

اختلاف احوال باطنی در آثار مولانا و مسأله تعریف عرفان از دیدگاه عرفان پژوهان معاصر

قاسم کاکایی^۱، اشکان بحرانی^{۲*}

^۱استاد دانشگاه شیراز، دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۷/۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۷/۲۶)

چکیده

در این جستار، کوشش ما بر آن است که به دو پرسش پاسخ دهیم. پرسش نخست این است که غیبت یا به عبارت دیگر، اختلاف احوال باطنی در آثار مولانا چه معنا، اهمیت و پیامدهایی دارد؟ در پاسخ به این پرسش ابتدا مقصودمان را از غیبت احوال باطنی روشن می‌کنیم. در وهله بعد و پس از بررسی اجمالی غیبت احوال باطنی در آثار عارفان مسیحی و مسلمان، در سده‌های میانه میلادی، نگاه مولانا به احوال باطنی را بررسی می‌کنیم و پس از آن پیامدهای این نگاه و واکنش‌های مولانا را بر می‌شماریم. این واکنش‌ها عبارت‌اند از خوارداشت کرامات و احوال باطنی، سکوت در برابر احوال باطنی و سرانجام پذیرش وقوع احوال باطنی و بیان احوال باطنی در لفافه و از زبان دیگران. در بخش پایانی این مقاله، به این بحث می‌پردازیم که با وجود سکوت مولانا و امتناع وی از سخن گفتن در باب احوال باطنی‌اش بر اساس کدام تعریف/تعاریف از عرفان او را در شمار عارفان می‌توان دانست. در این بخش، دیدگاه و تعریف پنج عرفان پژوه طرح و بررسی شده است. از میان این پنج تن، بر اساس معیارهای ترنر، مک‌گین، آندرهیل و راسل مولانا عارف شناخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها غیبت - حال باطنی - مولانا - الهیات سلیبی - عرفان - کرامات.

۱- طرح مسأله

دو پرسش محور این جستار را تشکیل می‌دهد. نخست: غیبت یا به تعبیر دیگر، اختلاف احوال باطنی در آثار مولانا چه معنا، اهمیت و پیامدهایی دارد؟ و دوم: با وجود غیبت

* نویسنده مسئول: تلفکس: ۰۷۱۱-۶۲۸۱۰۰۰
Email: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

احوال باطنی در آثار مولانا چگونه و بر اساس کدام تعریف و دیدگاه می‌توان وی را عارف دانست؟

مولانا از معدود صوفیانی است که در آثار خود به احوال و تجربه‌های باطنی، اعم از تجربه عرفانی به معنای اخص و دیگر تجربه‌های غیبی نظیر مغیبات و منامات و وجد و جذب، مطلقاً هیچ اشاره صریحی ندارد. وی بر خلاف حکیمانی همچون شیخ اشراق و فلوطین، ادعای نیل به ملکه خلع بدن یا نضو جلباب نکرده است اما در عین حال، از سویی، کل مثنوی وی حاکی از استغراق وی در تأله است (زرین کوب، ۱۳۸۶، ۲۲) و از سوی دیگر، در تاریخ تصوف، چه در میان صوفیان و چه در میان عرفان پژوهان، اغلب از وی به عنوان عارفی قدر اوّل یاد می‌شود. چنان‌که خواهد آمد این دو امر، در کنار هم، دشواری‌هایی در برابر عرفان پژوهان معاصر قرار داده است.

در این جستار، ابتدا خواهیم گفت که مقصودمان از غیبت احوال باطنی چیست؛ سپس عرفان سده‌های میانه اسلامی و مسیحی را با تلقی جدید از عرفان مقایسه خواهیم کرد تا نشان دهیم که برداشتی که عرفان را در تجربه عرفانی به معنای اخص محدود و خلاصه می‌کند تا چه حد با برداشت عارفان سده‌های میانه تفاوت دارد؛ سپس نوبت به بدنه این مقاله می‌رسد که در آن ابعاد و اهمیت غیبت (اختفای) احوال باطنی را در آثار مولانا بررسی می‌کنیم و آن‌گاه با توجه به تعاریف گوناگونی که عرفان پژوهان، با خاستگاه‌ها و نظرگاه‌های گوناگون، ارائه کرده‌اند و با استخراج مؤلفه‌هایی که این تعاریف پیشنهاد می‌کنند، بدین مطلب می‌پردازیم که مولانا را بر اساس کدام تعریف/ها و با استناد به کدام مؤلفه/ها می‌توان عارف نامید.

۱-۱- بیان مقصود از احوال باطنی و مقصود از غیبت

در آغاز این نوشتار، باید ابتدا مشخص کنیم که مقصودمان از غیبت یا اختفای احوال باطنی چیست. مفهوم غیبت یا اختفا در این‌جا، دست کم بر دو موقعیت دلالت می‌کند: یک - اشاره نکردن مؤلف یا گوینده به احوال باطنی در نوشته‌ها و گفته‌هایش؛ دو - فقدان اهمیت و محوریت احوال باطنی در نظام اندیشگی مؤلف به رغم اشاره به پاره‌ای احوال غیبی و باطنی. با توجه به مجموع این دو موقعیت، مفهوم غیبت، به طور کلی، بر خروج احوال باطنی از دایره زیست و اندیشه عارف اطلاق می‌شود. مقصود از احوال باطنی نیز اعم است از مغیبات و منامات، حال وجد و جذب و حال وحدت انفسی و آفاقی؛ به علاوه، در این مقاله، تعبیری نظیر احوال باطنی، تجربه‌های باطنی، کرامات و

اسرار، با وجود برخی اختلاف‌های ظریف، مصادیق یکسانی دارند. از این‌رو، به طور کلی، مفهوم غیبت، غیبت هرگونه حال غیبی را شامل می‌شود.

غیبت احوال باطنی، به معنایی که شرح داده شد، معضلی پیش‌پای پژوهش‌گران عرفان می‌نهد که طرح و به دنبال آن حلش نیازمند مقایسه برداشت‌های متفاوتی است که از عرفان و امر عرفانی به دست داده‌اند. وجه غالب عرفان قرون وسطای مسیحی و تا حدودی عرفان سده‌های شکوفایی در جهان اسلام (که تا سده هفتم هجری پی‌گیری می‌شود) بر مفاهیم و بن‌مایه‌هایی تأکید می‌ورزد که با تلقی رایجی که نزد برخی عرفان-پژوهان معاصر یافت می‌شود از اساس متفاوت و بلکه متعارض است. به همین خاطر، در آغاز بحث، به پیشینه غیبت احوال باطنی در سده‌های میانه مسیحی و نیز در عرفان اسلامی، طی سده‌های دوم تا هفتم، نگاهی می‌افکنیم.

۱-۲- پیشینه غیبت احوال باطنی در عرفان مسیحی و عرفان اسلامی

در عرفان و الهیات عرفانی مسیحی نمونه‌های بسیاری از غیبت احوال باطنی را می‌توان نشان داد و حتی در این زمینه، تحقیقات مستوفایی نیز در خصوص آثار عارفان سلبی نگر قرون وسطای مسیحی انجام شده است.^۱

در میان عارفان قرون وسطی، عارفان بسیاری از جمله مایستر اکهارت^۲ و مؤلف میغ جهل^۳ به احوال عرفانی خود اشاره یا تصریح نکرده‌اند؛ در مقابل، *ترزای آویلابی*^۴ و *یوحنا صلیبی*^۵ به این احوال خود اشاره می‌کنند ولی این احوال به هیچ روی در منظومه فکری ایشان محوریت ندارد. در نمونه‌های بالا، هر دو معنای غیبت را مشاهده می‌توان کرد (Turner, 1995, 2).

این تمایل به چشم‌پوشی از احوال باطنی و فراتر رفتن از آن، از همان سده‌های نخست پیدایش عرفان مسیحی مشاهده می‌شود.

دیانونوزیوس از طریق دیالکتیک شناخت و ناشناخت نفس را به فراسوی سلب‌ها و بنا به تعبیری که سده‌ها پس از وی در عرفان مسیحی جا افتاد، به درون «میغ جهل» فرا می‌برد (Ibid, 47).

۱. از جمله این تحقیقات، به کتاب تاریکی خدا از دنیس ترنر اشاره کرد. مشخصات کتاب‌شناختی آن چنین است:

Turner, Denys, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1995.

2. Meister Eckhart

3. the Cloud of Unknowing

4. Teresa of Avilla

5. St. John of the Cross

اکهارت نیز در آثار خود از شکلی از عرفان پیشتیبانی می‌کند که به حالات ویژه تجربه، خواه انواع محسوس تجربه هم‌چون مکاشفات و مشاهده نور و ذوق حلاوت و... و خواه تجربه مراحل والای جذبه، وقعی نمی‌نهد. مایستر اکهارت به شدت به هرگونه مکاشفه یا تسلای محسوس بدگمان است و به کسانی که، به تعبیر وی، می‌خواهند خدا را با همان چشمی ببینند که از گاوشان مراقبت می‌کنند، به سختی می‌تازد (Colledg (Mcginn,59-61).

یوحنا صلیبی نیز در اواخر سده‌های میانه همچنان پرچم این نگرش را برافراشته داشته است. وی در «شب تاریک جان»^۱ تأکید می‌کند جانی که در پی وارستگی و پاکی است، نباید به حفظ و دریافت احوال باطنی دل خوش کند (نک: استیس، ۴۰۰). این نگرش به هیچ روی به عرفان مسیحی محدود نیست و در میان صوفیان نیز مشاهده می‌شود. در میان عارفان و پیشوایان مسلمان، به کرات، به نمونه‌هایی برخورد می‌کنیم که به احوال باطنی و حتی احوال عرفانی توجهی نمی‌کنند. برای نمونه، غیبت احوال غیبی در اقوال عارفان خراسان نیز حضوری پرسامد دارد. از بایزید نقل کرده‌اند: «من از تو چشم‌داشت چیز دیگری جز کرامت دارم، از تو به جز تو نخواهم.» (نک: شفیع کدکنی، ۱۳۸۴، ۲۰۴).

نمونه‌هایی از خوارداشت کراماتی همچون طی الارض، پرواز و راه رفتن بر آب را در آثار بایزید می‌بینیم (نک: همان، ۱۳۸۴، ۲۶۱-۲۶۶). در رساله قشیریه نیز، مطلبی با همین مضمون درباره وی آمده است: «گویند احمد خضرویه حق را به خواب دید که گفت یا احمد! همه مردمان از من آرزوها می‌خواهند مگر ابویزید که مرا می‌خواهد» (قشیری، ۷۰۵-۷۰۶).

این اقوال مشتت نمونه خروارند. با ذکر این نمونه‌های تاریخی و مقدماتی، اینک می‌توانیم به بحث غیبت احوال باطنی در آثار مولانا جلال الدین رومی بپردازیم.

۲- غیبت احوال باطنی در آثار مولانا

در بحث از غیبت احوال باطنی، در آثار مولانا، ابتدا باید ببینیم مولانا چگونه به احوال باطنی می‌نگرد. عبارات وی در فیه مافیه و اشعارش در مثنوی و به خصوص در کلیات شمس، به خوبی نمایان‌گر نگاه او به احوال باطنی است که اغلب از آن زیرعنوان «کرامات»،

1. Dark Night of the Soul

«اسرار» یا «عطا» یاد می‌کند. در مرحله بعد بدین مطلب می‌پردازیم که مولانا در آثار خود چگونه به کرامات واکنش نشان می‌دهد. مولانا گاهی این کرامات را خوار می‌دارد؛ گاهی در برابر این احوال باطنی سکوت می‌کند و مخاطب را نیز به خاموشی فرا می‌خواند و شاید مهم‌تر از همه، گاهی احوال باطنی و حتی احوال عرفانی خود را در دهان شخصیت‌های داستان می‌گذارد و «در حدیث دیگران» باز می‌یابد. در این مجال، ابتدا به نظرگاه مولانا در خصوص احوال باطنی نزدیک می‌شویم و آن‌گاه واکنش‌ها را بررسی می‌کنیم.

۱-۲- نگاه مولانا به کرامات و احوال باطنی

در نگاه نخست و آنچه پیش از هر چیز و بیش از همه به چشم می‌آید، بدبینی مولانا نسبت به احوال باطنی است. مولانا، نظیر اسلاف خراسانی خود، همچون بایزید و خرقانی، کراماتی همچون طی الارض را به چیزی نمی‌گرفت و بر آن بود که چنین کراماتی از باد سموم هم برخاسته است. البته در این راه، گاهی با چرخشی لطیف از معنای اصطلاحی کرامت، که معادل احوال فراطبیعی و غیبی است، به معنای لغوی کرامت (بزرگی و جلالت قدر) عقلائی و حیات و علو احوال را کرامت می‌شمرد (نک: فیه ما فیه، ۱۱۸) و با این چرخش، نشان می‌داد که ارزش زندگی عرفانی را در جای دیگری باید جست.

وی در پاره‌ای ابیات پا فراتر می‌نهد و احوال باطنی را «دام» می‌داند:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست

(م/ ۱: ۷۲)

برخی مفسران مثنوی مقصود از «مهرویان بستان خدا» را معانی غیبی دانسته‌اند که کرامات، احوال قلبی و باطنی و کشف را شامل است (فروزانفر، ۱۳۸۶، ۱/۶۸-۷۰). در نگاه مولوی، این دسته احوال و کرامات معمولاً اولیاء را از مسیر حق و مواجهه با حق باز می‌دارد و مانع فنای عارف در حق تعالی می‌شود و از این رو، چنین احوال باطنی‌ای در نزد عارفانی که گرایش سلبی دارند فاقد اهمیت است.

از دیدگاه مولوی، سالک طریق در مواجهه با امر الوهی نمی‌باید خود را به هیچ چیز جز ذات الوهیت قانع کند. به همین دلیل، در یکی از ابیات دیوان شمس، در مواجهه‌ای من - تویی با خداوند، اعلام می‌کند که «عطا»ی الهی «فریب» است:

خاموش که غیر تو نمی‌خواهیم ما را به عطا چه فریبی تو؟!

(ک/ ۲۳۲۳۷)

وی در عوض، جنسیت را موجب جذب و وصال می‌داند و معتقد است اگر جنسیت و سنخیت برقرار نباشد معجزه و کرامت هیچ اثری ندارد:

«سخن سایه حقیقت است و فرع حقیقت، چون سایه جذب کرد حقیقت به طریق اولی. سخن بهانه است. آدمی را با آدمی آن جزو مناسب جذب می‌کند نه سخن. بلکه اگر صد هزار معجزه و بیان و کرامت ببیند چون در او از آن نبی و یا ولی جزوی نباشد مناسب، سود ندارد. آن جزو است که او را در جوش و بی‌قرار می‌دارد. در که از کهربا اگر جزوی نباشد هرگز سوی کهربا نرود. آن جنسیت میان ایشان خفی است...» (فیه ما فیه، ۷). البته مولانا گاهی در مثنوی و دیوان کبیر، وقوع برخی احوال باطنی را برای مبتدیان و متوسطان طریق تصوف مفید می‌داند. در این ابیات، مولانا در گام نخست این واقعیت را می‌پذیرد که صوفی فرزند وقت و حال است اما در گام بعدی از سالک طریق می‌خواهد که فراتر رود و از وقت و حال فارغ شود. وی در این ابیات، کسانی را که از بند وقت و حال رسته‌اند، «صافی» می‌خواند:

| | |
|----------------------------------|-----------------------------------|
| آن که او موقوفِ حال است آدمی است | کو به حال افزون و گاهی در کمی است |
| صوفی ابن الوقت باشد در مثال | لیک صافی فارغ است از وقت و حال |
| حال‌ها موقوفِ عزم و رأی او | زنده از نفخ مسیح‌آسای او |
| هست صوفی صفاجو ابن وقت | وقت را همچون پدر بگرفته سخت |
| هست صافی غرق عشق ذوالجلال | ابن کس نه، فارغ از اوقات و حال |

(م/۳: ۱۴۲۵-۱۴۳۴)

وی «وقت و حال» را وادی‌ای می‌داند که توقف سالک در آن پسندیده نیست. تنها کارکردی که مولوی برای وقت و حال برمی‌شمارد، «رام کردن» نفس سالک است. از همین رو، مولوی به مخاطب نهیب می‌زند که باید از تلوین فراتر رفت و به جایی رسید که این احوال از ذهن و زیست عارف کنار رود:

لیکن بدین تلوین‌ها مقبول ورامت می‌کند
 گه آن بودگه این بود، پایان تو تمکین بود

(ک/۵۷۴۴)

افزون بر آن، به باور مولانا «اسرار»، که همانا احوال غیبی‌ای است که عارض متوسطان سلوک می‌شود، اسرار دیگری را می‌پوشاند:

| | |
|-------------------------|-------------------------|
| ذهبت فی العشق کی اعاینه | ما کفی ان اراه بالآثار |
| ان الآثار تحجب الآثار | ان الاسرار تستر الاسرار |

(ک/۱۲۵۵۲-۱۲۵۵۳)

همین مطلب در مثنوی نیز مطرح می‌شود:

هر که محرابِ نمازش گشت عین
سوی ایمان رفتنش می‌دان تو شین
هر که شد مر شاه را او جامه‌دار
هست خُسران بهر شاهش اتّجار
هر که با سلطان شود او هم‌نشین
بر درش شستن بود حیف و غبین...
آستانه و صدر در معنی کجاست
ما و من کو آن طرف کان یارِ ماست؟
(م/۱: ۱۷۶۵-۱۷۶۷ و ۱۷۸۴)

مولانا رمز بی‌اهمیتی این احوال را در یک بیت از مثنوی و با زبانی استعاری، تبیین و مطالب پیش‌گفته را، در کمال ایجاز و اختصار، جمع‌بندی می‌کند:

شاه را غیرت بود بر هر که او
بو گزینند بعد از آن که دید رو
(م: ۱/۱۷۷۰)

پس از بررسی نگاه مولانا به تجربه‌های باطنی، در بخش بعدی این مقاله، به واکنش مولانا در قبال این احوال و تجربه‌ها می‌پردازیم.

۲-۲- واکنش‌های مولانا در قبال احوال باطنی

واکنش‌های مولانا در برابر احوال باطنی را به سه دسته عمده می‌توان تقسیم کرد: مولانا در بسیاری از موارد، احوال باطنی را در چشم اطرافیان، بی‌قدر و ارج تصویر می‌کند؛ در موارد متعددی، به رازپوشی و خاموشی در برابر این احوال فرا می‌خواند و البته گاهی نیز اصل وقوع آن‌ها را می‌پذیرد؛ گریبان منکران وقوع این احوال را می‌گیرد و در مقام بیان احوال خود، آن‌ها را در کالبد شخصیت‌های داستانی و «در حدیث دیگران»، باز می‌یابد.

الف - خوارداشت احوال باطنی و چرایی آن

چنان‌که پیش‌تر نیز به اجمال بیان شد، مولوی گاه تصریح می‌کند که از کرامات عاردارد. در این بخش، تمرکز بیش‌تر بر چرایی خوارداشت احوال باطنی معطوف خواهد بود. وی در بیتی کلیدی از *غزلیات شمس*، در مقام مقایسه شمس تبریزی، مراد و مرشدش، و دیگر سالکان طریق، در واقع، رأی خود را در خصوص کرامات به شمس نسبت می‌دهد: کرامت‌ها که مردان از تفاخر یاد آن آرند به ذات حق کزان دارد هماره عار شمس‌الدین
(ک/۱۹۵۹۵)

در پاسخ به چرایی خوارداشت احوال باطنی، باید گفت آن‌چه، بیش از هر چیز، احوال باطنی را تا این حد، در ذهن و نگاه مولانا تنزل می‌دهد مواجهه با امر الوهی است. وی

در یکی از ابیات دیوان کبیر و به زبانی شاعرانه، این حقیقت را تبیین می‌کند. از دیدگاه او، با رخ نمودن جمال الهی، در تمام شوون و ساحات حیات، کرامات و احوال باطنی به چیزی نمی‌ارزند:

پیش از تو بسی شیدا می‌جست کرامت‌ها
چون دید رخ ساقی بفروخت کرامت را
(ک/۹۱۶)

و در جای دیگری نیز در پرده و با کنایه بیان می‌کند که با وجود دریافت پیایی احوال وجدناک، جز جمال الهی چیز دیگری نمی‌طلبد:

دو هزار ملک بخشد شه عشق هر زمانی
من از او به جز جمالش طمعی دگر ندارم
(ک/۱۶۹۵۸)

در این جا، ممکن است اشکالی به ذهن برسد: آیا مواجهه با امر الوهی خود مصداقی از احوال باطنی نیست؟ پاسخ منفی است. مولانا، همچون دیگر عارفان سلب باور و سلبی‌نگر، مواجهه با امر الوهی را به چشم واقعه‌ای گذرا و حال و تجربه‌ای مقطعی و موقت نمی‌نگرد. بلکه در نظر وی، مواجهه با امر الوهی، و بالاتر از آن، وحدت و یا دست کم، تلاش برای نیل بدان، امری است که در لابه‌لای زندگی عادی و هر روزه عارف مشاهده می‌شود. تفصیل این مطلب را به بخش پایانی این جستار واگذار می‌کنیم.

ب - سکوت در برابر احوال باطنی و چرایی آن

سکوت دومین واکنش عمده مولانا به تجربه‌های باطنی و کرامات است. وی در بسیاری موارد تا مرزهای بیان تجربه عرفانی پیش می‌رود اما در لحظه واپسین دم فرو می‌بندد. مولانا برای سکوت در برابر این احوال، به نحو پراکنده، دلایل مختلفی بیان می‌کند که با کمی مسامحه می‌توانیم آنها را در عرض هم ردیف کنیم:

یک) پوشانندگی سخن گفتن از احوال باطنی: از نظرگاه مولانا، بیان احوال عرفانی از آن رو در مقایسه با خاموشی مرجوح است که گفتار در باب احوال عرفانی، حتی تجربه عرفانی، حجاب این احوال خواهد بود. از این رو، خاموشی و خوارداشت احوال عرفانی در واقع، مکمل و هم‌سویند؛ مولانا این مطلب را به خوبی باز می‌نماید:

گر ناله و آه آمد، زان پرده ماه آمد
نظاره مه خوش‌تر، ای ماه ده و چارم

(ک/۱۵۳۶۳)

ابیات زیر از مثنوی نیز برای بحث ما راه‌گشا می‌تواند بود. تعبیرهای استعاری «سرّ سلطان» و «اسرار جلال» در ابیات زیر، بر دعوت مولانا به خاموشی در برابر حال وحدت دلالت می‌کند:

کوهِ طور اندر تجلی حلق یافت
صارَ دَکَّاً مِنْهُ وَأَنْشَقَّ الْجَبَلَ
این گهی بخشد که اجلالی شوی
تا نگویی سِرِّ سلطان را به کس
گوشِ آن کس نوشد اسرارِ جلال
تا که می نوشید و می را برنتافت
هَلْ رَأَيْتُمْ مِنْ جَبَلٍ رَقَصَ الْجَمَلَ؟...
وز دغا و از دغل خالی شوی
تا نریزی قند را پیش مگس
کو چو سوسن صد زبان افتاد و لال
(م/۳: ۱۵-۱۶ و ۱۹-۲۱)

دو) تعارض حال و قال: یکی دیگر از علل دعوت به خاموشی و بیان نکردن احوال عرفانی، تعارض حال و قال است. به عبارت دیگر، آن جا که قال در میان آید، حال در نمی‌گنجد و از این رو، برای آن که حال عرفانی باقی بماند، گفتار در کار نمی‌آید
خاموش! ز قال چند لافی؟!
چون حال آمد چه قال خواهیم
(ک/۱۶۵۲۰)

تقابل و تعارض حال و قال به بهترین نحو چرایی خاموشی در برابر احوال باطنی را تبیین می‌کند. مولانا در دیوان کبیر، این حقیقت را به زبانی استعاره‌ای و در جامه‌های گوناگون، بیان کرده است:
چو نقدت دست داد از نقل بس کن
خمش بر ناقل و منقول می‌خند
(ک/۶۹۱۳)

در این بیت، مقصود از نقد تجربه مستقیم عوالم روحانی و در برابر، نقل سخن گفتن از احوال باطنی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ۴۱۸). از دیدگاه مولانا، زمانی که ذوق احوال عرفانی میسر شود، سخن گفتن از این احوال، اگر ناممکن نباشد، ریش‌خندآمیز خواهد بود.

سه) تعارض حال و قال با ادراک: گاهی مولانا قدمی پیشتر می‌رود و حال و قال، هر دو را، در برابر ادراک «آفت» و مانع می‌خواند. برای نمونه، در بیت زیر تعارض حال و قال، از سوئی، و «ادراک» عارف، از سوی دیگر، نمایان است. این بیت به نحوی هم‌هنگام، به چرایی خوارداشت احوال باطنی و چرایی دعوت به سکوت اشاره می‌کند:
آفتِ ادراک آن قال است و حال
خون به خون سُستن محال است و محال
(م/۳: ۴۷۲۷)

در جای دیگری نیز بار دیگر تأکید می‌کند هنگامی که عارف فنا و وحدت را می‌چشد یا به تعبیر شاعرانه مولانا «به آفتاب وصال» چشم می‌گشاید، خیال‌اندیشی و بیان احوال نازل باطنی دیگر مجالی برای عرض اندام ندارد:

دو چشم اگر بگشادی به آفتاب وصال
برآ به چرخ حقایق، دگر مگو ز خیال
(ک/۱۴۳۲۸)

چهار) رازپوشی: یکی دیگر از دلایل دعوت به خاموشی رازپوشی است. به باور مولانا، تجربه وحدت یا اتحاد عرفانی تجربه‌ای است که عارف در باب آن، باید جانب احتیاط نگه دارد:

خمش باش خمش باش در این مجمع اوباش
مگو فاش مگو فاش زمولی و زمولا
(ک/۱۰۳۵)

در این بیت، مولانا از کلمه مولی که جمع ضدین است و معنی سرور و بنده را توأمان دارد، بهره می‌گیرد تا اتحاد حق و خلق و خدا و نفس را مطرح کند، اما این اتحاد و فنا را رازی می‌داند که باید در باب آن خاموش بود و آن را در «مجمع اوباش» مطرح نکرد. به تعبیر دیگر، مولانا در این بیت، رندانه، هم از وحدت سخن می‌گوید و هم به خاموشی فرا می‌خواند.

پنج) حفظ و یادآوری ماهیت امکانی انسان در مواجهه با امر الوهی: این فراخوان خاموشی گاه تا آن جا پیش می‌رود که مولانا به خود نهیب می‌زند که در هنگام مواجهه با امر الوهی اسرار را می‌باید از خویش تن خویش نیز پنهان داشت و این اوج غیبت حال عرفانی در ذهن و زبان عارف است:

چه عجب که سر ز بد پنهان کنی
تا بود کارت سلیم از چشم بد
خویش را تسلیم کن بر دام مزد
وانگه از خود بی زخود چیزی بدزد
(م/۲: ۱۵۰۰-۱۵۰۲)

ج - بیان احوال باطنی در لفافه شعر و «در حدیث دیگران»

سومین واکنش یا به تعبیر دیگر، سومین رویکرد مولانا به احوال باطنی را ذیل تعبیر کنایی «در حدیث دیگران» می‌توان طرح کرد. مولانا در برخی موارد، بر گزارشش از احوال عرفانی پرده شعر کشیده و گاهی هم آن را در حدیث دیگران بازگفته است. در این روش، مولانا که به حقانیت وقوع احوال باطنی باور دارد، در لفافه و از طریق نقل این احوال در قالب داستان یا از طریق اشاره‌هایی گذرا، به برخی احوال باطنی اشاره می‌کند. این ترفند، از سویی، از اهمیت یافتن و محوریت یافتن احوال باطنی و کرامات عارفان جلوگیری می‌کند و از سوی دیگر، به کسانی که تازه به گفتمان فکری تصوف پا نهاده‌اند

امکان می‌دهد که به وقوع چنین وقایعی اطمینان بیشتری پیدا کنند. به همین جهت، در برخی فقرات از آثارش، از جمله در ابیات داستان‌های آغازین دفتر اول مثنوی، مسیری خلاف روند غالب در آثارش می‌پیماید و صرفاً کسانی را مؤید و مصدق امور خارق عادت می‌داند که از «اسرار» بهره‌ای داشته باشند:

| | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| هر که را باشد ز یزدان کار و بار | یافت بار آنجا و بیرون شد ز کار |
| آن که او را نبود از اسرار داد | کی کند تصدیق او ناله‌ی جماد؟ |
| گوید آری نه ز دل بهر وفاق | تا نگویندش که هست اهل نفاق |

(م: ۱ / ۲۱۲۱-۲۱۲۳)

ابیات بالا در کنار این حقیقت که مولانا در بسیاری موارد، به حقانیت وقایعی نظیر ماجرای استن حنانه در دفتر اول، یا مواردی نظیر کرامات شیخ اقطع و حکایت نابینا و مصحف، در دفتر سوم، کرامات و نور شیخ عبدالله مغربی در دفتر چهارم و حکایت شیخ محمد سررزی غزنوی در دفتر پنجم، اذعان می‌کند و یا موردی که با نقل حدیثی نبوی در دفتر ششم (لو از داد یقینه لمشی علی الهواء) بین صدور کرامت و معجزه، از سویی، و شدت یقین، از سوی دیگر، رابطه مستقیم برقرار می‌کند، ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که مولانا نیز در زندگی‌اش از «اسرار» یه، به عبارت دیگر، احوال باطنی بهره داشته است، اما خود بر این امر تصریح نمی‌کند.

اما فارغ از این اشاره‌های گاه‌به‌گاه، بنا بر شواهدی می‌توان گفت که مولانا در مواردی تجربه‌های شخصی خود را در دهان شخصیت‌های داستان می‌نهد. شاید بهترین و حیرت‌انگیزترین نمونه را می‌توان در داستان دقوقی دید. این ابیات نمونه‌ای از بیان تجربه‌های باطنی در حدیث دقوقی است. در این ابیات، نمونه‌هایی از تجربه‌های شگفت باطنی دیده می‌شود که به سوی حال وحدت آفاقی پیش می‌رود:

| | |
|------------------------------|---------------------------------|
| گفت روزی می‌شدم مشتاق‌وار | تا ببینم در بشر انوار یار |
| تا ببینم قُلزمی در قطره‌یی | آفتابی درج اندر ذره‌یی... |
| اتصالاتی میان شمع‌ها | که نباید بر زبان و گف ما |
| آن که یک دیدن کند ادراک آن | سال‌ها نتوان نمودن از زبان |
| آن که یک دم بیندش ادراک هوش | سال‌ها نتوان شنودن آن به گوش... |
| ساعتی بی‌هوش و بی‌عقل اندرین | اوقتادم بر سر خاک زمین |
| باز با هوش آمدم، برخاستم | در روش گویی نه سر، نه پاستم... |

پیش آن انوار نور روز دُرد
بانگ می آمد ز سوی هر درخت
بانگ می آمد ز غیرت بر شجر
از صلابت نورها را می سترد ...
سوی ما آید خلق شوربخت
چشمشان بستیم، کلاً لاوَزَر

(م/۳: ۱۹۸۲-۲۰۱۸)

برای انتساب تجربه‌های منقول در این داستان به خود مولانا، دو قرینه وجود دارد: قرینه نخست توصیف جزء به جزء و مو به مو داستان است. دشوار بتوان تصور کرد کسی بدون تجربه‌ای ملموس و عینی از عهده توصیف این جزئیات برآید؛ و قرینه دوم که هم‌هنگام قرینه نخست و حدس ما را تقویت می‌کند، مشخص نبودن مأخذ داستان دقوقی است. در باب خود دقوقی، حدس زده‌اند که این شخص عبد المنعم بن محمد بن محمد بن ابی المضاد است که ظاهراً تا سال ۶۴۰ هجری نیز زنده بوده است اما چنان‌که شفیع کدکنی نیز در گزیده‌ی غزلیات شمس (۱۳۸۷، ۱۰۱۲) اشاره می‌کند، فروزان‌فر در مأخذ قصص، مأخذی برای این داستان نیافته و تلاش دیگران نیز به جایی نرسیده است. در نتیجه، توصیف خردبینانه، موبه‌مو و بی‌کم و کاست احوال و تجربه‌های گوناگون غیبی در این داستان، از سویی، و به دست نیامدن مأخذ داستان در تاریخ تصوف، این گمانه را تقویت می‌کند که مولانا در این داستان تجربه‌های خود را در کالبد شخصیت داستانی دقوقی نهاده است، گر چه در این زمینه، به هیچ روی، با اطمینان کامل نمی‌توان سخن گفت.

۳- پیامدهای غیبت و کتمان احوال باطنی

پس از بررسی معنا و جای‌گاه غیبت احوال باطنی و نیز برشماری واکنش‌های مولانا به این احوال و تجربه‌ها، اینک به دومین پرسش محوری این جستار می‌رسیم. با توجه به غیبت احوال باطنی و بویژه، غیبت احوال عرفانی در زبان مولانا، از سویی، و غلبه دیدگاه و ملاک کسانی نظیر استیسی در تشخیص عارف و عامی، از سوی دیگر، و همچنین با توجه به نگاه سنت تصوف و نیز سنت عرفان‌پژوهی ما، که مولانا را همواره عارفی عالی مقام می‌شناسد، اینک باید ببینیم مولانا بر اساس کدام تعریف/تعاریف از عرفان، عارف شناخته می‌شود. در گام نهایی، ارزش اندیشه عرفانی مولانا را به رغم غیبت و یا، به تعبیر دیگر، کتمان احوال باطنی واکاوی می‌کنیم.

۳-۱) مبنایی که عرفان مولانا بر آن استوار می‌شود

آن‌گونه که در بحث از طرح پنهان احوال باطنی «در حدیث دیگران» گفته شد، اسناد احوال دقوقی به خود مولانا، هم‌چنان، احتمالی و ظنی است و در این میان با اطمینان

کامل نمی‌توان از احوال باطنی مولانا سخن به میان آورد. به عبارت دیگر، مولانا هیچ‌گاه به نحو مستقیم، بی‌پرده و یقین‌آور به احوال عرفانی خود اشاره نمی‌کند و از همین‌رو شک و تردید نیز در این باب گریبان ما را رها نمی‌سازد. این شک و تردید هنگامی شدت می‌یابد که ما بخواهیم به مدد معیاری که عرفان‌پژوهان تجربه‌گرایی سده نوزدهم و بیستم میلادی برای عرفان ارائه کرده‌اند، در خصوص عرفان مولانا داوری کنیم. مشکلی که از پی غیبت احوال باطنی در آثار مولانا پدیدار می‌شود، ناشی از سیطره همین نگاهی است که به دنبال غلبه نظرگاه والتر استیس^۱ و هم‌فکران او به عرفان و تعریف وی از آن، سنت عرفانی مسیحی و اسلامی را باز تعریف می‌کند.

در نقطه مقابل این نگاه تجربه‌گروانه به عرفان، به دیدگاه کسانی همچون دنیس ترنر^۲ و تا حدودی برنارد مک‌گین^۳ می‌توان اشاره کرد که به عکس، عرفان را در نقد و نفی چیزی می‌دانند که ما زیر عنوان «تجربه عرفانی» می‌شناسیم.

برای نزدیک شدن به پاسخ دومین پرسش این جستار، نخست به نحوی گذرا طیف گونه‌گون و گه‌گاه متعارضی از تعریف‌ها را بر می‌رسیم که عرفان‌پژوهان معاصر ارائه کرده‌اند و بر اساس این تعاریف و مؤلفه‌های کلیدی این تعاریف می‌کوشیم بدین پرسش پاسخ بگوییم که مولانا با توجه به کدام تعریف/تعریفها عارف خوانده می‌شود.

اینک^۴ در کتاب *عرفان مسیحی*، که در شمار کتاب‌های مألوف و برتر در عرفان-پژوهی است، بیست و شش تعریف از عرفان را از باب نمونه بر می‌شمارد. یکی از این تعاریف عرفان را نوعی وحدت با امر الوهی می‌داند و تعریف دیگر عرفان را به علوم غریبه و خفیه تقلیل می‌دهد (به نقل از: فانینگ، ۱۹).

ویلیام جیمز^۵ در باب این طیف گسترده از تعاریف عرفان ملاحظه‌ای روشن‌گر دارد: «کلمات عرفان و عرفانی غالباً به عنوان مدخلی برای فهم معنای قرب و مقارنت به کار گرفته می‌شود، تا به آن‌جا که با عناوینی نظیر معما و سحر و رمالی مترادف شده و نهایتاً به اموری منتهی می‌شود که از منطق به دور است و واقعیتی ندارد» (به نقل از: همان‌جا).

در میانه این دو سر طیف، ما به پنج دیدگاه اشاره می‌کنیم و با استخراج مؤلفه‌های موجود در هر تعریف، می‌کوشیم به پاسخ پرسش کلیدی بحث نزدیک شویم.

1. W.T. Stace
2. Denys Turner
3. Bernard McGinn
4. Inge
5. William James

۱- دیدگاه استتیس

پیش‌تر نیز گفته شد که ملاک استتیس نزد بسیاری از عرفان‌پژوهان، سنگ محک تشخیص عارف بوده است و خود استتیس با همین سنگ محک در عارف بودن برخی از متفکران سنت‌های عرفانی تردید کرده است. چنان‌که از کلام استتیس بر می‌آید وی از عرفان، وحدت را اراده می‌کند و از تجربه عرفانی نیز چیزی جز تجربه وحدت مد نظر ندارد. همچنین از دیدگاه وی، زمانی از عارف بودن شخص با اطمینان می‌توان سخن گفت که از تعابیر موجود در آثار وی، بتوان به تجربه وی، یعنی تجربه وحدت، پی برد (نک: استتیس، ۳۸-۴۷).

در تطبیق این دیدگاه استتیس با آثار مولانا به ذکر همین نکته بسنده می‌کنیم که مثنوی، به تعبیر خود مولوی، «دکان وحدت» بلکه «وحدت اندر وحدت است» اما مولانا در میانه عرضة وحدت برای خودنمایی و عرض اندام، ولو در قالب حال وحدت، جا و مجال نمی‌بیند. اگر ملاک تشخیص عارف و عامی تصریح به حال وحدت باشد، حق با آن دسته از کسانی است که رأی استتیس را می‌پذیرند و مولانا را عارف نمی‌دانند. اما به فرض پذیرش دیدگاه تجربه‌گرای امثال استتیس، که در برخی موارد با مشی عارفان سلبی به وضوح در تعارض است، مواردی که پیش‌تر با عنوان «در حدیث دیگران» از آن‌ها یاد شد پیروان و پذیرندگان دیدگاه استتیس را رها نخواهد کرد. بنابراین، پاسخ به پرسش از عرفان مولانا، بر اساس معیار و نظرگاه تجربه‌گروانه استتیس، هیچ‌گاه قطعیت نخواهد یافت.

۲- دیدگاه ترنر

دومین دیدگاهی که در این‌جا و در خصوص ربط و نسبت عرفان و احوال باطنی مطرح می‌کنیم دیدگاه دنیس ترنر است. وی شاید پیش از دیگر محققانی که اینک به بحث از آرایش‌شان می‌پردازیم بر نقش عارفان سلبی‌گرای قرون وسطا و تعارض نگاه ایشان با تلقی مدرن از عرفان تأکید کرده باشد. از نظر وی، «تفسیر مدرن عرفان را جعل کرده است» (Turner, 5-6) و تعبیر mysticism اساساً فرآورده سده نوزدهم است و به هیچ وجه این تعبیر را در معنای مدرن آن، در مورد عارفان سلبی‌نگر قرون وسطای مسیحی، به کار نمی‌توان گرفت (Ibid).

از سوی دیگر، هنگامی که وی به عرف عرفان‌پژوهان مراجعه می‌کند بدین نتیجه می‌رسد که، از سویی، دیدگاه متعارف عرفان را در تجربه‌های غریب و نامتعارف می‌جوید

و، از سوی دیگر، همین دیدگاه متعارف کسانی را در عداد عارفان می‌آورد که غیبت احوال باطنی در آثارشان مشهود است. به همین جهت، وی می‌کوشد که به جواب این مسأله دست‌یابد که افرادی نظیر اکهارت و مؤلف میغ جهل با چه معیاری، در دیدگاه متعارف، عارف شناخته می‌شوند. پاسخ وی حاوی نکته‌ای است که درباره مولانا نیز به کار خواهد آمد: «به نظر می‌رسد در سنت عرفان مسیحی آن دسته از عارفانی که در آثارشان به اهمیت ندادن به احوال باطنی متمایل‌اند به دلیل پذیرش طریق، تفکر و ساختار زبانی نوافلاطونیان در زمره عارفان قرار می‌گیرند» (Turner, 2).

مولانا نیز دقیقاً به دلایل عرفی (عرف سلسله‌های صوفیه و سنت تصوف) و به مدد آثار امثال سپهسالار و افلاکی، که در ذکر احوال باطنی منسوب به «خداوندگار» شان در بسیاری موارد راه افراط پیموده‌اند، در تاریخ عرفان اسلامی عارف محسوب می‌شود.

بنابراین، از دیدگاه ترنر، یکی از ملاک‌های ابتدایی برای تشخیص عارف گنجیدن متفکر در عرف نوافلاطونی است. اما به رغم آن که ترنر، همواره، در راه شناساندن جانب و صبغه سلبی در عرفان قرون وسطای مسیحی کوشیده است، در عین حال این ایراد بر وی وارد خواهد بود که ملاک جامع و فراگیری برای تشخیص عارف ارائه نمی‌کند. تبعیت از نقشه راه نوافلاطونی معیاری فراگیر نیست و از پس شناسایی عارفان دیگر سنت‌های دینی بر نمی‌آید. چنانکه می‌بینیم سخن گفتن از سنت نوافلاطونی در مورد امثال مولانا و دیگر عارفان مسلمان پاسخ‌گو نیست. همچنین با رجوع به عرف تصوف، بدون نگاه انتقادی، نیز قادر نخواهیم بود که میان عارف راستین و مدعی دروغین عرفان تفکیک کنیم و این ملاک هم ملاک مناسبی برای شناسایی عارف نخواهد بود.

افزون بر آن، این ملاک در همان دستگاه فکری عرفان مسیحی نیز قادر نخواهد بود عارف را از مؤلف عرفان پژوه تمییز بخشد چرا که ملاک یاد شده نه معطوف به زیست کسان بلکه محدود به نوشته‌های ایشان است؛ و طرفه آن‌که ترنر خود نیز در کتاب تاریکی خدا/ بدین مطلب اذعان کرده است که در بررسی عرفان سلبی سده‌های میانه با پیچیده‌سازی به بررسی دیدگاه عارفان می‌پردازد و تعمداً از روشن ساختن تعریف عرفان و ملاک شناسایی عارف سر باز می‌زند و پاسخ را در ابری از نادانی باقی می‌گذارد.

به همین جهت، برای روشن شدن مطلب به دیدگاه برنارد مک‌گین می‌پردازیم که در پژوهش در باب عرفان سده‌های میانه در بسیاری موارد با دنیس ترنر هم‌داستان است. شاید با بررسی دیدگاه مک‌گین به دیدگاه ترنر نیز، که از روشن ساختن موضع نهایی خود گریزان است، پرتوی افکنده شود.

۳- دیدگاه مک‌گین

مک‌گین در کتاب *حضور خدا: تاریخ عرفان مسیحی غربی* بر آن است که «هیچ یک از عارفان دست کم تا پیش از سده حاضر [=بیستم]، به عرفان ایمان نداشتند یا به عرفان عمل نمی‌کردند. ایشان به مسیحیت (یا یهودیت یا اسلام یا آیین هندو)، یعنی ادیانی که مؤلفه‌های عرفانی را به منزله اجزای کل تاریخی گسترده‌تر فرا می‌گرفتند، ایمان داشتند و عمل می‌کردند» (Turner, 260-1).

به باور مک‌گین، سنت‌های الهیاتی سلبی‌گرا در مقایسه با جریان‌های تجربه‌گرا متضمن شأن معرفتی متفاوتی برای امر عرفانی‌اند. به باور وی، اگر بنا باشد نگاه تجربه‌گرا را مبنای تشخیص عارف و عامی قرار دهیم، کسانی همچون اریگن^۲، گرگور نوسایی^۳، آگوستین^۴، دیانوزیوس مجعول، بوناونتوره^۵ و اکهارت به هیچ روی عارف نخواهند بود (Ibid, 262). به واقع، آن‌چه از دیدگاه مک‌گین، در سنت سلبی‌گرا اهمیت دارد تجربه غیبت خداست. به همین دلیل، وی هیچ یک از تعاریف مبتنی بر تجربه را یاری‌گر نمی‌داند و ترجیح می‌دهد که مؤلفه عرفانی در مسیحیت را «جزئی از باورها و ورزهایی» بداند که «به تمهید آن چه حضور مستقیم یا بی‌واسطه خدا خوانده می‌شود و نیز آگاهی از حضور مستقیم و واکنش به آن مربوط است» (Ibid, 262-3).

تا این‌جا این تعریف مک‌گین کمابیش به رأی ترنر نزدیک می‌شود. اما خود ترنر، که به این تعریف به چشم هم‌دلی و تأیید می‌نگرد، اذعان می‌کند که در نگاه نخست، این تعریف نیز نمی‌تواند تعریف بدیل برای تعریف تجربه‌گرا باشد و در برابر انتقادات تجربه‌گروان تاب نمی‌آورد. به علاوه، جایگزین کردن مفهوم آگاهی به جای تجربه مشکلی را از پیش پای ما بر نمی‌دارد (Ibid).

۱. در این‌جا، توجه به دو نکته ضروری به نظر می‌رسد. اولاً: مقصود مک‌گین از عرفان، عرفان به معنای مدرن است که از سده نوزدهم پا به عرصه الهیات جدید و پژوهش‌های دین‌شناختی نهاده است و ثانیاً تعبیر عرفان که در این‌جا از آن صحبت می‌شود، برگردان *mysticism* است که به لحاظ تاریخ و منشأ پیدایش و بار مفهومی با تعبیر «عرفان»، در سنت صوفیانه تفاوت بنیادینی دارد. از دیدگاه مک‌گین، تعبیر *mysticism* «هنگامی که درباره مؤلفان پیش از سده هجدهم به کار می‌رود، اصطلاحی نایجاست» (McGinn, 1987, 1-2). در حالی که کاربرد تعبیر عرفان برای توصیف سنت فکری صوفیان در تمدن اسلامی به هیچ روی نایجا نیست. پس هنگامی که مک‌گین می‌گوید هیچ یک از عارفان تا پیش از سده بیستم به عرفان ایمان نداشته‌اند بی‌درنگ باید به یاد آورد که این عبارت در بافت تاریخ عرفان مسیحی بیان شده است.

2. Origen
3. Gregory of Nyssa
4. Augustine
5. Bonaventure

به همین سبب، مک‌گین در توصیف عرفان، بدین تعریف بسنده نکرده و در دیگر آثار خود مؤلفه‌هایی از عرفان برشمرده است که به کمک مجموعه آن‌ها، می‌توان مصادیق عارفان را در سنت‌های عرفانی گوناگون تشخیص داد. از دیدگاه وی، در وهله نخست، به جای آن‌که در پی تعریفی همیشگی و همگانی برای عرفان برآییم «باید متوجه آثار صاحب‌نظران جدید باشیم که به جای جست‌وجویی شتاب‌زده در پی تعریف و هسته مشترک کل عرفان، بر تنوع عرفان‌های موجود در ادیان جهان تأکید کرده‌اند» (McGinn, 1981, 1-2). در مرتبه بعد و با سرلوحه قرار دادن این دیدگاه، به جست‌وجوی طیف متنوعی از ویژگی‌ها می‌رود که سنت‌های عرفانی خود را از لابه‌لای آن‌ها آفتابی می‌کنند.

مک‌گین در یکی از جستارهای مهمش در باب اتحاد عرفانی در همان ابتدا خواننده را خاطر جمع می‌کند که اگر به دنبال وجه و خصیصه مشترک میان عارفان می‌گردد، این خصیصه اتحاد عرفانی نیست. وی این مطلب را با بررسی‌ای تاریخی نشان می‌دهد: «در غرب لاتین، اتحاد برای وصف تجربه بی‌واسطه خدا، تا پیش از سده دوازدهم، مقوله اساسی نبود. آگوستین، به رغم وابستگی‌اش به فلوطین، که برایش اتحادی محوری بود که به منزله یکی شدن با احد فهم بشود، از آن هیچ نمی‌دانست... اما در سده دوازدهم، ملاحظه سرشت اتحاد با خدا و ربط و نسبتش با عشق و معرفت گسترش یافت... برخی منابع شبانی یونانی، از همه مهم‌تر *الهیات عرفانی* دیانوزیوس مجعول، و همچنین فقراتی از *ماکسیموس اعتراف‌نیوش*، انگاره اتحاد را به منزله هدف صعود به سوی خدا به کار برده‌اند» (McGinn, 1987, 7-8).

مک‌گین در عین حال که به عمد از ارائه تعریف عرفان خودداری می‌کند، مؤلفه‌هایی نظیر نظاره خدا، جذب، تاله و به ویژه، «فرمان‌بری محض از اراده مستقیماً حاضر خدا» را برمی‌شمارد. به علاوه، وی به هیچ رو، عنصر تجربه و بیان احوال عرفانی را مؤلفه امر عرفانی نمی‌داند بلکه به جای حال و تجربه از «شیوه پاسخ‌گویی» سخن به میان می‌آورد (McGinn, 1987, 7).

اینک با توجه به تعریف‌های مک‌گین از عرفان و مؤلفه‌های عرفان از نگاه وی، به بررسی نظام اندیشگی مولانا می‌پردازیم. با توجه به تلاش چشم‌گیر مولانا در سراسر مثنوی و دیوان کبیر برای طرح مسأله وحدت و طرح مکرر آموزه‌هایی نظیر موت اختیاری و قرب، می‌توان گفت بر اساس دیدگاه مک‌گین، مولانا در شمار عارفان بزرگ

سنت عرفان اسلامی است چرا که بیش از هر چیز در آثارش در پی یافتن شیوه‌ای برای پاسخ به مسایل فوق بر آمده است (برای ملاحظه فهرست‌وار این تلاش‌ها کتاب مرآت المثنوی اثر تلمذ حسین منبع ارزش‌مندی است. در خصوص تلاش‌های مولانا، در باب آموزه وحدت، بنگرید به: مرآت، ۶۰۵-۶۰۶؛ همچنین آموزه‌های وصل (۷۷۴، ۵۳۸)، محو (۷۴۹) و فنا (۷۲۹-۷۳۷) نیز در این اثر به نحوی منظم و دقیق دسته‌بندی شده‌اند. این مؤلفه‌ها و آموزه‌ها از آن‌جا که با وجه عملی در آمیخته‌اند، در برابر نقدهای تجربه‌گروان بهتر تاب می‌آورند).

۴- دیدگاه آندرهیل

ایولین آندرهیل^۱ در دیباچه کتاب برجسته‌اش، عرفان، تأکید می‌کند که برای بررسی همه جانبه عرفان از نقش روان‌شناسی به هیچ روی نباید غفلت کرد اما در عین حال به جد بر آن است که خلط عرفان هم با فلسفه علوم غریبه و هم با پدیدار روانشناختی، باوری خطاست (Underhill, viii). با این هشدار مقدماتی، وی دیدگاه خود را از دیدگاه کسانی که به عرفان نگاهی صرفاً تجربه‌گرا دارند متمایز می‌کند. آندرهیل عرفان را دارای طیفی گسترده می‌داند از شهود مستقیم و بی واسطه گرفته تا نوعی از تجربه خداوندی (به نقل از: فانینگ، ۲۰).

این عبارات آندرهیل برای تبیین مقصود از زندگی معنوی راهگشا و روشن‌گرند: «اگر بتوانیم به گزارشهای عارفان اعتماد کنیم... ایشان در جایی که تمامی این [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 مطلق‌اش می‌خوانند و اغلب الهیدانان خدایش می‌نامند، ارتباطی بی‌میانجی برقرار کنند. این امر، به گفته ایشان (و اینک بسیاری از ناعارفان که با ایشان هم‌داستان‌اند) حقیقتی پنهان است که موضوع استدعای انسان است، یگانه هدف خشنودی‌بخش این جست‌وجو» (Underhill, 4).

بر اساس این تعریف آندرهیل نیز مولانا را می‌توان باطمینان در عداد عارفان دانست، چه گمان نمی‌رود کسی در هنگام مطالعه مثنوی، و به خصوص نی‌نامه، چیزی جز «استدعا برای ارتباط مستقیم و بی‌میانجی با حقیقت پنهان» پیش چشم خود ببیند.

1. Evelyn Underhill

البته آندرهیل در همان کتاب در موضعی دیگر عرفان را «متحد بودن با امر مطلق» می‌داند و در این تعریف به دیدگاه تجربه‌گروان نزدیک می‌شود، منتها در این تعریف دو کاربرد عرفان به مثابه آموزه و عرفان به مثابه تجربه را در هم می‌آمیزد و این دو را از یکدیگر جدایی ناپذیر می‌داند (Ibid, 86-87).

در این‌جا، اگر تعریف نخست را ملاک قرار دهیم مولانا بی‌تردید در زمره عارفان قرار خواهد گرفت. اما در مورد تعریف دوم چه می‌توان گفت؟ تعریف دوم به لحاظ تأکید بر «متحد بودن با امر مطلق» به دیدگاه استیسی نزدیک است اما در عین حال با تعریف استیسی تفاوت مهمی دارد. در تعریف آندرهیل تصریح به تجربه شرط نیست و از این رو، ظاهراً اشاره‌های شاعرانه و فروبسته مولانا به حال وحدت برای علاقه‌مندان به دیدگاه آندرهیل کفایت خواهد کرد.

۵- دیدگاه برتراند راسل

برتراند راسل^۱ در مقاله معروف خود *عرفان و منطق*، برای عرفان، یا چنان که گاهی خود بدان اشاره می‌کند، برای فلسفه عرفانی، چهار ویژگی بر می‌شمارد: یک - اعتقاد به بینش در برابر دانش استدلالی، دو - اعتقاد به وحدت که به گزاره‌های متناقض می - انجامد؛ سه - انکار واقعیت داشتن زمان؛ چهار - عدمیت شر. البته راسل به تصریح نمی - گوید که این چهار ویژگی بر روی هم شخص را عارف می‌کند یا هر یک از این چهار خصیصه، راه را برای شناخت عارف می‌گشاید. ولی وی به تصریح بر آن است که این چهار باور، که جوهر عرفان را تشکیل می‌دهند باورهایی نادرست‌اند و عرفان در هر چهار مسأله اشتباه می‌کند (نک به: راسل، صص ۴۴-۴۸). چه بسا طرح دیدگاه فیلسوفی ندانم کیش درباره عرفان، درکنار دیدگاه کسانی همچون مک‌گین و آندرهیل، شگفت‌آور و حتی نامناسب به نظر برسد. اما بررسی مؤلفه‌هایی که راسل بر می‌شمارد ما را به این حقیقت رهنمون خواهد شد که حتی بر اساس دیدگاه فیلسوفی نظیر راسل، و فارغ از نتیجه‌گیری وی در باب عارفان و مؤلفه‌های عرفان، مولانا در شمار عارفان راستین خواهد بود. با بررسی اندیشه مولانا به روشنی خواهیم دید که هر چهار مؤلفه در آثار مولانا نمود دارد.

در خصوص انکار واقعی بودن زمان، راسل کار را برای ما ساده کرده است و خود بدین دو بیت مثنوی مولانا استناد می‌کند (نک: م: ۱ / ۲۲۰۱-۲۲۰۲).

1. Bertrand Russell

در خصوص سه مؤلفه دیگر نیز *مرآت‌المثنوی* به یاری ما می‌آید. تلمذ حسین، آرای مولانا در خصوص بینش و معرفت حقیقی را ذیل عناوینی همچون علم وهبی و علم مکسبی (۷۱۵)، علم تحقیقی و علم تقلیدی (۷۱۷)، و علم کشفی (۷۱۸) دسته‌بندی کرده و در خصوص عدمیت شرابیاتی از مولانا را زیر عنوان «معدومی شر مطلق» آورده است (نک: تلمذ حسین، ۶۷۸). در خصوص وحدت نیز پیش‌تر به نمونه‌هایی از آرای مولانا که در *مرآت‌المثنوی* انعکاس یافته است اشاره شد (نک: همین مقاله ذیل دیدگاه مک‌گین).

۲-۳- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی این جستار می‌توان گفت مولانا در آثارش، آگاهانه و خودخواسته، از تصریح به احوال باطنی خود تن می‌زند و به همین جهت، در واکنش به این احوال گاه آن‌ها را بی‌اهمیت می‌خواند؛ گاه در برابر این احوال سکوت پیشه می‌کند و گاه این احوال را در رخت شعر یا در حدیث دیگران باز می‌گوید. این کتمان احوال باطنی پرسشی پیش روی عرفان پژوهان تجربی مشرب می‌نهد: با وجود کتمان احوال باطنی، مولانا را بر اساس کدام معیارها عارف می‌توان شمرد؟ در این خصوص، آرای عرفان پژوهانی چون استیس، ترنر، مک‌گین، آندرهیل و راسل طرح و بررسی شد. در جمع بندی نهایی آرای این عرفان پژوهان، می‌توان گفت بر اساس دیدگاه‌های ترنر، مک‌گین، آندرهیل و راسل، مولانا در شمار عارفان است و اندیشه وی ذیل اندیشه‌های عرفانی دسته‌بندی می‌شود.

پس از بررسی نگاه مولانا به احوال باطنی و عرفانی، جای‌گاه این احوال در نظام اندیشگی وی و بررسی معضل تعریف عارف با در نظر گرفتن احوال باطنی، در پایان بدین پرسش می‌پردازیم که عرفان و عارف بودن در غیبت احوال عرفانی چه ارزش و اهمیتی دارد.

در این زمینه، تقسیم‌بندی و تمیزی که آندرهیل میان دو جریان عمده در تاریخ تفکر بشر درباره امر غیبی قایل است عزیزت‌گاه مناسبی برای ماست. به باور آندرهیل (83-84) انسان از آغاز پیدایش تاکنون، در یک تقسیم‌بندی کلی از دو راه به نادیدنی نزدیک شده است: راه افسون و راه عرفان. تمیزی که آندرهیل میان راه عرفان و راه افسون می‌نهد برای فهم جای‌گاه مولانا در میان عارفان و نیز جای‌گاه عرفان در اندیشه مولانا بسیار کارساز است. آندرهیل می‌گوید تفاوت اصلی این دو راه در این است که «افسون می‌خواهد شیوه‌های جاودان و ستیزه‌جو را بگیرد در حالی که عرفان می‌خواهد این شیوه‌ها را از دست بنهد... در عرفان اراده با احساسات متحد می‌شود با میلی پرشور

برای تعالی حس - جهان، بدین منظور که نفس بتواند از طریق عشق به موضوع غایی و سرمدی عشق بپیوندد... [حال آن که] در افسون، اراده با خرد متحد می شود با میلی پرشور به معرفتی فوق معقول... افسون آشکارا برابر نهاد عرفان است گرچه اغلب عنوان و سبک عرفان را اختیار میکند» (Ibid).

این تقسیم‌بندی می‌کوشد تا حد ممکن جریان‌های عرفانی و شبه عرفانی را ذیل دو سر عنوان کلی گردآورد. علاوه بر تقسیم‌بندی آندرهیل کسان دیگری کوشیده‌اند که این دو جریان را، بی آن که یکی را از حیطة عرفان بیرون برانند، ذیل دو نوع عرفان یا دو برداشت از عرفان دسته‌بندی کنند. برای نمونه، مک‌گین بر این باور است که «در باب تمایز دو نوع عرفان، دست کم در تاریخ مسیحیت، می‌بایست دقیق‌تر باشیم. یک نوع از عرفان بر شیوه‌های تجربه فوق العاده و دقایق بی‌همتا از آگاهی هوشیارانه... در اتحاد با خدا، تأکید می‌کند. نوع دیگر... قصد دارد به منظور آشکار کردن امر خارق العاده به درون امر عادی رخنه کند» (McGinn, 1981, 18-19).

تفاوت این دو جریان عرفانی در آثار مولانا و در آثار میراث‌خواران وی به بهترین نحو نمود یافته است. مولانا، بر اساس تعریف مک‌گین، آشکارا به نوع دوم تعلق دارد در حالی که علاقه‌جانشینان سنت صوفیانه وی به تجربه‌های غیبی عجیب و غریب گه‌گاه ایشان را به دامن افسون فرو می‌اندازد.

همان‌گونه که در تفکیک مک‌گین میان دو نوع عرفان دیدیم ارزش واقعی عرفان امثال مولانا در جست‌وجوی حقیقت غایی و امر عرفانی در لایه‌لای زندگی عادی و هرروزه نهفته است. مولانا، خود، در دفتر سوم مثنوی تصریح می‌کند که «عاشق آنم که هر آن آن اوست» و در دفتر پنجم مثنوی نیز غیبت از حق را «مرگ حاضر» می‌خواند و «عمر و مرگ» را «با حق» خوش می‌داند:

| | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| عُمر بی توبه‌همه جان‌کندن است | مرگ حاضر غایب از حق بودن است |
| عمر و مرگ این هر دو با حق خوش بود | بی خدا آب حیات آتش بود |
| آن هم از تأثیر لعنت بود کو | در چنان حضرت همی شد عُمر جو |
| از خدا غیر خدا را خواستن | ظن افزونی است و کَلّی کاستن |
| خاصه عُمری غرق در بیگانگی | در حضور شیر، روبه شانگی |

(م: ۷۷۰-۷۷۴)

و در کلیات شمس در تفسیر آیه «و هو معکم اینما کنتم» به زیباترین و شیواترین نحو این حقیقت را به تصویر می‌کشد:

و هو معکم یعنی با توست در این جستن آن‌گه که تو می‌جویی هم در طلب او را جو
نزدیک‌تر است از تو با تو، چه روی بیرون چون برف‌گدازان شو خود راز تو خود می‌شو

(ک/۲۱، ۲۳۰، ۲۲، ۲۳۰)

در نهایت و پس از تحلیل و بررسی تعاریف متنوع عرفان، اگر هنوز در عارف بودن مولانا، در معنای معاصر آن، ابهام و تردیدی هست از هرچیز نتیجه خواست آگاهانه خوداوست. این ابهام و تردید خودخواسته‌ای که در مجموعه آثار مولانا وجود دارد پیام مهمی به گوش مخاطبان امروزی او می‌رساند: عارف بودن عارف پشتوانه‌ای بی‌چون و چرا برای مدعیات او نیست؛ ارزش و اعتبار کاستی‌ناپذیر مولانا نیز در همین پیام نهفته است.

فهرست منابع

۱. استیسیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی)، چاپ ششم، تهران، سروش، ۱۳۸۴؛
۲. حسین، تلمذ، مرآت‌المثنوی، سلسله نشریات ما به طریقه افسست از چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱؛
۳. راسل، برتراند، عرفان و منطق (ترجمه نجف دریابندری)، تهران، ناهید، ۱۳۸۵؛
۴. زرین‌کوب، عبدالحسین، سرنی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)، دو جلد چاپ یازدهم، تهران، علمی، ۱۳۸۶؛
۵. شفیعی کدکنی، محمدرضا، دفتر روشنائی، (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و ترجمه م.ر. شفیعی کدکنی، چاپ دوم. تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۴؛
۶. همو، نوشته بر دریا (از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی) مقدمه، تصحیح و تعلیقات م.ر. شفیعی کدکنی چاپ دوم. تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۵؛
۷. همو، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر: م.ر. شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران، سخن، ۱۳۸۷؛
۸. عطارنیشابوری، فریدالدین محمد، تذکره‌الاولیا، به تصحیح ر. نیکلسون، تهران، اساطیر، ۱۳۷۹؛
۹. فانینگ، استیون، عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۴؛

۱۰. فروزان‌فر، بدیع‌الزمان، شرح مثنوی شریف، (سه جلد)، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۶؛
۱۱. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریّه، (مترجم: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، «تصحیحات و استدارکات: بدیع‌الزمان فروزانفر».) چاپ نهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵؛
۱۲. مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد، فیه ما فیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱؛
۱۳. همو، کلیات شمس یا دیوان کبیر (ده جلد)، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸؛
۱۴. همو، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد. ۱. نیکلسون به اهتمام نصرالله پورجوادی، (چهار مجلد)، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳؛
۱۵. همو، مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح توفیق ه. سبحانی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱؛

16. Colledge, Edmund and Bernard McGinn, Meister Eckhart, Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense, New York, Paulist Press, 1981;
17. Eckhart, Meister, Selected Writings, Trans. By Oliver Davies, Penguin Books, 1994;
18. McGinn, Bernard, "The God beyond God", in Journal of Religion, 61 (1981), pp. 1-19;
19. _____, "Love, Knowledge, and mystical Union in Western Christianity: twelfth to Sixteenth Centuries", in church history, vol. 56, no.1 (1987), pp. 7-24;
20. Milem, Bruce, *Unspoken word*, Washington D.C: The Catholic University of America press, 2002;
21. Turner, Denys, *the Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1995;
22. Underhill, Evelyn, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man`s spiritual Consciousness*, New York, E. P. Dutton and Company, 1912 (Digitized for Microsoft Corporation by the Internet Archive in 2007 from University of Toronto).