



A Comparison and Evaluation of Spiritual Experience in the Perspective of Dawson Church and Islamic Spirituality¹

Morteza Feizi Zadeh² Alireza Ghaemina¹

1. M. A student in general psychology, Arak University and Islamic Seminary Level Three student, Qom, Iran (corresponding author).

Email: fyzi36929@gmail.com; Orchid: 0009-0001-1708-6272

2. Associate Professor, Department of Epistemology and Cognitive Sciences, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran.

Email: ghaemina.a@qhu.ac.ir; Orchid: 0000-0001-6634-1332

Abstract

Discussions over spiritual states and experiences trace back to traditions and religions around the world. In the tradition of Islamic thought and spirituality, Muslim mystics have dealt with this issue with terms such as inner states, discovery and intuition, revelation and inspiration. In the past years, spiritual experience as one of the human states and behaviors has received the special attention of psychologists, neuroscientists and spiritual researchers. One of these people is Dawson Church, who in recent years has proposed the term "mystical brain" and is trying to make spiritual experiences seem secular and limit them to a series of

1. **Cite this article:** Ghaemina, A. R., & Feizi Zadeh, M. (1402 AP). A Comparison and Evaluation of Spiritual Experience in the Perspective of Dawson Church and Islamic spirituality. *Journal of Islamic Spirituality Studies*, 2(4), pp. 164-191. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.67413.2708>.

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 03/02/2024 ● **Revised:** 14/02/2024 ● **Accepted:** 18/02/2024 ● **Published online:** 17/03/2024

© The Authors



psychological and physical states. The present study, which has been carried out via documentary method, seeks to answer this question, what is the relationship between this view of spiritual experiences and the view of Islamic spirituality? The findings of the study suggest that there is a fundamental difference between the two mentioned views on spiritual experience in at least 5 areas, which are semantic, ontological, anthropological, teleological and methodological.

Keywords

Spiritual experience, Islamic spirituality, novel spirituality, Dawson Church, neuroscience, psychology.

مقایسه و نسبت‌سنجی تجربه معنوی در دیدگاه

داوسن چرچ و معنویت اسلامی^۱

علیرضا قائمی‌نیا^۲

مرتضی فیضی‌زاده^۱

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد روان‌شناسی عمومی، دانشگاه اراک و طلبه سطح ۳. قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: fyzi36929@gmail.com; Orcid: 0009-0001-1708-6272

۲. دانشیار، گروه معرفت‌شناختی و علوم‌شناختی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم، ایران.

Email: ghaemini.a@qhu.ac.ir; Orcid: 0000-0001-6634-1332



چکیده

بحث پیرامون حالات و تجربیات معنوی ریشه در سنت‌ها و ادیان در سرتاسر جهان دارد. در سنت اندیشه و معنویت اسلامی، عارفان مسلمان با تعبیری همچون: احوالات باطنی، کشف و شهود، وحی و الهامات، مقامات عرفانی به این موضوع پرداخته‌اند. در سال‌های گذشته تجربه معنوی به‌عنوان یکی از حالات و رفتارهای انسانی مورد توجه خاص روان‌شناسان، دانشمندان علوم اعصاب و معنویت‌پژوهان قرار گرفته است. یکی از این افراد، داوسن چرچ است که در سال‌های اخیر اصطلاح مغز عارف را مطرح کرده و سعی دارد تجارب معنوی امری را سکولار نشان داده و به یک‌سری حالات روان‌شناختی و فیزیکی تقلیل دهد. تحقیق پیش رو که با روش اسنادی انجام شده است، در پی جواب این پرسش است که: چه نسبتی میان این دیدگاه به تجارب معنوی و دیدگاه معنویت اسلامی وجود دارد؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد دست کم در ۵ زمینه، اختلاف بنیادین میان دو دیدگاه مذکور پیرامون تجربه معنوی وجود دارد که عبارتند از: معناشناسانه، هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، غایت‌شناسانه و روش‌شناسانه.

کلیدواژه‌ها

۱. **استاد به این مقاله:** فیضی‌زاده، مرتضی؛ قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۴۰۲). مقایسه و نسبت‌سنجی تجربه معنوی در دیدگاه

داوسن چرچ و معنویت اسلامی. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۶(۴)، صص ۱۶۴-۱۹۱.

<https://doi.org/10.22081/JSR.2024.68496.1074>

□ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسنده‌گان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

بیان مسئله

رابطه بین ذهن و معنویت از چند هزار سال قبل مورد توجه بوده است. به‌عنوان مثال در متون دینی هندوها یعنی اوپانیشادها به این نکته اشاره شده است که گویا درون سر ما چیزی وجود دارد که به ما این امکان را می‌دهد تا توسط عملکردهای شناختی و حسی مان به کاوش و شناخت جهان و کشف معنویت پردازیم (نیوبرگ^۱، ۲۰۱۰م، ص ۱۱). اما در یک قرن اخیر بواسطه ظهور انقلاب شناختی و امکان تصویربرداری‌های مستقیم از مغز انسان، دانشمندان موفق به مطالعه مستقیم حالات ذهنی شدند و همین امر باعث شد تا تجربه معنوی به‌عنوان یکی از حالات و رفتارهای ذهنی^۲ برای پژوهش‌گران علوم اعصاب و همچنین متفکران دینی و معنویت پژوهان مورد اهمیت قرار بگیرد. ارتباط با عالم معنا از طریق تاملات درونی، همواره و به روش‌های گوناگون برای بشر مطرح بوده است، اما تعیین پیدا کردن آن در مفهوم مشخصی به نام تجربه دینی یک نوع ابداع مربوط به دو سده اخیر است که توسط فیلسوفان دین و به دنبال برخی تحولات نظری در رهیافت‌های دینی و روبکرد به دین، پدید آمده است (شجاعی زند، ۱۳۸۸). تحولات عصر روشنگری، باعث توجه و تمرکز زیاد دین پژوهان به بعد تجربی دین شد؛ به نحوی که سخن گفتن از آن به بخش مهمی از تحقیقات دین‌شناسی در دوره مدن بدل شده است (فیروزی و دانشور، ۱۳۹۶، ص ۸۹).

شروع قرن هجدهم همراه و همزمان با طرح مباحث تجربه‌گروی از جانب فیلسوفان مغرب زمین شد و فلاسفه‌ای مانند هیوم^۳، کانت^۴ و هگل^۱ مناقشه‌های زیادی در ارزش و

1. Andrew B. Newberg
2. mental states
3. David Hume
4. Immanuel Kant

جایگاه براهین عقلی وارد کردند. شکاکیت هیوم و تردیدهای کانت و هگل، ضربه‌های سنگینی به پیکر براهین عقلی در باب اثبات وجود خدا وارد کرد و در نتیجه براهین و استدلال‌های عقلی در اثبات وجود خدا یا عقائد دینی دچار تزلزل شد؛ از این رو فلاسفه‌ای همچون فریدریش شلایرماخر^۲ با تأکید بر جنبه‌های احساسی دین و نه جنبه‌های عقلانی، اصطلاح و بحث تجربه دینی را مطرح کرد (آذربایجانی، ۱۳۹۵، ص ۱۶).

این تغییر، دلالت‌های مهمی برای استفاده از رویکرد علوم اعصاب در مطالعات دینی داشت؛ زیرا گویای این امر بود که احساسات و هیجانات با ساختارها و عملکردهای خاصی در مغز ارتباط دارند. نظرات ویلیام جیمز، اولین پایه‌های نظری را برای پیشبرد بررسی‌های عصب‌شناختی از تجارب مذهبی ایجاد کرد. به این ترتیب، با مشاهده ویژگی‌ها و تجارب خاص دینی و معنوی امکان مشخص کردن همبسته‌های نورویبولوژیک^۳ آن‌ها فراهم می‌شد. از دهه ۱۹۵۵ با ظهور تصویربرداری‌های مغزی^۴ بحث و گفتگو پیرامون تجارب معنوی رنگ و بوی تحقیقات آزمایشگاهی را به خود گرفت و دانشمندان مختلف سعی کردند دانش و روش‌های علوم اعصاب کنونی را ارزیابی کنند و آن‌ها را با تجارب و مفاهیم مذهبی منطبق کنند (نیوبرگ، ۲۰۱۰، صص ۱۹-۲۱).

با افزایش روزافزون مطالعات عصب‌شناختی در زمینه تجارب معنوی نسل جدیدی از محققان آمریکایی ظاهر شدند که دیدگاهی کاملاً معناگرایانه و به دور از رویکردهای الحادی نسبت به تجارب معنوی داشتند. داوسن چرچ^۵ (۲۰۲۰م)، از جمله این محققان است که در سه دهه اخیر کتب و مقالات متعددی نگارش کرده و

→

1. Hegel
2. Schleiermacher
3. Neurobiologic
4. MRI, FMRI
5. Dawson Church

همایش‌های مختلفی را در سراسر دنیا برگزار کرده و اندیشه‌های خود را در مقیاس وسیعی گسترش می‌دهد. کتاب‌های این افراد در بازار نشر ایران هم به وفور یافت می‌شود و به خوبی توانسته، جای خود را در میان مخاطب جوان ایرانی باز کند؛ لذا لازم است محققان و پژوهشگران حوزه معنویت و عرفان اسلامی با رویکردی علمی و محققانه به مطالعه دقیق مبانی علمی و عملی این شخص پرداخته و یافته‌های خود را با مبانی، روش‌ها و اهداف معنویت اسلامی تطبیق و نسبت سنجی نمایند تا به نحو دقیق نوع ارتباط این اندیشه‌ها با اندیشه حاکم بر معنویت اسلامی مشخص شود؛ لذا در تحقیق پیش رو با استفاده از روش اسنادی و با تأکید بر آثار و اندیشه‌های داوسن چرچ به تحلیل معنای تجربه معنوی از دیدگاه این رویکرد پرداخته و آن را دیدگاه معنویت اسلامی در زمینه تجربه معنوی مقایسه شود تا ضمن یافتن نقاط اختلاف این دو دیدگاه، مشخص شود که چه نسبتی میان تجربه معنوی در میان این دو رویکرد وجود دارد.

۱۶۷

پژوهش‌های اسلامی

۱. تعریف تجربه دینی و تجربه معنوی

اصطلاح تجربه دینی برای نخستین مرتبه در بستر سنت فلسفی-الهیاتی غرب و توسط شلایرماخر ابداع و تعریف شد و پس از وی تعاریف متعددی توسط اندیشمندان و فلاسفه از این اصطلاح ارائه شد. مایکل پترسون، تجربه دینی را این‌گونه تعریف می‌کند: تجربه‌ای است که متعلق آن موجود یا حضوری فوق طبیعی یا مرتبط با ماورای طبیعت یا حقیقت غایی است؛ مثلاً تجربه خداوند یا «نیروانا» یا تجلی خدا در چیزی یا شخصی مانند مسیح یا مریم عذرا علیها السلام یا دیدن فرشته و سخن گفتن با او و مانند آن (پترسون و دیگران، ۱۹۹۰م، ص ۳۶).

از اصطلاح تجربه معنوی تعاریف متعددی مطرح شده است و به سختی می‌توان تعریف واحدی که جامع و مانع باشد ارائه داد؛ لذا در اینجا به ذکر ویژگی‌هایی که

برای تجربه معنوی که در جدول (۱) بیان شده بسنده می‌کنیم. هاپولد (۱۹۶۳م) و هود^۱ (۲۰۱۳م) ۷ ویژگی مهم برای تجربه معنوی بیان کرده‌اند.

جدول شماره (۱): ابعاد تجربه عرفانی (معنوی) برگرفته از

هاپولد و هود (۱۹۶۳) و فرانسیس^۲ (۲۰۱۳)

۱	غیرقابل توصیف بودن	دشواری بیان کردن تجربه در قالب واژگان
۲	فهم	بینشی که برای دیگران در دسترس نیست
۳	موقتی بودن	تجربه‌ها، کوتاه و موقتی‌اند
۴	انفعال	درک مهارشدن توسط دیگری به روشی خوب
۵	هوشیاری درباره وحدت	حس وحدت درباره همه چیز
۶	حس نامحدود بودن	تجربه‌ای که خارج از جریان عادی زمان است
۷	تحقق من واقعی	درک اینکه خود عادی فرد، خود واقعی‌اش نیست

داوسن چرچ و مغز عارف

داوسن چرچ نویسنده و محقق در زمینه‌های سلامت، روان‌شناسی و معنویت است. وی مؤسس مؤسسه ملی مراقبت‌های بهداشتی یکپارچه است. او علاوه بر انجام ده‌ها کارآزمایی بالینی و نگارش مقالات متعدد در زمینه اضطراب، افسردگی و اختلال استرس پس از سانحه^۳، سه کتاب هم با عنوان: ۱- اعجوبه‌ای در ژن‌های

-
1. Hapold and Hood
 2. Francis
 3. Post-traumatic stress disorder (PTSD)

شما ۲- مغز سعادت‌مند و ۳- از ذهن تا ماده، به نگارش در آورده است. کتاب اول او بیشتر در زمینه علم اپی ژنتیک بوده و درصدد بیان و اثبات این مفهوم است که: احساسات می‌تواند باعث تغییر بیان ژن‌ها شوند؛ لذا تمرکز ما در این مطالعه بیشتر بر روی دو کتاب دیگر است که مرتبط با موضوع ما می‌باشد. البته وی یک دوره ویدئویی ۲۸ روزه هم با عنوان مغز عارف (یا مغز عرفانی) ضبط و ارائه کرده است.^۱

۲. بنیان‌ها و اصول تجربه معنوی در دیدگاه داونسن چرچ

۲-۱. اصل اول: عدم نیاز به آمادگی قبلی، اعتقاد به مذهب یا دین خاص

پیش‌فرض اصلی وی این است که تجارب معنوی اموری سکولار و فراتر از دین^۲ هستند و برای رسیدن به این تجارب نیازمند اعتقاد به دین یا پیامبر خاصی نیست و این تجارب حاصل عملکردهای سیستم مغزی و هورمون‌هایی مانند سروتونین و اپی‌نفرین هستند که با انجام تغییر میزان این هورمون‌ها در بدن می‌توان حالات و تجارب معنوی را ایجاد کرده یا از بین برد. به همین دلیل این تجارب محدود به مکان، زمان، دین یا فرهنگ خاصی نیست و هر کسی قادر به ایجاد این تجارب در خودش است؛ البته وی در ظاهر، ضد دین نبوده و سعی می‌کند نگاهی توأم با احترام به دین داشته باشد و در جاهای گوناگون کتب خود با احترام از حضرت عیسی و حضرت مریم علیها السلام یاد می‌کند؛ اما تجربه معنوی را امری فرا دینی حتی غیردینی دانسته و در کتاب مغز سعادت‌مند این چنین می‌نویسد:

خواه شرکت‌کننده فستیوال مرد سوزان و در حال بازی با آتش باشد یا راهبی که در غاری در هیمالیا مراقبه می‌کند یا شخصی که از دره گرند کانیون با لباس بالدار پرواز می‌کند یا مراجعه‌کننده به روان‌گری که در جستجوی بینش

1. <https://royalmind.ir/mystic>

۲. وی در کتاب مغز سعادت‌مند، فصل ۲ ص ۴۳ تیتیری با عنوان (خدا منحصر به یک فرد نیست) زده و در ذیل آن یک تجربه معنوی از یک فرد هم‌جنس‌گرا نقل می‌کند.

و بصیرتی جدید است یا حاضرین در سالن اپرا در حال تشویق اجرای تری تنرز، یا برنامه‌نویس کامپیوتری با سیلی از صفر و یک‌ها در ماتریس مانیتور بعد از شب‌بیداری با کافئین، یا فرد مدیا و رابطه با ارواح در حال شنیدن صدای یک فرشته، یا نوجوانی که دیوانه‌وار به ریتم موزیک تکنو گوش می‌دهد یا فیزیک‌دان هسته‌ای که به تئوری جدید بزرگی دست می‌یابد یا یک فرد معتاد که با اکسی کانتین نشئه می‌شود یا فرد مذهبی که در حال پرستش، تصویر حضرت مریم در لوردس را می‌بیند، همگی تجاربی هستند با خصوصیت نورویبولوژیک (عصبی زیستی) مشترک که ما را از سرمان و مغزمان خارج می‌کنند. همه آنها ابلیس را ساکت کرده و به ما وقفه‌ای از افکار درهم تنیده و بی‌پایان می‌دهند (داوسن، ۲۰۱۸م، فصل دوم، صص ۴۷-۴۸).

داوسن چرچ در جاهای گوناگون از کتب و ویدئوهای آموزشی‌اش تأکید بر این دارد که برای ایجاد تجارب معنوی نیاز به مذهب یا سنت خاص و یا انجام تمارین سخت و ریاضت‌های شرعی ندارد و این امر را یکی از مزیت‌های روش خود معرفی می‌کند. به‌عنوان مثال چند نمونه از متن‌های وی را در ادامه نقل می‌کنم:

آنها توانسته بودند به اسرار آن یک درصدی‌ها بدون تمرین، باور، آمادگی قبلی، مذهب، مراسم خاص یا ۱۰۰۰۰ ساعت تمرین، دست پیدا کنند (Dawson, 2020, chapter4, p. 27).

فواید و مزایای مشخصه‌های این وضعیت تغییر یافته این است که به هیچ فلسفه، دین، فرهنگ یا معلم مذهبی تعلق ندارند. آنها همچنین بر تجارب مشترک در حالت تعالی و صعود تمرکز دارند، نه به راه‌ها یا روش‌هایی که مردم از طریق آن‌ها به این حالت میرسند (Dawson, 2020, chapter2, p. 51).

از آنجایی که آنها محرک‌های ذهنی و فیزیکی هستند و به هیچ‌گونه تمرین یا باور قبلی نیاز ندارند، هر کس حتی برای اولین بار نیز می‌تواند به حالتی صعود یافته از آگاهی دست یابد. من این روش را «اکومدیتیشن» نامیدم (Dawson,

۲-۲. اصل دوم: تجارب معنوی حاصل فعل و انفعالات مغزی است

داوسن چرچ در جاهای مختلف تأکید می‌کند تجارب معنوی حاصل کارکردهای جسمانی و فعل و انفعالات عصبی و هورمونی است که در بدن اتفاق می‌افتد به همین دلیل با تغییر امواج مغزی^۱ یا بالا و پایین کردن مقدار ناقل‌های عصبی^۲ موجود در مغز می‌توان تجارب معنوی در افراد ایجاد نمود. وی در فصل‌های سوم و چهارم کتاب مغز سعادت‌مند (ترجمه ملک‌زاده، ۱۴۰۱) به تبیین نقش امواج مغزی و تأثیر آنها در ایجاد حالات و تجارب معناگونه و همچنین در فصل پنجم همین کتاب درباره نقش ناقل‌های عصبی در ایجاد این تجارب صحبت کرده و با استفاده از اصطلاحاتی مانند مغز الکتروشیمیایی^۳، مولکول سعادت به نقش^۷ مولکول شیمیایی موجود در بدن که عبارتند از: دوپامین^۴، سرتونین^۵، نوراپی نفرین^۶، اکسی توسین^۷، بتا اندورفین^۸، آنانداماید^۹ و نیتریک اکساید^{۱۰} اکساید^۱ به تبیین نحوه ایجاد تجارب معنوی با استفاده از نقش این ناقل‌های عصبی پرداخته و می‌گوید با تنظیم این هفت ناقل عصبی و ارتباط آن‌ها با ۵ موج مغزی (گاما، بتا، تتا، آلفا، تتا) که در سرمان جریان دارد به راحتی و در عرض چند دقیقه می‌توان به تجارب معنوی رسید.

1. Brain Waves
2. Neurotransmitters
3. electrochemical
4. Dopamine
5. serotonin
6. Norepinephrine
7. Oxytocin
8. □-Endorphin
9. Anandamide
10. Nitric oxide

برخی از عبارتهای ایشان را در زیر مشاهده می‌کنید:

۵ ثانیه تا سعادت: نمی‌خواهم اطلاعات فراوان و یک دفعه به شما منتقل کنم که دست‌پاچه شوید اما واقعاً ساده است ... در عرض کمتر از ۵ ثانیه مغز او شروع به تولید امواج بیشتری از دلتا و تتا که در واقع نشانه‌ای از بینش، شفا و ارتباط با کائنات است، می‌کند. این وضعیت به شکل شعله بیضی شکلی است که در سمت چپ در فرکانس‌های بین ۰ تا ۸ هرتز دیده می‌شود ... در این حالت فرد با کائنات یکی می‌شود. به قول پال برانتون «جهان بیرونی کاملاً ناپدید می‌گردد». سپس ناحیه روشن بیضی شکل دوم که ناشی از امواج دلتا و تتا است، پدیدار گشته و پس از آن احتمالاً سومین و چهارمین دیده می‌شود. ارتباط فرد با کائنات در این حالت برقرار گردیده است. او در برابر دستور خلقت تسلیم شده و دیگر هیچ خودی وجود ندارد (Dawson, 2020, chapter4, pp. 34-37).

در جای دیگری از همین کتاب این چنین می‌نویسد:

اما من موج ایستگاه مغز سعادت‌مند را بخوبی می‌شناسم. با موسیقی که این ایستگاه پخش می‌کند، آشنا هستم و حسی را که با غرق شدن در این موزیک در تمام بدنم ایجاد می‌شود، می‌دانم. من به دلیل اینکه به دفعات متعدد به درون، سفر کرده‌ام و به وضعیت مغز سعادت‌مند رسیده‌ام، فقط طی چند دقیقه پس از بستن چشمانم این ایستگاه را می‌یابم. پس از اینهمه حواس پرتی، دوباره به فرکانس مورد نظر برمی‌گردم. فوراً به احساس گشودگی وسیعی از آگاهی می‌رسم، به گونه‌ای که احساس می‌کنم به کل کائنات وصل شده‌ام. حس می‌کنم به خانه برگشته‌ام و به من خوش آمد گفته می‌شود. خود را در مکانی آکنده از آگاهی می‌بینم، جایی که تنها واقعیت آن سلامت کامل است، وقتی خودم را به مرکز و درون می‌رسانم، موج دیگری از شعف و سعادت، مغز، ذهن و بدنم را فرا می‌گیرد (Dawson, 2020, chapter2, p. 4).

۲-۳. اصل سوم: عدم نیاز به آمادگی قبلی، اعتقاد به مذهب یا دین خاص

داوسن چرچ در جاهای گوناگون از کتب و ویدئوهای آموزشی اش تأکید بر این دارد که برای ایجاد تجارب معنوی نیاز به مذهب یا سنت خاص و یا انجام تمارین سخت و ریاضت‌های شرعی ندارد و این امر را یکی از مزیت‌های روش خود معرفی می‌کند. به‌عنوان مثال چند نمونه از متن‌های وی را در ادامه نقل می‌کنم:

آنها توانسته بودند به اسرار آن یک درصدها بدون تمرین، باور، آمادگی قبلی، مذهب، مراسم خاص یا ۱۰۰۰۰ ساعت تمرین، دست پیدا کنند (Dawson, 2020, chapter4, p. 27).

فواید و مزایای مشخصه‌های این وضعیت تغییر یافته این است که به هیچ فلسفه، دین، فرهنگ یا معلم مذهبی تعلق ندارند. آنها همچنین بر تجارب مشترک در حالت تعالی و صعود تمرکز دارند، نه به راه‌ها یا روش‌هایی که مردم از طریق آنها به این حالت می‌رسند (Dawson, 2020, chapter2, p. 51).

۲-۴. اصل چهارم: علم، زبان عرفان مدرن است

یکی از نکاتی که داوسن چرچ بسیار بر آن تأکید می‌کند این است که بهترین راه برای رسیدن به معنویت و تجارب معنوی استفاده از یافته‌ها و ابزارهای علم روز است؛ ادعای وی این است که علم (به معنای تجربی) توانسته است زبان عرفان را بفهمد و راه‌های جدید و ساده‌تری نسبت به عرفان‌های دینی و سنتی ارائه بدهد. در دنیای مدرن برای رسیدن به این حالات و تجارب نمی‌توان از تمارین و تکنیک‌های طافت فرسای سنتی و دینی استفاده کرد. وی ادعا می‌کند که امروزه می‌توانیم با استفاده از دستگاه‌های تصویربرداری از مغز و با مهندسی معکوس، مغز افراد عارف را مورد مطالعه قرار داده و فرمول خاصی برای رسیدن به این تجارب را به دست بیاوریم.

برخی از عبارات ایشان را در ذیل مشاهده می‌کنید:

تجارب عرفانی قبلاً معما بودند. حالتی ساجکتیو بوده که به ندرت می‌توانستیم آنها را درک و توصیف نماییم. ولی اکنون می‌توانیم آنها را از لحاظ شدت و فرکانس اندازه‌گیری نماییم. اکنون آثار الکترومغناطیس مغز سعادت‌مند را درک می‌کنیم و همه افراد می‌توانند برای به دست آوردن آن، تمرین نمایند (Dawson, 2020, chapter4, p. 86).

اگر برخی از اصول فیزیک کوانتوم (ارتباط ذهن و ماده) و الکترومغناطیس را با آخرین کشفیات عصب‌شناسی و نورواندوکرینولوژی (بررسی چگونگی تنظیم سیستم هورمونی بدن توسط مغز) ترکیب کنید؛ سپس کمی روان-عصب-ایمنی‌شناسی (بررسی تأثیر مغز، سیستم عصبی و سیستم ایمنی بر یکدیگر؛ یعنی بررسی پیوند ذهن-بدن) اضافه کنید و در آخر جدیدترین یافته‌های اپی‌ژنتیک (بررسی تأثیر محیط بر بیان ژن) را نیز وارد معادله کنید، می‌توانید عرفان را از پرده‌ی ابهام در بیاورید. اگر چنین کنید، در کنار عرفان خواهید توانست معمای خود را حل کنید و از ماهیت حقیقی واقعیت پرده بردارید (داوسن، ۲۰۱۸م، ص ۱۱).

۲-۵. اصل پنجم: هدف از تجارب معنوی شادی و آرامش دنیوی ست

در دیدگاه داوسن چرچ هدف نهایی از ایجاد تجارب معنوی، رسیدن به یک حالت ذهنی است که توام با آرامش بوده و باعث شادی و هیجان در زندگی می‌شود؛ فارغ از اینکه این آیا این تجارب ما را به حقیقت عالم و هدف خلقت می‌رسانند یا نه؟ وی در فصل پنجم کتاب مغز سعادت‌مند این چنین می‌نویسد:

مغز سعادت‌مند حالتی شیمیایی نیز می‌باشد که وابسته به ترکیب منحصر به فردی از هورمون‌ها و نوروترانسمیترها است. این ترکیب شیمیایی دارای آن چنان قدرتی است که مغز را به چنان حالت شادی بخش و سعادت‌ی

سوق می‌دهد که از هیچ راه دیگری این حس و حال قابل دسترسی نمی‌باشد... مغز سعادت‌مند آبخاری از نوروترانسمیترها و هورمون‌های القاکننده شادی و لذت ایجاد کرده و مغز را در مواد شیمیایی شادی بخش غرق می‌نماید (داوسن، ۲۰۱۸، ص ۳).

۳. تجربه معنوی در معنویت اسلامی

در ادیان توحیدی، تجربه به وضوح عرفانی ممکن است به مثابه نزدیکی حضور با خداوند تفسیر شود (شلدریک^۱، ۱۳۹۹، ص ۸۵). معنویت اسلامی معنویتی است که مبانی، روش‌ها و اهداف آن ریشه در دو اصل اساسی دین مبین اسلام یعنی قرآن کریم و احادیث رسیده از طریق چهارده معصوم علیهم‌السلام دارد. در واقع قرآن، روایات و احوالات عارفان و سالکان، سه منبع اصیل در معنویت اسلامی هستند (غفاری قره‌باغ، ۱۴۰۱). معنویت را: اهتمام متعبدانه و مبتهجانانه به قرب الهی از طریق سوگیری به ارزش اخلاقی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار، می‌داند.

هرچند اصطلاح تجربه دینی یا معنوی برای دو قرن اخیر است اما مفهوم و مصداق آن تاریخچه‌ای به درازی پیدایش اولین انسان در روی زمین دارد. آیات قرآن کریم و روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام مملو از نقل و بیان این گونه انواع گوناگونی از تجارب دینی و معنوی است؛ که این امر نشان دهنده ارج نهادن دین مقدس اسلام به این گونه از تجارب است. آثار برجای مانده از عرفای مسلمان نیز سرشار از حکایت‌ها و رخدادهایی است که نشان از تنوع چنین تجربه‌هایی دارند؛ همچنین مقامات و منازلی که عرفا برای سالکان طریق حق برشمرده‌اند (آذربایجانی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۲). تجربه دینی با کلمات و اصطلاحات گوناگونی مانند کشف و شهود، شهود و مشاهدات، مکاشفات صوری و معنوی، وحی و الهامات، مقامات عرفانی در معنویت

1. Sheldrake

اسلامی پیشینه و ریشه قابل توجهی دارد؛ لذا برای رسیدن به تصویری صحیح از مفهوم تجربه دینی و معنوی در معنویت اسلامی این اصطلاحات را تعریف و تبیین کنیم.

۱-۳. تعریف مکاشفه

در سنت عرفان اسلامی تصویری مشخص از انواع و مراتب مختلفی از حالات و مکاشفات و تجارب عرفانی عارف، مطرح شده است که جامع‌ترین و مهم‌ترین دسته‌بندی اقسام کشف در شرح قیصری بر فصوص الحکم آمده است (آذربایجانی، ۱۳۹۵). قیصری در مقدمه فصوص الحکم مکاشفه را اینگونه تعریف می‌کند: اعلم ان الکشف لغه رفع الحجاب؛ يقال کشف الامراه وجهها ای رفع نقابها. و اصطلاحا هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیه و الامور الحقیقه وجودا او شهودا. کشف در لغت به معنای رفع حجاب میباشد، و در اصطلاح عبارت است از: اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی که در حجاب است، از روی وجود حق الیقین، یا از روی شهود عین الیقین.

۲-۳. انواع تجربه دینی در قرآن و روایات

عمده‌ترین و ارزشمندترین میراث معنوی اسلام، از قرآن و سنت انبیا و صالحین گرفته شده است (آذربایجانی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۲). با نگاهی به آیات و روایات معصومین علیهم‌السلام می‌توان موارد و مصادیق متعدد و زیادی برای انواع گوناگون تجارب دینی مشاهده کرد. آذربایجانی (۱۳۹۵) در کتاب تجربه دینی در فرهنگ اسلامی در سه فصل مجزا به صورت مفصل برای انواع شش‌گانه تجارب دینی از آیات، روایات و احوال عارفان مسلمان مصادیق متعدد بیان کرده است که در اینجا به نحو اختصار به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم؛ به‌عنوان مثال وی برای تجارب شبه حسی در قرآن کریم اینچنین می‌گوید:

بخشی از عناصر و محورهای تجربه‌های شبه حسی در قرآن عبارتند از: برخی قصص قرآنی، معجزات، منامات، امدادها و عذاب‌های غیبی و نشانه‌های حسی

قیامت... نوع حوادث و رویدادهای گزارش شده در قرآن کریم که ویژگی‌های عمومی تجربه‌های دینی را نیز دارند دست کم حاوی دو یا چند بعد از جلوه‌های شبه حسی‌اند؛ برای مثال همه معجزات، آیات و نشانه‌های قرآنی از آنجا که برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند، به‌طور کامل قابلیت درک حسی را دارند (آذربایجانی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۴).

۴. مبانی و اصول تجربه معنوی در معنویت اسلامی

۴-۱. اصل اول: خدامحوری با نگرش توحیدی

تمام هویت تجربه معنوی در اسلام، مبتنی بر خداباوری و توحیدانگاری است و تأکید آیات قرآنی بر این نکته، موید این ادعاست (غفاری قره باغ، ۱۳۹۷، ص ۱۶۳). در سوره مبارکه حدید آمده است: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (او ابتدا و انتها و ظاهر و باطن است و او به هر چیزی آگاه است). به عبارت دیگر از جنبه هستی‌شناسانه، مقصد تجربه معنوی در قرآن، خداوند است و مسلمان سالک به دنبال تقرب جستن به او، برقراری ارتباط با او، درک حضور و احساس نزدیکی به او بوده و سعی در حفظ و تداوم تجارب حاصل از این حالات است (سعیدی، ۱۳۹۹). پرتکرارترین عبادت خاص در قرآن، یادکردن خداوند است که بیشترین ارتباط را نیز با معنویت و جستجوی امر قدسی دارد؛ در واقع از منظر قرآن با انکار اصل وجود خدا و یا شریک قرار دادن برای او، معنویت و رسیدن به تجارب معنوی امری غیرممکن است (سعیدی، ۱۳۹۸). به همین دلیل است که حکما و عرفای مسلمان هم اولین هدف زندگی معنوی را اتقاء معرفت توحیدی انسان می‌دانند (رضایت و همکاران، ۱۴۰۱).

۴-۲. اصل دوم: اصالت روح

در معنویت اسلامی انسان موجودی دو ساختی و مرکب از جسم و روح است و از بین این دو بعد، این روح است که رکن اصلی را تشکیل می‌دهد (حبیبی‌سرا، ۱۳۹۸). روح انسان فرمانده است و اعضا و جوارح انسان ابزاری در خدمت روح هستند. ابتدا روح و سپس جسم انسان به واسطه اعمال مثبت و یا منفی، نورانیت و یا ظلمت می‌گیرد؛ زیرا بدن جنبه مادی انسان است و کاری از او بر نمی‌آید، زیرا ماده از خود شعور و آگاهی ندارد و به واسطه روح قادر بر انجام افعال و درک امور می‌شود بنابراین روح مُدرک لذات، آلام و علوم است (توکل، ۱۳۹۸). به همین دلیل است که عارفان مسلمان تجربه امور معنوی و غیبی را از شئون نفس (وجود فرامادی انسان) و نوعی انباء آگاهی برای نفس و روح تلقی می‌کنند (آذربایجانی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱).

۳-۴. اصل سوم: نگاه ابعادی به انسان

از نکات مهم در معنویت اسلامی، این است که انسان را بصورت چند بعدی و لایه‌ای در نظر می‌گیرد و با فراروی از بعد جسمانی و مادی، توجه ویژه لایه‌های عمیق وجود انسان، به ویژه لایه قلبی شهودی است؛ به همین دلیل مفهوم قلب در منظومه معنویت دینی، دارای جایگاه ویژه‌ای است و در آیات و روایات متعدد به ابعاد جسمانی و روحانی قلب اشاره شده است (واعظی و جدی، ۱۳۹۹). در قرآن کریم هر جا که سخن از قلب است اشاره به حقیقت انسان و مرکز الهی و آگاهی انسان است؛ همچنین احادیث بسیاری از پیامبر اسلام و ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز به این موضوع محوری اشاره دارد. در آیات قرآن، قلب، مرکز معرفت و آگاهی، ایمان، سکینه، آرامش الهی و... است و معیار رستگاری در روز قیامت، قلب سلیم است (محمدزاده، ۱۳۹۲). از منظر عرفای مسلمان، تزکیه قلب از گناهان و رفع حجاب از آن، از محورهای اساسی در شهود و مکاشفه می‌باشد که به واسطه این امر، حالت حضور، اتصال و قرب پدید می‌آید و انوار غیبی بر قلب سالک می‌تابد (محمدی، ۱۳۸۸).

۴-۴. اصل چهارم: پیروی از شریعت

تعبد دینی از عوامل محوری در سلوک معنوی است. در واقع هر چه رنگ تعبد و تبعیت کامل از خداوند متعال در عمل بنده جلوه بیشتری یابد، انکسار و خشوع بیشتری برای عبد ایجاد می‌شود و هر چه خشوع و عبودیت نمود بیش تری یابد، امکان تقرب به خداوند و درک و تجربه حالات معنوی بیش تر خواهد شد (غفاری قره‌باغ، ۱۴۰۱).

لذاست که عارف باید اولاً، متعبد به شریعت باشد تا صاحب کشف و تجربه معنوی شود و ثانیاً، مکاشفات خود را در میزان دین قرار داده و آنها را با معیار دین ارزیابی کند. به همین دلیل سهل ابن عبدالله چنین گفته است که: هر وجدی که شاهدی از کتاب و سنت نداشته باشد باطل است (کاکائی، ۱۳۸۳؛ به نقل از السراج، ص ۱۴۶)؛ و ابوسلیمان دارانی گفته است: گاهی حقیقت چهل روز در قلبم را می‌کوبد اما من اجازه ورود به او را می‌دهم مگر با دو شاهد از کتاب و سنت (کاکائی، ۱۳۸۳؛ به نقل از السراج، ص ۱۴۶). ابن عربی نیز تابع همین اصول است، چنان که از قول جنید آورده است که علم ما در عرفان مقید به کتاب و سنت است که میزان‌اند (کاکایی، ۱۳۸۳، به نقل از: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳ ص ۸)؛ و از قول یکی دیگر از عرفا می‌گوید: فتح و کشفی که کتاب و سنت آن را تایید نکند هیچ ارزشی ندارد (کاکایی، ۱۳۸۳).

۴-۵. اصل پنجم: معربودن تجارب دینی

تجربه‌های دینی و معنوی در اسلام می‌توانند به‌عنوان نشانه و علامتی مناسب در راستای سیر و سلوک عرفانی تلقی شوند. تجربه‌های دینی برای یک فرد مسلمان در احوال گوناگون مانند: قبض، بسط، سختی، مصیبت و معنویت، تنها یک علامت و نشان است که راه را گم نکنند و از این جهت، نه استقلال ذاتی دارد و نه اینکه فرد واجد آنها، دارای برتری خاصی است (آذربایجانی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶). حتی ممکن است منشأ این

حالات، القائنات شیطانی باشد؛ به همین دلیل است که عارفان مسلمان، کشف و شهود را به دو دسته رحمانی و شیطانی، تقسیم کرده‌اند (حسینی کوهساری، ۱۳۸۹).

ابن سینا در کتاب اشارات، نمط نهم، با عبارتی مناسب می‌گوید که:

مَنْ اَثَرَ الْعُرْفَانَ لِلْعُرْفَانِ فَقَدْ قَالَ بِالثَّانِي وَ مَنْ وَجَدَ الْعُرْفَانَ كَأَنَّهُ لَا يَجِدُهُ
بَلْ يَجِدُ الْمَعْرُوفَ بِهِ فَقَدْ خَاضَ لُجَّةَ الْوُصُولِ؛ هر کس که عرفان را برای
خود عرفان بخواهد، او زینتی برای ذات خود خواسته است. و اگر کسی
عرفان را دریابد، به طوری که توجهی به خود آن حالت عرفانی نداشته
باشد و فقط خود معروف خداوند سبحان را دریافت نماید، در دریای
وصول غوطه ور شده است (ابن سینا، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۳۸۸). به عبارت دیگر در
تجربه دینی تأکید نه بر جنبه تجربی بودن آن بلکه بیشتر بر دینی بودن آن است
(کاکائی، ۱۳۸۳).

۴-۶. اصل نهم: واقع‌نمایی تجارب دینی

در معنویت اسلامی تجربه دینی دارای ارزش معرفت‌شناختی و جنبه کاشفیت و واقع‌نمایی دارد و مشاهدات عرفانی (اگر منشأ ربانی داشته باشند) حقایق و امور جهان هستی را آن‌گونه که هستند به انسان نشان می‌دهند. انسان عارف که به مقام کشف و شهود رسیده است، این توانایی را دارد تا به واقعیات اشیا و عالم هستی چنگ زند (فعالی، ۱۳۷۹). در واقع مکاشفه، نوری است که به سبب تطهیر و تزکیه‌ی نفس از صفات مذموم در قلب ظاهر شده و با این نور است که امور بسیاری کشف شده و انسان قادر به درک حقایق جهان هستی می‌شود (آذربایجانی ۱۳۹۵، ص ۱۲۱).

۵. تحلیل و مقایسه

با توجه به مباحث مطرح‌شده می‌توان گفت که دست‌کم پنج تفاوت اساسی میان دیدگاه دواسن چرچ با دیدگاه معنوی اسلام در زمینه تجارب معنوی وجود دارد.

۵-۱. معناسناسانه

در نظر داوسن چرچ، تجربه معنوی از معنای اصلی و تاریخی خود خارج شده و در یک تحریف معنوی، تنها یک حالت روان‌شناسی و تجربه فراحسی محسوب شده است که در نتیجه فعل و انفعالات مغزی ایجاد شده و موجب حالت‌های روان‌شناختی مثبتی چون: شادی، هیجان و احساس لذت در فرد تجربه‌کننده می‌شود. در واقع، داوسن چرچ سعی دارد در یک رویکرد کاملاً تقلیل‌گرایانه، عرفان و معنویت را ملازم و هم‌معنای تجربه معنوی بگیرد؛ در عرفان به مثابه تجربه معنوی، حقایق عرفانی مستقل از ذهن و نفس نادیده گرفته می‌شوند و کل مفاد و محتوای کشف و شهود به درون نفس انسان و یک‌سری حالات و فعل و انفعالات مغزی ارجاع داده می‌شود (حمیدیه، ۱۳۹۲، ص ۳۳۵). اما در دیدگاه معنویت اسلامی تجربه دینی و معنوی، امری فراتر از یک حالت روان‌شناختی است. در واقع، تجربه معنوی در دیدگاه اسلامی یک حقیقت تشکیکی و ذومراتب است که با توجه میزان پاکی و طهارت روحانی و استعداد افراد اعطا می‌شود و نقطه آغاز و پایان مشخصی دارد؛ به همین دلیل است که عرفای اسلامی برای مکاشفه، انواع، اقسام و مراتب متعددی را شمرده‌اند و در یکی از تقسیم‌بندی‌های خود، کشف را به سه دسته‌ی کشف کونی، کشف اهلی و کشف علمی تقسیم کرده‌اند (فعالی، ۱۳۷۹).^۱

۵-۲. هستی‌شناسانه

چنانچه گذشت، از نظر چرچ، تجارب معنوی حاصل فعل و انفعالات مغزی و مادی هستند و یک حالت روان‌شناختی محسوب می‌شوند، اما در معنویت اسلامی مکاشفات و مشاهدات امری روحانی، شهودی و فرامادی است و روح است که مدرک و محل

۱. کشف کونی: در این حالت احوال مکنونات مادی بر انسان مکشوف می‌گردد. این کشف نتیجه ریاضات و عبادات بدنی است. مرتبه دوم کشف اهلی است که برای عارف احوال مجردات گشوده می‌شود و این کشف ثمره ذکردهای باطنی است. کشف عقلی مرتبه سوم است که احوال هستی به نور عقل روشن می‌گردد و نهایتاً کشف ایمانی است که به برکت دولت قرب برای انسان‌های کامل حاصل می‌شود (فعالی، ۱۳۷۹).

این تجارب و حالات است. البته جسم ابزار و مرکب روح است و روح به کمک این ابزار، بدن را تدبیر و مدیریت می‌کند. به همین دلیل اثرات این حالات روحانی در جسم هم نمود پیدا می‌کند و قلب اولین و پایه‌ای‌ترین بخش جسمانی انسان است که این حالات و تجارب را درک می‌کند. یعنی مهم‌ترین و مرکزی‌ترین عضو بدن در کشف و شهود، قلب است؛ که از ۲ جهت دارای اهمیت است: ۱) از نظر فلاسفه و عرفای مسلمان قلب اولین عضوی از بدن است که روح به آن تعلق می‌گیرد و عضو رئیسه بدن انسانی بوده و محل شهود حقایق است (واعظی و جدی، ۱۳۹۹) در دهه‌های اخیر مطالعات جدیدی در برخی مؤسسات و پژوهشکده‌های بین‌المللی مانند مؤسسه هارت م^۱ آمریکا صورت گرفته که ثابت می‌کند اولین منبع شناخت و آگاهی در انسان، قلب است نه مغز؛ همچنین یافته‌های این تحقیقات نشان می‌دهد که قلب یک جنبه روحانی و فرامادی دارد و به یک منبع الهام متصل است.

۵-۳. انسان‌شناسانه

مهمترین تلاش چرچ این است که دیدگاه و نظریه‌اش را در ذیل فرهنگ سرمایه داری حاکم بر فضای زندگی انسان مدرن، تعریف کند و عرفان خود را ذیل عرفان‌های مدرن و پست‌مدرن جای دهد تا به مذاق انسان امروزی خوش بیاید و برای همگان قابل دسترس باشد. حمیدیه (۱۳۹۳) ۲ مؤلفه بنیادی برای عرفان مدرن ذکر می‌کند که عبارتند از: اومانستی بودن و سکولار بودن. از طرف دیگر چرچ در روش‌های عملی خود از تمارین و تکنیک‌های مدیتیشن استفاده می‌کند که ریشه در فرهنگ هندوئیسم و بودیسم دارد که انسان محوری و سکولار بودن از مهم‌ترین مبانی این دو مکتب می‌باشد. پس می‌توان گفت این معنویت از یک سو به هندوئیسم و بودیسم وابسته است و از

1. <https://www.heartmath.org/>

طرف دیگر به اومانيسم و سکولاریسم تعلق دارد (شریفی‌دوست، ۱۳۹۲، ص ۵۴). یعنی هم در عمل و هم در تئوری، محوریت با انسان و تجربه‌های اوست و لزوماً ورای این تجربه حقیقت خاصی وجود ندارد؛ یعنی یک تجربه کاملاً سکولار و فرادینی که حتی یک کافر یا هم جنس گرا هم می‌تواند آن را تجربه کند. به عبارتی می‌توان گفت که: تجارب عرفانی و معنوی به ویژگی‌ها و احوال بشری مانند الهام‌های شاعری و احساسات روان‌شناختی تقلیل پیدا کرده است که در حد یک احساس شادکامی نسبی و گذار که ارتباطی با واقعیت هستی ندارد در نظر گرفته می‌شود (حمیدیه، ۱۳۹۲، ص ۳۳۷).

اما در دیدگاه اسلامی، محوریت با خداوند و شریعت اوست و تجربه انسان صرفاً یک ابزار و راهی است برای شناخت و عبادت خداوند و رسیدن به واقعیت و حقیقت جهان هستی؛ لذا است که اگر این تجربه منجر به دوری از خداوند شوند و به عنوان مقصد اصلی در نظر گرفته شوند کم‌ترین ارزشی ندارد. در واقع در اسلام تجربه معنوی و دینی از این جهت ارزشمند است که موجب نزدیک‌تر شدن به خداوند می‌شود نه از این جهت که آثاری چون شادی، آرامش، لذت و... داشته باشند.

۴-۵. غایت‌شناسانه

نقطه مشترک معنویت‌های مدرن و پسامدرن، رساندن انسان امروزی به موفقیت مالی، رضایت درونی، نشاط روانی و ایجاد هیجان‌ات مثبت است. معنویتی که چرخ سعی در ارائه آن دارد از این چارچوب خارج نیست و همان‌طور که بیان شد، وی در جاهای گوناگون تأکید می‌کند که هدف از تجارب معنوی، رسیدن به حالات و احساسات روان‌شناختی مثبت مانند شادی، هیجان، لذت و... است. این در حالی است که عرفای مسلمان، اولین و مهم‌ترین هدف زندگی معنوی را اتقا معرفت توحیدی انسان می‌دانند. عبارت امام خمینی علیه السلام در این باره این چنین است:

سوم آن که، سالک متوجه باشد برای رسیدن به اغراض دنیوی و کرامات و

دیدن عجایب و غرایب، سلوک نکنند که نتیجه این کار هلاکت محض در درگاه خداوند است. بزرگ‌ترین هدف در سلوک خود را فنای فی‌الله و وصول و رضای خداوند قرار دهد و برای این کار سلوک انبیا و اولیا را الگو قرار داده و از حضرات ائمه علیهم‌السلام، خصوصاً حضرت امام حسین علیه‌السلام امداد بطلبد که بسیار مفید فایده خواهد بود (جهانی‌پور، ۱۳۸۷).

۵-۵. روش‌شناسانه

حمیدیه (۱۳۹۳) در کتاب خود اصطلاح عرفان ابرعرفی (فراعلم) را مطرح کرده و چند ویژگی بسیار مهم برای این نوع از عرفان ذکر می‌کند که عبارتند از: سهل الوصول، سریع، عدم نیاز به پیش شرط، در دسترس همگان بودن و عدم نیاز به تحمل ریاضت‌های طولانی. معنویتی که آقای چرچ ارائه می‌دهد، واجد همه این ویژگی‌هاست و از نظر خودش این ویژگی‌ها نقاط مثبت دیدگاهش است؛ زیرا وی به دنبال عرفانی برای انسان جهان‌مدرن و پسامدرن است که جنبه کالایی و ابزاری دارد نه به‌عنوان منبع و روشی برای کشف حقیقت عالم. لذاست که در شیوه سلوکی خود بصورت کاملاً التقاطی عمل کرده و بصورت گزینشی بخش‌هایی از ادیان و عرفان‌های سنتی انتخاب کرده و آن‌ها را با تکنیک‌های علمی و شبه علمی ترکیب می‌کند تا با ظاهری هرچه زیباتر برای مخاطب خود ارائه دهد. انسان امروزی هم از این سطحیت لذت می‌برد؛ زیرا احساس می‌کند به همان چیزی دست یافته است که تا سال‌ها پیش، جز خواص و اولیا تجربه نمی‌کردند. علاوه بر اینکه وی در روش خود یک رویکرد طبیعت‌گرایانه (naturalistic) اتخاذ می‌کند که روشی انحصارگرایانه، تقلیل‌گرایانه و از لحاظ فلسفه علم دارای اشکالات متعددی است که اعتبار این روش را زیر سوال می‌برد. حتی از دید دسته‌ای محققان علوم اعصاب مدرن این روش مورد قبول نبوده و در مقام نقد این روش برآمده‌اند؛ به‌عنوان مثال اندرو نیوبرگ (۱۳۹۹) که از پیشگامان علوم اعصاب دین به‌شمار می‌آید، چنین می‌گوید:

اصلی‌ترین مشکل در تحلیل نوروسایکولوژیک تجارب معنوی این است که

همه چیزی با عبارات نوروفیزیولوژیک یا روان‌شناختی توصیف می‌شود. دین شکل که آنچه فرد احساس می‌کند، حالات هیجانی او و تجارب حسی او به‌عنوان تجربه معنوی توصیف می‌شود. اما اگر نفس یا روح واقعا چیزی مجزا از مغز یا روان انسان و چیزی غیرمادی باشد، می‌توان گفت که چیزی بیش از تحلیل عمیق نوروسایکولوژیک وجود دارد که مدنظر قرار نمی‌گیرد و به آن نفس یا روح گفته می‌شود. برای مثال اگر فردی را حین داشتن تجربه عرفانی داخل دستگاه MRI قرار دهیم، جالب‌ترین نتیجه این خواهد بود که تغییری در مغز او مشاهده نشود، یعنی چیزی معنوی یا غیربسیستی دخیل است (نیوبرگ، ۲۰۱۰م، ص ۱۸۹).

اما معنویت اسلامی، نه تنها روش خود را منحصر در روش تجربی و مادی نکرده است بلکه در عین توجه و استفاده از تمارین و ریاضت‌های جسمانی، از روش شهودی و جنبه روحانی و ماورای مادی استفاده می‌کند و برای رسیدن به مکاشفات و سلوک معنوی نیازمند مقدمات خاصی را لازم می‌داند که ایمان به خدا، دوری از گناهان و اعمال پلید و ایمان به زندگی اخروی، از کمترین آنهاست (سعیدی، ۱۳۹۹).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح‌شده می‌توان گفت که دست‌کم در ۵ حوزه، اختلاف بنیادین میان دو دیدگاه مذکور پیرامون تجربه معنوی وجود دارد که عبارتند از: معناشناسانه، هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، غایت‌شناسانه و روش‌شناسانه که هر کدام به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت. البته باید توجه داشت هرچند که سعی شد در ذیل بیان دیدگاه معنویت اسلامی در زمینه تجارب معنوی تا حد امکان دیدگاه داوسن چرچ هم مورد نقد و بررسی قرار بگیرد؛ اما تمرکز و هدف نویسنده در این تحقیق معرفی و تحلیل دقیق دیدگاه داوسن چرچ به‌عنوان یک شخص و جریان علمی نوظهور در زمینه حوزه معنویت علم‌گرا و عرضه و مقایسه آن با میراث معنوی اسلام بود؛ لذا لازم است تا معنویت‌پژوهان مسلمان اهتمام جدی به این زمینه از مطالعات معنویت داشته و به نقد و

بررسی دیدگاه معنویت‌های علم‌گرا به‌خصوص داونسن چرچ پردازند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آذربایجانی، مسعود. (۱۳۹۵). تجربه دینی در فرهنگ اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. ابن سینا. (۱۳۹۷). الاشارات و التنبیها (چاپ اول). قم: دار زین العابدین.
۳. اندرونیویرگ. (۲۰۱۰م). اصول نوروتئولوژی (مترجمان: رضا رستمی، خسرو باقری، محمدحسن شریفیان و رضا کاظمی، ۱۳۹۹، چاپ اول). تهران: ارجمند.
۴. پترسون مایکل؛ بازینجر دیوید؛ هاسکر، ویلیام و رایسناخ، بروس. (۱۹۹۰م). عقل و اعتقاد دینی (مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ۱۳۷۹، چاپ سوم). تهران: طرح نو.
۵. جهانی پور، یاسر. (۱۳۸۷). ده منزل سلوک در آثار امام خمینی علیه السلام. پاسدار اسلام، ش ۱۳.
۶. حبیبی سی سرا، مرتضی. (۱۳۹۸). بررسی و نقد مؤلفه‌های معنویت پساتجددی از منظر معنویت اسلامی. فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت، ۱۱، صص ۳۱-۵۶.
۷. حسینی کوهساری، سیداسحاق. (۱۳۸۹). کشف و شهود عرفانی. فلسفه دین، ۷(۵)، صص ۱۴۱-۱۷۲.
۸. حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۲). معنویت در سبب مصرف. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. داوسن چرچ. (۲۰۱۸م). از ذهن تا ماده: چگونه مغز شما واقعیت مادی را خلق می‌کند (مترجمان: روزبه ملک‌زاده و هیمن برین، ۱۳۹۸، چاپ اول). تهران: نشر پردیس آباریس.
۱۰. سعیدی، محمدمسعود. (۱۳۹۹). سلوک معنوی در قرآن. آموزه‌های قرآنی، ۱۷(۳۱)، صص ۱۲۹-۱۵۱.
۱۱. سعیدی، محمدمسعود. (۱۳۹۸). نظریه معنویت در قرآن بر پایه روش نظریه زمینه‌ای. کتاب قیم، ۱۰(۲۲)، صص ۱۸۵-۲۱۲.

۱۲. شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۸). تبارشناسی «تجربه دینی» در مطالعات دین‌داری، تحقیقات فرهنگی ایران، ۲(۶)، صص ۳۱-۴۷.
۱۳. شریفی دوست، حمزه. (۱۳۹۲). کاوشی در معنویت‌های نوظهور؛ بررسی ده جریان فعال در ایران. قم: نشر معارف.
۱۴. شلدریک، فلیپ. (۱۳۹۹). معنویت: درآمدی بسیار کوتاه (مترجم: مینا درفشی). تهران: طرح نقد.
۱۵. غفاری قره‌باغ، سیداحمد. (۱۳۹۷). معنویت در ادیان ابراهیمی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. غفاری قره‌باغ، سیداحمد. (۱۴۰۱). بررسی مفهوم‌شناختی معنویت اسلامی و مناسبات آن با عرفان اسلامی. دوفصلنامه اسلام و مطالعات معنویت، ۱(۲)، صص ۲۸-۵۱.
۱۷. رضایت، غلامحسین؛ غلامعلی، احمد و رضایت، فاطمه. (۱۴۰۱). ماهیت معنویت اسلامی با رویکرد تربیتی. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۳۰(۵۴)، صص ۲۳۹-۲۷۸.
۱۸. فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۹). مکاشفه یا تجربه عرفانی. نقد و نظر، ۶(۲۳-۲۴)، صص ۱۶۲-۱۸۸.
۱۹. فیروزی، جواد؛ حسینی دانشور، زینب. (۱۳۹۶). تجربه دینی از دیدگاه یونگ. پژوهشنامه ادیان، ۱۱(۲۱)، صص ۸۹-۱۰۹.
۲۰. قیصری داود. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم (محقق: سیدجلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۳). تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک‌های بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی. پژوهش‌های اخلاقی (انجمن معارف اسلامی)، ۱(۱)، صص ۱۱-۴۲.
۲۲. محمدزاده، سیدنادر. (۱۳۹۲). قلب در عرفان اسلامی. عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، ۱۰(۳۸)، صص ۱۳-۳۴.

۲۳. محمدی، حسین. (۱۳۸۸). مقایسه ساختاری تجربه دینی و شهود عرفانی. اندیشه نوین دینی، ۱۸(۵)، صص ۲۷-۵۱.

۲۴. واعظی، محمود؛ جدی، حسین. (۱۳۹۹). ابعاد شناختی «قلب» در منظومه معرفتی قرآن کریم. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۳(۱)، صص ۲۳۹-۲۵۷.

25. Andrew Armour & Jeffrey L. Ardell. (1994). *Neurocardiology*. New York: Oxford University.

26. Dawson Church. (2020). *Bliss Brain: The Neuroscience of Remodeling Your Brain for Resilience, Creativity, and Joy*. Hay House Inc.

27. Hood, R. W., Jr., & Francis, L. J. (2013). Mystical experience: Conceptualizations, measurement, and correlates. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol. 1): Context, theory, and research* (pp. 391–405). American Psychological Association.

28. Happold, F. C. (1963). *Mysticism: A study and an anthology*. Harmondsworth. England: Penguin.

29. <https://royalmind.ir/mystic>.

30. <https://www.heartmath.com>.

References

* Holy Quran

1. Androniuberg, A. (2010). *Principles of neurotheology* (1st ed., Trans: R. Rostami, K. Bagheri, M. Shahrifian, & R. Kazemi). Tehran: Arjmand. [In Persian]
2. Armour, A., & Ardell, J. L. (1994). *Neurocardiology*. New York: Oxford University Press.
3. Azarbayjani, M. (2016). *Religious experience in Islamic culture*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
4. Church, D. (2020). *Bliss Brain: The Neuroscience of Remodeling Your Brain for Resilience, Creativity, and Joy*. Hay House Inc.
5. Dawson Church. (2019). *Mind to Matter: How Your Brain Creates Material Reality* (1st ed., Trans: R. Malekzadeh & H. Berin). Tehran: Nashr-e Pardis Abaris. [In Persian]
6. Fa'ali, M. (2000). Revelation or mystical experience. *Naghde va Nazar*, 6(23-24), pp. 162-188. [In Persian]
7. Firouzi, J., & Hosseini Daneshvar, Z. (2017). Religious experience from the perspective of Jung. *Religions*, 11(21), pp. 89-109. [In Persian]
8. Ghaffari Qareabaghi, S. (2023). A study of the cognitive concept of Islamic spirituality and its relationship with Islamic mysticism. *Islam and Spiritual Studies*, 1(2), pp. 28-51. [In Persian]
9. Ghaffari Qareabaghi, S. (2018). *Spirituality in Abrahamic religions*. Tehran: Institute of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
10. Habibi Sisara, M. (2019). A study and critique of post-renewal spirituality components from the perspective of Islamic spirituality. *Ayeneh Hikmat*, (11), pp. 31-56. [In Persian]
11. Hamidieh, B. (2013). *Spirituality in the basket of consumption*. Qom: Islamic Culture and Thought Organization. [In Persian]
12. Happold, F. C. (1963). *Mysticism: A study and an anthology*. Harmondsworth, England: Penguin.

13. Hood, R. W., Jr., & Francis, L. J. (2013). Mystical experience: Conceptualizations, measurement, and correlates. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1). *Context, theory, and research*, pp. 391–405. American Psychological Association.
14. Hoseini Koohsari, S. (2010). Discovery and mystical perception. *Falsafeh Din*, 7(5), pp. 141-172. [In Persian]
15. Ibn Sina. (2018). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (1st ed.). Qom: Dar Zayn Al-Abidin. [In Arabic]
16. Jahani Pour, Y. (2008). Ten stages of spiritual journey in the works of Imam Khomeini. *Pasdare Eslam*, (13). [In Persian]
17. Kakayi, G. (2004). Religious experience, mystical experience, and criteria for recognition from Ibn Arabi's perspective. *Moral Research (Islamic Teachings Society)*, 1(1), pp. 11-42. [In Persian]
18. Mohammadi, H. (2009). A structural comparison of religious experience and mystical intuition. *Andisheh-e Novin-e Dini*, 5(18), pp. 27-51. [In Persian]
19. Mohammadzadeh, S. (2013). The heart in Islamic mysticism. *Erfan-e Eslami (Religions and Mysticism)*, 10(38), pp. 13-34. [In Persian]
20. Peterson, M., Basinger, D., Hasker, W., & Reichenbach, B. (1990). *Reason and religious belief* (3rd ed., Trans: A. Naraghi & I. Soltani). Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
21. Qeysari Davood. (1991). *Sharh Fusus al-Hikam* (Ed.: S. Jalal al-Din Ashtiani). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian]
22. Rezaei, G., Gholami, A., & Rezaei, F. (2023). The nature of Islamic spirituality from an educational perspective. *Research in Islamic Education*, 30(54), pp. 239-278. [In Persian]
23. Saeedi, M. (2019). The theory of spirituality in the Quran based on the foundation theory. *Ketab Qiam*, 10(22), pp. 185-212. [In Persian]
24. Saeedi, M. (2020). Spiritual journey in the Quran. *Amoozehaye Quran*, 17(31), pp. 129-151. [In Persian]

25. Scheldrake, P. (2020). *Spirituality: A very short introduction* (Trans: M. Darafshi). Tehran: Tarh-e Naqd.
26. Sharifidoust, H. (2013). *Exploration of emerging spiritualities; a study of ten active currents in Iran*. Qom: Nashr-e Ma'arif. [In Persian]
27. Shojaizand, A. (2009). Genealogy of "religious experience" in religious studies. *Iranian Cultural Studies*, 2(6), pp. 31-47. [In Persian]
28. Vaezi, M., & Jaddi, H. (2021). Cognitive dimensions of "heart" in the epistemological system of the Quran. *Research in Quranic Studies*, 53(1), pp. 239-257. [In Persian]
29. <https://royalmind.ir/mystic>.
30. <https://www.heartmath.com>