

سید مسلم مدنی*
(افغانستان)

جامعة المصطفی العالمية (ص)
دپارتمان فلسفه و عرفان

چیستی و تنوع تجربه عرفانی از دیدگاه مولانا و دیویس

چکیده

آیا تنها راه شناخت حقیقت، ادراکات حسی و عقلی است؟ آیا فقط از طریق تصویرسازی‌های مفهومی می‌توان با پیرامون خود ارتباط برقرار کرد؟ دستکم عارفان در ادیان و فرهنگ‌های گوناگون بر آن اند که از مسیر دیگری که آن را «تجربه عرفانی» می‌نامند، به کشف حقیقت واصل شده و به آگاهی‌ای ژرف‌تر و گسترده‌تر از آگاهی‌های معهود بشری دست یافته‌اند. ریاضت‌هایی که سالکان، از دیرباز تا امروز، و در بستر سنت‌های گوناگون دینی تحمل کرده‌اند همه برای یافتن حال خوش معنوی، صیقل یافتن روح، تابش نور خداوند و سرانجام کسب معرفت از راه مواجهه مستقیم با حقیقت بوده است. رویدادهای گوناگون عرفانی و گزارش‌های فراوان از آن در دل فرهنگ‌های متنوع، دو دسته فیلسوفان و عارفان فیلسوف را به بررسی ژرف‌تر تجربه عرفانی و پرسش‌های پیرامونی آن تشویق کرد. در سنت غربی این کار از سده هیجدهم و با تلاش‌های کسانی چون شلایرماخر، اوتو و پس از آنها و در سده‌های پسین توسط ویلیام جیمز، استیسی و دیگران دنبال شد. در عرفان اسلامی نیز نگاه جدی فلسفی به مقوله عرفان، که همراه با تأسیس دستگاه عظیم هستی‌شناختی بود با ابن عربی عارف بزرگ سده هفتم آغاز شد و در طیفی از شاگردان او ادامه یافت.

یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان و عارفان مسلمانی که به پدیده «تجربه عرفانی» نگاهی عمیق دارد جلال‌الدین محمد مولوی بلخی است. او افزون بر آشنایی شایسته با سیر اندیشه‌ها در تمدن اسلامی، همچون روانکاوی ماهر به تجزیه و تحلیل روح انسانی می‌پردازد و از رهگذر آن تفکرات نابی را به خوانندگان هدیه می‌کند. از سوی دیگر، دیویس، فیلسوف دین‌کانادایی، کسی است که به شایستگی با نگاهی تحلیلی «تجربه عرفانی» را به کاوشی دوباره گرفته و با بازخوانی تاریخی-تحلیلی این پدیده، زمینه مناسبی را

جهت گفتگوی میان فرهنگی از دو سنت اسلامی و مسیحی فراهم آورده است. از همین رو این نوشته می‌کوشد تا چیستی، ویژگی‌ها و تنوع تجربه عرفانی را از منظر مولانا و دیویس بررسی نماید.

کلیدواژگان: تجربه دینی، تجربه عرفانی، تجربه انفسی، تجربه آفاقی، کشف، شهود

درآمد

رویاریوبی انسان با «خود» و «جهان» همواره مواجه‌های مفهومی¹ و از سنخ دانستن از دور نیست؛ گاه شناخت‌های او از مسیر تجربه‌ای زنده رخ می‌دهد. شناخت آدمی از «بودن» خود و نیز درک او از حالات نفسانی‌اش را می‌توان درکی بی‌واسطه و غیرمفهومی دانست. در این‌گونه از ادراک میان فاعل شناسا² و متعلق شناسایی³ واسطه مفهومی در کار نیست و ادراک در واقع تجربه زنده‌ای است که بر سر صاحب تجربه می‌رود و از رهگذر تماسی وجودی، گونه‌ای آگاهی برای او رقم می‌خورد. تجاری از این دست، پس از رخ دادن توسط صاحب تجربه، تفسیر شده و به زبانی متعارف بازخوانی می‌شوند. متعلق این تجربه‌ها و تفسیرهای پسینی از آنها بسیار متفاوت می‌تواند باشد. دسته‌ای از این تجارب اصطلاحاً «تجربه دینی» خوانده می‌شود. این‌که تجربه‌های «دینی» نامیده شود یا به این دلیل است که صاحب تجربه از آن تفسیری دینی ارائه می‌کند و یا خود تجربه ذاتاً دینی⁴ است.⁵ تجربه دینی فارغ از زمینه‌های فرهنگی وابسته به دین یا مذهب خاص و در ورای آنها رخ می‌دهد. پژوهش‌های گسترده در حوزه «تجربه دینی» از سوی محققانی از سنت‌های گوناگون این نکته را به اثبات می‌رساند.⁶

پیشینه تجربه دینی هم‌تراز قدمت انسان و دین است. متدینان در ادیان گوناگون، چنین تجاری داشته‌اند. اما سخن از تجربه دینی، زمانی در اواخر قرن هیجدهم کانون توجه متألهان و فیلسوفان غرب قرار گرفت که شکاکیت برآمده از آرای کانت و به ویژه هیوم، الهیات طبیعی عقلی را مورد هجوم‌های پیاپی قرار داده بود. بدین ترتیب و با کاهش ارزش معرفتی عقل در اثبات باورهای دینی، تجربه دینی در الهیات جدید، شأن و منزلت عقل در الهیات طبیعی را یافت. تجربه دینی⁷ به عنوان یک اصطلاح، نخستین بار به وسیله ویلیام جیمز در خطابه‌های مشهور گیفورد به کار گرفته شد.⁸ این اصطلاح همچنین عنوان اثر مشهور جیمز نیز هست.⁹ امروزه تجربه دینی در حوزه‌های گوناگون مربوط به دین مانند فلسفه دین، کلام جدید، روان‌شناسی دین و پدیدارشناسی دین مطرح می‌باشد.

1. conceptual

2. subject

3. object

4. Intrinsically religious experience

5. Davis, C. F. *The Evidential Force of Religious Experience*. pp. 32- 33.

6. Ninian, S. *The Religious Experience of Mankind*.

7. Religious Experience

8. Rankin, M. *An introduction to Religious & spiritual Experience*. p. 11.

9. William, J. *The varieties of Religious Experience*.

جدای از ذات‌گرایان^۱ که تجربه‌های دینی را واجد گوهری مشترک دانسته و از همین‌رو به اقسام حقیقی برای آن باور ندارند، دیگر فیلسوفان دین در جهت دسته‌بندی این تجارب و تمایز میان آنها همت گماشته‌اند. در میان دسته‌بندی‌های ارائه‌شده، دسته‌بندی دیویس (علی‌رغم برخی اشکالات) از جامعیت بهتر و رواج بیشتری برخوردار بوده و به همین دلیل مبنای کار این نوشته قرار می‌گیرد.^۲ تجربه عرفانی مهم‌ترین گونه از تجربه دینی به شمار می‌آید و در فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون و حتی بیرون از دین‌های رسمی خاص گزارش‌های بسیاری دلالت بر وقوع آن دارند. این گزارش‌ها در ضمن از کیفیت تجربه و نیز حالاتی که صاحب تجربه آنها را درک کرده خبر می‌دهند و بر بنیان ویژگی‌هایی که از خلال گزارش‌ها به دست می‌آید از دیگر اقسام تجربه دینی باز شناخته می‌شوند. عارفان مسلمان بر آن‌اند که از رهگذر این تجارب، معرفتی فراعقلانی به آنان افاضه می‌گردد. اینان از این رویداد با نام‌هایی چون کشف، شهود، معاینه، مواجید، ذوق و مانند آن یاد می‌کنند و بر ژرفا و گستره معرفت برآمده از آن اصرار دارند. این نوشته می‌کوشد تا از خلال نگاه فیلسوفانه دیویس^۳ به خوانش دوباره اندیشه سرشار و ناب یکی از برجسته‌ترین عارفان در تاریخ تمدن اسلامی یعنی جلال‌الدین محمد مولوی بلخی^۴ مشهور به مولانا بپردازد.

چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی

دیویس مفهوم «عرفانی» را ناظر به تجربه‌های بسیاری از سوی عارفان در ادیان گوناگون می‌داند که واجد اوصاف و احوال متفاوتی هستند، اما تمرکز او بر روی تجربه عرفانی^۵ است. از سخن دیویس چنین برمی‌آید که گزارش‌های عارفان از حالات عرفانی‌شان در محدوده تجربه عرفانی می‌گنجد.^۶ از دید او نمی‌توان تعریف روشنی از تجربه عرفانی به دست داد، اما این تجارب چهار ویژگی بنیانی دارند که از خلال آنها می‌توان این گونه از تجربه را باز شناخت. با در نظر گرفتن این ویژگی‌ها می‌توان تعریفی مانند این به دست داد: «تجارب عرفانی به آن دسته از حالات گفته می‌شود که بی‌اراده آدمی، و به شکلی خودانگیخته و خودجوش در وی پدید می‌آیند و نشان دهنده حالاتی تغییر یافته از آگاهی‌اند که انتقال آنها به دیگران به واسطه زبان تقریباً ناممکن است.»^۷ نکته مهم دیگر در سخن دیویس آن است که راه شناسایی

1. Essentialists

2. Davis, C. F. *The Evidential Force of Religious Experience*. pp. 33-65.

3. کرولاین فرنکس دیویس، نویسنده کتاب «توان اثبات‌کنندگی تجربه دینی» است که مدرک دکتری خود در رشته فلسفه را در سال ۱۹۸۷ از دانشگاه آکسفورد گرفته است. این کتاب در اصل رساله دکتری نویسنده زیر نظر سوئین‌برن بوده است.

4. جلال‌الدین محمد بلخی ۶۰۴-۶۷۲ قمری، مشهور به مولوی و مولانا، اندیشمند و عارف بزرگ بلخ که سرانجام در قونیه واقع در ترکیه امروز به سوی آسمان حقیقت پر کشید. او خالق دو اثر بزرگ انسانی و عرفانی «مثنوی» و «غزلیات شمس» و همین‌طور آثار دیگری است.

5. Mystical experience

6. Davis, C. F. *The Evidential Force of Religious Experience*. p. 54.

7. هادی وکیلی، «چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی»، حکمت معاصر، ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۰۸.

تجربه عرفانی، توصیف‌های خودپرداخت^۱ عارفان از تجارب‌شان است و همان گونه که او هم متذکر شده عارفان غیرمسیحی، چندان تمایلی به ارائه گزارش از تجربه‌هاشان نداشته و آنها را به صورت توصیف‌های ناب و خودپرداخت، کمتر در اختیار دیگران قرار داده‌اند.^۲ برآیند دو سخن بالا از دیویس یکی، عدم امکان ارائه یک تعریف جامع و مانع از تجربه عرفانی و دیگری، نبود گزارش‌های خودپرداخت عارفان غیرمسیحی – در اینجا مولانا – از تجربه‌های عارفانه‌شان آن است که تنها راه بیان چپستی تجربه عرفانی، برشماری و تبیین ویژگی‌های آن می‌باشد.

فیلسوفان دین، برشماری ویژگی‌های تجربه عرفانی را دست کم به دو دلیل انجام داده‌اند: این کار یا برای نشان دادن تعریفی از تجربه عرفانی و یا برای متمایز کردن آن از دیگر گونه‌های تجربه دینی و رویدادهایی مانند بصیرت دینی^۳ انجام شده است. برای نمونه گیسلر تأکید می‌کند که پرداختن به این بحث با هدف اولیه و اساسی تجزیه و تحلیل دقیق‌تر خود تجربه صورت می‌گیرد.^۴ جیمز نیز در پاسخ این پرسش که چگونه می‌توان حالات عرفانی را از سایر احوال جدا کرد، به بیان چهار ویژگی می‌پردازد.^۵ او در اثر مشهور خود، توصیف ناپذیری، کیفیت معرفتی، گذرا بودن و انفعالی بودن را به مثابه ویژگی‌های تجربه عرفانی برمی‌شمرد.^۶ لویی دوپره چنین می‌اندیشد که باید بر چهار ویژگی جیمز، یک ویژگی دیگر هم افزود: ویژگی پیوستگی یا جمعیت خاطر.^۷ صاحب تجربه در این تجربه از محدودیت‌های روزانه فراتر رفته و برتعارض‌ها و تشننت‌ها غلبه می‌یابد و با اتصال به یک حقیقت برتر، خودش نیز نوعی جمعیت خاطر به دست می‌آورد.^۸ ویژگی نخستین جیمز توصیف ناپذیری^۹ شاید همگانی‌ترین ویژگی تجارب عرفانی باشد، به گونه‌ای که کسانی چون شلاپرماخر و اوتو، افزون بر یادکرد ویژگی‌هایی چون احساسی‌بودن و مستقل بودن از مفاهیم و گزاره‌ها، به توصیف‌ناپذیری نیز اشاره کرده‌اند. ویلیام جیمز توصیف‌ناپذیری را سراسرترین و دقیق‌ترین ویژگی تجارب و احوال عرفانی برشمرده است.^{۱۰} البته این ویژگی تنها برای تجربه‌های عرفانی نیامده، چنان که اوتو آن را خصلتی برای تجربه‌های مینوی و گروهی برای مطلق تجربه دینی به شمار می‌آورند.^{۱۱} به نظر می‌آید که «بیان ناپذیری» در عرفان‌های آپوفاتیک، به مثابه عنصری اساسی مطرح می‌باشد. واژه آپوفاتیک از واژه یونانی *Apophasis* به معنای سلب و سکوت برآمده است.

در مواردی نیز از این توصیفات با عنوان گزارش‌های تجربی یاد می‌شود. این Auto-descriptions
توصیفات، در برابر توصیفات دیگر پرداخت قرار می‌گیرند.

². Davis, C. F. *The Evidential Force of Religious Experience*. pp. 31-32.

³. Religious insight

^۴. نرمن گیسلر، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، ۱۳۸۴، ص ۴۷.

⁵. William, J. *The Varieties of Religious Experience*. p. 266.

⁶. Ibid. p. 267.

⁷. Integration

^۸. بهاء‌الدین خرمشاهی، ناظر، فرهنگ و دین، گروهی از مترجمان، ۱۳۷۴، صص ۵۱-۵۰.

⁹. Ineffability

¹⁰. Ibid. p. 367.

^{۱۱}. همان، ۲۰۸.

این گونه از عرفان بر آن است که از گزاره‌های واقع‌نمای مربوط به تجربه‌های عارفانه سخنی نمی‌توان گفت و بنابراین تجربه‌های عرفانی به کلی وصف‌ناپذیر و غیرقابل بیان هستند.^۱ اما دیویس بر آن است که یک دسته از کسانی که «وصف‌ناپذیری» را همچون ویژگی بنیادین تجربه عرفانی طرح می‌کنند کسانی هستند که می‌کوشند تا «معرفت‌زایی» این گونه از تجربه را انکار کنند. برای نمونه ایر در اثر مشهور خود «زبان، حقیقت و منطق» می‌گوید: «اگر عارفی بپذیرد که آنچه او مشاهده کرده غیر قابل وصف است، چاره‌ای جز پذیرش این نکته نیز ندارد که تمام آنچه وی در توصیف آن امر گفته، یاوه‌ای بیش نیست.»^۲ از دید دیویس تجربه عرفانی آن‌چنان وصف‌ناپذیر نیست که خصلت معرفت‌بخشی خود را از دست بدهد. دلیل مهم این امر، عارفان بسیاری هستند که دم از عدم امکان بیان تجارب خود زده‌اند، اما در عین حال شرح و تفسیرهای مفصلی از همان تجارب به دست داده‌اند. پرسش اصلی پیش روی دیویس این است که پس چرا حتی خود عارفان هم به وصف‌ناپذیری تجربه‌هاشان اشاره‌های بسیاری داشته‌اند و از این امر نالیده‌اند: «من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر/ من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش».^۳ دیویس در پاسخ به این پرسش به پنج عامل اشاره کرده و می‌گوید این عوامل نمی‌خواهند تجربه عرفانی را به معنای دقیق آن وصف‌ناپذیر نشان دهند، بلکه غالباً نشان‌دهنده عدم رضایت عارف از توصیفش بوده و نیز اشاره به درهم‌آمیختگی توصیف با مدل‌ها و استعارات^۴ دارد. پنج عامل مورد اشاره اینها: مبالغه شعری، معرفت بی‌واسطه، متعالی بودن، متناقض نما بودن و تنزیه توصیفی.^۵ بنابراین از دید دیویس ویژگی «وصف‌ناپذیری» از یکسو اشاره به دشواری توصیف این تجارب و ژرف بودن رویداد تجربه دارد، نه عدم امکان توصیف زبانی آن و از سوی دیگر، اشاره به راضی‌نبودن تجربه‌گر از توصیفات پسینی‌اش از رویداد تجربه دارد.

اکنون می‌توان به چهار ویژگی تجربه عرفانی از دید دیویس اشاره کرد. او احساس درک واقعیتی غایی، احساس رهایی از محدودیت‌های زمان، مکان و نفس خود فردی، احساس وحدت و ابتهاج و آرامش را ویژگی‌های بنیادین تجربه عرفانی برمی‌شمرد و بر آن است که تجربه‌های عرفانی برجسته هر چهار ویژگی را دارند. دلیل این امر ارتباط بسیار نزدیک این ویژگی‌ها با یکدیگر است.^۶ البته این نکته را نیز نباید از یاد برد که معمولاً تجربه عرفانی با همراهی برخی دیگر از اقسام تجربه، همچون تجربه مینوی^۷، تجربه وحیانی^۸، یا تجربه شبه‌حسی^۹ رخ می‌دهد. پس از این و در ضمن بیان دیدگاه مولانا درباره

^۱ هادی وکیلی، «فلسفه تجربه عرفانی»، قیسات، ۳۹ و ۴۰، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۷۵. در برابر این‌گونه از عرفان، عرفان کاتافاتیکی قرار دارد.

^۲ Ayer. *Language, Truth and Logic*. p. 180.

^۳ شعر منسوب به مولاناست، اما دهخدا ذیل واژه «خواب‌دیده» آن را از «رساله مجدیبه» نوشته حاج میرزا محمد خان لوسانی م. ۱۲۹۸ قمری می‌داند.

^۴ Models

^۵ Metaphors

^۶ Davis. *The Evidential Force of Religious Experience*. pp. 14-19.

^۷ Ibid. p. 54.

^۸ Numinous Experience

^۹ Revelatory Experience

^{۱۰} Quasi-Sensory Experience

ویژگی‌های تجربه عرفانی به توضیح این موارد خواهیم پرداخت. اما نکته مهمی که در اینجا باید از آن یاد کرد ابهام واژه «تجربه» به ویژه هنگام ترجمه فرهنگی آن در سنت عرفان اسلامی است. بی‌توجهی به این نکته رهن خواهد بود. در عرفان اسلامی، آنچه که عارف در رویداد تجربه با آن روبرو می‌شود یا بر جان او می‌رود را در دو بخش جداگانه بحث می‌کنند. بخشی از آن را با نام «کشف»، «شهود» و مانند آن دنبال می‌کنند و بخش دیگر را با عنوان «حال» و در صورت جمع «احوال عرفانی». اکنون مفهوم «تجربه» و دسته‌بندی‌های پسینی آن ناظر به هر دو بخش «کشف» و «احوال» می‌باشد. به بیان دیگر اگر در ضمن دسته‌بندی دیویس سخن بگوییم باید دانست که برخی از اقسام تجربه، از سنخ کشف و برخی دیگر از سنخ احوال هستند. حتی آنچه دیویس سخن بگوید باید دانست که برخی از اقسام تجربه، از سنخ کشف و برخی ناظر به کشف می‌باشد. تفاوت این دو در این است که «کشف»، امری معرفتی^۱ و شناختی است و مولانا از آن با عنوان «وحی دل» تعبیر کرده: «از پی روپوش عامه در بیان/ وحی دل گویند آن را صوفیان»^۲، در حالی که «احوال» ناظر به وضعیت روحی، روانی و عاطفی تجربه‌گر در زمان تجربه است. اکنون و با در نظر گرفتن تمایز یادشده، می‌توان هر یک از ویژگی‌های پیش‌گفته دیویس را از منظر مولانا به بحث نشست.

۱. احساس درک واقعیتی غایی^۳

این ویژگی، آشکارا عارف را در مواجهه‌های شخصی و حضوری با واقعیت بنیادین هستی قرار می‌دهد. به بیان دیگر این ویژگی اشاره به وضعیتی دارد که در آن عارف آنچه را تجربه می‌کند از هر چیز دیگری واقعی‌تر و بنیادین‌تر و از همه مدرکات زندگی عادی فراتر می‌بیند. این تجربه با انگاره‌های کلامی رسمی یهودیت و اسلام که بر تمایز جدی میان خالق و خلق تأکید می‌کنند سازگاری ندارد و از همین رو عارفان این ادیان معمولاً در حاشیه و با احتیاط بسیار از تجربه‌های خود سخن می‌گویند.^۴ «انا الحق» حلاج از نمونه‌های برجسته این گونه از تجربه در تاریخ عرفان اسلامی است. مولانا در تفسیر مواجهه‌های مانند آن از تعبیر «من‌تر» بهره می‌گیرد و به واقعیتی بنیادین در برابر واقعیتی که تنها در برخورداری از رویداد تجربه عرفانی می‌توان به توهم آن پی برد، اشاره می‌کند: «در دو چشم من نشین، ای آن‌که از من من‌تری/ تا قمر را وانمایم کز قمر روشن‌تری».^۵ این بیت سرشار از معنا اشاره‌ای پنهان به دو آیه از قرآن دارد که در آنها خداوند نزدیک‌تر از آدمی به خود او دانسته شده است.^۶ این البته تفسیری خداباورانه و محتاطانه از رویارویی با واقعیت غایی است که عارفان خداباور او را در درونی‌ترین لایه‌های وجودی خود یافته و به نحوی با حفظ دوگانگی به اتحاد با او دست یافته‌اند. مولانا اما گاه با شجاعت پا را فراتر از این نهاده و از

1. Noetic

2. مثنوی، دفتر ۶، ۱۸۵۳.

3. The sense of "ultimate reality".

4. Davis. *The Evidential Force of Religious Experience*. P. 55.

5. غزلیات شمس، شماره ۹۷۷، ج ۲، ص ۱۲۶۹.

6. سوره ق، آیه ۱۶ و سوره واقعه، آیه ۸۵.

گونه‌ای یگانگی میان خود و واقعیت غایی گزارش می‌دهد: «تنگ است بر او هر هفت فلک/ چون می‌رود او در پیرهنم»^۱.

دیویس نیز به این نکته مهم توجه می‌دهد که چگونگی درک واقعیت غایی، وابسته به خاستگاه معرفتی و سنخ روانی عارف بوده و به اشکال متنوعی ممکن است رخ دهد.^۲ یکی از پی‌آمدهای مهم درک واقعیت غایی، به هیچ گرفتن واقعیت‌های محدود پیرامونی است. عارف ممکن است آنها را توهم و خواب و خیال بداند و یا آنها را همچون حجابی برای درک واقعیت بنیادین به شمار آورد. از سوی دیگر کسانی که غرق واقعیت‌های روزمره بوده و از آن هستی هستی‌ها و به تعبیر مولانا «عقلِ عقلِ عقل»^۳ یا «جان جان» در غفلت‌اند، همین نگاه را به تجربه عارفانه داشته و ممکن است آن را پنداری بیش ندانند. در اینجا شایسته است تا به یکی از عبارات‌های زیبایی آندره هیل^۴ در اثر برجسته او «عرفان» اشاره شود:

«اگر بتوانیم به گزارش‌های عارفان اعتماد کنیم... ایشان در جایی که تمامی جویندگان ناکام مانده‌اند موفق شده‌اند که میان روح انسان، که بنا بر قول ایشان در دام اشیای مادی گرفتار آمده است، و آن «حقیقت یگانه»، آن هستی نامادی و نهایی، که برخی فیلسوفان امر مطلقش می‌خوانند و اغلب الهیدانان خدایش می‌نامند، ارتباطی بی‌میانجی برقرار کنند.»^۵ همان‌گونه که گفته شد درک واقعیت غایی به فراموشی واقعیت‌های پیرامونی و به تعبیر عارفان «هستی‌های مجازی» می‌انجامد. مولانا در رویداد تجربه، همه حرکت‌های خود را ناشی از همان واقعیت نهایی دانسته و می‌گوید: «جنبش زمین پیش بود از بال و پر/ جنبش اکنون ز دست دادگر/ جنبش فانیم بیرون شد ز پوست/ جنبش باقی است اکنون چون از اوست».^۶ همه آنچه که انسان در نگاه سطحی و زمینی، حقیقت می‌داند در برابر آن حقیقت غایی، از دیدگاه مولانا مانند «اسم» در برابر «مسمی» است و به همان اندازه اسم هم بهره‌مند از هستی است: «هیچ نامی بی حقیقت دیده‌ای؟/ یا ز گاف و لام‌گل، گل چیده‌ای؟/ اسم خواندی رو مسمی را بجو/ مه به بالا دان نه اندر آب جو».^۷

مولانا در دفتر سوم مثنوی «سکوت» را آغاز و انجام رویارویی با واقعیت غایی می‌داند. او با استفاده از داستان کوه طور و تجلی حق بر آن و از هم پاشیده شدنش، می‌گوید «حلق‌بخشی» کار خداست و هر موجودی را حلقی ویژه عنایت کرده است. موجودات متناسب با حلق خود می‌خورند و ظرفیت بیش از آن را ندارند. همین‌طور «معنا» نیز غذایی است که به حلق ویژه خود نیازمند است: «پس معانی را چو اعیان حلق‌هاست/ رازق حلق معانی هم خداست».^۸ اما توضیح می‌دهد که مقدمه دریافت معانی که در اینجا

۱. غزلیات شمس، شماره ۶۴۸، ج ۲، ص ۹۰۳.

۲. Ibid.

۳. ن. ک: غزلیات شمس، شماره ۶۷۲، ج ۲، ص ۹۳۳.

۴. ن. ک: مثنوی، دفتر ۱، ۶۰۸.

۵. Evelyn Underhill

۶. Underhill, *Mysticism*, P. 4.

۷. مثنوی، دفتر ۴، ۱۰۶۱-۱۰۶۲. مولانا همچنین در دفتر ۳، ابیات ۳۳۶۴-۳۳۶۵ این معنا را با الفاظی دیگر

تکرار می‌کند.

۸. مثنوی، دفتر ۱، ۳۴۶۷-۳۴۶۸.

۹. مثنوی، دفتر ۳، ۴۰.

تجلی حق بر جان سالک و درک آن واقعیت بنیادین است سکوت است: «گوش آن کس نوشد اسرار جلال/ کاو چو سوسن صد زبان افتاد و لال». ^۱ در پایان درک حق، درست همان‌گونه که کوه طور از هم پاشید، سالک نیز تهی از خود شده و مظهر جلال حق گشته و در سکوتی ابدی فرو می‌رود: «تا نگویی سرّ سلطان را به کس/ تا نریزی قند را پیش مگس». ^۲

۲. احساس رهایی^۳ از محدودیت‌های زمان، مکان و نفس (خود فردی)

یکی از گام‌های بنیادین برای درک «واقعیت غایی» رهایی از همه چیزهایی است که آدمی را در بند می‌کند. به همین دلیل در همه سنت‌های عرفانی هم به «رهایی» و «آزادی» توصیه می‌شود: «بند بگسل باش آزاد ای پسر/ چند باشی بند سیم و بند زر»^۴ و هم برای رها شدن شیوه‌های سلوکی‌ای را در اختیار سالک قرار می‌دهند. عارف در مراحل از سلوک، این رهایی را در فراروی از «مکان» و «زمان» و در مراحل دیگر در رستن از «خود» تجربه می‌کند.

۲.۱. احساس رهایی از زمان و مکان

در نگاه مولوی احساس رهایی از زمان، برآمده از ارتباط با وجودی فرازمانی است. از آن‌رو که اتصال با وجودی این‌گونه نمی‌تواند در چارچوب زمان رخ دهد، بنابراین تنها از رهگذر فراروی تجربه‌گر به آن سوی زمان، شذنی می‌گردد. از دید مولوی همه اوصافی که ناظر به زمان و مانند آن هستند در محدوده جسم بشر و ماده جهان، می‌مانند و در سپهر و رای آن راه نمی‌یابند: «زیر و بالا، پیش و پس، وصف تن است/ بی‌جهت آن ذات پاک روشن است». ^۵ ویژگی فرازمانی بودن نه تنها در ذات نامتناهی خداوند هست، بلکه هر جان پاکی که با او پیوند خورد برخوردار از این امر می‌شود. از همین‌رو در مورد او سخن از گذشته و حال و آینده بی‌معناست: «لامکانی که در او نور خداست/ ماضی و مستقبل و حالش کجاست؟». ^۶ انقروی در شرح این بیت، مراد از آن را شیخ کاملی دانسته که در و رای زمان و مکان سیر می‌کند و مستغرق نور الاهی است؛ از همین رو زمان و مکان به هیچ عنوان مانعی بر سر راه او پدید نمی‌آورد. ^۷ برتراند راسل فیلسوف مشهور نیز در اثر معروف خود «عرفان و منطق» با برشماری ویژگی‌های چهارگانه عرفان، به ویژگی «انکار واقعیت داشتن زمان» از دید عارفان اشاره کرده و به دو بیت از مثنوی

۱. همان، ۲۱.

۲. همان، ۲۰.

۳. The sense of freedom.

۴. مثنوی، دفتر ۱، ۱۹.

۵. مثنوی، دفتر ۱، ۱۰۰۸.

۶. همان، دفتر ۳، ۱۱۵۱-۱۱۵۲.

۷. اسماعیل انقروی، شرح کبیر انقروی بر مثنوی مولوی، جزء اول، دفتر سوم، ص ۴۳.

مولانا استناد می‌کند^۱: «هست هشیاری ز یاد ماضی/ ماضی و مستقبلت پرده‌ی خدا/ آتش اندر زن به هر دو، تا به کی/ پرگره باشی از این هر دو، چو نی؟»^۲. اما باید دانست که مولوی منکر زمان نیست، بلکه او «وقت» را در دو معنا به کار می‌برد: یکی به معنای عرفی زمان^۳ که آن را در سپهر مادی جهان حاکم می‌داند و دیگری به معنای عارفانه آن که در واقع فراروی از تنگنای زمان است. در معنای دوم وقت، عبارت از لحظه استغراق سالک، بر اثر غلبه حق می‌باشد. عبارت مشهور صوفیان که می‌گوید: «الوقت سیف قاطع»، اشاره به همین معنای دوم دارد و از آن رو وقت، بُرنده زمان دانسته شده که بیخ آینده و گذشته را می‌کند و اندوه و غم دیروز و فردا را از دل می‌زداید. در نگاه مولانا وقت به این معنا سالک را از بُعدی فرازمانی برخوردار می‌سازد؛ بُعدی که سبب امتداد وجودی وی گشته و او را در پهنه هستی به گردش در می‌آورد. از همین رو سیر مراتب سالک وابسته به میزان «وقت»هایی است که به او دست می‌دهد. به همین جهت مولوی چنین سالکی را «ابن‌الوقت» می‌خواند. با بیانی که گذشت روشن می‌شود که مفهوم «وقت» در اندیشه مولوی و در معنای عارفانه آن به ویژگی فرازمانی تجربه عرفانی اشاره می‌کند. مولانا تنها به بیان این ویژگی بسنده نکرده؛ بلکه وی بر آن است که رویارویی عارفان با این پدیده دو گونه است: رویارویی منفعلانه ابن‌الوقتی و رویارویی فعالانه ابوالوقتی. او گرچه کسب حال‌های خوش معنوی و پیمودن مدارج سلوکی را وابسته به فراروی از سپهر تنگ زمان و مکان می‌داند، اما در ضمن اشاره می‌کند که طی مسیر حق‌طلبی اگر موقوف به «وقت» به معنای اشاره شده باشد، خود اسارتی بزرگتر است که سالک باید از دام آن برهد: «هست صوفی صفاجو ابن وقت/ وقت را همچون پدر بگرفته سخت/ هست صافی غرق عشق ذوالجلال/ ابن کس نی، فارغ از اوقات و حال»^۴. مولانا در تحلیلی ژرف‌تر بر آن می‌شود که صافی نه تنها از دایره حکومت «وقت» بیرون می‌رود، بلکه همه حال‌های خوش مستی که پیش از این در دایره‌ای فرازمانی و به سبب «وقت» مدیریت می‌شد، اکنون در سیطره او و موقوف عزم و رأی اوست: «صوفی ابن‌الوقت باشد در مثال/ لیک صافی فارغ است از وقت و حال/ حال‌ها موقوف عزم و رای او/ زنده از نفخ مسیح‌آسای او»^۵. مولانا با برسازي دوگانه «ابن‌الوقت» و «ابوالوقت»، اشاره به فراروی عارف از بند زمان، به مثابه عنصری پر هیبت و زورافکن کرده و تنها راه رهایی از آن را انجام ریاضت‌های سالکانه می‌داند.

۲.۲. احساس رهایی از محدودیت نفس (خود فردی)

رهایی از «خود» اما غایت حرکت وجودی و معرفتی عارف است. او هم به دنبال درک چنین وضعیتی است و هم در پی تجربه وجودی آن گام برمی‌دارد. چنین وضعیتی را در ادبیات عرفانی «فنا»^۶

۱. برتراند راسل، عرفان و منطق، ص ۴۴-۵۷.

۲. مثنوی، دفتر ۱، ۲۲۱۰-۲۲۱۱.

۳. ن. ک: مثنوی، دفتر ۱، ۱۳۲-۱۳۳.

۴. همان، دفتر ۳، ۱۴۳۳-۱۴۳۴.

۵. مثنوی، دفتر ۳، ۱۴۲۶-۱۴۲۷.

۶. Annihilation

می‌نامند. رهایی از «خود» مستلزم «مرگ» خود است. با وجود حیات «خود» نمی‌توان «رهايي» را تجربه کرد. اما این مرگ سبب غرق شدن در دریای بیکران هستی «واقعیت غایی» و درک و رسیدن به سرچشمه حیات جاودان است. از همین‌روست که مولانا می‌گوید: «آزمودم مرگ من در زندگی است/ چون رهم زین زندگی، پابندگی است/ اقلونی اقلونی یا ثقات/ ان فی قتلی حیاتا فی ممات».^۱ این البته یکی از دو تفسیر از حالت «بی‌مرزی» و از دست دادن احساس «خود» است که دیویس بدان اشاره کرده. در این تفسیر و در حالت «رهايي» تجربه‌گر تنها از محدودیت «خود» فراتر می‌رود، اما در تفسیری دیگر صاحب تجربه در این حد از فرازوی متوقف نمی‌شود و افزون بر آن «خود» را در چیزی گسترده‌تر محو و فانی می‌بیند.^۲ مولوی نیز بدان اشاره کرده: «ای خنک آن مرد کز خود رسته شد/ در وجود زنده‌ای پیوسته شد».^۳

رهايي از «خود» همچنین سبب آزادی ابزارهای ادراکی از محدودیت‌های ناخواسته «خود» است. به بیان دیگر همان‌گونه که با فانی شدن «خود»، خودی گشاده‌تر ظاهر گشته و سپهر هستی والاتری تجربه می‌شود، آگاهی و هوش انسانی نیز با غرق شدن در اقیانوس آگاهی محض، چون خورشیدی بر تارک جهان می‌درخشد و از منبع لایزال آگاهی برخوردار می‌شود. مولانا به زیبایی به این نکته اشاره کرده است: «آفتاب گنبد از ررق شود/ کشتی هُش، چون که مستغرق شود».^۴ اما نکته ظریفی که مولانا در فنانی ادراکی انسان پرداخته و از آن می‌توان عدم دوگانگی ذاتی «شهود» و «عقل» را استنباط کرد این است که وی بر آن است که بینایی حقیقی که حاصل دیدار با حق و فانی شدن در اوست، نصیب انسان‌های غیرعقل‌احمق نمی‌شود: «دیده بینا از لقای حق شود/ حق کجا هم‌راز هر احمق شود».^۵ این همان نکته‌ای است که ابن‌سینا نیز در اشارات بدان اشاره کرده: «جلّ جناب الحق عن أن یكون شریعة لکل وارد أو یطلع علیه إلا واحد بعد واحد».^۶

انگاره فنا رهایی از خود که نزد مولانا بنیان اندیشه عملی صوفیانه به شمار می‌رود، گاه با تعبیر «ناکسی» یاد می‌شود: «من کسی در ناکسی دریافتم/ پس کسی در ناکسی دریافتم».^۷ او همچنین می‌افزاید که آزاد گشتن از خود هرگز به معنای نابودی و ویرانی نیست، بلکه تنها در پرتو فناست که توسعه وجودی تجربه‌گر رخ می‌دهد. از منظر اندیشگی می‌توان گفت که صفت «اطلاق»^۸ حق ملازم با «نیستی» است؛ زیرا او از همه قیود و اوصاف رهاست و در بند هیچ وصفی گرفتار نمی‌آید و بنابراین هیچ وصفی ذات او را نمی‌شناساند. این ملازمت با نیستی، او را دور از دسترس موجودات قرار می‌دهد و بنابراین تنها راه

۱. همان، ۳۸۳۸-۳۸۳۹.

۲. Davis. *The Evidential Force of Religious Experience*. p. 57.

۳. همان، دفتر ۱، ۱۵۳۵.

۴. همان، دفتر ۶، ۷۲۹.

۵. همان، دفتر ۲، ۲۳۰۹.

۶. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۸۶.

۷. همان، دفتر ۱، ۱۷۳۵.

۸. Absoluteness

مواجهه مستقیم با او در دریافتن نیستی و رهایی از خود است. از همین روست که مولانا می‌گوید: «آینه هستی چه باشد نیستی/ نیستی بر گر تو ابله نیستی».^۱

۳. احساس وحدت^۲

تجربه وحدت، همراه با از دست دادن مراتبی از «خود» است. در این گونه از تجربه همان‌گونه که دیویس و دیگر پژوهشگران حوزه عرفان اشاره کرده‌اند، احساس وحدت، گاه متضمن دیدن اشیای بیرونی در ارتباطی بسیار نزدیک است تا آنجا که در عرفان هندو ادعا می‌شود که وحدت کامل میان اشیای خارجی درک شده است.^۳ و گاه احساس وحدت به گونه‌ای است که منجر به عدم احساس خود شده و تجربه‌گر «خود» به عنوان موجودی مستقل و شناسا به گونه‌ای که اشیای غیر از خود بدانند را مورد توجه قرار نمی‌دهد. در این وضعیت صاحب تجربه به یگانگی درونی دست می‌یابد و در مراحل بالاتر احساس می‌کند که با واحد یا نفس جهانی^۴ یکی شده است. عارفان مسلمان در موارد متعددی از تجربه وحدت یاد کرده‌اند، برای نمونه شبستری می‌گوید: «من و ما و تو و او هست یک چیز/ که در وحدت نباشد هیچ تمییز». مولانا نیز مثنوی، این اثر بزرگ تعلیمی خود را «وحدت می‌خواند: «مثنوی ما،» وحدت است/ غیر واحد هرچه بینی، آن بت است».^۵ البته ذکر این نکته بایسته است که عارفان یهودی و مسلمان به دلیل غلبه نگاه بینونتی میان خالق و مخلوق، همواره کوشیده‌اند تا تجربه «وحدت»^۶ را به «اتحاد»^۷ ترجمه کنند تا از گزند حوادث پسین در امان بمانند. برای نمونه غزالی در مشکاة‌الانوار پس از آن که از غلبه نگاه وحدت‌نگر بر عارف در حال مستی خبر می‌دهد و به گوشه‌ای از شطحیات صوفیان مانند «انا الحق» و «لیس فی جبتی سوی الله» اشاره می‌کند،^۸ بلافاصله در صدد توجیه این حالت برآمده و می‌گوید: «و چون حالت سُکر بر عارفان سبک گردد، و به سلطان عقل بازگردند، دریابند که این حالت اتحاد حقیقی نبود بلکه شبه اتحادی بود.»^۹ مولانا در گزارش یکی از نابترین احساس یگانگی خود و در ضمن آن، به «خموشی» و سخن نگفتن از تجربه‌ای چنین اشاره می‌کند: «من گمانم، تو عیان، پیش تو من محو به‌ام/ چون عیان جلوه کند چهره، گمان برخیزد/ هین خمش! دل بنهان است، کجا؟ زیر زبان/ آشکارا شود این دل چو زبان برخیزد».^{۱۰}

۱. همان، دفتر ۱، ۳۲۰۱.

۲. The sense of oneness.

۳. Davis. *The Evidential Force of Religious Experience*. p. 58.

۴. World-Soul.

۵. شبستری، گلشن راز، ص ۱۰۲.

۶. مثنوی، دفتر ۶، ۱۵۵۷.

۷. unity

۸. union

مولانا تجربه مشابهی را این‌گونه روایت می‌کند: «تنگ است بر او هر هفت فلک/ چون می‌رود او در پیر هنم».

۹. غزلیات شمس، شماره ۶۴۸، ج ۲، ص ۹۰۳.

۱۰. غزالی، مشکاة‌الانوار، ترجمه صادق آینه‌وند، ص ۵۷.

۱۱. غزلیات شمس، شماره ۲۹۵، ج ۱، ص ۴۸۴.

مولانا حضور در سپهر وحدت را نافی انواع گوناگون کثرت می‌داند و می‌گوید: «آستانه و صدر در معنی کجاست/ ما و من کو آن طرف کآن یار ماست»^۱. او تا آنجا پیش می‌رود که عدم درک حضوری وحدت را «مرگ حاضر» می‌نامد: «عمر بی توبه همه جان کندن است/ مرگ حاضر غایب از حق بودن است»^۲. بنیاد نظری دیدگاه مولانا را می‌توان در تفسیری که او از آیه «و هو معکم این ما کنتم»^۳ ارائه می‌کند دریافت. او خدا را حتی در جستجوی ما حاضر می‌داند و به سالک یادآوری می‌کند اکنون که او حتی در ناپیداترین لایه‌های وجود تو حضور دارد و به بیان دیگر از تو به تو نزدیکتر است، بنابراین هیچگونه دوگانگی میان «تو» و «او» نیست و برای یافتن او کاوش در درون وجودت کافی است: «و هو معکم یعنی با توست در این جستن/ آن گه که تو می‌جویی هم در طلب او را جو/ نزدیکتر است از تو با تو، چه روی بیرون/ چون برف گدازان شو خود را تو ز خود می‌شو»^۴. نکته لطیفتر در این ابیات، یگانگی «جوینده» و «متعلق جستجو» است که به یگانگی فعل این دو یعنی «جستن» می‌انجامد. به بیان دیگر همان‌گونه که در این جستجو، سالک جوینده به دنبال خدا متعلق جستجو است، اما در همان حال میان سالک جوینده و خدا متعلق جستجو یگانگی برقرار است. به دلیل این یگانگی، فعل سالک جستجو فعل خدا نیز هست و از آن رو که با وجودی نامتناهی و پایان‌ناپذیر سروکار داریم، این جستن را نیز پایانی در کار نخواهد نبود. تعبیر بسیار روشن‌تر این نتیجه‌گیری را دیویس چنین می‌آورد:

«خرسندی حقیقی، جستجوی بی‌وقفه خداست؛ زیرا جستجوی همیشگی او همان یافتن اوست»^۵. تجربه آفاقی وحدت که در آن عارف جهان را یگانه می‌بیند و قرابتی شدید میان اشیا احساس می‌کند به درک عدم غیریت و تمایز اشیا در جان سالک می‌انجامد: «دویی را چون برون کردم، دو عالم را یکی دیدم/ یکی بینم، یکی جویم، یکی دانم، یکی خوانم»^۶. راز این یگانه‌بینی عالم در آن است که پیش از نگاه بیرونی و آفاقی عارف، جان او تحت سیطره حق قرار گرفته و در واقع این حق است که از راه کالبد او می‌نگرد: «اوست نشسته در نظر، من به کجا نظر کنم/ اوست گرفته شهر دل، من به کجا سفر برم»^۷.

۴. ابتهاج و آرامش^۸

در این وضعیت تجربه‌گر عشق شدیدی را احساس می‌کند؛ درگیر آرامشی بی‌اندازه و غیرقابل وصف است؛ شادی بی‌پایانی سراسر وجودش را در برمی‌گیرد و به چنان آسودگی‌ای دست می‌یابد که فراتر از همه دردها و رنج‌ها می‌ایستد: «باغ سبز عشق کاو بی‌منتهاست/ جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست/

۱. مثنوی، دفتر ۱، ۱۷۸۴.

۲. همان، دفتر ۵، ۷۷۰.

۳. سوره حدید، آیه ۴.

۴. غزلیات شمس، شماره ۷۹۹، ج ۲، ص ۱۰۸۳.

۵. Davis. *The Evidential Force of Religious Experience*. p. 52.

۶. غزلیات شمس، شماره ۱۰۷۳، ج ۲، ص ۱۳۷۵.

۷. همان، شماره ۵۰۲، ج ۲، ص ۷۲۷.

۸. Bliss or Serenity.

عاشقی زین هر دو حالت برتر است/ بی بهار و بی خزان، سبز و تر است»^۱. به گفته دیویس، گیملو^۲ آن را «حال و هوای عاطفی فوق‌العاده شدید می‌نامد»^۳. فرانکل در اثر مشهورش «انسان در جستجوی معنا» نیز آنگاه که دریافته که نجات آدمی تنها از راه عشق ممکن است، می‌گوید: اکنون و برای نخستین بار در عمرم معنای این عبارت «فرشتگان همواره غرق اندیشه در شکوهی بی‌نهایت‌اند» را در می‌یابم.^۴ مولانا در بیتی زیبا این حالت را به زنده شدن مرده تشبیه می‌کند: «چون صلاهی وصل بشنیدن گرفت/ اندک اندک مرده جنبیدن گرفت»^۵. این تنها یک استعاره نیست، بلکه اشاره به ریشه بنیانی این شادی وجودی سرشار در جان سالک است. او به خوبی نشان می‌دهد که تنها از راه رهایی از همه محدودیت‌های فردی و درآمیختن کلی با «منبع لایزال و بنیادین شادی» است که می‌توان چنین حالتی را احساس کرد. نه تنها آدمی که همه هستی، مست از او و مست اویند: «مطربی کز وی جهان شد پر طرب/ رسته ز آوازش خیالات عجب/ از نوایش مرغ دل پران شدی/ و ز صدایش هوش جان حیران شدی»^۶. دیویس نیز «احساس رهایی» را که به عنوان ویژگی دوم تجربه عرفانی در این نوشته از آن سخن گفته شد، همچون بنیان احساس آرامش و شادی یادشده می‌داند.^۷ این شادی، به تعبیر مولانا آنگاه صد چندان خواهد شد که عارف کاملاً از «خود» تهی شده و مخاطب وجودی حق قرار گیرد: «لذت تخصیص تو وقت خطاب/ آن کند که ناید از صد خم شراب»^۸. نکته مهم دیگری که در اندیشه مولوی می‌توان سراغ گرفت، نقش تحول وجودی عارف و نگاه او به هستی در مستی‌آفرینی است. از دید او این «احوال» خوش نیستند که عارض جان سالک شده و او را به طرب و مستی وامی‌دارند، بلکه این حال‌های خوش، برآیند وجود سالک بوده و معلول اویند: «باده از ما مست شد، نی ما از او/ قالب از ما هست شد، نی ما از او»^۹، و یا در جای دیگری می‌گوید: «تو خوش و خوبی و کان هر خوشی/ تو چرا خود منت باده کشی؟»^{۱۰}. بی‌تردید مراد مولانا از «خود»، «خود تجربی»^{۱۱} نیست، زیرا همان‌گونه که پیش از این گفته شد چنین خودی از دید او بند و زندانی است که باید از آن رها شد. بنابراین مراد او از خود در اینجا «خود محض»^{۱۲} و آزادشده از همه قیدهاست. این آزادی تنها در پرتو فانی‌شدن از خود تجربی رخ خواهد نمود.

مولانا همچنین سالک را برمی‌انگیزد که اسیر این احوال نگردد تا منبع اساسی شادی را دریابد. به بیان او این حال‌های خوش می‌توانند نقش مانعی را داشته باشند که عارف را از پویایی بایسته در مسیر رسیدن به حق باز می‌دارند: «انبیا زان زین خوشی بیرون شدند/ که سرشته در خوشی حق بُند/ زان‌که

۱. مثنوی، دفتر ۱، ۱۷۹۳-۱۷۹۴.

۲. Gimello, R. M. *Mysticism and Meditation*.

۳. Davis. *The Evidential Force of Religious Experience*. p. 63.

۴. Frankl. *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. p. 59.

۵. مثنوی، دفتر ۳، ۴۶۸۷.

۶. مثنوی، دفتر ۱، ۲۰۷۲-۲۰۷۳.

۷. Davis. *The Evidential Force of Religious Experience*. p. 64.

۸. مثنوی، دفتر ۵، ۴۲۰۱.

۹. همان، دفتر ۱، ۱۸۱۲.

۱۰. همان، دفتر ۵، ۳۵۷۳. همچنین ن. ک: دفتر ۵، ۳۵۸۰-۳۵۸۲.

۱۱. Empirical Ego

۱۲. Pure Ego

جان‌شان آن خوشی را دیده بود/ این خوشی‌ها پیش‌شان بازی نمود/ بابت زنده کشی چون گشت یار/ مرده را چون درکشد اندر کنار»^۱ اما اگر عارف بتواند بر این موانع غلبه کند و قطره ناچیز هستی خود را در اقیانوس بیکران «نیستی» غرق نماید، نه تنها شادی‌ها که حتی غم‌ها نیز او را به طرب وامی‌دارند: «در بلا هم می‌چشم لذات او/ مات اویم مات اویم مات او»^۲.

تنوع تجربه عرفانی

از تجربه عرفانی دسته‌بندی‌های چندی صورت گرفته که دسته‌بندی استیسی در کتاب «عرفان و فلسفه» از مهم‌ترین و جاافتاده‌ترین آنهاست. او تجربه عارفانه را به دو دسته آفاقی^۳ و انفسی^۴ تقسیم می‌کند. در تجربه‌های انفسی عارف، تمام توجه خود را معطوف به درون/ خود واقعی/ نفس می‌نماید تا از رهگذر آن به نیرویی مقدس و فوق‌العاده دست پیدا کرده و در پرتو آن به نیستی خود در برابر وجود مطلق پی برده و به وحدت دست یابد. در تجارب آفاقی هم عارف پس از طی مراحل به شهود وحدت در کثرت راه پیدا می‌کند و سراسر هستی را جلوه مطلق می‌بیند. دیویس هم مانند استیسی تأکید می‌کند که تجربه‌های آفاقی معمولاً «آمدنی»^۵ غیر آموختنی هستند. عارفی که این احوال به او هجوم می‌آورد ممکن است که دیگر آن حال را باز نیابد و نیز ممکن است که همان حال بارها به سراغش بیاید؛ اما برای او مهار، اداره و برانگیزش آن حال ممکن نیست. چنین حالی ممکن است لحظات بسیار کوتاهی بیاید، اما می‌تواند انقلابی در جان و جهان سالک پدید آورد: «زاهد بودم ترانه‌گویم کردی/ سرفتنه بزم و باده‌جویم کردی/ سجاده‌نشین با وقارم دیدی/ بازیچه کو، × کویم کردی»^۶. تجربه‌های انفسی معمولاً آموختنی هستند و در میان فرهنگ‌های گوناگون عرفانی از چند شیوه رایج با تفاوت‌های بسیار جزئی بهره می‌گیرند. این احوال گرچه بسیار نادر به سراغ عارف می‌آیند، اما در مواردی با آگاهی عمومی انسان هم‌دوش و پایدار می‌شود. از دید استیسی و در سنت مسیحی این حال را به اصطلاح عرفانی «تشبه به خدا»^۷ می‌نامند.^۸

در تجربه آفاقی، عارف جهان را به صورت «وحدت در کثرت» مشاهده می‌کند و بنابراین او در این‌گونه از تجربه با یاری حواس به بیرون از خود می‌نگرد و در هنگام غلبه حال، جهان را به شکلی نامتعارف می‌بیند. در حالی که در تجربه انفسی، عارف «وحدت» را بی هیچ‌گونه تکرر و تعددی تجربه

۱. مثنوی، دفتر ۵، ۳۵۸۸-۳۵۹۰.

۲. مثنوی، دفتر ۲، ۲۶۴۷.

۳. Introvertive experience

۴. Extrovertive experience

۵. Stace. *Mysticism and Philosophy*. p. 60.

۶. spontaneous

۷. غزلیات شمس، رباعی شماره ۲۳۶، ج ۲، ص ۱۴۳۶.

۸. deification

۹. Ibid. pp. 60- 62.

کرده و نه تنها از حواس بهره نمی‌گیرد، بلکه با خاموش کردن حواس ظاهری و پیرایش جان از صور ذهنی، به سویدای جان خود من حقیقی دست یافته و در غیب نفس، واحد حقیقی را درمی‌یابد.^۱ اگر بخواهیم به صورت تطبیقی و در اندیشه مولوی به دنبال نمونه‌هایی برای انواع تجربه عرفانی باشیم، باید صورت‌بندی عارفان مسلمان از تجربه عرفانی را در نظر داشته باشیم. به طور کلی در ادبیات عرفانی از این گونه تجربه با تعبیر «کشف و شهود» و مانند آن سخن به میان آمده است. در اینجا و به گونه‌ای بسیار کوتاه به این مقوله خواهیم پرداخت.

عارفان مسلمان از مفاهیم گوناگونی مانند مکاشفه، کشف، شهود، مشاهده، معاینه و مانند آن برای اشاره به این حقیقت استفاده می‌کنند. از مکاشفه دسته‌بندی‌های گوناگونی صورت گرفته، برای نمونه بزرگانی چون خواجه عبدالله انصاری، عین‌القضات همدانی، نجم‌الدین رازی، ابن عربی و برخی شاگردان و شارحان وی به این قضیه پرداخته‌اند.^۲ در این میان دسته‌بندی قیصری در مقدمه عالمانه‌اش بر «فصوص الحکم» ابن عربی از همه بسامان‌تر و جامع‌تر است.

قیصری در تعریف مکاشفه این گونه آورده است: «هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیة و الامور الحقیقیة وجوداً او شهوداً»^۳ مکاشفه، آگاهی وجودی یا شهودی از معانی غیبی و امور حقیقی مستور در پس حجاب‌هاست. با این بیان روشن می‌شود که گوهر مکاشفه، کشف حجاب و بنابراین کشف، از سنخ تجربه‌های شناختی^۴ است. حجاب‌هایی که سراسر هستی را فراگرفته‌اند. این حجاب‌ها از خود آدمی و جهان مادی اطرافش آغاز شده و تا آنجا که سالک به فنای محض برسد و به بقای او باقی باشد، ادامه می‌یابد. پی‌آمد مکاشفه، ظهور انوار الهی در قلب سالک است که تمامی مشاعر او را به ادراک برتری می‌رساند. این ادراک نو به تناسب اندازه و شدت کشف، حقایق پشت پرده‌ای از هستی را به او می‌نمایاند.

از دید قیصری دو گونه کشف هست: یکم، کشف صوری که در آن عارف اموری حقیقی در عالم مثال^۵ را با حواس خود مشاهده می‌کند و از جهت استفاده از حواس پنج‌گانه به پنج دسته ابصری، سمعی، شمی، ذوقی و لمسی تقسیم می‌گردد.^۱ و دیگر، کشف معنوی که در آن عارف، حقایق و رای عالم مثال یعنی عالم عقل و فراتر از آن را مشاهده می‌کند. در کشف معنوی خبری از صورت نیست و خود معانی برای سالک آشکار می‌گردند.

اکنون و در مقام مقایسه با دسته‌بندی تجربه عرفانی به آفاقی و انفسی که مورد تأیید دیویس نیز هست^۷، می‌توان گفت که تجربه‌های آفاقی دست‌کم در مراحل آغازین خود در شکل رؤیت برخی حقایق و یا

۱. ن. ک: استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، صص ۵۴-۵۵.

۲. برای نمونه، ن. ک: خواجه عبدالله انصاری، منازل‌السائرین، صص ۷۰۱-۷۲۱ و نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، صص ۳۱۰ به بعد و ابن عربی، الفتوحات‌المکیة، ج ۲، باب ۲۰۹ و ۲۱۰.
۳. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۷.

۴. Noetic

۵. عارفان و فیلسوفان مسلمان به طبقات سه‌گانه‌ای برای عالم باور دارند: عالم عقل، مثال و ماده. عالم مثال برزخ میان ماده تکثر محض و عالم عقل مجرد محض است. بنابراین از هر یک از دو عالم پیش‌گفته ویژگی‌ای با خود دارد. در عالم مثال خبری از «ماده» نیست، اما عوارض ماده شکل هست. از همین رو آن را مجرد ناقص خوانده‌اند.
۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۸.

۷. Davis. *The Evidential Force of Religious Experience*, p. 54.

شنیدن بعضی صداها و مانند آن رخ می‌دهد که همه از سنخ «کشف صوری» هستند. مولانا در مثنوی به نمونه‌های بسیاری از این دسته اشاره می‌کند. در دفتر چهارم پس از اشاره به حدیث نبوی مشهور: «انی لأجد نفس الرحمن من قبل الیمن»^۱، نمونه‌ای برجسته از کشف شمی را آشکار می‌کند: «که محمد گفت بر دست صبا/ از یمن می‌آیدم بوی خدا»^۲. در این بیان آشکار است که پیامبر در عربستان از راه اتصال مادی نمی‌توانسته بوی اوپس را در یمن استشمام کند. در نمونه‌ای دیگر مولوی به همراهی بایزید بسطامی^۳ و گروهی از شاگردانش در سفری اشاره می‌کند که در آن ناگهان بایزید، بویی را از جانب خرقان استشمام می‌کند. استشمام بود ریچه‌ای از عالم غیب را به روی او گشوده و سبب می‌گردد که او هم مژده به دنیا آمدن شیخ ابوالحسن خرقانی^۴ را بدهد و هم از برخی ویژگی‌های شخصیتی او یاد کند: «روزی آن سلطان تقوا می‌گذشت/ با مریدان جانب صحرا و دشت/ بوی خوش آمد مر او را ناگهان/ در سواد ری ز سوی خارقان/ هم بدانجا ناله مشتاق کرد/ بوی را از باد استنشاق کرد/ گفت زین سو بوی یاری می‌رسد/ کاندر این ده شهر یاری می‌رسد»^۵.

در نگاه مولوی هر ذره این عالم، منظری برای دیدن حق است، اما برای دیدن او به حسی ویژه نیاز است و به بیان دیگر ابزارهای معرفتی انسان باید توسعه پیدا کنند: «هست او محسوس اندر ممکنی/ لیک محسوس حس این خانه، نی/ آن حسی که حق بر آن حس مظهر است/ نیست حس این جهان، آن دیگر است»^۶. بنابراین حضرت حق با آن که از تهمت صورت میراست، اما گاه و به تناسب آمادگی انسان‌ها در قالب صوری در عالم مثال جلوه می‌کند و اگر انسان‌ها بتوانند توانایی حواس ظاهری «جهان‌بین»^۷ خود را به مرتبه «جان‌بینی» ارتقا دهند، می‌توانند او را ببینند و یا صدایش را بشنوند: «گه‌گه آن بی‌صورت از گتم عدم/ مر صور را رو نماید از کرم/ تا مدد گیرد از او هر صورتی/ از کمال و از جمال و قدرتی»^۸. عالی‌ترین نمونه تجربه آفاقی از سوی مولانا در این ابیات آمده است: «ما که باشیم، ای تو ما را جان جان/ تا که ما باشیم با تو در میان؟/ ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما/ تو وجود مطلق، فانی‌نما»^۹. بیت اخیر که یکی از مناقشه‌انگیزترین ابیات مثنوی هم هست^{۱۰}، اشاره به نیستی همه اغیار در برابر وجود حقیقی خداوند

۱. بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۷۳.

۲. مثنوی، دفتر ۴، ۱۸۲۷.

۳. عارف بزرگ سده سوم هجری که مزار او اکنون در بسطام است. وی را پایه‌گذار مکتب سکر و فنا در تصوف می‌دانند.

۴. عارف بزرگ سده چهارم و پنجم هجری که مزارش اکنون در خرقان است. او استاد خواجه عبدالله انصاری است.

۵. ن. ک: مثنوی، دفتر ۴، ۱۸۰۳ - ۱۸۴۰.

۶. همان، دفتر ۶، ۲۲۳۵ - ۲۲۳۶.

۷. تعبیر «جهان‌بینی» و «جان‌بینی» را از این بیت حافظ وام گرفته‌ام: دیدن روی تو را دیده‌ام جان‌بین باید/ وین کجا مرتبه چشم جهان‌بین من است.

۸. همان، ۳۷۷۹ - ۳۷۸۰.

۹. همان، دفتر ۱، ۶۰۸ - ۶۰۹.

۱۰. این بیت یکی از بحث‌برانگیزترین ابیات مثنوی است. از آن قرائت‌های چندی ارائه شده و تفسیرهای گوناگونی نیز به خود دیده است. برای نمونه ملاصدرا که چهارصد سال از ما به مولانا نزدیکتر است، این بیت را این گونه آورده: «ما عدم‌هاییم، هستی‌هانما/ تو وجود مطلق هستی ما» اسفار، ج ۲، ص ۳۳۴. اما به نظر می‌رسد آنچه در متن

دارد که عارف آن را در تجربه‌ای آفاقی می‌یابد. در این تجربه عارف جهان متکثر بیرونی را واحد دیده و به هستی جهان در کنار هستی حق باور ندارد.

تجربه انفسی که بیشتر با زوال آگاهی‌های حصولی و واسطه‌ای همراه است و در آن با طرد همه اشکال آگاهی‌های متعارف، ذهن به خلأ^۱ و تهیگی محض دست می‌یابد^۲، به کشف معنوی در عرفان مولانا می‌ماند. مولانا نیز دست‌یابی به این درجه از کشف را منوط به شستشوی جان از نقش‌ها و صورت‌ها می‌داند و می‌گوید: «آن‌که او بی‌نقش ساده‌سینه شد/ نقش‌های غیب را آینه شد»^۳. به بیان دیگر جستجوی وحدت در تجربه انفسی، جستجویی درونی است و عارف در ژرفای وجودش در پی آن راز بنیادین و یگانه هستی است. در سنت پژوهشی غربیان درباره تجربه انفسی به طور معمول به درک وحدت درونی که ملازم با فراموشی خود است، اشاره می‌گردد، اما در عرفان اسلامی مبتنی بر هستی‌شناسی ویژه آن که عالم را صحنه ظهورات هستی در مراتب گوناگون «تعینات حقی» و «تعینات خلقی»^۴ می‌بیند، این تجربه کشف معنوی هم دارای مراتب و درجاتی خواهد بود. یکی از درجات مهم و والای این گونه از کشف، معرفت به مظاهر اسمای الهی اعیان ثابته در تعین حقی است که گاه عارفان از آن با اصطلاح ماهیت^۵ یاد می‌کنند. مولانا نیز در این ابیات به همین درجه اشاره کرده است: «عجز از ادراک ماهیت عمو/ حالت عامه بود مطلق مگو/ زان‌که ماهیات و سرّ سرّ آن/ پیش چشم کاملان باشد عیان»^۶. اما عالی‌ترین مرتبه از تجربه انفسی که مربوط به تهیگی کامل نفس از «خود» و نیست‌شدن در حق است و آن، «دک بر جان سالک می‌نشیند و آرام‌آرام او را در اقیانوس بیکران نیستی، غرق می‌کند در این ابیات مولانا آمده است: «از جمادی مُردم و نامی شدم/ وز نما مُردم به حیوان بر زدم/ مُردم از حیوانی و آدم شدم/ پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم/ حمله دیگر بمیرم از بشر/ تا برآرم از ملایک پرّ و سر/ وز ملک هم بایدم جستن ز جو/ کُلّ شیء هالیک اِلّا وَجْههُ/ بار دیگر از ملک قربان شوم/ آنچه اندر و هم نآید آن شوم/ پس عدم گردم عدم، چون ارغنون/ گویدم کاتا الیه راجعون»^۷. در این مورد مولوی سخنان دیگری هم دارد که به گفته خود او باید به مجال‌های فراختری برای گفتن و شنیدن اندیشید: «چیز دیگر مانند اما گفتنش/ با تو روح‌القدس گوید بی منش»^۸.

آمده و با نسخه نیکلسون و نسخه قونیه و نیز جدیدترین تصحیح مثنوی از سوی محمدعلی موحد که بر بنیان برخی نسخه‌های کهن‌تر و نزدیک‌تر به زمان مولانا صورت گرفته، مطابقت دارد از دیگر خوانش‌ها درست‌تر باشد. برای دیدن پاره‌ای گفتگوها درباره این بیت، ن. ک: ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی، ج ۱، صص ۶۹ - ۶۶ و قاسم کاکایی، هستی و عشق و نیستی، صص ۳۶ - ۱۹ و مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، صص سی و نه و چهل.

1. Void

2. Stace. *Mysticism and Philosophy*. p. 61- 62.

3. مثنوی، دفتر ۱، ۳۱۴۶.

برای دریافت روشنی از این اصطلاحات و معانی آنها مراجعه کنید به: مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، فصل سوم و پنجم.

4. اصطلاح ماهیت در عرفان با کارکرد آن در فلسفه اسلامی متفاوت است و مراد از آن در اینجا «اعیان ثابته» می‌باشد.

5. مثنوی، دفتر ۳، ۳۶۵۰ - ۳۶۵۱.

6. مثنوی، دفتر ۳، ۳۹۰۳ - ۳۹۰۸.

7. همان، ۱۲۹۸.

نتیجه پایانی

«تجربه عرفانی» همچون عنوان محوری این نوشته، از دیدگاه مولانا و دیویس مورد گفتگویی چند واقع شده و از منظر چند پرسش، مورد بازخوانی واقع گشت: تجربه عرفانی چیست؟ ویژگی‌های آن کدام است؟ و اقسام آن کدام‌اند؟ ناگفته پیداست که بستر و ساختار نوشتار متأثر از دیویس، و درون‌مایه و جهت نوشته با مولانا تعیین شده است. دیویس بر آن است که امکان ارائه تعریف روشن و دقیقی از «تجربه عرفانی» نیست و تنها از راه برشماری ویژگی‌های آن می‌توان به آن نزدیک شد. از همین‌رو و با نگاهی انتقادی به ویژگی‌هایی که دیگران پیش از او برای تجربه عرفانی برشمرده‌اند، این تجارب را دارای چهار ویژگی بنیانی می‌داند: احساس درک واقعیتی غایی، احساس رهایی از محدودیت زمان، مکان و نفس (خود فردی)، احساس وحدت و ابتهاج و آرامش. دیویس به ویژه در جهت نپذیرفتن «وصف‌ناپذیری» به عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی و عمومی تجربه‌های عرفانی تلاش کرده و شواهد و قراننی را ارائه کرد. به نظر می‌آید که شواهد او، دست‌کم در سپهر اندیشگی مولانا به نحو موجه جزئی قابل پذیرش است. این بدان معناست که هر جایی که عارفان دم از غیرقابل بیان بودن تجربه‌های خود زده‌اند، مرادشان این نبوده که امکان بیان آن منتفی است؛ بلکه خواسته‌اند بر دشواری کار از یک‌سو، و عدم رضایت خاطرشان از توصیفاتی که خود یا دیگران ارائه می‌کنند از سوی دیگر، تأکید نمایند.

سخن از تنوع تجربه عرفانی را دیویس با پذیرش دسته‌بندی استیسی آغاز کرده و دوگانه آفاقی و انفسی در این تجارب را تأیید می‌کند. مشکل این قسمت در هم‌تراز کردن دو سپهر غربی و اسلامی در بحث گوناگونی تجربه‌های عرفانی است. به نظر می‌آید که سخن از «کشف» در عرفان اسلامی و تقسیم آن به صوری و معنوی تا اندازه زیادی می‌تواند سدّ پیش‌روی گفتگو را از میان بردارد و دریچه‌ای برای هم‌زبانی بگشاید. تجربه‌های آفاقی معمولاً از سنخ کشف صوری‌اند که در آنها عارف با استفاده از حواس خود امور یا حقایقی را در این عالم احساس می‌کند. احساس کردن در اینجا به معنای درک چیزی به وسیله یکی از حواس پنج‌گانه است. در کشف معنوی اما عارف مواجه‌ای کاملاً عریان و بدون ابزار حواس با حقیقت دارد و گوهر معنی بدون آن‌که در اندازه صورت‌های مثالی تنزل یابد برای او مکشوف می‌گردد. از این منظر کشف معنوی، شباهت بسیار به تجربه انفسی دارد که در آن سالک با سیر در درون خود و انجام مراقبه، حقیقت را در سویدای جان به نظاره می‌نشیند.

همان‌گونه که آشکار است در اینجا نیز مراتب کشف در عارف متناظر با مراتب نفس او و آن هم متناظر با مراتب ظهورات هستی است. یعنی تا زمانی که عارف در مرتبه مثالی نفس است تنها مرتبه مثالی عالم برای او به ظهور می‌رسد و بنابراین از جهت معرفتی نیز به ادراک مثالی راه می‌یابد. اما اگر در مرتبه عقلی نفس قرار گیرد، مراتب بالاتری از کشف نصیب او می‌شود.

در پایان ذکر این نکته شایسته است که ویژگی‌های این دو گونه تجربه (و نیز دو گونه کشف) کاملاً از هم‌دیگر جدا نبوده و در مواردی مشترک است. اشتراک در ویژگی‌ها نشان می‌دهد که گاهی رویداد تجربه را به سادگی نمی‌توان در یکی از این دو دسته جای داد و از دیگری نفی کرد.

References

1. Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London, Victor Gollancz.
2. Borchert, D. M. (2006). *Encyclopedia of Philosophy*. (2nd ed). Thomson Gale.
3. Davis & Caroline Franks.(2004). *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford University Press.
4. Frankl & Viktor, E. (1963). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. (tr. Ilse Lasch). New York, USA: Washington Square Press.
5. William, J. (2008). *The Varieties of Religious Experience*. Routledge.
6. Lindsay, J. (2005). *Encyclopedia of Religion*. (2nd ed). Thomson Gale.
7. Smart, N. (1984). *The Religious Experience of Mankind*. USA, New York: Charles Scribner's Sons.
8. Rudolf, O. (1958). *The Idea of The Holy*. (Trans. John W. Harvey). USA, New York: Oxford University Press.
9. Marianne, R. (2008). *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*. Continuum International Publishing Group.
10. Stace, W. T. (1960). *Mysticism and Philosophy*. USA, New York: Macmillan.
11. Evelyn, U. (1911). *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. UK, London: Methuen. (12th edn. Rev. 1930).
12. Ashtiyani, Seyid, Jalaladdin. (1975). *Sharhe moqaddemeh Qeyssari*. Qom, Daftare tableghate eslami.
13. Stace, Walter Terence. (1367). *Erfan ve Felsefe*. Tercumeh, Bahaoddin Khorramshahi, Tehran: Soroush.
14. Esmail, E. (1374). *Sharhe kabire enqravi bar masnavi mowlavi*. (Tarcumeh: Ismet Sattarzadeh). Tehran, Zarrin.
15. Khorramshahi, Bahaoddin. (1374) *Farhang ve din. Guruhe motarjeman*. Tehran, Tarhe no.
16. Deyvis, C. F. (1391). *Arzeshe marifatshenakhtiyeh tajrobeye dini*. (Tarjume: Ali Shirvani ve Hoseynali Shedansheed). Qom, Pajoheshgah Hovzeh ve Daneshgah.
17. Bertrand, R. (1384). *Erfan ve mantiq*. (Tarjomeh: Najaf Daryabandari). Tehran, Nahid.

18. Sabzvari, Molla Hadi. (1375). *Sharhe Masnawi*. (Be kushesh Mostafa Brujerdi). Tehran, Vezarat farhang ve ershade eslami.
19. Mahmood, Sh. (1386). *Golshane raz*. Moqaddemeh, Tashih ve tozihat Samad Movahhed, Tehran, Tahoori.
20. Shirazi, Sh. & Muhammad bin Ebrahim. *Al-hikmatul-motaaliyeh fil-asfarul-aqliyyeh*, Beyrut, Dar Ehyaottorasul-Arabi, Bita.
21. Nasiroddin, T. *Sharhe esharat vet-tenbihat*, Nashr al-balaghe, bita.
22. Abu Muhammad, Ghazali. (1364). *Meshkatul-anvar*. (Tərcümə: Sadeq Ayinevand). Iran, Tehran: Amir Kabir.
23. Badiozzaman, Ph. (1361). *Ahadis masnawi*. Iran, Tehran: Amir Kabir.
24. Badiozzaman, Ph. (1375). *Sharhe Masnawi Sharif*. Iran, Tehran: Entesharate elmi ve Farhanghi.
25. Dawud, Q. (1375). *Sharhe Phusus al-hikem*. Be kushesh seyd calaladdin Ashtiyani, Iran, Tehran: Entesharat elmi ve farhanghi.
26. Norman, G. (1384). *Phalsapheye din*. (Tərcümə: Hamidreza Ayatollahi). Iran, Tehran: Hekmat.
27. Balkhi, M. & Muhammad, J. (1387). *Ghazaliyyate-shams*. Moqaddemeh, Gozinesh ve tafsire Muhammad Reza Shafee Ked kani. Iran, Tehran: Sokhan.
28. Balkhi, M. & Muhammad, J. (1396). *Masnawi Manawi*. Be tashihe Muhammad Ali Movahhed Iran, Tehran: Hermes.
29. Hadi, W. (1389). *Chisti ve vijeghihaye tajrobehaye erfani*. Hekmate Moaser. (20). (ss. 107-119). Payiz ve zemestan.
30. (1385). *Phalsapheye tajrobehaye erfani*. Qabasat. (39 ve 40). (ss. 67-92). Bahar ve Tabestan

Assis. Prof. Seyid Müslim Mədəni

**Cəlaləddin Rumi və K.F.Deyvis təfəkküründə mistik təcrübənin
mahiyət və müxtəlifliyi
(xülasə)**

Həqiqətə varmaq üçün tək yol yalnız şüur və emosiyalardır mı? Öz ətrafımızla əlaqə yaratmağın vahid yolu anlayış və təsvürlərdirmi? Müxtəlif din və mədəniyyətlərdə ariflər “mistik təcrübə” yolu ilə həqiqəti kəşf etməyin mümkünlüyünü vurğulamışlar. Onlara görə, bu metod daha dərin və dəqiq şəkildə həqiqəti bizə göstərir. Antik dövrdən modern dövrədək arif və mistik şəxsiyyətlərin etdiyi əməllər və sərgi-

ladiyi fəaliyyətlər həqiqəti olduğu kimi kəşf etmək, başa düşmək və bəyan etməkdən ibarət olmuşdur. Onlar bu minvalla mənəviyyətə üz tutaraq, daxili aləmlərini və ruhlarını çirkinliklərdən qorumuş və onu saf saxlamağa çalışmışlar. Müxtəlif və fərqli mədəniyyətlərdə bu növ ariflərin dini təcrübələrindən kifayət qədər məlumatlar mövcuddur. Bunların arasında filosoflar və ya dəqiq desək, arif filosoflar da varlığın həqiqətini kəşf etmək üçün bu yolu sınamış və öz suallarını cavablandırmışlar. Avropa ənənəsində bu proses 18-ci əsrdən F.Şlayermaxer və Rudolf Otto kimi şəxsiyyətlərin çalışmaları əsasında, sonrakı əsrlərdə Uilyam Ceyms, Valter Stace və başqalarının araşdırmalarının fonunda təşəkkül tapmışdır. İslam irfan elminin arxasında ciddi fəlsəfi sistemlər mövcud olmuşdur. Ümumiyyətlə, İslamda irfan elmləri böyük ontoloji sistemə əsaslanmışdır. Hicri qəməri tarixi ilə yeddinci əsrdə dahi şəxsiyyət və böyük arif İbn Əl-Ərəbinin əsərləri ilə başlamış və onun şagirdlərinin davam etdirməsi nəticəsində bu bir ənənəyə çevirilmişdir.

İrfani təcrübə mövzusunda diqqət yetirmiş müsəlman mütəfəkkir və ariflərdən biri Cəlaləddin Məhəmməd Mövləvi Bəlxidir. O, İslam mədəniyyətində düşüncə sistemlərinin gedişatını dərinlən mənimsəmişdir. Bundan əlavə o bir təcrübəli psixoloq kimi insan ruhunun və mənəviyyətinin təhlil və analizi ilə məşğul olmuşdur. Bu metodla çox dəyərli və xalis təcrübələr qazanmış və oxucularına təqdim etmişdir. Digər tərəfdən Kanadalı din filosofu Deyvis irfani təcrübənin əhəmiyyətinə vaqif olmuş və onu tarixilik prosesinə əsasən təhlil etmişdir. Bu iki mütəfəkkirin dəqiq təhlil və analizləri sayəsində, İslam və Xristianlıq mədəniyyətləri arasında mistik təcrübə mövzusunda dialoq qurmaq və müqayisəli araşdırma aparmaq mümkündür. Bu səbəb bu yazıda Cəlaləddin Rumi və Karolin. F.Deyvis düşüncələrində irfani təcrübənin mahiyyəti, xüsusiyyətləri və müxtəlifliyinin səbəblərini tədqiq və təhqiq etməyə çalışmışıq.

Açar Sözlər: Dini təcrübə, mistik təcrübə, mənəvi təcrübə, xarici təcrübə, kəşf, həqiqətin müşahidəsi

Assis. Prof. Sayed Moslem Madani

**Reality and Variety of the Mystical Experience from the viewpoint of
Mawlawi and Davis**
(abstract)

Is there the only one way to recognize the truth, sensory and rational perceptions? Is it possible to communicate with our surroundings only through conceptual imagining? At the very least, the mystics in various religions and cultures claim that another path, called the "mystical experience", has come to discover the truth and have gained a deeper and wider awareness of human consciousness. The austerity that the seekers have tolerated from long ago up to now and in the context of various religious traditions have been all about finding the spiritual feelings, polishing the soul, radiating the light of God, and eventually the gaining knowledge through the direct confrontation with truth. A variety of mystical events and abundant reports from diverse cultures, two philosophical and philosophical mystics, encouraged a deeper study of the mystical experience and peripheral questions. In the Western tradition, this work was pursued from the eighteenth century, with the efforts of Schleiermacher, and in the later centuries by Otto, William James, Stace and others. In Islamic mysticism, there is also a serious philosophical look into the mysticism, which began with the establishment of an enormous ontological system, starting with Ibn Arabi, the great mystic of the seventh century, and continued by a range of his disciples.

One of the most prominent Muslim scholars and mystics who takes a deep look at the phenomenon of "mystical experience" is Jalal ad-Din Muhammad Mawlawi Balkhi. In addition to familiarity with the process of ideas in Islamic civilization, he analyzes the human spirit as well as the skilled psychoanalysts and gives his readers a gift of thought. On the other hand, the Canadian philosopher Davis is someone who deserves to revisit analytically the "mystical experience" and, by analyzing the historical-analytical phenomenon, provides a good basis for intercultural dialogue between Islamic and Christian traditions. Therefore, this article tries to examine the nature, characteristics and diversity of the mystical experience from the perspective of Mawlawi and Davis.

Keywords: *Religious Experience, Mystical Experience, Introvertive Experience, Extrovertive Experience, Discovery, Intuition*

Доцент Сеид Муслим Мадани

**Реальность и Разнообразие Мистического опыта с точки зрения
Мавлави и Дэвиса
(резюме)**

Является ли единственным способ различения истины, чувственного и рационального восприятия? Возможно ли только посредством концептуального воображения взаимодействовать с окружением? По крайней мере, мистики в различных религиях и культурах настаивают на существовании еще одного способа познания истины, называемого «мистический опыт», а также его более глубокого и широкого осмысления человеческим сознанием. Аскетизм, с которым исследователи мирились с давних пор по сегодняшний день, в контексте различных религиозных традиций, в основном сводился к нахождению духовного чувства, совершенствованию души, излучению Божьего света и, в конце концов, обретению знания через прямое соприкосновение с истиной. Разнообразие мистических событий и всевозможные рассказы, принадлежащие различным культурам, двум философским и- философскому мистицизму, послужили толчком к более углубленному изучению мистического опыта и второстепенных вопросов вокруг него. В западной традиции этим занимаются с восемнадцатого века, благодаря усилиям Шлейермахера, а в последующие века- благодаря Отто, Вильяму Джеймсу (19 в.) и Стейсу и другим (20 в.). В исламском мистицизме так же можно наблюдать серьезное философское изучение мистицизма, который начался с основания колоссальной онтологической системы, созданной Ибн Араби- великим мистиком седьмого века- и развитой в дальнейшем рядом его учеников.

Одним из наиболее выдающихся мусульманских схоластов и мистиков, который предпринял глубокий подход к «мистическому опыту», является

Джалал ад-Дин Мухаммад Мавлави Балхи. Помимо фактора схожести с развитием идей в исламской цивилизации, он, как виртуозный психоаналитик, анализирует человеческий дух и наделяет своих читателей способностью мыслить. С другой стороны, канадский философ Дэвис является одним из тех, кто повторно обращается к «мистическому опыту» с помощью анализа и, посредством анализа историко-аналитического феномена, создает хорошую базу для межкультурного диалога между исламской и христианской традициями. Таким образом, в данной статье сделана попытка исследовать природу, основные черты и разнообразие мистического опыта с точек зрения Мавлави и Дэвиса.

Ключевые слова: религиозный опыт, мистический опыт, самопогруженность, открытость, выявление, интуиция

Məqalə redaksiya daxil olmuşdur: 17.02.2019

Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 27.02.2019

Çapa qəbul edilmişdir: 29. 04. 2019