



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۶۹-۳۹

بررسی واقعه عرفانی و نمادشناسی آن به مثابه تجربه‌ای دینی^۱

احسان پورابریشم^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

چکیده

«واقعه»، حالتی در عرفان اسلامی است که با آداب و شرایطی (خلوت‌گزینی، استغراق در ذکر و امثال این موارد) حاصل می‌شود و سالک با آن به معرفتی تازه می‌رسد و رهیافتی به عالم معنا می‌یابد که جایگاهش را در سیر و سلوک روشن می‌کند. واقعه، اغلب در قالب اشکال، انوار، الوان و غیره پدیدار و با نظر پیر، تأویل و تفسیر می‌شود. پژوهش حاضر پس از تعریف و بررسی مفهوم واقعه و بیان اهمیت ایدئولوژیک آن، به دیدگاه ذات‌گرایان و ساختارگرایان درباره تجربه دینی پرداخته است. دسته‌بندی شش‌گانه دیویس از تجارب دینی با تأکید بر مانع‌الجمع‌نبودن آن‌ها بیان و سپس واقعه عرفانی از منظر تجربه‌ای تفسیری، شبه‌حسی (با تأکید به واقع‌نمایی و غیروهمی بودن آن) و عرفانی (با مطالعه منظومه سلوک طریقت کبرویه) تبیین می‌شود. سرانجام نظرات کنتز درباره زمینه‌مندی تجربه عرفانی بیان می‌شود. کنتز معتقد است که تجربه در خلاء روی نمی‌دهد و حاصل تعامل دو سویه عارف با باورها، سنت، تجارب دیگر و محیط است. علاوه بر این، حضور اسوه (راهنما) نیز در شکل‌گیری، جهت‌دهی و تأویل تجربه عرفانی اهمیت دارد. این نظریه در حوزه واقعات عرفانی با بررسی آداب و شرایط واقعه که در چارچوب سنت دینی معین روی می‌دهد و نیز نقش پیر در شکل‌گیری و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.44152.2483

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.34.1.5

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

رایانامه: e.pourabrisham@scu.ac.ir

معنابخشی به آن، بیان می‌شود. در هر بخش از پژوهش حاضر، برای تبیین مباحث مطرح شده، با ارجاع به منابع و تذکره‌های عرفانی، به ذکر واقعات از مشایخ صوفیه پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: واقعه، تجربه دینی، تجربه عرفانی، زمینه‌مندی، سنت.

۱. مقدمه

در عرفان اسلامی، سالک در سیر معنوی‌اش، گاه احوالی را از سر می‌گذراند و طعم وارداتی را می‌چشد که معرفت، اطلاع یا بینش تازه‌ای را برای او حاصل می‌کند. صوفیان با تأملی که در مسائل علم‌النفوس داشته‌اند، این رهاورد عالم بالا را به فراخور کیفیت و مرتبه‌اش، مکاشفه، رویای صالحه، شهود و غیره نامیده‌اند. «واقعه» در شمار این احوال وارده است که به‌ویژه در متون مدرسی صوفیانه، درباره کیفیت، انواع و آداب آن به تفصیل نوشته‌اند؛ اما آیا می‌توان واقعه را در شمار تجارب دینی دانست؟ و اصلاً میان واقعه عرفانی و تجربه دینی چه وجوه همانندی وجود دارد؟ پژوهش حاضر با تبیین مفهوم واقعه و اهمیت آن در سلوک، می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ گوید. تعریف و طبقه‌بندی تجربه دینی از منظر دیویس^۱ و مبانی مقایسه‌ای آن (با واقعه عرفانی) بر اساس آرای استیون کتز^۲ خواهد بود.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مجزایی درباره واقعه عرفانی یا تجربه دینی/عرفانی انجام شده است. انزلی در کتاب «ساخت‌گرایی، سنت و عرفان» پس از ترجمه دو مقاله از کتز، به تفصیل آرای او درباره زمینه‌مندی تجربه عرفانی را نقد کرده است. قائمی‌نیا در کتاب «تجربه دینی و گوهر دین» آرای دین‌پژوهان درباره تجربه دینی را نقل و نقد کرده است. فعالی در کتاب «تجربه دینی و مکاشفه عرفانی» کوشیده تا «مکاشفه» را به عنوان تجربه‌ای عرفانی بررسی کند. پژوهش ایشان دو بخش دارد: مکاشفه؛ نظریه وجود و نظریه معرفت. در بخش اول مباحث مربوط به مکاشفه و در بخش دوم تجربه عرفانی از منظر استیس، ویلیام جیمز، اتو، دیویس

1. Caroline Franks Davis.

2. Steven Katz.

و... بیان شده است. تبیین مفاهیم بخش اول با توجه به آرای مطرح در بخش دوم، چندان روشن نیست؛ کاکایی (۱۳۸۳) به بررسی ملاک‌های بازشناسی تجربه‌های دینی / عرفانی از منظر ابن عربی پرداخته است. محمدی (۱۳۸۸) درباره مقایسه ساختاری تجربه دینی با مکاشفه عرفانی نوشته است. این مقاله نیز در بخش اول به‌طور خاص به مفهوم تجربه دینی و در بخش دوم به تعریف مکاشفه عرفانی از منظر عرفای مسلمان پرداخته و سرانجام با مقایسه این دو، هفت مورد از مواضع وفاق و اختلاف را برشمرده است؛ پورا بریشم (۱۴۰۲) با نگاهی اجمالی به مفهوم واقعه عرفانی به تصحیح و بررسی رساله «ذکر واقعات» از باخرزی پرداخته است. در این مقاله از تجربه دینی / عرفانی و مباحث مربوط به آن (دسته‌بندی، زمینه‌مندی و غیره) سخنی به میان نیامده و حجم عمده مقاله، متن مصحح است. ربیع‌زاده و حیدری (۱۳۹۶) «رؤیایواره یا (واقعه) در آثار عین‌القضات همدانی» و پشتدار و عباس‌پور خرمالو (۱۳۸۹) «واقعات (مکاشفات) لاهیجی در شرح گلشن راز» را نگاشته‌اند. دو مقاله اخیر اغلب بر پایه نقل اقوال و حالات عین‌القضات و لاهیجی و بی‌استناد به آرای کتزی، دیویس و دیگر دین‌پژوهان غربی در تعریف، تحلیل و طبقه‌بندی تجربه عرفانی / دینی است. وجه تمایز پژوهش حاضر، تبیین جایگاه واقعه به عنوان تجربه دینی در دسته‌بندی دیویس (به عنوان تجربه تفسیری، به عنوان تجربه شبه‌حسی و بیان وجوه واقع‌نمایی آن، به عنوان تجربه عرفانی و نمادشناسی آن با توجه به منظومه سلوک کبرویه) و سپس بررسی زمینه‌مندی واقعه با توجه به آرای کتزی است که با شواهد متعدد از متون عرفانی بیان می‌شود.

۳. چپستی «واقعه عرفانی» و اهمیت ایدئولوژیک آن

خلوت‌گزیده‌گاه در حین استغراق در ذکر، از محسوسات غائب می‌شود و بعضی حقایق غیبی را درک می‌کند که به این حالت «واقعه» می‌گویند و اگر حضور، به جای غیبت از محسوسات باشد، آن را مکاشفه نامند (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۱). این استغراق در ذکر و غیبت از محسوسات به گونه‌ای است که «اگر کسی در آید او نداند و احساس نکند، که در ذکر غایب شده باشد»^(۲) (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۶). دیگر آن که واقعه میان بیداری و خواب روی می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۰۲ و نیز: رازی، ۱۳۸۹: ۲۹۳)؛ در حالتی که از نفس سالک،

مثال و خیالی سرزند و کشف و الهامی دریابد در حال مغلوبی حواس (باخرزی: همانجا و نیز، رازی: همانجا). کاشانی یادآور می‌شود که واقعات نیز همچون منامات صادق و کاذب دارند (کاشانی، همانجا) و رازی وقوع واقعه برای غیرسالکان و عارفان را با «کثرت ریاضت نفس و تصفیه دل و تربیت روح» ممکن می‌داند تا «از کثرت ریاضت غلبات روحانیت پدید آید و محو بیشتر صفات حیوانی و بهیمی کند و روح ایشان از حجب خیال قدری خلاص یابد و در تجلی آید، انوار روح بر نظر ایشان مکشوف گردد»؛ اما این واقعه برای مشرک استدراج است و سبب زیادتی کفر، همان‌گونه که برای موحد سبب کرامات است و زیادتی ایمان (رازی، ۱۳۸۹: ۲۹۳ و ۲۹۴). صوفیه، معیار صدق و کذب واقعه را هم در تعریف آن بیان کرده‌اند؛ این که سالک در ذکر اخلاص داشته باشد و مستغرق در آن باشد (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۶ و کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۶) و «چهل روز بنشیند یا بیشتر تا چشمه یقین از کدورات صافی شود و حجاب از پیش نظر دل برخیزد تا هر آنچه شنیده باشد، ببیند» (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۰۱)؛ بنابراین، واقعه کیفیتی معنوی است که با شرایط و آدابی حاصل می‌شود. سالک با آنچه درمی‌یابد، جایگاه خودش را می‌بیند و البته در تعبیر و تأویل واقعه‌اش محتاج پیر است؛ که گاه این تأویل آنقدر ظریف است که موجب لغزش او می‌شود. شمس تبریزی از جنید یاد می‌کند که او را در واقعه به احمد زندیق حواله دادند و جنید از ادب «تأویل کرد، احمد صدیق می‌پرسید... او را در واقعه سخنی گفتند بی تأویل، او بشنید به تأویل» و تا همان احمد زندیق نگفت، گمشده‌اش را نیافت و به مقصود نرسید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۲۳ دفتر اول) و نیز یکی از بزرگان را در واقعه به یساولی از نزدیکان سلطان حواله دادند. آن بزرگ به ملاحظه غفلت ملازمان سلطان، از رفتن پرهیز داشت تا سه بار که در واقعه او را به آن یساول حواله دادند و چون در مرتبه سوم نزد یساول رفت، جواب مشکل را شنید (نیشابوری، ۱۳۸۰: ۲۳۱ و ۲۱۴). صوفیه همواره تأکید داشته‌اند که سالک به تنهایی توان گذر از عقبات سلوک و درک و دریافت نشانه‌ها و واردات معنوی را ندارد و در این راه از دستگیری پیری ره آشنا گریزی نیست.

«واقعه»، با توجه به این که واردی است غیبی، مانند رؤیای صالحه گاه از حادثه یا خبری در آینده اطلاع می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۰۲) و صوفیه یا مناقب‌نویسان از این کیفیت برای مشروعیت بخشی به پیر یا جانشین او بهره می‌بردند. تکرار الگویی یکسان،

به ویژه از سده هفتم به بعد، از نظیره نویسی های ایدئولوژیک در این حوزه روایت می کند:

شیخ نظام الدین یحیی الغوری خراسانی (م ۷۵۲ق) در شب تولد میر سید علی همدانی (۷۱۴-۷۸۶ق) در واقعه می بیند که خضر و الیاس جامه هایی زیبا در دست دارند و به منزل سید شهاب الدین همدانی (پدر میر سید علی) می روند و می گویند که امشب در آنجا پسری متولد می شود که بسیار عالی مقام خواهد شد (رساله مستورات، برگ ۱۴؛ به نقل از: محمد ریاض، ۱۳۷۰: ۶). سید علی همدانی در واقعه ای می بیند که پیرش، شیخ محمد اذکانی (م ۷۷۸ق) بازی سفید به او می دهد تا در خانقاه نگاه دارد. او این واقعه را به تولد فرزندی تعبیر می کند و مدتی بعد، امیر سید محمد، فرزند سید علی همدانی، متولد می شود (بدخشی، ۱۳۷۴: ۲۸۸). شیخ ابو عمر، عبدالملک بن علی، در واقعه ای می بیند که در دیه اهرنجان، از نورد کازرون، «ولی ای از اولیای خدای تعالی به وجود آمده است که دین بدوی قوی شود...» و بلافاصله شیخ امین الدین بلیانی در همانجا متولد می شود (محمود بن عثمان، ۱۳۸۰: ۲۲۱).

از دیگر کارکردهای ایدئولوژیک واقعه می توان به ملقب شدن «پیر» اشاره کرد. بی گمان لقب وارده در واقعه از عالم بالا (مثلاً از جانب پیامبر) واجب التعظیم است و مایه فخر پیر و پیروانش و هم تأیید و تأکید بر حرمت و قداست او.

افلاکی می نویسد که «در خطه بلخ سیصد مفتی متقی مستعد با سرهم حضرت محمد مصطفی را (ص) شب آدینه به خواب دیدند... فرمود که بعد الیوم بهاء ولد را سلطان العلماء گویند و چنان خطاب کنند» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۱۰/۱). جامی به جای خواب، تعبیر واقعه را به کار می برد: «حضرت رسالت وی را در واقعه سلطان العلماء لقب نهاد» (جامی، ۱۳۸۶: ۴۵۹). بدرالدین احمد لاله (م ۹۸۳ق) «شبی دیده اند که از جانب الله سبحانه و تعالی ملقب به بدرالدین گشتند. به هیچ کس این واقعه را نمی گویند...» (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ۱۱۰/۲). رضا قلی خان هدایت (۱۲۱۵-۱۲۸۸ق) در واقعه ای از مست علی شاه لقب طریقتی هدایت را دریافت می کند (شیرازی، بی تا: ۲۸۵/۳).

گاه نویسندگان اهل عرفان، تأیید الهی کتابش را در ضمن واقعه ای بیان می کند تا معترضان نیز مجال خرده گیری نیابند. درویشی درباره نگارش «مفاتیح الاعجاز» واقعه ای می بیند. مؤلف، اسیری لاهیجی (م ۹۱۲ق)، این واقعه را حمل بر «اشارات الهی بر نوشتن شرح

گلشن» می‌بیند و نگارش آن را می‌آغازد (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۱۶). عزیزالدین نسفی در آغاز «کشف‌الحقایق» از دیدارش با پیامبر (ص) در عالم خواب یاد می‌کند و سفارش ایشان مبنی بر آشکار کردن آن کتاب: «تا از هجرت من هفتصد سال نگذرد این کتاب را در میان خلق ظاهر مگردان و چون هفتصد سال بگذرد در اغلب مدارس غالباً اوقات طلاب علم در طلب این کتاب بگذرد و معنی این کتاب را بحث کنند» (نسفی، ۱۳۸۶: ۳ و ۴). ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) نیز از دیدارش با پیامبر (ص) در مبشره‌ای یاد می‌کند؛ در حالی که «فصوص‌الحکم: در دستان پیامبر (ص) بود و او را فرمود که فصوص را به میان مردم ببرد تا از آن بهره برند (رکنای شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۰ و ۳۱). در موارد اخیر، استناد صوفیه به احادیث منسوب به پیامبر است که: «من رأی فقد رأى الحقَّ فإنَّ الشَّیطان لا یتمثل بصورتی» و نیز: «... فقالوا: و ما المبشرات؟ یا رسول الله - قال: الرؤیا الصَّالحة یریها المؤمن» (همانجا).^(۳)

۴. تجربه دینی^۱

بعضی دین پژوهان موسوم به ذات‌گرا^۲ معتقدند که تجربه عرفانی^۳ علی‌رغم تنوع و تفاوت در پدیده‌هایش، ذات و گوهری دارد که در فرهنگ‌های مختلف یکسان است؛ استیس^۴ معتقد است که تفاوت در برداشت و تفسیر است و نه در اصل تجربه. بنابر این، باورها، آداب و فرهنگ دینی عارف در وقوع تجربه‌های او دخیل نیست؛ بلکه به تفسیر آن‌ها بازمی‌گردد. گروه دیگر موسوم به ساختارگرایان^۵ معتقدند که این باورها و مفاهیم کلامی و اعتقادی هستند که تجربه عارف را شکل می‌دهند و آنچه که «تجربه عرفانی» نامیده می‌شود، محصول انباشته‌های سلوکی و بینش دینی عارف است؛ به تعبیر دیویس^۶: «تجارب در خلأ رخ نمی‌دهند؛ بلکه همیشه حاصل تعامل با دیگر تجربه‌ها، باورها، محیط و آمایه صاحب تجربه‌اند» (دیویس، ۱۳۹۱: ۳۹). در تعریف «تجربه دینی» هم ساختارگرایان به این نکته توجه دارند. پراودفوت^۷ تجربه را از منظر فاعل آن می‌نگرد و معتقد است «تجربه

1. Religious experience.
2. Essentialist.
3. Mystical Experience.
4. Walter Terence Stace.
5. Constructive.
6. Caroline Franks Davis.
7. Wayne Proudfoot.

دینی»، تجربه‌ای است که فاعل آن را از منظر باورهای دینی‌اش توصیف و تبیین می‌کند و علل طبیعت‌گروانه را نمی‌پذیرد. در اینجا باورها و آموزه‌های دینی فاعل، به آن تجربه جهت می‌دهد و او آن را در چارچوب امور غیرطبیعی درمی‌یابد (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۴۵ و ۴۶). دیویس تجربه‌هایی را «ذاتاً دینی»^۱ می‌شمارد که دست کم یکی از عناصر «روحانی»^۲ که در شبه‌دین‌هایی مانند مارکسیسم و اومانیسم به چشم نمی‌خورد، را واجدند: حضور یا وجود قدرتی مقدس و غیرجسمانی، درک و دریافت واقعیتی غایی که ورای این جهان مادی و کانون‌های محدود آگاهی است و احساس دستیابی (یا در مسیر بودن) به خیر اعلای^۳ آدمی و آن ابتهاج برین، رهایی و نجاتی که با امور این جهانی دست‌یاب نمی‌شود. او سپس بُعدی از دینی شمردن تجربه را متوجه صاحب تجربه می‌داند: «تجربه دینی تجربه‌ای است که یا خود صاحب تجربه آن را با تعابیر دینی توصیف می‌کند و یا ذاتاً دینی است» (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۳). پراودفوت، نوع ریاضت دینی، که موجب تغییر تعادل روحی و جسمی از آگاهی عادی می‌شود و نیز مطالعه شدید اصول و عقاید سنتی، که عارف در چارچوب آن به تفسیر و تبیین تجربه می‌پردازد، را زمینه‌ساز تجربه عرفانی می‌داند (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۰۲). پس از منظر ساختارگرایانی همچون دیویس و پراودفوت، چگونگی نگرش صاحب تجربه به تجربه از پس باورهایش، می‌تواند در دینی دانستن آن تجربه دخیل باشد.

ذکر این توضیح ضروری است که امروزه اغلب، تجربه دینی را در معنایی اعم از تجربه عرفانی به کار می‌برند؛ چنان که در تقسیم‌بندی دیویس یکی از انواع تجربه‌های دینی، تجربه عرفانی است. به نظر می‌رسد که نظریه کتنز نیز ورای تجربه عرفانی، تجربه دینی را شامل می‌شود (نک: بخش تجربه و تعبیر در مقاله «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» در کتاب ساخت‌گرایی و سنت و عرفان).

۴-۱. واقعه عرفانی در طبقه‌بندی تجربه دینی

دیویس، تجربه دینی را به شش دسته تقسیم می‌کند و یادآور می‌شود که این اقسام مانعة الجمع نیستند و ممکن است تجربه‌ای دارای ویژگی‌های دسته‌های دیگر باشد: تجربه‌های

1. intrinsically religious.
2. Other-worldly.
3. summum bonum.

تفسیری^۱، شبه حسّی^۲، وحیانی^۳، احیاگرانه^۴، مینوی^۵، عرفانی^۶. او این انواع را جنبه‌های مختلف تجربه دینی می‌شمارد: «چگونگی نگریستن صاحب تجربه به آن تجربه برای سازگار شدن آن با الگوی دینی بزرگ‌تر، عنصر شبه‌حسّی تجربه، معرفت ادعایی به دست آمده در حین تجربه، جنبه عاطفی و ثمرات بی‌واسطه تجربه، عنصر قدسی^۷ تجربه و عنصر وحدانی^۸ آن». (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۵ و ۵۶). هر تجربه دینی لزوماً همه وجوه مذکور را ندارد. در پژوهش حاضر، واقعه عرفانی از منظر تجربه‌ای تفسیری، تجربه‌ای شبه‌حسّی و تجربه‌ای عرفانی بررسی و سپس به وجوه واقع‌نمایی آن پرداخته می‌شود.

۴-۱-۱. تجربه‌های تفسیری

چنان‌که از نام آن برمی‌آید، تجربه‌هایی هستند که در راستای باورها و مفاهیم دینی پیشین، تفسیر و ارزیابی می‌شوند؛ بدین معنی که سالک «در پرتو یک چارچوب تفسیری که از پیش در اختیار دارد، به آن تجربه می‌نگرد؛ نمونه‌های رایج چنین تجربه‌ای از این قرار است: مصیبتی را نتیجه گناهان پیشین خود دانستن [...] رویدادی را خواست خدا دیدن و حادثه‌ای را اجابت دعای خود دانستن» (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۶). در این تجربه‌ها، شخص، بر اساس باورهای دینی پیشین، رویدادی را به منبع الهی منسوب و آن را به سود یا زیان خود تفسیر می‌کند. دیویس تأکید می‌کند که بسیاری از این تجربه‌های تفسیری را نمی‌توان در شمار تجربه‌های دینی دانست؛ اما از منظر اهمیت و نقش آن‌ها در زندگی دین‌دار، قابل توجه‌اند (همان: ۵۷). بعضی کرامات، واقعات و مکاشفات صوفیانه را می‌توان در شمار تجربه‌های تفسیری دانست؛ زیرا مؤمنانی که از منظر چارچوب سنتی معین می‌نگرند، باور دارند که تجربه‌ای خارق‌العاده روی داده است که البته در همان چارچوب اعتقادی تفسیر می‌شود؛ بنابراین هر پدیده‌ای را، هرچقدر مهیب و دور از انتظار، در این قالب تفسیر

1. interpretive.
2. quasi - sensory.
3. revelatory.
4. regenerative.
5. numinous.
6. mystical.
7. Holy.
8. Unitive.
9. Paranormal.

می‌کنند. آنچه جامی در احوال مجدالدین بغدادی (۵۵۴-۶۰۷ق) نقل می‌کند، در همین شمار است: روزی مجدالدین بغدادی از حال «غلبه سکر» سخنی می‌گوید که بوی تعریض به پیرش، شیخ نجم‌الدین کبری دارد. شیخ «به نور کرامت» آن سخن را درمی‌یابد و درباره مجدالدین می‌گوید: «در دریا میراد». مجدالدین آن سخن می‌شنود و می‌ترسد و به عذرخواهی می‌رود. شیخ می‌گوید: «چون به طریق درویشان عذر سخن پریشان می‌خواهی، ایمان و دین به سلامت بردی؛ اما سرت برود و در دریا میری و ما نیز در سر تو شویم، و سرهای سرداران و ملک خوارزم در سر تو شود و عالم خراب گردد». مدتی بعد مجدالدین را به امر سلطان غرق می‌کنند و چنگیز حمله می‌کند (جامی، ۱۳۸۶: ۴۲۸ و ۴۲۹). در این حکایت، قتل مجدالدین بغدادی و هم حمله چنگیز، نه در قالب روابط علی و معلولی و منطقی؛ بلکه براساس باور به مستجاب‌الدعوه بودن شیخ تفسیر می‌شود.

جامی، در حوزه تفسیر واقعات و مشاهدات، درباره شمس‌الدین صفی، امام جامع شیراز، دو نکته را یادآور می‌شود: یکی آن که «همگی اوقاتش به ذکر و تلاوت و انواع عبادات مستغرق و معمور» بود و دیگر آن که «از کسی تلقین ذکر نداشت». او روزی در واقعه، ذکر خود را به شکل نوری می‌بیند که از دهانش جدا شده به زمین فرومی‌رود. پس با توجه به آیه «الیه یصعد الکلم الطیب» (فاطر/۱۰) آن را «به سبب عدم تلقین ذکر از مشایخ» تفسیر می‌کند و از مریدی ذکر می‌گیرد؛ پس در همان شب در واقعه ذکر خود را به شکل نوری می‌بیند که بالا می‌رود (همان: ۵۶۰). جامی، پیشتر این تجربه را با ذکر این که شمس‌الدین از کسی تلقین ذکر نداشت، تفسیر کرده است. تفسیری که خود شمس‌الدین نیز در چارچوب سنت و باورهای معین خویش (استناد به قرآن) به آن رسیده است.

۴-۱-۲. تجربه‌های شبه‌حسی

تجربه‌ای دینی است که با حواس دریافت می‌شود و بخش عمده تجربه‌های دینی را دربرمی‌گیرد. «این تجربه‌ها، مشاهدات و رویاها، نداها و اصوات، بوها، مزه‌ها، احساس لمس شدن، گرمی، درد، و احساس بالا رفتن از زمین (پرواز) را شامل می‌شود. آن نوع تجربه دینی شبه‌حسی که بیش از همه از آن بحث می‌شود، عبارت است از مشاهده واضح

موجودی روحانی که به صاحب تجربه توصیه‌هایی می‌کند...» (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۹).
 واقعه، مکاشفه، رؤیای صادقه و غیره در شمار تجربه‌های شبه‌حسی هستند و همان‌گونه که در واقعه، صدق و کذب مطرح است، در تجربه شبه‌حسی نیز واقع‌نمایی و غیروهمی بودن آن اهمیت دارد. دیویس درباره تفاوت تجربه شبه‌حسی با توهمات دیداری می‌نویسد: «توهم‌های دیداری عموماً به طور ناگهانی پدید می‌آیند و از میان می‌روند، آثار جسمانی بر جای نمی‌گذارند و با صاحبان تجربه تأثیر متقابل ندارند؛ اگرچه ممکن است پیامی را بیان کنند» (همان: ۶۰ و ۶۱). باخرزی نیز معیاری در تفاوت خیال با واقعه به دست می‌دهد که بی‌شبهت به نظر دیویس نیست: «چون سیار را شک افتاد که آنچه دیده است خیال است یا واقعه باید که خلاف آنچه دیده است، در خیال یا تصور آرد. اگر آن خیال و تصویر متلاشی شوند و تحیل و تصور ثانی ثابت گردد، بدانند که آنچه دیده است خیال است و اگر آنچه اول دیده است به تصور ثانی محو و متلاشی نشود، بدانند که آن واقعه‌ای است که سیار را استقبال کرده است» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۲). دیویس سه نشانه برای این واقع‌نمایی تجربه برمی‌شمارد (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۹-۶۳):

الف: عنصر شبه‌حسی تجربه، تمثالات^۱ موجودی روحانی باشد که وجود خارجی دارد؛ به بیان دیگر مدرک مورد ادعا، همان‌گونه که به نظر صاحب تجربه می‌رسد، به هیأت واقعیتی مجرد نیز هست. واقعات عرفانی بسیاری از حضور پیامبر (ص) و اولیا ذکر شده که شخص واقعه‌بین، ایشان را به درستی می‌شناخته/شناخته است. واقعاتی که در آن‌ها سالک به پیر رهنمون می‌شود، در این دسته جای می‌گیرند: میرسیدعلی همدانی در بدایت حال، در غیبت پیامبر (ص) را می‌بیند که او را به شیخ محمود مزدقانی رهنمون می‌کند (بدخشی، ۱۳۷۴: ۴۳)؛ شاه‌داعی شیرازی (۸۱۰-۸۷۰ ق) در واقعه‌ای بایزید را می‌بیند که او را به شاه نعمت‌الله ولی رهنون می‌کند (شیرازی، بی‌تا: ۴۹/۳)؛ شیخ رضی‌الدین علی لالا (۵۵۵-۶۴۲ ق) در واقعه‌ای شیخ نجم‌الدین کبری را می‌بیند و پس از سال‌ها جست‌وجو سرانجام او را می‌یابد و مریدش می‌شود (جامی، ۱۳۸۶: ۴۳۷ و ۴۳۸)؛ جامی (۸۱۷-۸۹۸ ق) در واقعه‌ای سعدالدین کاشغری را می‌بیند و از آن پس مرید او می‌شود (کاشفی، ۱۳۵۶: ۲۳۹/۱).

موارد مذکور، حضور موجود روحانی (پیر) در واقعه عرفانی و هم در عالم واقع، نشان از صدق آن داشته است.

ب: عناصر شبه‌حسی غالباً تصاویری هستند که موجود روحانی آن‌ها را ارسال کرده و تا حدودی نیازمند تفسیرند؛ آن‌ها گرچه به دلیل عدم واقع‌نمایی، وهم و خیال‌اند؛ اما از آنجا که حقایق و امور غیبی را بیان می‌کنند، از منابع بصیرت و معرفت دینی‌اند. این تصاویر در واقعات عرفانی، نماد هستند و از جانب پیر تأویل و تفسیر می‌شوند (اغلب با استناد به قرآن و احادیث).

نجم‌الدین کبری در بدایت پیوستن به پیر، شبهتی درباره او به دلش راه یافته بود. آن را با پیر در میان می‌نهد و پیر او را وعده می‌دهد که «چیزی از ولایت ما به تو نمایند که ارادت تو بدان تمام شود» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۴: ۵۸)؛ پس در واقعه موری را می‌بیند که عازم قبله است. دیگری به او می‌رسد و می‌گوید که باید با کبوتری از مسجد حرام رهسپار شود تا به کعبه برسد. پیر، در تفسیر این واقعه، نجم‌الدین کبری را که همّت رسیدن به کعبه وصل دارد، مورچه و خودش را کبوتر حرم می‌خواند (همانجا). چنان‌که در این واقعه مشاهده می‌شود، پیش‌زمینه اعتقادی (شبهت نجم‌الدین کبری درباره پیر و خبر پیر از واقعه) و سپس تفسیر پیر در همان بافت اعتقادی، تصویر را از وهم و خیال به واقعه‌ای توأم با بصیرت دینی (تجربه دینی) بدل می‌کند.

کتر نیز بر این نکته که ساختار ادبیات [عرفانی] «لزوماً و به نحو گریزناپذیری» تعبیری است، تأکید می‌ورزد: «آنچه ما در اختیار داریم، تجاربی هستند که از قبل رمزگذاری شده‌اند و سپس گزارش می‌شوند و صرفاً همین است که برای تحقیق در اختیار ماست» (کتر، ۱۳۸۳: ۱۶ و ۱۷)؛ به بیان دیگر فرآیند رمز‌گونه‌شدن تجارب و تبدیل آن‌ها به نمادهای آشنا و مقبول، قبل از تجربه می‌آغازد و در حین و پس از آن نیز همچنان در کار است (همان: ۴۱). از اینجاست که مشایخ صوفیه اغلب بر نگارش و تأویل و تعبیر واقعات و مشاهدات تأکید داشتند؛ تا الگویی برای دیگر سالکان به دست دهند.

ج: در مواردی، عناصر شبه‌حسی، تجربه بصیرت دینی منتقل نمی‌کنند و فاقد معنای دینی‌اند؛ اما خود تجربه اهمیت دارد. «تاکنون نور رایج‌ترین عنصر شبه‌حسی بوده است؛ اما گزارش‌هایی از موسیقی زیبا، صدای زنگ، بوی خوش و گرما نیز در دست است. وقتی

که عناصر شبه‌حسی با یک تجربه دینی غیرحسی یا پیچیده‌تر همراه می‌شوند، نشانه این که آن تجربه معنای خاص دارد یا از ساحتی معنوی نشأت گرفته است، دانسته می‌شوند» (دیویس، ۱۳۹۱: ۶۲). در عرفان اسلامی و به‌ویژه طریقت کبرویه، نمادشناسی انوار و الوان در واقعات و مشاهدات اهمیت دارد و درباره تفکیک و تشخیص این موارد به تفصیل سخن گفته‌اند. باخرزی می‌نویسد که سیار با مجاهده، مصوره و مخیله را ضعیف می‌کند و «آنگاه به قوه باصره معانی وقایع را در لباس رنگ‌ها و الوان‌ها ببیند» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۳) و سپس به شرح معانی نمادین رنگ‌ها و اشکال رویت شده می‌پردازد؛ اما پیش از باخرزی، نجم‌الدین کبری به این مقوله پرداخته است؛ مثلاً او تفاوت میان وجود و نفس و شیطان در مشاهده را با انوار بیان می‌کند: «وجود در آغاز به شدت تاریک است، وقتی صفا یابد در برابر تو به شکل ابری سیاه درمی‌آید. وجود تا بارگاه شیطان، سرخ است...» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۶) و نیز احوال سالک را با توجه به انوار و الوان مشاهده شده، شرح می‌دهد: «وقتی رنگ‌ها جمع شده در یک حالت درآمیزند، تلوین و چون رنگ سبز استمرار یابد و پایدار شود، تمکین است...» (همان: ۲۰).

در منظومه عرفانی کبرویه، علاوه بر الوان و انوار، اصوات نیز در حالات و واردات سلوک (و از جمله واقعات) مورد توجه قرار می‌گیرند؛ به عنوان نمونه درباره اصواتی که در حال استغراق در ذکر (از شرایط واقعه) شنیده می‌شود، می‌نویسد: «... در این وقت، ذکر وجود را از همه اجزا می‌شنوی؛ گویی در بوق می‌دمند یا پای بر زمین می‌کوبند. چون ذکر اجزاء استقامت و استواری یافت، صدایی مانند زنبور عسل به گوش می‌رسد...» (همان: ۳۱) و در انتها یادآور می‌شود که خودش این اصوات را در خلوت تجربه کرده است. باخرزی نیز، که از پیروان طریقت کبرویه است، از درک بصری / شنوایی این تجربه‌های شبه‌حسی یاد می‌کند: «و گاه باشد که حقایق مجرد را به بصر یا بصیرت ببیند و گاه باشد که از باطن خود شنود و گاه باشد که از هوا شنود همچو هاتف که آواز دهد...» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۶)؛ بنابراین، آنچه در اینجا اهمیت دارد، نه عنصر شبه‌حسی واقعه که در حکم مجرای پیام است؛ بلکه مفهوم نمادینی است که از آن دریافت می‌شود.

دیویس یادآور می‌شود که این نوع تجربه‌های شبه‌حسی در شرق بیش از غرب مورد توجه‌اند و چه بسا «جوایزی برای مبتدیان» باشند؛ معمولاً پیش‌پا افتاده‌اند و گاه مانع

پیشرفت معنوی می‌شوند؛ پس نباید به آن‌ها اهمیت داد، و نیز محل تردیدند؛ از آن جهت که حالات شیطانی و بیمارگونه آن‌ها را آسان‌تر پدید می‌آورد (دیویس، ۱۳۹۱: ۶۳). در عرفان اسلامی، نه تنها این نوع خاص از تجربه‌های دینی؛ بلکه اصولاً وقوع واقعه را تنها از آن جهت برای سالک با اهمیت می‌دانند که «معیار حال مرید، واقعه اوست» (خبوشانی، ۱۳۹۲: ۱۷). نجم‌الدین رازی سالکان را به اطفال طریقت و وقایع غیبی را به شیر تشبیه می‌کند که در بدایت، «غذای جان طالب از صورت و معنی وقایع تواند بود» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۲۹۷)؛ علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶ق)، که مدعی است بنیاد واقعه‌نویسی را سبب او بوده (سمنانی، ۱۳۷۹: ۱۴۲)، ذکر واقعه را از آن جهت می‌داند که «طالبان را شوقی و عشقی زیادت شود»؛ اما تا در آن باشد که بدان واقعه رسد یا نرسد، در قبض باشد و او را زیان دارد (سمنانی، ۱۳۸۳: ۲۹۳) و همواره سالکان توصیه می‌کند که «نقصان خود در ترک ذکر کردن دانید نه در نادیدن واقعه و مرید درجه خویش در مداومت بر ذکر داند نه در دیدن انوار و غیرها» (همانجا) و بدخشی آنگاه که واقعه‌اش را برای مرتبه دوم به میرسید علی همدانی می‌گوید، پیر بر او خشم می‌گیرد که «او را واقعه‌ای از مقام صفوت نفس دست داده است، ولیکن او تصور می‌کند که آن امر عظیم است...» (بدخشی، ۱۳۷۴: ۲۰۶).

۴-۱-۳. تجربه‌های عرفانی

دین‌پژوهان متقدم کوشیده‌اند تا با بررسی احوال و اقوال عارفان، چند ویژگی مشترک را برای تجربه عرفانی بیابند. بعضی از این ویژگی‌ها، علی‌رغم نقدهای بسیار، تا به امروز پذیرفتنی و مورد ارجاع هستند. ویلیام جیمز^۱ معتقد است که هر تجربه‌ای دارای این نشانه‌ها باشد، عرفانی است: توصیف‌ناپذیری^۲، کیفیت معرفتی^۳، زودگذری^۴، حالت انفعالی^۵. جیمز تاکید می‌کند که هر تجربه‌ای که دارای دو حالت اول باشد، بدون شک عرفانی است و دو حالت دوم «چندان قطعیت ندارند، اما معمولاً در میان عرفا دیده شده‌اند» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲-۴۲۴). استیس هفت مورد از ویژگی‌های مشترک احوال عرفانی را بدین‌گونه بیان می‌کند:

1. William James.
2. Ineffability.
3. Noetic quality.
4. Transiency.
5. Passivity.

- «بینش وحدت‌نگرانه، به ایجاز و با قاعدهء همه چیز یکی است، بیان شده است. واحد در عرفان آفاقی به توسط حواس جسمانی، در کثرت یا از کثرت موجودات دریافته می‌شود؛
- ادراک انضمامی از واحد به عنوان ذهنیت درونی همه چیز، به حیات، آگاهی یا حضور جاندار توصیف شده است.
- احساس عینیت یا واقعیت؛
- احساس تیمن، نشاط، خشنودی و خرسندی؛
- احساس این که آنچه دریافته شده مقدس یا با حرمت یا الوهی است. این کیفیت است که به این تعبیر می‌انجامد که آن حال همانا درک و دیدار خداست...؛
- متناقض‌نمایی؛
- عارفان ادعا می‌کنند که این احوال ناگفتنی است و به کسوت الفاظ در نمی‌آید و نظایر آن^۱. (استیس، ۱۳۸۸: ۷۴)

دیویس با توجه به خصائص مذکور، چهار ویژگی را برای تجربه عرفانی می‌شمارد:

الف. احساس درک واقعیتی غایی (بنیادین): عارف احساس می‌کند که در اوج تجربه عرفانی‌اش به بصیرت و درکی بنیادین از هستی رسیده که متفاوت با مدرکات حسّی معمولی است؛ معرفتی که حاصل یکی شدن با ذات مطلق و درک و دریافت ماهیت حقیقی انسان و جهان و ارتباط آن با خداست. کسب بی‌واسطه این بصیرت، به نگاه متفاوت او نسبت به امور مادی و ترک گفتن آن‌ها می‌انجامد؛

ب. احساس رهایی از محدودیت‌ها: رهایی از مرزهای زمان و مکان و محدودیت‌های دیگر این جهانی در ارتباط با خود؛ چرا که عارف دیگر جزئی از کل بزرگ‌تر و گسترده‌تر هستی می‌شود. در این حالت احساس بی‌زمانی و جاودانگی غالب است؛ زیرا عارف با میراندن خود (من) در ذات یگانه هستی به فنا و استغراق رسیده است؛

ج. احساس یگانگی (وحدت) که ممکن است به چهار صورت نمودار شود: عرفان طبیعت و دیگر تجربه‌های عرفانی آفاقی؛ همگرایی یا واگرایی؛ عرفان وحدت‌گرایانه انفسی؛

۱. این ویژگی را با قید احتیاط می‌توان به موارد پیشین افزود.

عرفان خدا باورانه انفسی.

د. درک احساس آرامش، ابتهاج و عشق عمیق و وصف ناپذیر: احساس شعف و آرامشی که نتیجه‌ی رهایی از همه محدودیت‌های ناگزیر مادی و بشری و رسیدن به معرفتی تازه از هستی است (دیویس، ۱۳۹۱: ۸۰-۹۳).

موارد مذکور در بعضی واقعات عرفانی، به‌ویژه آنجا که عارف به بازگویی تجربه وحدت گرایانه‌اش می‌پردازد، نمودار است؛ در مواردی، عارف با درک یگانگی خودش با طبیعت (آفاقی) / نفس جهان^۱ (آگاهی کیهانی) / خداوند، به معرفت تازه‌ای از هستی / خود / خدا می‌رسد که آغاز رهایی و سرچشمه آرامش و شادی است. بعضی واقعات، مشاهدات و مکاشفات که فاقد این فرآیند وحدت گرایانه‌اند را می‌توانیم طبق تقسیم‌بندی دیویس، در شمار تجربه‌های دینی (به‌ویژه تجربه‌های تفسیری و شبه‌حسی که پیشتر بیان شد) بدانیم.

عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵هـ.ق) به شرح و تفسیر یکی از تجربه‌های وحدت‌گرای عرفانی‌اش می‌پردازد: «چون او جلّ جلاله خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد به تمثّل به وی نماید. در این مقام، من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد چنان که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم. إنّ فی الجنّة سوقاً یباع فیها الصّور این باشد. رأیت ربّی فی أحسن صورّة خود نشان می‌دهد» (همدانی، بی تا: ۳۰۳).

شبهه به این تجربه وحدت‌گرایانه را ابن عربی در الفتوحات المکیة نقل می‌کند که باز عنصر شبه‌حسی نور غلبه دارد: «وقتی که به این موقف داخل شدم نوری بدون شعاع برایم تجلی کرد. آن نور را علماً دیدم و خود را با آن نور و همه اشیا را در خویش دیدم و نیز آنها را از طریق نورهایی که در ذات خود حمل می‌کردند، مشاهده کردم...» (کاکایی، ۱۳۹۳: ۱۹۳). این تجربه‌های عرفانی، که در چارچوب باورهای کلامی راوی وقوع و تفسیر شده است، را می‌توان حدّ اعلاّی تجربه وحدت‌گرایانه‌ای دانست که با نفی خود^۲ و یگانگی با محبوب روی می‌دهد؛ حالت استغراق^۳ و تولد دوباره‌ای که به معرفت دینی

1. World- Soul.
2. Self _ naughting.
3. Absorption.

تازه‌ای می‌انجامد.

نمونه دیگر از تجربه عرفانی وحدت گرا درباره «تجلی حق تعالی در صورت کل موجودات» است که شیخ علاءالدوله سمنانی آن را به نقل از مریدش، اخی علی دوستی نقل می‌کند:

«حق تعالی امسال بر وی یک نوبت در صورت کل موجودات تجلی کرد، بعد از آن وی تسبیح و تنزیه او از صور لفظی که حق تعالی بر زبان وی می‌راند، می‌گفت. حق تعالی به خودی خود از وی پرسید که مرا دیدی؟ گفت: نه خداوندا. فرمود: پس اینها که دیدی چه بود؟ گفت: آثار و افعال و صور صفات تو، و تو از همه صور منزهی. حق تعالی در این سخن وی را ثنا گفت و این معنی را از وی پسندیده داشت» (جامی، ۱۳۸۶: ۴۴۹).

اگر بپذیریم که تجربه دینی زمینه‌مند است و در چارچوب و مفاهیم مشخص شده‌ای از سنت روی می‌دهد، پس نمادشناسی، تأویل و تعبیر آن نیز در آن سنت اغلب دارای مفهوم معینی است؛ مثلاً تجربه دینی یک یهودی از نور سبز، با تجربه دینی سالک طریقت کبرویه از آن نور متفاوت است. به نظر می‌رسد که هر قدر شباهت در این زمینه‌مندی (با توجه به متون مقدس، پیر، ریاضت، باورهای کلامی و...) بیشتر باشد، تجربه‌ها و هم تأویل و تعبیر آنها، با توجه به یکسانی یا نزدیکی منابع، بیشتر می‌شود.

بیان چگونگی این تجربه عرفانی وحدت گرا و نیز تفسیر و توضیح رمزهای آن در منظومه سلوک طریقت کبرویه به شکل روشن‌تری آمده است. پس از شیخ نجم‌الدین کبری که در فوائح الجمال و فوائح الجلال توضیح مفصلی درباره این نوع از تجربه بیان کرده، دیگر پیروان این طریقت، مانند نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد و علاءالدوله سمنانی در مصنفات خود وجوه دیگری از آن را نوشته‌اند که ما را در درک مبانی پدیدارشناسی از واقعه وحدت گرا یاری می‌دهد. پیش از شرح چگونگی تجربه عرفانی وحدت گرا در منظومه سلوک کبرویه، بیان مقدمه‌ای در معرفت‌شناسی هستی از منظر طریقت کبرویه ضروری است.

از منظر نجم‌الدین کبری، انسان، جهان کوچکی است که همه هستی را در خود جای داده است و بلکه او همه آنهاست؛ اما این را تنها با سلوک کردن و صفا یافتن می‌تواند که

دریابد: «نفس و شیطان و ملک چیزهایی خارج از تو نیستند؛ بلکه تو آنهایی و همچنین آسمان و زمین و کرسی بیرون از تو نیستند و بهشت و دوزخ و مرگ و زندگی نیز خارج از تو نیستند...» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۴۰). این اندیشه در عرفان اسلامی از آنجاست که کائنات و هستی را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر دانسته‌اند. عالم صغیر نمونه و نسخه‌ای از عالم کبیر است؛ بدین معنی که هر چه در عالم کبیر نهاده شده، مانده‌ای از آن در عالم صغیر یافت می‌شود: ^(۴) «سر را بر مثال هفت آسمان یافت، هفت طبقه [...] و تن را بر مثال زمین یافت چنانکه در زمین درختان بود و گیاه‌ها و جوی‌های روان و کوه‌ها، در تن موی‌ها بود بعضی درازتر چون موی سر بر مثال درخت و بعضی کوچک چون موی اندام بر مثال گیاه، و رگ‌ها بود بر مثال جوی‌های روان و استخوان‌ها بود بر مثال کوه‌ها...» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۷۵ و ۷۶). دایره این تناظر و وحدت هماهنگ میان انسان و جهان، عالم صغیر و عالم کبیر، تا عناصر اربعه، که هستی جهان و انسان از آن‌هاست، می‌رسد و هر عنصری به شکلی و به نمایندگی از صفتی در تجربه عرفانی نمود می‌یابد. سالک باید از منازل صفات نفس بگذرد و در این گذر، آن‌ها را در صور خود که طبایع اربعه‌اند، مشاهده می‌کند. او در سیطره آن‌هاست و تا جزء را به کل ندهد، رهایی نمی‌یابد؛ جزء آبی را به آب، خاکی را به خاک، آتشی را به آتش و هوایی را به هوا. هر طبع صفتی دارد و خیال آن را به شکلی می‌نماید. نجم‌الدین کبری به نمونه‌هایی از این پرداخت اجزاء در تجربه عرفانی اشاره می‌کند: سالک بیابان‌هایی را می‌بیند که در زیر پای او حرکت می‌کنند، خود را در چاهی می‌بیند که آن چاه از بالا فرود می‌آید و حال آن که اوست که بالا می‌رود یا روستا و شهرها و خانه‌ها که از بالای سر به پایین می‌آیند و در زیر پای او نابود می‌شوند. این‌ها بهره‌های خاکی هستند (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۸ و ۱۹)؛ گذشتن از هر آنچه «ثقل و کثافت» دارد و رسیدن به آنچه «خفّت و لطافت» در او پدید می‌آورد، از این جمله است: کوچه‌ها و چاه‌ها و کوه‌ها و... (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۳۷۶)؛ به بیان دیگر، سالک از صفاتی می‌گذرد که جزء خاکی‌اند؛ مانند «امساک و کسالت و جهالت و قساوت و ظلمت و کدورت» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۴) و متخیله آن‌ها را بدین شکل نمایش می‌دهد.

پس از نفی صفات و حظوظ خاکی، سالک با غرقه‌شدن در دریا بر صفات آبی

می‌گذرد (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۹). نجم‌الدین رازی، گذشتن از سبزه‌ها، درختان، چشمه، حوض، کشتزار و... را در شمار نمادهای این تجربه عرفانی نام می‌برد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۴۰)؛ اشکالی که مایه‌اش بر آب است و نماینده صفاتی مانند «سرعت و اختلاط و امتزاج با نفوس شریره و قبول تلون و تأثر از صحبت ایشان و نسیان و میل به خواب» است (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۵).

سرانجام گذر از صفات هوایی است که با «بر هوا رفتن و پریدن و دویدن و بر بلندی‌ها رفتن و بر وادی‌ها طیران کردن» نموده می‌شود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۳۷۶) و نماینده «میل به شهوت و کثرت ملال و سرعت تغیر از حال به حال» است (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۵). سپس فرورفتن و برآمدن از آتش که نشان از نفی صفات و بهره‌های آتشی دارد (نجم‌الدین کبری: همان)؛ صفاتی مانند «غضب و کبر و استعلا و طلب جاه و رفعت» (کاشانی: همان). نجم‌الدین رازی، چراغ‌ها، شمع‌ها، برق‌ها، مشعله‌ها، خرمن‌های آتش، وادی‌های سوخته و هر آنچه از این جنس باشد را در شمار نمادهای آتش می‌داند و هم توجه می‌دهد که دیدن آتش در هر مقام معنی‌ای دارد؛ که از آن جمله است: نشان عبور بر صفت آتشی، نشان گرمی طلب، نشان غلبه صفت غضب، نشان غلبه صفت شیطنت، نور ذکر بر مثال آتش، آتش شوق، آتش قهر، آتش هدایت و... (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۳۷۶ و ۳۷۷)^(۵)؛ این تفاوت‌ها تا رنگ و حالات آتش را شامل می‌شود (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۹ و نیز: سمنانی، ۱۳۸۳: ۲۶۵) که پیر واقعه دیده می‌داند و هم از این روی است که مرید در تأویل و تعبیر واقعات عرفانی‌اش نیازمند اوست. پس آتش در واقعه‌ای گاه وجوه نیک می‌یابد؛ مانند آتش ذکر که پاک و تندرو و بالارونده است (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۷). واقعه عرفانی با نمایش رفتن در آتش و یا گذشتن از آتش به نشانه تطهیر، شواهدی در متون عرفانی دارد؛ اسیری لاهیجی می‌نویسد: «و این فقیر را در واقعات بسیار دست می‌دهد که کوه‌های آتش صافی می‌بینم و میل آن آتش می‌کنم که خود را در آن آتش اندازم و بسوزم و هرچند به سوی آتش می‌دوم آتش از من می‌گریزد و به او نمی‌رسم» (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۲۶). واقعه دیگری در صفوة الصفا بر طبق این تعبیر ذکر شده است: شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ق) نقل می‌کند که شیخ زاهد گیلانی (۶۱۵-۷۰۰ق) دانشمندی را به خلوت نشانند. دانشمند در واقعه دید که او را در کوره

نشانند و دمیدند تا آتش مشتعل شد. دانشمند، سراسیمه و مضطرب به نزد شیخ آمد و شیخ او را گفت: «مولانا، کسی را که طاقت پاک کردن و تطهیر کردن نباشد چیزی در اندرون وی چون تواند ریختن؟» (اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۰۱ و ۲۰۲). پیداست که شیخ خاصیت تطهیرکنندگی آتش را در این واقعه قصد کرده است. این خاصیت آتش، پیشینه‌ای در عرفان مسیحی نیز دارد: نفس برای ورود به بهشت باید از میان آتش بگذرد تا مطهر شود. در آغاز، غسل تعمید مسیحی، با آتش و سوختن مرتبط بود که موجب تجدید حیات می‌شد. شهیدان در آتش همیشه می‌سوختند؛ چراکه شهیدی که با آتش پاک شده، می‌تواند به معراج آسمان برود. در نامه اعمال کاترین قدیس آمده است: «آتش برای شما به منزله غسل تعمید و یا نردبانی است که به آسمان می‌رسد و هر لگه و پلیدی و آلودگی را در وجودتان می‌زداید» (برای اطلاع بیشتر از این خاصیت آتش، نک: پیربایار، ۱۳۷۶: ۶۷-۷۵).

به همین ترتیب در منظومه سلوک کبرویه، نفوس، ذکر، وجود، شیطان و... با نمادهایی از انوار، الوان، ماه، ستارگان، آفتاب، آسمان و... در تجربه عرفانی آشکار می‌شوند و سالک بر حسب آن‌ها و یا با گذر از آن‌ها پی به موقعیت خود می‌برد تا سرانجام تجربه‌ای وحدت‌گرا دریابد. در این تجربه «آسمان بر وی فرود می‌آید یا حس می‌کند که آسمان در سینه اوست یا می‌بیند که او بر فراز آسمان است و با وجود آن به زمین می‌نگرد...» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۸۸). لاهیجی واقعه‌ای از این گونه تجربه عرفانی بیان می‌کند که مطابق با آموزه‌های نجم‌الدین کبری است:

«در ایام اربعین که معتکف بودم، در حالت غیبت دیدم که در هوا می‌روم و بر بالای شهری معظم سیران می‌کنم و تمامت آن شهر پر از شمع و چراغ و فانوس و مشاعل است و عالم چنان منور است که شرح آن نمی‌توان کرد به یک بار از هوا روی به جانب آسمان کرده سیران نمودم و به آسمان اول رسیدم و دیدم که من عین آن آسمان شدم و عجایب و غرایب بسیار در آن مرتبه مشاهده نمودم. باز از آنجا به آسمان دوم رفتم و با عین آن آسمان دوم شدم و اسرار غریب بر من منکشف شد و همچنین تا هفت آسمان عروج نمودم و به هر آسمان که می‌رسیدم عین آن آسمان می‌شدم و عجایب و غرایب بی‌شمار مشاهده می‌شد.

آنگاه دیدم که در عالم نورانی لطیف سیران می‌نمایم و حضرت حق به صورت نور بی‌کم و کیف تجلی نمود...» (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۰۹).

نجم‌الدین کبری، پایان کار را معرفت (بصیرتی تازه، بنیادین و متفاوت) و محبت می‌داند و محبت ثمره معرفت است و فنا حقیقت محبت و حاصل آن. سالک صفات خویش را در صفات حق فنا می‌کند (فنای فردانیت) و از صفات او در ذاتش فانی می‌شود (فنای وحدانیت) (همان: ۴۲ و ۴۳).

۵. زمینه‌مندی واقعه عرفانی به عنوان تجربه دینی

سالک در سنت دینی‌ای نشو و نما می‌یابد و مجموعه انتظارات، پرسش‌ها، آرزوها و... خود را در آن جست‌وجو می‌کند؛ این سنت مجموعه‌ای از باورها، نمادها، تصاویر، مناسک و آداب دینی است که سالک معتقد، به عالم بالا از دریچه آن‌ها راه می‌برد و اگر تجربه‌ای عرفانی را از سر بگذراند، از این چارچوب معرفتی برآمده و هم در آن تبیین می‌شود و معنا می‌یابد؛ بنابر این، صورت‌های از پیش تعیین شده آگاهی سالک، ساختار آنچه تجربه خواهد شد (آگاهی آینده) را شکل می‌دهد و آنچه در این فرهنگ دینی تعریف نشده، تجربه ناکردنی است و از پیش فرض تجربه خارج می‌شود؛ به عنوان مثال «ذات آگاهی ماقبل عرفانی یک عارف مسیحی، آگاهی عرفانی را چنان شکل می‌دهد که او با مسیح، اقایم ثلاثه، یا یک خدای شخصی مواجه می‌گردد نه با آموزه بودایی نیروانه که امری غیرشخصی و نه این و نه آن است» (کتر، ۱۳۸۳: ۱۳۳)؛ پس خود تجربه عارف مسیحی، تجربه‌ای مسیحی است و نه صرفاً تفسیر آن. کتر بر زمینه‌مندی تجارب عرفانی تأکید دارد و این که الگوهای اعتقادی و فرهنگی تثبیت شده (پیشاتجربه) هستند که مشخص می‌کنند تجربه عرفانی چگونه و شبیه به چه خواهد شد. او با ذکر این ایده، به نقد دیدگاه استیس پرداخته، به رابطه دو طرفه باور و تجربه تأکید می‌ورزد: «کانون توجهات استیس، رابطه میان تجربه عارفان و باورهایی است که عرفا بر مبنای تجاربشان بنا نهاده‌اند. در اینجا ارتباط همواره یک طرفه است: از تجربه به باورها. این واقعیت که این رابطه، متقارن و دوطرفه است، باز شناخته نمی‌شود: باورها تجربه را شکل می‌دهند، همان‌طوری که تجربه باورها را شکل می‌دهد» (همان: ۴۵). بر همین اساس است که تجربه در مکاتب مختلف، اشکال و

تفاسیر متفاوت می‌یابد؛ زیرا همه آن‌ها تا اندازه‌ای متأثر از «مسائل آغازین آن نظام الاهیاتی اعتقادی» هستند (همان: ۱۰۴). پس چارچوب معرفتی قبلی است که تجربه سالک را از پیش معین می‌کند و این چارچوب معرفتی برای رسیدن به تجربه عرفانی اجزایی به هم پیوسته دارد: ریاضت، متن مقدس، راهنمای معنوی و...

کتر معتقد است که در همه سنت‌ها، آداب و اعمالی وجود دارد (مانند یوگا، مراقبه و...) که سالک با رعایت آن‌ها، نفس را از وجود مقید^۱ (قیود تجربی، اجتماعی - تاریخی و اعتقادی - مذهبی و...) به فرآیند رهاسازی^۲ رهنمون می‌کند. این فرآیند رهاسازی حرکتی است که «نفس را از حالات مقید به شعور نامقید سوق می‌دهد؛ از آگاهی زمینه‌مند به آگاهی بی‌زمینه». منظور از قیدزدایی^۳ «جایگزین کردن شکلی از آگاهی مقید و یا زمینه‌مند با شکلی دیگر؛ که البته شکل جدید، نامتعارف و شاید در مجموع شکلی جالب‌تر از آگاهی مقید - زمینه‌مند است» (همان: ۹۴ و ۹۵). این آگاهی تازه که معرفت‌زا^(۶) و متعالی است (البته برای تجربه‌کننده)، برخاسته از همان سنت است و در چارچوب آن نیز تفسیر و تأویل می‌شود.

واقعۀ عرفانی، مستلزم گذراندن فرآیندی ساختاریافته است که سالک را برای این تجربه آماده می‌کند؛ مجموعه‌ای از آداب و ریاضات که از آن جمله خلوت‌گزینی و ذکر است. این دو نیز دارای شرایطی هستند که در متون صوفیانه از آن یاد شده است؛ چنان‌که نجم‌الدین رازی فصول دوازدهم تا پانزدهم از مرصادالعباد را درباره کیفیت و شرایط و آداب ذکر و خلوت نگاشته است (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۲۶۷-۲۸۸) و پس از آن به واقعه می‌پردازد (فصل شانزدهم) و یا باخرزی «فصل آداب‌الخلوة و الاربعینة و شرایطها و فتوحاتها» را در سه باب نگاشته و در آن از ذکر و... سخن می‌گوید. واقعۀ عرفانی نیز در همین بخش گنجانده شده است (باخرزی، ۱۳۸۳: ۲۹۰-۳۲۰). اما پیش از ایشان، نجم‌الدین کبری در آثارش به شرایط و فواید آن پرداخته است (نک: نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۵۲-۶۵؛ نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۴: ۱۴-۱۶ و ۲۲-۳۲؛ نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۱: ۲۵-۲۶ و ۳۰-۳۴). بنابراین، خلوت و ذکر که از زمینه‌های واقعه‌اند، خود دارای شرایط و نوعی ریاضت

1. Conditioned Existence.

2. Liberation.

3. De - conditioning.

به‌شمار می‌روند که در چارچوب سنت دینی تعریف شده‌اند.

اسوه‌های عرفانی^۱ در زمینه‌مندی فرآیند تجربه تاثیر بسیار دارند. کتز می‌نویسد که تقریباً در تمام سنت‌های عرفانی مهم، استاد (پیر)، اهمیت دارد و سپس مواردی از آیین‌های یهودی، مسیحی، بودایی، هندویی و اسلامی را ذکر می‌کند (کتز، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۳). از منظر کتز، اسوه، انسانی آرمانی^۲ با شخصیتی مطلق^۳ است که در سنت دینی خود به شکل هنجار درمی‌آید، تعالیمش فراگیر می‌شود و شرح زندگی‌اش نقش آموزشی می‌یابد. او به عنوان «نمود عینی سنت»، «اثبات حضور مستمر حقیقت سنت» و «عیار برای سنجش جهت‌گیری‌ها و اعمال موجود» عملکردهایی دارد که به سیزده مورد از آن‌ها اشاره شده است (همان: ۱۹۷-۲۰۱). نقش اسوه در تجربه‌های عرفانی به‌ویژه از آن جهت اهمیت دارد که تعالیم مکتب خاص و غایت والا و ویژه‌ای را به مرید می‌آموزد که مرید خواستار آن است؛ تجربه‌های مرید نیز مطابق با همان اصول و مفاهیم شکل می‌گیرد و تأویل و تفسیر می‌شود. بنابر این، اسوه‌ها «به شدت در خلق تجربه، تکرار می‌کنم در خلق تجربه مشارکت دارند» (همان: ۲۰۹).

در مقوله واقعات عرفانی، پیر از آغاز، و به‌ویژه در زمان تاویل و تفسیر واقعه، حضوری فراگیر دارد؛ زیرا مرید با دستور پیر به خلوت نشسته و ذکر گرفته و... بنابر این، واقعه وارد نیز با نظر پیر تفسیر می‌شود. در متون صوفیانه از مشایخی نام برده شده که واقعه مرید را پیش از گفتن او بیان می‌کردند؛ حافظ حسین کربلایی تبریزی به نقل از سلسله‌الاولیای نوربخش حکایتی از واقعه گویی درویش پیر محمد همدان نقل می‌کند (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ۱/۳۹۶ و ۳۹۷). مرید گاه واقعه‌ای یکسان را در چند مقام مشاهده می‌کند که در هر مقام اشارتی دیگر است و این تفاوت را جز پیر نتواند شناخت «و چون سالک وقایع شناس نبود در وقایع بند شود و راه نتواند رفت» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۳۷۷) و گاه واقعه‌ای افتد که الهامی باشد از حضرت حق و یا هوای نفس با آن آمیخته است و مرید از آن مطلع نیست؛ چون با پیر گوید، او آن واقعه بیان کند (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۶۵). اهمیت حضور پیر در واقعه تا آنجاست که گفته‌اند اگر پیر غایب باشد، دل خود را متوجه او کند و پیر را

1. Mystical Models.
2. Ideal.
3. Categorical.

حاضر بیند «و به باطن سوال کند و همّت بر فهم جواب حاضر دارد تا خدای تعالی جواب را در دل او بیندازد و آن را با خود مکرّر می‌گرداند تا آنگاه که تمام فهم کند» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۴). علاءالدوله سمنانی چون نمی‌تواند نزد پیرش حاضر شود، بدین شیوه از روحانیت او بهره می‌برد. سمنانی مدعی است که به مدّت سی روز صورت شیخ را بر جانب دلش می‌دیده که او را از معارف و تعبیر وقایع مطلع می‌کرد و برای او فوایدی حاصل شد «که اگر در حضور شیخ بودی، آن دست ندادی» (سمنانی، ۱۳۸۳: ۲۵۶)؛ بنابر این، پیر، از آغاز شکل‌گیری تجربه مرید را همراهی می‌کند و در پایان، تجربه را نمادشناسی، تعبیر و تأویل می‌نماید و درواقع به آن تجربه معنا می‌بخشد.

۶. نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر با ذکر نمونه‌هایی از «واقعات عرفانی»، نشان داده شد که طبق تعریف و تقسیم‌بندی دیویس از تجارب دینی، واقعه حدّ اقل در شمار تجربه‌های تفسیری، شبه‌حسّی و عرفانی قابل طرح و بررسی است؛ اما به‌طور ویژه، واقعه، تجربه‌ای عرفانی است؛ زیرا سالک با گذر از محدودیت‌های این جهانی به درک و بصیرتی غایی از هستی می‌رسد که وحدت‌نگرانه است و در این حال عمیقاً احساس آرامش و ابتهاج می‌کند. همچنین بر اساس آرای کتّز بیان شد که واقعه، به‌عنوان تجربه‌ای عرفانی، در چارچوب سنت و باورهای اعتقادی - کلامی سالک شکل می‌گیرد (زمینه‌مندی)، روی می‌دهد و سپس توسط پیر و هم در آن بافت، تأویل و تعبیر می‌شود. به بیان دیگر، سالک با رعایت آداب و شرایط معینی مانند خلوت‌گزینی و استغراق در ذکر، تجربه‌ای معنوی را که در لفافه انوار، الوان، اشکال و... روی می‌دهد، از سر می‌گذراند و پیر، با علم به حال واقعه‌بین و آشنایی‌اش با منابع تأویل و تفسیر (متون مقدس و سنت) و نمادهای عرفانی، آن را در همان بافت اعتقادی شرح و جهت می‌دهد و به نوعی از آغاز تا پایان در ساختن واقعه سهیم هستند.

پی‌نوشت‌ها

۱. استیون تئودور کتّز (زاده ۲۴ اوت ۱۹۴۴) فیلسوف و محقق آمریکایی و مدیر مؤسس مرکز مطالعات یهودیت الی ویزل در دانشگاه بوستون در ماساچوست است. او دکترای خود را در

سال ۱۹۷۲ از دانشگاه کمبریج دریافت کرد. پروفیسور کتزر پیش از انتصاب در دانشگاه بوستون، از سال ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۴ در کالج دارتموث تدریس می‌کرد. در طول سال‌های ۱۹۸۵-۱۹۸۹ او به‌عنوان رئیس بخش مطالعات خاور نزدیک و مدیر برنامه مطالعات یهودی خدمت کرد. او همچنین در دانشگاه ییل، دانشگاه کالیفرنیا در سانتا باربارا، دانشگاه عبری اورشلیم، دانشگاه پنسیلوانیا، دانشگاه یشیوا، هاروارد و دانشگاه وارویک پست‌هایی داشته است. کتزر از عرفان، تفسیری «زمینه‌گرایانه» را می‌پذیرد و دو رویکرد اساسی را برای مطالعه و درک علمی عرفان متمایز می‌کند: «الگوی ذات‌گرایانه» و «الگوی زمینه‌گرا» (<https://en.wikipedia.org>).
۲. نجم‌الدین کبری مراحل استغراق در ذکر را به تفصیل شرح داده است. (نک: نجم‌الدین کبری

۱۳۸۸: ۳۱-۳۳)

۳. مقصود از بیان این دو مورد، که به جای «واقعه» از «خواب» و «مبشّره» یاد شده، ذکر نظریه‌سازی حکایت است. هرچند در مواضع بسیار از واقعه به خواب یاد شده است؛ چنان‌که مولانا شیخ می‌نویسد: «دب حضرت ایشان (خواجه عییدالله احرار) و معتقدان ایشان این بود که از مکاشفات و واقعات تعبیر به خواب می‌کردند» (مولانا شیخ، ۱۳۸۰: ۶۰۷).

۴. از میان پیروان کبرویه، این مفهوم به‌ویژه در آثار عزیزالدین نسفی، از عارفان سده هفتم هجری و از شاگردان سعدالدین حمویه، بازتاب گسترده‌ای داشته است. او دو باب نخستین زبده الحقایق و نیز رساله دهم از مجموعه الانسان الکامل را به این موضوع اختصاص داده است.

۵. نجم‌الدین رازی مراتب دیگری می‌شمارد که با اشکال و صفات افلاک و اجرام سماوی و نیز حیوانی مرتبطاند (نک: نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۳۷۶ و ۳۷۷).

۶. ویلیام جیمز چهار نشانه را برای تجربه عرفانی برمی‌شمارد که کیفیت معرفتی (Noetic quality) یکی از آنهاست (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۲۳). کتزر به نقد نظر جیمز در این زمینه پرداخته است (نک: کتزر، ۱۳۸۳: ۸۰ و ۸۱).

فهرست منابع

- اردبیلی، ابن بزار. (۱۳۷۶). *صفوة الصفاء*. مقدمه و تصحیح از غلامرضا طباطبائی مجد. تهران: زریاب.
- استیس، والتر. (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. پیشگفتار از علیقلی محمودی بختیاری. تهران: علم.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۷۵). *مناقب العارفين*. تصحیح تحسین یازجی. تهران: دنیای کتاب.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب (جلد دوم)*. به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بدخشی، نورالدین جعفر. (۱۳۷۴). *خلاصة المناقب*. تصحیح سیده اشرف ظفر. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- پراودفوت، وین. (۱۳۷۷). *تجربه دینی*. ترجمه و توضیح از عباس یزدانی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- پشتدار، علی محمد و محمدرضا عباسپور خرمالو. (تیر ۱۳۸۹). «واقعات (مکاشفات) لاهیجی در شرح گلشن راز». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. د ۶، ش ۱۹: صص ۱۳-۳۱.
- پورا بریشم، احسان. (۱۴۰۲). «تحلیل واقعات عرفانی با تصحیح و بررسی رساله ذکر واقعات از باخرزی». *پژوهش‌های نسخه‌شناسی و تصحیح متون*. د ۲، ش ۱: صص ۱۴۲-۱۶۶.
- پیر بایار، ژان. (۱۳۹۱). *رمزپردازی آتش*. ترجمه جلال ستاری. تهران: نشر مرکز.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۸۶). *نفحات الانس*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمود عابدی، تهران: سخن.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۳). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- خبوشانی، محمد. (۱۳۹۲). *تذکره شیخ محمد خبوشانی*. به اهتمام محمد خواجه‌جری. تهران: مولی.
- دیویس، سی. اف. (۱۳۹۱). *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*. ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ربیع‌زاده، رؤیا و فاطمه حیدری. (خرداد ۱۳۹۶). «رؤیاواره یا واقعه در آثار عین‌القضات همدانی». *عرفان اسلامی*. د ۱۳، ش ۵۱: صص ۱۸۷-۲۱۰.
- رکنای شیرازی، مسعود بن عبدالله. (۱۳۵۹). *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*. به اهتمام رجبعلی مظلومی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۸۳). *مصنفات فارسی*. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- سهروردی، شهاب‌الدین عمر. (۱۳۸۴). *عوارف‌المعارف*. ترجمه ابو منصور بن عبدالؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شمس تبریزی، محمد بن علی. (۱۳۸۵). *مقالات شمس تبریزی*. به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد. تهران: خوارزمی.
- شیرازی، محمد معصوم. (بی تا). *طرائق‌الحقائقی*. تصحیح محمد جعفر محبوب. تهران: سنائی.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۸۹). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*. قم: بوستان کتاب قم.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۱). *مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکرامت*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات از جلال‌الدین همایی. تهران: مؤسسه نشر هما.
- کاشفی، حسین بن علی. (۱۳۵۶). *رشحات‌عین‌الحیة*. با مقدمه، تصحیحات، حواشی و تعلیقات علی اصغر معینیان. تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۹۳). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*. تهران: هرمس.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۳). «تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک‌های بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی». *انجمن معارف اسلامی ایران*. ش ۱: صص ۱۱-۴۲.
- کتر، استیون. (۱۳۸۳). *ساخت‌گرایی و سنت و عرفان*. ترجمه و تحقیق از سید عطاء انزلی. قم: آیت عشق.
- کربلایی تبریزی، حافظ حسین. (۱۳۸۳). *روضات‌الجنان و جنات‌الجنان*. مقدمه، تکمله، تصحیح و تعلیق از جعفر سلطان‌القرائی. تبریز: ستوده.
- محمد ریاض. (۱۳۷۰). *احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی*. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- محمدی، حسین. (۱۳۸۸). «مقایسه ساختاری تجربه دینی و شهود عرفانی». *اندیشه نوین دینی*. س ۵. ش ۱۸: صص ۲۷-۵۲.
- محمود بن عثمان. (۱۳۸۰). *مفتاح‌الهدایة و مصباح‌العنایة*. تصحیح منوچهر مظفریان. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مولانا شیخ. (۱۳۸۰). «*خوارق‌عادات‌احرار*». *مندرج در: احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات از عارف نوشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۶۵

نجم‌الدین رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد. (۱۳۸۹). *مرصاد العباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۶۴). *رساله السی الهائم الخائف من لومة اللائم*. تصحیح و توضیح از توفیق سبحانی. تهران: کیهان.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۶۳). *الاصول العشرة*. ترجمه و شرح عبدالغفور لاری. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۶۱). *الساير الحاير*. به اهتمام مسعود انصاری. تهران: زوار. نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۸۸). *نسیم جمال و دیباجه جلال (ترجمه فوائح الجمال و فوائح الجلال)*. تصحیح فریتس مایر. ترجمه و توضیح از قاسم انصاری. تهران: طهوری.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). *کشف الحقایق*. به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۱). *زبدة الحقایق*. تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حق وردی ناصری. تهران: طهوری.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). *الانسان الکامل*. با تصحیح و مقدمه ماریزان موله. تهران: طهوری. نیشابوری، میر عبدالاول. (۱۳۸۰). *رساله «ملفوظات احرار»*. مندرج در: *احوال و سخنان خواجه عیدالله احرار*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات از عارف نوشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

همدانی، ابوالعالی عبدالله بن محمد ملقب به عین القضاة. (بی تا). *تمهیدات*. مقدمه. تصحیح و تحشیه و تعلیق از عقیف عسیران. تهران: منوچهری.

References

- Ardabili, Ibn Bazaz. (1997). *Safwat al-Safa*. Introduction and edited by Gholamreza Tabataba'i Majd. Tehran: Zaryab.
- Stace, Walter T. (2009). *Mysticism and Philosophy*. Translated by Bahaeddin Khorramshahi. Tehran: Soroush.
- Asiri Lahiji, Shams al-Din Mohammad. (2002). *Mafatih al-I'jaz fi Sharh Gulshan Raz*. Preface by Aliqoli Mahmudi Bakhtiari. Tehran: Elm.
- Aflaki, Shams al-Din Ahmad. (1996). *Manaqib Al-'Arifin*. Edited by Tahsin Yaziji. Tehran: Dunya-ye Ketab.
- Bakharzi, Abul Mafakher Yahya. (2004). *Owrad al-Ahbab wa Fusus al-Adab* (Vol. 2). Compiled by Iraj Afshar. Tehran: Tehran University Publications.
- Badakhshi, Nur al-Din Ja'far. (1995). *Khulasat al-Manaqib*. Edited by Seyedeh Ashraf Zafar. Islamabad: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Proudfoot, Wayne. (1998). *Religious Experience*. Translated and explained by Abbas Yazdani. Qom: Taha Cultural Institute.
- Poshtdar, Ali Mohammad & Mohammad Reza Abbaspour Khoramalu. (2010). *Vaqe'at (Mokashefat) Lahiji dar Sharh-e Gulshan-e Raz*. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 6(19), pp. 13-31.
- Pourabrisham, Ehsan. (2023). Analysis of mystical events with correction and review of the treatise on mention of events by Bakharzi. *Journal of codicology and manuscript research*, 2(1), pp. 142-166.
- Bayar, J. P. (2012). *Decoding Fire*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Markaz Publishing.
- Jami, Nur al-Din Abdul Rahman. (2007). *Nafahat al-Ans*. Introduction, edited, and annotated by Mahmoud Abedi. Tehran: Sokhan.
- James, William. (2014). *The Varieties of Religious Experience*. Translated by Hossein Kiani. Tehran: Hekmat Publishing House.
- Khaboushani, Mohammad. (2013). *Memoirs of Sheikh Mohammad Khaboushani*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Mowla.
- Davis, C.F. (2012). *The value of cognitive knowledge in religious experience*. Translated by Ali Shirvani & Hossein Ali Shidanshid. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Rabizadeh, Roya & Heydari, Fatemeh. (2017). *Semi Dream (Vaghe'eh) in Ain al-Qozat Hamadani's Works*. *Islamic Mysticism*, 13(51), pp. 187-210.
- Roknay-e Shirazi, Masoud ibn Abdullah. (1979). *Nasus al-Khusus fi Tarjamat al-Fusus*. Edited by Rajabali Mazloumi. Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies in collaboration with Tehran University.

- Semnani, Ala al-Dawleh. (2004). *Mosannafat-e Farsi*. Compiled by Najib Mayel Heravi. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Suhrewardi, Shahab al-Din 'Umar. (2005). 'Awāref al-Ma'aref. Translated by Abu Mansur ibn Abd al-Mu'men Isfahani. Edited by Qasim Ansari. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Shams Tabrizi, Mohammad ibn Ali. (2006). *Maqalat-e Shams Tabrizi*. Edited and annotated by Mohammad Ali Movahed. Tehran: Kharazmi.
- Shirazi, Mohammad Ma'sum. *Tara'iq al-Haqa'iq*. Edited by Mohammad Jafar Mahjub. Tehran: Sanaei.
- Faali, Mohammadtaqi. (2010). *Religious Experience and Mystical Discovery*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
- Gha'emi Nia, Alireza. (2002). *Religious experience and the essence of religion*. Qom: Bustan Ketab.
- Kashani, Az al-Din Mahmoud. (2002). *Misbah ul-Hidaya va Miftah ul-Kifaya*. Introduction, edited, and annotated by Jalal al-Din Homayi. Tehran: Homa Publishing House.
- Kashefi, Hussein ibn Ali. (1937). *Rushahat Ain al-Hayat*. Introduction, edits, footnotes, and annotations by Ali Asghar Moeinian. Tehran: Nouriani Charitable Foundation.
- Kakaei, Qasem. (2014). *The unity of existence according to Ibn Arabi and Meister Eckhart*. Tehran: Hermes.
- Kakaei, Qasem. (2004). *Religious experience, mystical experience and its recognition criteria from Ibn Arabi's point of view*. *Islamic Education Association of Iran*, 1, pp. 11-42.
- Katz, Steven. (2004). *Constructivism, Tradition and Mysticism*. Translated and researched by Seyed Ata Anzali. Qom: Ayat-e Eshgh.
- Karbalaei Tabrizi, Hafez Hossein. (2004). *Rawdat al-Janan va Jannat al-Janan*. Introduction, completion, edits, and annotations by Jafar Sultan al-Qara'i. Tabriz: Sotudeh.
- Riaz, Mohammad. (1991). *Life, Works, and Poems of Mir Seyyed Ali Hamadani*. Eslamabad: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Mohammadi, Hossein. (2009). *Structural Comparison of Religious Experience and Mystical Intuition*. *Modern Religious Thought*, 5(18), pp. 27-52.
- Mahmoud ibn Othman. (2001). *Misbah ul-Hidaya va Miftah ul-Kifaya*. Edited by Manouchehr Mozaffarian. Tehran: Academy of Persian Language and Literature.
- Maulana Sheikh. (2001). *Extraordinary habits of the free-spirited*. In: *Life and Words of Khwaja Ubaydullah Ahrar*. Correction and introduction and notes by Aref Noshahi. Tehran: University Publication Center.

- Najm al-Din Razi, Abu Bakr Abdullah ibn Mohammad. (2010). Mersad-al-Ebad. Edited by Mohammad Amin Riyahi. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Najm al-Din Kubra, Ahmad ibn Umar. (1985). Risale ila al-ha'im al-kha'if min lumat al-la'im. Edited and explained by Tawfiq Sobhani. Tehran: Keyhan.
- Najm al-Din Kubra, Ahmad ibn Umar. (1984). Al-Usul al-Asharah. Translated and commented by Abdul Ghafur Lari. Edited by Najib Mayel Heravi. Tehran: Mola.
- Najm al-Din Kubra, Ahmad ibn Umar. (1982). Al-Sair al-Hair. By Masoud Ansari. Tehran: Zavar.
- Najm al-Din Kubra, Ahmad ibn Umar. (2009). Naseem Jamal va Dibacheh-e Jalal. [Translation of Fu'ah al-Jamal wa Fawatih al-Jalal]. Edited by Fritz Mayer. Translated and explained by Qasem Ansari. Tehran: Tahuri.
- Nafisi, Aziz al-Din. (2007). Revelation of Realities. Edited and commented by Ahmad Mahdavi Damghani. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Nasafi, Aziz al-Din. (2002). Zobdat al-Haqaiq. Edited, introduction, and comments by Haqverdi Naseri. Tehran: Tahuri.
- Nasafi, Aziz al-Din. (2007). Al-Insan al-Kamil. Edited, and introduction by Marzijan Moleh. Tehran: Tahuri.
- Neishabouri, Mir Abdul-Awwal. (2001). Risaleh "Malfuzat-e Ahrar". In: Life and Words of Khwaja Abdullah Ahrar. Edited, introduction and comments by Aref Nushahi. Tehran: University Publication Center.
- Hamadani, Abu al-Ma'ali Abdullah ibn Muhammad, known as Ainal-Qozat. (Year unknown). Tamhidat. Introduction, Edited, revised, and commented by Afif Asiran. Tehran: Manouchehri.



Studying Mystic Waaqeah and Its Symbolism as a Religious Experience¹

Ehsan Pourabrisham²

Received: 2023/04/24

Accepted: 2023/08/05

Abstract

The term “waaqeah” in Islamic mysticism refers to a state achieved through specific practices and conditions (such as seclusion, immersion in remembrance, and similar activities), through which the seeker attains a novel understanding and discovers an approach to the realm of meaning that illuminates its position in the journey of spiritual development. “Waaqeah” often manifests in forms of lights, colors, and similar phenomena and is interpreted and explained through the perspectives of the spiritual elders (pir). This research, following a definition and examination of the concept of “waaqeah” and an elucidation of its ideological significance, delves into the perspectives of essentialists and structuralists regarding the religious experience. Davis’s categorization of six types of religious experiences, emphasizing their mutually non-exclusive nature, is presented, followed by an explication of mystical waaqeah from the viewpoint of interpretative, quasi-sensory (emphasizing its realistic and non-illusionary nature), and mystical (studying the conduct of Kubrawiya sect) experiences. Finally, Katz’s views on the contextualization of mystical experience are discussed. Katz posits that the mystical experience does not occur in a vacuum but is the result of the interaction between the mystic and beliefs, traditions, and other experiences and contexts. Additionally, the presence of a guide in shaping, directing, and interpreting the mystical experience is significant. This theory is applied to the domain of mystical events by examining the practices and conditions of “waaqeah” within a specific religious tradition, highlighting the role of the elders (guides) in shaping and attributing meaning to it. In each section of this research, references to mystical sources and narratives are utilized to expound on the presented concepts by mentioning “waaqeahs” from the mystic elders.

Keywords: Waaqeah, Religious experience, Mystical experience, Contextualization, Tradition.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.44152.2483

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: e.pourabrisham@scu.ac.ir

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