

دوفصلنامه پژوهش اسلام پژوهی  
شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، صص ۱۰۶-۸۱

## نطق بی بیان

### (بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی)

بخشعلی قنبری

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات  
اجتماعی جهاددانشگاهی

### چکیده

واقعیت و حقیقت تجربه‌های عرفانی مولانا مدت زمان زیادی است که مورد توجه صاحب‌نظران قرار گرفته است. اینکه آیا وی واجد چنین تجربیاتی بوده یا نه و اگر بوده این تجربه‌ها چه کیفیتی داشته‌اند و چه مواردی را شامل می‌شده، مورد سوالات بسیاری قرار گرفته است. با توجه به دیدگاه‌های مختلف راجع به تجربه عرفانی و تجارب عرفانی مولانا تحقیقات متعددی در این زمینه صورت گرفته است و باب بحث همچنان باز است. مقاله حاضر در استمرار این واکاوی‌ها خواهان بررسی موضوع براساس مثنوی است. مقاله حاضر ضمن تعریف تجربه عرفانی به زمینه‌ها، علل، نتایج و موارد تجارب عرفانی مولانا پرداخته است.

**کلید واژه‌ها:** مولوی، مثنوی، تجربه، حیرت، عرفان اسلامی.

## مقدمه

از آنجا که موضوع تجارب دینی و عرفانی، خدا و امور ماوراء طبیعی است، می توان این دو اصطلاح را به عنوان معادل و بلکه جانشین هم به کار برد، اما برای روشن تر شدن معانی آنها و برای تحدید موضوع به تعریف و بیان ساختارهای هر یک می پردازیم: تجربه دینی اصطلاحی است که، در حوزه های الاهیات، فلسفه دین، روان شناسی دین، و پدیدارشناسی دین، درباره لاقل سه نوع پدیده به کار می رود: اول نوعی شناخت غیراستنتاجی و بی واسطه، شبیه به شناخت حسی از خدا یا امر مفارق و متعالی<sup>۱</sup> یا امر مطلق<sup>۲</sup> یا امر مینوی<sup>۳</sup> است. این نوع شناخت حاصل استدلال یا استنتاج و در یک کلام و شناختی غائبانه از خدا نیست، بلکه شناختی حضوری و شهودی است؛ دوم پدیده های روان شناختی و معنوی است که بر اثر خودکاوای بر آدمی مکشوف می شوند. سوم دیدن دست خدا و به تعبیر دیگر، مشاهده دخالت مستقیم و بی واسطه خدا در حوادث خارق عادت و شگفت انگیز، مثل معجزات، کشف و کرامات اولیاء الله، و استجاب دعا است (ملکیان، ۱۳۷۹: ۴).

این سه نوع پدیده از این حیث «تجربه» نامیده می شود که در هر سه آنها شناخت مستقیم و مشاهداتی در کار است، نهایت اینکه این شناخت مستقیم گاهی به خود خدا تعلق می گیرد (در نوع اول)، گاهی به پدیده هایی روانی و روحانی (در نوع دوم)، و گاهی به دخالت بی واسطه خدا در پاره ای از حوادث (در نوع سوم) و اما دینی نامیده شدنشان بدین سبب است که، علی الادعا، مؤید بعضی از گزاره هایی اند که در متون مقدس ادیان مختلف آمده اند (همان: ۵).

البته میان اصناف مختلف تجربه دینی اختلافاتی وجود دارد. باید دانست که میان این انواع

- 
1. The Transcendent.
  2. The Absolute.
  3. The Numinous.

و تجربه عرفانی که از آن با عنوان وحدت انسان و خدا یاد می‌کنند، فرق‌هایی است. از این جهت باید پذیرفت که تمام این اصناف لزوماً با تجربه عرفانی سازگار نیست. چه در تجربه‌های دینی همیشه میان شخص تجربه‌گر و امر مورد تجربه تغایر وجود دارد، اما در تجربه عرفانی این تغایر از بین می‌رود. با این وجود در میان صاحب‌نظران اختلافات زیادی در این موضوع وجود دارد.

موضوع اصلی این نوشتار توصیف، تبیین و تحلیل تجربه‌هایی است که مولوی در حیات دینی - عرفانی خود داشته و به تعبیر آنها پرداخته است. البته مولوی هیچ تجربه‌ای را به نام خود نیاورده است، بلکه تمام تجاربی که نقل می‌کند از دیگران است، اما طبیعی است که عدم انتساب آنها به خود به معنای تحقق نیافتن آنها در زندگی او نیست. به تعبیر دیگر مقاله حاضر خواهان بررسی این سؤال است که آیا مولوی اساساً تجربه‌هایی داشته است یا نه؟ و اگر داشته است اختصاصاً آفاقی‌اند یا انفسی یا هر دو؟ دیگر آنکه چه نوع تجربه‌های عرفانی داشته و چه علل و عوامل و زمینه‌هایی باعث پیدایش آنها شده است؟ فرض نگارنده آن است که اولاً مولوی تجربه عرفانی به معنایی که پیش از این آوردیم، داشته؛ ثانیاً زمینه‌های زیادی در پیدایش آنها نقش داشت. ثالثاً وقوع تجربه‌های عرفانی در حیات دینی او نقش بسزایی داشت. رابعاً اصل و اساس تجارب عرفانی مولوی انفسی بوده است و اگر تجارب آفاقی هم داشته در واقع راهی برای وقوع تجارب انفسی در درون جان و دل او بوده است.

هدف اصلی این نوشتار واکاوی تجارب مولوی و آشنا ساختن مخاطبان با نحوه ورود به حوزه عرفان و چگونگی تحقق تجارب اوست. در واقع نمایی این حالت‌ها این اندازه می‌توان گفت که دست کم از چشم انداز دارندگان چنین حالاتی، آنها بهجت‌زا و برای ایشان معرفت بخش است، برای اینکه در فضا و حوزه خاص آگاهی ویژه‌ای به آنها می‌دهد.

### زمینه‌های تحقیق تجارب عرفانی مولوی

به ظهور رسیدن تجربه‌های عرفانی مولوی یک امر اتفاقی نبود و نمی‌توان آنها را تنها

معلول یک علت (دیدار با شمس) دانست، بلکه باید پذیرفت که مولوی از همان اوان کودکی به دنیای ارواح، فهم دلالت‌گری پدیده‌های طبیعی، درک وجود فرشتگان و فهم معنای روح اهتمام می‌ورزید (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۵). یعنی مولانا پیش از آنکه به مرحله پختگی پای گذارد، در مسیری گام گذاشته بود که به طور طبیعی زمینه ورود به عرفان بود. او تجربه‌های دیدار با خدا را در نگریستن به گلها و ... می‌جست و خدا را به نزدیکی می‌دید، بلکه به همراه پدر که غرق عشق الله بود، او نیز همین عشق را کم و بیش تجربه می‌کرد و دیدار او وجودش را لبریز می‌کرد (همان: ۱۷). پروازی که از کودکی مولوی نقل شده و باعث حیرت شدید بچه‌های هم سن و سال او شد مؤید این ادعا است (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۱).

چنین وضعیتی باعث شد، تا مولانا از کودکی شاهد تجربه‌ای بی‌نظیر باشد که هم سن و سالانش هرگز قادر به فهم آن نبودند و آن، یافته شدن نوشته‌ای است به خط بهاء ولد که در آن نوشته شده بود: البته مولوی کوچک بر تعجب هم سن و سالانش وقعی نهاد کار خود را کم اهمیت قلمداد کرد و حد آدمی را حتی فراتر از آنها دانست (همانجا). به هر حال، این داستان‌ها درست باشد یا نادرست، بیان‌کننده توجه عمیق خداوندگار به این تجربه‌ها بوده و از اوج و اهمیت آنها خبر می‌دهد.

اخلاق یکی دیگر از زمینه‌های اساسی تحقق تجربه دینی - عرفانی و از جمله مداخل مهم فهم تجارب عرفانی مولوی است. چنان که مولوی پیامبری حضرت موسی<sup>(ع)</sup> و تجارب دینی او را از این زاویه بررسی کرده، بر این باور است که اگر موسی<sup>(ع)</sup> به تحقق گزاره‌های اخلاقی تن نمی‌داد و دایره آن را گسترده نمی‌کرد به مقام نبوت نمی‌رسید. لذا این مقام را وقتی به دست می‌آورد که مقام تخلق را پشت سر گذاشته باشد (ر.ک: مثنوی، دفتر ۶: ۳۲۸۱-۳۲۸۷). بدین ترتیب مولانا تجربه ناب دیدار حق را معلول و محصول صفای دل و تخلق به سجایای اخلاقی می‌داند و جز این مسیر، راهی را واصل بدان نمی‌داند.

هر کسی اندازه روشن دلی	غیب را بیند به قدر صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید	بیشتر آمد بر او صورت پدید

(همان: ۲۹۰۹:۴-۲۹۱۰)

البته مولانا هرگز واژه تجربه عرفانی یا تجربه دینی را در اشعار خود به کار نبرده، بلکه مولانا اسم این حالت‌ها را «وحی دل» می‌گذارد که در محتوا با آن چیزی که امروزه تجربه عرفانی نامیده می‌شود، همخوانی دارد.

از پی روپوش عامه در بیان      وحی دل گویند آن را صوفیان  
وحی دل گیرش که منظرگاه      چون خطا باشد چو دل آگاه اوست

(همان: ۱۸۵۴-۱۸۵۳)

به طور خلاصه چند عامل در روی آوردن مولانا به تجربه‌های عرفانی و تحقیق آنها مؤثر بوده است:

۱. **سنخ روانی مولوی:** شاید بتوان گفت پاره‌ای از سنخ‌های روانی، منشی، و شخصیتی نسبت به سایر سنخ‌ها، استعداد ذاتی و جلی بیشتری برای حصول تجربه دینی دارند؛ مثلاً کسانی که متعلق به سنخ روانی «کنش‌پذیر - درون‌گرا» هستند بیش از سه سنخ دیگر، یعنی کنش‌پذیر - برون‌گرا، کنشگر - برون‌گرا، مستعد تجارب دینی‌اند (ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۵). از آنجا که مولوی دارای چنین سنخ روانی‌ای بوده، لذا وقوع چنین تجاربی در او کاملاً مورد انتظار است.

۲. **محیط خانوادگی:** مولوی در خانواده‌ای متولد شد که تالو انوار الهی تمام فضای آن را پر کرده بود. لذا طبیعی است که این فرزند از چنان وضعی متأثر شود و ذهن و زبان و خیال خود را برای دیدن چنین انواری آماده کند که پیش‌تر به آن اشاره شد.

۳. **آشنایی با شمس تبریزی:** مولوی پیش از دیدار با شمس تبریزی فقیه و عالم محتشم و به تعبیر خودش سجاده‌نشین با وقاری بود، اما پس از ملاقات با شمس وضع دیگری پیدا کرد:

زاهد بودم ترانه گویم کردی      میخواره بودم و باده جویم کردی  
سجاده‌نشین با وقاری بودم      بازیچه کودکان گویم کردی

(دیوان شمس، رباعی ۱۷۱۶)

۴. تقارن طبیعت و ورای آن در زندگی عملی: مولوی از جمله عارفان شاعری است که بیشتر از آنکه سخن بگوید، عمل کرده است و به تعبیر خود طریقت را راه رفتن یافته است نه راه خواندن و توصیف کردن و ماندن. باز به تعبیر وی راه صوفی راه قدم است نه قلم و دل او نیز از اثر قلم و مرکب سیاه نشده است، بلکه در سپیدی چونان برف زمستان تمام است که بر بلندای طبیعت نشسته است که از پری برف هیچ نما است<sup>۱</sup>.

مریما بنگر که نقش مشکلم هم هلالم هم خیال اندر دلم

(مثنوی، دفتر ۳: ۳۷۷۳)

یعنی اصولاً من موجود پیچیده‌ای هستم و راز آلود بودن من هم از این جهت است که «هم هلالم هم خیال اندر دلم» یعنی هم عینی‌ام و هم ذهنی؛ هم درونی‌ام هم بیرونی؛ هم مثل هلال در آسمان دور از دسترسم و هم مثل خیال در درون تو جای دارم. در واقع تجلی همه موجودات قدسی مانند فرشتگان این گونه است. گویی هم مستقل از ما و هم قائم به ما است و مولوی هم در اینجا می‌خواهد ظهور یک ملک را توضیح دهد و ظهور ملک همان واقعه‌ای است که به تعبیر ما در مرز طبیعت و ماورای طبیعت رخ می‌دهد. موجودی جسمانی همچون مریم، خود را با فرشته‌ای مواجه می‌بیند که به عالم ماورای طبیعت تعلق دارد. اکنون او این واقعه را چگونه باید تلقی کند؟ آیا آنچه می‌بیند جزء خیالات اوست یا موجودی در عالم خارج است. اگر در عالم خارج است چرا دیگران او را نمی‌بینند. اگر دیگران او را نمی‌بینند پس لابد موجودی درونی است. حال اگر درونی است، چرا مخلوق خیالات وی نباشد؟ خیالی هم نیست. چون حضور او بسیار جدی و قاهر است (سروش، ۱۳۷۸: ۳۲۹).

به هر حال هم‌نشینی وجود طبیعی مولانا با موجودات ماورای طبیعت نتایجی از این دست

۱. دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست (مثنوی، دفتر

به بار خواهد آورد و او را در مرتبه و جایگاهی خواهد نشانند که پیش از این تمرینات هرگز امکان دسترس به آنها را نمی‌توانست تصور کند. چنان که به این نکته در جاهای مختلف مثنوی اشاره کرده است:

من چه گویم که مرا در دوخته است	دَمگهم را دمگه او سوخته است
خود نباشد آفتابی را دلیل	جز که نور آفتاب مستطیل
این جلالت در دلالت صادق است	جمله ادراکات پس او سابق است
جمله ادراکات بر خرهای لنگ	او سوار باد پَران چون خدنگ

(مثنوی، دفتر ۳: ۳۷۲۱-۳۷۱۶)

منظور مولوی آن است که هم اکنون با واقعیتی فراتر از ادراکات خود رو به رو هستیم. ادراکات ما مثل سوارانی هستند که بر خرهای لنگ نشسته و طی طریق می‌کنند، اما آن واقعیت لطیف و رازآلود مثل تیر پران و پرشتاب می‌رود و از حس و ذهن ما سبقت می‌جوید. ما هیچ الگویی نداریم که با عطف و ارجاع به آن رابطه ماورای طبیعت و طبیعت را بفهمیم. لذا هر چه در این باب بگویم تناقض‌آمیز خواهد شد. دمیدن او یعنی طلوع و ظهور او دمگاه سخنگو را می‌سوزاند (سروش، ۱۳۷۸: ۳۲۸).

این نکته‌ها چونان تیغ پولادین هستند که اگر شخص سپر محافظ نداشته باشد از آسیب‌های آن در امان نخواهد ماند.

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز	گر نداری تو سپر و پاس گریز
پیش این الماس بی اسپرمیا	کز بریدن تیغ را نبود حیا

(مثنوی، دفتر ۱: ۶۹۲-۶۹۱)

با عنایت به تئوری یاد شده و آثار مولوی، مبانی زیر را می‌توان بنیادهای اساسی وقوع تجارب عرفانی دانست:

۱. دوایسم کیهان‌شناختی و پدیدارشناختی: مولوی جزء کسانی است که جهان را به دو لایه

نومن و فنومن (جهان واقعیت و حقیقت و جهان پدیدار نه به معنای کانتی آن) تقسیم می‌کند و کسی را عارف می‌داند که از طریق تجربه غیر حسی فنومن‌ها به نومن‌ها برسد و با آن پیوند برقرار کند. بنابراین، باید هم به لحاظ نظری بینش دیگر و هم به لحاظ تجربی حواس دیگری یافت تا تجربه‌ای از جنس دیگر را آزمود تا در نتیجه آن به حاق و حق حالت‌ها دست یافت والا راه حس راهی نیست که از طریق آن بتوان به فهم این امور نائل شد. زیرا این حواس میان انسان و حیوان مشترک‌اند و توانایی محدودی دارند و هرگز به امور ماورای طبیعت دسترس ندارند.

راه حس راه خیران است ای سوار      ای خیران را تو مزاحم شرم‌دار  
پنج حسی هست جز این پنج حس      آن چو زرسرخ وین حس‌ها چو مس

(همان، دفتر ۲: ۴۸-۴۹)

علاوه بر این مولوی مسئله ظاهر و معنا را مطرح کرده و از آدَمیان می‌خواهد وارد طریقت شوند تا بتوانند از ظاهر امور به معنای آنها پی ببرند والا درحس ظاهر و دنیای پدیداری باقی خواهند ماند.

اسم خوانندی رو مسمی را بجو      مه به بالادان نه اندر آب جو  
هیچ نامی بی حقیقت دیده‌ای؟      یا ز گاف و لام گل گل چیده‌ای؟

(همان، دفتر ۱: ۳۴۵۷: ۳۴۵۶)

۲. زایش دوباره در جهان جدید: از نظر مولوی آدَمیان با ورود به حوزه عرفان و سپهر تجربه‌های عرفانی هم نگرششان عوض می‌شود و هم جهانشان. به تعبیر دیگر آدَمیان با ورود به این حوزه انسان‌های جدیدی می‌شوند که در دنیای نوی متولد شده‌اند.

چون دوم بار آدمی زاده بسزاد      پای خود بر فرق علت‌ها نهاد

(همان، دفتر ۳: ۳۵۷۶)

۳. امکان دستیابی به قرب الهی: از دیدگاه مولوی در این دنیا امکان یکی شدن انسان با خدا کاملاً وجود دارد؛ یعنی آدمی می‌تواند در سه مرتبه به وحدت حقیقی با خدا برسد: قرب



درصفت که به فنای مکاشفه منجر می‌شود؛ قرب درافعال که به فنای محاضره؛ و قرب در ذات که به فنای مشاهده منجر می‌شود.

۴. شناخت عرفانی خدا: عموماً عارفان برای شناخت خدا، مسیری غیراز مسیر فیلسوفان و متکلمان را طی می‌کنند. آنان جهان را بسان پنجره‌ای می‌یابند که در همه جای آن خدا حضور دارد. یعنی خود خداوند در مظهر خود حضور و ظهور دارد. بدین نحو که ظهور عین مظهر و مظهر عین ظهور و حضور است. لذا دیگر نمی‌گوییم این جهان را ببینید و به دلالت آن بفهمید که این جهان خالقی دارد. این دور کردن راه است. عارفان می‌گفتند این جهان را ببینید تا خدا را دیده باشید. دیدن این جهان همان و دیدن خداوند همان (سروش، ۱۳۷۸:۲۴۸).

به هرحال مولانا در این باب به مصداق بارزی بدل شده بود. به گونه‌ای که از فرط تجربه‌ها حتی امکان سخن گفتن برایش باقی نمی‌ماند، بناچار خود را دیوانه‌ای می‌نامید که جز دیوانگی راه دیگری برای زیستن و ماندن نمی‌شناسد:

کیف یأتی النظم لی والقافیه      بعد ما ضاعت اصول العافیه  
ما جنون واحد لی فی الشجون      بل جنون فی جنون فی جنون

(همان، ۱۸۹۳:۵-۱۸۹۲)

نقطه شورانگیز و اوج تجربه‌های عرفانی زمانی است که خدا خانه دل را مسکن خود قرار دهد و به واسطه بزرگی‌ای که دارد آن را ویران سازد و به ویرانه‌های آن آتش زند.

تانسوزم کی خنک گردد دلش؟      ای دل ما خاندان و منزلش  
خانه خود همی سوزی بسوز      کیست آن کس کو بگوید لایجوز؟

(همان، ۶۱۷:۶-۶۱۸)

روشن تر اینکه عارف تجربه‌گر خود را از این جهان نداند و مولوی نیز چنین بود:

ای خواجه بفرما به کی مانم به کی مانم      من مردغریبم نه ازاین شهرجهانم

(دیوان کبیر، ۱۴۸۱)

در سلوک روحانی مولوی، خدا در جلوه‌هایی از قبیل رب، دریا و نوربخش ظاهر می‌شود (نک: کاشفی، ۱۳۷۵: ۲۱-۲۳).

خدای مولوی در تمام لحظه‌های او حضور دارد. به طوری که در اندیشه عرفانی مولوی هیچ‌گاه جایگاه و پایگاهی برای خدا نمی‌توان فرض کرد. چه او سیر «بی‌جهتی» و «بی‌سوئی» را در تجربه آن معشوق بی‌سو شاهد بوده است:

جَبْذًا ارواحُ اخوانِ ثِقَات	مسلماتٌ مؤمناتٌ قانتات
هر کسی رویی به سوی برده‌اند	وان عزیزان روبه بی‌سو کرده‌اند
هر کبوتر می‌پرد در مذهبی	وین کبوتر جانب بی‌جانبی
مانه مرغان هوا، نه خانگی	دانه مادانه بی‌دانگی
زان فراخ آمد چنین روزی ما	که دریدن شد قبا دوزی ما

(مثنوی، دفتر ۵: ۳۴۹-۳۵۳)

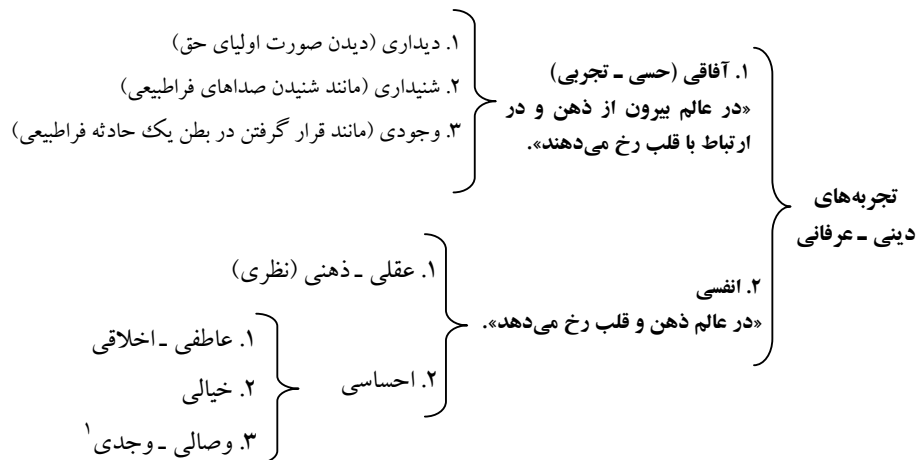
### انواع تجربه‌های عرفانی مولوی

در یک تقسیم‌بندی می‌توان تمام تجارب عرفانی را به آفاقی و انفسی بخش‌بندی کرد. مراد از تجربه‌های آفاقی حالتی است که برای عارف در عالم ظاهر و طبیعت رخ می‌دهد.

ما عدم‌هاییم و هستیهای ما      تو وجود مطلق فانی نما

(همان، دفتر ۱: ۶۰۲)

و مراد از تجربه انفسی تجربه‌ای عرفانی است که در نفس خود فرد رخ دهد و دریچه‌هایی از غیب بر او گشوده شود، بدون اینکه خاستگاه بیرونی داشته باشد. تجربه‌های عرفانی مولوی را به قرار زیر تقسیم‌بندی می‌کنیم، آن‌گاه هر یک را به فراخور حال مورد بررسی قرار می‌دهیم:



۱. نگارنده در تنظیم انواع تجارب عرفانی مولوی از آثار آقایان علی شیروانی و محمدتقی فعالی بهره برده است.

عرفان مولانا در وهله اول انفسی و از نوع عرفان حسی و در مراحل پایانی زندگی عرفان انفسی و غیرحسی است. در عین حال عرفان آفاقی (= طبیعی) به طور کمرنگی در تجربه‌های عرفانی مولوی وجود دارد و قابل ملاحظه است.

دستیابی مولانا به تجارب عرفانی وقتی حاصل شد که وی سه نوع معرفت را پشت سر گذاشت: معرفت اجمالی در شناخت خدا و ایمان به او، تحصیل معرفت در ژرف‌نگری به آموزه‌های دینی - که هردو را تقلیدی می‌داند - و معرفت تفصیلی که پس از کسب ایمان و محبت اولین - که آن را تحقیقی و تحقیقی می‌داند - به دست آورد.

به هر حال تجربه در نظر نگارنده پدیدار شدن حالتی از نفس است که بنا به عللی ممکن است در انسان رخ دهد که در مورد مولانا موارد ذیل را شامل می‌شود:

۱. تجربه نظری: در این تجربه که همه افراد بشری می‌توانند از آن برخوردار باشند، تحولاتی در ذهن رخ می‌دهد. به این معنا که مهندسی ذهن فرد حالت دیگری پیدا می‌کند و شاکله جدیدی می‌یابد. به حدی که تمام ساحت‌های وجودی فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. البته این تجربه از آن جهت صفت عرفانی پیدا می‌کند که زمینه‌ساز تحقق چنین مهندسی، اندیشه عرفانی است، بلکه حالت‌های عرفانی در قالب تجربه‌های نظری تحقق می‌یابد. بویژه اگر آنها

را از سنخ تجارب احساسی در نظر بگیریم؛ چرا که نوع احساس وابستگی به خدا یا امر قدسی با تجارب نظری راجع به او متناسب خواهد بود.

به تعبیر روشن تر مدعای نگارنده در این نوع از تجارب عرفانی مولوی آن است که به دنبال وقوع حالتی عرفانی برای او، عقل جزوی او به عقل کلی می پیوست و در اثر آن یافته های معرفتی جدیدی برای او حاصل می شد. این حالت نوین و دگرگونی جدید را تجربه نظری نام می نهیم. یعنی روح و دل مولوی در اثر یک تجربه عرفانی وارد فضایی معنوی شده است. این فضا زمینه پیوستن عقل جزوی او به عقل کلی را فراهم کرده است. از طریق این ارتباط نظراتی برای عقل جزوی مولوی مطرح می شود که پیش از ورود او به گلزار تجربه عرفانی حاصل نبود.

۲. تجربه عاطفی - احساسی: منظور از احساس در این معنا احساس به عنوان معادل واژه انگلیسی Feeling است. یعنی عارف در تجربه خود به یک منبع متعالی احساس وابستگی شدیدی کند. منظور از این تجربه پدیدار شدن حالتی از احساس است که در اثر اندیشه عرفانی حاصل می شود. البته این حالت تنها در اثر اندیشه عرفانی حاصل نمی شود، بلکه ممکن است رؤیت منظره ای یا شنیدن صدایی باعث پیدایش چنین حالتی در انسان شود.

۳. تجربه حسی: منظور از این تجربه آن است که عارف عملاً منظره ای را حس کند که در حالت معمولی آن را حس نمی کند. مثلاً صورت قدیسی دیده شود و یا حالتی از عالم آخرت تحقق یابد. در این تجربه قوه واهمه فرد به قدری توانایی پیدا می کند که معانی خیال را به صور وهمی فرو می کاهد.

که بیا من باش، یا همخوی من      تا بینی در تجلی، روی من  
ور ندیدی چون چنین شیدا شدی؟      خاک بودی، طالب احیا شدی

(مثنوی ۶: ۵۷۹-۵۸۰)

مولوی پا را فراتر گذاشته بر این اعتقاد است که تجلی حسی خدا همیشه متحقق است، اما خلق اسباب لازم را کسب نکرده اند تا آن را مشاهده نمایند.

ای عجب چون می‌بینند این سپاه؟  
عالمی پر آفتابی چاشتگاه

(مثنوی، دفتر ۳: ۱۱۸)

و در جای دیگر:

گه گه آن بی صورت از کتم عدم  
مرصور را رو نماید از کرم  
تامرد گیرد از او هر صورتی  
از کمال و از جمال و قدرتی

(همان، دفتر ۶: ۳۷۴۴-۳۷۴۳)

بنابر این، عاشقان خدا که دارای حواس باطنی‌اند می‌توانند تحقق تجلی الهی را درک کنند و کسانی که فاقد این حواس‌اند از چنین درکی محروم‌اند:

هست او محسوس، اندر مکمنی  
لیک محسوس حس این خانه، نی  
آن حسی که حق بر آن حس مظهر است  
نیست حس این جهان، آن دیگر

(همان، دفتر ۶: ۲۲۰۷-۲۲۰۵)

۴. تجربه خیالی: خیال مرتبه‌ای از عالم هستی است که از ماده و عوارض ماده مجرد است و این همان چیزی است که عارفان و اشراقیان و حکیمان بدان «عالم مثال»، «عالم اشباح»، «برزخ»، «خیال متصل» و «هورقلیا» گویند. این عالم میان عالم عقل و عالم طبع است. زیرا عالم عقل، مجرد محض است و عالم طبع، مادی محض. عالم خیال از حیث صورت مانند عالم طبع است و اما از حیث باطن مانند عقل مجرد است. صوری که در رویا دیده می‌شود از این سنخ است. لیکن خیال در مثنوی غالباً بر ظنون و شکوک و پندارهای بیهوده اطلاق می‌شود، و گاه بر اندیشه‌های حقیقت‌بین و گاه به انگیزه‌ها و ساز و کارهای روانی (زمانی، ۱۳۸۳: ۳۰۶). از این سه نوع کاربرد، کاربرد دوم مراد است که از آن با عنوان تجربه خیالی یاد می‌کنیم. از این جهت مولوی عالم خیال را پهناورتر از عالم هستی (واقعی) می‌داند.

عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا      وین خیال و هست یابد زو نوا  
 تنگ‌تر آمد خیالات از عدم      ز آن سبب باشد خیال اسباب غم  
 باز هستی تنگ‌تر بود از خیال      ز آن شود در وی قمرها چون هلال

(مثنوی، دفتر ۱: ۳۰۹۴-۳۰۹۶)

در تجربه خیالی عارف باید هم از حیات حس بیرون رود و هم در حالت و حیات خیالی زنده شود. مولوی از این دست تجارب زیاد داشته است و وصال را با رستن از خیال هم ردیف می‌داند.

من شدم عریان زتن او از خیال      می‌خرامم در نهایت الوصال

(همان، دفتر ۶: ۴۶۱۹)

مولوی انواع تجربه‌های عرفانی را عامل میراندن اوصاف بشری و کسب اوصاف الهی (تجلی اوصاف خدا در انسان) می‌داند. مراد از «بشر» مرتبه حس و تن است و مردن از بشر، یعنی رستن از عالم حس و عریان شدن از تن و دریدن حجاب مادیت و گام در عرصه و عالم فراخ‌تر نهادن. هرچه از عالم تن دور می‌شویم و در عرصه خیال (و وهم، که ملکوت هم از آن جنس است) گام می‌نهیم و به هستی محض (عالم عدم) قدم می‌گذاریم وارد فضای بی‌کران، مطلق و مرتبه پیوند با خداوند می‌شویم و از آن سو هرچه پائین‌تر می‌آییم و لایه‌های هستی را در می‌نوردیم مراتب، یکی پس از دیگری تنگ‌تر و تاریک‌تر و مجاله‌تر می‌شود تا به هیولای محض برسد که همسایه لاشیء است (سروش، ۱۳۷۴: ۱۷۴).

از این نظر است که مولوی مرگ را تمرین می‌کند تا دوباره زنده شود. چه، مردن در نگاه مولوی پوست انداختن است و رویاندن پوست و پوسته نوین. از این جهت این امر همیشه برای او قابل تکرار و تجربه است تا زمانی به دریای حقیقت پیوندد. حرکت نفوس مختلفی که مولوی مطرح کرده گویای این مطلب است (ر.ک: مثنوی، دفتر ۳: ۳۹۰۳-۳۹۰۶).

بنابراین، مولانا در صدد است دو تجربه را پشت سر گذارد: تجربه مردن از حس و مردن از خیال.

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم      ز آن سبب باشد خیال اسباب غم  
 بازهستی تنگ‌تر بود از خیال      ز آن شود در وی قمر همچون هلال  
 بازهستی جهان حسّ و رنگ      تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

(مثنوی، دفتر ۱: ۳۰۹۷-۳۰۹۵)

مولوی می‌گوید:

خلق را چون آب‌دان صاف و زلال      اندر آن تابان صفات ذوالجلال  
 عملشان و عدلشان و لطفشان      چون ستاره‌ی چرخ در آب روان  
 پادشاهان مظهر شاه‌ی حق      فاضلان مرآت آگاهی حق

(همان، دفتر ۶: ۳۱۷۲-۳۱۷۴)

به این معنا که عارف حقیقتاً از طریق تجلی یکی از صفات حق او را تجربه و با او رابطه برقرار می‌کند، یعنی خود او حقیقتاً چنین صفتی را در فرد یا پدیده‌ای متجلی دیده و خود را در برابر تابش آن تجلی قرار می‌دهد. از نشانه‌های اساسی چنین حالتی حیرانی است. بوی آن دلبر چو پیران می‌شود      آن زبانها جمله حیران می‌شود

(همان، دفتر ۳: ۳۸۴۳)

۵. تجربه وصال: مولوی پس از بیان حالت‌های عرفانی مختلف در مرتبه نهایی به بیان تجارب عرفانی‌ای می‌پردازد که منجر به وصل عبد به حق می‌شود.

وصل در عرفان مولانا اشارت است به فنای عبد از اوصاف خود و ظهور اوصاف حق در او و چون سالک متصف گردد به صفات حق و فانی شود در ذات او هر آینه به وصل حقیقی رسد. همچنان که در ازل بود، یعنی بعد از به تنزل ادنی مراتب هبوط یعنی عالم عناصر از مرتبه عین جمع احدیت که اعلی مراتب است و آن را وصل مطلق گویند رجوع نموده و معاودت فرموده به همان مقام که داشت (کاشفی، ۱۳۶۲: ۴۲۹).

چون زطفلی رست جان، شد در وصال      فارغ از حسّ است و تصویر و خیال

(مثنوی، دفتر ۳: ۴۱۱۳)

در دیدگاه مولوی وصال وقتی حاصل می‌شود که شخص (سالک) از وسایط بگذرد و به اصل اصل بیندیشد و درصدد تجربه او برآید.

بگذرد از جسم و وسایط را بمان  
کز وسایط دور مانی ز اصل جان  
واسطه هر جا فزون شد وصل جست  
واسطه کم، ذوق وصل افزون تراست

(کاشفی، ۱۳۶۲: ص ۴۲۹، مثنوی، دفتر ۵: ۷۹۴)

چنان که در وصف واصلان گفته است:

واصلان را نیست جز چشمی و چراغ  
از دلیل راهشان باشد فراغ

(مثنوی، دفتر ۲: ۳۳۱۳)

هر که واصل شد به اصل خود رسید  
ز ورسد باقی خلقان را مزید  
حداقل چیزی که برای اهل وصال رخ می‌دهد این است که از صفات خود رها شده  
صفات خدایی پیدا می‌کنند و به همان اندازه اجازه دارند ندای انالحق سردهند و خود را از  
خود خالی کرده از حق پر می‌کنند، زبانشان زبان حق و دستشان دست حق می‌گردد.

بوی جانی سوی جانم می‌رسد  
بوی یار مهربانم می‌رسد

(همان، دفتر ۶: ۹۵۰)

البته مبنای اصلی مولوی در وصال عبد به خدا این است که به لحاظ فنای ذاتی میان ذات  
حق و خلق یگانگی وجود دارد، از این جهت نظر مولوی به نظر برخی مکاتب هندو نزدیک  
می‌شود. این تشابه از آن نظر است که حق و خلق هم سنخ‌اند نه از آن نظر که خدای مولوی  
خدایی غیرشخصی و نامتشخص و ناانسان‌وار است، بلکه خدای او شخصی است و سالک به  
واسطه طی طریق توانایی یکی شدن با او را پیدا می‌کند.

۶. تجربه‌های نشاط بخش: مولوی از عارفان اهل نشاط و بسط بوده است «به تعبیر اریک  
فروم، مولانا فقط یک شاعر و عارف و بنیانگذار یک فرقه مذهبی خاص نبود؛ او مردی بود



که نسبت به طبیعت انسانی بصیرتی عمیق داشت. او طبیعت غریزه‌ها، تسلط عقل بر غرایز و طبایع، ضمیر خودآگاه، ضمیر ناخودآگاه کیهانی را در مباحث ارشادی خود مورد بحث قرار می‌داد.» (فروم، ۱۳۷۰:۱۰۷)

مولانا در تجربه‌های عرفانی خویش انرژی‌ای حاصل کرده است که با هیچ ابزار دیگری امکان‌پذیر نبوده است.

شاخ گل باغ ز تو سبز و شاد	هست حریف تو در این رقص باد
بادچو جبریل و تو چون مریمی	عیسی گل روی ازین هر دو زاد
رقص شما هر دو کلید بقاست	رحمت بسیار بر این رقص باد

(کلیات شمس، ج ۳، غزل ۱۰۰۳)

و نیز در جای دیگر پرده از عروسی‌های متنوع برمی‌دارد که در حجله عرفان با خدا از طریق تجربه‌ای بی‌نظیر برقرار می‌شد.

بادا مبارک در جهان سور و عروسی‌های ما	سور و عروسی را خدا ببرد بر بالای ما
زهره قرین شد با قمر، طوطی قرین شد با شکر	هر شب عروسی دگراز شاه خوش سیمای ما
بسم الله امشب بر نوب سوی عروسی می‌روی	داماد خوبان می‌شوی، ای خوب شهر آرای

مولوی صراحتاً اعلام می‌کند این تجربه شادی بخش تنها در نکاح معنوی او در میدان تجربه عرفانی با خدای زیبای مطلق حاصل می‌شود و اگر کسی چنین تجاربی را متحقق نسازد، هرگز توفیق حصول آنها را نخواهد داشت.

ای جان جان جان را بکش تا حضرت جانان ما	وین استخوان را هم بکش هدیه بر عنقای ما
رقصی کنی‌دای عارفان، چرخ‌ی زیندای منصفان	در دولت شاه جهان، آن شاه جان افزای ما
والله این دم صوفیان بستند از شادی میان	در غیب پیش غیب دان از شوق استقتسای ما
قومی چودریا کف زنان چون موجها سجده کنان	قومی مبارز چون سان خون خوار چون اجزای ما

(همان، ج ۱، غزل ۲۱)

جذبه‌هایی که عموماً برای عرفا رخ می‌دهد نشاط آور، حرکت بخش و مهیج است و چون

حاصل آیند شادی شخص برخوردار زمان و مکان را درهم می‌نوردد و از عالم بالا سر برمی‌آورد و در بازگشت به زمین جز شادی چیزی نه می‌بیند؛ نه می‌یابد و نه ارزانی می‌کند. مولوی نیز در مواجهه با جذبه‌ها چنین حالتی داشت:

مادرم بخت بدست و پدرم جود و کرم      فرح ابن الفرح ابن الفرح ابن الفرح  
مرد غم در فرحش که جبرالله عزاک      آن چنان تیغ چگونه نزند گردن غم

(همان، غزل ۱۶۳۸)

### دو نمونه از تجارب عرفانی مولوی

مولوی در مثنوی به صراحت از تجربه‌های عرفانی خود یاد نکرده است، بلکه تمام تجاربی که نقل شده از دیگران است. اما با این وجود می‌توان با بهره‌گیری از برخی ابیات مثنوی متوجه شد که مولوی در واقع تجارب خود را از زبان دیگران نقل کرده است. چنان که در آغاز مثنوی گفته است:

بشنوید ای دوستان این داستان      خود حقیقت نقد حال ماست آن

(مثنوی، دفتر ۱: ۳۵)

### دیدار با خدا؛ حیرت مثبت

مهم‌ترین حالت و تجربه شخص عارف آن است که در درون به دیدار خدا نایل آید. از اشعار مولوی برمی‌آید که او بارها و بارها تجربه دیدار با خدا را داشته است و خود بدانها اشاره کرده است. دیدن تجربه‌های درونی این حالت‌ها را به بار می‌آورد، اما دیدار با خدا آدمی را واله و شیدا می‌کند:

بوی آن دلبر چو پیران می‌شود      آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود

(مثنوی، دفتر ۳: ۳۸۴۳)

در مواردی مولوی با عنوان «نور نور نور» و یا «آفتاب آفتاب آفتاب» از حالت‌های عرفانی خود یاد می‌کند و در مواردی هم از اسامی و عناوین و تعبیرات دیگری استفاده

می‌کند. برای مثال این تعبیرات را در این ابیات به کار برده، می‌گوید:

این قدرخود درس شاگردان ماست      کرّ و فرّ ملحمه ما تا کجاست  
تا کجا آنجا که جا را راه نیست      جز سنا برق مه‌الله نیست

(همان، دفتر ۶: ۲۱۴۵، ۲۱۴۶)

بوی آن دلبر چو پیران می‌شود      آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود  
از همه اوهام و تصویرات دور      نور نور نور نور نور نور

(مثنوی، دفتر ۶: ۲۱۴۶)

آفتاب آفتاب آفتاب      این چه می‌گویم مگر هستم به خواب

(همان، دفتر ۳: ۲۸۱۳)

مولوی از چنین دیداری شگفت‌زده شده و از خود می‌پرسد که آیا به هنگام حصول این تجربه خواب بودم یا بیدار؟ یعنی مسئله برایش به قدری روشن بوده است که نمی‌توانست آن را از امور عینی و حالات بیداری تشخیص دهد و وقتی عینیت آن را می‌پذیرد، متوجه می‌شود که این خواب نیست، بلکه عین بیداری است و او چون از خواب برخاسته است، خدا را دیده است و این نهایی‌ترین تجربه عرفانی انفسی شخص عارف است.

مولوی بیان کرده است چنین تجاربی واقعی بوده و صادق است. اما نیک روشن است که این صدق، صدق منطقی نیست، بلکه صدق اخلاقی است. یعنی واجد این تجارب بر حسب اعتقادش سخن گفته و در صدد بیان سخن کذب نبوده است. لذا بیان می‌دارد که من تنها یک گزارشگر هستم و ما وقع را توصیف می‌کنم.

چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم      نه شبم، نه شب پرستم که حدیث خواب گویم  
چو رسول آفتابم به طریقت ترجمانی      پنهان از او پرسم، به شما جواب

(کلیات شمس، غزل، ۱۶۲۱)

بنابراین، مولوی آشکارا بیان می‌کند که این حالت‌ها محصول دیدار با خداوند است و به

عبارت دیگر پاسخ مولوی به آنها پاسخ عقلی - منطقی نیست، بلکه محصول استمرار ارتباط با خداوند است. به همین دلیل است که می گوید «به نهان از او بپرسم به شما جواب گویم». در هر صورت بیانات مولانا به گونه ای است که آدمی را با عالمی ورای این عالم آشنا می کند. به تعبیر دیگر چه امکان دسترس واقعی به حالات عرفانی وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد، سنخ این سخنان می تواند تأیید کننده محتوای خود آنها باشد. هرچند این عبارات به ظاهر متناقض می نماید.

گفت چون باشد خود آن شوریده خواب که در آید در دهانش آفتاب

(مثنوی، دفتر ۶: ۱۱۸۴)

حق مطلب آن است که دریافت این تجربه ها بسان در دهان گرفتن آفتاب است. یعنی این تجربه از جنس دیگری است که قابل بیان نیست. افلاکی نقل کرده است که مولوی پس از طی یک تجربه حالت غیرعادی پیدا می کرد. به گونه ای که هر که او را می دید خیره می ماند (افلاکی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۹۹). نیز نقل است که روزی مولانا گفت: خداوند در تجربه ای به من گفت که از مجاهده دست بردار که تو محل مشاهده من هستی (همان: ۷۶).

همچوتاری شد دل و جان در شهود تا سر رشته به من رویی نمود

(مثنوی، دفتر ۶: ۲۹۴۳)

راههای صعب پایان برده ایم ره براهل خویش آسان کرده ایم

(همان، دفتر ۳: ۲۹۴۷)

این نکته قابل ذکر است که منظور مولوی از حیرت زایی خداوند در واقع گمراه شدن انسان به واسطه خداوند نیست، بلکه اعمال و افعال خداوند چنان است که آدمی را از تفسیر اعمال خدا باز می دارد و مانع از آن می شود که تفسیر روشن و قابل پیش بینی از آنها به دست آید و برای شخص تجربه گر حیرتی هیبت انگیز فراهم می شود و شخص واحد را در کثیر و کثیر را در واحد می بیند. به تعبیر دیگر به بینش، نگرش و دریافت متغایر دست می یابد.

از این جهت است که رودلف اتو برای تجربه مینوی سه ویژگی بیان می‌کند: رازآلود<sup>۱</sup>، مجذوب‌کننده<sup>۲</sup> و هیبت‌انگیز<sup>۳</sup>. اتو در تحلیل حالت هیبت‌انگیزی نومن سه عنصر را در آن تشخیص می‌دهد؛ مخوف بودن، عظمت و جلال و سطوت (لودوینگ، همتی، ۱۳۷۸: ۱۳)

مولوی در مثنوی ضمن نقل روایت مربوط به دیدار پیامبر با جبرئیل در قالب داستانی نظر خود درباره حیرت‌زایی خدا را این گونه بیان کرده است:

مصطفی می‌گفت پیش جبرئیل	که چنانک صورت توست ای خلیل
گفت نتوانی و طاقت نبودت	حس ضعیف است و تنک سخت آیدت
گفت بنما تا ببیند این جسد	تاچه حد حس نازک است و بی‌مدد
چونک کرد الحاح بنمود اندکی	هیبتی که گه شود زو مُندکی
شپه‌ری بگرفته شرق و غرب را	از مهابت گشت بی‌هش مصطفی
چون زبیم و ترس بی‌هوشش بدید	جبرئیل آمد در آغوشش کشید
آن مهابت قسمت بیگانگان	وین تجمش دوستان را رایگان

(مثنوی، دفتر ۴: ۳۷۵۵-۳۷۷۱)

از نظر مولوی این جسم و نفس پیامبر بود که تاب دیدن حقیقت جبرئیل را نداشت و چون دید هیبت آن صحنه او را از حالت عادی بیرون برد. اما در حقیقت جان پیامبر<sup>(ص)</sup> که شمع وجود جبرئیل است هرگز در برابر آن حادثه وضعیت غیر عادی پیدا نمی‌کرد، بلکه چون او از تجارب دینی و عرفانی عمیقی برخوردار شده بود، باعث هیبت‌انگیزی جبرئیل و دیگران می‌شود چرا که دیدن این تجربه‌ها خود به خود آدمی را به حیرت وامی‌دارد.

- 
1. Mysterium.
  2. Fascinans.
  3. Tremendum.

آفتاب از ذره کی مدهوش شد      شمع از پروانه کی بی‌هوش شد  
جسم احمد را تعلق بُد بدان      این تغیر آن تن باشد بدان  
کف احمد ز آن نظر مخدوش گشت      بحر او از مهر کف پر جوش گشت  
مه همه کف است معطی نورپاش      ماه را گر کف نباشد گو مباش

(همان: ۳۷۹۹-۳۷۹۰)

حال اگر احمد پر عظیم روحانی خود (نیروی روحانی اش) را بگشاید سراسر هستی غیر خدا غرق حیرت بی نظیر خواهد شد و این بار جبرئیل تا ابد بی‌هوش خواهد ماند. البته دچار شدن به بی‌هوشی و حیرت به این معنا است که شخص در اثر دیدن این حادثه از وضعیت عادی خارج شود و امکان تفسیر آن را نیابد.

احمد ار بگشاید آن پر جلیل      تا ابد بی‌هوش مانند جبرئیل  
حیرت اندر حیرت آمد این قصص      بی‌هشیء خاصگان اندر اخص

(همان، دفتر ۴: ۳۸۰۰ و ۳۸۰۵)

### تجربه‌های عرفانی مولوی در نماز

یکی از اموری که در نماز بر مولوی مکشوف شد، لوح محفوظ بوده است که در مناقب العارفین نمونه‌های زیادی از این مقوله یاد شده است (افلاکی، ۱۳۷۵: ۳۲۷).

نقل است که مولوی روزی نماز خواند و چنان در نماز عظمت یافت که جا برای نفس کشان دیگر تنگ آمد و چون به هوش آمد، گفت که وقتی حضرت عزت ما را بنوازد، چنان می‌شویم و وقتی که ما را به آنجا بخواند چنین می‌شویم (همان: ۲۲۸).

عجبا نماز مستان تو بگو درست هست آن      که نداند او زمانی نشناسد او مکانی  
عجبا دو رکعت است این عجبا که همنشین است      عجبا چه سوره خواندم چو نداشتم زبانی  
به خدا خبر ندارم چو نماز می‌گزارم      که تمام شد رکوعی که امام شد فلائی

(کلیات شمس، غزل ۲۸۳۱)

همین نماز است که او را از سفر آخرت آگاه کرد و از اطرافیان خواست برایش دارو و

درمان فراهم نکنند. زیرا مبتلا به دردی شده است که غیر از مردن علاجی ندارد. مضاف بر این که در یک شهود عرفانی را به او خبر داده‌اند فردا به سوی اهالی آخرت خواهد رفت.

روسربنه به بالین تنها مرا رها کن      ترک من خواب شبگرد مبتلا کن  
دریست غیر مردن کانرا دوا نباشد      پس من چگونه گویم کان درد را دوا کن  
در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم      با دست اشارتم کردکان عزم سوی ما کن  
(کلیات شمس، غزل ۲۰۳۹)

### نتیجه‌گیری

در سرآغاز این مقاله سؤالاتی طرح شد از قبیل این که آیا اساساً مولوی دارای تجربه یا تجارب عرفانی بوده است یا نه؟ و... نگارنده در واپسین صفحات این نوشته به این نتیجه رسیده است که تحقیق در مقوله حاضر فرضیات ذکر شده در مقدمه (نک: مقدمه) تایید کرده است یعنی زندگی مولانا مشحون بوده از انواع تجارب عرفانی که پاری از آنها در آثار او از جمله مثنوی معنوی منعکس شده است. اما آنچه در این اثر ذکر شده، بیان تجارب از زبان دیگران است. این امر ممکن است این شبهه در اذهان پدید آورد که «شاید مولوی هیچ تجربه عرفانی از سر نگذرانده است». اگر به این نکته ظریف توجه داشته باشیم که مولوی خود را در آینه دیگران دیده است این شبهه زدوده خواهد شد.

خوشتر آن باشد که سر دلبران      گفته آید در حدیث دیگران

(مثنوی، ۱: ۱۳۶)

شاید دلیل چنین کاری این باشد که از نظر اخلاقی و در سلوک عرفانی نسبت دادن صریح این امور به خود پسندیده نباشد لذا او خواسته است با رعایت این نکته باریک یافته‌های خود را در داستانهای دیگران بازخوانی کند و چه بسا چنین روشی به مولوی امکان می‌داد تا بیشتر و بهتر به توضیح مراد خود پردازد تا مدعای خود را برای شنوندگانش واضح تر کند. مولوی این روش را درباره دعا نیز به کار برده است و در ابیاتی از مثنوی به آدمیان توصیه می‌کند که

اگر دهان یا دل خودتان پاک نیست از دهان دیگران دعا کنید تا اجابت کننده درد شما را از زبان ایشان بشنود و اجابت نماید.

گرنرداری تو دم خوش در دعا      رو دعا خواه از اخوان صفا

(همان، ۳: ۱۷۹)

گرچه این تجارب از زبان دیگران بیان شده است اما بازگشت همه آنها به سراینده است که خود گفته است: «مداح خورشید مداح خود است». مولوی در آغاز مثنوی بر این نکته تصریح کرده است:

بشنوید ای دوستان این داستان      خود حقیقت نقد حال ماست آن

(همان، ۱: ۳۵)

خلاصه سخن این که: اولاً؛ مولانا تجارب عرفانی زیادی داشته است که بخشی از آن در مثنوی و اندکی نیز به نقل از آن کتاب در این مقاله آمده است؛ دوم تجارب مولوی اعم از آفاقی، انفسی، شنیداری، دیداری و دریافتی بوده است که تجارب انفسی اصل و اساس همه آنها بوده است؛ سوم مولوی تجارب عرفانی را قابل توصیف می‌داند و خود نیز به توصیف و تعبیر و تفسیر آنها پرداخته است؛ چهارم تجارب مولوی علل و زمینه‌های متعددی داشته است که زیست دینی او نقش مهم‌تری در این باب داشته است؛ پنجم این تجارب برای مولوی بسیار مغتنم بوده و آنها را ثمرات و نویدهای حیات‌بخش زندگی عرفانی می‌داند.



## منابع

- آیتی، عبدالمحمد، ترجمه نهج البلاغه، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۵.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۳.
- ابن سراج، اللمع فی التصوف، رینولد نیکلسون، لیدن، هلند، ۱۹۲۴.
- اسیتس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۵۷.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفین، ج ۱ و ۲، به کوشش، تهران، ۱۳۷۵.
- تیسن، هنری، الهیات مسیحی، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، تهران، حیات ابدی، بی‌تا.
- جامی، عبدالرحمن، نفعات فی الانس حضرات القدس، به تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
- جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- دورانت، ویلیام، تفسیرهای زندگی، ترجمه ابراهیم مشعری، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۲.
- زرین کوب، عبدالحسین، سرنی، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴.
- زرین کوب، عبدالحسین، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۵.
- زمانی، کریم، شرح مثنوی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۱.
- زمانی، کریم، میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
- سروش، عبدالکریم، «قمار عاشقانه نزد مولانا»، در مجله پیام، ش ۲۷۵، تهران، ۱۳۷۴.
- سروش، عبدالکریم، قصه ارباب معرفت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸.
- سروش، عبدالکریم، قمار عاشقانه، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
- شیمیل، آن ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، تذکرة الاولیاء، ج ۱، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۵.

فروزانفر، بدیع الزمان، *احادیث، قصص و تمثیلات مثنوی*، به کوشش حسین داودی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.

فروم، اریک، «عرفان مولوی»، ترجمه سعید علوی نائینی، *مجله نامه فرهنگ*، ش ۱-۲، ۱۳۷۰.  
کاشفی، ملاحسین، *لب و لباب مثنوی*، به کوشش سید نصرالله تقوی، تهران، بنگاه مطبوعاتی افشاری، ۱۳۶۲.

گولینارلی، عبدالباقی، *مولانا جلال الدین*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۵.  
مکاشفه یا تجربه‌ی عرفانی، *مجله نقد و نظر*، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.  
ملکیان، مصطفی، «اقتراح در باره تجربه دینی»، در *مجله نقد و نظر*، ش ۲۳ و ۲۴، تابستان و پاییز، ۱۳۷۹.

موحد، محمدعلی، *شمس تبریزی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.  
مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، *دیوان کبیر*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.  
مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۴.

لودینگ، تئودورم، «نظریه دینی اتو»، در *مجموعه سیر مدام*، ترجمه همایون همتی، تهران، حوزه هنری (پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی)، ۱۳۷۸.

“Religious Experience”, in *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 26, U.S.A, University of Chicago, 1993.