



هنر و زیبایی در اندیشه عرفانی مولانا در تطبیق با دیدگاه رودلف و مزلو

شیرین شوکتی اصل^۱، فاطمه شیخولوند^۲، محمد فرهمند سرابی^۳، عذرا غفاری^۴

^۱ گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران، Shokati2018@gmail.com

^۲ (نویسنده مسئول) روه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران، Sheikhloovand2000@gmail.com

^۳ گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران، mfarahmands2021@gmail.com

^۴ گروه روانشناسی تربیتی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران، azra.ghaffari@yahoo.com

چکیده

نگرش عرفانی به دین از مباحث مورد توجه عارفان و ادیبان و از دغدغه‌های جوامع بشری بوده است. به همین سبب دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی در باب آن ارائه شده است. برای مثال، عارفان و صوفیان اسلامی همواره کشف و شهود را مبنی بالاتر از عقل دانسته‌اند و پیرامون دین، عقل، عرفان و رابطه آن‌ها سخن گفته‌اند و در مقابل آن‌ها در غرب و عالم مسیحیت از قرن هیجدهم اندیشه‌ای با نام تجارب عرفانی در مقابل عقل‌گرایی افراطی آغاز شده و محور اندیشه آنان رابطه دین، عقل و باطن با یکدیگر است. بنابراین آنچه ما با آن روبه‌رو هستیم دو گرایش ظاهراً مشابه در دو سنت فرهنگی، فکری، دینی مختلف است که به دین و عرفان و خصوصاً کاربرد عقل در دین، می‌پردازد. هر دو در یک دسته‌بندی کلی و با تفاوت‌هایی، جزو موافقین دین، عرفان و گرایشات باطنی؛ و مخالفین عقل‌گرایی افراطی و به‌کاربردن بی‌حدوحد عقل و استدلال در دین هستند و سعی می‌کنند معرفت حقیقی را در عرفان و از روشی باطنی نه در کلام و فلسفه، بلکه از روشی استدلالی بیابند. به‌همین سبب هدف این پژوهش، یافتن تفاوت‌ها و شباهت‌های اندیشه مولانا و رودلف اتو و مزلو درباره «تجربه عرفانی» در مقایسه با همدیگر است. هنر و زیبایی‌شناسی نیز در اندیشه مولانا دارای جایگاه برجسته‌ای است. با توجه به مطالعات، این پژوهش در این مجال کوتاه با روش توصیفی - تحلیلی به این نتایج دست یافته است که بین اندیشه مولانا با مزلو و اتو اشتراکات کاملی وجود دارد. مشخصه‌های اصلی تجربه‌های عرفانی وحدت‌بخشی، معرفت‌بخشی، بیان-ناپذیری، سر بودن، بی‌مکانی و بی‌زمانی، مجذوب‌کننده بودن، هیبت ناکی و انفعالی بودن است که در شعر مولانا و فلسفه مزلو و اتو مشترک می‌باشد.

اهداف پژوهش:

۱. بررسی هنر و زیبایی در اندیشه عرفانی مولانا.
۲. بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های اندیشه مولانا و رودلف اتو و مزلو درباره «تجربه عرفانی».

سوالات پژوهش:

۱. هنر و زیبایی چه جایگاهی در اندیشه مولانا دارد؟
۲. آیا در اندیشه مولانا با مزلو و رودلف اتو اشتراکاتی وجود دارد؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۴۷

دوره ۱۹

صفحه ۲۸۲ الی ۳۰۲

تاریخ ارسال مقاله: ۱۴۰۰/۰۴/۱۰

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۰۶/۱۷

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۰۱

کلمات کلیدی

هنر و زیبایی، تجربه عرفانی، رودلف اتو، مزلو، مولانا،

ارجاع به این مقاله

شوکتی اصل، شیرین، شیخولوند، فاطمه، فرهمند سرابی، محمد، غفاری، عذرا. (۱۴۰۱). هنر و زیبایی در اندیشه عرفانی مولانا در تطبیق با دیدگاه رودلف و مزلو. مطالعات هنر اسلامی، ۱۹(۴۷)، ۲۸۲-۳۰۲.



dor.net/dor/20.1001.1.1735708.1401.19.47.23.1



dx.doi.org/10.22034/IAS.2021.306982.1748

مقدمه

دین و رویکرد صحیح به آن، همواره از دغدغه‌های اصلی بشر بوده است. امروزه نیز در صدر توجهات بشر قرار دارد. از دیرباز نگرش‌های مختلفی به دین وجود داشته است. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، «نگرش عرفانی» به دین است. در این میان، سنت عرفان و تصوف اسلامی سنتی دیرپا است که همواره کشف و شهود را منبعی بالاتر از عقل برشمرده و پیرامون دین، عقل، عرفان و رابطه آن‌ها سخن گفته‌اند. از طرف دیگر، در غرب و عالم مسیحیت از قرن هجدهم اندیشه‌ای با نام «تجربه دینی» در مقابله با عقل‌گرایی افراطی آغاز شد و محور اندیشه آنان نیز رابطه دین و عقل و باطن با یکدیگر بوده است. امروزه این گرایش فکری در غرب رواج تام یافته است و توجه اندیشمندان معاصر را به خود جلب کرده است. «با اینکه ارتباط با عالم معنا از طریق تأملات درونی، همواره به انحای مختلف برای بشر مطرح بوده است، اما تعیین پیدا کردن آن در مفهوم واحد و مشخصی به نام «تجربه دینی» اهتمام متأخری است که در پی تحولات نظری در رهیافت‌های دینی و رویکرد به دین پدید آمده است» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۷: ۹۳).

هر درک و دریافت شخصی، مستقیم و بلاواسطه یا پیدایش احساس درونی همراه با آگاهی، مواجهه و احساس ارتباط با امر متعالی (خداوند) یا تجلیات فوق‌طبیعی او و سرسپردگی تام به متعلق تجربه بوده، مستلزم یا حاوی آثار و معارفی دینی باشد، به لحاظ کارکردی «تجربه دینی» است (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۴۵). «تجربه دینی» در آشناترین پیشینه‌اش به ایده‌های «شلایر ماخر» فیلسوف و الهی‌دان کلاسیک آلمانی وابسته و سپس از سوی فیلسوفانی چون والتر استیسن، رودلف اتو، ویلیام جیمز فیلسوف پراگماتیست پی‌گرفته شد. ماخر یکی از طراحان اصلی این نظریه است که برای حفظ مسیحیت در برابر شبهات بنیان‌کنی که پیشرفت علم تجربی و معرفت‌شناسی پیش کشیده بودند آن را طرح کرد و پرورش داد. از این منظر، دین هویت مستقلی دارد و گوهر دینی احساس درونی و اتکای بی‌واسطه به واقعیت مطلق است. تجربه عرفانی (نزد عارفان مسلمان) عبارت است از «آن دسته از تجارب باطنی و دینی به صورت حال یا مقام یا معرفتی بلاواسطه، درعین حال رازآلود با همه ویژگی‌های تجربه دینی (نظیر مواجهه با امر متعالی یا تجلیات آن - احساس قداست و تعهدآوری و...) و نیز احساس عینیت در تجارب معرفتی که مستلزم تعالی بخشی فرد تجربه کننده است و به نوعی تحول (دیرپا یا زودگذر) در زندگی فرد و تخلق او به اخلاق الهی و درنهایت به تجربه فنا و بقا می‌انجامد. از منظر عرفان تطبیقی، ویژگی‌های تجربه عرفانی را بدین قرار ذکر کرده‌اند؛ بینش وحدت‌گرایانه، احساس عینیت یا واقعیت، احساس و نشاط و خرسندی، احساس تقدس و حرمت الوهی، تناقض‌نمایی و وصف ناپذیری (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۵۲).

رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) وارث گرایش‌های فلسفی و کلامی بنیادین در آلمان پایان قرن نوزدهم بود. از دیدگاه وی «دین از رودرویی روح آدمی با حقیقتی پدید می‌آید که هم جنبه عقلانی دارد و هم جنبه غیرعقلانی و آن را «امر قدسی» می‌نامد. وی به تصریح بیان کرده که مقصودش از عنصر غیرعقلانی در اولوهیت، عنصر «فراعقلانی» است که همان جنبه شهودی، قلبی و عرفانی دین است، نه اولوهیت یا دین حاوی عنصر ضدعقلانی یا خردناپذیر» (خادمی، ۱۳۸۵: ۱۵۳). وی که «دین را تجربه عاطفی و غیرعقلانی امر مقدس معرفی کرده است»، از احساس برخاسته از ارتباط با امر مینوی که احساسی است متفاوت و ناگفتنی به عنوان «تجربه دینی» یاد می‌کند. احساسی از مهابت که با نوعی مجذوبیت همراه شده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۷: ۹۷).

در کنار او، آبراهام مزلو هم بود که پدر جنبش انسان‌گرایانه در روان‌شناسی به حساب می‌آمد و معنویت را از مهم‌ترین عنصر نگرش انسان‌گرایی می‌دانست و به جای پرداختن به عوامل آسیب‌شناسانه نیازهای دینی که تنها در چارچوب کلیسا معناپذیر بود به ارائه نکاتی درخصوص فلسفه ارزشی حیات بشر و نیازمندی انسان به امور دینی یا شبه‌دینی

می‌پردازد که در پی آن التزامی معنوی و الوهی انسان را از جهان سراسر ماده فارق سازد و به مبدایی که سراسر احساس شورانگیز معنادار بودن است، رهنمون شود. مزلو با دین نهادینه به خودی خود مخالفتی نداشت و بر این باور نبود که تنها دیدگاه فلسفی مقبول، نگرش الحادی است. درواقع او مدعی بود که «لب و لباب و جوهره اصلی تجربه دینی، چه در بافتی خداپاورانه و فراطبیعی و چه در بافتی الحادی امکان‌پذیر است» (مازلو، ۱۳۸۷: ۳۳).

آنچه مورد توجه ما در این پژوهش است، شباهت اندیشه‌های مولوی و فیلسوفان معاصر غربی است. این که مولانا در قرن‌ها پیش به همان سخنان و اندیشه‌هایی دست‌یافته که فیلسوفان اکنون به آن می‌رسند، همیشه ارزش مطالعه و پژوهش دارد. در این مورد هم درک تجربه‌های عرفانی از طریق اشعار مولانا قدر مسلم زیباتر و حتی آسان‌تر است. باید اذعان داشت به ظهور رسیدن تجربه‌های عرفانی مولوی یک امر اتفاقی نبوده و نمی‌توان آن را تنها معلول یک علت (دیدار با شمس) دانست، بلکه باید پذیرفت که مولوی از همان اوان کودکی به دنیای ارواح، فهم دلالت‌پذیری پدیده‌های طبیعی، درک وجود فرشتگان و فهم معنای روح اهتمام می‌ورزید (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۵). زندگی مولانا محشور بوده از انواع تجارب عرفانی که پاری از آن‌ها در آثار او از جمله مثنوی معنوی منعکس شده است. تجارب عرفانی مولانا اعم از آفاقی، انفسی، شنیداری، دیداری و دریافتی بوده است که تجارب انفسی اصل و اساس همه آن‌ها بوده است. همچنین مولانا تجارب عرفانی را قابل توصیف می‌داند و خود نیز به توصیف و تعبیر و تفسیر آن‌ها پرداخته است (قنبری، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

مولانا در آثار خود به احوال و تجربه‌های باطنی، اعم از تجربه‌های عرفانی به معنای اخص آن، هیچ اشاره‌ای صریحی ندارد؛ اما در عین حال آثار او حاکی از استغراق وی در خداوند است. وی همچنین هرگز واژه «تجربه عرفانی» یا «تجربه دینی» را در اشعار خود به کار نبرده است، بلکه او این حالت‌ها را «وحی دل» می‌نامد که در محتوا با آن چه که امروز تجربه دینی نامیده می‌شود، هم‌خوانی دارد (قنبری، ۱۳۸۴: ۸۵). باتوجه به این موضوعات هدف ما در این پژوهش بررسی «تجربه عرفانی» از منظر عرفان اسلامی و دیدگاه «جلال‌الدین مولانا» است که خود واجد و صاحب این تجربه است. باتوجه به جایگاهی هنر و زیبایی در اندیشه عرفانی این مقوله نیز در دیدگاه مولانا و رودلف و مزلو بررسی می‌شود. پژوهش حاضر به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

۱. هنر و زیبایی در اندیشه مولانا

در نگرش عرفانی، حقیقت و هستی انسان و عالم که عالم را تجلی حُسن و جمال الهی می‌داند. عالم یکپارچه زیباست و زیبایی نه امری معرفت‌شناختی و سوپژکتیو می‌باشد بلکه امری وجودشناختی و ایزکتیو است. هنر و زیبایی برای شاعر عارفی همچون مولانا تجربه‌ای است که در آن زیبایی نه یک مفهوم خاص بلکه عبارت است از حقیقت زنده یگانه‌ای که انسان را به ذات حق نزدیک می‌کند و وسیله‌ای برای درک و شناخت حقیقت، آراء و نظریات مولانا درباره زیبایی صرفاً دین‌مدارانه و اسلامی و هنر و زیبایی تحت‌الشعاع نوعی خداشناسی عرفانی است. ادراک زیبایی نزد مولانا لذت حسی نیست بلکه راهی است به سوی هدایت و اتصال به مبدأ وجود، خیر و زیبایی از نظر او بحث هنر و زیبایی تحت‌الشعاع نوعی خداشناسی عرفانی است. همچنین مولانا درک جایگاه حُسن و زیبایی در عالم را برای کسی که انسی با آن ندارد و از آن عالم بی‌خبر است دشوار بلکه غیر ممکن می‌پندارد که وجود حقیقی و زیبایی را به مساوات هم می‌داند که درواقع عالم تجلی و ظهور خداوند در این عالم ناسوت است (نجفی، احمدی، ۱۳۹۸: ۲۳۱).

مولانا در آثار خود به‌ویژه مثنوی معنوی، به چهار هنر؛ موسیقی، ادبیات، سماع و نقاشی اشاره کرده است. اوج هنر از دیدگاه او درک زیبایی است بوده و هنر او تجسم اندیشه‌های اوست که به‌طور کلی هنر را ذاتی و معنوی می‌داند و

مخاطبان خود را با دیدگاهی نو آشنا می‌سازد. در واقع هنر یکی از مقوله‌های بسیار پیچیده و مبهم فعالیت‌های بشری است که تولید امر هنری و شناخت دقیق علمی آن دو مقوله بسیار متفاوت هستند؛ بنابراین مطالعات هنر، مستلزم نگاهی میان‌رشته‌ای است تا بتوان تخیل خلاق هنری را در قالب مؤلفه‌های عقل علمی بررسی کرد که در این مقاله به اختصار هنر و ویژگی‌هایش مورد بررسی قرار گرفته است (احمدی، ۱۳۹۷: ۱). بررسی این دیدگاه مهر تأییدی بر این نکته است که در اندیشه عرفانی مولانا ارتباط نزدیکی میان دین، هنر، زیبایی وجود دارد.

۲. وجوه اشتراک و افتراق تجربه دینی فلاسفه غرب و مولانا

با بررسی مواردی که اتو و مزلو به‌عنوان ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی یاد کرده‌اند، می‌توان این ویژگی‌ها را در چند بخش اساسی مطرح کرد.

۲/۱. وحدت/ وحدت انفسی

اتو در کتاب «عرفان شرقی و غربی» تجارب عرفانی را دو دسته می‌داند: «عرفان درون‌نگری» و «عرفان مشاهده وحدت». در عرفان درون‌نگری، عارف از اشیای پیرامون خود کناره می‌گیرد و به درون خود توجه کرده در ژرفای آن غرق می‌شود و می‌کوشد تا قدرت قدسی یا عمق یا بنیادی را بیابد که به اعتقاد او در مرکز یا نهایی‌ترین نقطه روح او نهفته است. این قدرت قدسی ممکن است با خود راستین عارف یا با اساس و بنیان جهان یکی انگاشته شود. در عرفان درون‌نگری، عارف می‌کوشد روزه حواس جسمانی‌اش را مسدود سازد تا هیچ احساسی نتواند به ضمیر آگاهش راه یابد. این امر با تمرکز کامل بر یک امر صورت می‌پذیرد. انسان هرگاه موفق شود همه توجه خویش را بر یک نقطه متمرکز سازد، دیگر صورت‌ها و احساسات، حتی احساس درد و مانند آن، از صحنه ضمیر هشیار او رخت برمی‌بندد. عارف پس از اینکه از هجوم احساس‌ها شد و موفق شد همه صورت‌های حس را از صفحه ضمیر خویش پاک کند، می‌کوشد تا همه اندیشه‌های انتزاعی، طرق عقلی و استدلالی، میل و خواهش و دیگر محتویات ذهنی را از آن بزدايد. در این مرحله، هیچ محتوای ذهنی باقی نخواهد ماند و آن چه می‌ماند، تهی‌وارگی و خلاء محض است. بنابر آن چه عرفای گوناگون در این باره گزارش کرده‌اند، در چنین مرحله‌ای، حالت هشیاری یا آگاهی محض به آنان دست می‌دهد.

اتو معتقد است که در تجربه عرفانی وحدت‌بین، قاعده امتناع اجتماع نقیضین و قاعده امتناع ارتفاع نقیضین هر دو مرتفع می‌شوند. به تعبیر او، منطق خاص عرفان پدید می‌آید که این دو قاعده را نادیده می‌گیرد. همان‌گونه که هندسه غیراقلیدسی، اصل موضوع خطوط متوازی را کنار می‌گذارد، منطق عرفانی هم دو اصل موضوع را نادیده می‌گیرد. به همین جهت است که جمع اضداد و وحدت ضدین و مفهوم دیالتیک بروز می‌کند. به اعتقاد اتو عرفان مشاهده وحدت، سه مرحله دارد: در مرحله نخست، عارف وحدت طبیعت را درک می‌کند. پدیده‌های طبیعی، هرکدام با دیگری و با عارف یکی می‌شوند. اشیاء شفاف، درخشان و مرئی می‌گردند و زمان می‌ایستد (اتو، ۱۳۸۰: ۴۸).

از نظر مولانا «تمام تلاش‌ها و مرارت‌ها و مجاهدت‌های سالک برای در هم شکستن صورت‌ها، نام‌ها، حجاب‌ها، کثرت‌ها و نهایتاً رسیدن به کشف وجود واحد مطلق و رفع تمام دوگانگی‌هاست و آن‌گاه که سالک با راهنمایی استاد و عنایت خدا به مقام مکاشفه عرفانی نایل می‌شود وحدت را تجربه می‌کند «در این مقام او از عمق جان و با تمام وجود، نه صرفاً به طور نظری، درک می‌کند که همه هستی‌اش و هرآن چه دارد مطلقاً از خداست، او چیزی نیست مگر پرتوی از صفات پروردگار که گنج نهان را ظاهر سازد» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۰۴).

۲.۲. وحدت / وحدت انفسی

مولانا در بسیاری از ابیات مثنوی به این اصل اشاره دارد که هر جا سخن از حقیقت وجود و ابراز یگانگی با وجود مطلق به میان می‌آید، دم‌فروستن تنها چاره است؛ چراکه بنده‌ای که خدا را بشناسد، زبانش از گفتن درمی‌ماند و این مقوله فراسوی توصیف و بیان است. تنها کثرت قابل گفتار است و در فضای وحدت شخص ثانی و ثالثی وجود ندارد تا سخن گوید. مولوی در غزل زیر با مانند کردن عارف به کبریت و خداوند به آتش از فنای کبریت در آتش یا عارف در خداوند و اتحاد یافتن آن دو سخن می‌گوید:

هین که منم بر در در بر گشا
بستن در نیست نشان رضا
(مولانا، ۱۳۶۳، ۲۷۹۸)

تو مانده‌ای و شراب و همه فنا گشتیم
ز خویشتن چه نهان کنی تو سیما را؟
(همان، ب ۲۳۷۰)

عاقبت از مشرق جان تیغ زد چون افتاب
آنکه جان می‌جست او را در خلأ و در ملا
(همان، ب ۱۶۱۸)

۲.۳. وحدت آفاقی و ادراک انضمامی از واحد

از نظر مولوی وحدت، ابتدا در میان انسان‌ها مطرح شده است؛ یعنی اولین نکته این است که آدمیان یگانه بوده‌اند و پس از نزول به طبیعت متکثر شدند و پیش از تکوین نیز با خدا یکی بودند. به نظر مولوی انسان باید یک سیر نزولی و سپس صعودی را طی کند تا به آن وحدتی که در آن قرار داشته مجدد دست یابد. این نکته، متضمن دیدگاه عرفانی اسلامی درباره‌ی قوس نزول و صعود و طی حضرات خمس می‌باشد. در بسیاری از مواضع مثنوی، مولانا «عدم» را مترادف با معنی اعیان ثابت آورده است.

عاشقان اندر ربوده از بتان رو بندها
زانکه در وحدت نباشد نقش های مرد و زن
(مولانا، ۱۳۶۳، ۲۰۵۱۴)

زین گذر کن صفت یار شکر بخش بگو
که ز عشوه شکرش ذره به ذره دهن است
(همان، ۴۳۴۹)

هر هستی ای در وصل اصل اصل خود
خنیک زنان بر نیستی دستک زنان اندر نما
(همان، ۴۳۶)

زهر ذره به گفت بی‌زبانی
پیامست و پیامست و پیامست
(همان، ۳۸۳۰)

۲.۴. معرفت بخش بودن و یقینی بودن

یکی از ویژگی‌های مکاشفه عرفانی معرفت‌بخشی و معرفت‌زایی مکاشفه عرفانی است، آن‌هم معرفتی بسیار عمیق‌تر از معرفت‌های ظاهری؛ چراکه مکاشف، از صورت‌ها و حجاب‌ها گذشته و با باطن مواجه شده و آن را تجربه کرده است. همه عرفا و صوفیه بر عنصر معرفت‌بخشی مکاشفه تأکید دارند. «این نکته مورد وفاق تمام صوفیه و عارفان است که کشف نه تنها یکی از منابع تولید علم و معرفت است، بلکه آن را مهم‌ترین و بالاترین منبع می‌دانند و علم حاصل از آن را علم ارثی، لدنی و باطنی می‌نامند» (فعالی، ۱۳۸۹: ۲۴۶).

از دیدگاه مزلو، تجربه‌های عارفانه همراه با احساس گشودن چشم‌اندازی بی‌کرانه، احساس نیرومندی بسیار و درعین حال عجز بسیار، احساس حیرت و وجد و سرور، و سرانجام از دست دادن مقام خود در مکان و زمان (بی‌خودی) است، با این احساس که چیزی به‌غایت مهم و ارزشمند به‌وقوع پیوسته است. درعین حال، مزلو متذکر می‌شود که ما آگاهی و معرفتی به چگونگی دست‌یافتن به تجربه اوج نداریم؛ تنها چیزی که می‌دانیم این است که این تجربه به نحوی به‌دست می‌آید. درست مثل رنگین‌کمانی که لحظه‌ای پدیدار می‌شود و لحظه‌ای دیگر ناپدید می‌شود، انسان به‌نوعی بیش از آن که تلاش جدیدی کند، می‌کوشد وضعیت یا حالتی از آگاهی را حفظ کند که دوامی ندارد. به بیانی دیگر، «تجربه‌های اوج، لحظات گذرای خودشکوفایی است. این لحظات، لحظات جذبه هستند که نه می‌توان آن‌ها را خریداری کرد و نه می‌توان وقوع آن را تضمین کرد و نه حتی می‌توان به جست‌وجوی آن‌ها پرداخت. انسان باید در تجربه اوج از خوشی به وجد درآید» (مزلو، ۱۳۸۷: ۳۷).

۳. معرفت‌بخشی تجارب عرفانی و موهوبی بودن معرفت عرفانی از سوی خدا

مولانا با اشاره به حدیث قدسی «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَ لَا سَمَائِي وَ لَكِنْ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق: ۷/۴) آشکارا بیان می‌کند که گنجایش دل عارف محل شهود و نظرگاه خداوند است (مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰۹، ۱۹۳). از نظر او تنها محک صحیح و فتوای مطمئن، جان و قلب است؛ بنابراین صاحبان شهود قلبی تنها عالمان راه حق‌آند و شش جهت آیینۀ دل ایشان تجلی‌گاه معرفت‌الله شده است. صاحب‌دلان در راه کسب معرفت همچون مؤذنان، راستگو و از هر خطا و اشتباهی معصوم و مصون‌اند (همان: ۴۳۳)؛ چون وقوفشان بر اسرار الهی مستقیم از منبع وحی الهی گرفته شده است و همه خواطر قلبی آن‌ها چیزی جز وحی و خاطر حقانی نیست (همان: ۴۰۸، ۵۶۲، ۹۱۹)؛ در نتیجه، منطق وحی (همان: ۹۹۱) یا شهود قلبی عارف مطمئن‌ترین شیوه معرفت‌شناسی است که از گستره محدود ادراکات علوم کسبی و خطاهای عقل جزئی و ناقص، فراتر و در امان است (همان: ۱۹۳، ۲۸۱، ۳۲۳، ۵۵۰).

هزار گونه ادب جان ز عشق آموزد

که آن ادب نتوان یافتن ز مکتب‌ها
(مولانا، ۱۳۶۳، ۲۶۰۸)

مست شدم برد مرا تا به کجاها

(همان، ۶۵۰)

وحی جویان اندر آن چین شیوه‌ها

(همان، ۱۹۶۸)

صد هزاران سرّ سرّ جان شنیدستی دلا

(همان، ۱۶۶۳)

نهان تصریف سلطان وحیدی است

چو بادی رقص‌های شاخ‌بیدی است

(همان، ۳۷۷۲-۳۷۷۳)

داد می‌معرفتش آن شکر ستان

دل سخن‌چین است از چین ضمیر

آخر از هجران به وصلش در رسیدستی دلا

قرین صد هزاران نقش و معنی

که جنباننده این نقش و معنی است

۳.۱. یقین‌بخش بودن معرفت عرفانی

دین‌شناسی مولوی مبتنی بر حیرت‌زایی است نه حیرت‌زدایی. به دیگر سخن مولوی معتقد است که اقتضای ذاتی دین ایجاد حیرت در دین‌دار است. البته حیرت دو نوع است: یکی حیرتی که از جهل و غفلت بر می‌خیزد و نتیجه آن

گمراهی و بی‌ایمانی است و دیگری حیرتی که منشاء آن دانایی و معرفت است که مراد مولانا همین گونه دوم است (زمانی، ۱۳۸۲: ۵۴۸). مولوی خود در این بحث حساسیت ویژه‌ای نشان می‌دهد و از اینکه اهل بحث و جدل (حیرت عارفانه) را با (شک فیلسوفانه) قیاس گیرند، سخت پرهیز می‌کند. از نظر مولوی برهان فلسفی به ظن می‌رسد و در نتیجه علم‌الیقین می‌شود؛ اما حیرت عارفان توأم با عیان و رؤیت به عین‌الیقین می‌رسد. مولوی پیچش شک فلسفی را منافی ایمان می‌داند و ابله‌ی را بر آن ترجیح می‌دهد (سروش، ۱۳۷۳: ۱۴۸). از این مباحث، چنین حاصل می‌شود که با توجه به مذمت‌هایی که مولوی در عقل جزئی و فلسفه در شناخت خدا کرده است، یقین موردنظر مولوی در ماهیت ایمان نمی‌تواند از سنخ عملی باشد؛ بلکه وی آدمی را در ساحت دنیا و دینداری و در راه رسیدن به کمال نیازمند به یقین و معرفتی تردید برانداز می‌داند و سطح عالی این‌گونه معرفت، شهودی عارفانه است که بدون واسطه قراین حسی و مقولات عقلی با جزیه الهی و شهود عام ملکوت به دست می‌آید.

چون چشم دگر درو گشادیم
یک جو نخریم ما یقین را

(مولانا، ۱۳۶۳: ۱۳۲۱)

ای غم اگر مو شوی پیش منت بار نیست
در شکرینه یقین سرکه انکار نیست

(همان، ۴۹۷۷)

بر آستانه اسرار آسمان نرسد
به بام فقر و یقین هیچ نردبان نرسد

(همان، ۹۵۴۸)

۳. بیان ناپذیری تجارب عرفانی

آسان‌ترین نشانه‌ای که به سبب آن، حالتی نفسانی^۱ را در زمره احوال عرفانی^۲ قرار می‌دهند، سلبی است. کسی که این حال به او دست می‌دهد بیان می‌کند که تعبیرناپذیر است و نمی‌توان در قالب الفاظ، گزارشی رسا از محتویات آن داد. در نتیجه کیفیت این حالت باید مستقیم توسط شخص تجربه شود، نمی‌توان آن را به دیگران توصیف کرد یا انتقال داد. به دلیل همین ویژگی، تجربه عرفانی بیشتر شبیه حالت‌های احساسی‌اند تا حالت‌های عقلی. هیچ کس نمی‌تواند برای شخصی که هیچ‌گاه احساس خاصی را نداشته است، روشن سازد که کیفیت یا شان آن احساس چیست... «عارفان ادعا می‌کنند که احوال شخص تجربه‌گر حالات عرفانی ناگفتنی است و به کسوت الفاظ در نمی‌آید و نظایر آن». به زعم اتو در ویژگی اخیر همه عرفا متفق‌القولند (اتو، ۱۳۸۰: ۳۲).

از دیدگاه مزلو، تجارب اوج ویژگی‌هایی دارند که عبارتند از: احساس تمامیت، اتحاد و یکپارچگی، آرامش خودبه‌خودی، به‌تمامی خودبودن، بهره‌گیری از تمام قابلیت‌های خویش، رهاشدن از موانع، محدودیت‌ها و ترس‌ها، خودانگیختگی، زیستن در این جا و اکنون، بی‌نیازی و غنی‌بودن، هم‌زمان کودک و بالغ‌بودن و مورد لطف حق واقع شدن به نحوی غیرقابل توصیف (سلمانی، ۱۳۹۰: ۱۰۵).

در خصوص امکان بازگویی و انتقال تجارب عرفانی از سوی عارف یا صاحب تجربه به دیگران، رأی مشهور و غالب بیان ناپذیربودن این تجارب است. اما آیا مولانا نیز چنین رای و نظری دارد؟ می‌دانیم که مولانا در پاره‌ای از غزلیات خویش به خاموشی یا خموش یا خمش تخلص کرده است. این کلمه در اصل فعل امر است که مولانا آن را خطاب به

^۱ . State of mind

^۲ . Mystical States

خویش صادر می‌کند. دعوت مولانا به خاموشی خویش، دواعی چهارگانه‌ای دارد. بیان ناپذیر بودن تجارب عرفانی و ممکن نبودن انتقال آن‌ها به دیگران، نخستین داعی مولانا به خاموشی است و نه تنها انگیزه‌ی او برای سکوت کردن. دومین داعی خاموشی‌گزیدن او، ارزشمند دانستن خاموشی و سکوت در چشم اوست. مولانا دم فروبستن و همچون دریا خاموش ماندن را فضیلت می‌داند. داعی سوم، خاموشی مولانا به علت حضور نامحرمان و ناهلانی بود که مولانا از بیان حقایق و مواجید عرفانی نزد آن‌ها غیوری می‌ورزید. داعی چهارم مولانا برای خاموش ماندن در واقع بیان‌پذیر بودن معارف و حقایق عرفانی است، اما بدان جهت که مولانا بیش از حد اجازه داده شده سخن گفته و اصطلاحاً اسراری را که نباید مطرح می‌کرده فاش ساخته است، بر خود نهیب خاموشی می‌زند و گاه این نهیب را از خداوند ریافت می‌کند. بنابراین در این بخش به تبیین هر یک از دواعی چهارگانه خاموشی‌گزیدن مولانا می‌پردازیم، اما با توضیحاتی که خود او در خلال اشعارش بازگو کرده است و از آن‌جا که باید از هر قسمت از سخنان او نتیجه‌گیری‌های مقدماتی صورت بگیرد تا رای نهایی مولوی را آشکار سازد، بر خلاف فصول دیگر، اشعار مولانا در این بخش را تجزیه شده ارائه می‌کنیم.

۴.۱. بیان ناپذیری

مولوی در تبیین بیان ناپذیر بودن تجربه‌های عرفانی قابل به این نظریه است، که سخن از جنس دنیای مادی است و قدرت بازنمایی حقایق عرفانی که فراسوی جهان مادی است، ندارد و در تبیین نظر خود که چرا سخن از جنس دنیای مادی است و محصول این دنیا شناخته می‌شود؟ بیان می‌دارد که هرگاه انفکاک و جدایی میان اصل و فرع چیزی پیش بیاید، کشش و کوشش برای واصل شدن جزء به کل یا فرع به اصل نیز اتفاق می‌افتد. عارف نیز با آگاهی یافتن از دورافتادگی روح خویش از ذات‌الاهی که خود را جزئی از آن کل می‌شمارد به هجران مبتلا می‌شود و سخنان شکوه‌آمیز ناشی از فراق بر زبان می‌آورد (عزیز، ۱۳۸۷: ۲۴). اما همین که این قطره جدا افتاده از دریا به اصل خویش واصل شد، نیاز به سخن و علت صدور آن از بین می‌رود، اما در عین حال دریای جانان که روح عارف بدان متصل شده، معدن و اصل سخن نیز هست، ولی در آن ساخت بدون نیاز به زبان، سخن می‌گویند و می‌شنوند و این شگفتی، خاصیت عالم وصال و غیرمادی روح است. در اثر همین اتصال به اصل و کان سخن است که مولوی ابراز می‌دارد از فرط پرسخنی قادر به ادای هیچ سخنی نیست و آن‌گهی کارایی زبان و ساختار سخن به سبب صورت‌بندی‌های ذهنی و مفاهیم عقلی ساخته شده توسط بشر است و مادامی که با حقایق ملکوتی و غیبی روبه‌رو نشده است، کارآمد نشان می‌دهد. بدین ترتیب می‌توان آراء مولانا را درباره‌ی زبان و عدم قدرت آن در بیان تجارب عرفانی چنین دسته‌بندی کرد:

این‌که مولوی از تنگنای فاهمه بشری در ادراک حقیقت تجربه عارف حکایت می‌کند:

خمش کن، ختم کن ای دل چو دیدی

که آن خوبی نمی‌گنجد در القاب
(مولانا، ۱۳۶۳، ۳۲۲۹)

آنچه نبردست وهم، عقل ندیدست و فهم

از تو به جانم رسید، قبله از آنی مرا
(همان، ۲۳۰۴)

خجلم ز وصف رویش بخدا دهان ببندم

چه برد ز آب دریا و ز بحر، مشک سقا
(همان، ۱۸۷۷)

به سبب همان است که گفته شد، سخن از جنس دنیای مادی است.

بس بود ای ناطق جان، چند ازین گفت زبان
چند زنی طبل بیان، بی دم و گفتار بیا
(همان، ۴۷۶)

رستم از این بیت و غزل، ای شهو سلطان ازل
مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
(همان، ۴۸۴)

آنچه که مولانا افول کردنی می داند سخن و لفظ است، ولی معنا در قلب عارف ماندنی و پایدار است از همین رو پروده است:

رها کن «گفت»، به از «گفت» یابی
یقین هر «حادثی» را خود «ندیدی» است
(همان، ۳۷۷۶)

خامش کن گفت از این عالم است
ترک کن این عالم گذاره را
(همان، ۲۸۷۲)

و اگر مولوی بیان می دارد که از فرط پرگفتاری قادر به اظهار مکنونات قلبی و مشاهدات روحی خود نیست.
ای غم شادی شکن، پر شکر است این دهن
کز شکر آکندگی ممکن گفتار نیست
(همان، ۴۹۸۷)

نیز به جهت آن است که در آن اوقات که به تجربه اتصال با کل نائل می شود به اصل و معدن سخن نائل شده است:
امروزنه هوش است و نه گوش است و نه گفتار
کان اصل هر اندیشه و گفتار مرا یافت
(همان، ۳۵۸۳)

دهان پرپسته می خواهی مزین سرنای دولت را
نتاند خواندن مقری دهان پر پسته آیتها
(همان، ۷۲۲)

اما اصل سخن که به تعبیر مولوی «شاه ماست» در سخن نمی گنجد و اینجاست که به ظاهر، تناقض گویی در بیان وی یا عارفان رخ می دهد:

دل آمد و دی به گوش جان گفت
ای نام تو اینکه می نتان گفت
درنده آنکه گفت پیدا
سوزنده آنکه در نهان گفت
چه عذر و بهانه داری ای جان؟!
آن کس که ز بی نشان، نشان گفت
(همان، ۳۹۲۹-۳۹۳۱)

۴.۲. فضیلت خاموشی

مولانا گاهی خاموشی را فضیلت می داند و با رغبت بدان میل می کند و گاه نیز به خاموشی مأمور می شود. دلیل آنکه مولانا خاموشی را از فضایل می شمارد این است که به واسطه خاموشی هم از زحمات و دردهای اهل دنیا می آرمند و هم خاموشی را طریقهی وصول به حقایق عرفانی در سپهر جان می داند. تمثیل غالبی که مولوی درباره سکوت کردن بیان می کند بسیار پرمعناست. مولوی سکوت خویش را چون خاموشی دریا می انگارد که هرچند سرشار از ذخایر و گنج های درونی است، اما ترش رو و خشمناک از افشای آن ها به عافیت جویان می پرهیزد.

ای خمشی مغز منی، پردهی آن نغز منی
کتر فضل خمشی، کش نبود خوف و رجا
(مولانا، ۱۳۶۳، ۴۸۸)

مرد سخن را چه خبر از خمشی همچو شکر

خشک چه داند، چه بود ترللا، ترللا

(همان، ۴۹۱)

۴.۳. خاموشی و غیوری

در این قسمت به اشعاری از مولانا می‌پردازیم که به‌علت حضور ناهلان و نامحرمانی در محضرش از گفتن حقایق عرفانی سربازده است. این اغیار نه مخاطب سخنان مولوی بوده‌اند و نه نسبت به سخنانش بی تفاوت، بلکه با سوداهایی دیگر در مجلس او حاضر می‌شدند که نتیجه‌اش تولید فتنه و زحمت بود هم برای مولوی و هم برای خود ایشان. از این‌رو مولوی از بیان سخن نزد ایشان بسیار غیرت می‌ورزید هرچند نه از سخن کم داشت و نه از قدرت سخن‌گویی. همین وضع خواننده را متوجه می‌سازد که دست کم برخی از حقایق و تجارب عرفانی مولوی قادر به بازگویی بوده و مانعی درونی یا زبانی در کار نبوده تا مولوی نتواند آن‌ها را بازگو کند بلکه به‌علت بیرونی که چه بسا در اوقاتی هم مرتفع می‌شده مولوی موقتاً خاموش شده است.

از دیدگاه مولانا هنگامی که انسان وارد پهنهٔ درونی جان یا خلوتگاه جان می‌شود، به حیطة‌ای وارد شده است که فوق زبان است و از آن سخن نتوان گفت. در اینجا عارف زبانی جز خموشی ندارد، با این وجود مولانا خروج از ساحت صفات و رسیدن به ساحت ذات الهی را برای واصلان به حق توصیه می‌کند.

خمخش باش خمخش باش در این مجمع مگو فاش مگو فاش ز مولی و ز مولا

(مولانا، ۱۳۶۳، ۱۰۳۸).

که اغیار گرفتست چپ و راست خدایا

خموشید خموشید که تا فاش نگردید

(همان، ۱۰۶۸)

مهر است بر دهانم و افغانم آرزو است

گویاترم ز بلبل اما ز رشک عام

(همان، ۴۶۳۸)

۴.۴. بیان‌ناپذیری

مولانا جلال‌الدین در مثنوی و دیوان به اشکال مختلف تنگنای زبان را در بیان حقایق عرفانی نشان داده است. برای بیان حقایق و مفاهیم عرفانی، چهار مانع موضوع، متکلم، کلام، و مستمع وجود دارد. اخبار و سخنان بیان‌کردنی از حقایق عرفانی نسبت به آن‌چه که در بیان نمی‌آید و مولانا حسرت بیان آن‌ها را دارد همچون نسبت مشک به دریا و پوست به مغز و قراضه‌ای چند به معدن است. بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی امری است که صوفیان با استعانت از رمزها و تمثیل‌های متعدد و یا به‌صراحت از آن سخن گفته‌اند. به عقیده آن‌ها، عظمت و کمال «معنی» به اندازه‌ای است که «صورت» ظاهر به هیچ‌رو نمی‌تواند آن را بیان کند. زبان عرفانی در بطن خود تناقض صورت و معنی را بازتاب می‌دهد؛ تناقضی که از ادراک صوفیان نسبت به «راز» سرچشمه می‌گیرد. «راز»ی در عمق «معنی» نهفته است که زبان نمی‌تواند آن را بیان کند و به مخاطب انتقال دهد. صوفی نیز می‌کوشد این راز را پنهان نگاه دارد. وسوسهٔ بیان معنی از یک‌سو، و اصرار بر ناتوانی زبان در بیان معنی از سوی دیگر، بنیان بخش عمده‌ای از میراث سخن صوفیه است. بحث «صورت» و «معنی» در آثار مولانا نیز به شکلی گسترده مطرح شده است. تأکید مولانا بر محال بودن بیان تجربه عرفانی، سرانجام او را به ساحت «خاموشی» کشانده است.

چه برد ز آب دریا و ز بحر مشک سقا

خجلم ز وصف روی‌اش بخدا دهان ببندم

(مولانا، ۱۳۶۳، ۱۸۷۷)

مشغول شد و به ترک کان گفت

ترک بازار و این دکان گفت

(همان، ۳۹۴۰-۳۹۴۱)

چون یافت زبان دو سه قراضه

وز ننگ قراضه جان عاشق

۵. سر بودن تجارب عرفانی

از نظر اتو امر مینوی، بنابر آن چه در احوال انسان تجلی می کند، سرّی است هیبت‌انگیز و مجذوب‌کننده است. این عنوان، از یک سو اشاره به ذات نومن دارد، و از سوی دیگر، توصیف حالت ایمانی و احساس خالص دینی انسان در طول تاریخ است، که با مراتب متفاوتی از شدت و ضعف، ظهور و بروز می‌یابد. تجربه مینوی، هم جنبه درونی دارد و هم جنبه بیرونی. این امر تا آن جاکه به فاعل تجربه مربوط می‌شود، آگاهی از هیچ بودن خود در برابر حقیقتی است که فرد در این تجربه با آن مواجه می‌گردد. احساس هیچ بودن، هم وجودی است و هم ارزشی. از یک سو وجود فرد در برابر قدرت قاهر و غالب آن «غیرمطلق»، همچون عدم است و از سوی دیگر در سایه احساس مخلوقیت، ارزش فرد، و در واقع، ارزش دیگر پدیده‌ها، در برابر ارزش والای نومن، هیچ می‌گردد. همراه با این احساس‌های وجودی و ارزشی، که هر چیزی را از وجود و ارزش تهی می‌سازد و تا مرز عدم، فرو می‌کاهد، نومن به نحو عینی و بی‌واسطه‌ای به عنوان سرّ برای شخص جلوه می‌کند. این ویژگی نومن، در شخص حالت بهت و حیرت و شگفتی را پدید می‌آورد. اتو برای آن که این سرّ دینی یا حیرت و بهت را به روشن‌ترین وجه بیان کند، تعبیر «کاملاً دیگر» را به کار می‌برد که حاکی از مغایرت کامل نومن با هر امر دیگری است (اتو، ۱۳۸۰: ۲۶-۲۷).

سرّ یا راز بودن متعلق تجربه مینوی، از جانب اتو یکی از ویژگی‌های مستقل تجربه مینوی است. اتو برای ایضاح مراد خود در این باره به دو مشخصه اصلی توسل می‌جوید: ۱- به کلی دیگر بودن یا «غیر» مطلق بودن؛ ۲- فرای زمان و مکان بودن یا ابدی و ازلی و بی‌مکان بودن متعلق تجربه. اتو همچنین آموزه‌های ادیان در خصوص بسیط بودن ذات خداوند و یگانگی خدا در ذات و صفات و فراتر بودن خداوند از هر مفهوم و تصویری را دال بر همین بعد سرّ یا راز بودن متعلق تجربه فرض کرده است.

در نظریات مزلو در مورد ویژگی سرّ بودن تجارب عرفانی، نظریه‌ای مشاهده نگردید. اما در نزد مولوی هم راز بودن متعلق تجربه به‌طور صریح اشاره شده است و هم این که متعلق تجربه‌اش را به «کلی دیگر» می‌داند و «غیر»ی مطلق می‌شمارد.

وی برای بنده پخته کارها

(مولانا، ۱۳۶۳، ۱۹۸۵)

جانب من کز نگرستن گرفت

(همان، ۵۴۱۵)

اصل سخن بجو، اصل سخن شاه ماست

(همان، ۴۹۰۹)

کھسار در خروش که ای یار غار ما

(همان، ۲۲۶۵)

عاشق و مسکین آن بی‌ضد و همتای ماست

(همان، ۴۸۷۸)

ای به گفته در دلم اسرارها

بیش مگو راز که دلبر بخشم

خامش و دیگر مگو آنکه سخن بایدهش

دریا بجوش از تو که بی مثل گوهری

هرچه تصور کنی خواجه که همتاش نیست

۵.۱. بی‌مکانی و بی‌زمانی تجارب عرفانی

منظور از این ویژگی تجارب عرفانی همان ابدی و ازلی بودن تجارب عرفانی است، یا از قول استیسی احساس جاودانگی. این ویژگی بنابر اختلاف مرتبه‌ای که در عرفان آفاقی و انفسی بجهت نوع تجربه واحد وجود دارد، مختص عرفان انفسی محسوب می‌شود. همچنان‌که ویژگی سوم مختص عرفان آفاقی است. از دیدگاه مزلو تجربه اوج شامل این حالت است: احساس جذبه شگفتی و بهت، فقدان قراردادن در زمان و مکان، همراه با اطمینان از این‌که چیز بسیار مهم و بسیار با ارزشی اتفاق افتاده است، به‌طوری که فرد دگرگون و نیرومند می‌شود در این نوع تجربه؛ نوعی سردرگمی بسیار شاخص در زمان و مکان و یا حتی فقدان آگاهی از زمان و مکان در کار است. به بیان ایجابی، این امر به تجربه جهان شمولی و سرمدیت مانند است (حیدری و همکاران، ۱۳۹۳: ۳۶). در آرا و نظریات رودلف اتو در مورد بی‌مکانی و بی‌زمانی تجارب عرفانی مطالبی به دست نیامد.

تجربه عرفانی به اختیار و دلخواه عرف حاصل می‌شود چه اینکه خود مولانا به ناگهانی بودن تجربه‌اش اشاره کرده است و محققان عرفان نیز بر غیراکتسابی بودن و غیراختیاری بودن تجربه صحه گذاشته‌اند.

یار ما عشق است و هر کس در جهان یاری گزید

کز الست این عشق بی‌ما و شما مست آمدست

(مولانا، ۱۳۶۳، ۴۱۶۱)

شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد

این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست

(همان، ۴۱۸۲)

مکان‌ها بی‌مکان گردد زمین‌ها جمله‌کان گردد

چو عشق او دهد تشریف یک لحظه دیاری را

(همان، ۷۰۳)

والله ز دور آدم تا روز رستخیز

کوته نگشت و هم نشود این درازنا

(همان، ۲۲۲۳)

در کنار اهمیت بی‌زمانی، شب برای مولانا و تمامی عارفان جایگاهی دیگر دارد:

یک قطره ازین ساغر کار تو کند چون زر

جانم به فدا بادا این ساغر زرین را

این حالت اگر باشد اغلب به سحر باشد

آنها که براندازد او بستر و بالین را

(همان، ۹۳۴-۹۳۵)

شاید که نخسبیم به شب چونکه نهانی

مه بوسه دهد هر شب انجم شمری را

(همان، ۱۰۸۷)

گذر از خواب برادر به شب تیره چو اختر

که به شب باید جستن وطن یار نهان را

(همان، ۱۰۸۸)

هر دل که او نخفت شبی در هوای تو

چون روز روشن است و هوا زو منورست

(همان، ۴۷۳۲)

۶. مجذوب‌کننده بودن تجارب عرفانی

با آنکه عارفان از بیان حال خود به تفصیل خودداری می‌کنند، ولی با همه این احوال، از حالات آن‌ها، این به دست می‌آید که: آنان به طرف بعضی از مفاهیمی که کاملاً فلسفی هستند، متمایل‌اند. یکی از آن مفاهیم فلسفی «خوشبینی»

و دیگری «وحدت عالم» است، که از دنیای معمولی خود به جهان عرفان وارد می‌شویم، مثل اینکه از کمی به بسیاری، از کوچکی به بزرگی درآمده‌ایم. در عین حال، مثل این است که از پربشانی و ناراحتی به آرامش و فراغت خاطر رسیده باشیم. ما آن عالم را عالم آشتی‌ها و یگانی‌ها می‌بینیم. در آن حالت، آن اندازه که ما تسلیم هستیم و قبول داریم، انکار نداریم و رد نمی‌کنیم. در آن عالم، بی‌نهایت، همه نهایت‌ها و حدودها را در آغوش گرفته، اختلافات از میان رفته، صلح کونین و تشویق کلی به عمل می‌آید، آن‌جا که همه چیز نفی می‌شود، شما را به حقیقت نهایی می‌رسانند (پترسون، ۱۳۷۹: ۱۰۶).

به نظر مزلو از کارکردهای تجربه عرفانی، خلق نگاه مثبت در صاحب تجارب عرفانی و اوج است، آنان به تضاد کمتر و به شباهت‌ها بیشتر می‌نگرند و نیز همه چیز را مطلقاً خیر و عادلانه تلقی می‌نمایند و موجودیتی برای شر قائل نیستند که بخواهند آن را بپذیرند. آنان با نگاه زیبانگر خود به زشتی‌ها توجهی نمی‌کنند. به نظر وی تجربه عرفانی زندگی انسان را دگرگون کرده و شور، وجد و آرامشی ویژه به زندگی انسان می‌بخشد. از نظر مزلو تجارب عرفانی آن چنان زیبا و دلفریبند که صاحب تجربه‌ی عرفانی را به سوی تجربه مجدد سوق می‌دهد. بنابراین فرد در پی به‌کارگیری روش‌هایی بر می‌آید که تجربه عرفانی را دگر بار تجربه نماید (سلمانی، ۱۳۹۰: ۱۶۵-۱۶۸). به عقیده اتو، سرّ هر چیز هیبت‌انگیز است، اما برای کسی که با او روبه‌رو می‌گردد، به‌طور متناقض‌نمایی، مجذوب‌کننده، رباننده و دلکش است. جنبه هیبت‌انگیز نومن تند و زورآور بوده و قدرتمندانه بر شخص وارد گشته، شخص در برابر آن دچار ترس و لرزی بی‌مانند می‌شود؛ اما جنبه مجذوب‌کننده آن، به شخص آرامش داده، او را در هاله‌ای از انس و اشنایی فرو می‌برد. نکته شایان توجه آن است که این دو جنبه نومن، در عین مغایرت، در یک وحدت سازوار تجلی می‌کنند. در حقیقت، همان آگاهی از نومن، که انسان را به هیبت می‌اندازد، او را به‌خود جذب می‌کند. هر آن‌چه جنبه بیمناک نومن بیشتر تجلی کند و خود را به لرزه درآورد، میل و اشتیاق شخص به نومن را نیز می‌افزاید (اتو، ۱۳۸۰: ۳۱).

از ویژگی‌های مشترک تجربه‌های عرفانی که اتو و مزلو هر دو مشخصاً بر آن انگشت تأکید نهاده‌اند، همین ویژگی تیمّن و تبرک‌بخش بودن تجربه یا مجذوب‌کننده بودن آن از قول اتو است. اتو به صراحت عنصر عشق را در ویژگی مجذوب‌کنندگی تجربه لحاظ می‌کند و آن را از عناصر سازنده جنبه غیرعقلانی نومن معرفی می‌نماید و آن‌گهی این جنبه را نیز برخاسته از متبرک و مقدس و دارای عظمت و جلال بودن نومن معرفی می‌کند، از همین‌روست که صاحب تجربه به نومن عشق می‌ورزد و آن را مظهر رحمانیت و شفقت و دستگیری می‌داند.

در اندیشه مولانا عشق رفع‌کننده حجاب از خداوند در معراجی بر فراز عالم و حضور در حضرت حق است. مولانا در کلیات شمس، اشعار بسیاری که به عشق و مسائل مربوط به آن منتهی می‌شود یا سرور و نشاط زایدالوصف او را آشکار می‌سازد و دالّ بر ویژگی مجذوب‌کنندگی تجربه است، آورده و بدین جهت، کلیات شمس را باید در مجموع دیوان عشق و مستی دانست.

۶.۱. عشق آمیز بودن

عشق به معبود یکی از عواملی است که مولانا را به وحدت رسانده است. عشق وجود دو عارف را از هر چه جز معشوق جدا کرده است آن دو جز معشوق چیزی را نمی‌بینند. نسفی در مورد این عشق می‌گوید: «وقت باشد که عاشق چنان مستغرق معشوق شود که نام معشوق را فراموش کند بلکه غیر معشوق هر چیز که باشد جمله فراموش کند» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۰). عشق ستایی و عقل‌ستیزی از اصول مهم صوفیه است که هر جا سخن از عشق شود، عقل در تقابل آن قرار می‌گیرد (رک. نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۹: ۶۲-۶۱). مولانا نیز همانند پیشوایان خود معتقد است عقل با درک

محدود خود عقیده پای سلوک سالک شده و او را از شناخت حق و ادراک عشق عاجز کرده است (مولوی، ۱۳۷۳: ۷، ۳۷۲، ۴۴۶، ۴۵۲، ۵۹۴، ۵۹۵).

مولانا عشق را همچون اسطرلاب می‌داند که اسرار الهی را آشکار می‌کند. نیز معتقد است عشق ظاهری انسان را به عشق حقیقی می‌کشاند زیرا عشق به تعینات، انسان را به سوی حقیقت عشق خواهد کشانید:

عَلَّتْ عاشق ز عِلَّتْ ها جداست
عاشقی گر زین سر و گر زان سر است
عشق، اسطرلاب اسرار خداست
عاقبت ما را بدان سر رهبر است
(مثنوی، ۱۳۶۸، ۱۱۱/۱-۱۱۰)

ای عشق چون آتشکده در نقش و صورت آمده
بر کاروان دل زده یکدم امان ده یافتی
(مولانا، ۱۳۶۳، ۵۷)

ای عشق با توستم وز باده‌ی تو مستم
وز تو بلند و پستم وقت دنا تدلی
(همان، ۲۰۵۲)

زنده به عشق سرکشم، بینی جان چرا کشم
پهلوی یار خود خوشم، یاوه چرا روم چرا؟
(همان، ۶۳۴)

چو در عالم زدی تو آتش عشق
جهان گشست همچون دیگ حلوا
(همان، ۱۱۲۸)

به هر دم از زبان عشق بر ما
سلامست و سلامست و سلامست
(همان، ۳۸۲۹)

نخوت عشق را ز مجنون پرس
تا که در سر چه هاست مجنون را
(همان، ۲۷۵۸)

منم ز سایه او آفتاب عالم‌گیر
که سلطنت رسد آن را که یافت ظل هما
(همان، ۲۵۵۸)

خورند چوب خلیفه‌شهان چو شاه شوند
جفای عشق کشیدن فن سلاطین است
(همان، ۵۰۸۶)

۷. هیبت ناکی و انفعالی بودن تجارب عرفانی

مزلو در مدل نیازهای انسانی، تجارب عرفانی را در سیستم بیولوژیکی انسان جای داده است و امری طبیعی در نظر گرفته است. از نظر وی عدم بروز تجارب عرفانی در همه افراد دارای دلایلی است که یکی از آنها «عقدۀ یونس» است که بر طبق آن انسان‌ها از عظمت، سرنوشت و بهترین استعدادهای خویش می‌هراسند و می‌گریزند. دلیل دیگر آن مقدس‌سازی امور متعالی است که موجب فاصله‌گرفتن افراد شده و احساس ترس از مواجهه با امر متعالی را به وجود می‌آورد. البته این ترس همراه با احترام، ضرورتاً منفی نیست و می‌تواند در صورتی که از حد اعتدال بیرون نرود، عامل رسیدن به تجارب عرفانی شود. در عرفان اسلامی به تعادل میان خوب و رجا توجه شده و آن‌ها را به دو بال یک پرنده توصیف کرده‌اند، این توصیف نشان از اهمیت وجود هر دو آن‌ها و تعادل میان آن‌ها دارد، چراکه بی‌وجود هر یک از آن‌ها، پرواز برای یک پرونده ممکن نیست. مواجهه با امر متعالی علاوه بر ترس از متعالی بودن و عظمت آن، از نظر مزلو

ترسی از نابودی خویش و ازدست دادن عنان خود و از پای درآوردن انسان را نیز دارد که می‌تواند عاملی در جهت فاصله گرفتن انسان‌ها از این تجارب شود. از این‌رو انسان سعی می‌کند آرزوهای خویش را در این زمینه سرکوب نموده و از رشد به این بعد وجودی خود، با فروتنی دروغین و برحذر بودن از غرور گناه آلود، جلوگیری کند (سلمانی، ۱۳۹۰: ۱۴۸).

از نظر اتو، تجربه عرفانی خود را با دو ویژگی متقابل، متجلی می‌سازد: از یک‌سو، حقیقتی است حشیت‌انگیز و هیبت‌زا و به همین سبب، در کسی که او را تجربه می‌کند، ترس و هراسی بیکران و بهت و شگفتی بی‌حد و حصر پدید می‌آورد و از سوی دیگر، واقعیتی مجذوب‌کننده و دلربا است که سالک را به سوی خود می‌کشاند و شیفته‌ی خود می‌سازد. احساس خشیت و خوف با حالت مقارن جذب و شوق متعادل می‌شود. ویژگی هیبت ناکی را تنها اتو در بحث از تجربه‌ی مینوی مد نظر داشته است. وی با لحاظ کردن سه عنصر: ۱- مخوف بودن؛ ۲- عظمت و جلال داشتن؛ ۳- سطوت داشتن؛ در این ویژگی به توضیح و تفصیل آن می‌پردازد. از نظر وی خوفی که در تجربه مینوی به صاحب تجربه دست می‌دهد با تمام خوف‌های بشری متفاوت است و این تفاوت در شدت و ضعف نیست، بلکه در نوع متمایز آن نسبت به هر ترس و بیم دیگر است.

در اشعار مولانا، ابیاتی که تنها حاکی از مخوف بودن متعلق تجربه مولوی باشند، ناچیز است و نمی‌توان چنین مضمونی را به عیان در سخنان مولانا در این محدوده کاری، نظاره‌گر بود و تنها دو بیت ذیل در معنای مذکور قابل طرح است:

هر آن کز بیم تو خاموش باشد اگر چه خر، خردمند عظیم است

(مولانا، ۱۳۶۳، ۳۷۲۴)

غصه‌کشی کو که ز خوف تو نیست یا طربی کان ز رجای تو نیست؟

(همان، ۵۳۹۱)

از سوی دیگر در محدوده تحقیق حاضر، مولوی در دو مورد مدعی است با فنای در معشوق به مقامی نائل شده است که خوف و رجا در آن راه ندارد:

تا تو مشتاقی بدان کاین اشتیاق تو بتی است چون شدی معشوق از آن پس هستی مشتاق نیست
مرد بحری دائماً بر تخته‌ی خوف و رجاست چونکه تخته و مرد فانی شد جز استغراق نیست

(همان، ۴۱۸۵-۴۱۸۶)

با وجود این، نمی‌توان گفت تجربه مولوی، عاری از عنصر مخوف بودن متعلق تجربه اوست؛ چراکه اساساً خوف و رجایی که مولوی در این دو بیت اخیر بدان‌ها اشاره کرده است با خوفی که منظور اتو است تفاوت دارد. خوف مورد نظر اتو تنها در مواجهه مستقیم با نومن آشکار می‌شود و نه هیچ‌جای دیگر و این اختلاف به لحاظ ضعف و قوت در میزان خوف نیست، بلکه در جنس آن است، ضمن آنکه با عناصر عظمت و جلال و سطوت نیز همراه می‌شود. اما خوف و رجای مورد نظر مولوی در این دو مورد اخیر، بنابر تعریف موسوم اهل تصوف، از بدایت احوال ایشان است و در نهایت کارشان که مقام تجلی حق و فنای عارف باشد، بارز نمی‌شود.

برای عنصر عظمت و جلال که احساس خاک و خاکستر یا هیچ بودن را در صاحب تجربه برمی‌انگیزد، بیش از عنصر سطوت در اشعار مولانا می‌توان شاهد آورد. این فزونی هم در میزان اشعار و هم در قدرت احساس و تأثیرگذاری مشهود است. شاید در اثر همین شدت احساس درونی اوست که درباره زندگی بیرونی مولانا می‌خوانیم وی تا آن‌جا که به کرنش و تواضع نسبت به مردم عامی از خرد و کلان تا غیر مسلمانان مبادرت می‌کرد که مورد ملایمت یاران و بزرگان

شهر قرار می‌گرفت. به هر روی مولانا در این دسته از اشعار به صراحت از خاک و ناچیز بودن خود در مقابل خداوند سخن می‌گوید و جالب است بدانیم که در این احوال دعا‌های نغز و دلسوزی نیز به زبان می‌آورده است. اما در خصوص ابیات مربوط به عنصر سطوت، مولانا همواره به یک تمثیل متوسل می‌شود. تمثیل خداوند به شکارچی پرمهابت و مقتدری که طعمه‌ی ضعیف و حقیر خود را به‌آسانی مقهور خویش می‌سازد و این صید چاره‌ای جز تسلیم کامل در برابر خود نمی‌بیند. جای شگفتی در اینجاست که مولانا از این تجربه به کرات نقل می‌نماید و در عین مانند کردن معشوق خود به شکارگری بی‌رحم و خونریز که از چنگال و دهانش خون می‌چکد خویشتن را به قربانی شدن نزد این صیاد بی‌منزاع تحریض می‌کند، چراکه به‌زعم وی از پس این کار به عمر جاودان نائل خواهد شد.

هین دست در کشیدم، روی از وفا متاب

دامان تو گرفتم و دستم بتافتی

(مولانا، ۱۳۶۳، ۳۳۷۴)

دانه‌ای افتاده از انبارها

خود چه باشد هر دو عالم پیش تو

(همان، ۱۹۸۸)

کو بدین شیوه بر ما بارها مست آمدست

گر لباس قهر پوشد چون شرر بشناسمش

ای برادر دم‌مزن کین دم سقا مست

آب ما را گر بریزد و سبو را بشکند

(همان، ابیات: ۴۱۵۱-۴۱۵۲)

عرفان یکی از دیرین‌ترین سنت‌های جهان، همواره نجات و آسودگی و رستگاری بشر را وجهه همت خود قرار داده و تعالیم خاص خود را سینه‌به‌سینه و سطر به‌سطر، به نسل‌های بشری انتقال داده است. در این میان، هر یک از ادیان، تجربه عرفانی اصیل فرد را در قالب ادبیات و اصطلاحات رایج در میراث فرهنگی خاص خود می‌ریزد و در کنار آن فلسفه دین نیز کوشش می‌کند به فهم طبیعت و ماهیت الوهیت دست یابد، اما فلسفه عرفان گامی فراتر گذاشته و سعی دارد به طبیعت تجربه بشر از الوهیت از طریق دریافت و درک ارتباط محوری آن‌ها با یکدیگر دست یابد. در این بین فیلسوفانی چون مزلو و اتو مطالبی ارائه کرده‌اند که با بررسی‌هایی آن‌ها را در عرفان مولانا می‌یابیم. اندیشه‌های این دو فیلسوف غربی در کنار اندیشه‌های مولانا در باب تجربه عرفانی در بیشتر جهات نزدیک به هم و دارای شباهت‌های بسیار است.

آبراهام مزلو، ویژگی‌های تجارب عرفانی را عبارت می‌داند از: گذرا و انفعالی بودن، توصیف‌ناپذیر بودن، داشتن نتایج مثبت، بی‌زمانی و بی‌مکانی، و در مواردی اتحاد و معرفت‌بخشی، که قائل شدن به آن این گروه را به منتقدان پارادایم نیوتنی - دکارتی علم بدل کرده است. در میان روان‌شناسان فرافردی، مزلو دقیق‌ترین ویژگی‌های این تجارب را برشمرده، و به ویژگی‌هایی چون وجد و حیرت، حس ارزشمندی و ... اشاره کرده است.

یکی از ویژگی‌های مشترک بین تجربه دینی و عرفانی و تجربه اوج احساس در اندیشه مزلو، یگانگی و وحدت با جهان است که این امر می‌تواند جنبه آفاقی یا انفسی داشته باشد. در جنبه انفسی بیشتر بر بعد سرور و جذبه درونی و بعد عاطفی این تجربه تأکید می‌شود و تجربه آفاقی ممکن است که فرد با دیدن یک منظره طبیعی مثل کوه و دریا و حتی شنیدن موسیقی دلنواز به چنین حالتی برسد. تصویری که مزلو از تجربه اوج ارائه می‌دهد از لحاظی با تجربه عرفانی و دینی به معنی سنتی کلمه شباهت پیدا می‌کند و با این حال، برخلاف نگرش سنتی، او معنای گسترده‌ای برای معنویت

در نظر می‌گیرد. به نظر مزلو تجربه اوج را نمی‌توان برای مدت طولانی تحمل کرد، زیرا تجربه اوج بسیار تکان‌دهنده و فرسایشی است. تجربه اوج قابل بیان و توضیح نیست و قابلیت مفهوم‌سازی ندارد. هدف از طرح تجربه اوج این است که آگاهی فرد را از خودش و از جهان تغییر دهد و از این طریق استعدادهای بالقوه‌ی انسان شکوفا شود.

رودلف اتو هم ذات دین را، به خودی خود، امری غیرمفهومی و غیرعقلانی می‌داند، اما از دیدگاه وی، تجلی و تحقق ذات دین، از طریق مفهوم‌های عقلی و اخلاقی است که شدنی است؛ یعنی آن‌چه در تجربه عرفانی و بی‌واسطه و شخصی یک دین‌دار به دست می‌آید، ذات ناگفتنی و نامفهوم امر قدسی است که این امر، متعلق بیرونی و بی‌واسطه تجربه شخصی عارف دین‌دار است؛ تجربه‌ای که به کلی دیگر است و با تجربه‌های شخصی غیردین‌داران، تفاوت‌های ماهوی دارد. اتو ذات دین را از چارچوب تنگ مفهوم‌های فلسفی و اخلاقی بیرون می‌آورد و اتکای دین‌داران را به تجربه عرفانی امر قدسی می‌داند نه به مفهوم‌سازی‌های بایسته عقلی و اخلاقی. سخن اتو بر سر این است که نباید این بار اخلاقی و عقلانی بایسته، بر محتوای امر قدسی چیره شود و امر قدسی کم رنگ یا فراموش شود. دین اگر باطنی دارد، بی‌گمان نیاز به ظاهر نیز دارد تا از آن محافظت کند. باطن، اصل است؛ اما ظاهر، فرعی است بایسته و شایسته.

در مقابل این دو با تحلیل اشعار مولانا به این نتایج دست یافتیم که؛ مولانا تجربه‌های عرفانی زیادی داشته است که در دیوان شمس و مثنوی آن را بیان کرده است. مولوی ایمان را بر دو گونه تقلیدی و تحقیقی می‌داند. آن‌چه در کتب تفسیر و شرح مثنوی مولوی در خصوص ماهیت ایمان به اتفاق بیان شده، این است که آن را تصدیق به اعتقاد و تحقیق با اجتهاد دانسته‌اند و چون سالک به اعتقاد تصدیق کند و در اجتهاد تحقق نماید، مؤمن حقیقی باشد، وی همچنین معتقد است، ایمان مجرد قول تقلیدی نیست و زیادت و نقصان می‌پذیرد و البته درجات دارد و در بیان تفاوت بین ایمان عامّه که اغلب مبتنی بر تقلید محض است و کامل نیست با ایمان اولیا که مبتنی بر تحقیق و مشاهده است و ایمان کامل همان است، به بیان این درجات می‌پردازد. از منظر مولوی ایمان دارای بعدهای سه‌گانه معرفتی، عاطفی و عملی است که در باب رابطه بین ایمان و تجربه دینی از دیدگاه مولوی این چنین به دست می‌آید: اولاً، مولوی گوهر دینداری را در ارتباط عاشقانه با خدا می‌بیند که امری فطری است و ایمان حقیقی از نظر وی ملهم از عشق می‌باشد. ثانیاً، البته سیر و سلوک مورد نظر مولوی نهایتاً به عشق سوزان بدل می‌شود. به اعتقاد او فرد ورزیده در عشق در اثر قربت با اوصاف الهی از جان فربه‌تری برخوردار می‌شود. بیشتر از اوقات دیگر از امور جسمانی آزادتر است. نتیجه درک از خدا به مراتب بالاتر خواهد رفت و درک، درکی تجربی خواهد بود به گونه‌ای که هرگز قادر به بیان کردن آن نیست. عارف خدا را در تمام ذرات عالم آن هم به صورت تجربی و دریافتی می‌شناسد. بنابراین ارتباط ایمان با تجربه دینی در حوزه معرفتی از نظر مولوی این‌گونه تبیین می‌شود که ایمان در حد اعلایش تصدیق و یقین شهودی است و دریافت تجربی شهودی را جانشین برهین عقلی و فلسفی می‌کند. از این رو عشق را کلید سیر و سلوک مؤمن دانسته که بر تمام ابعاد وجودیش اثر می‌گذارد و او را به سوی مشابَهت با معشوق سیر می‌دهد. عشق در حیات قدسی اندک اندک ذائقه باطنی عاشق را ارتقاء می‌بخشد و لذات و حالات نفسانی را به لذات و احوال روحانی مبدل می‌کند. از این رو نمی‌توان گفت، ایمان واقع‌های است که یک‌بار و برای همیشه اتفاق می‌افتد؛ بلکه فرآیندی است که فرد در پرتو تکامل ابعاد روحانی و تجربی ایمانش نسبت به آن ورزیدگی بیشتری پیدا می‌کند؛ لذا ظرافت و لطافت دینداری در تجربه‌های عمیق قدسی و کشش فردی است که مولوی به این سطح از دینداری توجه دارد. تجربه‌های عرفانی مولانا اعم از آفاقی و انفسی بوده است. زمینه‌هایی چون محیط خانواده، سنخ روانی، شمس تبریزی و برخورداری از اخلاق انسانی باعث به وجود آمدن تجربه‌های عرفانی در مولانا شده است که در این میان خانواده و شمس مهم‌ترین نقش را در این باره داشته‌اند. با توجه به اشعار مولانا و زندگی‌نامه‌ی او می‌توان گفت: تجربه‌های عرفانی مولانا به‌ویژه بر محور امور غیبی می‌چرخد؛ زیرا که

تمام هم و غم او آن بوده است تا از نزدیک، ارتباطی ژرف با خداوند برقرار سازد؛ به همین دلیل مهم‌ترین مقوله ذهنی، فکری و قلبی مولانا، مشاهده خداوند بوده است. مولانا زمینه‌های دست‌یابی به تجربه‌های عرفانی را پشت‌سر گذاشتن مقامات هفت‌گانه و اعمال عبادی دانسته است. بسیاری از ویژگی‌های مهم تجربه‌های عرفانی که فلاسفه غرب مطرح کردند؛ اعم از اتحاد، وحدت وجود، بیان‌ناپذیری، معرفت‌زایی و احساس انفعال، در اشعار مولوی کاملاً مشهود است.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که نتایج این پژوهش نشان داد ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی شامل؛ وحدت‌بخشی، معرفت‌بخشی، بیان‌ناپذیری، سر بودن، بی‌مکانی و بی‌زمانی، مجذوب‌کننده بودن، هیبت ناکی و انفعالی بودن، است که این ویژگی‌ها همراه با نظریات افراد مورد بررسی در ذیل آورده شده است. وحدت‌بخش بودن؛ شاخص‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی تجربه‌های عرفانی از سوی محققان موسوم به ذات‌گراست است. اتو ذیل بحث از عرفان مشاهده وحدت، مفهوم ویژگی مذکور را تبیین کرده است. توضیح آنکه اتو برای عرفان مشاهده وحدت، سه مرحله قائل شده است. مرحله نخست آن با ویژگی ادراک انضمامی از واحد نزد استیسی مطابقت دارد و مرحله دوم آن همان وحدت‌بخشی در عرفان آفاقی نزد استیسی است و مرحله سوم اوج و تعالی عرفان آفاقی است که به وحدت عرفان انفسی منجر می‌شود، ولی اتو به جهت اختلاف در شیوه‌ی حصول آن را به مرحله سوم عرفان مشاهده وحدت دانسته است. در روان‌شناسی مزلو معنویت و روحانیت جزئی از وحدت وجودی به‌شمار می‌رود. آبراهام مزلو معتقد است ارزش‌های روحانی و داشتن تجربه‌های معنوی از وجود بیولوژیکی و استعداد ذاتی و طبیعی انسان‌ها جدا نیست. وی بر آن است این باور غلط را که معنویت و روحانیت از ما جداست، روان‌شناسان پوزیتیویست، رفتارگرایان، رفتارشناسان نو، روان‌کاوان و تجربه‌گرایان افراطی ایجاد کردند. مولانا نیز به وحدت وجودی تجارب عرفانی معتقد بود، به‌طوری‌که در اشعار وی نمونه‌های زیادی در مورد وحدت وجودی تجربیات عرفانی می‌توان یافت. سوای آن دسته از اشعار مولانا که می‌توان آن‌ها را در دو گروه عرفان انفسی و عرفان آفاقی گنجانند، در پاره‌ای از ابیات درباره عدم نیز سخن گفته است. از نظر وی عدم جایی است که اختلاف‌ها و کثرت‌ها در آن‌جا به آشتی و یگانگی تبدیل می‌شوند. تمام موجودات عالم از آن منبع صادر می‌گردند. در عدم خیر و شر یا صلاح و فساد و کفر و ایمان راه ندارد، چراکه عدم ساحت ربوبی و الوهی است و مسکن ارواح عروج کرده از دنیای کثرات و اضداد که در آن جاودانه می‌زیند. مجموع توصیفات حاضر درباره عدم که پس از عبور از ظاهر کلام مولانا درباره عدم به‌دست می‌آید خواننده را به همان وادی سوق می‌دهد که محققان عرفان در توصیف وحدت انفسی یا وحدت آفاقی ترسیم می‌کنند.

از سوی دیگر، معرفت‌بخش بودن تجارب عرفانی به‌عنوان مشخصه‌ای مستقل تنها از سوی مزلو مورد توجه قرار گرفته است و اتو این ویژگی را به‌عنوان یک ویژگی مستقل تجربه‌های عرفانی معرفی نکرده است. اتو در تجربه‌های عرفانی آفاقی به وحدت اشیا متکثر یا همه چیز یکی است تعبیر شده و منجر به زوال زمان و مکان در ساحت تجربه‌های عرفانی می‌گردد و به آگاهی یا هشیاری محض تعبیر می‌شود؛ بدین قرار که در تجربه‌های عرفانی آفاقی، عارف در ساحتی از هستی قرار گرفته که معرفت و آگاهی ویژه‌ای نیز برای او به بار آورده و عارفان درون‌نگر متفق‌القولند که به یک خلاء کامل ذهنی رسیده‌اند... و حالت هشیاری یا آگاهی محض به آنان دست داده است. محض به این معنا که این هشیاری به هیچ موضوع و محتوای تجربی ناظر نیست و هیچ محتوایی غیر از خودش ندارد و چون چنین تجربه‌ای فاقد محتواست، عرفا اغلب از آن به خلاء یا نیستی تعبیر کرده‌اند، ولی گاه یگانه و نامتناهی‌اش نیز می‌خوانند. اما مشخصه دیگری نیز در احوال و تجارب عارفان وجود دارد که گواه مستقل دیگری برای معرفت‌بخش بودن تجارب ایشان است و آن

یقین آور بودن تجارب عرفانی است. نه تنها عارفان بی مهر و علاقه به علم رسمی، بلکه عارفانی که خود اهل فضل و علوم رسمی زمان بوده اند ضمن تأکید بر یقین آور بودن تجارب عرفانی، یقین حاصل از تجربه های عرفانی را غیرقابل مقایسه با دیگر شاخه های علوم بشری دانسته اند. مولانا نیز در اشعار خود در خصوص یقین بخش بودن تجربه عرفانی دو هدف داشته است. نخست نشان دادن یکی از مشخصات معرفت عرفانی و دوم اثبات احساس عینیت یا حقیقت داشتن تجربه نزد مولوی.

ویژگی بیان ناپذیری از آرای مشهور در نظریات مزلو است. مزلو معتقدند که تجارب عرفانی یا حالات برتر آگاهی معمولاً غیرقابل توصیف و عقل گریز است. مولانا نیز در پاره ای از غزلیات خویش به خاموشی یا خموش تخلص کرده است. این کلمه در اصل فعل امر است که مولانا آن را خطاب به خویش صادر می کند. دعوت مولانا به خاموشی خویش، دواعی چهارگانه ای دارد. بیان ناپذیر بودن تجارب عرفانی و ممکن نبودن انتقال آن ها به دیگران، نخستین داعی مولانا به خاموشی است و نه تنها انگیزه ای او برای سکوت کردن. دومین داعی خاموشی گزیدن او، ارزشمند دانستن خاموشی و سکوت در چشم اوست.

در مورد ویژگی سرّ و راز بودن تجربه عرفانی در نظریات مزلو اشاره ای نشده است. اما از نظر اتو، امر مینوی، بنابر آن چه در احوال انسان تجلی می کند سرّی است هیبت انگیز و مجذوب کننده. این عناوین از یک سو اشاره به ذات نومن دارد، و از سوی دیگر، توصیف حالت ایمانی و احساس خالص دینی انسان در طول تاریخ است که با مراتب متفاوتی از شدت و ضعف، بروز می کند. در اشعار مولوی هم به راز بودن متعلق تجربه به طور صریح اشاره شده است و هم این که متعلق تجربه اش را به «کلی دیگر» می داند و «غیری» مطلق می شمارد. راز بودن متعلق تجربه مینوی، از جانب اتو یکی دیگر از ویژگی های مستقل تجربه مینوی است. اما در نزد مولوی هم راز بودن متعلق تجربه به طور صریح اشاره شده است و هم این که متعلق تجربه اش را به «کلی دیگر» می داند و «غیری» مطلق می شمارد.

ویژگی مشترک دیگر بی مکانی و بی زمانی تجارب عرفانی بود. بی مکانی و بی زمانی تجربه عرفانی تنها از نظر مزلو به عنوان یک ویژگی مستقل برای تجارب عرفانی ذکر شده است. از دیدگاه مزلو تجربه اوج شامل این حالت است: احساس جذبۀ شگفتی و بهت، فقدان قرار داشتن در زمان و مکان، همراه با اطمینان از اینکه چیز بسیار مهم و بسیار با ارزشی اتفاق افتاده است، به طوری که فرد دگرگون و نیرومند می شود در این نوع تجربه؛ نوعی سردرگمی بسیار شاخص در زمان و مکان و یا حتی فقدان آگاهی از زمان و مکان در کار است. تمام نکاتی که مولوی درباره اهمیت زمان شب و شب زنده داری بیان می کند می توان سراغ گرفت، به خصوص این که تعداد ابیاتی که در آن ها، مولانا به امکان حصول تجربه عرفانی پرداخته است به عنوان یکی از چند توصیه مهم اخلاقی او، چشمگیر و در خورد توجه است. همچنین مولانا به ناگهانی بودن تجربه اش اشاره کرده است و محققان عرفان نیز بر غیراکتسابی و غیراختیاری بودن تجربه صحه گذاشته اند. مولوی در بیات خود بر ویژگی بی مکانی و بی زمانی تجربه بیان می کند به علت عجین شدن با عشق به ابدیت و ازلیت رسیده و از زمان و مکان رها شده است سپس به اهمیت زمان شب اشاره کرده و ناگهانی بودن تجربه را نیز بیان می دارد.

منابع

کتابها

- اتو، رودلف. (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی. ترجمه: همایون همتی، تهران: انتشارات نقش جهان.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایسنباخ، بروس و بازپنجر، دیوید. (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- جلال‌الدین، محمد. (۱۳۶۳). کلیات شمس یا دیوان کبیر، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). اصول و مبانی عرفان مولوی. ترجمه: جلیل پروین، تهران: انتشارات بصیرت.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۹). مرصادالعباد. تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۵). پله پله تا ملاقات خدا. تهران: انتشارات علمی.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۳). میناگر عشق، تهران: نشرنی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). قصه ارباب معرفت. تهران: صراط.
- عزیز، اسماعیل. (۱۳۸۷). زمینه اسلامی شاعرانگی تجربه دینی. ترجمه: داریوش آشوری، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۰). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مزلو، آبراهان هارولد. (۱۳۸۷). انگیزش و شخصیت. ترجمه: احمد رضوانی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۷۹). الانسان الكامل. تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری.

مقالات

- احمدی، فرخنده. (۱۳۹۷). «بررسی مقوله هنر و هنروری با تکیه بر دیدگاه مولانا». کنفرانس بین‌المللی میان رشته‌ای روسیه و شرق: تعامل در هنر روسیه، مسکو.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا؛ مطیع، مهدی. (۱۳۹۲). «مفهوم‌شناسی ایمان پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی». پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۱، پیاپی ۲۴.
- حیدری، حسین؛ روحانی رصاف، جواد؛ کاردوست فینی، خدیجه. (۱۳۹۳). «جایگاه معنویت و تجارب اوج از دیدگاه مزلو». انسان پژوهی دینی، شماره ۳۱، ۵۳-۲۷.
- خادمی، عین‌اله. (۱۳۸۵). «چگونگی پیدایش و پیشرفت نظریه تجربه دینی». مجله انسان پژوهی دینی، شماره ۷ و ۸، ۱۶۲-۱۴۵.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۱). «تجربه عرفانی و ملاک حجیت آن». قبسات، شماره ۲۶، ۵۰-۴۳.
- شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۷). «تبارشناسی تجربه دینی در مطالعات دینداری». پژوهش‌های اسلامی، شماره ۲، ۱۱۰-۹۲.
- فناپی اشکویی، محمد. (۱۳۹۷). «تجربه عرفانی و شهود باطنی». ویژه‌نامه فلسفه عرفان، ش ۱، ۱۸۱-۱۵۷.
- فیروزی، جواد. (۱۳۹۶). «تجربه دینی از دیدگاه یونگ». فصلنامه علمی پژوهشی ادیان، شماره ۲۱.

قنبری، بخشعلی. (۱۳۸۴). نطق بی‌بیان (بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی)، دوفصلنامه پژوهش اسلام پژوهی، شماره ۱، ۱۰۶-۸۱.

نجفی، عیسی؛ احمدی عالی‌بری، عسگر. (۱۳۹۸). «زیبایی از دیدگاه مولانا و انعکاس آن در محراب‌های زرین‌فام دوران ایلخانی». مطالعات هنر اسلامی، ۱۶(۳۶)، صص ۲۵۸-۲۳۱.

ویلیام رو، ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی. (۱۳۷۹). «تجربه دینی و عرفانی». مجله نقد و نظر، دوره ۶، شماره ۲۴-۲۳، ۳۱۹-۲۸۶.

یزدان‌پناه، یداله؛ شیروانی، علی. (۱۳۹۳). «تبیین و ارزیابی نظریه یافت اتحادی ذات‌گرایان در باب ماهیت تجربه عرفانی با تمرکز بر دیدگاه استیسی و فورمن». آیین حکمت، شماره ۱۹، ۲۰۵-۱۶۷.

پایان‌نامه‌ها

سلمانی، یاسمن. (۱۳۹۰). بررسی تجارب عرفانی بر مبنای روان‌شناسی فرافردی با تاکید بر آراء ابراهام مزلو، استانیسلاو گراف و دیوید لاکوف. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته الهیات عرفان اسلامی، دانشگاه سمنان.