

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز
سال پنجم، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۳۹۲، پیاپی ۱۶

بررسی انواع مکاشفات عرفانی در مثنوی معنوی

نجمه طاهری ماه‌زمینی* احمد امیری خراسانی**
دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

مسأله‌ی کشف و شهود یکی از مسایلی است که عرفان‌های تمام ملل حول آن می‌چرخند. به‌طور کلی مکاشفات عرفانی در مثنوی معنوی را می‌توان به دو دسته‌ی کشف‌های صوری و کشف‌های معنوی تقسیم نمود و هر کدام از آن‌ها نیز انواعی دارد. این مکاشفات صوری و معنوی در برخی جهات با نظریه‌ی و. ت. استیس (W. T. Stace) در مورد مکاشفات، قابل انطباق است. در این پژوهش نیز مکاشفات مثنوی معنوی بر حسب احوال آفاقی (صوری) و انفسی (معنوی) مورد بررسی قرار گرفته و سپس به تشریح ویژگی‌های مشترک آن‌ها از جمله عینیت، احساس ثقه، احساس شادی و ... پرداخته شده است. البته در برخی از این موارد استیس به خطا رفته و یا برخی از ویژگی‌های مکاشفات اسلامی قابل تطبیق با نظریه‌ی او نیستند. علاوه بر این، ویژگی‌های اختصاصی حالات آفاقی و انفسی بررسی شده است و در نهایت به این نتیجه رسیده‌ایم که مکاشفات مثنوی علاوه بر مطابقت با برخی از الگوهای عرفان غربی، در نوع خود بی‌نظیر هستند و از جهاتی بر عرفان غربی نیز برتری دارند.

واژه‌های کلیدی: کشف، شهود، کشف صوری، کشف معنوی، مولانا، مثنوی معنوی.

۱. مقدمه

امروزه بشر به دو شیوه‌ی تفکر اذعان دارد؛ این دو شیوه عبارتند از: شیوه‌ی عقلی و شیوه‌ی شهودی. شیوه‌ی عقلی همان است که دانشمندان از طریق تجربه‌ی محسوسات و

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی taheri_najme@yahoo.com (نویسنده‌ی مسئول)

** استاد زبان و ادبیات فارسی amiri@mail.uk.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۹/۲۶ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۹/۱

اندازه‌گیری آن‌ها از طریق موازین ظاهری می‌پردازند. اما شیوه‌ی شهودی، شیوه‌ای است که قدمتی به دیرینگی آفرینش انسان دارد؛ یعنی زمانی که خداوند با نخستین آفریده‌ی خود با وحی و الهام، سخن می‌گفت. این تفکر شهودی در همه‌ی زمان‌ها وجود داشته است و هیچ زمانی نبوده که انسان از این الهامات الهی بی‌نیاز باشد. باید گفت که دقیق‌ترین نوع تفکر همین تفکر شهودی است؛ زیرا تفکر بر اساس امور محسوس و تجربی، خالی از اشتباه و خطا نیست. چنان که امروزه برخی از قوانین فیزیکی و علمی و تجربی با اندازه‌گیری‌های جدیدتر منسوخ می‌شوند، اما تفکرات شهودی که از منبع وحی الهی سرچشمه می‌گیرند، هیچ‌گاه منسوخ نشده‌اند. این شیوه‌ی شهودی یا «اشراقی همواره در میان شرقیان اهمیت ویژه‌ای داشته است و اساساً اندیشه‌ی شرقی، اندیشه‌ی عقلی صرف نیست و عناصر عاطفی و اشراقی و قلبی در آن جایگاهی خاص دارند.» (مسعودی‌فرد، ۱۳۷۸: ۳۴۹) این نوع تجارب دینی و تفکرات اشراقی در آثار بسیاری از عارفان و صوفیان اسلامی دیده می‌شود، منظور از تجربه‌ی دینی در این بحث، «رویداد نفسانی [=روحی و روانی] تقریباً تاریخ‌مندی [به معنای پدید آمده در زمانی مشخص] است که صاحب تجربه آن را از سر گذرانده و تا حدی از آن آگاه است.» (داویس (Davis)، ۱۹۸۹: ۱۹) در جهان غرب افراد بسیاری چون سوزوکی، استیس، ویلیام جیمز و... به بررسی و دسته‌بندی انواع تجربیات عرفانی پرداخته‌اند و ویژگی‌های مشترک این مکاشفات عارفان را بیان نموده‌اند، برای نمونه، اُتو در کتاب خود به نام *عرفان در شرق و غرب* از دو نوع خاص تجربه‌ی عرفانی تحت عنوان «طریق باطن» و «طریق وحدت» یاد می‌کند و برخی محققان از این دو به «عرفان روحانی» و «عرفان طبیعی» یاد کرده‌اند. (خردنامه، ۱۳۸۷: ۲۱) استیس در این باره تعابیر «احوال آفاقی» و «احوال انفسی» را به کار می‌برد. والتر ترنس استیس یکی از فیلسوفان انگلیسی است که توجه خاصی به فلسفه‌ی نظری عرفان داشته است. وی شناخت ژرفی از ادیان و مذاهب شرق و غرب دارد و دیانت را در اصل، هم‌سان با عرفان می‌داند و در آخرین کتاب خود به نام *عرفان و فلسفه* به بررسی هماهنگی احوال عارفان در ادیان مختلف می‌پردازد و آن‌ها را به دو دسته‌ی احوال آفاقی و انفسی تقسیم می‌کند و ویژگی‌های مشترک آن‌ها را تا حدودی بیان می‌نماید. شیوه‌ی او تحلیلی و مبتنی بر نمونه‌های برگزیده از فرهنگ‌های مختلف است. در عرفان اسلامی نیز برای مکاشفات و تجربیات عرفانی انواع مختلفی را بیان نموده‌اند و آن‌ها را به دو دسته‌ی

کشف صوری و کشف معنوی تقسیم نموده‌اند که در بسیاری از موارد، شبیه همان احوال آفاقی و انفسی استیسی هستند. یکی از نمونه‌های مهم آثار عرفانی، مثنوی معنوی مولوی بلخی است که خود یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان عرفان اسلامی به حساب می‌آید؛ لذا مناسب است معیارهایی را که نظریه‌پردازان تجربه‌ی دینی در مورد سرشت این تجربه و خصوصیات آن بیان کرده‌اند، با آنچه مولانا در مثنوی معنوی خود آورده، مقایسه کنیم. از آن‌جا که در مثنوی مولانا به صورت داستان‌وار، سیر رسیدن به این مکاشفات عرفانی بیان شده، این کتاب انتخاب گشته است. بنابراین در این مقاله سعی شده، مکاشفات موجود در مثنوی معنوی به دو دسته احوال صوری و احوال معنوی تقسیم گردد، سپس با بررسی ویژگی‌های مکاشفات مولوی در مثنوی، آن‌ها را با نظریه‌ی استیسی در مورد مکاشفات عرفانی، مطابقت داده و با الهام از این نظریه‌ی استیسی، انواع مکاشفات صوری و معنوی (آفاقی و انفسی) و ویژگی‌های آن‌ها از لحاظ ساختاری در مثنوی معنوی مورد بررسی قرار گرفته است. البته قبل از این، مقالاتی چون «بازتاب سیر آفاقی و انفسی در اشعار صائب تبریزی» از محمدمامیر عیسی‌نیا و «سیر آفاق در مشرب متصوفه» از لیلا هاشمیان، چاپ شده است که همه‌ی آن‌ها از سیر آفاق و انفس، فقط به بیان مزایای سفر در دنیای مادی و نقش آن در شناخت خداوند و توجه به آیات و نشانه‌های موجود در نفس انسان پرداخته‌اند؛ اما در این مقاله معنایی دیگر از سیر آفاقی و انفسی مدنظر است، که تحت‌تأثیر نظریه‌ی استیسی است تا نشان دهیم مکاشفات عارفان اسلامی نیز با مکاشفات عارفان سراسر دنیا از جهاتی برابری دارند و در برخی از ویژگی‌ها تمایز و یا بهتر بگوییم بر آن‌ها برتری دارند. در این‌جا به بررسی اصطلاحی کشف، شهود و تقسیم‌بندی مکاشفات پرداخته می‌شود.

۲. کشف و شهود

کشف در لغت به معنی برداشتن پرده و حجاب است و مکاشفه که یک حالت عرفانی است، «دفع حجاب را گویند که میدان روح جسمانی است که ادراک آن به حواس ظاهر نتوان کرد.» (تهانوی، ۱۸۶۲م: ۱۲۵۴) اما شهود در اصطلاح تصوف و عرفان «مشاهده دیدار حق است به چشم دل و قلب، پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال» (همان، ۷۳۸) یعنی فرد پس از طی مراحل، قادر به درک تجلی حق در عالم و درک امور غیبی می‌گردد. به عبارت دیگر کشف و شهود در عرفان به معنای «اطلاع بر

معانی غیبی و امور حقیقی است که در ماورای حجاب است، از روی وجود [یعنی وجدان آن‌ها به گونه‌ای که مکاشف متحقق به حقیقت مکشوف گردد (مقام حق الیقین)] و یا از روی شهود [و رویت که همان مقام عین‌الیقین است.]» (قیصری، ۱۳۸۴: ۱۲۷) در این تعاریف آنچه اهمیت دارد، آن است که مکاشفه و مشاهده تنها زمانی روی می‌دهد که فرد پس از مراحل، از حواس ظاهری خود فراتر می‌رود و به دیدن امور غیبی نایل می‌گردد. البته همه‌ی این مکاشفات به یک‌صورت و در یک سطح نیستند، بلکه در مورد این مکاشفات عرفانی تقسیم‌بندی‌ها و انواع مختلفی بیان شده است.

۲. ۱. انواع مکاشفات عرفانی

صاحب مصباح‌الهدایه علوم را به دو دسته تقسیم می‌نماید: ۱. علوم کسبی که از راه درس و بحث و عقل به دست می‌آیند. ۲. علوم لدنی که از طریق اشراق به دست می‌آیند. سپس او علوم لدنی را به سه دسته‌ی مجزا تقسیم می‌کند که عبارتند از: ۱. وحی ۲. الهام ۳. فراست (کاشانی، ۱۳۶۷: ۷۶) علاوه بر این انواع علوم لدنی، مکاشفات غیبی به دو شکل دیگر خواب و واقعه نیز در آثار عرفا بیان شده‌اند. در تقسیم‌بندی کلی‌تری می‌توان مکاشفات عرفا را به دو دسته؛ کشف صوری و کشف معنوی نام‌گذاری نمود که جامع همه‌ی انواع مکاشفه می‌باشد و در این‌جا به بررسی جداگانه آنها پرداخته می‌شود.

۳. کشف صوری و کشف معنوی

۳. ۱. مکاشفه‌ی صوری (آفاقی)

کشف صوری، نوعی مکاشفه است که در آن، صور و حقایق مثالی و برزخی از طریق حواس پنجگانه برای فرد، مکشوف شوند و مربوط به ملکوت سفلی است. (قونوی، ۱۳۷۱: ۵۹) یعنی این مکاشفه در عالم مثال یا برزخ صورت می‌گیرد. این نوع مکاشفه را می‌توان برابر با احوال آفاقی مورد بحث استیس دانست؛ چون تعریف کشف صوری درست شبیه تعریف استیس در مورد احوال آفاقی است. از نظر استیس: «احوال آفاقی را شاید بتوان [احوال] حسی نیز نامید؛ چرا که از دگرسانی ادراک حسی واقعی پدید می‌آید» (استیس، ۱۳۷۵: ۴۰) بر اساس این دو تعریف می‌توان نتیجه گرفت که هم در

کشف صوری و هم در احوال آفاقی، عارف با حقایق اشیا در عالم مثال در ارتباط است و در می‌یابد که تمام اجزای عالم، دارای چشم و گوش و حس و... است. اما هر کسی نمی‌تواند به این شعور جهانی آگاهی یابد. چنان که مولانا از زبان اجزای عالم می‌گوید:

ما سمیعیم و بصیریم و هُشیم با شما نامحرمان ما خامُشیم

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۴۲)

خداوند نیز در قرآن کریم همه‌ی عالم را دارای شعور می‌داند و می‌فرماید: «ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم» (اسراء/۴۴) یعنی فرد از طریق حواس ظاهری که ریاضت کشیده‌اند، قادر به کشف حقایق جهان می‌شود. از نظر ابن عربی اگرچه حواس پنجگانه در عالم خیال یا عالم برزخ و مثال نیز فعالند، پنج حس ادراک خیالی ضرورتاً عین پنج حس عالم جسمانی نیستند؛ لذا شیخ بین چشم حسی که در بیداری می‌بیند و چشم خیالی که در خواب می‌بیند، تمایز قایل می‌شود. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۵) این کشف‌های صوری عبارتند از:

۳. ۱. ۱. کشف بینایی

در این کشف فرد از طریق چشمی برتر از این چشم ظاهری، قادر به ادراک حقایقی می‌شود که دیگران از آن محرومند. چنان‌که در داستان آن شیخی که کودکان او می‌میرند، ولی او هرگز بر آن‌ها گریه و زاری نمی‌کند، وقتی که از طرف همسر خود مورد مواخذه قرار می‌گیرد و به بی‌رحمی متهم می‌شود، می‌گوید:

من چو می‌بینمشان معین پیش خویش از چه‌رو رو را کنم هم‌چون تو ریش
گر چه بیرون اند از دور زمان با من اند و گرد من بازی کنان

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۷۳)

این نوع کشف برابر با بصیرت است و پیامبراکرم (ص) در این باره می‌فرمایند: «هیچ بنده‌ای نیست که قلب او دارای دو چشم است که با این دو چشم پنهان، عالم غیب را می‌تواند مشاهده کند؛ بنابراین وقتی خداوند اراده کند، چشم قلبش را باز می‌کند تا به وسیله‌ی آن، آن چه از چشمش مخفی است، ببیند.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶۶)

۳. ۱. ۲. کشف بویایی

با تجلی انوار ربوبی در قلب سالک؛ او از حس بویایی قوی برخوردار می‌شود؛ به طوری که با شامه‌ی جان خود قادر است بوها را از فاصله‌ی بسیار دور نیز استشمام

نماید. چنان‌که حضرت یعقوب (ع) در کنعان بوی پیراهن حضرت یوسف (ع) را دریافت و یا پیامبراکرم (ص) از جانب یمن بوی اویس قرنی را استشمام کردند. در مثنوی معنوی نیز برخی حقایق غیبی به وسیله‌ی بو استشمام شده‌اند. چنان‌که مولانا در مورد بایزید بسطامی و پیش‌گویی تولد حسن خرقانی می‌گوید:

بوی خوش آمد مر او را ناگهان در سواد ری ز سوی خارقان
گفت زین سو بوی یاری می‌رسد کاندرین ده شهریاری می‌رسد
(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۵۵۶)

۳. ۱. ۳. کشف شنوایی

مسموعات یا شنیدنی‌ها مکاشفاتی هستند که فرد سالک آن‌ها را از طریق گوش تربیت شده (گوش برتر)، در می‌یابد. امام علی (ع) می‌فرماید: «بارها به بعضی نواحی مکه خارج شدیم هیچ حجر و شجری به ما روی نیاورد مگر این‌که می‌گفت: السلام علیک یا رسول‌الله» (اشجع، ۱۳۸۸: ۱۴۲)

۳. ۱. ۴. کشف چشایی

یکی از مکاشفات آفاقی از طریق ذوق و چشیدن به دست می‌آید و فرد از این طریق به عالی‌ترین حقایق دست می‌یابد و منظور از آن چشیدن طعام‌ها و شراب‌های برزخی با ذائقه‌ای برتر است که بعد از خوردن آن‌ها، فرد بر معانی غیبی اطلاع پیدا می‌کند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۴) مانند داستان درویشی که در خواب می‌بیند که توسط نیروهای غیبی به او میوه‌هایی را می‌خورانند و به او در این باره می‌گویند:

که خدا شیرین بکرد آن میوه را در دهان تو به همّت‌های ما ...
پس مرا زان رزق نطقی رو نمود ذوق گفت من خردها می‌ربود
(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۵۱۴)

۳. ۱. ۵. کشف لمسی

یک قسم از کشف آفاقی یا صوری از طریق ملامست حاصل می‌شود و سبب آن اتصال بین دو نور و یا دو جسد مثالی است. چنان‌که امام صادق (ع) می‌فرماید: «وحي گاهی از طریق لمس و به جهت اتصال بین‌النورین و یا از جهت اتصال بین دو جسد مثالی می‌باشد» (خمینی، بی‌تا: ۸۰) مثل داستان آن فرد زاهد که در قحط سالی آرامش داشت،

وقتی از طرف ظاهر بینان مورد سرزنش قرار می‌گیرد که چرا به حال مسلمانان دلش نمی‌سوزد:

من همی بینم به هر دشت و مکان خوشه‌ها آئبه رسیده تا میان...
ز آزمون من دست بر وی می‌زنم دست و چشم خویش را چون بر کنم
(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۶۰۸)

بعد از بررسی مکاشفات صوری در این جا به بررسی مکاشفات معنوی پرداخته می‌شود.

۳.۲. احوال انفسی یا مکاشفات معنوی

کشف معنوی یکی از عالی‌ترین درجات کشف‌های عرفانی است که در آن حقایق عوالم فوق برزخ و اسرار و دقایق وجود بر فرد عارف مکشوف می‌شود. یعنی آنچه بعد از گذشتن از برازخ غلیا برای سالک مکشوف می‌شود، کشف معنوی است. این نوع مکاشفه مربوط به امور حقیقی اخروی و حالات حقیقی روحانی است؛ زیرا جامع بین معنی و صورت است؛ به همین دلیل، بیشتر موجب یقین می‌شود. (اشجع، ۱۳۸۸: ۱۴۸) در این مرحله فرد می‌تواند همه‌ی حقایق را از دریچه‌ی لوح محفوظ و نفوس عالیه و مجرده ببیند و عرش و کرسی و آسمان‌های هفت‌گانه را مشاهده نماید. (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱۳ و ۲۶۷) در این جا می‌توان کشف معنوی را با احوال انفسی مدنظر استیسیس مطابقت داد؛ زیرا از نظر او، اگر انسان بتواند همه‌ی مدرکات جسمی و یا ذهنی را از صفحه‌ی ضمیر خود بزدايد، نفس می‌تواند به خویشتن اشعار یابد و خود در آینه‌ی خود جلوه کند، چون «[وقتی] عرفا از قید «من» یا نفس تجربی رها می‌شوند، از آن پس «من» یا نفس بحت بسیط که عادتاً مکتوم است، پدیدار می‌شود.» (استیسیس، ۱۳۷۵: ۸۲-۸۳) این نفس بحت بسیط همان «فرامن» است که در طی مکاشفه‌ی روحانی آشکار می‌شود و به گفته‌ی نویا «آنچه در تجربه‌ی عرفانی بر روح ظاهر می‌شود، چیزی جز خود روح نیست.» (نویا (P. Nwya)، ۱۳۷۳: ۳۳۴) در این مقاله با توجه به بررسی‌های انجام شده و ویژگی‌های احوال انفسی و تطبیق آن‌ها با برخی از کشف‌های معنوی می‌توان این دو حالت را یکی دانست. چون در هر دوی این احوال عارفانه هدف جدا شدن از عالم مثال و پیوستن به روح عالم هستی است. در این جا باید گفت که کشف معنوی دارای مراتبی است که عبارتند از:

۳. ۲. ۱. کشف قدسی

ظهور معانی عقلی و معانی غیبی در قوه‌ی عاقله را کشف قدسی می‌نامند، یعنی عقل انسان به دلیل بهره‌مند شدن از انوار الهی می‌تواند اسرار غیبی را دریافت نماید. (خوارزمی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۸۳) شاید بتوان این کشف معنوی را با «فراست» برابر دانست؛ زیرا به گفته‌ی میدی یکی از انواع کشف و شهود فراست است که در آن برقی از نور در دل می‌تابد و حجاب‌ها را می‌سوزاند تا لختی از غیب منکشف گردد. (میدی، ۱۳۶۱: ج ۵: ۳۳۴) از جمله نمونه‌های این فراست در مثنوی معنوی، داستان شیخ خرقانی است که او با فراست و نور دل به ضمیر جوان پی می‌برد:

از ضمیر او بدانست آن جلیل هم ز نور دل بلی نعم الوکیل
خواند بر وی یک‌به‌یک آن ذوفنون آن‌چه در ره رفت بر وی تاکنون
(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۸۷۸)

۳. ۲. ۲. کشف الهامی

در این مرتبه معنا و معرفتی به طریق فیض و بدون اکتساب فکر به دل می‌رسد. این نوع کشف بر دو نوع است. اگر معانی غیبی در آن منکشف شوند، آن الهام است و اگر مکشوف، روحی از ارواح مجردة و یا عینی از اعیان ثابته باشد، آن را مشاهده‌ی قلبیه می‌گویند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۸) نمونه‌ی این کشف را می‌توان در داستان دقوقی مشاهده نمود؛ چنان‌که می‌گوید:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتابیدم بدان
هفت شمع اندر نظر شد هفت‌مرد نورشان می‌شد به سقف لاژورد
باز هر یک مرد شد شکل درخت چشمم از سبزی ایشان نیک‌بخت
بعد از آن دیدم درختان در نماز صف‌کشیده چون جماعت کرده ساز
(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۷۹)

گویا در این کشف الهامی عینی از اعیان ثابته به دقوقی نشان داده شده است.

۳. ۲. ۳. کشف روحی

کشف روحی در مقام روح پیش می‌آید. مقام روحی در حقیقت اولین مرحله‌ی ظهور و تجلی روشن اصل انسان و چهره‌ی اصلی اوست. حقیقت انسان و چهره‌ی اصلی او همان «روح خدا» یا «روح اعظم» است که جلوه‌ی تام و کامل اسماء و صفات حق و

اولین و کامل‌ترین مخلوق می‌باشد. (خمینی، بی‌تا: ۸۱) یکی از کسانی که به این مرتبه رسیده، زیدبن حارثه بود که شاهد بهشت، دوزخ، بهشتیان، دوزخیان و احوال آن‌ها بود و آنچه را دیده بود، بر پیامبر اکرم (ص) عرضه نمود و پیامبر نیز آن‌ها را تصدیق نمودند. (به نقل از اشجع، ۱۳۸۸: ۱۴۱؛ راه روشن، ج ۸: ۴۴۰) چنان‌که مولانا می‌گوید: پیامبر (ص) از زید می‌پرسند «کیف اصبحت» و او در جواب:

گفت عبداً مومنأ باز اوش گفت	کو نشان از باغ ایمان گر شکفت؟...
گفت خلقان چون ببینند آسمان	من ببینم عرش را با عرشیان..
دوزخ و جنات و برزخ در میان	پیش چشم کافران آرم عیان

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۴۲)

در این دیدار زید عرش الهی و متعلقات آن را می‌بیند.

۳.۲.۴. کشف سری

مکشوف شدن حقایق و بواطن ارواح و اشیاء را در مراتب مختلف برای انسان، کشف سری گویند؛ یعنی سرّ وجود و سرّ آفرینش موجودات و ارواح برای عارف، منکشف گردد. (حسین زاده، ۱۳۷۸: ۵۶) در این مرحله است که عارف می‌گوید: «ما رایت شیئاً و رایت الله فیها». این نوع کشف در داستان حمزه‌ی سیدالشهدا دیده می‌شود؛ زیرا در همه چیز نور خداوند را مشاهده می‌نماید:

از برون حس لشکرگاه شاه	پُر همی بینم ز نور حق سپاه
خیمه در خیمه طناب اندر طناب	شکر آن که کرد بیدارم ز خواب

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۳۳)

۴. بررسی ویژگی‌های مشترک حالات آفاقی و انفسی از نظر استیس

بر اساس تعاریفی که تاکنون از احوال آفاقی و انفسی شده، می‌توان گفت که حالات آفاقی همان حالاتی هستند که فرد سالک در اثر جذبه‌ای از طرف حق به آن حال نایل می‌شود و گاهی بدون هیچ‌گونه ریاضت و تلاش، فرد به این فیض الهی دست می‌یابد. پس این احوال آمدنی هستند و فرد سالک در آمدن و رفتن این احوال، هیچ اختیاری از خود ندارد. (استیس، ۱۳۷۵: ۵۳) در مقابل این عارفان، گروهی دیگر وجود دارند که اهل تعقل و تفکر و سلوک هستند. این افراد دارای احوالی هستند که آموختنی و مکتسب می‌باشد و اگر یکبار این حال برای آن‌ها پیش آید، می‌توانند آن را تحت اختیار

خود درآورند. به همین دلیل این عارفان را می‌توان اهل تمکین نامید. اما باید دانست که مرز مشخصی بین عارفان آفاقی و انفسی وجود ندارد و ممکن است که عارفی دارای هر دو نوع احوال عرفانی باشد. این احوال عرفانی در سراسر دنیا دارای ویژگی‌های مشترکی هستند؛ به طوری که «اینژ» اظهار شگفتی می‌کند و می‌گوید: «من هیچ چیزی قابل توجه‌تر از این نمی‌دانم که چگونه عرفان دوران قدیم، دوران قرون وسطایی، دوره‌ی جدید، عرفان کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها، عرفان بوداییان و مسلمانان، گرچه بعضی بیشتر قابل اعتمادند؛ ولی همه وجه مشترک و اتفاق کلی دارند که بسیار قابل توجه و حاکی از «حقیقتی» می‌باشد که در آن‌ها نهفته است» (راسل (B.Russell)، ۱۳۵۵: ۱۲۱-۱۲۲) بر این اساس، می‌توان گفت که احوال عارفان مسلمان دارای ویژگی‌های عارفان سراسر دنیا است. در این‌جا ابتدا به بررسی برخی ویژگی‌های مشترک این حالات بر پایه نظریه‌ی و. ت. استیس پرداخته می‌شود.

۴. ۱. احساس عینیت

یکی از ویژگی‌های مشترکی که بین همه حالات عرفانی چه آفاقی و چه انفسی وجود دارد، احساس عینیت و حقیقت داشتن است. منظور از عینیت داشتن آن است که «عارفان یقین دارند که آن‌چه را می‌بینند ما به ازای خارجی دارد و صرفاً حالت ذهنی روان انسان نیست» (استیس، ۱۳۷۵: ۶۱) در این حالت است که عارف درمی‌یابد که این اشراق و الهام توهم و فریب ذهنی نیست؛ بلکه یک مکاشفه‌ی حقیقی است. عارفان آفاقی و انفسی معتقدند که در عالم مکاشفه چیزهایی را دیده و شنیده‌اند و همه‌ی آن‌ها را حقیقی می‌دانند. مولانا نیز در حین بیان این حالات، به ویژگی عینیت داشتن آن‌ها به خوبی اشاره می‌نماید. چنان‌که می‌گوید:

اندیرین بود او که شیخ نامدار	زود پیش افتاد بر شیری سوار
شیر غران هیزم‌شش را می‌کشید	بر سر هیزم نشسته آن سعید...
تازیانه‌ش مار نر بود از شرف	مار را بگرفته چون خرزن به کف
تو یقین می‌دان که هر شیخی که هست	هم سواری می‌کند بر شیر مست...
صد هزاران شیر زیر رانشان	پیش دیده غیب دان هیزم‌کشان

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۸۸۹)

در واقع مولانا با یقین و قاطعیت می‌گوید: «باید یقین و باور داشته باشیم که همه عارفان الهی بر شیر هوا و هوس خود سوار هستند و بر این مرکب خود هیزم تقوا و پرهیزکاری را بار نهاده‌اند و این را کسی در نمی‌یابد جز دیده‌های غیب بین و عاری از شایبه و غرض». این ویژگی عینیت را می‌توان برابر با «عین‌الیقین» دانست؛ زیرا فرد با دیدن حقایقی از عالم ماورا به یک معرفت یقینی دست می‌یابد. مولانا در داستان به آتش افتادن حضرت ابراهیم (ع) نیز، از زبان حضرت ابراهیم (ع) به جبرئیل می‌گوید که بعد از دیدن حق (بعدالعیان) و یقین به وجود او، دیگر نیازی به واسطه‌ها وجود ندارد. (نمونه دیگر ر.ک: مولوی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۵۹۸)

۲.۴. متناقض‌نما

از نظر استیسیس ویژگی دیگر مکاشفات آفاقی و انفسی متناقض‌نمایی این احوال است. از نظر او تناقض یعنی این احوال در موازین معهود و معقول منطقی نمی‌گنجند. (استیسیس، ۱۳۷۵: ۶۱) این نظر با مبانی عرفان اسلامی در تضاد است. از نظر استیسیس تناقض تجارب عرفا ناشی از تعبیر مختلف آن‌ها یا زبان عرفا نیست؛ بلکه به ذات متناقض تجارب عرفا برمی‌گردد. این نتیجه عملاً به معنای غیرعقلانی بودن تجارب عرفا است. بر این اساس، نظر استیسیس در کتاب فلسفه و عرفان بیش از آن‌که حاکی از عقلی بودن تجربیات عرفانی باشد، حاکی از غیرعقلانی بودن ساحت عرفان است. (کبیر، ۱۳۸۸: ۱۰۳) در صورتی که نظریه‌پردازان عرفان اسلامی مثل سراج و روزبهان بقلی و.. تناقض احوال عرفانی را در معنی لغوی مدنظر داشته‌اند و معتقد بودند که تجارب عرفانی دارای تشابه‌ند و فقط دارای ظاهر و باطنی هستند که این ظاهر، مخالف عقاید متداول (نه متناقض)، و باطن آن واجد حقیقت است. (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۶)

این تناقض‌های ظاهری موجود در آثار عرفانی در اثر حیرت فرد بیننده است و این تا حدودی مشکل زبان است، زیرا زبان هنوز به آن حد از قابلیت نرسیده است تا بتواند برای اموری که مربوط به عالم ماوراء هستند، کلمه و مصداقی پیدا کند. مانند این ابیات که گویا کودک انداخته شده در آتش به مکاشفه‌ای روحانی دست یافته و به مادر خود می‌گوید:

اندر آ مادر این جا من خوشم	گرچه در صورت میان آتشم
چشم بندست آتش از بهر حجیب	رحمتست این سر برآورده ز حجیب...

اندر آ و آب بین آتش مثال از جهانی کاتش است آبش مثال

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۶)

ترکیب «آب آتش مثال» یا «آتش آب مانند» در واقع بیانی از سر تحیر و بی‌خویشی است که مولانا با زبان خود، حال آن کودک بینادل را بیان می‌نماید. در واقع فقط زبان پارادوکسیکال گشته؛ ولی در اصل مکاشفه‌ی عرفانی تناقضی نیست.

۴. ۳. احساس تیمن و نشاط و شادی

احساس شادی و طرب در هنگام وقوع مکاشفه یک امر عادی و طبیعی است، به طوری که عارف حاضر است تمام سختی‌های سلوک و ریاضت‌ها را برای دریافتن لحظه‌ی مکاشفه، با جان و دل تحمل کند. البته استیس حالات بهجت‌آمیزی را که افراد متدین مقصدشان می‌پندارند، اموری نمادین می‌داند. چون آن شادی فرجامین سنخیتی با خوشی‌های این دنیا ندارد. زیرا این امور به دو نظام متفاوت تعلق دارند: یکی مربوط به نظام زمانی (دنیایی) (Other of time) است و دیگری به نظام سرمدی (لازمی) (Other of eternity) تعلق دارد. (استیس، ۱۳۸۸: ۲۵) یعنی لذت‌ها و شادی‌های آن جهانی غیرقابل وصف با شادی‌های عادی هستند. مولانا از زبان بلال هنگامی که او با چشم دل، مقام و جایگاه خود را در بهشت و در وصال دوست می‌بیند و اظهار شادی و طرب می‌نماید، چنین می‌گوید:

چون بلال از ضعف شد هم‌چون هلال
رنگ مرگ افتاد بر روی بلال
جفت او دیدش بگفتا واحرب
پس بلالش گفت نه نه واطرب
تاکنون اندر حرب بودم ز زیست
تو چه دانی مرگ چون عیشست وچیست؟

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۳۶)

هم‌چنین در داستان آن زنی که فرزندان در نوزادی سقط می‌شدند و او در نزد خدا ناله می‌کرد، پس از آن مکاشفه که زن جایگاه خود را در بهشت می‌بیند، این شادی نیز دیده می‌شود.

۴. ۴. لحظه‌ای بودن

چهارمین ویژگی مشترک احوال عارفانه لحظه‌ای و گذرا بودن آن‌هاست. منظور از لحظه‌ای بودن احوال عرفانی این است که این احوال به طور ناگهانی برای انسان روی

می‌دهند. (استیس، ۱۳۷۵: ۳۵) سیدحیدر آملی نیز در تعریف الهام بدون واسطه که یکی از روش‌های القای مکاشفات است. می‌گوید: «[آن] عبارت از القای معانی و حقایق در قلوب اولیاء از عالم‌غیب است که گاهی به صورت دفعی و ناگهانی باشد و گاهی به تدریج صورت پذیرد.» (آملی، ۱۳۶۸: ۴۵۴) این ویژگی در احوال آفاقی و انفسی مشترک است؛ زیرا آن‌ها به طور لحظه‌ای اتفاق می‌افتند. چنان‌که قبل از این در داستان بایزید بسطامی و پیش‌گویی به این ویژگی ناگهانی بودن اشاره شده است (۳. ۱. ۳. کشف بویایی) همچنین مولانا در داستان آن قبطنی‌ای که از سبطی طلب دعای خیر کرد، این ناگهانی بودن را بیان می‌نماید:

در دعا بود او که ناگه نعره‌ای از دل قبطنی بجست و غره‌ای
 که هلا بشتاب و ایمان عرضه کن تا بُرَم زود زَنار کُهَن
 (مولوی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۶۱۸)

۴. ۵. احساس ثقه و اعتماد

احساس اعتماد و اطمینان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های احوال عرفانی است. به طور کلی یکی از مراتب دستیابی به یقین همین کشف و شهود است، چنان‌که در کلمات عرفا آمده است «المشاهده حال رفیع و هِی مِنْ لَوَائِحِ زِیَادَاتِ حَقَائِقِ الْیَقِیْنِ» (مشاهده الهی حال بلند و گرامی است و باعث یقین بیش‌تر می‌گردد.) (سراج طوسی، بی‌تا: ۶۹) البته این یقین نیز خود مراتبی دارد. هم‌چون مرتبه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین. بالاترین این درجات «حق‌الیقین» است. که پس از فنای عرفانی فرد سالک به وجود می‌آید. کاشانی نیز در این باره می‌گوید: فرد زمانی به مرحله‌ی حق‌الیقین می‌رسد که «به وجود مشهود قایم بود نه به خود، چه حدثان را طاقت تجلی نور قدم نتوان بود [یعنی فانی گردد]» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۳۱) رسیدن به این مرحله‌ی فنا در کشف معنوی یا احوال انفسی امکان‌پذیر است. اگرچه بین مرتبه‌ی یقین در احوال آفاقی و انفسی تمایز بسیاری است؛ در هر حال، فرد مکاشف به طور شخصی می‌تواند به آن چه برای او مکشوف شده، اعتماد کند. پس اگر پیش‌گویی صورت گیرد و یا مژده‌ای به فرد دهند، فرد به آن اعتماد می‌کند و آرامش می‌یابد. مثلاً در داستان آن مردی که در زمان حضرت داوود طلب روزی حلال بدون رنج و تلاش می‌کرده نیز، مولانا از زبان او آورده است:

من نمی‌کردم گزافه آن دعا همچو یوسف دیده بودم خواب‌ها...
اعتمادش بود بر خواب درست در چه و زندان جز آن را می‌نجست
(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۹۱)

این فرد به خداوند می‌گوید: «من هم مانند حضرت یوسف (ع) خواب‌های بسیاری از جانب تو دیده‌ام و بر درستی آن‌ها اعتماد دارم و برای همین، سختی‌ها و رنج‌ها در نظر من هیچ است.» و این همان ویژگی یقینی بودن مکاشفات عرفانی است.

۴. ۶. غیرقابل بیان بودن

یکی از ویژگی‌های بارز کشف و حالات عرفانی آن است «که قابل توصیف نیستند.» بدین معنا که متن کشف به عبارت در نمی‌آید و زبان ندارد؛ البته می‌توان آن را به محدوده‌ی علم قابل تعبیر و توصیف، یعنی علم حصولی وارد کرد و برای آن زبان ساخت؛ اما نفس واقعه کشف بی‌زبان و بیان‌ناپذیر است» (فعالی، ۱۳۸۱: ۶۰) البته گاهی خود عرفا احوالشان را پنهان نگه می‌داشتند و این هم بیش‌تر به دلیل خویشتن‌داری، متانت و یا ترس از برداشت‌های نادرست بی‌دردان بوده است. علاوه بر این‌ها گاهی بیم جان نیز بوده است. (ستاری، ۱۳۷۲: ۱۵۲) در مثنوی معنوی نیز آمده که حضرت علی (ع) در نبرد با عمرو بن عبدود در مورد حالات عرفانی خود می‌فرماید:

ز اجتهاد و از تحرّی رسته‌ام آستین بر دامن حق بسته‌ام
گر همی پرّم همی بینم مطار ور همی گردم همی بینم مدار..
بیش از این با خلق گفتن روی نیست بحر را گنجایی اندر جوی نیست
پست می‌گویم به اندازه‌ی عقول عیب نبود این بود کار رسول
(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵۴)

در این جا امام علی (ع) معتقدند که باید به اندازه‌ی عقل مردم با آن‌ها صحبت کرد تا مبادا مردم دچار بدفهمی شوند. بعد از بیان این ویژگی‌های مشترک، حال به بررسی ویژگی‌های اختصاصی احوال آفاقی و انفسی پرداخته می‌شود.

۵. ویژگی‌های اختصاصی احوال آفاقی

۵. ۱. حیات همه موجودات

در طی مکاشفه‌ی آفاقی، فرد سالک درمی‌یابد که همه‌ی موجودات دارای حیات هستند.

در واقع این ویژگی نشأت گرفته از بینش وحدت‌نگرانه‌ی عارف است - که در بخش بعد توضیح داده می‌شود - چون از نظر استیس، ادراک انضمامی از «واحد» به عنوان ذهنیت درونی همه‌چیز به حیات، آگاهی یا حضور جاندار توصیف شده است. (استیس، ۱۳۷۵: ۷۴) این مسأله با آن چه در آیات قرآن کریم آمده است، برابری دارد. مثل (اسراء/۴۴) در این باره مولانا نیز می‌گوید:

سنگ‌ها اندر کف بوجهل بود گفت ای احمد بگو این چیست زود؟...
از میان مشت او هر پاره سنگ در شهادت گفتن آمد بی درنگ
لا الهَ گفت و اَلَّا الهَ گفت گوهر احمد رسول الله سفت...

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۸۹)

مولانا در مورد عذاب قوم عاد و همچنین در مورد شیبان راعی چنین می‌گوید:
گر نبودی واقف از حق جان باد فرق کی کردی میان قوم عاد..

(همان، ۳۸)

در واقع، مولانا بر اساس آموزه‌های دینی به حیات همه‌ی موجودات عالم اعتقاد دارد و «با طرح نظریه‌ی شعور کیهانی، جهان هستی را نیز مانند انسان، موجودی زنده، پویا، ذی شعور و هدفمند می‌شمارد که هم سو و هم گام با حرکت تکاملی جهان هستی گام بر می‌دارد.» (نوین، ۱۳۸۹: ۷۱)

۵. ۲. بینش وحدت‌نگرانه

احوال آفاقی بیش‌تر با عالم مثال در ارتباط هستند. در عالم مثال به دلیل برزخی بودن، اعیان روحانی با اعیان جسمانی در ارتباط هستند و این اعیان را می‌توان با حواس برتر مشاهده کرد. در این مرحله عارف در کثرات عالم مثال، جلوه‌ای از حق را می‌بیند. این بینش وحدت‌نگرانه همان قاعده «همه چیز، یکی است» بیان شده است. (استیس، ۱۳۷۵: ۷۴) چنان که بلیک هنرمند، شاعر و عارف انگلیسی در قطعه شعری می‌گوید: «و تماشای هستی در دانه شنی / و ملکوت در گلی وحشی / گرفتن بی‌کرانگی در کف دست / و لازمانی در یک لمحّه» (استیس، ۱۳۸۸: ۱۲۱) در این قطعه شاعر با بینش وحدت‌نگرانه همه‌چیز را یکی می‌داند. مولانا نیز به این بینش وحدت‌نگرانه اشاره

می‌نماید. چنانکه در داستان حمزه‌ی سیدالشهدا (ع)، او در تمام آن لشکرگاه و در تمام آن خیمه‌ها، فقط یک‌چیز را می‌بیند و آن نور حق است. (مولوی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۴۳۳)

۶. ویژگی‌های اختصاصی احوال انفسی

۶. ۱. وحدت وجودی

از نظر استیس، عارف درون‌نگر بر آن است که با خاموش کردن حواس ظاهر و با زدودن صور حسی و تصورات و اندیشه‌ها از صفحه‌ی ضمیر خود، به گُنه ذات خویش برسد و ادعا کند که در غیب نفس و در آن سکون و سکوت «واحد حقیقی» را دریافته است. (استیس، ۱۳۷۵: ۵۴-۵۵) از نظر استیس در عرفان اسلامی یا تصوف، حالت از دست دادن فردیت و محو شدن در وجود لانه‌ی چندان مشهور است که یک اصطلاح فنی مخصوص به خود دارد و آن «فنا» است. جنید بغدادی نیز در مورد مقام فنا می‌گوید: «سالک واصل.. با فنای نفس خویش در لجه‌های بحر توحید غوطه می‌زند.. و حس و حرکت خویش را ترک می‌گوید، زیرا قیام حق را در وجود خویش می‌یابد» (همان، ۹۴) از روی این کلام هم می‌توان به علت برابر دانستن مکاشفات معنوی با احوال انفسی پی برد و هم می‌توان دریافت که چرا مرحله‌ی فنا برابر با حق‌الیقین است. این مقام تنها در مورد عارفانی صادق است که تمام صفات خود را در وجود خداوند محو کرده باشند و دیگر از خویشی خود اثری باقی نگذاشته باشند. در این مرحله عارف جان خود را با جان هستی متحد و واحد می‌داند و مشاهده می‌کند که چگونه همه‌ی اشیای این جهان استحکام وجودی ظاهری خود را از دست می‌دهند، روان و آبگون می‌شوند و سرانجام در یک پارچگی مطلق آغازین «وجود» محو می‌شود. (ایزتسو، ۱۳۸۳: ۹۰) این حالت وجودی مانند بینش وحدت‌نگرانه نیست تا وحدت را در کثرت و یا کثرت را در وحدت مشاهده نماید، بلکه او از آغاز تا پایان فقط یک چیز را می‌بیند و آن تجلی حق است و بس. مولانا در داستان بایزید بسطامی و مریدانش می‌گوید:

با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که نک یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون	لا إلهَ إلاَّ أَنَاها فَاعْبُدُون...
عقل را سیل تحیر در ربود	زان قوی‌تر گفت کاوُل گفته بود

نیست اندر جبه ام إلا خدا چند جوایی بر زمین و بر سما

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۵۶۶)

در این جا بایزید بسطامی به دلیل محو تمنیات و خواسته‌های خود، ادعا می‌کند که او تجلی خدا بر روی زمین است. بر این اساس، «حق‌الیقین» را می‌توان با این ویژگی اختصاصی مکاشفات انفسی یعنی «وحدت وجودی» برابر دانست.

۶.۲. بی‌زمانی و بی‌مکانی

ویژگی اختصاصی دیگری که در حالات عرفانی مشهود است، بی‌زمانی و بی‌مکانی آن‌هاست. منظور از بی‌زمانی و بی‌مکانی حالات انفسی این است که فرد عارف در لحظه مکاشفه احساس فرازمانی دارد و در هیچ زمان و مکانی گنجانده نمی‌شود. چون او با خدایی که ازلی و ابدی و لامکان است، ارتباط برقرار کرده و همه‌ی صفات و افعال او تحت تأثیر این لحظه‌ی مکاشفه هستند. بنابراین زمان حال و گذشته و آینده برای او دیگر معنا ندارد. از نظر استیس این زمان مادی در لحظه‌ی مکاشفه با بی‌زمانی (سرمدیت) تلاقی پیدا می‌کند. (استیس، ۱۳۸۸: ۱۲۱) چنان‌که مولانا می‌گوید:

هست هوشیاری زیاد ما مضمی ماضی و مستقبلت پرده‌ی خدا
آتش اندر زن به هر دو، تا به کی پُر گره باشی از این هر دو چونی؟

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۱)

در واقع کسی که وجود او در حق غرق شده باشد، وجودی فرازمانی و فرامکانی دارد و از آینده و گذشته باخبر است. مثلاً پیش‌گویی بایزید بسطامی در مورد ابوالحسن خرقانی نیز یک امر فرا زمانی است. در داستان دقوقی نیز مولانا به این مسأله بی‌زمانی اشاره می‌نماید:

آن دقوقی رحم‌ه‌ی الله علیه گفت سافرت مدی فی خافقیه
سال و مه رفتم سفر از عشق ماه بی خبر از راه، حیران در اله ..

(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۷۸)

پس در مسیر عشق، فرد عاشق هیچ‌گونه گذشت زمانی را درک نمی‌کند.

۶.۳. حس اعتلا

حس اعتلا و ارتقا از مهم‌ترین ویژگی‌های اختصاصی عارف انفسی است؛ یعنی او در

چنین حالتی خود را در ماورای عالم مثال می‌داند و گویی که او در عالمی دیگر سیر می‌کند. این خصوصیت نیز در بیش‌تر احوال انفسی نمایان است. در داستان حضرت موسی و شبان نیز این حس برتری شخصیتی نمایان است. چنان که شبان:

گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام من کنون در خون دل آغشته‌ام
من ز سدره‌ی منتهی بشکفته‌ام صد هزاران ساله زان سو رفته‌ام
تازیانسه‌ی بر زدی اسپم بگشت گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۲۸)

«بالتر رفتن از سدره‌المنتهی» و تمام مصراع دوم بیت آخر، نشان‌دهنده‌ی «حس اعتلا» در فرد چوپان است. علاوه بر حس اعتلا در این مکاشفه، ویژگی بی‌زمانی [صد هزاران ساله زان سو بگذشته‌ام] نیز دیده می‌شود. در داستان‌های دیگری از جمله در داستان بلال حبشی در موقع وفات که در بخش ۳-۴ مشاهده گشت، این احساس اعتلا و ویژگی‌های دیگر نیز دیده می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان گردید، دریافتیم که کشف و شهود یکی از مهم‌ترین راه‌های شناخت الهی است که به صورت‌های مختلفی چون خواب، وحی، الهام و... در مثنوی معنوی بر فرد ظاهر می‌شود. این مکاشفات مولانا که هم به صورت کشف صوری (آفاقی) هستند و هم به صورت کشف معنوی (انفسی)، قابل تطبیق با مکاشفات عرفانی عارفان سراسر جهان هستند. بیش‌تر کشف و شهودات مولانا در مثنوی معنوی با الگوی ساختاری و. ت. استیس فیلسوف غربی در مورد احوال آفاقی و انفسی عارفان جهان، هم‌خوانی دارند. اگرچه در مواردی چون ویژگی متناقض بودن مکاشفات با یکدیگر تعارض دارند؛ اما تشابهات آن بیش‌تر است. همچنین در مورد کشف و شهودات آفاقی مولانا دریافتیم که این مکاشفات به نوعی علم‌الیقین یا عین‌الیقین هستند؛ یعنی فرد با حقایق مثالی به وجود خداوند پی می‌برد؛ اما در مکاشفات انفسی، عارف خداوند را با خود خداوند می‌شناسد که آن حق‌الیقین است. پس می‌توان گفت حالات آفاقی در واقع در مرحله‌ای پایین‌تر از حالات انفسی هستند و حالات انفسی، کمال عرفان و کشف و شهود هستند و فرد در آن فقط یک‌چیز را می‌بیند و آن، «حق» است. پس بدین صورت

می‌توان احوال عارفان مسلمان را به لحاظ ساختار و ویژگی‌ها، تقسیم‌بندی نمود و موارد اشتراک و افتراق آن‌ها را دریافت.

فهرست منابع

- قرآن کریم. (۱۳۹۱). ترجمه‌ی حسین انصاریان، قم: آیین دانش.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۸). *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*. تهران: علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*. ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸). *زمان و سرمدیت*. ترجمه‌ی احمدرضا جلیلی، قم: عدالت.
- اشجع، منصوره. (۱۳۸۸). «مکاشفه عرفانی». *فصلنامه‌ی تخصصی عرفان*، سال ۵، شماره ۲۰، صص ۱۲۳-۱۵۲.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۳). *تحلیلی از وحدت وجود در آفرینش وجود و زمان*. ترجمه‌ی مهدی سررشته‌داری، تهران: مهراندیش.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۸۶۲). *کشاف اصطلاحات الفنون*. بی‌جا: کلکته.
- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۷۹). *مبانی معرفت دینی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- خمینی، روح‌الله. (بی‌تا). *مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و الولاية*. تهران: آثار امام.
- خوارزمی، حسین بن حسن. (۱۳۷۵). *شرح فصوص*. تهران: مولی.
- راسل، برتراند. (۱۳۵۳). *علم و مذهب*. ترجمه‌ی رضا مشایخی، تهران: کتابفروشی دهخدا.
- روزبهان بقلی، شیرازی. (۱۳۸۵). *شرح شطحیات*. به تصحیح و مقدمه‌ی هانری کوربن، تهران: طهوری.
- سراج طوسی، ابونصر. (بی‌تا). *اللمع*. تصحیح نیکلسون، تهران: جهان.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۶). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: مرکز.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۲). «چیستی و انواع تجربه‌ی عرفانی از نگاه ابن عربی». *قبسات*، شماره‌ی ۲۶، صص ۳۲-۵۶.

۱۰۲ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۵، شماره‌ی ۲، تابستان ۹۲ (پیاپی ۱۶)

فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۱). «زبان عرفان». نشریه قبسات، شماره‌ی ۲۴، صص ۴۹-۶۳.
قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). فکوک. ترجمه‌ی خواجه‌ی، تهران: مولا.
قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی،
تهران: علمی و فرهنگی.

قیصری، محمد داوود. (۱۳۸۱). رسایل. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه
پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.

کاشانی، عزالدین محمدبن علی. (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح استاد
همایی، تهران: هما.

کبیر، یحیی. (۱۳۸۸). «نقد نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی استیس در عرفان
اسلامی با تاکید بر آرای ابن عربی». نامه حکمت، سال ۷، شماره‌ی ۲، صص ۹۶-
۱۲۱.

مسعودی فرد، جلیل. (۱۳۷۸). «معرفت شهودی در مثنوی مولوی». مجله‌ی دانشکده
ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره‌ی ۱ و ۲، سال ۳۳، صص ۳۴۸-۳۵۷.
مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۲). مثنوی معنوی. به اهتمام توفیق هـ سبحانی، تهران:
روزنه.

نویا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران:
دانشگاهی.

نوبین، حسین. (۱۳۸۹). «نظریه شعور و جاودانگی هستی در اندیشه‌ی عرفانی مولوی».
پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره‌ی ۱۷، صص ۵۹-۷۷.

Davis. Caroline Franks. (1989). *The Evidential Force of Religious Experience*. New York: Oxford University Press.