۵.

تقوی نسب، سیده نجمه؛ میرشاه جعفری، سید ابراهیم و نجفی، محمد (۱۳۸۸). «ضرورت نوآوری در روش‌های تربیتی از منظر مبانی علمی، دینی و فلسفی»، *دوفصلنامه علمی- پژوهشی تربیت اسلامی*، سال چهارم، ش ۹، پاییز و زمستان، ص ۲۵-۴۵.

توماس، ژان (۱۹۹۴). *مسائل جهانی آموزش و پرورش*، ترجمه احمد آقازاده (۱۳۶۳)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

خدایاری‌فرد، محمد؛ شکوهی‌یکتا، محسن؛ غباری بناب، باقر، اکبری زردخانه، سعید؛ پاک‌نژاد، محسن و هومن، حیدرعلی (۱۳۹۲). *ساخت فرم کوتاه مقیاس دینداری برای جمعیت دانشجویی*، تهران: دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران.

داوودی، محمد (۱۳۸۶). *نقش معلم در تربیت دینی*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه. سادئی، علی (۱۳۷۲). *مشکلات تدریس بینش دینی دوره متوسطه*، گزارش پژوهشی، پژوهشکده تعلیم و تربیت آموزش و پرورش.

صادق‌زاده قمصری، علی (۱۳۸۰). *راهنمای برنامه درسی تعلیمات دینی دوره دبیرستان و پیش‌دانشگاهی در بوته نقد*، تربیت اسلامی، *مجموعه مقالات*، کتاب ششم، مرکز مطالعات اسلامی، ص ۷۰-۹۰.

عصاره، علی‌رضا (۱۳۸۲). *کارکردهای فعلی آموزش و پرورش کشور در تربیت دینی*، *مجموعه مقالات همایش آسیب‌شناسی تربیت دینی در آموزش و پرورش*، ج ۲، تهران: محراب قلم.

علی عسگری، مجید (۱۳۷۰). *بررسی تناسب مفاهیم کتاب فرهنگ و تعلیمات دینی پایه دوم ابتدایی با توانایی ذهنی دانش‌آموزان شهر تهران*، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه تربیت معلم.

ماهرزاده، طیبه (۱۳۸۵). *نقش آموزه‌های تربیت دینی در کاهش خشونت خانوادگی*. *پژوهش‌های تربیت اسلامی*، ش ۳، ص ۳۵-۶۴.

منطقی، مرتضی (۱۳۹۰). *گزارش پژوهشی آسیب‌شناسی دینی در بین جوانان دانشجویی*، منتشر نشده، دانشگاه خوارزمی.

مقدمه

تربیت دینی دارای ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری است. بُعد شناختی، دانش فهم و مهارت‌های تفکر در مورد پدیده‌های دینی را بررسی می‌کند و به فعالیت‌هایی مانند دانستن، شناختن، فهمیدن، اندیشیدن و استدلال مربوط است. مؤلفه عاطفی (هیجانی) نیز دربردارنده احساسات، انگیزه‌ها، نگرش‌ها و ارزشگذاری است. بعد رفتاری نیز به مهارت‌هایی مربوط می‌شود که با اعمال ارادی و هدفدار انسان سروکار دارد. تقویت هر یک از این مؤلفه‌ها نیازمند شیوه‌های خاص تربیتی خود است. (خداپاری‌فرد و همکاران، ۱۳۹۳).

دوره دین و حالات معنوی یکی از دوره‌هایی است که ذیل پروژه بزرگ‌تر تهیه برنامه‌های فرهنگی - آموزشی اثربخش با رویکرد روان‌شناختی تربیتی و اجتماعی به منظور اعتلای دینداری دانشجویان قرار دارد. هدف کلی از برگزاری این دوره، افزایش سطح دینداری دانشجویان شرکت‌کننده با مداخله در بُعد شناختی و عاطفی آنهاست. اما این هدف کلی اهداف جزئی‌تری را نیز در بر دارد که با تحقق آنها محقق می‌شوند.

دانشجویان و به‌طور کلی افکار عمومی جامعه ما چندان با موضوع تجربه دینی یا به تعبیر دقیق‌تر حالات معنوی آشنا نیستند. به همین دلیل مواجهه آنها با مسئله حالات معنوی بسیار سطحی و تقریباً خالی از دقت‌های لازم است. شاید یکی از دلایل گسترش برخی عرفان‌های کاذب همین امر باشد. در این دوره کوشش می‌شود تصویری کلی از رابطه دین و حالات معنوی ارائه شود تا دانشجویان به‌عنوان بخشی از جامعه فرهیخته ایران با ماهیت حالات معنوی، انواع حالات معنوی، تفسیربردار بودن آنها، تحلیل تجربه دینی و رابطه آن با دین و تشخیص حالات اصیل و گمراه‌کننده آشنا شوند. از طرف دیگر، باید توجه داشت که حالات معنوی یکی از پایه‌های مهم دینداری است و به همین سبب باید به آن توجه خاصی مبذول داشت. تا اینجا، بحث، بیشتر در راستای ارتقای سطح شناخت دانشجویان است؛ اما در آخر، جلسه‌ای نیز به نحوه ایجاد این حالات معنوی اختصاص داده شده است که براساس آموزه‌های دینی بیان می‌شود.

این بخش نیز سطح شناختی دانشجویان را افزایش می‌دهد، اما به آنها امکان می‌دهد در صورت تمایل حالات معنوی را تجربه کنند و بدانند که دین اسلام چه راهی را برای آن ترسیم کرده است.

جلسه یکم: پیش‌آزمون و آشنایی، بیان کلیات بحث حالات معنوی

اهداف:

۱. سنجش سطح دینداری (بی‌نام)، قبل از آغاز دوره (قبل از مداخله)
۲. آشنا شدن با دانشجویان شرکت‌کننده
۳. آشنایی مقدماتی با بحث حالات معنوی و مفهوم‌شناسی
۴. آگاهی دانشجویان از روند بحث تا پایان دوره
۵. آشنا شدن دانشجویان با روش کار تا پایان دوره

زمان بندی: ۱۲۰ دقیقه

لازم است پیش از آغاز دوره، پیش‌آزمون برگزار شود. لذا ضمن خوشامدگویی به دانشجویان برای آنها توضیح دهید که آزمون‌های پیش و پس از برگزاری دوره از آنها گرفته می‌شود. لازم است آزمون جمعی برگزار و به صورت جمعی جمع‌آوری شود تا دانشجویان مطمئن باشند هویت آنها مشخص نخواهد شد. اگر فردی پس از آزمون به جلسه وارد شد، از او بخواهید آزمون را در هر جایی که راحت‌تر است انجام دهد و برگه خود را در لابه‌لای برگه‌های دیگران قرار دهد. باید به دانشجویان تأکید کنید که اطلاعات این آزمون محرمانه و بی‌نام است تا با اطمینان خاطر و با صداقت پرسشنامه را تکمیل کنند. پس از برگزاری آزمون، برای آشنا شدن با دانشجویان و هدف آنها از شرکت در جلسات و میزان اطلاعاتشان در موضوع مربوط از آنها بخواهید خود را معرفی کنند؛ رشته خود را بگویند و انگیزه خود را از شرکت در دوره بیان کنند. به علاوه، از آنها بپرسید که در مورد این موضوع چقدر اطلاعات دارند. آشنایی با مخاطبان، شما را در برگزاری بهتر دوره یاری می‌کند.

جلسه اول بیشتر به آشنایی با جنس حالات معنوی اختصاص دارد. در این جلسه بحث‌هایی که قرار است در جلسات بعدی ارائه شود مطرح می‌شود و دانشجویان می‌توانند در صورتی که پیشنهادی دارند آن را با مدرس دوره در میان بگذارند. آغاز بحث با بارش فکری از طریق سؤال از دانشجویان است: در ابتدا سعی کنید با طرح مثال‌هایی از حالات معنوی، از دانشجویان بخواهید ویژگی‌های حالات معنوی را ذکر کنند.

وقتی از حالات معنوی صحبت می‌کنیم منظورمان چیست؟
 برای مثال می‌گوییم حضرت علی (ع) در حین نماز چنان حال معنوی‌ای داشت که حتی اگر تیر را هم از پای او بیرون می‌آوردند، متوجه درد نمی‌شد.
 حال معنوی چیست؟
 وقتی کسی حال دینی دارد چه وضعیتی دارد؟ پاسخ‌های احتمالی:
 شخص حالت درونی خاصی دارد؛
 شخص توکل دارد؛
 شخص دست خداوند را در زندگی حاضر می‌بیند؛
 آرامش دارد؛
 با عالم معنا ارتباط دارد؛
 خداوند را درک می‌کند.

اکنون سؤال قبل را به صورتی دیگر بیان کنید و از دانشجویان بخواهید به آن پاسخ دهند.

احساس دینی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ برخی پاسخ‌های احتمالی:
 احساس دینی توصیف‌نشده است؛
 همان حال عرفانی است؛
 احساسی فراتر از زندگی عادی است؛
 احساس خالص است، مانند آنچه در بودیسم ادعا می‌شود.

در حین بارش فکری، با توجه دادن به پاسخ‌های درست، سعی کنید جهت بارش فکری را به سمت درست هدایت کنید.

با بیان مثال‌های نقض برای پاسخ‌های دانشجویان می‌توانید پاسخ‌ها را پخته‌تر کنید.

برای مثال تا اینجا به این اوصاف به‌عنوان اوصاف مهم حال معنوی اشاره شده است: احساسی درونی است، وصف‌ناپذیر است، فراتر از زندگی عادی است.

در اینجا کوشش بر آن است که تمایز بین تجارب اخلاقی، تجارب زیبایی‌شناختی و تجارب دینی روشن شود. پس، سؤال زیر را طرح کنید.

عشق و عصبانیت و درک زیبایی هم می‌توانند همه اوصاف مذکور را داشته باشند. شباهت و تفاوت اینها با تجارب دینی یا حالات معنوی در چیست؟

برای اینکه ذهن دانشجویان فعال بماند، پاسخ قطعی به این پرسش را به جلسه بعد موکول کنید و از دانشجویان بخواهید درباره این موضوع منبع مورد نظر را مطالعه کنند. از آنجا که درک درست حالات معنوی موضوع بسیار مهمی است، بخشی از جلسه بعد را هم به آن اختصاص می‌دهیم. این مسئله حائز اهمیت است که دانشجویان متوجه شوند جنس حالات معنوی از جنس احساس است. توجه داشته باشید که تأمل دانشجویان برای تشخیص جنس حالات معنوی به آنها کمک می‌کند، آنها این حس را در درون خود بیابند. احساسی که شاید بارها در زندگی‌شان تجربه کرده باشند.

در پایان جلسه، اعلام کنید که روند بحث در این دوره، تا انتها به چه صورت است و بناست به چه مباحثی پرداخته شود. طرح این روند را با ترکیبی از سؤالات کلیدی‌ای که به آنها پرداخته می‌شود پیش ببرید تا دانشجویان کنجکاوتر شوند.

در جلسه بعد، می‌خواهیم بیشتر با مفهوم حالات معنوی آشنا شویم که امیدواریم دانشجویان مشارکت بیشتری داشته باشند. در پایان جلسه بعد، تعریفی از حالات معنوی ارائه شده و به ویژگی‌های اصلی آن اشاره می‌شود.

جلسه سوم را به بحث درباره خاستگاه حالات معنوی اختصاص داده‌ایم. لازم است بدانید این بحث در غرب در چه شرایط فکری‌ای طرح شده است. توجه به خاستگاه تاریخی ما را متوجه برخی تفاوت‌های این بحث در سنت خودمان می‌کند.

در جلسه چهارم به انواع حالات معنوی اشاره می‌کنیم. آیا حالات معنوی در همه ادیان هستند؟ آیا حالات معنوی ادیان مختلف به یک شکل‌اند؟ آیا در میان آنها می‌توان هسته مشترکی یافت؟ در جلسه چهارم به برخی موارد ثبت‌شده از حالات معنوی در سنت‌ها و ادیان مختلف شرق و غرب اشاره می‌کنیم. برخی گزارش‌ها در مورد تجربه خداوند با یکدیگر متعارض‌اند. برای مثال بودایی تجربه‌ای غیرمتشخص از خداوند دارد و مسیحی یا مسلمان تجربه‌ای متشخص. با مشاهده تنوع موجود در گزارش‌ها از این حالات، این سؤال پیش می‌آید که آیا می‌توانیم هسته مشترکی را میان همه این تجارب بیابیم.

اگر حالات معنوی ادیان مختلف متفاوت‌اند، این تنوع از کجا ناشی می‌شود؟ به تمایز تفسیر و تبیین اشاره می‌کنیم و اینکه آیا حالات معنوی تفسیربردارند یا نه و به این سؤال می‌پردازیم که منشأ حالات معنوی چیست؟ آیا منشأ حالات معنوی تنها درونی است؟ یا عوامل بیرونی هم دخالت دارند؟ آیا عوامل بیرونی مثل رقصیدن (سماع) یا استفاده از داروهای خاص، می‌توانند حال معنوی را تشدید کنند؟ در مورد تفسیر و تبیین حالات معنوی ملاحظاتی وجود دارد که در پایان جلسه پنجم به آنها اشاره می‌شود.

وقتی با این تنوع از حالات معنوی مواجه شده و متوجه می‌شویم که این تجارب تفسیربردارند، برای ما این سؤال پررنگ می‌شود که آیا می‌توان از حالات معنوی اصیل و گمراه‌کننده صحبت کرد. اگر می‌توان، چطور می‌توان این حالات را از هم بازشناخت. حالت معنوی اصیل کدام است؟ آیا باورهای دینی بر حالات معنوی تأثیر می‌گذارند؟ آیا کشف و کرامات می‌تواند تأییدکننده حالات معنوی فرد باشد؛ برای مثال تصرف در عالم خارج و انجام خارق‌عادات؟ در جلسه ششم به این موضوع می‌پردازیم. البته برای پاسخ کامل‌تر به این پرسش لازم است تا حدی به رابطه حالات معنوی و عقل بپردازیم. به همین دلیل، به برخی مباحث معرفت‌شناختی جدید اشاره کرده و از معرفت فراعقلی در حالات معنوی صحبت می‌کنیم؛ این کار را در جلسه هفتم انجام می‌دهیم.

در جلسه هشتم، به رابطه حالات معنوی و دین می‌پردازیم. به بحث ارتباط حالات معنوی و گوهر دین می‌پردازیم. آیا حالت معنوی مفید است؟ چرا باید حال معنوی داشت؟ از برخی تفاوت‌ها و شباهت‌ها در بحث حالات معنوی و وحی نبوی صحبت می‌کنیم.

بعد از آشنایی مقدماتی با حالات معنوی، از یک سو، متوجه اهمیت حالات معنوی در دین می‌شویم و از سوی دیگر، درمی‌یابیم که هم حالات معنوی اصیل داریم هم حالات معنوی گمراه‌کننده، اکنون این سؤال احتمالاً برای برخی دانشجویان به وجود آماده است که اگر کسی بخواهد حالات معنوی اصیل را تجربه کند، چه راهی را باید دنبال کند. این بحث جلسه نهم ماست که تلاش می‌کنیم با توجه به آیات و روایات برخی راه‌های رسیدن به این تجارب را که مورد تأیید بزرگان دین است، خدمت دانشجویان عزیز ارائه کنیم. البته پاسخ کامل‌تر به این پرسش‌ها را باید از علمای دین جویا شد؛ ولی ما نیز واسطه‌ای می‌شویم تا برخی بیانات آنها را در این مورد خدمت شما عرضه کنیم.

در جلسه دهم هم مطالبی که در طول دوره طرح شد، جمع‌بندی می‌شود و به پرسش‌هایی که هنوز برای دوستان حل نشده است، پاسخ می‌دهیم و در نهایت پس-آزمونی مشابه آزمون‌های اول دوره گرفتیم، می‌گیریم و از دوستان خداحافظی می‌کنیم. در جلسه آینده بیشتر روی مفهوم حالات معنوی متمرکز می‌شویم. شما هم منبعی را که برای جلسه بعد مشخص شده است، مطالعه کنید تا با آمادگی بیشتری در کلاس حاضر شوید.

اکنون که دانشجویان تا حدی با مفهوم حالات معنوی آشنا شدند، به دلیل این نامگذاری برای دوره اشاره و نکاتی را درباره آن بیان کنید.

در پایان این جلسه لازم است به نکته ظریفی اشاره کنم.

در طول دوره ممکن است هم از اصطلاح حالات معنوی استفاده کنیم و هم از اصطلاح تجارب دینی. آنچه در ادبیات این بحث متداول است، اصطلاح «تجربه دینی» است. اما از آنجا که این اصطلاح بار خاصی را با خود دارد و مایل نبودیم تمام آن بار منتقل شود، از اصطلاح «حالت معنوی» نیز استفاده می‌کنیم و عنوان دوره را هم به همین دلیل «دین و حالات معنوی» گذاشتیم.

همان‌طور که در جلسات آتی خواهید دید، بحث تجربه دینی در غرب به دنبال نوعی تجربه‌گرایی در دین شکل گرفت. به تعبیر دیگر، نوعی تجربه‌گرایی در این اصطلاح وجود دارد که نمی‌خواهیم آن را در بحث وارد کنیم. حالات معنوی واقعی

است که وجود دارد و افراد فراوانی آن را گزارش کرده‌اند. می‌خواهیم بدون توسل به تجربه‌گرایی این بحث را طرح کنیم.
 پس این دو اصطلاح در طول دوره، تقریباً به یک معنا به کار می‌رود.
 در مورد خودِ اصطلاح تجربه دینی هم باید گفت که منظور از «تجربه» در این اصطلاح، مطلق ادراک است و نه صرفاً تجربه با حواس پنج‌گانه.

سؤالاتی را برای دانشجویان طرح کنید تا جلسه آینده به آنها فکر کنند و درباره آنها مطالعه کنند. این سؤالات در آخر هر جلسه باید طرح شود که هم کنجکاوی دانشجویان را برای شرکت در جلسه بعد برانگیزد و هم ارتباط جلسات را به یکدیگر برقرار کند.

سؤالی که باید بیشتر درباره آن فکر کنید، این است که تجارب به‌خصوص درونی متفاوتی داریم؛ برای مثال تجارب زیبایی‌شناختی؛ وقتی به یک تابلوی خطاطی زیبا یا تابلوی نقاشی زیبا نگاه می‌کنیم یا تجارب اخلاقی هنگامی که مشاهده می‌کنیم کسی دروغ می‌گوید یا کسی به نیازمندی کمک می‌کند. آیا این تجارب با تجارب دینی از یک جنس هستند یا متفاوت‌اند؟ اگر متفاوت‌اند این تفاوت در چیست؟

منبعی که برای جلسه بعد باید مطالعه شود:

نرمن گیسلر، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، انتشارات حکمت، فصل‌های ۱ و ۲

منابع بیشتر برای مطالعه:

نرمن گیسلر، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، انتشارات حکمت، فصل ۳
 «اقتراح: تجربه دینی در نظرخواهی از دانشوران»؛ *مجله نقد و نظر*، تابستان و پاییز ۱۳۷۹، شماره‌های ۲۳ و ۲۴

جلسه دوم: آشنایی با مفهوم حالات معنوی ۲

اهداف:

۱. تمایز حالات معنوی با تجارب زیبایی شناختی
۲. تمایز حالات معنوی با تجارب اخلاقی
۳. رابطه حالات معنوی (تجربه دینی) و عرفانی

زمان بندی: ۱۲۰ دقیقه

جلسه را با مرور بسیار گذرای کار جلسه قبل آغاز کنید و بگویید در این جلسه چه کار می خواهید کنید. پس از مرور بحث جلسه قبل، از دانشجویان بخواهید سؤالی را که جلسه قبل برای آنها طرح کرده بودید پاسخ دهند. از روش توفان فکری استفاده کنید.

جلسه قبل تا حدی درباره حالات معنوی صحبت کردیم. اما به سبب اهمیت مسئله، این جلسه بیشتر به آن می پردازیم؛ جلسه قبل به برخی ویژگی های حالات معنوی اشاره کردید که برخی از آنها در عصبانیت و خوشحالی و حسی که با دیدن منظره ای زیبا به شما دست می دهد هم وجود داشت. از شما خواستم بیشتر فکر کرده و مطالعه کنید.

اکنون، اول بگویید شباهت های احساس اخلاقی، احساس زیبایی شناختی و احساس دینی چیست؟

برای شفاف شدن ذهن دانشجویان مثال هایی از هر یک از این تجارب بزنید.

وقتی کار بدی را می بینید، احساس بدی در درونتان به وجود می آید و در مواجهه با کار خوب احساس خوشایندی به شما دست می دهد.

وقتی تابلوی بسیار زیبایی را می‌بینید، به خطی زیبا نگاه می‌کنید، منظره بسیار زیبایی را مشاهده می‌کنید، احساسی عمیق از مشاهده این زیبایی‌ها به شما دست می‌دهد که برتر از زندگی معمولی ماست.

پس از نماز، هنگام دعا، نوعی حس عمیق دینی به فرد دست می‌دهد.

پاسخ‌های نادرست دانشجویان را با مثال نقض روشن کنید. پس از چند دقیقه، آرام آرام جهت پرسش و پاسخ‌ها را به سمت پاسخ درست هدایت کنید.

یکی از شباهت‌های این سه حس، به‌سادگی قابل بیان نبودن آنها و شخصی و درونی بودن آنهاست؛ فرد با آنها درگیر است. حال دیگرانی را که چنین تجربی را از سر می‌گذرانند، نمی‌توان درک کرد. مثل کسی که در آتش نیفتاده است و صحبت از حس فرد در حال سوختن می‌کند. اما آیا اینها تمام نقاط مشترک بین این حالات هستند؟

دانشجویان را به صحبت کردن تشویق کنید. به آنها بگویید مهم نیست اشتباه کنند. فقط تلاش کنید پاسخی را که به نظرتان می‌آید بیان کنید.

حسی که با ساختن یک اتومبیل به انسان دست می‌دهد، با حسی که هنگام نگاه کردن فرد به اتومبیلی زیبا دست می‌دهد چه تفاوتی دارد؟ فردی ممکن است دیندار نباشد، اما خلف وعده نکند، امانت را به بهترین نحو نگهداری می‌کند. حسی که او با اخلاقی بودن تجربه می‌کند با حسی دینی متفاوت است.

اولین ویژگی کلیدی: به‌نظر می‌رسد این حالات همگی نوعی تعالی نسبت به

حالات دیگر روزمره دارند.

فردی که نماز باحالی می‌خواند یا با حال خیلی خوبی می‌رود خدمت امام رضا (ع)، چه حالتی را تجربه می‌کند؟ او از خود بی‌خود می‌شود، از حالات زندگی روزمره فاصله می‌گیرد.

دومین ویژگی کلیدی: این تجارب همیشگی نیستند. ممکن است بارها در

موقعیت مشابهی قرار گرفته باشیم و این تجارب را از سر نگذرانیم. پس این حالات موقتی‌اند.

سومین ویژگی کلیدی: این تجارب شدت و ضعف می‌پذیرند. شخص می‌تواند

این تجارب را ایجاد یا آنها را تقویت کند.

چهارمین ویژگی کلیدی: این تجارب برای همه یکسان نیستند؛ برای مثال

احساس وظیفه که در تجربه اخلاقی وجود دارد برای افراد مختلف متفاوت است. یا احساس زیبایی‌شناختی.

مثال: داستان مولوی در مورد فرد چاه‌کنی که به بازار عطرفروش‌ها رفته بود و با

استشمام بوی عطر بی‌هوش شد و برای به هوش آوردن او سرگین سگ آوردند تا استشمام کند و به هوش آید.

به مثال‌ها توجه دهید.

مثال: مقدس اردبیلی بسیار اهل عبادت و نماز شب بود. وقتی سحر برای وضو

گرفتن بر سر چاه رفت و آب را بالا کشید، طلا و جواهر به‌جای آب در سطل آب بود. او به خداوند گفت من از شما آب خواستم نه طلا و جواهر. چه کرده‌ام که مرا از دیدار خود محروم می‌کنی؟ اگر فردی عادی بود شاید برای استفاده از این طلا و جواهر چندین توجیه می‌آورد و به ایشان اعتراض می‌کرد که چرا ایشان آن جواهرات را برنداشتند که در راه دین خرج کنند؟ حالی را که مرحوم مقدس اردبیلی در عبادت خداوند به‌دست می‌آورد با طلا و جواهرات عوض نمی‌کند.

ممکن است یهودی، برهمنی، مسلمان و مسیحی این حالات را تجربه کنند.

اگر بخواهید حالت معنوی را از آنها متمایز کنید، به کدام ویژگی‌ها اشاره می‌کنید؟ ابتدا باید بین این مقولات تمایز قائل شویم:

اخلاقیات (دانستن گزاره‌های اخلاقی) و **حال اخلاقی** (فردی کنار دریا در حال

غرق شدن است)

زیبایی (درس‌هایی که در دانشکده هنر به افراد می‌آموزند) و **احساس زیبایی**

دین (برخی از مردم شرایع ظاهری دینی را رعایت می‌کنند اما سر مردم کلاه

می‌گذارند و دروغ می‌گویند) و **احساس دینی**

هنر، قابل آموزش است، ولی احساس هنری چیز دیگری است. حال

زیبایی‌شناختی نیز متفاوت از لذت بردن از زیبایی و درک آن است

مسئله ما شناخت تمایز میان "حال دینی" و "حال اخلاقی" و "حال زیبایی" است نه میان اخلاق، هنر و دین. محور حال اخلاقی، وظیفه است؛ محور حال دینی، خضوع و پرستش و سرسپردگی؛ محور حال زیبایی، عظمت و تحسین است. تفاوت میان احساس زیبایی و احساس دینی را در این بیان می‌توان دید: اگر شکسپیر وارد اتاق شود برایش بلند می‌شویم، ولی اگر مسیح وارد شود در مقابلش زانو می‌زنیم.

در اینجا دوباره این نکته را متذکر می‌شویم که مجسم کردن حالات مختلف و از جمله حالت دینی کمک می‌کند افراد با این حال دینی ارتباط برقرار کنند؛ مسئله انتقال اطلاعات نیست. به همین دلیل روی این بحث تمرکز بیشتری کرده‌ایم. اکنون گامی به جلو می‌گذاریم و می‌کوشیم بحث را به سمتی سوق دهیم که روشن شود ویژگی احساس دینی، نوعی سرسپردگی دینی به موجودی متعال است. در اینجا تنها به برخی از سؤال و جواب‌هایی که ممکن است رد و بدل شود اشاره می‌کنیم.

سرسپردگی چیزی بیش از وابستگی است. مادر و فرزند هم به هم وابستگی دارند، ولی سرسپردگی ندارند. سرسپردگی دینی با سرسپردگی‌های دیگر هم متفاوت است (برای مثال سرسپردگی به وطن یا یک شخص خاص، سرسپردگی به تیمی خاص). سرسپردگی دینی، سرسپردگی تام و تمام است؛ همه زندگی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ به همه زندگی جهت می‌دهد؛ روح زندگی است. سرسپردگی دینی سرسپردگی به چیزی است که معنابخش همه زندگی است. سرسپردگی به چیزی که ارزش دارد انسان تمام زندگی‌اش را فدای آن کند. نکته جالب در این زمینه این است که در دل مؤمن این سرسپردگی تام به وجودی متعالی همراه نوعی خشیت است. *فِرَّوْا مِنْ اِلٰهٍ اِلٰی اِلٰهٍ (از خداوند به خداوند فرار کنید).*

مثال دیگری بزنید که مشخص شود سرسپردگی با فدایی بودن هم متفاوت است. سرسپردگی با فدایی بودن هم متفاوت است.

مثال: افرادی فدایی حسن صباح بودند؛ در این حد که هر طور که از آنان می‌خواست حتی خود را بکشند، آنها خودشان را می‌کشتند. این افراد فدایی بودند، اما آیا می‌توان گفت که آنها نسبت به این فرد سرسپردگی تام و تمام دارند؟ نه، چون او انسانی متعالی‌تر از فداایش نبوده که آنها به معنای دینی سرسپرده او باشند.

اکنون پس از این گفت‌وگوی طولانی دیگر می‌توان به تعریف کامل حالت معنوی یا تجربه دینی اشاره کرد.

شلاپرماخر تجربه دینی را احساس اتکا به یک لایتناهی تعریف کرد. به نظر می‌رسد این تعریف از حالات معنوی یا تجارب دینی تعریف مناسبی باشد.

اکنون به تفاوت تجربه دینی یا حالت معنوی و تجربه عرفانی اشاره کنید.

احتمالاً اصطلاح تجربه عرفانی به گوشتان خورده است. تجربه عرفانی با تجربه دینی چه تفاوتی دارد؟

تجربه عرفانی تجربه وحدت است: وحدت وجود، فناء فی‌الله؛ خودی نمی‌بیند. احساس می‌کند خودش با آن وجود متعالی متحد شده است. مانند قطره‌ای که وارد دریا می‌شود. دیگر نمی‌توان گفت قطره کجاست.

مثال: داستان لیلی و مجنون؛ مجنون در خانه لیلی را می‌زد، لیلی گفت کیست، مجنون می‌گفت من هستم ... اشاره کنید که

تجربه عرفانی مشروط به کشف و شهود است، ولی تجربه دینی عام است و برای همه ممکن است.

در پایان مباحث این جلسه را به‌طور مختصر جمع‌بندی کنید.

اکنون می‌خواهیم مروری کوتاه بر مباحث جلسه داشته باشیم. شباهت‌های حالات معنوی، تجارب اخلاقی و تجارب زیبایی‌شناختی چیست؟ گفتیم که همه احساساتی هستند که به راحتی بیان نمی‌شوند، همه تجاربی هستند که بالاتر از زندگی روزمره انسان است. این تجارب همیشگی نیستند؛ این تجارب شدت و ضعف دارند و می‌توان آنها را تقویت یا تضعیف کرد. این تجارب برای همه یکسان نیستند.

تفاوت‌های این تجارب با حالات معنوی چیست؟ گفتیم که حالات معنوی یا تجارب دینی را می‌توان احساس سرسپردگی تام به وجودی متعالی تعریف کرد (مفاهیم کلیدی: احساس، سرسپردگی، وجود متعال) در تجارب دینی نوعی پرستش همراه با خضوع وجود دارد.

تفاوت تجارب عرفانی و تجارب دینی چیست؟ گفتیم که تجارب عرفانی تجربه وحدت با موجود متعالی است، اما در تجارب دینی لزوماً این‌طور نیست. تجارب عرفانی، تجربه موجودی بسیار متعالی است، اما در تجارب دینی همواره این‌طور نیست.

چند سؤال را در مورد جلسه بعد طرح کنید تا ذهن دانشجویان فعال شود و برای شرکت در جلسه بعد اشتیاق یابند.

با مروری بر تاریخ فلسفه، می‌توان دریافت که بحث تجربه دینی تقریباً از اواخر قرن هجدهم با کارهای شلایرماخر آرام آرام در فضای فلسفی - کلامی طرح شد. سؤال این است که با وجود سابقه طولانی بحث‌ها درباره خدا و دین، چرا این بحث در این برهه زمانی خودش را نشان داد و بروز کرد؟ چه عوامل فلسفی الهیاتی به شکل‌گیری این جریان فکری منجر شد؟ این بحثی است که در جلسه آینده به آن خواهیم پرداخت.

منبعی را که باید جلسه بعد مطالعه کنند، معرفی کنید.

قائم‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۱). تجربه دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). بخشی که به خاستگاه تجربه دینی اشاره کرده است.

منابع بیشتری را برای مطالعه به دانشجویان معرفی کنید.

صادقی، هادی (۱۳۸۳). درآمدی بر کلام جدید، قم: کتاب طه، فصل ۹ (خدا و تجربه دینی)
عباسی، بابک (۱۳۹۱). تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی (بررسی و نقد آرای ویلیام آلتون)، هرمس، ویراست اول، ۲۴-۴۷ (این کتاب به زبانی تخصصی‌تر به بحث پرداخته است).

جلسه سوم: خاستگاه بحث حالات معنوی

اهداف:

۱. اشاره به زمینه‌های تاریخی بحث
۲. توجه دادن به شرایط موجود در زمان آغاز این بحث
۳. توجه دادن به برخی انگیزه‌های شکل‌گیری بحث حالات معنوی

زمان جلسه: ۱۲۰ دقیقه

مهم‌ترین هدف از بحث‌ها این است که چرا در غرب بحث تجربه دینی نسبت به گذشته مورد توجه بیشتری قرار گرفت.

توجه داشته باشید که مفهوم اصطلاح «تجربه‌گرایی دینی» در ابتدا به جریان‌ی گفته می‌شد که معتقد بود گوهر دین تجربه دینی است؛ یعنی اگر تجربه دینی نباشد، دینی وجود ندارد. از آنجا که برخی از تجربه‌گرایان مانند ویلیام جیمز وسیعی از تجربه دینی مراد می‌کنند، دین را هم که براساس این تجارب شکل می‌گیرد، دینی شخصی می‌دانند و از دین رسمی و نهادینه فاصله می‌گیرند.

توجه به برخی عوامل شکل‌گیری این جریان فکری به ما کمک می‌کند به برخی باورهایی که لزوماً دلیل قانع‌کننده‌ای برای ما ندارند آگاه شویم. می‌توانیم از خودمان بپرسیم اگر آن عوامل برای ما وجود ندارد، چه دلیلی دارد برخی باورهای آنها را بپذیریم. ما راه حل‌های خودمان را برای حل مشکلاتمان داریم و اساساً مشکلات ما می‌تواند با آنها متفاوت باشد و اگر عوامل مشابهی برای ما نیز وجود دارد، بدانیم که واکنش‌های آنها می‌تواند برای ما آموزنده باشد.

در آغاز جلسه، با مروری مختصر بر آنچه در جلسه قبل گذشت، آغاز کنید و بعد با توجه دادن به عوامل شکل‌گیری بحث تجربه دینی در غرب مروری تاریخی بر این بحث داشته باشید.

پس از دو جلسه بحث در زمینه تعریف و ماهیت حالات معنوی و به تعبیری تجارب دینی، اکنون برای دوستان روشن است که این اصطلاح به چه معناست. آنچه اکنون از آن با عنوان «حالات معنوی» تعبیر می‌کنیم، در غرب «تجربه دینی» خوانده می‌شود.

براساس آنچه در جلسه قبل گفته شد، تجربه دینی را احساس اتکا به وجودی متعالی که با حس پرستش همراه است، تعریف کردیم. دلیل به کار بردن اصطلاح «وجودی متعالی» به جای «خداوند» این بود که تجارب ادیان مختلف در این تعریف بگنجد. برای مثال بوداییان به خدا به معنایی که در ادیان ابراهیمی وجود دارد باور ندارند.

اما این اصطلاح هم به تصحیحی مختصر نیاز دارد؛ تعریف بالا به گونه‌ای است که وقتی می‌گوییم فردی تجربه دینی داشته است، گویا پذیرفته‌ایم که او واقعاً نوعی رابطه با موجودی متعال را تجربه کرده است. اگر تجربه دینی را این گونه تعریف کنیم: تجربه دینی «رخدادی درونی یا بیرونی است که شخص از سر می‌گذراند (آن رخداد در او یا او در آن رخداد به نحوی حضور دارد)، رخدادی که برای شخص واجد اهمیت و معنای دینی است یا شخص در توصیف آن تجربه از مفاهیم دینی استفاده می‌کند.»، مشکل یادشده را نخواهد داشت. برخی هنگام صحبت از تجربه دینی، منظورشان صرفاً تجربه خداست^۲، ولی تعریف بالا معنای وسیع‌تری از این مفهوم را شامل می‌شود که همین معنای وسیع‌تر مورد نظر ماست.

معمولاً، شلایرماخر را اولین کسی می‌دانند که بحث از اصالت تجربه دینی را طرح کرد و بحث‌هایی فلسفی درباره آن طرح کرد (عباسی، ۱۳۹۱: ۲۶).

برخی عوامل پیدایش اصالت تجربه دینی به قرار زیر است (قائم‌نیا، ۱۳۸۱):

۱. مخالفت با الهیات طبیعی؛

۲. فلسفه نقادی کانت و تحویل دین به قلمرو اخلاق؛

۱. عباسی، بابک. تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی (بررسی و نقد آرای ویلیام آلتستون).

هرمس، ویراست اول، ۱۳۹۱: ۲۱.

۲. به زعم ویلیام آلتستون فلسفه با این معنای محدودتر از تجربه دینی سر و کار دارد (همان):

۲۲.

۳. مکتب رمانتیک؛

۴. تعارض علم و دین؛

۴. نقادی کتاب مقدس (عامل خاص مسیحیت).

دانشجویان را به این نکته توجه دهید که قول به اصالت تجربه دینی با پذیرش و بحث درباره تجربه دینی متفاوت است.

خود تجربه دینی از ابتدای حضور دین در جامعه بشری وجود داشته است، اما قول به اصالت تجربه دینی در کل دیدگاهی است که «توجیه یا بازسازی نظری باورهای دینی بر مبنای تجربه دینی است. براساس این دیدگاه تجربه دینی در مقایسه با دیگر ابعاد دین (مانند باور دینی یا عمل دینی) لب و گوهر یا مهم‌ترین جنبه دین یا تدین است» (عباسی: ۲۴).

پرسشی که می‌خواهیم در اینجا به آن پاسخ دهیم، این است که چرا تجربه دینی در مرکز توجه قرار گرفت.

یکی از علل بروز جریان اصالت تجربه دینی، زیر سؤال رفتن براهین اثبات وجود خداوند بود که هیوم و کانت در این زمینه بسیار مؤثر بودند (عباسی، ۱۳۹۱: ۴۵). کانت اشکالات نظری به اثبات وجود خدا مطرح کرد؛ او راه برهانی برای اثبات وجود خدا را که در الهیات طبیعی متداول بود، زیر سؤال برد. پس نمی‌توان برای اثبات وجود خداوند به استدلال متوسل شد؛ آیا در این صورت می‌گوییم خدا نیست؟ نه؛ پس آنها که خدا را قبول دارند از کجا به این پذیرش رسیده‌اند؟ یکی از مسیرها، جریان توجه به حالات معنوی است؛ تجربه حضور خداوند و به دنبال آن، پذیرش وجود او و پرستش او.

عامل دوم که کانت در آن مؤثر بود، این بود که خداوند را در قوانین اخلاقی بیابد. او خدا را پیش فرض اخلاق معرفی کرد. او معتقد بود که دین را از طریق اخلاق می‌توان یافت. به همین دلیل، دین به اخلاق فرو کاسته شد یا تحویل گردید.

سومین عامل، تعارضات علم و دین بود. این نگاه در مسیحیت وجود داشت که انسان مرتکب گناه نخستین شد، خداوند، خدای عشق و محبت است؛ او برای پاک کردن گناهان انسان به صورت مسیح متجسد شد و زندگی همراه با رنجی را پشت سر گذاشت و در نهایت به صلیب کشیده شد تا گناه ذاتی انسان پاک شود. اما آنچه زیست‌شناسی جدید در مورد انسان به ما می‌گوید، این است که انسان در اثر تکامل از

موجودات دیگر به وجود آمده است. این تصویر از انسان با تصویری از انسان که در آموزه‌های رسمی دینی ارائه شده بود، خیلی متفاوت است. پس برای دفاع از دین نمی‌توان از حربه علم استفاده کرد، بلکه باید به روشی دیگر باورهای دینی‌مان را توجیه‌پذیر کنیم. در نظر شلایرماخر بهترین راه آن است که دین را از طریق تجربه دینی فهم کرد نه گزاره‌های علمی. البته ما نمی‌خواهیم خیلی وارد این بحث شویم، بلکه فقط می‌خواهیم به سرمنشأها اشاره‌هایی داشته باشیم.

برخی از تعارضاتی که بین علم و دین بروز کرده است، به سبب تصویر نادرستی است که برخی غیردینداران و حتی برخی دینداران از خداوند در عالم تصویر کرده‌اند که به آن «خدای رخنه‌پوش»^۱ گفته می‌شود. براساس این تصور، خداوند رخنه‌پوش جهل‌های علمی انسان است. به این معنا که هر جا انسان‌ها نمی‌توانستند برای پدیده‌ای، تبیینی علمی ارائه کنند، معتقد می‌شدند که خداوند تبیین آن پدیده است. نتیجه این رویکرد به خداوند، این بود که هرگاه با پیشرفت علم، آن پدیده تبیینی علمی پیدا می‌کرد، جایگاه خداوند در عالم طبیعت کوچک‌تر و کوچک‌تر می‌شد تا جایی که برخی^۲ به دلیل اینکه توانستند بدون توسل به خداوند پدیده‌های فیزیکی را تبیین کنند، ادعا کردند که خدایی وجود ندارد چون دیگر نیازی به فرض وجود او نداریم.

چهارمین عامل شکل‌گیری قول به اصالت تجربه دینی، بروز مکتب رمانتیسم بود. این مکتب نوعی واکنش به عقل‌گرایی دوره روشنگری بود (عباسی، ۱۳۹۲: ۲۵). طرفداران این مکتب، معتقد بودند که برای رسیدن به حقایق نیازی به بحث‌های فلسفی نداریم، بلکه از طریق ایما و اشاره‌های هنری و شعری می‌توان به حقیقت دست یافت. این مکتب در ابتدا در مسائل هنری مطرح بود و بعدها به تحلیل حالات معنوی هم راه یافت. به این صورت که احساسات و حالات معنوی و دینی اولویت ویژه‌ای نسبت به سایر بخش‌های دین مانند اعتقادات و اعمال دینی و استدلال‌های عقلی پیدا کردند. شلایرماخر هم در جمع دینداران در کلیسا بود هم در محفل هنرمندان. او به این باور رسید که خدا را در محفل هنرمندان بهتر می‌یابد تا در کلیسا. چراکه در کلیسا حالی

1- The God of Gaps

۲. لاپلاس ادعایی مشابه را طرح کرد.

نیست، اما در جمع هنرمندان شور و شوق فراوان موج می‌زند. او اصل دین را این حالات معنوی معرفی کرد.

پنجمین عامل، زیر سؤال رفتن اعتبار کتاب مقدس بود. تناقضاتی در کتاب مقدس دیده شد و نقدهایی به آن وارد شد و این‌گونه نتیجه گرفته شد که کتاب مقدس حرف انسان و خدا را به‌صورت در هم آمیخته دارد. پس این‌گونه نیست که آنچه می‌گوید همگی حقایقی دربارهٔ عالم باشد (همان: ۲۶).

با این وضعیت به اهرمی نیاز بود که دینداران به آن متوسل شوند. شلایرماخر کوشید با طرح بحث اصالت تجربهٔ دینی دین را از انتقادات مصون بدارد (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۱۸ و ۱۹).

تا اینجا به علل اشاره کردیم، اکنون به بعضی دلایل اشاره می‌کنیم.

تا اینجا به علل بروز بحث اصالت تجربهٔ دینی اشاره شد؛ در اینجا می‌خواهیم به مهم‌ترین دلیلی که شلایرماخر به نفع آن اقامه کرده است اشاره کنیم. شلایرماخر اشتراک ادیان مختلف را در همین حالات معنوی می‌دانست و آن را حقیقت ادیان معرفی کرد. چون آن ادیان از لحاظ اعتقادات و اعمال این‌طور اشتراک نداشتند.

در واکنش به دلیلی که شلایرماخر اقامه می‌کند، می‌توان گفت که «حالات دینی مهم هستند»؛ این ادعا درست است؛ اما با افراط در آن یعنی دین را فقط همین حالات دینی بدانیم و سایر پدیده‌های دینی را (همچون اعمال و مناسک و باورهای گزاره‌ای و غیره) از این حالات نتیجه بگیریم، به ارتکاب مغالطهٔ کنه و وجه منجر می‌شویم. بعضاً این نگاه به دین در جامعهٔ ما هم وجود دارد: «قلبت پاک باشد نماز و روزه و ... هم نخواندی نخواندی.»

یکی از دلایل شیوع عرفان‌های سرخ‌پوستی و عرفان‌های کاذب، همین نگرش به دین است. جمعی دور هم جمع می‌شوند و حال خلصهٔ عمیقی به آنها دست می‌داد و فکر می‌کردند دین و معنویت همین است.

تجربه‌گرایی دینی با دو مشکل اساسی مواجه است (قائم‌نیا، ۱۳۸۱):

چه قسم یا چه سطح از تجربهٔ دینی گوهر دین است؛

چه دلیل یا دلایلی برای اثبات این نظریه وجود دارد؛

اگر پایین‌ترین سطح تجربه، گوهر دین باشد، علاوه بر فقدان دلیل، مشکل موارد مرزی و دیندار به حساب آوردن بی‌دین‌ها نیز پیش می‌آید. به علاوه گوهر دین بودن سطح معینی از تجربه، بی‌دلیل است.

همچنین این‌طور نیست که همهٔ ادیان در همین گوهر، یعنی تجربهٔ دینی، اشتراک تام داشته باشند؛ ادیان مختلف از تجربهٔ یهوه، کیهان، الله سخن می‌گویند. در اعتقادات هم می‌توان اشتراکاتی مانند اشتراکات در تجارب دینی یافت. پس، با توسل به صرف وجود اشتراک نمی‌توان گفت که دین فقط آن اشتراک است؛ یعنی اگر تجارب دینی را محدود بگیرید و فقط به معنای تجربهٔ خدا بدانید، تنها، ادیان ابراهیمی دین هستند.

برخی دیگر رویکرد کثرت‌گرایانه‌ای را طرح کرده‌اند که براساس آن می‌گویند، تمام ادیان می‌خواهند خودمحوری را از انسان بگیرند و خودمحوری را جایگزین آن کنند و راه‌های رسیدن به خدا به عدد انفس خلاق است. پس همهٔ ادیان درست و حق هستند. برخی شاید با احتیاط بیشتری دیدگاه خود را طرح کنند و آن اینکه چون نمی‌توانیم به حق بودن یک دین به‌طور قطعی برسیم، می‌گوییم همهٔ ادیان کمابیش به حقیقت راه دارند.

اشکال اصلی به این استدلال این است که چطور ادعا می‌کنند که دین صرفاً برای خودمحور کردن انسان آمده است؟ اگر اهداف دیگری مانند چارچوب اعتقادی درست دادن به تفکر انسان هم جزو اهداف ادیان باشد چطور؟

ما معتقدیم که دین مجموعه‌ای از اعتقادات نظری، رفتارهای عملی و حالات درونی و معنوی است. پس نباید گفت دین فقط حالات معنوی است.

به‌عنوان نکتهٔ نهایی، به برخی از ویژگی‌های فکری متداول در میان کسانی که به اصالت تجربهٔ دینی باور دارند اشاره می‌کنیم: آنها اغلب شریعت و اعتقادات را در دین چندان مهم نمی‌پندارند و تمایز ادیان چندان برایشان مهم نیست؛ زیرا همهٔ ادیان را درست معرفی می‌کنند و معتقدند که همهٔ ادیان در یک امر متعالی وحدت پیدا می‌کنند (وحدت متعالی ادیان).

در نهایت آنچه را که در این جلسه گفته شد، جمع‌بندی کنید.

سوالاتی را مرتبط با موضوع جلسه بعد طرح کنید که هم کنجکاوی دانشجویان را برانگیزد و هم حلقه وصل مطالب جلسات قبل و جلسه بعد باشد.

در پایان این جلسه از شما می‌پرسم که آیا در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف گزارش‌هایی از وقوع تجارب دینی گزارش شده است یا فقط در برخی ادیان خاص، برای مثال در ادیان ابراهیمی این تجارب گزارش شده است؟ جلسه بعد، می‌خواهیم دوستان گزارش‌هایی از این تجارب را برای ما بیاورند و سر کلاس آنها را بخوانیم. ببینید اگر در سنت‌های مختلف این گزارش‌ها وجود دارد، شما هم از سنت‌های مختلف بیاورید و بخوانید.

سؤال بعد اینکه اگر این گزارش‌ها در سنت‌های مختلف وجود دارد، آیا می‌توانید هسته مشترکی را میان همه آنها بیابید؟ چه چیزی میان این تجارب مشترک و چه چیزهایی متفاوت است؟

برای جلسه بعد این منابع را می‌توانید مطالعه کنید.

پترسون، مایکل (۱۳۸۹). درباره تجربه دینی، ترجمه مالک حسینی. هرمس. ویراست اول، ص ۱۰۱ - ۱۲۸ (تجاری از سنت اسلامی).

جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. حکمت، ویراست اول (در جای جای این کتاب تجاری از سنت‌های مختلف و البته بیشتر مسیحی نقل شده است).

پترسون، مایکل؛ ویلیام هاسکر؛ بروس رایشنباخ؛ دیوید بازینجر (۱۳۸۳). عقل و اعتقاد دینی (در آمدی بر فلسفه دین)، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، فصل تجربه دینی.

استیس، والترت (۱۳۹۲). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. سروش، ویراست اول (لابلای کتاب گزارش‌های مختلفی از تجارب دینی ذکر شده است).

دیویس. سی. اف. (۱۳۹۱). ارزش معرفت □ آشنختی تجربه دینی، ترجمه علی شیروانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

منابع بیشتر برای مطالعه:

باربور، ایان (۱۳۹۳). علم و دین. ترجمه پرویز فتورچی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (اگر علاقه‌مندید بحث‌های مربوط به روابط علم و دین را مطالعه کنید).

جلسه چهارم: آشنایی با انواع حالات معنوی

اهداف:

۱. اشاره به برخی موارد ثبت شده از حالات معنوی (از ادیان مختلف)
۲. توجه دادن به تنوع تعابیر مختلف در توصیف حالات معنوی
۳. اشاره به تنوع حالات معنوی و تلاش برای یافتن هسته‌ای مشترک

زمان جلسه: ۱۲۰ دقیقه

با مقدمه‌ای کوتاه جلسه را آغاز کنید.

اکنون که تا حدی با مفهوم حالات معنوی آشنا شدید، می‌خواهیم به انواع مختلفی از این حالات که ثبت شده است اشاره کنیم. اما قبل از آن، به تقسیم‌بندی‌ای در مورد انواع تجارب دینی اشاره می‌کنیم. افراد مختلفی از تجارب دینی دسته‌بندی‌هایی را ارائه کرده‌اند. در اینجا به دسته‌بندی سوئین برن اکتفا می‌کنیم.



دسته‌بندی سوئین برن از تجارب دینی از این قرار است (پترسون، ۱۳۸۳: ۳۸-۴۱):

۱. تجربه خدانود یا حقیقت غایی به واسطه شیئی محسوس که در قلمرو تجربه همگانی است، مانند دیدن دست خدانود در غروب خورشید؛
۲. تجربه خدانود یا حقیقت غایی به واسطه شیئی محسوس، نامتعارف و مشاع (مردم حاضر در محل می‌توانستند آنچه را واقع شده است ببینند)، مانند تجربه تمثال خدانود در بوت‌های که مشتعل است اما نمی‌سوزد. تجربه حضرت موسی (ع)، انواع معجزات و کرامات؛
۳. تجربه خدانود یا حقیقت غایی به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف است (فقط شخص واحدی آن را می‌بیند)، مانند مشاهده خدانود در رویا یا مکاشفه، تجربه پطرس در رویا؛
۴. تجربه خدانود یا حقیقت غایی به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف نیست، مانند تجربه قدیس ترزا؛
۵. تجربه خدانود یا حقیقت غایی بدون واسطه هر گونه امر حسی، مانند درکی بدون داشتن هیچ عنصری از حواس مادی از مطلق یگانه.

از این دسته‌بندی‌ها که بگذریم، می‌خواهیم چند تجربه گزارش شده را با هم بخوانیم.

برای اینکه جلسه یکطرفه نباشد، از دانشجویان پرسید که آیا کسی برخی از این گزارش‌ها را مطالعه کرده است؟ آیا کسی نمونه‌هایی آورده است یا نه؟ و خواندن آن تجارب را چه دانشجویان آورده باشند چه خودتان آورده باشید به دانشجویان بسپارید.

گزارش‌ها را از کتاب‌های زیر می‌توانید انتخاب کنید. حتماً گزارش‌ها از سنت‌های مختلف باشد. لازم است دانشجویان متوجه شوند که در سنت‌های مختلف این تجارب حاصل شده است تا سوالات بعدی به ذهن آنها برسد.

- پترسون، مایکل (۱۳۸۹). درباره تجربه دینی، ترجمه مالک حسینی. هرمس، ویراست اول، ص ۱۰۱ - ۱۲۸ (تجربی از سنت اسلامی).

• جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. حکمت، ویراست اول (در جای جای از این کتاب تجاربی را از سنت‌های مختلف نقل کرده است).

• استیس، والتر ت (۱۳۹۲). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، ویراست اول (در جای جای این کتاب هم از سنت‌های مختلف تجاربی را نقل کرده است. البته در این کتاب گویا از اسلام و بودا نمونه‌ای ذکر نکرده است. او نمونه‌هایی از آیین کاتولیک، پروتستان مسیحیت، از شرک روم باستان، از هند و از آمریکای معاصر نقل کرده است (ص ۵۶)).

از آنجا که لازم است عین گزارش‌ها ذکر شود، شما را به کتاب‌ها ارجاع می‌دهیم و از آوردن آنها در اینجا پرهیز می‌کنیم.

برای مثال می‌توانید سه گزارش از سنت یهودی، مسیحی، از بوداییان و هندوان و از سنت اسلامی برای دانشجویان بخوانید. برای نشان دادن تعارض بین تجارب، از تجاربی استفاده کنید که گزارش‌هایی از تجربه خداوند هستند، ولی مثلاً یکی متشخص است و دیگری غیرمتشخص.

اکنون به این نکته اشاره کنید که این تجارب از سنت‌های مختلف گزارش شده است.

همان‌طور که دانشجویان عزیز متوجه شدند، این تجارب در سنت‌های مختلف دینی گزارش شده است. در بیشتر ادیان، برای کسانی که بسیار به آن دین مقید بوده‌اند و زحماتی را کشیده‌اند و سیر و سلوک‌هایی داشته‌اند، این تجارب حاصل شده است.

اکنون، پس از تأکید بر اینکه «تأکید ما بر آن حالات معنوی است نه محتوای ادعای آنها»، این سؤال را از دانشجویان بپرسید که نتیجه‌گیری شما از این گزارش‌ها چیست؟ از روش توفان فکری کمک بگیرید.

با اطلاع از این گزارش‌ها چه نتیجه‌ای می‌گیرید؟

احتمال دارد سؤالاتی برای دانشجویان به‌وجود آید که قرار است در جلسات بعدی به آنها پرداخته شود. سعی کنید سؤالات آنها را بیروانید و بگویید که در جلسات بعدی به این موضوعات پرداخته می‌شود.

مثلاً تأثیر باورها در نوع تجربه‌ای که شخص از سر می‌گذراند مؤثر است. در میان گزارش‌های متناقض کدام حقیقی است و کدام گمراه‌کننده؟ اگر چنین سؤالی پیش آمد بگویید که واقعی بودن با حقیقی بودن متفاوت است. صحبت ما در مورد تجاربی است که فرد از دارویی برای رسیدن به آنها استفاده نکرده است، فرد بیماری خاصی ندارد و ... که در مورد همه گزارش‌ها ممکن است به راحتی نتوان از نبود این موارد مطمئن شد. ممکن است بسیاری از این تجارب، واقعی باشند و آن افراد دروغ نگفته باشند، اما لزوماً حقیقی و اصیل نباشند، به این معنا که نشان‌دهنده حقیقی در عالم نباشند.

در ادامه تا حدی وارد بحث هسته مشترک میان حالات معنوی یا تجارب دینی شوید.

برخی تلاش‌ها برای یافتن هسته مشترک میان این تجارب صورت گرفته است. به کسانی که باور دارند تجارب دینی هسته مشترکی دارند، ذات‌گرا گفته می‌شود. بر این اساس ایده اصلی از نظر ذات‌گرایان این است که «تمام تجارب دینی هسته مشترکی دارند و تفاوت بین تجارب به واسطه تفاوت زبان، فرهنگ، انتظارات و پیش‌دانسته‌های صاحب تجربه است.»

نکته شایان توجه اینکه تجارب دینی تفسیربردارند. او تفسیر را این‌گونه تعریف می‌کند: توضیح متن یا عمل را تفسیر گویند؛ توضیحی که از طریق رجوع به قواعد و قراردادهای حاکم بر نظام نمادین خاصی صورت می‌گیرد (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۷۱). بحث تفسیربردار بودن تجارب دینی را در جلسه بعد بررسی می‌کنیم. اما در این جلسه به همین حد اکتفا می‌کنیم که ذات‌گرایان بر این باورند که با کنار گذاشتن تفاسیر می‌توان به آن هسته مشترک در تجارب عرفانی دست یافت. اما جریان دیگری که «ساختی‌گرایی» نام گرفته، بر این باور است که تفسیر را نمی‌توان از تجربه جدا کرد؛ به این دلیل که در ذات هر تجربه، تفسیر حضور دارد. پس، براساس دیدگاه ذات‌گرایان تجارب دینی هسته مشترکی دارند که فرهنگ‌ها و ... بعدها به آن اضافه شده است. ولی براساس نظر ساختی‌گرایان همین فرهنگ‌ها و ... سازنده تجارب دینی‌اند. سه

نماینده مهم ذات‌گرایی اتو، جیمز و استیس و دو نماینده مهم دیدگاه ساختی‌گرایی وین پرادفوت و استیون کتر هستند (قائم‌نیا، ۱۳۸۱).

در ادامه مروری گذرا بر دیدگاه یکی از ذات‌گرایان مهم، یعنی ویلیام جیمز داریم: ویلیام جیمز به‌عنوان یک ذات‌گرا و ویژگی‌های تجارب دینی را به این صورت بر می‌شمرد (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲-۴۲۳):

۱. توصیف‌ناپذیری (ویژگی اصلی): تجربه دینی بیشتر شبیه احساس است تا درک (مثلاً برای درک حالات روحی عاشق، باید دست‌کم یک بار عاشق شده باشیم).
۲. کیفیت معرفتی داشتن (واقع‌نمایی) (ویژگی اصلی): نوعی معرفت برای صاحب تجربه به‌دست می‌دهد.
۳. زودگذری (ویژگی ثانوی): حدود نیم ساعت تا نهایتاً دو ساعت (مگر موارد بسیار نادر).
۴. انفعالی بودن (ویژگی ثانوی): با وجود ریاضت‌های قبلی عارف، اما هنگام تجربه، عارف احساس سلب اراده می‌کند و خود را در اختیار قدرتی مافوق می‌یابد. حالات عرفا نوعی پذیرش به‌همراه دارد که بعد از پایان تجربه هم باقی می‌ماند.

در ادامه به برخی نقدهای طرح‌شده در مورد ذات‌گرایی اشاره می‌کنیم:

۱. این نظریه مبتنی بر این نظریه معرفت‌شناختی است که «تجربه بدون تفسیر وجود دارد». بسیاری از معرفت‌شناسان این را نمی‌پذیرند. البته تجربه بدون تفسیر ممکن است، ولی این به معنای پذیرش نظریه هسته مشترک نیست.
 ۲. اعتقادات، نحوه نگرش‌ها و انتظارات از پیش تعیین می‌کند که چه تجاربی برای عارف ممکن است.
 ۳. کنار گذاشتن تفاسیر از تجارب، تجارب را هم از بین می‌برد، چراکه تفاسیر به تجارب قوام می‌دهد. با رجوع به تجارب مختلف در سنت‌های مختلف می‌توان این مسئله را مشاهده کرد.
- اکنون این سؤال طرح می‌شود که اگر ذات‌گرایی در مورد تجارب دینی درست نیست، چطور می‌توان از اصطلاح تجارب دینی یا عرفانی استفاده کرد؟

در جواب برخی اندیشمندان قائل‌اند که میان ویژگی‌های تجارب دینی یا عرفانی نوعی شباهت خانوادگی وجود دارد و لازم نیست بگوییم تمام این تجارب چند ویژگی خاص دارند که هستهٔ مشترک همهٔ آنهاست (استیس، ۱۳۹۲: ۳۵-۳۸).

در پایان جمع‌بندی مختصری از مطالبی که در این جلسه طرح شد، بیان کنید. سؤالی کلیدی را که مرتبط با مباحث جلسهٔ بعدی است طرح کنید.

با مطالعهٔ گزارش‌های مختلفی که از تجارب دینی در سنت‌های مختلف مطرح شده‌اند، اغلب نوعی قرابت بین تجارب و فرهنگ و دین صاحب تجربه مشهود است. اگر مسیحیان در تجربهٔ خود شخصی را ببینند، این شخص معمولاً در سنت آنها از شخصیت‌های مسیحی است که مرتبهٔ بلندی دارد؛ آنها به طور معمول شخصیت‌های مهم ادیان دیگر را تجربه نمی‌کنند. آنها در گزارش‌های خود از مفاهیمی که خاص سنت‌های دینی دیگر است، استفاده نمی‌کنند.

چرا این طور است؟ متخصصان، این پدیده را چطور توضیح می‌دهند؟ آیا این به معنای توهمی بودن تمام تجارب دینی نیست؟ (با توجه به اینکه تا کنون هستهٔ مشترکی میان تمام تجارب دینی ارائه نشده است).

سؤال مهم دیگر این است که وقتی با گزارشی از تجربه‌ای دینی مواجه می‌شویم، چطور باید با آن برخورد کنیم؟ آیا باید به توصیفات فرد صاحب تجربه اتکا کنیم یا باید تلاش کنیم تبیینی از آن تجربه ارائه دهیم و تجربهٔ او را با توجه به تبیین آن درک کنیم؟ یا باید هم توصیفات فرد را مورد توجه قرار دهیم هم تبیین‌های طبیعی و غیرطبیعی را؟

منابعی که باید برای جلسهٔ بعد مطالعه شود بیان کنید.

هادی صادقی (۱۳۸۳). *درآمدی بر کلام جدید*، قم: کتاب طه، ۱۴۶-۱۵۱.
پرادفوت، وین (۱۳۸۶). *تجربهٔ دینی*، ترجمهٔ عباس یزدانی، قم: کتاب طه، فصول ۲ و ۶

منابعی برای مطالعه بیشتر:

صادقی، هادی (۱۳۸۳). *درآمدی بر کلام جدید*، قم: کتاب طه، فصل ۱۴ (وحی و تجربه دینی) (تمایز وحی و تجربه دینی).
استیس، والتر ت (۱۳۹۲). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، ویراست اول، فصل دوم (مسئله وجه مشترک و ویژگی‌های تجارب عرفانی آفاقی و انفسی).

جلسه پنجم: تفسیر بردار بودن حالات معنوی و برخی تبیین‌های علمی از این حالات

اهداف:

۱. آگاهی از این نکته که حالات معنوی تفسیر بردارند.
۲. آگاهی از تفاوت تفسیر و تبیین
۳. آگاهی از برخی تبیین‌های علمی
۴. نقد برخی تبیین‌های علمی تحویل‌گرا

زمان جلسه: ۱۲۰ دقیقه

با مروری مختصر از جلسه قبل آغاز کنید.
به برخی سؤالات که برای دانشجویان به وجود آمده بود و به بحث این جلسه مربوط بود، اشاره کنید تا دانشجویان را برای ورود به این بحث آماده و کنجکاو کنید.

در جلسه قبل، گزارش‌های متعددی از تجارب دینی را از سنت‌های مختلف برای دانشجویان عزیز، خواندیم. برخی از دوستان سؤالات مهمی مانند این پرسیدند که:

در اینجا برای نمونه مواردی را ذکر می‌کنیم. شما باید متناسب با سؤالات مطرح شده در کلاس خود، این بخش را بازسازی کنید.

اگر صرف حال و احساس برای ما مهم باشد، با قرص توهم‌زا هم می‌توان حالاتی مشابه این حالات را تجربه کرد.

نمی‌توان از حقیقی بودن همه این تجارب صحبت کرد، چون برخی از آنها در مورد حقیقتی واحد یعنی خداوند گزارش‌های متناقضی ارائه کرده‌اند. چطور می‌توان گزارش‌های درست را از نادرست تشخیص داد؟

اگر همه این تجارب واقعی‌اند، کدامیک از آنها حقیقی نیز هستند؟ چطور می‌توان این مسئله را تشخیص داد؟

اکنون لازم است آرام آرام به بحث تفسیر و تبیین وارد شوید. برای این کار از مثالی استفاده کنید که واسطه بودن زبان و تأثیر آن را بر گزارش‌های صاحبان این تجارب نشان می‌دهد.

برای پاسخ به پرسش‌ها لازم است ابتدا مقدماتی بیان شود. واسطه مهمی که بین تجربه تجربه‌کننده و شنوندگان آن تجارب وجود دارد، زبان است. آیا به کمک زبان می‌توان هر حقیقتی را به خوبی منتقل کرد؟ سال‌هایی را تصور کنید که میوه کیوی به تازگی وارد ایران شده بود. افرادی که هنوز این میوه را نخورده بودند، از آنهایی که خورده بودند می‌پرسیدند که این میوه چه طعمی دارد.

کسانی که کیوی خورده بودند، تلاش می‌کردند با کمک تجارب مشترکی که مخاطبان آنها هم آن را از سر گذرانده‌اند، مثلاً می‌گفتند طعمی شبیه به توت‌فرنگی دارد. اما آیا واقعاً می‌توان گفت طعم کیوی مثل طعم توت‌فرنگی است؟ شاید از همه طعم‌ها به طعم کیوی نزدیک‌تر باشد، اما بازهم همان طعم را ندارد. مسئله مشابهی در تجارب دینی وجود دارد.

جیمز، به‌عنوان یکی از کسانی که درباره ماهیت تجربه دینی اظهار نظرهای مهمی دارد، اولین ویژگی حالت عرفانی را توصیف‌ناپذیری^۱ آن معرفی می‌کند. به این معنا که گزارشی کامل و مناسب از جزئیات آن تجربه را نمی‌توان در قالب کلمات آورد و برای درک کامل و مناسب جزئیات تجربه باید آن را «مستقیم و بدون واسطه تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگری بخشید یا منتقل کرد» (ر.ک: جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲-۴۲۳).

در اینجا به اصطلاح فنی مربوط به تفسیر و تبیین اشاره کنید.

پیش از ادامه بحث، در اینجا لازم است به دو اصطلاح کلیدی در این زمینه اشاره کنم: تفسیر و تبیین.

از افراد شاخصی که روی این بحث کار کرده است می‌توان به **وین پرادفوت** اشاره کرد.

او تفسیر را این‌گونه تعریف می‌کند: توضیح متن یا عمل را تفسیر گویند؛ توضیحی که از طریق رجوع به قواعد و قراردادهای حاکم بر نظام نمادین خاصی صورت می‌گیرد (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۷۱).

هنگام صحبت از تبیین، به علل شکل‌گیری تجربه دینی توجه می‌شود؛ پرادفوت تبیین را این‌گونه تعریف می‌کند: علت تَکْوُن تجربه‌های دینی. پرادفوت بر این باور است که تجربه‌های دینی را مفاهیم و فرضیه‌های ضمنی ما درباره خودمان و جهان هستی تکنون بخشیده‌اند. به همین معنا او معتقد است که هر مشاهده‌ای گرانبار از نظریه است (همان: ۷۰).

نکته شایان توجه اینکه نباید این دو مفهوم را با یکدیگر خلط کرد. «اگر شخصی گزارش دهد که تجربه‌ای از کریشنا داشته است و در آن تجربه کریشنا خود را بر وی مکشوف ساخته و با وی سخن گفته است، دانشجویی که در صدد بررسی این تجربه است، نمی‌تواند آن را، تجربه‌ای از خدا یا تجربه‌ای از هنجارهای درونی شده اجتماعی وصف کند. او تجربه‌ای داشته است که آن را کریشنا می‌داند و در آن مکاشفه کریشنا به نحوی خاص او را ارشاد کرده است. چنین تجربه‌ای را باید تبیین کرد [اما در مرحله توصیف باید تابع توصیف خود او باشیم] اگر تجربه او را به چیزی غیر از کریشنا تعریف کنیم، در واقع به چیزی غیر از تجربه او توجه کرده‌ایم. تبیین‌های ممکن، چنین قیودی ندارد. می‌توان گفت بهترین تبیین این است که بگوییم آن تجربه وهم و خیال است یا مربوط به روابط اجتماعی پیشین است. شخص موحد ممکن است معتقد باشد که آنچه کریشنا تصور شده است، در واقع همان خداوند واحد است که در هیأتی دیگر ظهور کرده است. استشهاد به مفاهیم و عقاید فاعل تجربه برای شناسایی تجربه ضروری است؛ زیرا در صدد تبیین تجربه او هستیم. هر تبیین پیشنهادی باید این نکته را روشن کند که چرا کریشنا تجربه شده است نه خدایان دیگر، چرا آن شخص به آن زبان خاص سخن گفت و فلان مطلب را گفت. تبیین باید جزئیات تجربه را همان‌گونه که در گزارش فاعل آمده است توجیه نماید» (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۱۰۶). در توضیح عبارات بالا باید گفت که وقتی می‌خواهیم از تجربه فرد الف صحبت کنیم نباید در مقام توصیف از آنچه او گفته است عدول نماییم؛ یعنی «تجربه فرد الف» وقتی «تجربه فرد الف» است

که اوصافی را که او در مورد تجربه‌اش به زبان آورده است دارا باشد؛ تا اینجا مشغول تفسیر چیزی هستیم که او تجربه کرده است. اما در مقام یافتن علت شکل‌گیری این تجربه دیگر لزومی ندارد پایبند به آن چه صاحب تجربه مدعی است باشیم. ممکن است قرص‌های توهم‌زا علت شکل‌گیری آن تجربه باشند. ممکن است بعضی عناصر فرهنگی در کنار بعضی حالات روحی فرد الف قرار گرفته باشند و تجربه او را ساخته باشند. برای دستیابی به فهم درستی از تجربه فرد الف باید هم به تفسیر دقت شود هم به تبیین.

برای روشن شدن مطلب به گفته دیگری از پرادفوت استشهد می‌کنیم:

«وقتی از چیزی که شخصی در لحظه‌ای معین تجربه کرده است، می‌پرسم، سؤال من به یکی از دو معناست: ۱. تجربه در نظر او چگونه بوده است؟ ۲. بهترین تبیین آن چیست؟ همین ابهام در گفت‌وگوی عادی ما درباره دیدن نیز جاری است. ممکن است من با دیدن خرسی در بیابان بترسم. دوستم به من اشاره می‌کند و مرا متوجه می‌سازد که آن خرس نیست، تنه درخت است. واقعاً من چه چیزی در برابرم دیدم؟ طبق یک تفسیر از واژه دیدن من خرس را دیدم. من به این نحو درک کردم و همین درک علت ترس و واکنش رفتاری من بود و طبق تفسیری دیگر، آنچه من دیدم تنه درخت بود و من آن را خرس پنداشتم. من نسبت به آنچه که تجربه کردم به اشتباه افتادم و اینک که می‌توانم آنچه را که رخ داده تبیین کنم می‌توانم اشتباهم را تصحیح نمایم» (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۲۸۹-۲۹۰).

در نتیجه، ما برای تفسیر تجارب از مفاهیم از پیش موجود در فرهنگ فردی که تجربه دینی را داشته است کمک می‌گیریم و فراتر از آن باید گفت که خود او هم برای فهم تجربه‌اش از این مفاهیم و باورها استفاده می‌کند. یعنی وقتی یک هندو حضور موجودی متعالی را درک می‌کند، آن را مثلاً همان کریشنا به حساب می‌آورد؛ در صورتی که اگر فرد خداپاوار در سنت ابراهیمی چنین تجربه‌ای را از سر می‌گذراند او را خدا به حساب می‌آورد. اما برخی مانند پرادفوت و به‌طور کلی ساختی‌گرایان پا را از این هم فراتر می‌گذارند و می‌گویند اساساً همان مفاهیم فرهنگی و برخی حالات روحی در کنار هم آن تجارب را که افراد دینی می‌دانند به‌وجود می‌آورند. پرادفوت برای ارائه تبیینی طبیعی به تأثیر زبان، فرهنگ دینی و مانند این در زمان فردی که تجربه‌ای دینی را گزارش کرده است اشاره می‌کند (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۲۹۷-۳۰۱). استیون کنز نیز

دیدگاهی مشابه دارد. او نیز از ساختی‌گرایان شاخص است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: صادقی، ۸۳: ۱۳۶-۱۳۷).

برای ارائه نمونه‌ای از تبیین طبیعی از سوی پرادفوت، به نمونه‌ای از بیانات او اشاره کنید.

برای روشن‌تر شدن این مسئله برخی عبارات پرادفوت را در اینجا با هم می‌خوانیم:

«تحقیقات ممکن است ثابت کند که احساس یا شهودی که در ظاهر مستقل از عقاید و اعمال است، واقعاً در اثر شرایط خاص به‌وجود آمده باشد. الیزابت آنسکم به این نکته توجه می‌دهد که بعضی مفاهیم اصلی فلسفه اخلاق جدید و از آن جمله کاربرد مشخصاً اخلاق باید و درست هیچ معادلی در آثار ارسطو یا دیگر مؤلفان کلاسیک ندارند. فیلسوفان اخلاق معاصر ادعای هیوم مبنی بر اینکه نمی‌توان باید را از هست استنتاج کرد یا بحث مغالطه طبیعی را مورد مناقشه قرار می‌دهند، گویی آن دو تلاش می‌کردند مفاهیمی را روشن کنند که در مقاطع زمانی و فرهنگ‌های مختلف ثابت‌اند و برای تجربه اخلاقی در همه جا بسیار مهم‌اند. پس چرا آن معنا از باید در استدلال اخلاقی موجود در آثار ارسطو چنین غریب است؟ آنسکم به این نکته اشاره می‌کند که در فاصله بین ارسطو و هیوم زبان و رفتار ما با خداگروی و به‌ویژه مسیحیت شکل گرفته است. وی می‌گوید: مفهوم جدید الزام اخلاقی یک شهود نیست که مستقل از عقیده و فرهنگ باشد، بلکه این مفهوم مشتق از یک مفهوم قانونی در علم اخلاق است و این مفهوم اعتقاد به یک قانونگذار الهی را با خود داراست. ... مفهوم «باید» و معنای الزام مرتبط با آن در خارج از چارچوب مفهومی‌ای که آنها را ایجاد و قابل فهم ساخته است، به حیات خود ادامه داده‌اند. احساس‌های اخلاقی که هیوم چنین خوب توصیف و ترسیم می‌کند، دستاورد عقاید و اعمال پیشین هستند». پرادفوت بعد از بیان این نکات، این مطلب را در مورد تجارب دینی تطبیق می‌دهد و می‌نویسد: «کاملاً محتمل به‌نظر می‌رسد که احساس وابستگی مطلق و درک وجود مینوی از سوی اُتو، میراث اعتقاد به خدا در کتب مقدس یهود و سنت مسیحی و اعمالی که ثمره این عقیده است، باشد. این تجارب اینک مستقل و غیرمتکی به آن عقیده و آن سنت به‌نظر می‌آیند» (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۲۹۹-۳۰۰).

در نهایت اشاره کنید که تبیین‌های کاملاً طبیعی که هر گونه تبیین غیرطبیعی را انکار می‌کنند، به نظر در تمام موارد قابل قبول نیستند.

البته بحث از نقد تبیین‌های صرفاً طبیعی بحث مفصلی را می‌طلبد که شاید در این مجال نگنجد.

در این راستا می‌توانید، دانشجویان را به منابع بیشتر ارجاع دهید.

مثلاً، دکتر عباس یزدانی مترجم کتاب تجربه دینی پرادفوت، بخشی را به انتهای کتاب ترجمه شده افزوده و نکاتی را درباره دیدگاه پرادفوت آورده است؛ یا نقدهای سی.اف دیویس که با دقت و ریزبینی رویکرد ساختی گرایان را به نقد کشیده است. در ادامه به این مورد اشاره می‌شود.

البته به نظر می‌رسد دیدگاه افرادی چون پرادفوت در نفی هر گونه تبیین غیرمادی تا حدی افراطی و عجولانه باشد. پرادفوت چندان از این موضوع صحبت نمی‌کند که چرا تبیین‌های طبیعی از تبیین‌های فوق طبیعی برترند؟ به علاوه، او از تبیین‌های بدیل تبیین‌های مافوق طبیعی بسیار کم صحبت می‌کند.

افزون بر اینها، تبیین‌های طبیعی‌ای که پرادفوت از آنها صحبت می‌کند، ممکن است تا حدی صحت برخی ادعاها را زیر سؤال ببرد، اما به نظر می‌رسد آن تبیین‌ها هنوز نمی‌توانند این تجارب را به طور کامل تبیین کنند. به نظر می‌رسد هنوز هیچ تبیین قانع‌کننده‌ای برای حصول برخی تجربه‌های شاخص در طول تاریخ که کوبنده، شورانگیز و تحول‌ساز بوده‌اند ارائه نشده است و ظاهراً هیچ تبیین صرفاً طبیعی‌ای برای آنها امکان ندارد (صادقی، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

از کسانی که دیدگاه ساختی‌گرایی را نقد کرده است، می‌توان به سی.اف. دیویس اشاره کرد. از آنجا که بیان کامل بحث او در این فرصت محدود نمی‌گنجد، علاقه‌مندان به منبع مربوطه ارجاع داده شده (دیویس، ۱۳۹۱: ۱۸۹-۲۱۷) و تنها به نتیجه‌گیری دیویس اشاره می‌شود.

«از آنچه پیشتر گفتیم احتمالاً روشن است که شکل‌گیری مفاهیم، توجیه باورها، تحصیل معرفت، و توانایی بر ادراک صحیح محیط همگی فعالیت‌هایی مرتبط با هم و

انباشتی هستند. از آنجا که ادراک نه عبارت است از سلسله‌مراتبی از باورها که مبتنی بر احساس‌های طبقه‌بندی شده است و نه عبارت است از فرضیه‌هایی که به‌مثابه ساختارهایی خودسرانه بر محرک‌ها تحمیل شده‌اند، بین مفاهیم برگرفته از تجربه و مفاهیم داده‌شده به تجربه، یا میان «تجربه» و «تفسیر»، دوگانگی قاطعی وجود ندارد. تعجبی ندارد که بهترین راه توجیه دعاوی تجربی ما شیوه‌ای انباشتی از کار درآید. این راه، آن‌گونه که طرفداران چالش دور باطل^۱ مطرح می‌کنند، آن نیست که نخست شواهدی برای باورهای دینی بیابیم و آنگاه مجاز باشیم که تجربه‌ها را برحسب آن باورها تفسیر کنیم و نیز آن‌گونه که برخی خداپاوران مطرح کرده‌اند، آن نیست که تجربه‌های دینی را تجربه‌هایی به خودمعتبر و تحلیل‌ناپذیر قلمداد کنیم که هرگز نیازی به توجیه ندارند. تفسیرهای ادغام‌شده دینی را، مانند همه تفسیرهای ادغام‌شده، باید در نگاه نخست احتمالاً قابل اعتماد به‌شمار آورد، اما البته همیشه امکان چالش هست» (دیویس، ۱۳۹۱: ۲۱۶-۲۱۷).

ممکن است از شما پرسیده شود که مگر نگفتید «ابتدا باید شواهدی برای باورهای دینی بیابیم (غیر از تجربه‌های دینی) و آنگاه مجاز خواهیم بود تجربه‌ها را برحسب آن باورها تفسیر کنیم»، آیا این ادعای شما با ادعای دیویس در تعارض است؟ در پاسخ می‌توانید بگویید که ما لزوماً دیدگاه دیویس را تأیید نمی‌کنیم، ولی در پاسخ به این پرسش باید گفت که دیویس در نهایت اشاره می‌کند که نباید در مورد دعاوی مبتنی بر تجارب دینی افراط یا تفریط کرد. او معتقد است که همواره امکان چالش برای دعاوی مبتنی بر تجارب دینی وجود دارد. آنچه ما گفتیم، به‌خاطر همین چالش‌هاست. یکی از این چالش‌ها، دعاوی متعارض است؛ یعنی افراد مختلفی براساس تجارب دینی دعاوی متعارضی را طرح می‌کنند، در این موارد به دقت و احتیاط بیشتر نیاز است که قبلاً به آن پرداخته شد.

۱. اشاره به این دیدگاه است که «چون تجربه‌های دینی متضمن تفسیر برحسب آموزه‌های دینی‌اند، هر استدلالی که بکوشد آن آموزه‌ها را با توسل به تجربه‌های دینی توجیه کند، ناچار مبتلا به دور باطل خواهد بود» (دیویس، ۱۳۹۱: ۱۸۹).

در نهایت، جمع‌بندی مختصری از آنچه در این جلسه بیان شد، ارائه کنید. با طرح سؤالاتی مرتبط با جلسه بعد این جلسات را به جلسه بعد متصل کنید و کنجکاوی دانشجویان را در زمینه حضور در جلسه بعد برانگیزید.

اکنون که دیدیم تجارب دینی تفسیربردارند و باورهای پیشین فرد در آن تجارب حضور پررنگی دارد، آیا می‌توان از تجارب دینی حقیقی و غیرحقیقی یا تجارب دینی اصیل و گمراه‌کننده صحبت کرد؟ چطور می‌توان تجارب دینی حقیقی را از غیرحقیقی بازشناخت؟

در نهایت، به دانشجویان اعلام کنید که کدام منابع را برای جلسه بعد مطالعه کنند.

منابعی را برای مطالعه بیشتر معرفی کنید.
 هادی صادقی (۱۳۸۳). *درآمدی بر کلام جدید*. قم: کتاب طه، ۲۴۰ - ۲۵۰ (وحی و تجربه دینی).
 وین پرادفوت (۱۳۹۳). *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: کتاب طه، بخش یادداشت مترجم (برای مطالعه تحلیلی بیشتر در مورد دیدگاه وین پرادفوت).
 دیویس. سی. اف (۱۳۹۱)، *ارزش معرفت* □ *شناختی تجربه دینی*، ترجمه علی شیروانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، فصل ششم: تجربه و تفسیر.
 پترسون، مایکل؛ ویلیام هاسکر؛ بروس رایسناخ؛ دیوید بازینجر (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، بند آخر ص ۵۱ و ۵۲ (نقدی بسیار کوتاه بر نگاه طبیعت‌گرایانه پرادفوت).
 مایکل پترسون (۱۳۸۹). *درباره تجربه دینی*، ترجمه مالک حسینی، هرمس، ۵۱ - ۷۱ (برای مطالعه خلاصه‌ای از کتاب «تجربه دینی» پرادفوت).

جلسه ششم: حالات معنوی اصیل و گمراه کننده

اهداف:

۱. آگاهی از برخی معیارهای سنجش حالات معنوی
۲. نشان دادن اهمیت باورهای پیشین مؤثر در حالات معنوی
۳. نشان دادن اهمیت عقلانیت در سنجش حالات معنوی

زمان جلسه: ۱۲۰ دقیقه

با مروری مختصر از جلسه قبل آغاز کنید. به برخی سؤالات که برای دانشجویان به وجود آمده بود و به بحث این جلسه مربوط بود اشاره کنید تا دانشجویان برای ورود به این بحث آماده و کنجکاو شود.

در جلسه قبل دیدیم که بعضی از افراد مانند پرادفوت هر گونه تبیین غیرمادی از تجربه دینی را نفی می کنند و گروهی دیگر بر اصیل بودن همه تجارب دینی پافشاری می کنند. گفتیم که تبیین های صرفاً مادی نمی توانند تجارب دینی را به طور کامل تبیین کنند و توضیح دهند که چرا تجربه های شاخصی در طول تاریخ وجود داشته اند که بسیار کوبنده، شورانگیز و تحول ساز بوده اند (شبروانی، ۱۳۸۸: ۸۵). اما همه اینها بدین معنا نیست که همه تجارب دینی اصیل اند. در این جلسه به دنبال معیارهایی هستیم که با استفاده از آنها بتوانیم تجارب دینی اصیل را از تجارب دینی غیراصیل متمایز کنیم.

اکنون، پس از ذکر چند نمونه از تجارب دینی فرهنگ های دیگر از دانشجویان بخواهید در مورد این تجارب قضاوت کنند. همین کار را برای چند نمونه از تجارب دینی فرهنگ خودی انجام دهید.

در اینجا با این مسئله مواجه ایم که هر کس وقتی از دیدگاه خود تجربه دینی دیگران را بررسی می کند، ممکن است به سادگی تجارب فرهنگ های دیگر را غیراصیل

و تجارب دینی فرهنگ خودی را اصیل بدانند. در اینجا دو دیدگاه در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. دیدگاه انحصارگرایانه تنها تجارب یک فرهنگ خاص را اصیل می‌داند. در مقابل دیدگاه تکثرگرایانه مدعی است همه این تجارب اصیل‌اند، حتی اگر شامل معرفت‌های متضادی باشند. نکته مهم این است که باید معیارهایی بیرونی وجود داشته باشد تا بتوان براساس آنها تجارب را ارزیابی کرد.

می‌توانیم بپذیریم که اگرچه ممکن است بسیاری از حالت‌های دینی گزارش‌شده واقعی‌اند، این دلیل بر حقانیت آنها نیست. ممکن است تجربه‌ای واقع شده باشد، ولی معتبر نباشد، یعنی از امری عینی و واقعی ناشی نشده باشد یا صاحب تجربه تفسیر نادرستی از تجربه خود داشته باشد. برای مثال وقتی تجربه ناشی از قرص‌های توهم‌زا باشد، اگرچه صاحب تجربه حالاتی را درک کرده و حتی ممکن است تفسیری دینی از آن ارائه کند، نمی‌توانیم آن تجربه را ناشی از واقعیتی عینی بدانیم.

اکنون، پس از تأکید بر اینکه «قطعاً بعضی از حالات معنوی توهمی‌اند»، از دانشجویان بخواهید معیارهایی را ارائه دهند که براساس آنها بتوان تجارب دینی را سنجید. از روش توفان فکری کمک بگیرید.

ملاک حقانیت حالات معنوی باورهایی است که آن را تولید کرده‌اند. با توجه به این ملاک حقانیت باورها که عقل و استدلال برهانی است، می‌توانیم بگوییم معیاری بیرونی برای ارزیابی تجارب دینی داریم. براساس این معیار تجربه دینی که مبتنی بر باورهای غلط باشد، نامعتبر است. در تمایز میان حالات معنوی اصیل و غیراصیل، علاوه بر ملاک ذکرشده، ملاک‌های دیگری نیز قابل ارائه است. عارفان واردات و القائات عرفانی را به دو قسم صحیح و سقیم تقسیم کرده‌اند. واردات صحیح که آنها را واردات رحمانی و ملکی نامیده‌اند، علوم و معارف را به قلب سالک القا می‌کنند و سالک را به اطاعت خداوند و انجام واجبات و مستحبات ترغیب می‌نمایند. در سوی دیگر القائات شیطانی موجب تمایل انسان به معاصی می‌شود و القائات نفسانی موجب رغبت انسان به اموری می‌شود که لذات نفسانی را به‌همراه دارد (فعالی، ۱۳۸۵: ۵۰۰). عرفا برای تمایز نهادن میان این واردات ملاک‌های عام و خاصی را معرفی کرده‌اند. موافقت با کتاب و سنت ملاک عامی برای شناخت واردات صحیح دانسته شده است. همچنین

گفته شده است کشف‌هایی که منشأ خیر و صفای باطن شود و توجه انسان را به جانب حق معطوف گرداند و لذت عبادت را افزون کند، کشف صحیح است و در مقابل آنچه موجب کدورت باطن و شر شود، القای شیطانی یا نفسانی است. ملاک خاصی که برای تشخیص کشفیات صحیح از سقیم معرفی شده، راهنمایی مرشد کامل است (همان: ۵۰۲).

اکنون، با ذکر مثال‌هایی از فرهنگ خودی نشان دهید که این معیار در فرهنگ اسلامی پذیرفته شده است.

برای مثال در حکایت‌ها آمده است که شیخ مفید وقتی از ورود دیوانه‌ای که می‌خواست به مسجد بیاید جلوگیری کرد، در عالم رؤیا دید که حضرت زهرا (س) از او رو بر می‌گرداند. اگرچه ممکن است این رؤیا به معنی توصیف حضرت زهرا (س) به شیخ مفید در خواب برای مجاز دانستن ورود دیوانه به مسجد تلقی شود، شیخ مفید براساس این مبنا که خواب نمی‌تواند حکم فقهی عقلی را نقض کند، به هیچ وجه از آن حکم دست نکشید و آن رؤیا را معتبر ندانست.

نزاع عرفان و فلسفه را می‌توان از منظر بحث تجربه دینی بررسی کرد. روش فلسفه بحث نظری درباره خدا و صفات و افعال اوست. فلاسفه در درجه اول به اثبات وجود خدا می‌پردازند. اما عرفان یک حرکت عملی به سوی خدا را توصیه می‌کند. هدف عرفان برقرار کردن یک رابطه وجودی و شخصی با خداوند است. آنچه در عرفان مهم است، چشیدن تجارب معنوی است.

به‌طور معمول پیروان این دو روش هریک به نحوی روش مقابل را تخطئه کرده‌اند. اشکال عرفا به فلاسفه این است که فلسفه تنها در پی اثبات وجود خداست و ارتباط وجودی با خدا را فراموش کرده است. در مقابل اشکال فلاسفه به عرفا این است که عرفان به دلیل عدم تحکیم مبانی نظری از ارزیابی اعتبار تجارب خود ناتوان‌اند. از نظر فلاسفه صحت تجارب دینی و عرفانی را با عرفان نمی‌توان سنجید. برای اعتبارسنجی تجارب عرفانی و باورهای مرتبط با آن به فیلسوفان نیازمندیم. در اینجا

منظور از فیلسوفان کسانی هستند که به‌طور کلی با علوم عقلی سروکار دارند و شامل فقها، متکلمان و عالمان دینی نیز می‌شوند.

در پایان جمع‌بندی مختصری از مطالبی که در این جلسه طرح شد، بیان کنید.
سؤالی کلیدی را که مرتبط با مباحث جلسه بعدی است طرح کنید.
منابعی که باید برای جلسه بعد مطالعه شود، بیان کنید.

جلسه هفتم: حالات معنوی و عقل

اهداف:

۱. آشنایی با برخی میاحث معرفت‌شناختی در مورد حالات معنوی
۲. تجربه عرفانی و معرفت فراعقلی

زمان جلسه: ۱۲۰ دقیقه

با مروری مختصر از جلسه قبل آغاز کنید. به برخی سؤالات که برای دانشجویان به وجود آمده بود و به بحث این جلسه مربوط بود، اشاره کنید تا دانشجویان برای ورود به این بحث آماده و کنجکاو شوند.

وقتی از نسبت میان عقل و حالات معنوی سخن می‌گوییم، اولین مسئله این است که آیا تجربه دینی یا حال معنوی یک تجربه عینی است؟ و آیا وجود خود این تجربه به خودی خود می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که چیزی در بیرون وجود داشته است که علت این تجربه شده است؟ و آیا می‌توان گفت این تجارب علی‌الاصول ناشی از توهمات افراد است. اگر عینی بودن حالات معنوی را بپذیریم، مسئله بعدی این خواهد بود که وجود این تجارب چه نتایج معرفت‌شناختی را در بر دارد.

در فلسفه دین غربی نیز هدف اصلی از بحث تجربه دینی توجیه معرفتی باور دینی است. به طور مشخص مسئله اصلی بحث تجربه دینی در فلسفه دین غربی این است که آیا این نوع تجربه می‌تواند دلیل موجهی برای اعتقاد به خدا فراهم کند یا خیر (فعال، ۱۳۸۵: ۴۷۴). از این رو این رویکرد به مسئله تجربه دینی را می‌توان در ذیل مبحث برهان تجربه دینی جست‌وجو کرد.

برهان تجربه دینی تقریرهای گوناگونی داشته است. سی. اف. دیویس در کتاب خود این تقریرها را از برهان تجربه دینی معرفی می‌کند. تمثیل به ادراک حسی؛ تمثیل

به تجربه زیبایی‌شناختی و اخلاقی؛ برهان احساس مواجهه شخصی؛ برهان «همه تجارب تجربه به □ مثابه هستند»؛ برهان «باور پایه». او در نهایت سعی می‌کند با استفاده از یک برهان انباشتی از تجربه دینی برای موجه ساختن باور به خداوند بهره بگیرد (دیویس، ۱۳۹۱: ۹۶).

برهانی که مبتنی بر "تمثیل به ادراک حسی" است، معمولاً می‌پذیرد که ادراک حسی پارادایم و الگوی تجربه‌های معرفت‌بخش است و سعی می‌کند نشان دهد شباهت تجربه دینی و تجربه حسی به‌حدی زیاد است که می‌توان آن را معرفت‌بخش قلمداد کرد و متعلق آن را در خارج واقعی دانست. منتقدان این برهان اغلب بر تفاوت‌های تجربه دینی و تجربه حسی تأکید می‌کنند و مدعی‌اند که ویژگی‌هایی مانند همگانی نبودن و همیشگی نبودن مانع از آن می‌شود که ما تمثیل میان تجربه دینی و تجربه حسی را بپذیریم. از این رو بعضی بر آن شده‌اند که با تمثیل تجربه دینی به تجارب خاص تری چون تجربه هنری یا اخلاقی برهان دیگری ارائه کنند (همان: ۱۰۱).

اما برهان از طریق تمثیل به ادراکات حسی یا غیرحسی تنها نوع از برهان تجربه دینی نیست. برهان "مواجهه شخصی" نمونه‌ای از چنین برهان‌هایی است و می‌کوشد نشان دهد خداوند در مواجهه شخصی انسان و در رابطه من-تو یافت می‌شود. همان‌طور که از طریق مواجهه مستقیم به وجود دوستانمان پی می‌بریم و به‌نحو شهودی احساس می‌کنیم اشخاصی که ملاقات می‌کنیم، افراد و فاعل‌های ذی-شعورند می-توانیم از طریق تجربه دینی به وجود خداوند پی ببریم (همان: ۱۱۰).

اکنون، از دانشجویان بخواهید قضاوت خود را درباره اعتبار معرفت‌شناختی تجارب دینی بیان کنند. برای این کار بر این پرسش تأکید کنید:
آیا تجربه دینی می‌تواند برهانی برای اثبات وجود خدا باشد؟

افرادی چون رودولف اتو مدعی‌اند تحقق احوال خاصی در انسان، مانند حالت هیبت، تحیر، شیفتگی و جذب، همه و همه حاکی از آن است که انسان خود را در برابر سری کاملاً دیگر و دارای عظمتی بی‌مانند و جمال و کمالی بی‌بدیل می‌یابد و این جز با اذعان و باور به وجود عینی و خارجی آنچنان موجودی میسر نیست، هرچند دلیل عقلی بر وجود آن نباشد (شبروانی، ۱۳۸۸: ۸۵). در مقابل افرادی چون پرادفوت

مدعی‌اند که این تجارب از باورهای پیشین افراد ناشی شده‌اند و هیچ معرفت قابل قبولی را تولید نمی‌کنند.

اکنون، از دانشجویان بخواهید قضاوت خود را دربارهٔ دیگر نتایج معرفت‌شناختی تجارب دینی بیان کنند. این بار بر این پرسش‌ها تأکید کنید:
آیا تجربهٔ دینی می‌تواند اوصاف خداوند یا موجودات ماورایی را برای ما معین کند؟
آیا می‌توان تجربهٔ دینی ادیان هندو را که در آنها شخص خدایان متعددی را تجربه می‌کند معتبر بدانیم؟

ویلیام آلتون از فیلسوفان مهمی است که تلاش کرده است وجود متعلق تجارب دینی را اثبات کند. آلتون بحث خود را بر نوع خاصی از تجربهٔ دینی متمرکز می‌کند که در آن شخص تجربه‌کننده مدعی است خداوند را تجربه کرده است. آلتون برای تحکیم نظریهٔ خود مفهومی به‌عنوان روال باورساز را معرفی می‌کند و آن را در تجربهٔ حسی و دینی نافذ می‌داند (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: عباسی، ۱۳۹۱: ۷۲-۷۵). مشکل اصلی نظریهٔ آلتون این است که نمی‌تواند تکثر غیر قابل جمع تجارب دینی را تبیین کند.

ریچارد سویین برن نیز برای توجیه معرفت‌شناختی تجربهٔ دینی از اصل مشابهی استفاده می‌کند که آن را اصل آسان باوری می‌نامد. او این اصل را در همهٔ تجارب انسان جاری می‌داند و مدعی است تنها راه عبور از شکاکیت معرفتی پذیرفتن این اصل است. از نظر او اعتماد ما به تجربهٔ حسی نیز از همین اصل ناشی می‌شود. وی تلاش می‌کند ابتدا کاربرد اصل آسان باوری را در ادراکات حسی تبیین کند و آن اصل را پشتوانهٔ ادراکات حسی و حصول یقین در آنها بداند و از آنجا که وی تجارب دینی را از سنخ ادراک می‌داند، نتیجه می‌گیرد که اصل مزبور می‌تواند در تجارب دینی هم جریان یابد.

اصل آسان باوری بیان می‌کند که (در صورت فقدان ملاحظات خاص) اگر (به‌نحو معرفت‌شناختی) به نظر فاعل شناسا برسد که X حاضر است (و ویژگی‌های خاصی دارد)، احتمالاً X حاضر خواهد بود (و همان ویژگی‌ها را نیز دارا خواهد بود). آنچه به نظر شخص می‌رسد که آن را ادراک می‌کند، احتمالاً همان‌گونه است. برای مثال

داشتن این تجربه که به نظر شما می‌رسد که یک میز دیده‌اید، شاهد معتبری برای این فرض است که میزی در فلان مکان وجود دارد. او توضیح می‌دهد که ما باید بپذیریم که اشیا همان‌طور هستند که به نظر می‌رسند، مگر اینکه شاهدهی به‌دست آوریم که در اشتباه هستیم. اگر به نظر من برسد که میزی را می‌بینم یا صدای دوستم را می‌شنوم، باید آن را باور کنم، مگر اینکه شاهد و قرینه‌ای آشکار کند که من فریب خورده‌ام.

در پایان جمع‌بندی مختصری از مطالبی که در این جلسه طرح شد، بیان کنید.
سؤالی کلیدی را که مرتبط با مباحث جلسه بعدی است طرح کنید.
منابعی که باید برای جلسه بعد مطالعه شود بیان کنید.

جلسه هشتم: حالات معنوی و دین

اهداف:

۱. بررسی ارتباط حالات معنوی و گوهر دین
۲. توجه به تفاوت‌ها و شباهت‌های حالات معنوی و وحی نبوی

زمان جلسه: ۱۲۰ دقیقه

با مروری مختصر از جلسه قبل آغاز کنید. به برخی سؤالات که برای دانشجویان به وجود آمده بود و به بحث این جلسه مربوط بود اشاره کنید تا دانشجویان برای ورود به این بحث آماده و کنجکاو شوند.

در جلسه گذشته نسبت حالات معنوی با عقل بررسی شد. در این جلسه نسبت این حالات با دین ارزیابی می‌شود. در جلسات قبل گفتیم که یک دیدگاه رایج در مورد نسبت دین و تجربه دینی این است که دین از تجربه دینی حاصل می‌شود. این دیدگاه را تجربه‌گرایی دینی نامیدیم. پس به‌طور کلی دو دیدگاه فلسفی در مورد نسبت دین و تجربه دینی وجود دارد:

- دین محصول تجربه دینی است: وقتی تجربه دینی بیان می‌شود دین شکل می‌گیرد.
- تجربه دینی بخشی از دین و محصول دین است.

اکنون، پس از ذکر مدعای اصلی تجربه‌گرایان دینی از دانشجویان بخواهید در مورد نسبت دین و تجربه دینی نظر دهند. سعی کنید با ذکر تجارب پیامبرانه مدعای تجربه‌گرایان را تقویت کنید تا در مراحل بعد بتوان خلط این مفاهیم را نشان داد.

پیشتر گفتیم تجربه‌گرایی دینی، هسته مشترکی را برای تجارب دینی در نظر می‌گیرد، چراکه این نظریه مبتنی بر این مبنای معرفت‌شناختی است که «تجربه بدون

تفسیر وجود دارد»، درحالی که اعتقادات، نحوه نگرش‌ها و انتظارات از پیش تعیین می‌کند که چه تجاربی برای عارف ممکن است. علاوه بر این تجربه‌گرایی دینی مبتلا به مغالطه کنه و وجه است، چراکه می‌گوید دین چیزی نیست به جز تجربه دینی. تجربه‌گرایان معمولاً تجربه دینی را گوهر دین می‌دانند.

اکنون، این پرسش‌های مهم را برای دانشجویان مطرح کنید و از آنها بخواهید به آنها پاسخ دهند:

دین چیست؟

آیا اگر فرد یا افرادی صرفاً واجد حالت‌های معنوی باشند دیندار محسوب

می‌شوند؟

آیا می‌توان گفت گوهر دین تجربه دینی است؟

دین مجموعه‌ای از رفتارهای عملی، عقاید و حالات درونی است نه یکی از اینها. کسانی که به نحوی دین را در احوال معنوی خلاصه می‌کنند، دچار مغالطه کنه و وجه شده‌اند. همان‌طور که اگر دین را در آداب و مناسک دینی یا در عمل اجتماعی و سیاسی یا اخلاق خلاصه کنیم، دچار همین مغالطه شده‌ایم. تجربه‌گرایی دینی علاوه بر این، آفت دیگری نیز به همراه دارد، چراکه می‌تواند نفی شریعت را در پی داشته باشد. همان‌طور که برخی صوفیان مدعی بودند پس از رسیدن به مقام فنا پیروی از شریعت و انجام مناسک لازم نیست.

به لحاظ دینی رشد معنوی انسان متکی به سه عنصر عقل و احساس و عمل

است:

- عقل (جنبه نظری):
- برای شناخت باورهای صحیح به علوم عقلی نیاز داریم.
- ملاک حقایق حالات معنوی باورهایی است که آن را تولید کرده‌اند.
- احساس (جنبه تجربی):
- دین بدون حال معنوی به یک ایدئولوژی دنیوی تبدیل می‌شود.
- حالات معنوی متکی به رابطه عاشقانه و محبت‌آمیز با معبود هستند:

حدیث قدسی: من طلبنی وجدنی، و من وجدنی عشقنی، و من عشقنی عشقته، و من عشقته قتلته و من قتلته فعلی دیته و أنا دیتته.

• عمل:

- اعمال دینی در باورهای دینی تأثیرگذارند.
- اعمال دینی در ایجاد و تقویت حال معنوی نقش دارند.

اکنون به مسئله مهم رابطه تجربه دینی و وحی اشاره کنید. این بحث را با طرح پرسش زیر از دانشجویان و طلب پاسخ از آنها آغاز کنید.

مسئله مهم دیگری که در رابطه دین و تجربه دینی مطرح است، نسبت تجربه دینی و وحی است.

آیا وحی همان تجربه دینی است؟

گاهی ادعا می‌شود که وحی نوعی تجربه دینی است. این دیدگاه وحی و شهود پیامبران را تا حد تجربه‌های عادی انسانی تنزل می‌دهد و پیامبران را با دیگر انسان‌ها در امکان برخورداری از این تجارب برابر می‌سازد. درحالی‌که تجربه وحیانی، در قالب تجربه دینی انسان‌های عادی نمی‌گنجد، چراکه مقام وحیانی آنها نه محصول تجربه و تهذیب نفس صرف، بلکه فضل الهی است که به بعضی انسان‌ها اعطا می‌شود. مانند نبوت حضرت عیسی (ع) در گهواره که بدون هر گونه سابقه تجربی و تهذیب نفس حاصل شده است (قراملکی، ۱۳۸۱: ۵۵).

آنچه در نسبت میان تجربه دینی و وحی نباید از نظر دور بماند، این است که در وحی همواره نوعی رسالت وجود دارد که تجربه دینی دیگر افراد واجد آن نیست. از این رو به سادگی نمی‌توان وحی را نوعی تجربه دینی دانست. به بیان دیگر تجربه دینی شرط لازم وحی است نه شرط کافی آن. حتی اگر وحی را به این شکل تحلیل کنیم که پیامبر با تعالی نفس به مرتبه‌ای می‌رسد که پیام آسمانی بر او نازل می‌شود، باز هم تعالی و تهذیب نفس شرط لازم و نه کافی برای وحی است و بدون انتخاب الهی وحی اتفاق نخواهد افتاد (همان: ۵۷).

شما به یکی، دو تفاوت کلیدی تجارب دینی و وحی اشاره کردید. اکنون از دانشجویان بخواهید برخی تفاوت‌های دیگر وحی و تجربه دینی را براساس مطالعاتی

که داشته‌اند یا تلقی خودشان نام ببرند و توضیح دهند. در این راستا از روش توفان فکری بهره ببرید.
 پس، از گفت‌وگو با دانشجویان برای مثال (اینها تنها نمونه‌هایی از این تفاوت‌ها هستند) به موارد زیر اشاره کنید و آنچه را که دانشجویان متفاوت با این موارد مطرح کردند، در کنار این موارد نام ببرید.

اکنون که دانشجویان به تفاوت‌های بین تجارب دینی و وحی اشاره کردند، به‌عنوان جمع‌بندی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: (صادقی، ۱۳۸۳: ۲۴۵-۲۵۰):

۱. جهت‌نیافتگی وحی از فرهنگ زمانه

معمولاً آنچه انبیا به‌عنوان وحی در اختیار بشر قرار داده‌اند، با فرهنگ زمانه خود در تقابل است. آنها «معمولاً با سنت‌های رایج و اندیشه‌های حاکم بر جامعه خودشان، که خرافی و پوچ و دست‌وپاگیر و منحط بودند، به مبارزه بر می‌خاستند و سنت‌ها و اندیشه‌های تازه‌ای را بر جای آنها می‌نشاندند». اما تجربه‌های دینی، بر مبنای ساختارگرایی، کاملاً متأثر از فرهنگ زمانه خود هستند.

۲. روشنی و تفصیلی بودن وحی

«وحی الهی، به‌ویژه قرآن کریم، با زبانی روشن و روشنگر ابلاغ شده است. قرآن مقاصد خود را به روشنی و با تفصیل جزئیات (در مسائل مربوط به مبدأ و معاد، نه در فروع عملی) بیان کرده است. درحالی‌که تجربه‌های دینی و عرفانی معمولاً زودگذر و بیان‌ناپذیرند.»

۳. اطمینان‌بخشی وحی

«وحی حالتی سرشار از اطمینان به صدق در پیامبر ایجاد می‌کند، به‌طوری‌که جای هیچ شک و شبهه‌ای نسبت به صدق آن باقی نمی‌گذارد. اما تجربه‌های عرفانی با نوعی عدم اطمینان به صحت مضامین همراه هستند. عارفان همواره این دغدغه را دارند که آیا آنچه را یافته‌اند از فیض‌های رحمانی محسوب کنند یا از القائات شیطانی، و برای یافتن پاسخ به‌دنبال به‌دست آوردن روش‌هایی اطمینان‌بخش بوده‌اند.»

۴. شریعت‌آفرینی وحی

«دست‌کم برخی از اقسام وحی، شریعت‌آفرین است؛ یعنی دستورالعمل‌هایی از جانب خداوند برای زندگی فردی و اجتماعی پیروان خود می‌آورد. در تجربه‌های دینی و

عرفانی به طور معمول چنین چیزی مشاهده نمی‌شود. اگر در میان نحله‌ها و سلسله‌های عارفان و صوفیان، رسم‌ها و روش‌هایی برای طی طریقت مشاهده می‌شود، آنها هیچ‌کدام مضمون مکاشفات عارفان نیستند، بلکه روش‌هایی نقلی یا تجربی برای کشف و شهود هستند.»

۵. دخالت نداشتن بشر در وحی

قرآن به‌عنوان بالاترین نوع وحی الهی بدون دخالت انسان به‌وجود آمده است. قرآن از کسانی که مدعی‌اند این کلام، بشری است، خواسته است از هر که می‌خواهند (حتی همه انسان‌ها و جنیان) یاری بگیرند و مانند یکی از سوره‌های قرآن را بیاورند که از صدر اسلام تا کنون با وجود تمام دشمنی‌ها با دین اسلام هنوز نتوانسته‌اند چنین کنند.

۶. تفاوت وحی با سایر کلمات پیامبران

یکی دیگر از نشانه‌های اینکه وحی کلام خداوند است نه کلام پیامبر، تفاوت محسوسی است که کلمات بجامانده از پیامبر (ص) با نثر قرآن دارد. کسانی که قرآن را کلام پیامبر (ص) می‌دانند، نمی‌توانند این تفاوت آشکار را توضیح دهند.

۷. ارائه اخبار گذشتگان و آیندگان

«در کشف و شهودهای عرفانی، اخبار تفصیلی احوال گذشتگان و سرنوشت اقوام و ملل مختلف نمی‌آید، اما در وحی می‌آید. بخش‌هایی از قرآن کریم به ذکر احوال اقوام گذشته، از گذشته‌های دور تا زمان نزول قرآن اختصاص یافته است. ... قرآن در ذکر وقایع اقوام گذشته گاه چنان ریزه‌کاری‌هایی را بیان کرده است که گویی آن وقایع هم‌اینک در پیش چشم ما اتفاق می‌افتاد.» اگر در کشف و شهودهای عرفانی چیزی از این دست وجود داشته باشد، با این دقت نیست. اخبار از وقایع آینده مانند غلبه رومیان بر پارسیان در سوره روم یا ورود مؤمنان به مسجدالحرام و به‌جا آوردن حج در سوره فتح آمده است نیز در قرآن آمده که صحت آن به اثبات رسیده است.

۸. نداشتن اختلاف و تناقض

«یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن، که متعدد است، آن است که در آن اختلاف و تناقض‌گویی وجود ندارد. البته مقصود این نیست که ظاهر هیچ دو آیه‌ای در قرآن کریم با هم تفاوت ندارد، بلکه مقصود این است که پس از فهم معانی آیات قرآن و مقاصد

گوینده آن، هیچ‌گونه تناقضی در مقاصد و مفاهیم القاشده مشاهده نمی‌شود. این درحالی است که در کتاب‌هایی که به دست بشر نوشته می‌شود، حتی پس از فهم دقیق مقصود نویسنده از هر قسمت، اختلاف و اشکال و تناقض‌گویی وجود دارد، به‌ویژه اگر واجد مطالب مهم و اساسی و فراوان باشد. ... البته اختلافات موجود در کتاب‌های عرفانی از بزرگی آنها نمی‌کاهد که این مقتضای بشری بودن آنهاست.»

نتیجه‌گیری (رابطه دین و حالات معنوی):

حالات معنوی محصول باور دینی‌اند نه اینکه باور دینی محصول تجربه دینی باشد، از این‌رو امکان ارزیابی حالات معنوی بر مبنای باورهای موجد آن وجود دارد. باورهای دینی، اعمال دینی و تجارب دینی سه ضلع یک مثلث هستند که همگی در هم تأثیرگذارند و نمی‌توان تجارب دینی را تنها منبع مستقل دین دانست. منبع اولیه دین وحی است، ولی وحی را نمی‌توان به‌سادگی نوعی تجربه دینی دانست.

در پایان جمع‌بندی مختصری از مطالبی که در این جلسه طرح شد، بیان کنید.
سؤالی کلیدی مرتبط با مباحث جلسه بعد طرح کنید.
منابعی را که باید برای جلسه بعد مطالعه شود بیان کنید.

جلسه نهم: ایجاد حالات معنوی (رویکرد اسلامی)

اهداف:

۱. آشنا کردن دانشجویان با برخی مباحث مقدماتی که در دین اسلام طرح شده است برای ایجاد حالات معنوی یا بسترسازی برای آن
۲. توجه دادن به دانشجویان در مورد اینکه افرادی که به دنبال تجربه کردن حالات معنوی هستند، لازم نیست به عرفان‌های دروغین ساخته دست بشر مراجعه کنند.

زمان جلسه: ۱۲۰ دقیقه

با مروری مختصر از جلسه قبل آغاز کنید. به برخی سؤالات که برای دانشجویان به وجود آمده بود و به بحث این جلسه مربوط بود اشاره کنید تا دانشجویان برای ورود به این بحث آماده و کنجکاو شوند.

با توجه به جدید بودن بحث تجربه دینی در غرب ممکن است گاهی از ریشه‌های دینی این موضوع غفلت شود. سیر مختصری در منابع دینی ادیان ابراهیمی نشان می‌دهد که این موضوع به شدت و قوت در سنت دینی این ادیان وجود داشته است. توجه به حالات معنوی و زمینه‌های پیدایش آن در دین اسلام و سنت عرفانی آن نیز به قوت وجود دارد.

از دانشجویان بخواهید با تکیه بر آموزه‌های دینی خود نمونه‌هایی از احوال دینی را که با آن آشنا هستند، ذکر کنند. به‌ویژه دانشجویان را به نمونه‌هایی توجه دهید که در مورد احوال معنوی پیشوایان دینی نقل شده یا در متن اصلی دین اسلام یعنی قرآن به آنها اشاره شده است. برای مثال تجربه حضرت مریم (س) هنگام وضع حمل یا تجربه موسی (ع) در تجلی خداوند بر جبل یا تجربه معراج پیامبر اسلام (ص) و ...

باید توجه داشت اگرچه در فرهنگ اسلامی بیش از همه عارفان در زمینه ایجاد حالات معنوی نظریه پردازی کرده اند، منشأ اصلی این آموزه ها خود قرآن و روایات بوده است. از این رو ذکر حالات معنوی و روش های رسیدن به آن به آموزه های عرفانی منحصر نمی شود و در کلام پیشوایان دین و ادعیه مأثوره اهل بیت (ع) فراوان یافت می شود. برای نمونه وقتی علی (ع) اوصاف پارسایان را برای همام بیان می کند، حالات معنوی آنها را چنین یادآور می شوند:

فَهُمْ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُنْعَمُونَ، وَ هُمْ وَالنَّارُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُعَذَّبُونَ... أَمَا اللَّيْلَ فَصَافُونَ أَقْدَامَهُمْ، تَالِينَ لِأَجْزَاءِ الْقُرْآنِ يَرْتَلُونَهَا تَرْتِيلاً. يَحْزَنُونَ بِهٖ أَنْفُسَهُمْ وَ يَسْتَشِيرُونَ بِهٖ دَوَاءَ دَائِهِمْ. فَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَشْوِيقٌ رَكَنُوا إِلَيْهَا طَمَعًا، وَ تَطَلَّعَتْ نَفُوسُهُمْ إِلَيْهَا شَوْقًا، وَ طَنُّوا أَنَّهَا نَصَبٌ أَعْيَنَهُمْ. وَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَخْوِيفٌ أَصْعَوْا إِلَيْهَا مَسَامِحَ قُلُوبِهِمْ، وَ طَنُّوا أَنَّ زَفِيرَ جَهَنَّمَ وَ شَهيقَهَا فِي أُصُولِ آذَانِهِمْ، فَهَمْ حَائِنُونَ عَلَى أَوْسَاطِهِمْ، مُفْتَرِشُونَ لِجِبَاهِهِمْ وَأَكْفِهِمْ وَرُكْبِهِمْ، وَأَطْرَافِ أَقْدَامِهِمْ، يَطْلُبُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي فَكَاكِ رِقَابِهِمْ. خداوند در باطنشان بزرگ، و غیر او در دیدگان شان کوچک است. آنان با بهشت چنانند که گویی آن را دیده و در فضایش غرق نعمتند، و با عذاب جهنم چنانند که گویی آن را مشاهده نموده و در آن معذبنند... به هنگام شب برای عبادت برپایند، درحالی که اجزای قرآن را شمرده و سنجیده تلاوت کنند، خود را به آیات قرآن اندوهگین ساخته، و داروی دردشان را از آن بگیرند. چون به آیه ای بشارت دهنده بگذرند به مورد بشارت طمع کنند، و روحشان از روی شوق به آن خیره گردد، و گمان برند که مورد بشارت در برابر آنهاست. و چون به آیه ای بگذرند که در آن بیم داده شده گوش دل به آن دهند، و گمان برند شیون و فریاد عذاب بیخ گوش آنان است. قامت به رکوع خم کرده اند، به وقت سجده پیشانی و دست و زانو و انگشتان پا بر زمین می گذارند، و از خداوند آزادی خود را از عذاب می طلبند (نهج البلاغه).

دیده می شود که علی (ع) وقتی پارسایان را وصف می کند، علاوه بر اوصاف اخلاقی، احوالی را برای آنان ذکر می کند که به خوبی می توان آنها را تجربه دینی یا حال معنوی نامید؛ حالی که در آن شخص خود را در برابر عذاب دوزخ یا نعمات بهشت می بیند و به درگاه خداوند سجده می برد. در ادعیه مأثوره از اهل بیت (ع) نیز ذکر حالات معنوی فراوان است. یک نمونه بارز را در مناجات شعبانیه می خوانیم:

«إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْأَنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أُنِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ. إِلَهِي وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ وَ لَاخِطْتَهُ فَصَوَّقَ لِجَلَالِكَ فَتَأْجِبْتَهُ سِرًّا وَ عَمَلًا لَكَ جَهْرًا. خدایا کمال جدایی از مخلوقات را برای رسیدن کامل به خودت به من ارزانی کن، و دیدگان دل‌هایمان را به پرتو نگاه به‌سوی خویش روشن کن، تا دیدگان دل پرده‌های نور را دریده و به سرچشمه عظمت دست یابد، و جان‌هایمان آویخته به شکوه قدس گردد، خدایا مرا از کسانی قرار ده که آوازشان دادی، پس پاسخت دادند، به آنها توجه فرمودی، پس در برابر بزرگی‌ات مدهوش شدند، و با آنان پنهانی راز گفتمی و آنان آشکارا برای تو کار کردند.» (زبدة مفاتیح‌الجنان).

در این فقره از دعا وصف برترین احوال معنوی را به‌وضوح می‌توان دید. حالتی که در آن دیدگان دل به نور وجه الهی روشن می‌شود و نه تنها حجاب‌های ظلمت بلکه حجاب‌های نور نیز دریده می‌شود. بی‌شک کسی می‌تواند چنین دعایی را تعلیم کرده باشد که خودش واجد چنان احوال عمیق معنوی بوده باشد و خود را مخاطب ندای خداوند دیده باشد و در اثر تجربه بلندی چون توجه خداوند به او مدهوش شده باشد، همان‌طور که موسی (ع) بر کوه طور مدهوش شد. چنین کسی است که ارزش این احوال بلند معنوی را می‌داند و تکرار آن را به دعا می‌خواهد.

یکی از دعاهای بلندی که در آن ذکر حالات معنوی فراوان رفته است، مناجات خمس عشر است که از امام سجاد (ع) نقل شده است. در بخشی از مناجات محبین که یکی از ادعیه پانزده‌گانه این مجموعه است می‌خوانیم:

«إِلَهِي مَنْ ذَا الَّذِي ذَاقَ حَلَاوَةَ مَحَبَّتِكَ فَرَامَ مِنْكَ بَدَلًا، وَ مَنْ ذَا الَّذِي أَيْسَرَ لِقَابِكَ فَابْتَنَى عَنْكَ جَوْلًا، إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِمَّنْ اصْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ وَ وِلَايَتِكَ، وَأَخْلَصْتَهُ لَوُدِّكَ وَ مَحَبَّتِكَ، وَ شَوَّقْتَهُ إِلَى لِقَائِكَ، وَ رَضَيْتَهُ بِقَضَائِكَ، وَ مَنَحْتَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ... اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِمَّنْ ذَأْبُهُمُ الْإِرْتِيَاخُ إِلَيْكَ وَالْحَنِينُ، وَ دَهْرُهُمُ الزَّفَرَةُ وَالْأَنِينُ، جِبَاهُهُمْ سَاجِدَةٌ لِعَظَمَتِكَ، وَ عِيُونُهُمْ سَاهِرَةٌ فِي خِدْمَتِكَ، وَ دُمُوعُهُمْ سَائِلَةٌ مِنْ حَشِينَتِكَ، وَ قُلُوبُهُمْ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحَبَّتِكَ، وَ أَفْئِدَتُهُمْ مُنْخَلَعَةٌ مِنْ مَهَابَتِكَ، يَا مَنْ أَنْوَارُ قُدْسِهِ لِأَبْصَارِ مُحِبِّهِ رَاقِقَةٌ، وَ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ لِقُلُوبِ عَارِفِيهِ شَائِقَةٌ. خدایا کیست که شیری محبت تو را چشیده باشد و جز تو آهنگ دیگری را نکند و کیست که به مقام قرب تو انس گرفته باشد و درصدد روگرداندن از تو باشد خدایا قرار ده ما را از زمره کسانی که برای قرب و دوستیت

برگزیده‌ای و برای عشق و محبتت خالصش گردانده و به دیدارت شائقش کرده و به قضا و قدرت راضیش ساخته و به دیدن رویت به او نعمت بخشیده‌ای.... خدایا قرار ده ما را از کسانی که شیوه‌شان در زندگی شادمانی با تو و زاری به درگاه تو است و روزگارشان آه و ناله است پیشانی‌هاشان در برابر عظمتت به خاک افتاده و دیدگان‌شان در خدمتت یکسره بیدار است و سرشکشان از ترس تو ریزان و دل‌هاشان به محبتت آویزان و قلب‌هاشان از هیبتت از جا کنده شده است ای که انوار قدسش برای دیدگان دوستانش در کمال درخشندگی است و پرتوافکنی‌های جمالش برای قلوب عارفان زداينده است.» (صحیفه سجادیه).

در اینجا نیز به خوبی می‌توان رایحه دل‌انگیز احوال معنوی پیشوایان دین را استشمام کرد. انس گرفتن به قرب حق و چشیدن محبت یار و دیدن روی او، علاوه بر این به روش ایجاد این احوال نیز در این فقرات اشاره شده است. بیداری شب‌ها و نالیدن و اشک ریختن به درگاه حضرت حق و در انتظار نور وجه الهی نشستن. در مناجات دیگری از همین مجموعه یعنی مناجات عارفان می‌خوانیم:

«إلهی فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ تَرَسَّخَتْ أَشْجَارُ الشُّوقِ إِلَيْكَ فِي حَدَائِقِ صُدُورِهِمْ، وَأَخَذَتْ لَوْعَهُ مَحَبَّتِكَ بِمَجَامِعِ قُلُوبِهِمْ، فَهَمُّ إِلَى أَوْكَارِ الْأَفْكَارِ يَاوُونَ، وَفِي رِيَاضِ الْقُرْبِ وَالْمُكَاشَفَةِ يَرْتَعُونَ، وَمِنْ حِيَاضِ الْمَحَبَّةِ بِكَاسِ الْمُلَاطَفَةِ يَكْرَعُونَ، وَشَرَايِعِ الْمُصَافَاتِ يَرِدُونَ، قَدْ كُشِفَ الْغِطَاءُ عَنْ أَبْصَارِهِمْ. خدایا پس ما را از کسانی قرار ده که درخت‌های شوق بسوی تو در بوستان‌های سینه‌شان ریشه محکم کرده و سوز محبتت سراسر دلشان را فراگرفته پس آنها به آشیانه‌های اندیشه‌ها جای گیرند و در چمنزارهای قرب به تو و مکاشفه می‌چرند و از حوض‌های محبت به جام ملاطفت (آب حیات) بنوشند و در کنار نهرهای صفا وارد گشته‌اند درحالی که پرده از پیش دیدگان‌شان برداشته شده است.»

یکی از تجارب وصف‌ناشدنی که هم در آموزه‌های عرفانی و هم در آموزه‌های دینی پیشوایان دین مورد تأکید فراوان است، حب است. از این فقرات می‌توان فهمید که مداومت در حب الهی برترین روش برای ایجاد حالات معنوی است و قرب و مکاشفه را نصیب انسان می‌کند و پرده‌ها را از مقابل دیدگان انسان بر می‌دارد.

عارفان علاوه بر ذکر حالات معنوی سعی کرده‌اند دربارهٔ ایجاد حالات معنوی نظریه‌پردازی کنند. برای نمونه خواجه عبدالله انصاری کتاب‌هایی در زمینهٔ مراحل سیر

و سلوک نگاشته است. او در کتاب *منازل السائرین* مراتبی را برای سلوک برشمرده است که قدم به قدم سالک را در رسیدن به احوال معنوی یاری می‌کند. او منازل سلوک را به ده بخش تقسیم کرده و برای هر یک از آنها نیز ده مرحله را بر شمرده است. این دسته‌بندی که از قسم بدایات آغاز و به قسم نهایات منتهی می‌شود، در حقیقت این هدف را دنبال می‌کند که در پایان راه سالک را به احوال اصیل معنوی برساند. او بخش بدایات را که اولین مراحل سلوک است، به ده باب تقسیم کرده و در ابتدای هر باب به آیه‌ای از قرآن استناد می‌کند:

«**باب اليقظة**، قال الله تعالى: قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بَوَاجِدَةً أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ ... **باب التوبة** قال الله تعالى: وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ^۲ ... **باب المحاسبة** قال الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ^۳ ... **باب الإنابة**، قال الله تعالى: أَيْنُبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ^۴ ... **باب التفكير**، قال الله تعالى: وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ بِهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ^۵ ... **باب التذکر** قال الله تعالى: وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ^۶ ... **باب الاعتصام**، قال الله تعالى: وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا^۷ وَ قَالَ وَ اعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ^۸ ... **باب الفرار**، قال الله تعالى: فَفِرُوا إِلَى اللَّهِ^۹ ... **باب الرياضة**، قال الله تعالى: الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ^{۱۰} ... **باب السماع**، قال الله تعالى: وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ^{۱۱}»

۱. سبأ: ۴۶

۲. حجرات: ۱۱

۳. حشر: ۱۸

۴. زمر: ۵۴

۵. نحل: ۴۴

۶. غافر: ۱۳

۷. آل عمران: ۱۰۳

۸. حج: ۷۸

۹. ذاریات: ۵۰

۱۰. مؤمنون: ۶۰

۱۱. انفال: ۲۳

در پایان جمع‌بندی مختصری از مطالبی که در این جلسه طرح شد، بیان کنید.

جلسه دهم: جمع‌بندی و پس‌آزمون

اهداف:

۱. مروری کلی بر مباحث طرح‌شده در طول دوره
۲. پاسخ به پرسش‌های باقیمانده دانشجویان
۳. برگزاری پس‌آزمون و سنجش وضعیت دانشجویان پس از مداخله

زمان جلسه: ۱۲۰ دقیقه

با توجه به اینکه این جلسه، آخرین جلسه کارگاه است، در ابتدای جلسه می‌توانید نظر دانشجویان را درباره نحوه برگزاری دوره بپرسید. علاوه بر این می‌توانید این پرسش را مطرح کنید که دانشجویان چه مطالب جدیدی را در طول این دوره آموخته‌اند. سپس مطالب بیان‌شده در طول دوره را به اختصار یادآوری کنید.^۱

در این دوره سعی کردیم به این پرسش‌ها پاسخ دهیم:

احساس دینی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟

مفهوم حالات معنوی چیست و چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با احساس اخلاقی و

احساس زیبایی‌شناختی دارد؟

رابطه احوال معنوی و تجربه عرفانی چیست؟

خاستگاه بحث تجربه دینی در غرب چیست؟

فیلسوفان دین غربی چه نظریاتی در زمینه تجربه دینی داشته و بیشتر بر کدام

جنبه‌های این موضوع تأکید کرده‌اند؟

۱. برای جلوگیری از تکرار مطالب، بیان خلاصه مطالب دوره با توجه به محتوای این راهنما و آنچه مدرس محترم ارائه کرده‌اند، بر عهده مدرس محترم قرار داده شد.

انواع حالات معنوی چیست و چگونه تفسیرهای مختلف این احوال به گوناگونی آنها منجر می‌شود؟

چرا احوال دینی تفسیربردارند و این تفسیرها ریشه در چه چیزهایی دارند؟
معیارهای اصالت تجربه‌های دینی چیستند؟
رابطه حالات معنوی و عقل چیست؟
میزان حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی چقدر است؟
روش ایجاد حالات معنوی در سنت اسلامی چیست؟

اکنون، از دانشجویان بخواهید توضیح دهند که تا چه حد در این دوره با پرسش‌های جدید درباره حالات معنوی مواجه شده‌اند. همچنین از آنها بخواهید پرسش‌های دیگری را که برایشان درباره احوال معنوی و رابطه آن با دین مطرح است، بپرسند و در ادامه سعی کنید براساس مطالب بیان شده در طول دوره به این پرسش‌ها پاسخ دهید.

در نهایت فراموش نکنید که پس‌آزمون سنجش سطح دینداری دانشجویان را پس از مداخلاتی که در این دوره صورت گرفت، انجام دهید.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۳۷۱). ترجمه سید جعفر شهیدی، چ سوم. صحیفه سجادیه.

زیده مفاتیح الجنان (۱۳۸۰). ترجمه کریم زمانی، انتشارات اطلاعات، چ سوم. استیس، والتر ت. (۱۳۹۲). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، ویراست اول.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۹)، منازل السائرین، به کوشش دکتر روان فرهادی، انتشارات مولی.

پترسون، مایکل (۱۳۸۹). درباره تجربه دینی، ترجمه مالک حسینی. هرمس. ویراست اول، ص ۱۰۱ - ۱۲۸ (تجاری از سنت اسلامی).

پترسون، مایکل؛ ویلیام هاسکر؛ بروس رایشناخ؛ دیوید بازینجر (۱۳۸۳). عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو. پرادفوت، وین (۱۳۹۳). تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم: کتاب طه. جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، حکمت، ویراست اول (در جای جای از این کتاب تجاری را از سنت‌های مختلف نقل کرده است). حقیقت وحی، تجربه دینی یا عرفانی؟، محمدحسن قدردان قراملکی، قیسات ۲۶، زمستان ۱۳۸۱.

خدایاری فرد و جمعی از همکاران (۱۳۹۳). تهیه و اجرای برنامه‌های فرهنگی - آموزشی اثرخس با رویکرد روان‌شناختی تربیتی و اجتماعی به منظور اعتلای دینداری دانشجویان.

دیویس. سی. اف. (۱۳۹۱)، ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی، ترجمه علی شیروانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

شیروانی، علی (۱۳۸۸)، مبانی نظری تجربه دینی، بوستان کتاب قم.

صادقی، هادی (۱۳۸۳). درآمدی بر کلام جدید، قم: کتاب طه.

عباسی، بابک (۱۳۹۱). تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی (بررسی و نقد آرای ویلیام آلتون)، هرمس، ویراست اول.

فعالی، محمدتقی (۱۳۸۵). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران.
قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). تجربه دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

برخی منابع فارسی بیشتر در موضوع تجربه دینی:

۱. تعلیقاتی بر ارزش معرفت □ شناختی تجربه دینی (۱۳۹۱). علی شیروانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. تجربه‌های عرفانی در ادیان (۱۳۸۹). حمیدرضا مظاهری سیف، قم: بوستان کتاب.