



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۵۵-۱۲۳

عرفان مولانا در ساحت تجارب دینی و عرفانی^۱

مرضیه رستگار^۲

محمدعلی سجادی^۳

قدرت الله طاهری^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵

چکیده

دین که یکی از مهم‌ترین عرصه‌های معرفتی است، ساحت‌های مختلفی از جمله ساحت انفسی و درونی دارد. در مطالعات عرفانی جدید، از ساحت انفسی یا همان تجارب شخصی از خداوند به «تجربه دینی و عرفانی» تعبیر می‌شود. در این پژوهش، دیدگاه مولوی را بر مبنای نظریه‌های جدیدی که در عرصه مطالعات عرفانی مطرح هستند، بازکاوی خواهیم کرد و مسئله اصلی، جست‌وجو و تحلیل تجارب عرفانی مولوی و انعکاس ادبیانه آنها در بیان او خواهد بود. به نظر می‌رسد از آنجاکه مولانا در عرفان خانقاهی، عرفان ذوقی و عرفان نظری صاحب سبک و نظر است، خود نیز تجارب عرفانی وسیعی را از سر گذرانیده، و به بازسازی هنری

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.42491.2422

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.31.5.6

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). rastgar.marziye@gmail.com

۳. استاد بازنشسته گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. a_sajadi@sbu.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. gh_taheri@sbu.ac.ir

این تجارب ناب، پیچیده و حیرت‌انگیز در قالب زبان و بیان ادبی پرداخته است. تجارب عرفانی و شهودی مولانا در غزل‌هایش بیشتر به صورت بی‌واسطه و در لابه‌لای تمثیلات عرفانی مثنوی، با واسطه و در موقعیت‌هایی که استمرار کلام، او را به عرصه‌های ناخودآگاه کشانیده، بروز پیدا کرده است. برخی از تجربه‌های عرفانی مولانا از حیث شکل و ساختارِ بازنمایی در چارچوب تحلیل‌هایی که ویلیام جیمز از تجارب عرفانی عرضه می‌کند، قابل تحلیل هستند و ما در این پژوهش، ضمن تبیین اصل تجربه‌مندی آثار مولانا، از جمله داستان پادشاه و کنیزک، تجربه عرفانی مندرج در آن را بر مبنای چارچوب نظری جیمز بررسی کرده و شباهت‌های ساختاری آن را با موضوعاتی که جیمز مطرح کرده است، نشان داده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: تجربه دینی، تجربه عرفانی، جیمز، مولانا.

۱- مقدمه

تجارب دینی و عرفانی، که نوعی دریافت شخصی از «حس تقدس و تعالی» را به همراه دارند، می‌توانند پیونددهنده ادیان گوناگون به یکدیگر باشند. این تجارب در فرهنگ اسلامی و ادبیات فارسی بیشتر با اصطلاح مکاشفات عرفانی شناسایی شده‌اند. در پی پیشرفت علوم بشری در ادوار جدید، عده‌ای در صدد تبیین دین با معیارهای علوم دیگر برآمدند و شناخت عقلی دین را ناممکن^۱، و گاهی هم آن را در حد اخلاقیات منحصر دانستند^۲. در مقابل، گروهی از دین‌پژوهان معتقد بودند، نباید موضوعات دینی را با سنجه‌های علوم دیگر ارزیابی کرد؛ چون دین، نوعی زندگی شورانگیز و موقرانه است و گفتمان مخصوص به خویش را دارد^۳. برخی دیگر هم دین را نوعی احساس وابستگی مطلق به نیرویی برتر^۴ یا حس حضور آگاهی از امری قدسی در وجود بشر^۵ دانستند و عده‌ای هم این اشتراک را با نام عرفان کاویدند و جست‌وجوی مشترکات عرفانی را ملاک شناخت تجارب دینی و عرفانی بشمار آوردند.

اصطلاح تجربه دینی زمانی در شکل غربی خود به کار برده شد که دین الهی نیاز به یافتن بسترهای جدیدی برای موجه‌ساختن هرچه بیشتر خود در اذهان بشر متمدن داشت؛ حال آنکه دین در فضای شرقی و ایرانی خود عنصری کاملاً ارجمند و بنیادین در زندگی شخصی و اجتماعی فرد محسوب می‌شد و موازنه دین با امور ناممکن عقلی و نقلی با

عنصری بنام «عشق» جایگزین می‌گردید و دین در سایه عشق الهی چالشی را برای اذهان ایشان باقی نمی‌گذاشت و با اینکه مولانا در درون عرصه بزرگی به نام دین شریعت مدارانه مذهب یا «دین عشق» را بازتعریف می‌کرد، کمتر کسی به این حصر و تعریف خرده می‌گرفت:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست
(مثنوی معنوی: دفتر ۲)

علتِ عاشق، ز علت‌ها جداست عشق، اسطرلاب اسرار خداست
عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبرست
(همان: دفتر ۱)

تجربه‌های عرفانی مولانا بعضاً از حیث شکل و ساختار بازنمایی در چارچوب تحلیل‌هایی که امثال ویلیام جیمز از تجارب عرفانی عرضه می‌کنند، قابل تحلیل هستند و ما در این پژوهش، اصل تجربه‌مندی عرفانی آثار مولانا را از جمله در داستان پادشاه و کنیزک مثنوی بر مبنای چارچوب نظری جیمز بررسی می‌کنیم و شباهت‌های ساختاری آن را با موضوعاتی که جیمز مطرح کرده است، نشان می‌دهیم.

لازم به ذکر است، این جستار در پی ملبس نمودن آثار مولانا با نظریات جدید غربی نیست؛ بلکه با این فرضیه مثبت که مولانا به عنوان عارفی شاعر، بی‌شک حالات عرفانی ناب و اصیلی را تجربه کرده است و این موضوع در کلام وی بازتاب داشته است، به بازکاوی آثار مولانا به منظور تحلیل تجارب عرفانی وی در عرصه مطالعات جدید عرفانی پرداخته است. این تجارب در غزلیات شمس، که بیشتر در ساحات ناهوشیار آگاهی، نمودار شده‌اند، بی‌واسطه‌تر و در بطن تمثیلات عرفانی مثنوی، به شکلی با واسطه، یعنی در موقعیت‌هایی که کشاکش کلام او را به عرصه‌های ناخودآگاه کشانیده، نمود یافته است.

بدین منظور ابتدا ماهیت خود دین را در بطن تجربه دینی و کلام مولانا بررسی می‌کنیم و بعد از آن به بیان چیرستی تجربه دینی و اندیشه ذات‌گرایانه مولانا در خلال آثارش می‌پردازیم و در نهایت، پس از بررسی دیدگاه مولانا در باب وصف‌ناپذیری تجارب عرفانی، مدلی از این تجربه را در داستان پادشاه و کنیزک مثنوی بر مبنای ویژگی‌هایی که ویلیام جیمز بر شمرده است، ارائه می‌دهیم.

۲- پیشینه پژوهش

تاکنون کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی درباره تجربه دینی و عرفانی نگاشته شده است که شاید یکی از مهم‌ترین آنها کتاب *تنوع تجربه دینی* (۱۳۹۳) نوشته ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲) باشد. او در این کتاب، پس از توضیحی درباره دین، به ویژگی‌های تجربه‌های دینی و عرفانی و ذکر مثال‌های گوناگونی برای آنها پرداخته است. بحث‌های جیمز در کتابش گاهی رنگ و بوی روانشناسانه و الهیاتی به خود می‌گیرند. همچنین از آنجاکه او را بینانگدار پراگماتیسم می‌دانند، در تحلیل تجارب دینی و عرفانی، با تأکید بر سودمند دانستن آنها و تأثیرات مثبت و قابل مشاهده‌ای که بر زندگی و خلیقات افراد تجربه‌گر می‌گذارد، به اثبات این سنخ از تجربه‌ها می‌پردازد. کتاب دیگر، *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی* (۱۳۹۱) نوشته کارولین دیویس (۲۰۱۱) است. دیویس تجربه دینی را از حیث اینکه آیا می‌تواند معیاری برای اثبات خداوند قرار گیرد یا خیر، بررسی می‌کند و برای این منظور، ابتدا تجربه دینی را در شش دسته، طبقه‌بندی می‌کند و سپس با بیان برهان‌های گوناگون (که از قضا صرفاً مختص به تجربه دینی نیستند و جنبه عمومی تری هم دارند) سعی می‌کند با به‌دست‌دادن نوعی برهان انباشتی (که از مجموع چندین دلیل و برهان دیگر تشکیل می‌شود و در این صورت توان اثباتی بالایی دارد) برای اثبات حقیقت این تجربه‌ها استفاده نماید.

اما از میان معاصران، در زمینه تجارب دینی و ارتباط آن با آثار مولانا می‌توان به مقاله «تجربه دینی از نگاه مولانا» نوشته یعقوبی (۱۳۹۶) اشاره کرد. در این مقاله تلاش شده، تا با برشمردن ویژگی‌های تجربه دینی، به نقد دیدگاه فیلسوفان دین پردازد و گوهر تجربه دینی از نظر مولانا را در ارتباط با امر متعالی بیان نماید. مقاله دیگر، «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در مثنوی - حکایت‌های پیرچنگی و موسی و شبان» نوشته طاهری (۱۳۹۸) است. این مقاله، به مطالعه تجربه عرفانی در دو حکایت پیرچنگی و موسی و شبان مثنوی پرداخته است، و در نهایت روشن ساخته است که شرط وصول به مقامات معنوی، از سرگذرانیدن سیر و سلوک، آن‌گونه که در تصوف رسمی بر آن تأکید شده، نیست؛ زیرا اگر انسان فرصت را مغتنم بشمارد و خود را در معرض موقعیت یا معنا قرار دهد، نجاتی معنوی پیدا کرده است. طاهری در مقاله‌ای دیگر با عنوان «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در داستان طوطی و بازرگان» (۱۳۹۸) نشان داده است که

اگرچه مثنوی یک متن تعلیمی به حساب می‌آید و مبتنی بر هوشیاری و آگاهی پیشینی مؤلف است، ولی مانند غزلیات شمس که بیشتر در عرصه‌های ناخودآگاه ذهنی نمود یافته است، جلوه‌هایی از تجارب عرفانی و کشف و شهودهایی ناب را عرضه می‌کند و حالات و موقعیات شخصیت‌های آن را که تجارب عرفانی را از سر می‌گذرانند، توصیف می‌نماید. همچنین مدنی در مقاله «چیستی و تنوع تجربه عرفانی از دیدگاه مولانا و دیویس» (۲۰۱۹) به بررسی نظرات دیویس در باب تجارب عرفانی و آنچه از خلال آثار مولانا برمی‌آید، پرداخته، و شواهد دیویس را به صورت نسبی در آثار مولانا پذیرفتنی دانسته است.

۳ - مبنای نظری

این پژوهش با نگاهی بر آثار مولانا و نظریات جدیدی که در عرصه مطالعات عرفانی مطرح‌اند، کلیت بحث تجربه دینی و انعکاس ادیبانه آنها را بر مبنای دیدگاه برخی دین‌پژوهان مشهور همانند ویلیام جیمز و اکاوی کرده است تا نشان دهد تجربه‌های عرفانی مولانا، از حیث شکل و ساختار بازنمایی، بعضاً در چارچوب تحلیل‌هایی قرار دارند که امثال ویلیام جیمز از تجارب عرفانی ارائه داده‌اند و سعی بر این بوده تا ضمن تبیین اصل تجربه‌مندی آثار مولانا، شباهت‌های ساختاری آن با بحث‌هایی که جیمز مطرح کرده است، نشان داده شود.

۴- بحث و بررسی

۴-۱ ماهیت دین در بطن تجربه دینی

تعاریف گوناگونی در باب چیستی دین ارائه شده است و این امر شاید یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل ذهنی بشر باشد، زیرا پیروان هر دینی آن را با توجه به پیش‌زمینه‌های اعتقادی یا فرهنگی خاص خود تفسیر می‌کنند و دشواری تعریف دین هم در واقع همین بی‌طرفانه نبودن و پیش‌فرض گرفتن مسائل اعتقادی ادیان در تعاریف آن است. زیرا دین جهان و جایگاه انسان در آن را تفسیر، و براساس آن تفسیر، تحلیلی از زندگی جاویدان ارائه می‌کند، و با این پیش‌فرض نوعی شیوه زندگی را در بستر مجموعه‌ای از اعمال و آیین‌ها و عادات توصیه می‌نماید (یاندل، ۱۳۸۶: ۳۸ و ۳۹). عده‌ای هم گوهر دین را نوعی تجربه و عقاید و اعمال دینی را تفسیرهای این تجربه می‌دانند که در

صدف دین جای گرفته است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۱۲۰). برخی هم چون شلایر ماخر دین را از مقوله احساس و عاطفه و نوعی شوق و میل به بی‌نهایت می‌پندارند (همان). اما آیا از دل چنین تفاوت‌هایی می‌توان قائل به هسته یا عنصر مشترکی گردید که پیونددهنده این همه تعاریف دینی باشد؟ به نظر می‌رسد چنین امری ممکن است، زیرا هسته مشترک تمام عناصر دینی را نوعی آگاهی یا اشراف از امر متعالی، و تفاوت ادیان را نیز در نوع توصیف و مقصود آنها از چیستی این امر متعالی بیان کرده‌اند (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۱). اما شاید بهتر باشد به تعریفی سنجیده و نسبتاً مکفی بسنده کنیم که دین را مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال، احساسات فردی و حتی جمعی می‌داند که حول محور یا مفهوم حقیقت غایی سازمان یافته است (پیترسون، ۱۳۸۷: ۲۰).

شبهه به این اندیشه، «حقیقت دین» در اندیشه مولانا هم در نوع ارتباط یا روزنی است که انسان با امری متعالی و بزرگ در دل یا درون خویش برقرار می‌کند تا بدان وسیله، شایسته ورود الهامات و عنایات الهی یا غیبی گردد:

روزن جانم گشاده‌ست از صفا	می‌رسد بی واسطه نامه خدا
نامه و باران و نور از روزنم	می‌فتد در خانه‌ام، از معدنم
دوزخ است آن خانه کآن بی روزن است	اصل دین، ای بنده! روزن کردن است

(مثنوی معنوی: دفتر ۳)

می‌توان این ابیات مثنوی را یکی از گویاترین و هم‌سوترین گفته‌های مولانا با آن چیزی دانست که ما امروزه با عنوان تجربه دینی می‌شناسیم، زیرا:

۱. در بحث تجربه دینی تکیه همیشگی بر شخصی بودن و درونی بودن آن است، چون دریافت یا اشراق آنها به صورت شخصی و برای خود فرد رخ می‌دهد؛ بدین معنا که اگر در همان لحظه، فرد دیگری در کنار شخص تجربه‌گر باشد، بر آن اشراق، اشراف نخواهد یافت.

۲. این تجارب کاملاً بی‌واسطه رخ می‌دهند؛ یعنی صاحبان آن خودشان مستقیماً حقیقتی را ادراک یا احساس می‌کنند و به واسطه یک عامل خارجی به آنها القاء نمی‌گردد.

۳. این تجارب نوعی عنایت به شمار می‌آیند و به همین سبب، هرچه صفای باطن آدمی بیشتر باشد، امکان ادراک یا دریافت آنها بیشتر می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان با

فراهم ساختن بستر و شرایط مناسب، امکان دریافت آنها را افزایش داد. هرچند این مسئله قطعیت ندارد و شواهدی از وقوع ناگهانی این تجارب در افراد عادی گزارش شده است، اما به هر حال، کسی که نحوه زندگی و درون خود را برای دریافت اشراقات معنوی پالایش می‌کند، بیشتر زمینه بروز چنین تجاربی را فراهم می‌سازد. ازین روست که می‌گویند ریاضت‌ها و ممارست‌های معنوی از سنخ دعا و نیایش می‌تواند زمینه بروز این تجارب را فراهم آورد.

۴. غالب کسانی که این تجارب را کسب می‌کنند، این احساس به قدری در آنان قوت می‌گیرد که ای بسا تا پایان عمر حسّی از حجّیت را برای ایشان به‌مراه داشته باشد، تاجایی که اصل و اساس دین‌ورزی را همان تجربه‌ای بدانند که در لحظه‌ای هرچند کوتاه، به‌صورتی برق‌آسا، تجربه کرده‌اند.

با توجه نکاتی که ذکر شد، مولانا در بیت‌های بالا با زبانی استعاری، نامه و باران و نور را همان الهامات و عنایات یا اشراق الهی^۷ دانسته که بدون واسطه و به سبب صفای باطن از سوی خداوند و از طریق روزن دل بر وجود آدمی القاء می‌گردد و دلی را که راهی بسوی خدا ندارد، مانند خانه‌ای که روزنی به بیرون ندارد، سوزاننده نهاد آدمی دانسته است. لذا می‌توان روزن‌کردن یا توجه دادن دل به عالم معنا را تعبیری برای مهیاشدن یا ایجاد آمادگی برای کسب تجارب دینی و عرفانی به‌شمار آورد که مبتنی بر نوعی ارتباط شخصی با امری قدسی و متعال است و بر مبنای بیت سوم، مولانا اصل دین را همان تجارب عرفانی یا روحانی، و در تعبیری استعاری همان «روزن کردن» به حساب آورده است.

بنابراین می‌توان درک حضور قدرتی برتر و مهربان، و احساس اتصال با آن را مشخصه‌ای برای دینداری به‌شمار آورد. ویلیام جیمز عقیده دارد، دین در بُعد شخصی، صفات درونی انسان یعنی وجدان، شایستگی‌ها، درماندگی و نقصان را کانون توجه قرار می‌دهد و نیز احساس اینکه این نقص در ارتباط با یک قدرت برتر که از آن آگاهیم، برطرف می‌شود. او دین فردی را بنیادی‌تر از الاهیات یا سازمان‌های کلیسایی برمی‌شمارد و می‌گوید: دین در ساحت فردی آن «مستقیماً از قلبی به قلب دیگر و از روحی به روح دیگر، و بی‌واسطه بین انسان و خالق او جریان می‌یابد و سازمان کلیسا و روحانیت و مقدسات در مقام ثانویه قرار می‌گیرند» (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۸ و ۴۹)، و این همان چیزی است که

در آثار عرفانی فارسی به صورت نمادین در جدال میان نهادهای متعلق به عرصه شریعت یعنی مسجد و مدرسه، و نهادهای متعلق به عرفان عملی، یعنی دیر مغان و میخانه نمود یافته است.

در تعریف دیگری از دین، آن را آگاهی انسان از نقص‌ها و درک کاستی‌های روحی و روانی خود و نوعی احساس نیاز دانسته‌اند که نتیجه شرایط اگزیزستانس یا وجودی انسان است؛ یعنی آدمی به هر مرتبه‌ای از کمال که دست یازد، بازهم خود را ناقص احساس می‌کند و چنین حسی خود را به صورت باورهای دینی نشان می‌دهد^۱ (کانت، ۱۳۸۸: ۱۳ و ۱۴).

این موضوع که دین را نوعی «احساس نیاز به یک موجود برتر» تعبیر کرده‌اند، در آثار و اشعار عرفانی فارسی، و به تبع آن شعر و نثر مولانا در قالب تعابیر و بیان‌های متفاوتی دیده می‌شود، به گونه‌ای که وی راه رسیدن به اله را نیازمندی روح انسان بدو دانسته است؛ گو اینکه شرط رهایی روح انسان از سرگردانی و نابسامانی را نیز روی آوردن او به سوی جان یا همان معبود برتر ذکر می‌کند، آن هم با نوعی سوز دل که برخاسته از احساس نیاز است. اتفاقاً همین جوش و خروش درونی است که مولانا آن را رمز پویایی، محرمیت و رسیدن به مقام فنا که بالاترین درجه قرب است، می‌پندارد. به عقیده مولانا وقتی انسان متوجه نقص وجودی خود می‌شود و روی به سوی قدرتی برتر می‌آورد، رحمت الهی شامل حالش می‌گردد. اما این توجه باید همه‌جانبه باشد و هر چیزی غیر از حضور اله را فانی انگارد:

آن بنده آواره، باز آمد و باز آمد	چون شمع به پیش تو در سوز و گداز آمد
چون عبهر و قند ای جان! در روش بخند ای جان	در را بمند ای جان! زیرا به نیاز آمد
ور زانک بیندی در، بر حکم تو بنهد سر	بر بنده نیاز آمد، شه را همه ناز آمد
هر شمع گدازیده، شد روشنی دیده	کان را که گداز آمد، او محرم راز آمد

(کلیات شمس: غ ۶۱۴)

...چو نظر کنی به بالا، سوی آسمان اعلا	دو هزار در ز رحمت ز بهشت باز گردد...
دو هزار جان و دیده ز فزع، عنان کشیده	چو صلاهی وصل آید، گه ترک تاز گردد...
خمش و سخن رها کن، جز اله را تو لا کن	به فنا چو ساز گیری، همه کار ساز گردد

(همان: غ ۷۶۶)

در این ابیات، مولانا با نوعی دوگانه‌خوانی در مصراع آخر بیان می‌دارد که اگر آدمی خود را به این جریان مقدس بسپارد و در آن رها گردد، کل هستی به خدمت او در می‌آید و کارساز او می‌گردد و یا اینکه تمام کارهایش در این راه بساز و بسامان می‌شود. چون در صورت عجین شدن این خواهندگی و سوز و گداز با جان آدمی، تمام هستی به شکلی زنده و پویا در وجود انسان تجلی می‌یابد و این نیاز عین بندگی و برترین نشان زندگی می‌شود: این دم چندی که زد جان تو در سوز و نیاز چون دم عیسی ز حضرت، زنده و باساز بین (همان: غ ۱۹۵۱)

عشق و نیاز و بندگی هست نشان زندگی در طلب تجلی‌ای در نظری و منظری (همان: غ ۲۴۶۴)

مولانا پیوسته در اشعارش توجه انسان را به حسی متعال و جاری در آفرینش جلب می‌کند و از احساس وحدت عارف و یکی شدنش با عناصر هستی، یا وصال، سخن به میان می‌آورد تا به نوعی شادی و سرمستی عارفانه رهنمون گردد:

پای تویی، دست تویی، هستی هر هست تویی بلبل سرمست تویی، جانب گلزار بیا...
از نظری گشته نهران، ای همه را جان و جهان بار دگر رقص کنان بی دل و دستار بیا (همان: غ ۳۶)

در نظر او هنگامی که انسان به حالات عرفانی دست می‌یازد، گویی جسم و اوصاف ناپایدار آن رنگ می‌بازند و روح با تمام مکتوم‌بودنش رخ می‌نماید و ساحل وصل پدیدار می‌شود و این مشابه همان تعاریفی است که جیمز برای برخی تجارب دینی و عرفانی مثال می‌زند:

کشتی آن نوح کی بینیم هنگام وصال چونک هستی‌ها نماند از پی طوفان ما
جسم ما پنهان شود در بحر با اوصاف خویش رو نماید کشتی آن نوح بس پنهان ما
بحر و هجران رو نهاد در وصل و ساحل رو دهد پس بروید جمله عالم لاله و ریحان ما
هر چه می‌بارید اکنون دیده گریان ما سر آن پیدا کند، صد گلشن خندان ما (همان: غ ۱۴۸)

هنگامی که از میان مزارع گندم می‌گذرم، گاهی احساس درونی خاصی به من دست می‌دهد. در اینجا گویی همه چیز معنایی دارد اما نمی‌توانم معنای آنها را درک کنم. این احساس محصور شدن در میان حقایقی که من از درک آنها عاجزم، گاهی مرا به

اعجاب و شگفتی وا می‌دارد... آیا تاکنون احساس نکرده‌اید که روح حقیقی شما جز در لحظاتی مقدس برای تصور ذهنی شما قابل درک نیست؟ (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۲۷، به نقل از چارلز کینگسلی).

در این حالت گویی همه چیز در آشتی و سازش در می‌آیند و تضادهای جهان، که تمام مشکلات و مسائل ما ناشی از برخورد و کشمکش میان آنهاست، همه در هم ذوب شده و به یگانگی و وحدت می‌رسند (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۳۱).

جمع گشته سایه الطاف با خورشید فضل جمع اضداد از کمال عشق او گشته روا
چون نقاب از روی او باد صبا اندر رُبود محو گشت آن جا خیال جمله شان و شد هبا
لیک اندر محو هستی شان یکی صد گشته بود هست محو و محو هست، آن جا بدید آمد مرا
(کلیات شمس: غ ۱۳۱)

بنابراین، هنگامی که انسان به نقص‌های وجودی و نیازهای درونی خویش واقف شود، به دنبال وجودی قاهر می‌گردد تا آن خلاء را با او جبران نماید و همین امر حس دین‌ورزی را در وی برمی‌انگیزاند و اثر وضعی چنین حالتی به صورت استعانت از وجودی برتر با نیایش، دعا، توکل، رضا و خرسندی جلوه‌گر می‌شود. ازین روست که دعا را یکی از بهترین جلوه‌های دینداری و دین‌ورزی به حساب می‌آورند که حتی از طریق آن عده کثیری به تجربه‌های دینی و عرفانی دست می‌یازند. به گفته مولانا:

کلید حاجت خَلْقان بدان شده‌ست دعا که جان جان دعایی و نور آمینی
(همان: غ ۳۰۶۳)

۴-۲ چستی تجربه دینی

موضوع تجربه دینی در حدود دو قرن است که از جنبه‌های گوناگون روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، فلسفه دین، الهیات، پدیدارشناسی^۹ و غیره بررسی شده است. عده‌ای تجربه دینی را یکی از ارکان سه‌گانه دینی ذکر می‌کنند و می‌گویند: «دین سه رکن اساسی دارد: تجربه دینی، نظام اعتقادات دینی و عمل یا سلوک دینی. اما در این میان، تنها تجربه دینی است که بنیان اصلی دین تلقی می‌شود و می‌تواند به شکل‌گیری پاره‌ای از اعتقادات اساسی در شخص مؤمن بینجامد. بنابراین، تجربه دینی به یک معنا، موجد نظام اعتقادات دینی (یا دست‌کم موجد اعتقادات اساسی آن) خواهد بود» (نراقی، ۱۳۷۸: ۹)، و نظام اعتقادات دینی هم به نوبه خود، در فهم و تفسیر تجارب دینی، مؤثر است؛ به گونه‌ای که

می‌توان غایت سلوک مذهبی را نیل به ساحت تجارب دینی به شمار آورد (همان: ۵۹).
یک فرد دیندار بسیاری از باورهای خود را از طریق انجام مناسک و امور دینی روزمره کسب می‌کند و با همین دعاها و نیایش‌های جمعی یا فردی به حالات معنوی خاصی دست می‌یازد و احساس می‌کند که با یک وجود متعالی و مقدس در ارتباط است، زیرا تجربه مداوم عبادت، مدیتیشن یا زندگی در نوعی هماهنگی خاص با دیگران، باعث آرامش روحی انسان و ثبات وی می‌شود و حتی غالباً به راه‌های ایثارگرانه منجر می‌گردد (Rankin, 2008: 11-12).

درست است که عبارت تجربه دینی بعد از تألیف کتاب «تنوع تجربه دینی» ویلیام جیمز به صورت یک اصطلاح خاص مورد استفاده قرار گرفت^۱، اما مهم تحولی است که در معنای اصطلاحی تجربه دینی در طول تاریخ رخ داده است؛ این اصطلاح در آغاز به معنای عمل، کنش یا انجام فعل بود و هر کنش یا فعل قابل آزمون تجربی و واقعی را در برمی‌گرفت، ولی بعدها با توسع در معنا به هر عمل یا فعل قابل مشاهده که آگاهی‌بخش یا منبع معرفت باشد، اطلاق گردید و سپس با تغییر دیگری در معنا شامل هر نوع حادثه، رویداد و حالت روانی شد که به نحو مستقیم و بی‌واسطه قابل مشاهده و دریافت باشد (همتی، ۱۳۸۵: ۲۰). این نوع آخر همان مفهومی است که در مباحث تجربه دینی مطرح نظر پژوهشگران دینی قرار داشته است. همچنین تجربه دینی را هرگونه مواجهه و رویارویی با امر قدسی دانسته‌اند که محتاج فهم سنت‌های ایمانی ادیان بزرگ است و تعریف آن را به وسیله امر قدسی و امور همخوان با سنت‌های گوناگون ایمانی ممکن دانسته‌اند (هود رالف، ۱۳۷۷: ۳).

ردولف اُتو عقیده دارد «اگر قلمرو یگانه‌ای در تجربه بشری وجود داشته باشد که بتواند ما را به گونه خطاناپذیری با امری متمایز و بی‌همتا که خاص خود اوست، مرتبط سازد، مطمئناً قلمرو مربوط به حیات دینی است. (اُتو، ۱۳۸۰: ۴۱). برای روشن‌تر شدن مفهوم، بهتر است نگاهی به صفت دینی بیفکنیم. وصف دینی، برای تمام مسائلی که با زندگی مذهبی یک انسان در ارتباط است، استفاده می‌شود (نظیر رهایی و رستگاری، ترس، شوق، احساس گناه، شکرگزاری، لذت و دیگر حالات روحی آدمی) ولی از نظر فیلسوفان دین، وقتی این توصیف در کنار تجربه استفاده می‌شود، تنها نوعی آگاهی مستقیم و بی‌واسطه را در بر می‌گیرد که در تصور صاحب تجربه، ادراک بی‌واسطه خداوند به حساب می‌آید.

ویلیام آلستون^{۱۱} اصطلاح تجربه دینی را تا حدی مبهم می‌داند و می‌گوید: «تجربه دینی در وسیع‌ترین شکل خود، به انواعی از تجربه گفته می‌شود که هر فرد در ارتباط با زندگی دینی خود، آن را ادراک می‌کند. از جمله شادی‌ها، ترس‌ها، و آرزوها؛ و این موضوع می‌تواند گستره زندگی دینی فرد را تحت پوشش خود قرار دهد. اما در مقوله‌ای بسیار محدودتر، تجربیاتی را در برمی‌گیرد که به نظر می‌رسد خداوند خود را در آنها ظاهر یا عرضه می‌نماید» (Alston, 1993: 34).

برای جمع‌بندی درباره اصطلاح تجربه دینی، به دیدگاه ملکیان بسنده می‌کنیم که کاربرد این اصطلاح را در سه مقوله بیان کرده است: **اول**، نوعی شناخت غیراستنتاجی و بی‌واسطه، شبیه به شناخت حسی از خدا یا امر مطلق یا امر مینوی، که حاصل استدلال یا استنتاج نیست، بلکه شناختی حضوری و شهودی را در نظر می‌گیرد؛ **دوم**، پدیده‌های روان‌شناختی و معنوی است که بر اثر خودکاوی بر آدمی مکشوف می‌شوند؛ **سوم**، مشاهده دخالت مستقیم و بی‌واسطه خداوند است در حوادث خارق عادت و شگفت‌انگیز مثل معجزات، کرامات اولیاءالله و استجاب دعا (ملکیان، ۱۳۸۱: ۴).

ملکیان اطلاق تجربه بر این سه پدیده را از آن‌رو می‌داند که: در هر سه آنها نوعی شناخت مستقیم و مشاهده در کار است و این شناخت مستقیم گاهی به خود خدا تعلق می‌گیرد (نوع اول)، گاهی به پدیده‌های روانی و روحانی (نوع دوم) و گاهی به دخالت بی‌واسطه خدا در برخی حوادث (نوع سوم)، و از آن‌رو آنها را دینی می‌نامد که: بنابر ادعای تجربه‌کنندگان، مؤید برخی گزاره‌هایی هستند که در متون مقدس ادیان گوناگون به آنها اشاره شده است (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۱۴ و ۳۱۵). لذا درست است که «تجربه‌های گوناگون وجدآمیز، خلسه‌گونه و زیبایی‌شناختی در هر دو حوزه دینی و غیردینی حضور می‌یابند و از نظر روانشناختی هم ویژگی‌های مشترک زیادی بایکدیگر دارند، ولی یک تجربه دینی دقیقاً از آن جهت دینی است که در زمینه فکری، نظمی و ارزشی یک دین خاص به وقوع می‌پیوندد» (الیاده، ۱۳۷۲: ۹۵).

۴-۳ اندیشه ذات‌گرایانه مولوی درباره تجربه دینی

درباره نسبت تجارب عرفانی با تجارب دینی، نظر واحدی وجود ندارد. عده‌ای تجربه عرفانی را یکی از انواع تجارب دینی یا مهم‌ترین نوع آن می‌دانند، یا اینکه تجربه دینی را

به دو قسمت عرفانی و مینوی تقسیم می‌کنند^{۱۲}، عده‌ای هم تجربه دینی را نوعی مواجهه با وجودی مقدس، و تجربه عرفانی را نوعی یگانگی یا محوشدن در آن وجود مقدس می‌دانند (Crim, 1982: 613). برخی هم معتقدند نمی‌توان بین تجربه دینی و عرفانی مرز معین و مشخصی قائل شد، چون هر تجربه‌ای که در آن به نحوی از انحاء، ارتباطی با خدا ایجاد شود، یعنی نوعی آگاهی از حضور خدا به انسان دست دهد، تجربه دینی و گاهی عرفانی نام دارد (منافی اناری، ۱۳۸۴: ۲۷ - ۳۱). این تجارب به دلیل ذهنی بودن، طیف وسیعی از حالات گوناگون را در بر می‌گیرند، اما شباهت‌های متعددی هم میان آنها مطرح شده است. از قبیل «تجربه وحدت، احساس قرارداشتن در ورای زمان و مکان، احساس تقدس، احساس لذت و شادکامی، وحدتی که توأم با خلأ و ملاء است و یا آگاهی از یک واقعیت غایی ابدی» (وکیلی، ۱۳۸۹: ۱۰۸).

اما در یک تقسیم‌بندی خاص، تجارب دینی و عرفانی را می‌توان از منظر دو گروه در نظر داشت؛ یکی ذات‌گرایان^{۱۳} که معتقدند همه تجربه‌های عرفانی یکسان‌اند و از یک واقعیت برتر یا متعال ناشی می‌شوند، و دیگری زمینه‌گرایان^{۱۴} یا همان تجربه‌گرایان، که معتقدند حقایق ناب عرفانی بدون زمینه و واسطه امکان‌پذیر نیستند و عارفان نیز همانند سایر انسان‌ها از شرایط فرهنگی و زبانی متفاوت تأثیر می‌پذیرند و تجارب آنها نیز با یکدیگر تفاوت دارند (Segal, 2006: 324-325).

در این میان اگر بخواهیم مولانا را در ذیل یکی از این گروه‌ها قرار دهیم، طبیعی است که او را باید با توجه به متن آثارش از زمره ذات‌گرایان بدانیم:

صد کتاب ار هست، جز یک باب نیست	صد جهت را قصد، جز محراب نیست
این طرق را مخلصی یک خانه است	این هزاران سنبل از یک دانه است
گونه‌گونه خوردنی‌ها صد هزار	جمله یک چیز است اندر اعتبار

(مثنوی معنوی: دفتر ۶)

شاید یکی از کلیدی‌ترین مباحث مثنوی، اندیشه‌های وحدت‌گرایانه^{۱۵} باشد که می‌توان آنها را با همین ذات‌گرایی عارفانه مرتبط دانست، تا جایی که خود مولانا مثنوی را «دکان وحدت» خوانده است:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد، هر چه بینی آن بُت است
(همان)

در فصلی از فیه مافیه آنجا که غلام مقرب پادشاه، با دیدن او قدح از کف می‌دهد و می‌شکند، و سایر غلامان به تبعیت از او چنین می‌کنند، پادشاه سایرین را عتاب می‌کند و می‌گوید:

ای ابلهان! آن را او نکرد، آن را من کردم. از روی ظاهر، همه صورت‌ها گناه بود اما آن یک گناه عین طاعت بود بلکه بالای طاعت و گناه بود... حق تعالی می‌فرماید: *لَوْلَا كَيْدُ مَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ هُمْ اَنَا الْحَقُّ* است، معنی‌اش این است که افلاک را برای خود آفریدم این انا الحق است به زبان دیگر و رمزی دیگر، سخن‌های بزرگان اگر به صد صورت مختلف باشد، چون حق یکی است و راه یکی است، سخن دو چون باشد؟ اما به صورت مخالف می‌نماید، به معنی یکی است و تفرقه در صورت است و در معنی همه جمعیت است (فیه مافیه: ۵۷ و ۵۸).

و در جای دیگر همین متن می‌گوید:

حق تعالی حیوانیت و انسانیت را مرکب کرد تا هر دو ظاهر گردند که *وَبِضَائِهِا تَتَّبِعُونَ الْاَشْيَاءَ*. تعریف چیزی بی‌ضد او ممکن نیست و حق تعالی ضد نداشت، می‌فرماید: *كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ بَانَ اَعْرَفَ*، پس این عالم آفرید که از ظلمت است، تا نور او پیدا شود و همچنین انبیاء و اولیاء را پیدا کرد که *اُنْخَرَجَ بِصِفَاتِي اِلَى خَلْقِي* و ایشان مظهر نور حق‌اند تا دوست از دشمن پیدا شود و یگانه از بیگانه ممتاز گردد که آن معنی را از روی معنی ضد نیست إلا به طریق صورت (فیه مافیه: فصل ۱۶، ۸۸ و ۸۹).

در کلیات شمس نیز این اندیشه فراوان است که نه تنها تمام هستی را زاده یک وجود می‌داند، بلکه حتی فراتر از آن، کل هستی را ساری و جاری و حاضر در آن وجود معرفی می‌کند:

آن سرخ قبایی که چو مه پاره بر آمد	امسال در این خرقه زنگار بر آمد
آن تُرک که آن سال به یغماش بدیدی	آنست که امسال عرب‌وار بر آمد
آن بادیه همانست، اگر شیشه بدل شد	بنگر که چه خوش بر سر خمار بر آمد
ای قوم گمان برده که آن مشعله‌ها مُرد	آن مشعله، زین روزن اسرار بر آمد
این نیست تناسخ، سخن وحدت محض است	کز جوشش آن قلزم زخار بر آمد

(کلیات شمس: غ ۶۳۹)

۴- توصیف ناپذیری تجارب عرفانی از دیدگاه مولانا

ژدولف اُتو جوهر تقدس یا تجربه دینی را کیفیتی خاص و بیان ناشدنی می‌دانست (Corbett, 1996: 11). از دید وی، تجربه دینی کیفیتی بی‌همتا و منحصر به فرد است که قابل تحویل به مقولات غیردینی (مثل جامعه‌شناسی، فرهنگی و غیره) نیست و خود او سررشته‌های این کیفیت تحویل‌ناپذیر را در مفهوم *قُدسی* یافته بود (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۵۳). در میان تمام تفاسیری که برای تجربه دینی ارائه کرده‌اند، مهم آن است که هر تجربه، نوعی رویداد منحصر به فرد از لحاظ کمی و کیفی برای صاحب آن تلقی می‌گردد و در هر کس، مخصوص خود اوست و دقیقاً در این موضع است که بیان آن دشوار می‌شود، زیرا «آن نوع آگاهی که از طریق ادراک شهودی یا تجارب عرفانی برای انسان حاصل می‌شود، با خود آگاهی‌های دیگر تفاوت دارد و چون ساخته انسان نیست، بر مفاهیم و برداشت‌های فرهنگی بشری هم متکی نمی‌گردد و در نتیجه زبان عرفانی، در زمان دریافت خود آگاهی، بی‌واسطه و متمایز از هر چیز آغاز می‌شود. لذا زبان عرفانی را باید با رجوع به عواطف دینی تبیین نمود، چون این زبان یک زبان تعبیری و نوعی تبلور احساس عرفانی است و در حقیقت، بازتاب خودجوش و طبیعی احساس عرفانی است» (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

البته همه تجارب عرفانی در یک بستر خاص و مشترک مذهبی تعبیر و تفسیر می‌شوند که آن عبارت است از حضور عنصری به نام امر قدسی یا مقدس: «از دیدگاه پدیدارشناسی^{۱۶}، این تجربه همیشه شامل نوعی ادراک مقدس است. بنابراین در تجربه هر کس، یک رویداد منحصر به فرد وجود دارد، اگرچه همان‌طور که جیمز نتیجه گرفت، ممکن است هیچ احساس مذهبی متمایزی وجود نداشته باشد. لذا تجربه دینی دارای نوعی انحصار کیفی و کمی است که نباید نادیده گرفته شود» (Malony, 1981: 326-327).

بنابراین یکی از عوامل بیان‌ناپذیر دانستن این تجارب، همان کیفیت انحصاری تجربه دینی و عرفانی از هر فرد به فرد دیگر است، زیرا یک کیفیت شخصی را هرچقدر تأویل و تفسیر کنند، باز به یک حقیقت واحد که دیگران هم بتوانند همانند آن را ادراک نمایند، منجر نخواهد شد، زیرا در هر حال *تأویل* پدیده‌ای است که در سطح کلام اتفاق می‌افتد و نمی‌تواند آنچه را در ساحت درونی برای انسان رخ داده است، عیناً توصیف نماید: «تأویل، گنشی بلاغی است که نسبت به ماهیت استعاری آن، گونه‌ای آگاهی وجود دارد ولی هیچ‌گاه به حقیقتی واحد و مشخص منجر نمی‌گردد» (ضمیران، ۱۳۸۶: ۲۴۴).

البته عده‌ای چون ویلیام جیمز تا آنجا پیش رفته‌اند که وصف‌ناپذیری را بنیادی‌ترین نشانه‌ای می‌دانند که به کمک آن می‌توان حالتی نفسانی را در زمره حالات عرفانی محسوب داشت (James, 1902: 367)، اما با اینکه عرفا این همه دم از وصف‌ناپذیری تجارب عرفانی زده‌اند، باز هم توصیفات مفصل و سرزنده‌ای از تجارب عرفانی به دست داده‌اند؛ تا حدی که دیگران هم بتوانند تشخیص دهند، آنان نیز همانند آن تجربه را داشته‌اند یا خیر. پس چرا عرفا این همه دم از وصف‌ناپذیر بودن آن زده‌اند؟

در پاسخ باید گفت: «این ادعا که فلان تجربه عرفانی وصف‌ناپذیر است، بر این واقعیت تأکید می‌کند که آن تجربه اهمیتی فوق‌العاده دارد و عواطف شدیدی را که بیان روشن آنها معمولاً دشوار است، دربر می‌گیرد و نیز اینکه آن تجربه بسیار نادر بوده است. پس می‌توان گفت چون مبالغه ادبی، شدت و عظمت یک ویژگی را بسیار بهتر از توصیف صرف آن می‌رساند، در این زمینه استفاده می‌شود» (دیویس، ۱۳۹۱: ۳۳ و ۳۴).

خود جیمز هم با وجود وصف‌ناپذیر دانستن تجارب عرفانی، نوعی مدل توصیفی را برای آنها قائل شده است که آن، استفاده از متناقض‌نمایی در قالبی آهنگین برای بیان تجارب درونی است. او می‌گوید: «در متون عرفانی، نوعی خودتناقضی مثل تیرگی خیره‌کننده، خاموشی نجواکننده و برهوت حاصلخیز دیده می‌شود که نشان می‌دهند این نه کلام، بلکه عنصری موسیقایی است که ما از طریق آن می‌توانیم حقایق عرفانی را به بهترین نحو بیان نماییم و در واقع بیشتر متون عرفانی چیزی جز تصنیف‌های موسیقایی نیستند» (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۶۵)، و در ذات تمام این تناقض‌نمایی‌ها نوعی اغراق در بیان شدت و عظمت ویژگی توصیف‌شونده حضور دارد که سطح آن را از کلام عادی والاتر و نافذتر می‌سازد. در اینجا است که استعاره و تمثیل به‌عنوان یکی از امکانات زبان در هنگام وصف‌ناپذیری تشخص می‌یابند. دیویس می‌گوید: «غالباً به کمک استعاره و تمثیل می‌توان به‌نحوی به شنونده فهماند که آن تجربه چگونه بوده است. تجاربی مانند عاشق‌شدن، از خوشی سر از پا نشناختن و چشم‌بسته در آب شناور بودن، یا خود را گم کردن، آنقدر به برخی حالات عرفانی نزدیک است که هم عارف بتواند، دیگران را از مضمون آنچه بر او گذشته است، آگاه سازد و هم دیگران بتوانند تشخیص دهند تجربه خودشان از همان نوع بوده است یا خیر.» این موضوع در صورتی که «عرفا به جامعه‌ای تعلق داشته باشند که برخوردار از استعاره‌های رایج، پربار و گوناگونی باشد که عرفای پیشین بکار برده‌اند،

توانایی آنان برای فهماندن منظورشان، بسیار افزایش خواهد یافت» (دیویس ۱۳۹۱، ۳۴ و ۳۵).

اکنون اگر بخواهیم این مسئله را از دید مولانا بررسی کنیم، باید بگوییم از دید وی هم تعبیر و تفسیر چنین تجاری با دشواری‌هایی روبه‌روست، چون اگر بخواهند حالات و تجارب عرفانی را تفسیر کنند، بنیانش را تغییر داده‌اند. چنانکه مولانا در بخشی از مثنوی، آنجا که می‌خواهد حدیثی از پیامبر اکرم (ص)^{۱۷} را توضیح دهد، می‌گوید: چون ناآگاهان قصد کردند آن حدیث را تأویل نمایند، بجای آنکه به مفهوم والای آن دست یابند، معنای ظاهری آن را برداشت کردند و به گُنه مقصود واقف نگشتند:

چون «آیةٔ عِنْدَ رَبِّی» فاش شد	یُطْعِم و یُسْقِی، کنایت ز آتش شد
هیچ، بی‌تأویل این را در پذیر	تا در آید در گلو چون شهد و شیر
زانکه تأویل است وادادِ عطا	چون که بیند آن حقیقت را خطا

(مثنوی معنوی: دفتر ۱)

استعلامی در شرح این ابیات نوشته است: «ناآگاهان فکر کردند که یُطْعِم و یُسْقِی در این حدیث اشاره به خوراکی‌های عادی است و پروردگار به پیامبرش آتش می‌دهد. نه! خوراک معنوی و غذای روح مورد نظر پیامبر بوده است» (استعلامی، ۱۳۸۷: ۵۳۷). ولی آنچه از ابیات پیش و پس در سخن مولانا و نیز نصّ آیات قرآن (بقره: آیه ۵۷) برمی‌آید، آن است که پروردگار واقعاً به قوم بنی‌اسرائیل، که در صحرائی بی‌آب و علف گرفتار شده بودند، از «منّ و سلوی»^{۱۸} طعامی پاکیزه می‌داد، اما قوم موسی به‌جای اینکه سپاسگزار آن نعمت‌ها باشند، خوراکی‌های بی‌ارزشی چون سبزی و عدس و سیر و پیاز را درخواست کردند، و آن چیزهایی بود که برای پختن آتش از آنها استفاده می‌شد. در نتیجه آن‌گونه که در شرح این ابیات ذکر شده است، مقصود خوراکی معنوی و روحانی نیست و مولانا «آتش» را رمز خوراکی کم‌ارزش در قبال «منّ و السلوی» که طعامی با ارزش بود، آورده است. چنانکه مولانا در ابیات پیشین گفته است:

ابری موسی پرّ رحمت برگشاد	پخته و شیرین بی‌زحمت بداد
از برای پخته‌خوارانِ کَرَم	رحمتش افراخت در عالمِ عَلم
تا چهل سال آن وظیفه، و آن عطا	کم نشد یک روز، ز آن اهلِ رجا
تا هم ایشان از خسیسی خاستند	گندنا و ترّه و خَس خواستند

(مثنوی معنوی: دفتر ۱)

پس بنا بر آنچه گفته شد، تأویلات ظاهری از نظر مولانا نمی‌توانند آنچنان که باید و شاید، مقصود گوینده را افاده نمایند و این عقیده تا جایی بوده که یکی از بُن‌مایه‌های شعری مولانا را تشکیل داده است، و او را به «خاموشی گویا» بدل ساخته است. این حالت نتیجه تجربه فنا و غیرتی است که در اثنای آن معشوق امیر بر اسیر عاشق غالب می‌گردد^{۱۹}:

دل با دل دوست در حنین باشد گویای خموش این چنین باشد

(کلیات شمس: غ ۶۸۵)

خمش کن! کو نمی‌خواهد ز غیرت که در دریا در آرد همگنان را

(همان: غ ۱۰۰)

خمش باش و فنای بحر حق شو به هنبازی خدایی مصلحت نیست

(همان: غ ۳۴۳)

تمام اینها بدان سبب است که مولانا عشق را قائل به نفس خویش، و از شرح و بیان مستغنی می‌داند:

بیش مگو حجت و برهان که عشق در خمشی حجت و برهان ماست

(همان: ۵۰۴)

از نظر مولانا، درست است که سخن گفتن باعث گشایش امور غامض می‌شود، اما این موضوع در مورد عشق صادق نیست:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم ز آن

گرچه تفسیر زبان روشنگرست لیک عشق بی‌زبان روشن ترست

(مثنوی معنوی: دفتر ۱)

از همین روست که «اگر معنای اصیل و مورد نظر مولانا را به مثابه عالم واقع در نظر بگیریم، زبان (یا همان امر نمادین) در درک و بیان آن عالم دچار نقصان ذاتی است و مولانا برای بیان محدودیت ذاتی زبان، استعاره اصطراب را برمی‌سازد» (طاهری، ۱۳۹۵: ۷۱):

لفظ در معنی همیشه نارسان زان پیمبر گفت: قد کل لسان

نطق، اصطراب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب؟

خاصه چرخ کاین فلک زو پره ایست آفتاب از آفتابش ذره ایست

(همان: دفتر ۲)

و هنگامی که می‌خواهد از تجارب شخصی خود سخن بگوید، که زبان، فخامت آن را تاب نیارد، سکوتی اجباری در پیش می‌گیرد و دریافت آن را منوط به درک همان تجربه فردی و کشف و شهودی می‌داند که بر صاحب تجربه وارد شده است. از نظر مولانا، زبان توانایی مشخصی برای بیان اشراقات باطنی دارد و از جایی به بعد، دیگر توانایی ترجمان ضمیر خویش را از دست خواهد داد و به همین سبب، بر مرکب خاموشی بر می‌نشیند؛ حال آنکه نعره‌های عشق بر جاننش زبانه می‌کشد:

این مباحث تا بدینجا گفتنی است	هرچه آید زین سپس، بنهفتنی است
ور بگویی ور پیوشی صد هزار	هست بیگار و نگردهد آشکار
تا به دریا، سیر اسپ و زین بود	بعد ازینت مرکب چوبین بود
مرکب چوبین به خشکی، ابترست	خاص آن دریایان را رهبرست
ای خموشی، که ملولت می‌کند	نعره‌های عشق، آن سو می‌زند
تو همی گویی، عجب! خامش چراست	او همی گوید: عجب! گوشش کجاست؟
من ز نعره، گر شدم، او بی‌خبر	تیز گوشان زین سمر هستند کر

(همان: دفتر ۶)

نهایت اینکه مولانا وقتی در باب ماهیت تجارب عرفانی که از سر گذرانده و امکانات زبانی که در اختیار دارد، برای بازسازی آنها می‌اندیشد، به این نتیجه می‌رسد که زبان مادی، قدرت بیان حقیقت آن تجارب را ندارد و حتی اگر دهانی به پهنای فلک هم داشته باشد، باز هم در بیان آنچه بر او گذشته است، ناتوان است:

یک دهان خواهم به پهنای فلک	تا بگویم وصف آن رشک ملک
ور دهان یابم چنین و صد چنین	تنگ آید در فغان این حنین
این قدر گر هم نگویم ای سند	شیشه دل از ضعیفی بشکند

(همان: دفتر ۵)

۴-۵ مدلی از تجربه عرفانی در داستان پادشاه و کنیزک مثنوی

دین پژوهان تقسیم‌بندی‌های گوناگونی را برای تجارب دینی یا عرفانی ارائه کرده‌اند که از میان آنها دیدگاه‌های کارولین دیویس و ویلیام جیمز مقبولیت بیشتری دارد. دیویس تجارب دینی را در شش دسته تجارب ۱. تفسیری، ۲. شبه حسی، ۳. وحیانی، ۴. احیایگر، ۵. مینوی و ۶. عرفانی (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۶ تا ۹۴) قرار داده، و تجارب عرفانی را به‌عنوان

مهم‌ترین آنها در مرتبه پایانی جای داده است. اما ویلیام جیمز بیشتر به بیان ویژگی‌های خاص تجارب عرفانی پرداخته است که وصف‌ناپذیری، معرفت‌بخشی، زودگذر بودن و انفعالی بودن از جمله آنهاست. او می‌گوید: مشخص‌ترین نشانه‌ای که حالتی نفسانی را جزء احوال عرفانی قرار دهد، تعبیرناپذیری آن است، چون نمی‌توان برای شخصی که هرگز احساس خاصی را تجربه نکرده است، توضیح داد که کیفیت یا شأن احساس مدنظر او چگونه بوده است (وصف‌ناپذیری). همچنین احوال عرفانی، خودشان یکی از راه‌های کسب شناخت به حساب می‌آیند و اتفاقاً این احوال مراتبی از بصیرت به اعماقی از حقیقت‌اند که عقل استدلالی نمی‌تواند به‌کُنّه آنها راه پیدا کند و معرفتی منحصر به خود را دارند؛ یعنی دارای نوعی کشف و اشراق و سرشار از معنا و نفوذ هستند و تا مدت‌ها حس عمیقی از حجیت را برای صاحبانش به دنبال دارند (معرفت‌بخشی). این احوال مدت زیادی دوام نمی‌آورند، ولی اغلب بعد از محو شدن کیفیت آنها به صورت ناقص در اذهان زنده می‌ماند (زودگذر بودن)؛^۱ اما همین که نوع خاصی از آگاهی شروع می‌شود، عارف احساس می‌کند گویی خود یا حواسش به حالت تعلیق، یا حتی تسخیر و تصرف قدرتی برتر درآمده است. این احوال عرفانی هرگز کاملاً منقطع نمی‌شوند و همیشه خاطره‌ای از محتوای آنها و تأثیری عمیق از نفوذشان در فردی که آنها را تجربه کرده است، باقی می‌ماند (انفعالی بودن) (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲ تا ۴۲۴).

در اینجا بر مبنای مُدلی که جیمز ارائه کرده است، داستان پادشاه و کنیزکِ مثنوی را تبیین می‌کنیم تا یک روند کلی از زمینه تا وقوع تجارب عرفانی را ترسیم نماییم. می‌توان گفت غالب تجارب عرفانی:

۱. در ابتدا با نوعی احساس خلأ، عشق، اندوه، و یا حتی شعف، به‌عنوان عامل برانگیزاننده آغاز می‌شود؛
۲. با حس شدیدی از نیاز درونی همراه می‌گردد؛
۳. پس از آن، انسان برای پُرکردن این خلأ متوجه حضوری متعالی می‌شود؛
۴. این حضور مقدس به انحاء گوناگون بر شخص تجربه‌گر جلوه می‌کند که می‌توان آن را «هسته تجارب عرفانی» دانست. مثلاً خیالی از جنس واقعیت الهامی بر فرد رخ می‌نمایند، یا چیزی را بعینه مشاهده می‌کند، یا می‌شود و یا تجلی حضوری مقدس را در کنار خویش احساس یا ادراک می‌کند و...

۵. در این حالت، فرد به نوعی حالت انزوا از فضای پیرامون و تعلیق از حواس ظاهری و بی‌خودی ناشی از آن جذب‌ه فرو می‌رود که غالباً هم در لحظه کوتاهی رخ می‌دهد و زیاد به طول نمی‌انجامد؛

۶. در انتها، حسی متعالی، شعفناک و شورانگیزی سرتاسر زندگی و احساسات فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از او انسانی با روحیات و خُلقیات تازه می‌سازد و تأثیری که بر فرد می‌گذارد، غالباً دائمی و همیشگی است.^{۲۱}

البته جیمز «وصف‌ناپذیری» را هم به‌عنوان ویژگی تجارب عرفانی برشمرده است که از نظر ما ساحتی جانبی به‌شمار می‌آید و جایگاه آن مربوط به بعد از وقوع تجارب عرفانی است که شخص سعی می‌کند احوالی را که در آن قرار داشته است، برای دیگران بازگو نماید. عده‌ای نیز شاید «تأثیرپذیری» شخص تجربه‌گر را از حالتی که در آن قرار داشته، مربوط به بعد از وقوع حالات عرفانی تصور کنند، اما به‌نظر می‌رسد روند تأثیرپذیری به‌صورت هم‌زمان با وقوع یک حالت عرفانی در وجود انسان ایجاد می‌شود و به نوعی اثر وضعی آن است و نمی‌توان بین آنها قائل به تفکیک زمانی گردید. این را هم باید در نظر داشت که ترتیب بالا صرفاً برای تبیین این مدل اعمال شده است و بیانگر ترتیب یکسان آن در همه تجارب عرفانی نیست؛ چنانچه نمی‌توان میان تعلیق حواس و ادراک حضوری مقدس (مورد ۴ و ۵) قائل به گسستی گردید، چون دارای هم‌زمانی هستند. اکنون با در نظر داشتن مدل بالا، داستان پادشاه و کنیزک به شرح زیر بازنمایی می‌شود.

– پادشاه در آغاز داستان، عشقی را که معطوف به کنیزک است، با تمام وجود خواستار می‌گردد. [۱. عامل برانگیزاننده]

– اما بعد از آنکه به سبب بیماری کنیزک، از هر علاجی ناامید می‌شود و ناتوانی طبیبان از معالجه کنیزک را به چشم می‌بیند، نوعی نیاز شدید او را به سمت عشقی برتر سوق می‌دهد. [۲. حسی شدید از نیاز درونی]

– سپس توجه خویش را به سوی درگاه معبود متعال بر می‌گرداند. [۳. توجه به حضوری متعالی]

– و بر آستان او سجده می‌گذارد و به حالتی از بیخودی فرو می‌رود و بعد از این لحظه کوتاه توان دعا کردن پیدا می‌کند. [۵. تعلیق حواس ظاهری در مدتی کوتاه]

– و در میان گریه، در عالم خواب، حجاب‌ها از پیش رویش برداشته می‌شود و نوعی

خیال از جنس واقعیتی الهامی بدو رُخ می‌نماید و مژده فرارسیدن حکیمی الهی را به او می‌رسانند. [۴]. تجلی، احساس و ادراک حضوری مقدس بر شخص تجربه‌کننده، که همان

«هسته تجارب عرفانی» به‌شمار می‌آید]:

شاه چه عجز آن حکیمان را بدید	پا برهنه جانب مسجد دوید
رفت در مسجد سوی محراب شد	سجده‌گاه از اشک شه پر آب شد
چون به خویش آمد ز غرقاب فنا	خوش زبان بگشاد در مدح و دعا...
چون برآورد از میان جان خروش	اندر آمد بحر بخشایش به جوش
در میان گریه خوابش در ربود	دید در خواب او، که پیری رو نمود
گفت ای شه مژده! حاجاتت رواست	گر غریبی آیدت فردا، ز ماست...
چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد	آفتاب از شرق اخترسوز شد
بود اندر منظره شه منتظر	تا بیند آن‌چ بدمودند سیر
دید شخصی فاضلی پر مایه‌ای	آفتابی در میان سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال	نیست بود و هست بر شکل خیال
نیست‌وش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان...
آن خیالی که شه اندر خواب دید	در رخ مهمان، همی آمد پدید...

(مثنوی معنوی: دفتر ۱)

– سپس شاه که گویا از تأثیر آن خواب الهامی، جانش با جان پاکان و مردان خدا اتصال یافته (و این همان تأثیر روحی است که بعد از وقوع آن تجربه معنوی در باطنش نهاده شده) روز بعد، علی‌رغم شوکت شاهانه، به تن خویش به استقبال حکیم الهی می‌رود و رسم ادب را در استقبال از او به‌جای می‌آورد: [۶]. تأثیری که بعد از وقوع تجارب

عرفانی اصیل در نهاد شخص یا زندگی او به چشم می‌آید]

شه به‌جای حاجبان فا پیش رفت	پیش آن مهمان غیب خویش رفت
هر دو بحری آشنا آموخته	هر دو جان بی‌دوختن بردوخته
گفت معشوقم تو بودستی نه آن	لیک کار از کار خیزد در جهان
ای مرا تو مصطفی من چون عمر	از برای خدمت بندم کمر

(همان)

و در نهایت هم حکیم الهی به اذن خداوند گره از عقده پادشاه می‌گشاید. می‌توان گفت مشابه این مدل، البته با تغییرات خاصی که شکل هر تجربه را از سایر

تجارب متمایز و منحصر به فرد می‌سازد، بعضاً در شکل‌گیری و رُخدادِ اکثر تجارب عرفانی به چشم می‌خورد؛ یعنی اگر تجربه‌ای بیشتر این مراتب را طی نماید، می‌توان گفت مصادیق عرفانی بودن را دارا بوده است.

۵- نتیجه‌گیری

مولانا شبیه به آنچه در صورت‌های غربی بحث‌های تجربه‌دینی مطرح می‌گردد، سعی دارد توجه انسان را به حسی متعال و جاری در آفرینش جلب نماید و معتقد است اگر انسان خود را به آن جریان مقدس بسپارد، کل هستی و کائنات کارساز او می‌گردند و یکی از بهترین راه‌های نفوذ تقدس در جان آدمی را استفاده از دعا و نیایش می‌داند؛ یعنی همان عنصری که برخی دین‌پژوهان، از جمله ویلیام جیمز، در عوامل زمینه‌ساز وقوع تجارب دینی، توجه خاصی بدان معطوف داشته‌اند.

تجارب عرفانی مولانا در غزلیات شمس، که بیشتر در ساحات ناهوشیار آگاهی نمودار شده‌اند، بی‌واسطه‌تر و در بطن تمثیلات عرفانی مثنوی، به شکلی با واسطه، یعنی در موقعیت‌هایی که کشاکش کلام او را به عرصه‌های ناخودآگاه کشانیده، نمود یافته‌اند. به علاوه، یکی از بُن‌مایه‌های شعری مولانا، چه در مثنوی و چه در کلیات، وحدت‌گرایی است که نمودی از تقسیم‌بندی ذات‌گرایانه در تجارب عرفانی به حساب می‌آید. به عقیده مولانا، کشف و شهود و اشراقات عرفانی در ذات خود روی به سوی ألوهیتی یگانه دارند؛ مشابه همان چیزی که دین‌پژوهان جدید در باب تجارب عرفانی بیان داشته‌اند که بر حضور نیرویی برتر یا همان امر متعالی و ارتباطی دوسویه با آن تمرکز دارد.

همچنین بنا بر تقسیم‌بندی ویلیام جیمز، اگر یک تجربه دینی وصف‌ناشدنی باشد، یکی از دلایل عرفانی بودن آن به‌شمار می‌آید، زیرا این تجارب دارای نوعی کیفیت متمایز و انحصاری از یک فرد به فرد دیگر هستند. از دید مولانا هم، تعبیر و تفسیر حالات و لحظات عرفانی دشوار است و تأویل نمی‌تواند مفهوم والای یک تجربه را آن‌طور که بوده، به شکلی وافی تبیین نماید، زیرا درست است که سخن گفتن باعث گشایش امور غامض می‌شود، اما این موضوع برای لطیفه عشق کمتر مصداق دارد، زیرا عشق گویا به نفس خویش و فارغ از شرح و بیان است.

در انتها باید گفت تجارب عرفانی در ادیان گوناگون به چشم می‌خورند و اینگونه

نیست که اختصاص به یک دین یا مذهب داشته باشند؛ یعنی لطیفه‌ای هستند که به نفس خویش موجودیت دارند، به گونه‌ای که می‌توان نام «مذهب عشق» را بر آنها نهاد. این تجارب عرفانی یا به تعبیر مولانا، مذهب عشق، همان گوهری است که اندیشمندان دینی و عارفان بزرگ در شرق و غرب در پی یافتن آن بوده‌اند. مولانا نیز آنجا که می‌گوید: «اصل دین ای بنده روزن کردن است» با توجه دادن مخاطب خود به عنایات الهی و درونی که بر قلب انسان، عارض می‌شود، در پی دستیابی به تجربه عارفانه یا همان مذهب عشقی بوده است که آن را در ورای هر کیش و مذهبی می‌پندارد:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

(مثنوی معنوی: دفتر ۲)

تمام اینها نشان می‌دهد که مشایخ و عرفای بزرگ خواستار نوعی صلح کلی و جهان‌شمول بودند، زیرا از دید ایشان تجارب دینی و عرفانی در لباس هر مذهبی که رخ نماید، دلیلی بر وجودی برتر و مقدس در جهان هستی تلقی می‌گردد و حقیقت چیزی و برای همه تفاوت‌ها و اختلافات است و زمانی که اثبات دین، بر پایه تجارب شخصی و فردی انسانی، از امری مقدس و متعالی صورت گیرد، با چنان حس عمیقی از حجیت همراه می‌گردد که همه تفاوت‌ها را به کناری می‌نهد و خود در رأس همه آنها قرار می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مثلاً ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) دین در حوزه نظری را در ردیف متافیزیک یا امور ماورائی و غیرقابل شناخت برای بشر به حساب می‌آورد و متافیزیک را تلاشی برای دست‌یابی به انواعی از شناخت می‌داند که هر چند به تصور انسان درمی‌آیند، اما به هیچ نحوی از انحاء در تجربه به ما داده نمی‌شوند، زیرا اینگونه شناخت‌ها اصلاً داده‌شدنی نیستند» (گریس، ۱۳۹۴: ۲۴).

باید دانست، عالم هستی در دو ساحت عالم فیزیک یا همان ماده، و عالم متافیزیک یا پاک از ماده توضیح داده می‌شود. مصادیق عالم فیزیک در حوزه علوم تجربی از جمله فیزیک کلاسیک مورد بحث قرار می‌گیرد و مصادیق عالم متافیزیک می‌تواند شامل مفاهیم ذهنی و انتزاعی باشد (هالینگ دیل، ۱۳۸۷: ۶۱ و ۶۲).

۲. کانت در رساله نقد عقل محض چنین کاری را انجام داده است.

۳. ر.ک به جیمز، ۱۳۹۳: ۳۰ تا ۳۳.

۴. شلایر ماخر (Friedrich Schleiermache)

۵. رُدولف اُتو (Rudolf Otto)

۶. این اصطلاح از واژه یونانی پراگما به معنی عمل (action) مشتق شده است. این رویکرد منتظر هیچ نتیجه به خصوصی نیست، زیرا منشأ حقیقت را در سودمند بودن آن می‌داند. از دید پراگماتیست‌ها هدف نباید رسیدن به حقیقت و کشف آن باشد، بلکه همین قدر که منفعت و سودمندی داشته باشد، حقیقت تلقی می‌گردد (جیمز، ۱۳۸۶: سخنرانی دوم کتاب).

۷. ر.ک به استعلامی، ۱۳۸۷: ۳۴۱.

۸. مشابه این تعریف را به نوعی در اعتقادات یونگ هم می‌بینیم؛ وی دین را راهی برای جست‌وجوی امکانات تازه و کشف شیوه‌های نوین سازگاری با دشواری‌های مربوط به تحول عاطفی می‌داند و معتقد بود دین خصلتی روان‌درمانگرانه دارد، زیرا به وجود انسان معنا می‌بخشد و راه‌هایی برای تطبیق با آینده را پیش روی انسان‌ها قرار می‌دهد (به نقل از همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۸).

۹. پدیدارشناسی نوعی مکتب است که هم جنبه فلسفی دارد و هم غیر فلسفی. در این علم، اندیشه‌ها، اعمال مذهبی و تجارب دینی، بدون اینکه صدق و کذب آنها در درجه اول اهمیت باشد، بررسی می‌گردد. یعنی یک پدیدارشناس کاری به صدق و کذب عقاید یا تجارب دینی ندارد و سعی می‌کند خودش آنها را به صورت دقیق توصیف نماید (عباسی، ۱۳۸۲: ۱۳).

۱۰. پیش از جیمز هم اندیشمندانی چون ردولف اتو و شلایر ماخر و بعدها نیز پدیدارشناسان دینی این اصطلاح را در آثار خود به کار بردند.

11- William Alston

۱۲. ر.ک به قائمی‌نیا، ۱۳۸۴: ۷۰.

13- essentialists

14- contextualism

۱۵. اندیشه‌های وحدت‌گرا اعم از وحدت وجود و وحدت شهود است، زیرا عده‌ای معتقد به اندیشه‌های وحدت وجودی در آثار مولانا هستند و در مقابل، عده‌ای دیگر اندیشه‌های وحدت شهودی را ملاک بررسی آثار وی می‌شمارند. اما در وحدت وجود معتقدند: «هستی یک حقیقت بسیط و اصیل است که در وحدت و صرافت محض خود با هیچ کثرتی همراه نیست» (یثربی، ۱۳۸۹: ۲۰) و به این موضوع از طریق استدلال‌های عقلانی و قیاس و برهان منطقی دست می‌یافتند، اما در وحدت شهود، دستیابی به توحید الهی را از طریق کشف و شهود عرفانی می‌دانستند.

۱۶. ر.ک به پی‌نوشت شماره ۹.

۱۷. «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي» (استعلامی، ۱۳۸۷، تعلیقات دفتر اول: ۵۳۷).

۱۸. معانی گوناگونی برای «مَنْ وَ سَلْوَى» ذکر شده؛ مَنْ در لغت، قطرات کوچکی چون شبنم است

که بر درختان می‌نشیند و طعم شیرینی دارد (نوعی صمغ) و سلوی در اصل به معنی آرامش و تسلی است و برخی مفسران آن را به گزانگبین و بلدرچین، و عده‌ای به گوشت بریان و چیزی شبیه ترنجبین ترجمه کرده‌اند.

۱۹. چنانکه در *سایه آفتاب* می‌خوانیم: «احساس وحدت هويت میان حق، شمس، عشق و من پنهان و بی‌کرانه خویش، که تجربه‌ای عرفانی است، با حضور در زبان تعدد پیدا می‌کند و سبب می‌شود که تشخیص هويت گوییده یا من سخن‌گوی شعر برای خواننده دشوار شود. از یک طرف آنکه سخن می‌گوید، ادعای خاموشی می‌کند و از طرف دیگر، گاهی زمینه عمومی و معنایی غزل به گونه‌ایست که نسبت دادن آنها به کسی که سخن می‌گوید، ناممکن است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۸۷).

۲۰. این مورد را تقریباً در تمام متون عارفانه فارسی هم دیده‌ایم؛ آنجا که در تفاوت حال و مقام می‌گویند: حال واردی قلبی است که یکباره به قلب سالک وارد می‌شود و مشابه یک برق است که به سرعت می‌جهد: الاحوال کالبروق... اما تأثیری که این احوال ایجاد می‌کنند، دائمی است و می‌توان با اصطلاح «مقام» در متون عرفانی قیاس نهاد.

۲۱. که از قضا همین حالت آخر یعنی تأثیر پذیرفتن شخص تجربه‌گر از آن حالت عرفانی و سرایت آن بر زندگی او، مطابق اصول پراگماتیکی، ملاک واقعی بودن تجارب دینی دانسته شده، زیرا از دید پراگماتیست‌ها «حقیقت» آن چیزی است که تأثیرگذار و دارای منفعت و سودمندی باشد (جیمز، ۱۳۸۶: سخنرانی دوم کتاب).

فهرست منابع

قرآن کریم.

اتو، رودلف (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی*، تهران: نقش جهان.

استعلامی، محمد (۱۳۸۷). *متن و شرح مثنوی مولانا*، چاپ ۹، تهران: سخن.

الیاده، میرچا (۱۳۷۲). *دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی*، دفتر اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۸). *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی*، تهران: سخن.

پیترسون و همکاران (۱۳۸۷). *عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی*، تهران: انتشارات طرح نو.

پیترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۹). *درباره تجربه دینی (مجموعه مقالات و سخنرانی)*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۱۴۹

جیمز، ویلیام (۱۳۸۶). *پراگماتیسیم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۹۳). *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران: حکمت.

دیویس، کارولین فرانکس (۱۳۹۱). *ارزش معرفت شناختی تجربه دینی*، ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

روحانی راوری، مرتضی (۱۳۹۹). «رابطه ایمان و معرفت در اندیشه کانت»، *متافیزیک*، سال ۱۲، شماره ۳۰، صص ۱۳۷-۱۵۲.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). *ارزش میراث صوفیه*، چاپ ۵، تهران: امیرکبیر.

ضرابی‌ها، محمدابراهیم (۱۳۸۴). *زبان عرفان: تحلیلی بر کارکرد زبان در بیان دریافت‌های عرفانی*، تهران: بیناد.

ضمیران، محمد (۱۳۸۶). *تراک دریدا و متافیزیک حضور*، چاپ ۱، تهران: هرمس.

طاهری، قدرت‌الله (۱۳۹۵). «ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریه مولوی»، *پژوهش‌های ادبی*، سال ۱۳، شماره ۵۱، صص ۶۱-۸۶.

_____ (۱۳۹۸). «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در داستان طوطی و بازرگان»، *جستارهای نوین ادبی*، شماره ۲۰۵، صص ۲۹-۵۵.

_____ (۱۳۹۸). «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در مثنوی (مطالعه موردی حکایت‌های پیرچنگی و موسی و شبان)»، *ادبیات عرفانی*، شماره ۲۰، سال ۱۱، صص ۵۱-۷۸.

عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۲). «بررسی معرفت‌شناسی دینی پلانتینگا»، *مجله اندیشه حوزه*، سال ۹، شماره ۱-۲، صص ۲۰۵-۳۰۲.

فیه مافیه (۱۳۹۸). *جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی)*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ ۳، تهران: زوار.

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۴). «نردبان تجارب عرفانی: نگاهی به دیدگاه ویلیام جیمز در باب تجارب عرفانی»، *کتاب‌تقد*، شماره ۳۵.

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*، قم: بوستان کتاب.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸). *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ ۲، تهران: نقش و نگار.

کلیات (دیوان) شمس تبریزی (۱۳۸۶). *مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی*، به کوشش دکتر ابوالفتح حکیمیان (براساس نسخه تصحیح شده بدیع‌الزمان فروزانفر)، چاپ ۳، تهران: پژوهش.

- گریب، میشل (۱۳۹۴). *نقد کانت بر متافیزیک (دانشنامه فلسفه آکسفورد)*، ترجمه داود میرزایی، تهران: ققنوس.
- گیسلر، نورمن (۱۳۸۴). *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
- مثنوی معنوی (۱۳۹۱). مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، شرح کریم زمانی، چاپ ۴۰، تهران: اطلاعات.
- مدنی، سید مسلم (۲۰۱۹). «چیستی و تنوع تجربه عرفانی از دیدگاه مولانا و دیویس»، ژورنال متافیزیک، صص ۶۷ - ۹۰.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). «اقتراح: تجربه دینی»، *بازتاب اندیشه*، شماره ۱۳، صص ۲۰ - ۲۴.
- _____ (۱۳۸۱). *راهی به رهایی*، تهران: نگاه معاصر.
- منافی اناری، سالار (۱۳۸۴). «پژوهشی در مفهوم تجربه دینی و عرفانی در ادب فارسی»، *متن پژوهشی ادبی (دانشگاه علامه طباطبائی)*، شماره ۲۳، صص ۲۷ - ۴۰.
- نراقی، احمد (۱۳۷۸). *رساله دین شناخت*، تهران: انتشارات طرح نو.
- وکیلی، هادی (۱۳۸۹). «چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی»، *حکمت معاصر*، شماره ۲.
- هالینگ دیل، رجینالد (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه غرب*، جلد ۴، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: ققنوس، صص ۶۱ و ۶۲.
- همتی، همایون (۱۳۸۵). «آگاهی کیهانی: درباره تنوع تجربه دینی و عرفانی»، *خردنامه*، شماره ۱۰، صص ۲۰ - ۲۲.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- هود، رالف (۱۳۷۷). «تجربه دینی، روانشناسی دین و الاهیات»، ترجمه و تدوین احد فرامرز قراملکی، قیسات، شماره ۸ و ۹.
- یاندل، کیت و همکاران (۱۳۸۶). *فلسفه دین*، ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده و دیگران، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۹). *عرفان عملی*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- یعقوبی، رضا (۱۳۹۶). «تجربه دینی از نگاه مولانا»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۳۶، صص ۴۳ - ۴۸.

Alston, W. P. (1993). *Perceiving God the Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London, p. 34.

Corbett, L. (1996). *The Religious Function of the Psyche*, 1th ed. Routledge.

- Crim, K. (1982). *Religious Experience, Abingdon Dictionary of Living Religions*, General Editor, Keith Crim, Abingdon, U.S.A, p. 613.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience* (in his collected writings 1902-1910) slected by Bruce kuklick, New York: The library of America.
- Malony, H. Newtown. (1981). “*religious experiencing, A phenomenological Analysis a Unique Behavioral Event*”. *journal of psychology and theology*. pp 326 – 334.
- Segal, R. A. (2006). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing, pp. 324-325.
- Rankin, M. (2008). *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, continuum International Publishing Group.

References

The Holy Qoran.

- Abbasi, V. (2003). "Investigation of Plantinga's religious epistemology". *Hoze thought Journal*. (1-2). pp 205 – 302.
- Alston, W.P. (1993). *Perceiving God the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Corbett, Lionel. (1996). *The Religious Function of the Psyche*, 1th ed. Routledge.
- Crim, Keith. (1982). *Religious Experience, Abingdon Dictionary of Living Religions*. Abingdon: U.S.A.
- Davis, C. F. (2012). *The evidential force of religious experience*. Translated by Ali Shirvani & Hosseinali Shidan shid. Qom: Research institute of Hoze and university publication.
- Eliade, M. (1993). *The encyclopedia of religion*. Translated by Bahauddin, Khorramshahi. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies publication.
- Fieh-e Mafieh. Rumi. (2019). *By Badi'ozaman ForuzanFar*. 3th ed. Tehran: Zavvar.
- Geisler, N. (2005). *Philosophy of religion*. Translated by Ayatollahi. Tehran: Hekmat.
- Greer, M. (2015). *Kant's critique of metaphysics*. Translated by Davood Mirzaie. Tehran: Qoqnoos.
- Hamilton, M. (2008). *The Sociology of religion*. Translated by Mohsen Salasi. Tehran: Tebyan.
- Hemmati, H. (2006). "cosmic consciousness: About the diversity of religious and mystical experience". *Kherad Name*. (10). pp 20 – 22.
- Hollingdale, R. J. (2008). *Western philosophy: an introduction*. Vol 4. Translated by Abdol-hosseine-e Azarang. Tehran: Qoqnoos.
- Hood, R. (1998). "Religious experience, psychology of religion and theology". Translated by Ahad gharamolki. *Qabasat Journal*. (8 – 9).
- Istilami, M. (2008). *The text and description of Masnavi Sharif*. 9th ed. Tehran: Sokhan publication.
- James, W. (2007). *Pragmatism and othe essays*. Translated by abdol Karim Rashidian. 3th ed Tehran: Scientific and cultural publications.
- _____ (1902). *The Varieties of Religious Experience* (in his collected writings 1902 -1910) slected by Bruce kuklick. New York: The library of America.
- _____ (2014) *The varieties of religious experience*. Translated by Hossein Kiyani. 2th ed. Tehran: Hekmat.
- Kant, I. (2009). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Translated by Manuchehr Sanei-e darre-bidi. 2th ed. Tehran: Naghsh-o Negar.

- Koliat Divan-e Shams-e Tabrizi*. (2007) Rumi. Edited by Abol-fath Hakimian. Based on corrected version of Badi'ozaman-e Foruzanfar. 3th ed. Tehran: Pajoohesh.
- Madani, S.M. (2019). "The nature and diversity of mystical experience from the perspective of Rumi and Davis". *Metafizika Journal*. pp 67 – 90.
- Malekiyan, M. (2002). *a way to escape*. Tehran: Negah-e Mo'aser.
- _____ (2001) "Suggestion of religious experience". *Reflection of thought Journal*. (13) . pp 20 – 24.
- Manafi Anari, S. (2005). "A research on the concept of religious and mystical experience in Persian literature". *Matn-pajoohi-ye adabi*. (23). pp 27 – 40.
- Masnavi Ma'navi*. Rumi. (2012). Description of Karim Zamani. 4th ed. Tehran: Ettela'at.
- Malony, H. Newtown. (1981). "religious experiencing, A phenomenological Analysis a Unique Behavioral Event". *journal of psychology and theology*. pp 326 – 334.
- Naraqi, A. (1999). *A treatise on the knowledge of religion*. Tehran: Tarh-e Now publication.
- Otto, R. (2001). *The Idea of the holy*. Translated by Homayun Hemmati. Tehran: Naghshe Jaham.
- Peterson, M. (2010). *Philosophy of religion*. (Collection of articles and lectures). Translated by Malek hosseini. Tehran: Hermes.
- Peterson, M. and others. (2008). *Reason and religious belief: an introduction to the philosophy of religion*. Translated by Ahmad Naraghi & Ebrahim Soltani. Tehran: Tarh-e Now.
- Poornamdarian, T. (2009). *Dar saye ye aftar. (In the shade of the Sun)*. Tehran: Sokhan.
- Qaimi Nia, A. (2002). *Religious experience and the gem of religion*. Qom: book garden.
- _____ (2005). "The ladder of mystical experiences: A look at William James' view of mystical experiences". *Ketab-e Naghd Journal*. (35).
- Rankin, M. (2008). *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*. Continuum International Publishing Group.
- Rohani R, M. (2020). "The relationship between faith and knowledge in Kants thought". *Metaphysics*. (30). pp 137 – 152.
- Segal, R. A. (2006). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing.
- Taheri, Gh. (2019). "Mystical Experience in "Boundary Situation and Its Reflection in Mathnawi". *Al-Zahra's mystical Literature*. (20). pp 51- 78.

- _____ (2019). "Mystical Experience in "Boundary Situation and Its Reflection in The story of the parrot and the merchant". *Jostar-Ha-Ye Novin-E Adabi*. (205). pp 29-55.
- _____ (2016). "The nature of language and its limitations in Rumi's theory". *Pajooresh-haye adabi Journal*. (51). pp 61-86.
- Vakili, H. (2010). "The nature and characteristics of mystical experience". *Hekmat-e Mo'aser* (2).
- Yandell, K. E. (2007). *Philosophy of religion: a contemporary introduction*. Translated by Rahmat-allah-e Karim-zade & others. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences publication:
- Yacoubi, R. (2017). *Religious experience from the perspective of Rumi*. *Ettela'at-e Hekmat-o Ma'refat Journal*. (36). pp 43 – 48.
- Yasrebi, Y. (2010). *Practical mysticism*. Qom: Boostan-e Ketab.
- Zarrabiha, M. E. (2005). *The language of mysticism*. Tehran: Bina-del.
- Zarrin Kub, A. h. (1983). *The value of Sofia's heritage*. 5th ed. Tehran: Amirkabir.
- Zeimaram, M. (2007). *Jacques Derrida and the metaphysics of presence*. 1th ed. Tehran: Hermes.



Rumi's Mysticism in the Field of Religious and Mystical Experiences¹

Marziye Rastegar²
Mohamad Ali Sajadi³
Ghodratollah Taheri⁴

Received: 2022/11/16

Accepted: 2023/1/25

Abstract

Religion, as one of the most important fields of knowledge, has different aspects, including the esoteric and inner fields. In modern mystical studies, esoteric or personal experiences about God are interpreted as “religious and mystical experience”. In this research, we will examine Molavi's perspective based on new theories that are in the field of mystical studies, and the main issue will be the search and analysis of Molavi's mystical experiences and their literary reflection in his expression. It seems that since Rumi possesses his own style and ideas in monastic mysticism, avocation mysticism, and theoretical mysticism, he has undoubtedly gone through vast mystical experiences and has artistically recreated these pure, complex, and astonishing experiences in the form of language and literary writing. Mowlavi's mystical and intuitive experiences have been revealed in his sonnets in a more unmediated and direct form, and with mediation in the layers of Masnavi's mystical allegories and in the situations that the powerful attractions of the discourse have brought the scope of his words to the unconscious realms. Some of Rumi's mystical experiences can be analyzed in terms of their form and structure of representation adopting the framework of *William James'* analyses of mystical experiences. In this research, we have examined the principle of experientiality in Rumi's works, particularly in the story of King and the Maid, based on James' theoretical framework, and we have shown its structural similarity with the experiences presented by James.

Keywords: Religious experience, Mystical experience, James, Rumi.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.42491.2422

2. PhD student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding author). rastgar.marziye@gmail.com

3. Retired Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. a_sajadi@sbu.ac.ir

4. Associate Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. gh_taheri@sbu.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997