

A Critical Analysis of Religious Experience in the Thought of Ramakrishna with an Emphasis on Islamic Principles

✉ **Elaheh Moghaddam Manesh**  / PhD Candidate in Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran emm.moghaddam@ut.ac.ir

Hossein Rahnamaei/ Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran h_rahnamaei@ut.ac.ir

Received: 2025/04/30 - **Accepted:** 2025/08/16

Abstract

Religious experience is one of the significant issues in the philosophy of religion that has been raised in the field of religious studies in the recent century. Although this concept was first considered in modern Europe by Western thinkers, it gradually extended to other religious traditions. Among religious schools, the Ramakrishna school, considered one of the reform movements of Hinduism, has attracted the attention of contemporary thinkers, particularly proponents of spirituality independent of organized religion, by emphasizing the direct experience of divinity and its universal accessibility. Therefore, examining and critiquing Ramakrishna's view on religious experience based on Islamic principles seems necessary. This research, using an analytical-critical method, examines religious experience in the Ramakrishna school and demonstrates that characteristics such as the infallibility of religious experience, functionalist evaluation, the equating of revelation with religious experience, the consideration of religious experience as the criterion for sacred texts and religious claims, and the theory of Manifestationist approach (perennialism) in explaining the diversity of religious experiences face fundamental challenges from an Islamic perspective.

Keywords: Ramakrishna, religious experience, philosophy of religion, Hinduism, Manifestationist approach (Perennialism).

تحلیل انتقادی تجربه دینی در اندیشه راماکرشنا با تأکید بر مبانی اسلامی

الهه مقدم منش  دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
emm.moghaddam@ut.ac.ir

حسین رهنمایی / استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
h_rahnamaei@ut.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۵

چکیده

تجربه دینی یکی از مسائل مهم فلسفه دین است که در قرن اخیر در حوزه دین‌پژوهی مطرح شده است. هرچند این مفهوم نخستین‌بار در اروپای مدرن و توسط اندیشمندان غربی مورد توجه قرار گرفت، اما به تدریج به سایر سنت‌های دینی نیز تسری یافت. در میان مکاتب دینی، مکتب راماکرشنا که یکی از نهضت‌های اصلاحی هندوئیسم به‌شمار می‌رود، با تأکید بر تجربه مستقیم الوهیت و دسترسی همگانی به آن، مورد توجه متفکران معاصر، به‌ویژه طرفداران معنویت فارغ از مذهب، قرار گرفته است. از این‌رو بررسی و نقد دیدگاه راماکرشنا درباره تجربه دینی بر اساس مبانی اسلامی ضروری به نظر می‌رسد. این پژوهش با روش تحلیلی - انتقادی به بررسی تجربه دینی در مکتب راماکرشنا می‌پردازد و نشان می‌دهد که ویژگی‌هایی همچون خطاناپذیری تجربه دینی، ارزیابی کارکردگرایانه، تساوی وحی و تجربه دینی، میزان و معیار بودن تجربه دینی برای متون مقدس و ادعاهای ادیان، و نظریه تجلی‌گرایی در تبیین تنوع تجربه‌های دینی، از منظر اسلامی با چالش‌های اساسی مواجه است.

کلیدواژه‌ها: راماکرشنا، تجربه دینی، فلسفه دین، هندوئیسم، تجلی‌گرایی.

امروزه نگاه‌های متفاوت به دین و طرح مباحث نوین دربارهٔ باورهای دینی، تحت عنوان فلسفه دین، اذهان متفکران را به خود مشغول کرده است. یکی از مهم‌ترین مسائل در این حوزه، تجربه دینی است که در قرن اخیر از لحاظ نظری و عملی مورد توجه اندیشمندان و جوامع مختلف قرار گرفته است. با این حال، توجه به تجربه دینی نه تنها پدیده‌ای جدید در تاریخ ادیان نیست، بلکه همواره مورد اهتمام دینداران، به‌ویژه عارفان، بوده است.

در سنت‌های هندو نیز تجربه دینی جایگاه برجسته‌ای دارد؛ اما تأکید بر تجربه مستقیم امر الهی در نهضت‌های اصلاحی هندوئیسم، از جمله مکتب راماکرشنا، بیشتر به چشم می‌خورد. این مکتب با ترکیب مفاهیمی همچون کثرت‌گرایی دینی و تجربه بی‌واسطه الوهیت، نقش مهمی در شکل‌گیری جریان‌های معنویت‌گرای معاصر ایفا کرده و به عنوان الگویی برای خوانش جدید از دین مورد استفاده قرار گرفته است.

در اندیشه اسلامی نیز تجربه دینی به عنوان یکی از ابعاد شناخت حقیقت مطرح بوده؛ اما همواره در چهارچوب وحی و عقلانیت دینی ارزیابی شده است. از این رو بررسی دیدگاه‌های مکاتب گوناگون دربارهٔ تجربه دینی از منظر آموزه‌های اسلامی ضرورت دارد تا مشخص شود که چه معیارهایی برای اعتبارسنجی این تجربه‌ها وجود دارد و آیا تجربه دینی می‌تواند به تنهایی حجیت معرفتی داشته باشد یا خیر. همچنین بررسی این مسئله از دیدگاه اسلامی می‌تواند به روشن‌تر شدن تفاوت‌های مبنایی میان معرفت دینی در اسلام و دیدگاه‌هایی همچون نظریه تجلی‌گرایی در مکتب راماکرشنا کمک کند.

با توجه به اینکه بیشتر پژوهش‌های پیشین در این حوزه، تجربه دینی را از منظر متفکران غربی بررسی کرده‌اند، مطالعه تطبیقی آن در سنت‌های شرقی، به‌ویژه هندوئیسم، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بر همین اساس، این پژوهش با رویکردی تحلیلی - انتقادی، تجربه دینی در مکتب راماکرشنا را از منظر آموزه‌های اسلامی بررسی می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که این دیدگاه از چه جنبه‌هایی قابل نقد است. بر این اساس، تلاش خواهد شد تا ضمن تبیین مبانی معرفتی و الهیاتی تجربه دینی در مکتب راماکرشنا، میزان سازگاری آن با اصول و مبانی دین اسلام ارزیابی شود.

۱. چستی تجربه دینی

برای تجربه دینی تعاریف متعددی بیان شده است. گاهی به گونه‌ای تعریف می‌شود که تنها سنت دینی خاصی را دربرمی‌گیرد؛ مانند تجربه خدا که به دین اسلام اختصاص دارد یا تجربه پدر در مسیحیت. گاهی نیز گفته می‌شود که تجربه دینی تجربه امر متعالی است که تعریفی وسیع‌تر است و به سنت دینی خاصی تعلق ندارد؛ اما همه تجارب دینی را دربر نمی‌گیرد؛ برای مثال، تجربه اتحاد با طبیعت یا اشیا را شامل نمی‌شود. بر اساس تعریف

سومی که از تجربه دینی مطرح شده است، تجربه دینی تجربه‌ای است که فاعل تجربه در توصیف پدیدارشناختی آن، از حدود و واژه‌های دینی استفاده کند. توصیف پدیدارشناختی، توصیف تجربه از درون است؛ بدین معنا که فاعل تجربه آن را همان گونه که ظاهر می‌شود، توصیف می‌کند؛ بدون آنکه ادعایی بر آن بیفزاید. بنابراین، ملاک دینی بودن تجربه، سیاق تجربه نیست. ممکن است تجربه‌ای غیردینی در زمینه‌ای دینی متولد شود و بالعکس، امکان دارد در زمینه‌ای غیردینی تجربه‌ای دینی رخ دهد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۸-۳۲).

درباره سرشت تجربه دینی نیز دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است: برخی آن را نه از جنس معرفت، بلکه از مقوله احساسات می‌دانند؛ بنابراین، دیدگاه تجربه دینی احساس تعلق و وابستگی مطلق به منبعی مجزا از جهان است؛ برخی دیگر معتقدند که تجارب دینی نوعی ادراک حسی‌اند که ساختار مشترکی با تجربه حسی دارند؛ اما نظریه سوم سرشت تجربه دینی را از منظر فاعل آن مطرح می‌کند؛ بدین معنا که فاعل تجربه تبیین طبیعت‌گروانه را نمی‌پذیرد و تبیینی فوق طبیعی از تجربه‌اش دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۴۶؛ جلالی، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

بنا بر یک دیدگاه، تجارب دینی به شش دسته تقسیم می‌شوند: ۱. تجارب تفسیری، که دینی بودن آنها بر اساس تفاسیر دینی‌ای است که بر آنها مقدم شده‌اند؛ مانند تفسیر بالاها و مصیبت‌ها به عذاب الهی توسط یک مسلمان؛ ۲. تجارب شبه‌حسی، که نوعی احساس در آنها دخیل است؛ مانند رؤیاهای دینی یا دیدن ملائکه؛ ۳. تجارب وحیانی به معنای الهام، بصیرت یا وحی ناگهانی؛ مانند تجارب انبیا؛ ۴. تجارب احیاگر، که متداول‌ترین تجارب دینی‌اند و منشأ ایجاد تحول یا موجب پویایی ایمان فاعل می‌شوند؛ مانند تجارب شفادهنده؛ ۵. تجارب مینوی، به معنای درک حقارت انسان مادی و مخلوق در برابر جلال و عظمت الهی؛ ۶. تجارب عرفانی، که طیف وسیعی از تجارب عرفای سنت‌های مختلف دینی را شامل می‌شوند و چهار ویژگی توصیف‌ناپذیری، معرفت‌زایی، زودگذر بودن، و انفعالی و غیراختیاری بودن برای آنها ذکر شده است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۴۶-۶۹؛ مایستر، ۱۳۹۷، ص ۱۹۰-۱۹۳).

۲. هندوئیسم مدرن و نهضت راما کریشنا

هندوئیسم مدرن جریانی از اندیشه هندوست که در قرن نوزدهم توسط رام موهان روی (۱۷۷۲-۱۸۳۳م) آغاز شد. روی که به عنوان «پدر هند مدرن» شناخته می‌شود (Richards, 1985, p.1)، به زبان‌های عربی، فارسی، لاتین، عبری، سانسکریت، انگلیسی و هندی مسلط بود و با اندیشه‌های اسلام، مسیحیت، بودایی و هندو آشنایی داشت. او نخستین فردی است که به انتقادات خردگرایان و مبلغان مسیحی درباره هندوئیسم پاسخ داد (پروین، ۱۳۹۲، ص ۴۰؛ حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۶، ص ۹۱-۹۲).

روی معتقد بود که آموزه‌های اولیه ودانته (Vedānta) که بعداً توسط آیین‌گرایی و کاست‌گرایی هندو (نوعی نظام طبقاتی در هندوئیسم) خراب شد با آموزه‌های اولیه مسیح که بعداً توسط تثلیث‌گرایی مسیحی و آموزه

مسیح به‌عنوان تجسم الهی مخدوش شد، یکی است. به‌عقیده او، همه ادیان با وجود تفاوت در اعمال و تظاهرات بیرونی، در اصل خود به خدایی واحد باور دارند (Richards, 1985, p.9).

میراث ماندگار روی تا حد زیادی به این دلیل است که او علاوه بر ترویج اصول عقایدش از طریق تألیفات، و فعالیت‌هایی مانند ممنوعیت بیوه‌سوزی در حوزه عمل، سازمانی را به‌نام «بره‌مو سماج» (Brahmo Samāj) یا جامعه روحانیون دینی، برای فعالیت‌های منظم و پیشبرد اهدافش تأسیس کرد. رهبر دوم بره‌مو سماج، «دیندرانات تاگور»، پدر بزرگ «رابیندرانات تاگور» شاعر معروف هند است (Farquhar, 1915, p.34). تاگور، برخلاف روی که یک مصلح دینی و اجتماعی و رهبری سیاسی بود، عارفی بزرگ و رهبری مذهبی بود (Farquhar, 1915, p.40). پس از دیندرانات تاگور، سازمان تضعیف شد و چند انشعاب بزرگ در آن صورت گرفت.

از سال ۱۸۷۵م جنبش اصلاحی دیگری به‌رهبری «دیانند سرسوتی» آغاز شد (خواص، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱). او معتقد بود که مردم هندو تنها وارث واقعی فرهنگ آریایی‌اند؛ بنابراین، «آریا سماج» (Ārya samāj) یا جامعه آریایی را به‌هدف دفاع از هندوئیسم در برابر ادیان دیگر تشکیل داد (Farquhar, 1915, p.109-111). در اواخر قرن نوزدهم میلادی، نهضت راماکریشنا توسط شاگرد برجسته او، سوامی ویوکاننده، تشکیل شد. راماکریشنا عارف بزرگ هند است که به اصل وحدت ادیان اعتقاد داشت و این اصل را اشراق کرده بود. او برای اشراق حق، علاوه بر روش‌های موجود در هندوئیسم، روش‌های بودیسم، جینیسم، سیک‌ها، عرفان اسلامی و مسیحیت را نیز پیمود (مبلغی آبادانی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱).

راماکریشنا نگرش توحیدی و وحدت وجود را با یکدیگر سازگار می‌دید و معتقد بود که بین شرک و توحید و وحدت وجود اختلافی نیست؛ بلکه این سطوح مختلف اذهان‌اند که خداوند را به‌گونه‌های مختلف درک می‌کنند. خداپرستی عوام، که حواس‌محورند و مجردات را درک نمی‌کنند، بت‌پرستی و شرک است. خداپرستی در سطح عاقلانه به شناخت ذات می‌انجامد و خداپرستی در سطح عارفانه به شناخت ماورای ذات و درک خدا به‌عنوان حق و حقیقت یگانه منجر می‌شود. او معتقد بود که هر سه گروه حقیقت واحدی را می‌پرستند و اگر عبادت آنان خالصانه و همراه با ریاضت باشد، از هر سه راه شرک، توحید و وحدت وجود می‌توان به نجات و سعادت رسید (نقوی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۲۶).

پس از مرگ راماکریشنا، «سوامی ویوکاننده»، از شاگردان برجسته او، جانشین وی شد. در هند، سوامی ویوکاننده را احیاکننده دوباره هندوئیسم می‌شناسند. او فعالیت اجتماعی خود را از سال ۱۸۹۲م آغاز کرد و در سال ۱۸۹۳م در پارلمان جهانی ادیان شرکت کرد و به یک شخصیت جهانی تبدیل شد. پس از آن در شهرهای مختلف آمریکا سخنرانی کرد و انجمن ودانته (Vedantic Society) را در آن شهرها تأسیس کرد؛ سپس به اروپا سفر کرد و به ایراد سخنرانی پرداخت. در بازگشت به هند، انجمن راماکریشنا را توسعه داد و در کنار تعلیم سیر و سلوک معنوی، به فعالیت‌های اجتماعی با تکیه بر اصل خدمت به خلق پرداخت (Farquhar, 1915, p.201-202).

سوامی ویوکآنده به تبعیت از استاد خود، راماکریشنا، دو دیدگاه توحیدی و وحدت وجودی را با هم سازگار دانست و مکتب خود را بر این اساس پایه‌گذاری کرد. به عقیده او، شناخت خداوند از طریق عرفان و بصیرت باطنی میسر می‌شود؛ اما چون تمامی مردم قادر به اشراق خداوند نیستند، اثبات خدا از طریق عقلی ضروری است. بنابراین از برهان علت، برهان نظم و برهان فطرت برای اثبات خدا استفاده کرد (آسالان و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۸). ویوکآنده معتقد است که همه ادیان دارای حقیقت‌اند. او می‌گوید:

بررسی ادیان دنیا نشان می‌دهد آنان مکمل و مؤید یکدیگر هستند و با هم نسبت رقابتی و ابطالگری ندارند. حق چنان تودرتو و لایه‌به‌لایه است که نمی‌تواند منجر به دین واحدی باشد. هر دین، برخی از جوانب و لایه‌های حق را کشف می‌کند یا بر آن تأکید می‌کند؛ بدین ترتیب، اگر تمامی ادیان را در کنار هم قرار دهیم، نمودار یا طرح کلی فرارویمان قرار خواهد گرفت؛ پس چرا ادیان را رقیب و دشمن هم فرض کنیم؟ چرا مکمل هم ندانیم؟ بایستی برای تمام ادیان احترام و ارزش قائل شویم. هر دین رخساره‌ای از حق را نشان می‌دهد. اسلام تأکید بر اصل توحید و امت می‌کند؛ هندوئیسم تأکید بر عرفان و نجات روح؛ مسیحیت بر اصل محبت. ادیان بدینسان مکمل هم هستند و هر دین جلوه‌ای از حقیقت را نمایانده است (Vivekananda, 1963, v.1, p.432).

سوامی ویوکآنده با پیوند دین و مدرنیته و وحدت ادیان، نه تنها در پی اصلاح جامعه هند بود، بلکه کوشید تا نهضتی جهانی را بر اساس گفتارهای ودانته محقق سازد. پس از او، شاگردانش نهضت او را توسعه دادند؛ تاجایی که مراکزی در خارج از هند نیز تأسیس کردند.

۳. تجربه دینی در مکتب راماکریشنا

چنان‌که اشاره شد، راماکریشنا از عرفا و شخصیت‌های معنوی هندو بود که از جوانی تجربیات دینی متعددی داشت. اغلب این تجربیات در قلمرو آیین هندو بود؛ اما او تجربه‌های معنوی ساده‌تری نیز در پی عمل به آداب اسلامی و مسیحی داشت.

تمرکز بر تجربه در سنت‌های پیشامدرن هندو نیز سابقه داشته؛ اما در هندوئیسم مدرن، به‌ویژه نهضت راماکریشنا، برجسته شده است. محوریت تجربه مستقیم امر الهی به‌عنوان هدف نهایی عمل دینی، یکی از ویژگی‌های مهم تفکر مدرن هندوست.

۳-۱. ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی

تجربه مستقیم یا انوبهو (anubhava) در مقابل تجربه غیرمستقیم یا باواسطه قرار می‌گیرد. در فلسفه هند، ابزارهای دستیابی به معرفت را پرمانه (Pramāṇa) می‌نامند. پرمانه در لغت به‌معنای «اندازه‌گیری» یا «واحد و وسیله اندازه‌گیری» است (جلالی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۷۶۳). آیین سنتی هندو شش پرمانه را به‌عنوان وسیله

صحیح شناخت دقیق حقایق معرفی می‌کند که در مکاتب مختلف درباره اعتبار آنها اختلاف نظر وجود دارد؛ پراتیاکشه (Pratyakṣa) به معنای ادراک حسی مستقیم؛ آنومانه (Anumāna) به معنای استنتاج عقلانی؛ اوپامانه (Upamāna) به معنای مقایسه و تشبیه؛ آرته‌پتی (Arthāpatti) به معنای فرض مبتنی بر ناسازگاری؛ آنوپلبدی (Anupalabdhi) به معنای عدم ادراک؛ و شابده (Śabda) به معنای شهادت معتبر یا گفتار موثق (Flood, 1996, p.225؛ چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۲۳۴-۲۳۸).

در فلسفه سنتی هند، پرمانه پراتیاکشه یا تجربه حسی چندان بحث‌برانگیز نیست؛ زیرا باور به چیزی درباره جهان حسی معمولاً موجه است؛ تاجایی که برخی از مکاتب فلسفی هند، مانند چارواکه (Cārvāka) که دیدگاه ماتریالیستی دارند، اعتبار هر ادراکی را به جز تجربه حسی انکار می‌کنند. من می‌دانم که یک لیوان آب روی میز است؛ زیرا می‌توانم آن را ببینم. اما توجه به این نکته مهم است که پراتیاکشه از انوبهو یا تجربه مستقیم متمایز است. پراتیاکشه ادراک غیرمستقیم و بواسطه از طریق اندام‌های حسی است که احتمال نقص در آن وجود دارد. سایر پرمانه‌ها نیز مانند آنومنا یا استدلال استنتاجی، با وجود احتمال خطا، در بسیاری از مکاتب فلسفی هند معتبر شمرده شده‌اند.

اما بحث‌برانگیزترین پرمانه سنتی هندی، شابده یا کلام شخص معتبر است؛ زیرا درباره مرجع قابل اعتماد، اختلاف نظر وجود دارد. آیا سخنان وداها حجت است یا سخنان بودا یا فراتر از ادیان سنتی هند، سخنان کتاب مقدس یا قرآن؟ آیا مبنایی برای سنجش اعتبار آنها وجود دارد؟ (McDaniel, 2019, p.12)

به عقیده راماکریشنا، راه ارزیابی و قضاوت درباره ادعاهای ادیان جهان، تجربه مستقیم واقعیت نهایی است. در مکتب او، باوری که بر اساس تجربه مستقیم ماهیت الوهیت به وجود می‌آید، در برابر اعتقاد به الوهیت بر اساس دیگر پرمانه‌ها، مانند شهادت معتبر دیگران که در متون مقدس یافت می‌شود، قوی‌ترین مبناست (Vivekananda, 1979, v.1, p.126). ویوکاننده نیز معتقد است که تجربه بهترین منبع دانش است و همان‌طور که یک دانشجوی شیمی یا زیست‌شناسی درباره این موضوعات مطالعه می‌کند، کسی هم که می‌خواهد درباره دین بیاموزد، باید ذهن و قلب خود را بخواند. به عقیده او، جایگاه تجارب دینی می‌تواند همان جایگاه حقایق علمی مبتنی بر آزمایش و مشاهده باشد. بنابراین، تجارب معنوی واقعی را نباید به‌طور قطعی و به‌عنوان فاقد شواهد عقلانی کنار گذاشت (Frederick, 2012, p.41).

در آموزه‌های راماکریشنا و سوامی ویوکاننده، برهمین یک واقعیت جهانی است که دست‌کم در اصل برای هر کسی قابل تجربه است و با استفاده از مذهب یا فرهنگ شخص تجربه‌کننده متفاوت می‌شود. الوهیت به همان اندازه که واقعیت فیزیکی وجود دارد، وجود دارد و در دسترس همه جهانیان است. البته در دسترس بودن واقعیت‌های معنوی به‌طور جهانی به این معنا نیست که همه انسان‌ها آنها را به یک میزان و با شدت یکسان

تجربه می‌کنند. همان‌گونه که آسمان شب برای همه قابل درک است، اما به آموزش خاصی نیاز است تا بتوان آن را مانند یک ستاره‌شناس دید، تشخیص واقعیت‌های معنوی نیز مستلزم پرورش ویژگی‌های معرفتی خاصی است (McDaniel, 2019, p.9).

سوامی ویوکاننده اظهار می‌کند که قضاوت دربارهٔ تجارب دینی باید عمل‌گرایانه و بر اساس کارکرد آنها باشد. به عبارت دیگر، تجارب دینی نیز مانند حقایق علمی بر آزمایش و مشاهده و تأیید مبتنی است (Frederick, 2012, p.41). به عقیدهٔ راما کریشنا، که جهان‌بینی هندویی مشخصی داشت، ادیان از نظر میزان بیان حقیقت متفاوت‌اند؛ اما این تفاوت سبب نمی‌شود که مسیرهای مؤثری برای تجربهٔ مسقیم واقعیت نهایی از طریق یک عمل مجسم نباشند. به عبارت دیگر، او معتقد است که همهٔ ادیان حقیقت کافی را بیان می‌کنند تا تلاش شخصی برای تجربهٔ مستقیم الوهیت، به عنوان قوی‌ترین مبنا برای معرفت، ممکن و موفقیت‌آمیز باشد (Maharaj, 2018, p.101-109).

در دستگاه فکری او، اعتبار متون مقدس هندویی همچون وداها، نه به واسطهٔ تقدس صرف الفاظ، بلکه از آن جهت است که این متون بازتاب تجربهٔ مستقیم و شهودی ریشی‌ها و حکیمانی هستند که به ادراک حقایق الهی رسیده‌اند. ویوکاننده تصریح می‌کند که آنها «خدا، روح خود، آیندهٔ خود و ابدیت خود را دیدند و آنچه را دیدند، موعظه کردند» (Vivekananda, 1979, v.1, p.126). به عبارت دیگر، راما کریشنا، به عنوان مرشد معنوی ویوکاننده، بر این باور بود که ریشی‌ها و راهبان بزرگ با نوعی مواجههٔ بی‌واسطه با حقیقت الهی روبه‌رو شده‌اند و آن تجربه را در قالب زبان متون مقدس برای دیگران روایت کرده‌اند. از این منظر، وحی در آیین ودانته، نه انتقال الفاظ از جانب خداوند، بلکه انعکاس تجربهٔ معنوی ناب در قالب زبان انسانی است.

۳-۲. نظریهٔ تجلی‌گرایی در تجربهٔ دینی

دربارهٔ تفکیک تجربه از تفسیر و چالش وجود و عدم هستهٔ مرکزی در تجربه‌های دینی، دو دیدگاه کلی ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی مطرح شده است. ذات‌گرایان معتقدند که تنوع و تباین تجربه‌های دینی ذاتی نیست. آنها بر اساس تمایز تجربه و تفسیر، تنوع تجارب را در امری بیرون از تجربه، مانند تفاوت زمینه‌های فرهنگی، زبان، انتظارات و پیش‌دانسته‌های فاعل تجربه جست‌وجو می‌کنند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۷۵).

در مقابل، ساخت‌گرایان معتقدند که هیچ تجربهٔ محض و بی‌واسطه‌ای وجود ندارد و باورها و مفاهیم پیش‌تجربه‌ای فاعل نقش کلیدی در شکل‌دهی یا ساختن تجارب ایفا می‌کنند. به عقیدهٔ آنها، تنوع تجربه‌های دینی و عرفانی معلول این امر است که عرفا با مفاهیم و باورهای دینی گوناگون تجارب را می‌آفرینند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۸۰).

یکی از اشکالاتی که به فیلسوفان در بحث پدیدارشناسی تجربه‌های دینی و عرفانی وارد شده، این است که اکثر قریب به اتفاق آنها به تجربه‌های دینی و عرفانی دسترسی اول‌شخص ندارند؛ لذا برای تعیین دقیق

پدیدارشناسی آن، در موقعیت معرفتی ضعیفی هستند. برای نمونه، نینان اسمارت تأکید می‌کند که درک نظری کافی از تجربه عرفانی، بدون داشتن حداقل درجاتی از درک وجودی، ممکن نیست. بر همین اساس، برخی از اندیشمندان با درک محدودیت‌های عمیق رویکرد غیرمستقیم به تجربه دینی، از اعمال و تجربیات معنوی خود به‌عنوان داده‌های ارزشمندی برای رسیدن به یک نظریه کلی استفاده کرده‌اند (Maharaj, 2018, p.169).

سوامی راماکریشنا را می‌توان از پیشگامان این روش تجربی در مطالعه فلسفی تجربه دینی و عرفانی دانست؛ زیرا او علاوه بر اینکه از طیف وسیعی از تجربیات دینی بهره برده، به‌لحاظ فلسفی نیز در مورد تجربیات عرفانی خود تأمل کرده است (Maharaj, 2018, p.170).

راماکریشنا در گزارش‌هایی که از تجربیات عرفانی خود از خدا بیان کرده، درباره ویژگی‌های تجارب دینی و عرفانی شواهد محکمی ارائه داده است که ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان قادر به توضیح کافی درباره برخی از آن ویژگی‌ها نیستند. به همین دلیل او برای درک ماهیت تجربه دینی، الگوی مفهومی جدیدی پیشنهاد کرده است.

برای مثال، راماکریشنا شواهد محکمی ارائه می‌دهد که الهام‌های الهی از تجارب عرفانی اصیل به‌حساب می‌آیند و تجلی‌های واقعی خدایند. درحالی‌که ذات‌گرایان الهام‌های الهی را تجربه‌های عرفانی اصیل به‌شمار نمی‌آورند - چون آنها را شامل تصویرسازی حسی می‌دانند (Stace, 1961, p.47-49) - ساخت‌گرایان نیز رؤیاهای الهی را پیش‌بینی‌های ذهنی از روان خود عارف می‌دانند (Hick, 1989, p.168).

همچنین راماکریشنا به‌وضوح توضیح می‌دهد که چگونه تجربه وحدت وجودی با تجربه خداآوری متفاوت است. در تجربه وحدت وجودی هیچ اثری از «من» وجود ندارد. در مقابل، در تجارب خداآورانه، «من» برای لذت بردن از ارتباط عاشقانه با خدای شخصی باقی می‌ماند. این توصیف دقیق راماکریشنا از تفاوت پدیدارشناختی بین تجربه عرفانی وحدت وجودی و خداآوری، در تضاد با دیدگاه ذات‌گرایان است که منکر تمایز آنهایند. برای ذات‌گرایان، توصیفات خداآورانه از تجربه عرفانی، در واقع تفسیرهای اشتباه خداآورانه از تجربه‌های غیرخداپرستانه وحدت است. از دیدگاه راماکریشنا، ادعای یک عارف خداآور مبنی بر اینکه واقعیت غایی شخصی است و ادعای یک عارف وحدت وجودی مبنی بر اینکه واقعیت غایی غیرشخصی است، متضاد نیستند؛ بلکه مکمل یکدیگرند؛ زیرا جنبه‌های متفاوتی از یک واقعیت نامتناهی غیرشخصی - شخصی را به‌تصویر می‌کشند. در اندیشه او، تجارب دینی خداآورانه و وحدت وجودی، ارزش رستگاری یکسانی دارند (Maharaj, 2018, p.178-193).

او پس از پی بردن به برهم‌نغیر شخصی و نیز اشکال متعدد خدای شخصی، و درک اینکه واقعیت نامتناهی درعین‌حال شخصی و غیرشخصی، با شکل و بدون شکل، و درون جهان و فراتر از آن است، از نظریه تجلی‌گرایانه تجربه عرفانی دفاع کرد؛ بدین معنا که یک واقعیت نامتناهی وجود دارد که در اشکال و جنبه‌های بی‌شماری

برای عارفان با خصوصیات، ترجیحات و پیشینه‌های متفاوت ظاهر می‌شود؛ مانند آفتاب‌پرست که به رنگ‌های مختلف ظاهر می‌شود و گاهی اوقات اصلاً رنگی ندارد.

سوامی رام کریشنا توضیح می‌دهد که چرا خداوند برای عارفان مختلف به‌شیوه‌های متفاوتی تجلی می‌کند. به عقیده او، خداوند یک «بهکته و تسَل» (bhakta-vatsal / به‌معنای محبت به عاشقان) است که عشق بی‌پایانی به عابد خود دارد؛ از این رو خود را به‌شکلی که عابد بیش از همه دوست دارد، نشان می‌دهد. او برخلاف ساخت‌گرایان که باورهای پیشین فاعل درباره خدا را علت و شکل‌دهنده تجربه او از خدا می‌دانند، این همبستگی را از جانب خدا توضیح می‌دهد و معتقد است که علت تجربه خاص هر شخص از واقعیت نهایی، خود خداست، نه چهارچوب مفهومی ذهنی فاعل (Maharaj, 2018, p.184).

رویکرد تجلی‌گرای رام کریشنا و اصل بهکته و تسَل دارای قدرت تبیین خوبی است و انواع متعددی از تجربه‌های دینی را توجیه می‌کند؛ اما این اصل نمی‌تواند تجربیات بدیع و غیرمنتظره را توضیح دهد. به همین دلیل او با توسل به یک اصل تجلی‌گرای دیگر، یعنی اصل خدا به‌عنوان «ایچامیه» (icchāmayi / به‌معنای کسی که هر کاری را به خشنودی خود انجام می‌دهد)، اصل بهکته و تسَل را تکمیل می‌کند. به عبارت دیگر، از آنجایی که خداوند ایچامایی است، گاهی اوقات به‌شکلی تجلی می‌کند که عارف، نه انتظار دارد و نه شاید حتی مایل به تحقق آن باشد (Maharaj, 2018, p.189).

گزارش‌های متعددی که افراد مختلف از تجارب دینی و عرفانی خود مطرح کرده‌اند، بیانگر آن است که تجارب دینی در سطح پدیدارشناختی متفاوت‌اند و برای فاعل تجربه، از نظر معرفتی و نسبت به سایر شناخت‌ها، خاص‌اند و برای او واقعیتی کاملاً عینی دارند. با وجود این، ذات‌گرایان تفاوت تجربیات مختلف را انکار می‌کنند؛ زیرا آنها معتقدند که تفسیر عرفا از تجربه واحد، متفاوت است. ساخت‌گرایان نیز خاص بودن تجربه‌های دینی در برابر شناخت‌های معمولی و واقعیت عینی داشتن آنها را نمی‌پذیرند. آنها معتقدند که تجارب عرفانی محصول چهارچوب‌های مفهومی خود عرفانند و به همان شیوه تجارب شناختی معمولی حاصل می‌شوند.

اما نظریه تجلی‌گرایی رام کریشنا هر سه ویژگی را توجیه می‌کند. بر این اساس، تفاوت قابل توجهی که در توصیفات مختلف از تجربیات در سطح پدیدارشناسی دیده می‌شود، به این دلیل است که واقعیت نامتناهی در اشکال و جنبه‌های مختلف ظاهر می‌شود. خاص بودن تجربیات از نظر معرفتی برای فاعل تجربه نیز به این دلیل است که تجربه دینی و عرفانی مستلزم قوه خاصی از دانش معنوی است که با شناخت معمولی تفاوت اساسی دارد. همچنین از آنجاکه همه مظاهر مختلف واقعیت نامتناهی دارای واقعیت هستی‌شناختی کامل‌اند، بیشتر عرفا محتوای تجربه خود را دارای واقعیت عینی توصیف می‌کنند (Maharaj, 2018, p.192).

۴. نقد دیدگاه راماکرشنا درباره تجربه دینی

دیدگاه سوامی راماکرشنا در باب تجربه دینی را می‌توان بر اساس آرا و اندیشه‌های اندیشمندان اسلامی و در محورهای مختلف بررسی و ارزیابی کرد.

۴-۱. خطاپذیری تجربه دینی

برخلاف دیدگاه سوامی راماکرشنا که تجربه مستقیم الوهیت را قوی‌ترین مبنا برای معرفت معرفی می‌کند و آن را معیار ارزیابی و قضاوت درباره ادعاهای ادیان جهان قرار می‌دهد، در اندیشه اسلامی، احتمال خطا در معرفت شهودی مطرح شده است و بر این اساس، تجربه دینی، نه برای فاعل تجربه و نه برای دیگران، یقین‌آور نخواهد بود.

در این زمینه، میان «یقین روان‌شناختی» و «یقین علمی» تفاوت گذاشته شده است. یقین روان‌شناختی ناشی از باور شخصی و تلقین است و ممکن است با شک و تردید همراه باشد؛ درحالی‌که یقین علمی یقینی است که هیچ راهی برای تردید در آن باقی نمی‌ماند و مانند بدیهیات اولیه یا مسائل ریاضی، مستقیماً به معلومات قطعی منتهی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۹-۲۴۰). بر این اساس، حتی اگر تجربه دینی برای فرد تجربه‌کننده به لحاظ روان‌شناختی یقین‌آور باشد، از نظر معرفتی نمی‌تواند یقین علمی شمرده شود و ممکن است دچار خطا باشد؛ چراکه ممکن است تحت تأثیر عوامل مختلفی شکل گرفته باشد.

در سنت فلسفی اسلامی، تجربه دینی از حیث معرفتی تنها در صورتی قابل استناد خواهد بود که بتواند در چهارچوب عقل و برهان تأیید شود. در غیر این صورت، احتمال اثرپذیری آن از حالات روانی، زمینه‌های فکری و حتی شرایط جسمانی فرد، منتفی نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۷). همچنین در این دیدگاه، تمایز میان «علم بسیط» و «علم مرکب» می‌تواند به تحلیل تجربه دینی کمک کند. در علم بسیط، فرد چیزی را درک می‌کند، اما به آگاهی خود التفات ندارد؛ ولی در علم مرکب، فرد از دانسته خود نیز آگاه است. این تمایز نشان می‌دهد که ممکن است شخص تجربه‌ای داشته باشد، اما به دلیل ضعف در تحلیل آن، دچار خطای ادراکی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۱۱۶).

در این چهارچوب، عرفان نیز به دو بخش عملی و نظری تقسیم شده است. در بخش عملی، فرد با سیر و سلوک عرفانی به وحدت شهود می‌رسد و حقایق برای او کشف می‌شود؛ اما در بخش نظری، محتوای تجربه عرفانی باید با معیارهای عقلی سنجیده شود تا مشهودات صحیح از مشهودات باطل جدا شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۸). این امر در آرای فیلسوفانی مانند ملاصدرا نیز دیده می‌شود؛ جایی که بر لزوم انطباق شهودهای عرفانی با معیارهای عقلانی تأکید شده است تا از خطاهای ناشی از تخیلات و اوهام جلوگیری شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۱۱۶).

اگرچه در مراتب بالای سلوک عرفانی، اتصال به عقل منفصل و مثال منفصل امری خطاناپذیر تلقی شده است، اما در بسیاری از موارد ممکن است که فرد در تشخیص میان مثال متصل و منفصل دچار اشتباه شود. در چنین شرایطی، آنچه تجربه می‌شود، نه حقیقت عینی، بلکه ساخته نفس و محصول خیال خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۳). همچنین احتمال تأثیرگذاری گرایش‌های شخصی بر محتوای شهود عرفانی مطرح شده است؛ به گونه‌ای که ممکن است فرد به دلیل باورهای پیشین خود، تجربه‌ای را مطابق با انتظارات و زمینه‌های ذهنی خود تفسیر کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۷۶).

افزون بر این، حتی اگر فرض شود که تجربه دینی فرد در ساحت شهود، از خطا مصون باشد، باز هم در مرحله بیان و انتقال آن به دیگران، محدودیت‌های زبانی و مفهومی می‌توانند موجب تحریف یا سوءبرداشت شوند. به بیان دیگر، فرد ممکن است حقیقتی را درک کند؛ اما هنگام تلاش برای بیان آن، دچار خطا شود و در نتیجه، دیگران فهم نادرستی از تجربه او داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲). این مسئله در دیدگاه‌هایی که بر محدودیت‌های زبان در توصیف حقایق متعالی تأکید دارند، بررسی شده است.

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، صاحب تجربه تنها در برخی از مراتب و مراحل شهود دارای یقین است و برخی از شهودهای جزئی و متزلزل برای او با یقین همراه نیستند. همچنین تجربه دینی برای کسی که از آن محروم است، یقین‌آور نیست و تنها در صورتی می‌تواند به مشهود دیگری علم و یقین پیدا کند که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر آن برهان اقامه کند؛ مانند اینکه وجود خداوند را مستقیماً اثبات کند یا از طریق اثبات عصمت صاحب شهود، به وجود او یقین حاصل کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۹).

بر این اساس، تجربه دینی تنها در صورتی می‌تواند معیار معرفت قرار گیرد که در مرتبه «حق‌الیقین» باشد؛ یعنی شناختی که در آن هیچ شک و تردیدی راه ندارد. در مقابل، «عین‌الیقین» و «علم‌الیقین» در مراتب پایین‌تری قرار دارند که در آنها امکان خطا و اختلاف درک بیشتر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۹). در دیدگاه فیلسوفان مسلمان، حقیقت معرفتی یک تجربه عرفانی به میزان انطباق آن با اصول عقلی و وحیانی بستگی دارد و نمی‌توان صرفاً وقوع تجربه را دلیل بر صحت آن دانست (غزالی، ۱۴۱۹ق، ص ۳).

در نتیجه، برخلاف دیدگاه راما کریشنا که تجربه مستقیم الوهیت را در دسترس همه انسان‌ها می‌داند و احتمال خطا در آن را منتفی می‌شمارد، در فلسفه اسلامی، امکان خطا در تجربه دینی مورد تأکید قرار گرفته است. بسیاری از مکاشفات و تجارب عرفانی فاقد ارزش معرفتی مستقل‌اند و تنها در صورتی معتبر خواهند بود که از طریق برهان عقلی یا معیارهای وحیانی سنجیده شوند.

۴-۲. میزان و راه ارزیابی تجارب دینی

چنان‌که بیان شد، بسیاری از تجارب دینی و مکاشفات عرفانی از دستیابی به حقایق عقلی و رسیدن به یقین

معرفتی محروم‌اند. این امر ناشی از آن است که شهودهای جزئی به دلیل ارتباط با مراتب خیالی و طبیعی عالم، متزلزل‌اند و در معرض تغییر و تبدیل قرار دارند. در چنین حالتی، امکان ورود وهم، خیال، خدعه و فریب به آنها وجود دارد. از این‌رو هنگامی که فرد در تشخیص صحت تجربه خود دچار تردید می‌شود، باید آن را با معیارهای معتبر سنجید تا از هر گونه خطای احتمالی مصون بماند.

برخلاف دیدگاه سوامی راماکریشنا، که تجربه مستقیم را برای فاعل تجربه یقینی و فاقد نقص و خطا می‌داند، در اندیشه اسلامی، تنها در صورتی که فرد به مرحله «حق‌الیقین» رسیده باشد می‌توان به محتوای تجربه او یقین پیدا کرد. در غیر این صورت، صحت این تجارب باید به کمک برهان و عقل یا از طریق ارجاع به شخصی که عصمت او اثبات شده است، داوری شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱-۲۷۳). هر تجربه‌ای که بدون پشتوانه عقلی یا وحیانی باشد، نمی‌تواند به عنوان یک معرفت یقینی پذیرفته شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۷).

تفاوت اساسی در معیارهای ارزیابی تجربه دینی میان این دو نگرش به خوبی آشکار است. راماکریشنا تجربه دینی را بر اساس تأثیرات و نتایج آن در زندگی فرد، معتبر می‌داند. اگر تجربه‌ای موجب آرامش، افزایش معنویت یا تغییر مثبت در رفتار شود، آن را قابل قبول می‌شمارد. در مقابل، در سنت اسلامی، تجربه دینی از سنخ سایر تجارب است و برای رسیدن به یقین، نیاز به تکرار و نوعی قیاس منطقی دارد؛ بدین معنا که تنها در صورتی می‌توان به درستی یک تجربه دینی یقین پیدا کرد که آن تجربه بارها تکرار شود و به لحاظ عقلی و نقلی مورد تأیید قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۲).

افزون‌براین، یکی از مهم‌ترین چالش‌های ارزیابی تجربه دینی امکان خطا در مرحله انتقال و تفسیر آن است. حتی اگر فرض شود که فرد تجربه‌ای حقیقی داشته است، ممکن است که هنگام بیان و انتقال آن دچار محدودیت‌های زبانی و تفسیری شود. در این حالت، دیگران برداشت‌های متفاوتی از آن خواهند داشت و همین امر موجب می‌شود که تجربه دینی نتواند به طور مستقل معیار یقینی برای معرفت باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲).

بر اساس این ملاحظات، برخلاف دیدگاه راماکریشنا که تجربه دینی را ذاتاً معتبر و مستقل از هر گونه سنجش می‌داند و اعتبار آن را بر اساس تأثیرات آن در زندگی فرد تعیین می‌کند، در اندیشه اسلامی، دو معیار اساسی برای سنجش تجربه دینی مطرح شده است: نخست، انطباق با اصول عقلانی و بدیهیات فلسفی؛ چراکه اگر محتوای یک تجربه عرفانی با مبانی عقلی ناسازگار باشد، اعتبار آن زیر سؤال می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۶)؛ دوم، انطباق با آموزه‌های وحیانی و معارف دینی معتبر؛ چراکه وحی در سنت اسلامی معیاری خطاناپذیر در نظر گرفته شده است و هر گونه تجربه‌ای که با آن در تعارض باشد، فاقد اعتبار خواهد بود (غزالی، ۱۴۱۹ق، ص ۳).

۴-۳. نسبت وحی و متون مقدس با تجربه دینی

در اندیشه راما کریشنا، متون مقدس همه ادیان جهان مبتنی بر تجربه دینی و مواجهه مستقیم ریشی‌ها با خداوندند و اعتبار آنها نیز از همین جهت تعیین می‌شود. از این رو وحی تفاوتی بنیادین با سایر تجربه‌های دینی ندارد و در امتداد همان تجارب شخصی قرار می‌گیرد. در مقابل، در تفکر اسلامی، وحی جایگاهی متمایز از تجربه دینی دارد و از جهات مختلف با آن متفاوت است.

در این دیدگاه، ریشی‌ها در دریافت وحی نیازی به تجربه دینی ندارند و شهود وحی توسط آنها یقین‌آور و خطاناپذیر است. همچنین وحی، برخلاف تجربه دینی، با اعجاز و تحدی همراه است که این ویژگی‌ها آن را از سایر تجارب معنوی متمایز می‌سازد. از آنجاکه تجربه دینی از جنس معجزه نیست، نمی‌توان آن را با وحی برابر دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۷). علاوه بر این، وحی، هم از نظر مبدأ فاعلی و هم از نظر مبدأ قابلی، با تجربه دینی متفاوت است. مبدأ فاعلی وحی، خداوند است؛ در حالی که تجربه دینی ممکن است تحت تأثیر عوامل مختلفی همچون حالات روانی، اجتماعی و فرهنگی فرد قرار گیرد. از سوی دیگر، مبدأ قابلی وحی انسان معصوم است که مصون از خطاست و در دریافت و ابلاغ وحی دچار اشتباه نمی‌شود؛ در حالی که تجربه دینی برای هر فردی ممکن است رخ دهد و لزوماً با حقیقت مطابقت ندارد.

در تفکر اسلامی، تجربه عرفانی حاصل تلاش عملی، ریاضت روحی و تأمل طولانی فرد است؛ اما وحی نیازی به این فرایندها ندارد و مستقیماً از سوی خداوند نازل می‌شود. همین مسئله باعث می‌شود که تجربه دینی در معرض خطا قرار گیرد؛ چراکه امکان دارد فرد در تمایز میان مثال متصل و مثال منفصل دچار اشتباه شود؛ اما وحی پیامبران همواره از مثال منفصل خبر می‌دهد و به‌طور کامل از خطا و اشتباه مصون می‌ماند (فصیحی و کیاشمشکی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴-۱۲۶).

افزون بر این در فلسفه اسلامی، تفاوت معرفت‌شناختی میان وحی و تجربه دینی به‌گونه‌ای تحلیل می‌شود که نشان می‌دهد وحی امری فراتر از کشف و شهود فردی است. ملاصدرا در تحلیل خود از علم حضوری به این نکته اشاره می‌کند که در حالی که وحی نوعی حضور حقیقت در نزد پیامبر است، تجربه دینی می‌تواند نوعی ادراک ناقص و متأثر از حالات نفسانی فرد باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۶). بر این اساس، هرچند تجربه‌های عرفانی ممکن است الهام‌بخش باشند، اما به دلیل عدم قطعیت و امکان خطا نمی‌توان آنها را در مرتبه وحی قرار داد.

بنابراین برخلاف مکتب راما کریشنا که تجربه دینی را اساس اعتبار متون مقدس می‌داند، در سنت اسلامی، وحی خود میزان است، نه امری که نیازمند سنجش از طریق تجربه دینی باشد. در این نگاه، تجربه دینی نه تنها معیار اعتبار وحی نیست، بلکه خود باید با وحی و معیارهای عقلی سنجیده شود. این تفاوت اساسی نشان می‌دهد،

درحالی‌که راما کریشنا وحی را ادامهٔ تجارب عرفانی معرفی می‌کند، در تفکر اسلامی وحی جایگاهی فراتر از این تجارب دارد و معیاری برای سنجش صحت یا عدم صحت تجربه‌های دینی شمرده می‌شود.

۴-۴. تنوع تجربه‌های دینی

چنان‌که گذشت، یکی از مباحث مهم دربارهٔ تجربهٔ دینی، بحث دربارهٔ تنوع این تجارب است. گزارش‌های متعدد از تجربه‌های دینی و عرفانی نشان می‌دهد که این تجارب، در عین شباهت، دارای تفاوت‌هایی اساسی نیز هستند. ذات‌گرایان بر این باورند که گوهر تجربهٔ دینی واحد است و تفاوت‌هایی که میان این تجارب دیده می‌شود، سطحی و مبتنی بر تفسیرهای شخصی و زمینه‌های فرهنگی است (Huxley, 1972, p.65). در مقابل، ساخت‌گرایان معتقدند که تجربهٔ دینی محصول پیش‌زمینه‌های فکری، فرهنگی و چهارچوب‌های ذهنی فرد است و هر تجربه‌ای در قالب این چهارچوب‌ها تفسیر می‌شود؛ به‌گونه‌ای که تجربهٔ دینی «خالص» ممکن نیست (Katz, 1978, p.27).

در برابر این دو دیدگاه، راما کریشنا نظریهٔ تجلی‌گرایی را مطرح می‌کند و معتقد است که تنوع تجربه‌های دینی و عرفانی، ناشی از نحوهٔ تجلی خداوند است. او بر این باور است که خداوند به‌دلیل عشق بی‌پایان خود به بندگان، خود را به‌شکلی که عابد بیش از همه دوست دارد، نشان می‌دهد. ازسوی دیگر، ممکن است خداوند به‌گونه‌ای تجلی کند که عارف انتظار ندارد؛ اما این تجلی نیز ناشی از حکمت الهی و برای هدایت فرد است. بر اساس این نظریه، تمام تجربه‌های دینی، در حقیقت، تجلی‌های گوناگون یک حقیقت واحدند.

در مقابل، در تفکر اسلامی این تنوع به‌جای آنکه ناشی از تجلی‌های متفاوت خداوند باشد، به ساختار وجودی انسان و ظرفیت‌های ادراکی او بازمی‌گردد. در این چهارچوب، انسان دارای فطرت الهی است و هر کس که بتواند پرده‌های غفلت را کنار بزند، می‌تواند وجود خداوند را شهود کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۸)؛ اما این شهود نیازمند فراهم کردن زمینه‌هایی است و بدون آنها معرفت شهودی حاصل نمی‌شود. در نتیجه، افراد بر اساس ظرفیت و استعداد خود، مراتب متفاوتی از شهود دینی را تجربه می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۸۷).

افزون‌براین، در فلسفهٔ اسلامی مراتب شهود دینی متفاوت در نظر گرفته شده است. در مرتبهٔ حق‌الیقین، تجربهٔ دینی بی‌واسطه و شهود عین واقع است و هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد؛ اما در مرتبهٔ عین‌الیقین، بین تجربهٔ فرد و متن واقع فاصله وجود دارد. در این مرتبه، دو تجربهٔ دینی ممکن است با یکدیگر تفاوت داشته باشند و حتی در برخی موارد، دچار تعارض شوند (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱). دلیل این تعارض آن است که تجربهٔ دینی، بسته به ظرفیت شخص، می‌تواند تحت تأثیر گرایش‌های ذهنی و باورهای پیشین فرد قرار گیرد. به‌عبارت دیگر، گرایش‌های فکری فرد در نحوهٔ شهود او اثرگذار است و ممکن است چیزی را بر او نمایان سازد

که لزوماً مطابق با واقعیت نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۷۶). از این منظر، هرچند تجربه‌های دینی می‌توانند عناصر مشترکی داشته باشند، اما به دلیل امکان اثرپذیری از شرایط ذهنی و روحی فرد، نمی‌توان همه آنها را به عنوان ادراکات معتبر از حقیقت در نظر گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۷).

بر این اساس، در سنت معرفتی اسلامی تجربه دینی در بالاترین مرتبه خود، یعنی حق‌الیقین، مستقیماً واقع را درک می‌کند و امکان تعارض در آن وجود ندارد؛ زیرا حقیقت، واحد است و یک واقعیت نمی‌تواند دو واقعیت متناقض شود؛ اما در مرتبه عین‌الیقین، تفاوت تجربه‌های دینی، نه ناشی از تجلی‌های متفاوت خداوند، بلکه به دلیل خطای عارف در ادراک یا در بیان تجربه است. بنابراین، نظریه تجلی‌گرایانه اما کریشنا که تنوع تجربه‌های دینی را به تنوع تجلی‌های الهی نسبت می‌دهد و در نهایت به کثرت‌گرایی معرفتی می‌انجامد، در چهارچوب معرفتی اسلامی پذیرفته نیست.

نتیجه‌گیری

نقد دیدگاه اما کریشنا درباره تجربه دینی از منظر معرفت‌شناسی اسلامی نشان می‌دهد که تفاوت‌هایی اساسی میان این دو رویکرد وجود دارد. اما کریشنا تجربه دینی را بالاترین منبع معرفت تلقی می‌کند و آن را معیاری یقینی برای سنجش ادیان و متون مقدس می‌داند. او معتقد است که تجربه مستقیم الوهیت برای همه انسان‌ها امکان‌پذیر است و هیچ گونه خطایی در آن راه ندارد. در مقابل، در اندیشه اسلامی امکان خطا در تجربه دینی مطرح و بر لزوم ارزیابی این تجارب بر اساس معیارهای عقلی و وحیانی تأکید شده است. بر این اساس، تجربه دینی، حتی اگر برای فرد تجربه‌کننده از حیث روان‌شناختی یقینی باشد، از منظر معرفتی لزوماً یقین‌آور نیست؛ زیرا می‌تواند متأثر از شرایط ذهنی، حالات روانی و زمینه‌های فرهنگی باشد.

در حوزه روش‌شناسی ارزیابی تجارب دینی، تفاوت‌های روشنی میان این دو دیدگاه دیده می‌شود. اما کریشنا اعتبار یک تجربه دینی را بر اساس تأثیرات آن در زندگی فرد می‌سنجد و اگر تجربه‌ای موجب تحول معنوی، آرامش درونی یا ارتقای اخلاقی شود، آن را معتبر می‌داند. در مقابل، در سنت اسلامی تجربه دینی برای آنکه از اعتبار معرفتی برخوردار باشد، باید با اصول عقلی و تعالیم وحیانی سازگار باشد. در این دیدگاه، تجارب دینی همانند سایر ادراکات انسانی نیازمند تحلیل و ارزیابی منطقی هستند و نمی‌توان صرفاً به وقوع یک تجربه، بدون بررسی صحت محتوایی آن، به عنوان مبنای معرفت اعتماد کرد.

از نظر نسبت میان وحی و تجربه دینی، اما کریشنا وحی را امتداد تجربه‌های عرفانی می‌داند و تفاوتی ماهوی میان آنها قائل نیست. در مقابل، در معرفت‌شناسی اسلامی، وحی جایگاهی متمایز و برتر از تجربه دینی دارد. وحی از سوی خداوند به پیامبران نازل شده و از هر گونه خطا مصون است؛ درحالی‌که تجربه دینی می‌تواند

متأثر از عوامل ذهنی و روانی فرد باشد. از این منظر، وحی نه تنها یک تجربه شخصی نیست، بلکه معیار سنجش صحت سایر تجربه‌های دینی به‌شمار می‌رود.

در باب تنوع تجارب دینی، راما کریشنا این تنوع را ناشی از تجلی‌های مختلف الوهی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که همهٔ این تجارب، در جوهر خود بازتاب یک حقیقت واحدند؛ اما در اندیشهٔ اسلامی این تنوع، نه به دلیل تفاوت در تجلی‌های خداوند، بلکه به دلیل تفاوت در ظرفیت‌های معرفتی، حالات روانی و پیش‌زمینه‌های فکری تجربه‌کنندگان است. از این رو هر تجربه دینی لزوماً بازتاب حقیقت مطلق نیست؛ بلکه ممکن است متأثر از عوامل ذهنی و زمینه‌های فرهنگی باشد. به همین دلیل، تنها تجاربی که به مرتبهٔ «حق‌الیقین» رسیده باشند، از اعتبار معرفتی برخوردارند؛ درحالی که تجارب در سایر مراتب می‌توانند دچار خطا یا تحریف در ادراک و تفسیر شوند. بر این اساس، دیدگاه راما کریشنا در باب تجربه دینی، که بر اعتبار ذاتی و خطاناپذیری این تجارب تأکید دارد، با معرفت‌شناسی اسلامی ناسازگار است. در تفکر اسلامی، تجربه دینی نمی‌تواند به عنوان یک منبع مستقل و خودبسندهٔ معرفت در نظر گرفته شود؛ بلکه صحت آن باید با معیارهای عقلی و وحیانی سنجیده شود. این تمایز معرفت‌شناختی، در نهایت به تفاوت در مبانی حقیقت‌شناسی، روش ارزیابی تجارب دینی و جایگاه وحی در نظام معرفتی این دو رویکرد می‌انجامد.

منابع

- آبسالان، محبعلی؛ توسلی، محمدمهدی و شهابی، محسن (۱۳۹۶). نهضت اصلاحی راماکرشنا و شاگردش ویوکانندا در هند. *مطالعات شبه‌قاره*، ۹(۳۳)، ۲۸۹.
- پروین، ناصرالدین (۱۳۹۲). پدر هند نوین و زبان فارسی؛ تحفه الموحدين و روزنامه مرآت الاخبار رام موهن رای. *مجله شبه‌قاره (وب‌ژنه‌نامه فرهنگستان)*، ۱(۱)، ص ۳۹-۴۹.
- جلالی نائینی، محمدرضا (۱۳۷۵). فرهنگ سنسکریت - فارسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جلالی، سیدلطف‌الله (۱۳۸۵). تجربه دینی. *فصلنامه معرفت*، ۱۵(۱۲)، ۷۷-۹۰.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). معرفت‌شناسی در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). سرچشمه اندیشه. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تبیین برهین اثبات خدا. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). دین‌شناسی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). حیات عارفانه امام علی علیه السلام. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
- چاترجی، ساتیش چاندرا و داتا، دریندراموهان (۱۳۸۴). معرفی مکتب‌های فلسفی هند. ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۹۶). تحلیل و بررسی منابع حجیت در آئین هندو. *معرفت ادیان*، ۸(۳)، ۸۸-۹۸.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲). چپستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن. *ذهن*، ۴(۱۵ و ۱۶)، ۹۷-۱۳۷.
- خواص، امیر (۱۳۹۰). ادوار تاریخی آیین هندو و نقش آن در تحول نظام خدایان هندو. *معرفت ادیان*، ۲(۴)، ۹۳-۱۱۶.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۹ق). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دار المعرفه.
- فصیحی، محمدحسین و کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۰). وحی و تجربه دینی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و دکتر سروش. *طلوع نور*، ۱۰(۳۶)، ۱۱۱-۱۳۲.
- قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*. قم: بوستان کتاب.
- مایستر، چاد (۱۳۹۷). *آشنایی با فلسفه دین*. ترجمه حسین رهنمایی. تهران: جهاد دانشگاهی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- نقوی، علی محمد (۱۳۷۴). *سیری در تاریخ اندیشه دینی*. هند: دهلی نو: رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی، نشر الهدی.
- مبلغی آبادانی، عبدالله (۱۳۸۳). *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*. تهران: انتشارات حر.

- Flood, G. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frederick, N. (2012). William James and Swami Vivekananda: Religious experience and Vedanta/Yoga in America. *William James Studies*, 9(1), 17-55.
- Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan.
- Huxley, A. (1972). The Perennial Philosophy. In: J. White (Ed.), *The Highest State of Consciousness* (65-84). Garden City, NY: Anchor Books.
- Katz, S. T. (1978). Language, Epistemology, and Mysticism. In: S. T. Katz (Ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (22-74). New York: Oxford University Press.
- Maharaj, A. (2018). *Infinite Paths to Infinite Reality: Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- McDaniel, J. (2019). *Religious Experience in the Hindu Tradition*. Basel: MDPI Books.
- Richards, Glyn (1985). *A Source-Book of Modern Hinduism*. Richmond: Curzon Press.
- Stace, W. T. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan.
- Vivekananda, S (1979). *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Mayavati: Advaita Ashrama.