

ساحت‌ها، ابعاد، و جوهره تجربه عرفانی*

علی موحدیان عطار

استادیار مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب
قم-ایران

چکیده

این جستار بر آن بوده است تا تصویری شفاف‌تر و، در عین حال، ژرف‌تر از تجربه عرفانی به دست دهد. به این منظور، نخست نگاهی از فراز بر این مفهوم افکنده و آن را دارای مصادیق، ساحت‌ها و ابعاد مختلف یافته است. آن‌گاه با تحدید محدوده بحث بر مفهوم مصطلح تجربه عرفانی، به بررسی ابعاد چهارگانه این احوال و انکشافات (بعد معرفتی، معرفت شناختی، انفسی، و عاطفی) پرداخته، و سپس با مروری اجمالی بر توصیف تجربه عرفانی در آثار عرفان‌پژوهان بنامی همچون جیمز، آندرهیل، سوزوکی، استیس، باک و آتو، چهار ویژگی معرفتی بودن، شهودی بودن، انفسی بودن و عاشقانه بودن را در میان همه ویژگی‌های تجربه عرفانی واجد شرایط جوهری بودن (اصالت، کلیت و عمومیت) دانسته است. و سرانجام، با رویکردی پدیدارشناسانه، جوهر جوهر و لب لباب تجربه عرفانی را، در تجارب عرفانی میانی، عبارت از معرفت مستقیم و بی‌واسطه به واقعیت (مطلق واقعیت)، و در تجارب عرفانی غایی، عبارت از معرفت مستقیم و بی‌واسطه به واقعیت وحدانی هستی (واقعیت مطلق)، دیده است. به این‌گونه، رویکرد کلی این جستار به تجربه عرفانی، پدیدارشناسانه خواهد بود.

کلید واژه‌ها: تجربه عرفانی، شهود، احوال، پدیدارشناسی، وحدت وجود، سیر و سلوک، عرفان

مقدمه

اصطلاح تجربه عرفانی (mystical experience) دیرزمانی نیست که به کار می‌رود و به طور کلی مراد از آن انکشافات، شهودها و احوالی است که عارف در سیر عرفانی خود از سر می‌گذراند. خاستگاه این اصطلاح و اصطلاح "تجربه دینی" در مباحث

* تاریخ وصول ۱۳۸۶/۲/۱۹، تاریخ تصویب ۱۳۸۶/۴/۲۰

تجربه‌گرایان (آمپریست‌ها) و مبحث اصالت تجربه حسی بوده است. در آن جا مفهوم “تجربه” منصرف به تجربه حسی است. اما از آن جا که “تجربی بودن” در ذات خود هیچ اقتضایی برای “حسی بودن” ندارد، بلکه فقط بر “بلاواسطه بودن” و مواجهه مستقیم با امر مورد تجربه دلالت می‌کند، این واژه را از زمان فردریش شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) برای احوال و آگاهی‌های مستقیم یا بی‌واسطه به استعاره گرفته یا به تعبیری توسعه داده‌اند. (لگن‌هاوزن، ۱۳۷۹، ۷)^۱ بنابراین، اکنون که لفظ “تجربه” را برای احوال و وضعیت‌های دینی یا عرفانی به کار می‌برند به مفهوم جوهری آن، یعنی “بی‌واسطه بودن” یا شهودی بودن یا وجدانی بودن نظر دارند، نه مفهوم عارضی آمپریستی، یعنی “حسی بودن”.

چنین برمی‌آید که عارف لاقلاً با دو سنخ تجربه روبرو است، و بنابراین، عرفان در بُعد فردی و درونی عمدتاً^۲ مشتمل بر دو گونه تجربه است، که هر یک مؤلفه‌ای از مؤلفه‌های نه‌گانه^۳ عرفان را می‌سازد: یکی تجربه عملی سیر و سلوک عرفانی، که از مرحله برانگیختگی و “آمادگی یافتن” آغاز می‌گردد و طی فرآیندی از دگرگونی‌ها و تحولات معرفتی و انفسی به مرحله “روشنی یافتن” و سپس “وحدت یافتن” با حقیقت و واقعیت مطلق و وحدانی هستی، به نوعی کامل می‌شود. این فرآیند اگرچه در اصطلاح به “تجربه عرفانی” شناخته نمی‌شود، اما به‌واقع نوعی “تجربه” است، به این مفهوم که صرفاً ذهنی نیست و بی‌واسطه تصورات و تصدیقات در وجود و نفس سالک عارف تحقق می‌یابد، و، به تعبیری، سالک آن را از سر می‌گذراند. اما، در عین حال، این تجربه‌ای “تدریجی” و به معنای دقیق کلمه از سنخ “فرآیندها” است. می‌توان این سنخ تجربه عرفانی را با عنوان “تجربه طریقی عرفانی” و “فرآیند سیر و سلوک” یاد کرد.

نوع دوم از تجربه عرفانی، احوال، اشراقات و انکشاف‌هایی است که سالک در ضمن یا در انتهای فرآیند سیر و سلوک با آن مواجه می‌شود، و می‌توان گفت به نوعی محصول و ثمره آن فرآیند است، که به سبب اهمیت فراوان‌اش در میان پدیدارهای عرفانی، به طور خاص و گسترده‌ای مورد توجه و تأمل و گفتگوی عارفان و عرفان‌پژوهان واقع شده است. از همین روست که وقتی سخن از “تجربه عرفانی” می‌رود به‌ویژه همین احوال و دریافت‌ها را مراد می‌کنند و می‌فهمند. این سنخ تجربه

عرفانی، به غیر از آن که از سنخ “تجربه”، یعنی مواجهه مستقیم و بی‌واسطه است، در دسته‌بندی امور، به یک ملاحظه از “رویدادها” و به لحاظی از دسته “خاصه‌ها”، و در جمله خاصه‌ها از کیف‌های نفسانی است، و بنابراین، با ویژگی “دفعی بودن” یا “تدریجی نبودن” و نیز “غیرارادی بودن” از تجربه طریقی عرفانی متمایز می‌شود.^۴ احوال عرفانی، چنان که توصیف می‌کنند، به طور ناگهانی عارض می‌شود و سالک در قبال آن فاقد اختیار و کاملاً منفعل است. اما، برخلاف تجربه عرفانی، فرآیند سیر و سلوک تا حدود زیادی فرآیند عمل و نتیجه است، و حتا اگر، بنا به برخی نظریه‌های نجات عرفانی، یا در برخی مجذوبان سالک، سیر سالک تحت ولایت و تدبیر خداوند صورت بگیرد، این مستلزم نفی اراده و اختیار سالک و فعال نبودن او نیست. وقتی تأملی در نام‌ها، کاربردها و توصیف‌هایی که درباره این تجربه روا داشته‌اند می‌کنیم، آن را مشتمل بر انواع، ابعاد، ساحت‌ها، مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی می‌یابیم، و در نهایت، خواسته یا ناخواسته، می‌پرسیم این تجربه در کلیت خود چیست؟ جوهره آن کدام است؟ و انواع، ابعاد و ساحت‌های آن کدام؟ و چگونه از امور مشابه بازشناخته می‌شود؟ همین پرسش‌ها ساختار این جستار را تبیین می‌کند. بنابراین، پیش از هر چیز نگاهی از فراز بر این تجربه باید افکند.

۱) تجربه عرفانی در نگاه کلی

تجربه عرفانی را در فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی - عرفانی با نام‌ها و عنوان‌های گوناگون، که احیاناً بر ساحت‌ها و گونه‌های مختلفی از این تجربه اشارت می‌کند، می‌شناسند. در سنت یهودی - مسیحی، برای این تجربه عنوان‌هایی مثل جذبۀ عرفانی (extacy)، شهود (intuition)، انکشاف (revelation)، تجربه حضور، تجربه وصال، و تجربه اتحاد با خدا را به کار می‌برند. در سنت اسلامی، عناوینی مثل احوال عرفانی، جذبۀ حق، کشف، شهود، ذوق، وحدت، حقیقت، وجد، وجود، و فنا؛ و در سنت ادیان هندی، عناوینی مانند معرفت اتحاد آتمن - برهمن، نیروانه (nirvāna)، بوذهی (buddhi)، سمادھی (samādhi)؛ و در عرفان دین بودایی، عنوان ستری (satory) حکایتی از این تجربه است. البته بار دیگر باید بر این نکته تأکید کرد که هر کدام از این مفاهیم ممکن است بر نوع، بُعد یا ساحت خاصی از این تجربه دلالت

کند. از بررسی همین مفاهیم تا حدودی می‌توان به انواع و ساحت‌ها و ابعادی در این تجربه در مفهوم فراگیر آن راه بُرد.

موضوع تجربه عرفانی، چه به طور خاص و چه در بحث از تجربه دینی (religious experience)، در اواخر قرن نوزدهم و در قرن بیستم میلادی مورد توجه روانشناسان، فلاسفه دین، و برخی الهیدانان قرار گرفت، اگرچه پیش از آن نیز احوال و تجارب عارفان را گزارش می‌کردند، یا حتّاً در سنت عرفان اسلامی و عرفان ادیان شرقی، گاه با شرح و تفصیل تمام این تجربه‌ها را تبیین می‌نمودند، اما این کار نه برای کاوش علمی در ماهیت و ابعاد و ویژگی‌های این احوال، بلکه عمدتاً برای مقاصد عملی، مانند ترغیب و تحریض سالکان و طالبان، و نیز برای بهره‌گیری از مدلولات شناختاری و آموزه‌های الهیاتی-مابعدالطبیعی این تجارب بود.

گویا آغازین رویکرد جدید علمی به «تجربه عرفانی» را ویلیام جیمز در قالب بررسی انواع تجربه دینی^۵ صورت داده باشد. (جیمز، بی‌تا) او به سبب اهداف روانشناسانه‌ای که در این اثر داشته است، یا به احتمال قوی‌تر، در چنبره ذهنیت مسیحی در باب عرفان، عرفان را همه در چهره احوال و تجارب دیده است، و اگر احياناً سخن از ابعاد دیگری مانند برنامه تربیتی نظام‌یافته عرفانی گفته (همو، ۹۱-۹۷) محدود به پاره‌ای توصیه‌های صوفیان مسلمان برای دستیابی به مکاشفات، و یا دستورالعمل‌هایی مانند دستورالعمل سنت ایگناس، موسوم به «تمرینات روحی» است، که در آن سفارش شده است: «برای رهایی از جهان باید به کوشش‌های دائمی و تدریجی که ارواح مقدسه را در ذهن مجسم می‌سازد دست زد.» (همان، ۹۷) و ثمره متوقع از این برنامه بسیط و محدود نیز چیزی نیست جز همان احوال عرفانی و احياناً خلسه‌های معنوی.

ویلیام جیمز آن‌گاه که سخن از دیرینه بودن عرفان در مسیحیت گفته است، مصداق بارز آن در نظرش همین اشراق‌ها و انکشاف‌های عارفان کلیسا بوده است. در نظر او برنامه عملی عرفان در این حوزه منحصر در دعاها و نیایش‌هایی بوده که برای «ارتقا و اعتلای مرتب و منظم انسانی به مقام عالی الوهیت، که در آن‌جا عالی‌ترین آزمایش‌ها (تجربه‌ها)ی عرفانی به دست می‌آید» تنظیم کرده اند. جالب این‌که، به عقیده وی همین مقدار اهمیت ناچیز به «طریقت عرفانی» و برنامه سیر و سلوک نیز

منحصر به حوزه مسیحیت کاتولیک بوده و «نزد فرقه پروتستان، و به خصوص پروتستان‌های انجیلی، هر گونه تربیت منظم از این لحاظ دور افتاده است.» (همان) با توجه به این زمینه‌های فکری و فرهنگی، می‌توان حدس زد که چرا در نظر جیمز و غالب عرفان‌پژوهان حوزه مسیحی، «تجربه عرفانی» برابر با همه عرفان تلقی شده است، به گونه‌ای که وی و کسانی مانند و.ت. استیس در *عرفان و فلسفه* (۱۳۵۸) در همه جا تجربه عرفانی را به نمایندگی از عرفان به بررسی نهاده‌اند. گویا تنها کسی که در اوایل قرن بیستم در همین حوزه مسیحی رویکرد دیگری پیش گرفت، خانم اولین آندرهیل بود که در بررسی *عناصر عرفان* (Underhill, ۱۹۹۵) و *طریق عرفانی* (همان، ۱۹۹۲) «طریقت» و برنامه عملی عرفانی را نیز به مثابه بعد مهمی از عرفان مورد توجه جدی قرار داد، و در برشماری عناصر عرفان به شمارش عناصر و ویژگی‌های «تجربه عرفانی» اکتفا نکرد.

اما به نظر می‌رسد نگاه خیره عرفان پژوهی غربی به «تجربه عرفانی» و ورنانداز عرفان از این دریچه، چندان هم که می‌نماید کوتاه‌بینانه نباشد. چنین نیست که ایشان هر مفهوم ساده‌ای از تجربه عرفانی را به مثابه عرفان قلمداد کرده باشند. به عبارت دیگر، سبب مهم‌تری که موجب عطف توجه ایشان به تجربه عرفانی شده است، مفهوم خاصی از این پدیده است که آن را از سطح احوال و سوانح جزئی عرفانی فراتر برده و در جایگاه تجربه‌ای عمیقاً تأثیرگذار و تحول‌آفرین نشانده است. (جیمز، ۱۰۶، ۶۴-۶۲، Leuba؛ ۱۹۹۵، ۱۷-۱۸) در این رویکرد، مفهوم تجربه عرفانی گاه چنان محوری و گسترده است که اصولاً ملاک عارف بودن تلقی می‌شود.^۸

۲) ساحت‌های تجربه عرفانی

به طور کلی دو ساحت در تجربه عرفانی قابل تشخیص است: ساحت نخست، که مصداق تجربه عرفانی در معنای عام تواند بود، عبارت از ظهور نوعی آگاهی به خود واقعیت‌امور، بی آن که مفهومی در بین باشد یا تصور و تصدیقی در کار آید، و بی آن که میان ذهن (فاعل شناسایی) و عین (موضوع شناخت) تمایزی بتوان یافت. گویی در این هنگام، ذهن و عین یک واحد تجزیه‌نشده‌اند، یا که اصلاً ذهنی در کار نیست. (جونز، ۱۳۸۳، ۲۴۳)

عارفان در این لحظه‌ها ممکن است چیزهایی ببینند، بشنوند، یا حس کنند، اما چندان مجالی به ایشان نمی‌دهد تا آنچه را می‌بینند، می‌شنوند، یا حس می‌کنند در قالب تصویری جزئی یا مفهومی کلی در آورند. به عبارت فلسفی، تا بیایند آن را از علم حضوری به ساحت علم حصولی در آورند «با فروریز سیلی از اعماق حیات باطنی مورد هجوم قرار می‌گیرد.» (همان) این تجربه‌های تمایز نیافته، دارای تنوع فراوانی است، و به طرق بی‌شمار و با مراتب متعددی از عمق و فراگیری تحقق می‌یابد؛» (همان) از مواردی مانند درک والایی از زیبایی یا تعالی، التذاد مستغرقی از موسیقی، انس آرامبخشی با طبیعت، بصیرت ناگهانی به اهمیت یک حقیقت، و درکی ژرف از واقعیتی که همواره می‌دانسته‌ایم، گرفته تا ادراکی بی‌تردید از هم‌آوایی و مشارکت همه هستی در یک ذکر یا یک نغمه توحیدی، مشاهده عوالم غیر مادی، احساس جداشدن از بدن و آگاهی از واقعیت خویشتن، آگاهی از باطن و واقعیت نفسانی خود یا دیگران، و مانند آن.^۹

تجربه‌های عرفانی دینی مجموعه متنوعی از این آگاهی‌های درهم‌آمیخته و نامتمایز است. ویژگی این مجموعه، «شورمندی» و به معنای دقیق کلمه، «پویایی» است. نفس فردی احساس می‌کند آماج انرژی جدیدی شده و از آن شور و نشاط یافته است؛ در حضوری فراگیر محو گشته است، از یافتن آنچه همواره می‌دیدید احساس رهایی و اعتلا می‌کند و لذت همچون سیل بر او ریزان است. در بسیاری موارد، به‌ویژه در مورد افراد دارای سرشت روانی مخصوص، تجربه عرفانی با پدیده‌های غیر متعارف همراه است؛ مانند صداها یا تصاویر خودبخود، تغییرات عمیق بدن، نعشگی‌ها یا خلسه‌ها. اما این پدیده‌های روانی فقط بازتاب‌ها و پیامدهای شدید و فاحش‌اند که در درجات خفیف‌تر در همه فرآیندهای روانی هست (جونز، ۱۳۸۳، ۲۴۴).^{۱۰}

اما ساحت دوم یا خاص‌تر تجربه عرفانی، که ویژه بودن اش بیشتر به سبب موضوع یا متعلق آن است، همان است که به‌ویژه در عرفان مسیحی از آن با عنوان تجربه «وصال» یا «اتحاد» با خداوند یا با امر مطلق، یا «تجربه حضور خدا» یاد می‌کنند، و در عرفان اسلامی با تعبیری مانند وحدت، فنا، عین الیقین و حق الیقین، از آن سخن می‌گویند. این نوع تجربه در مراتب اعلای خود به خوبی می‌تواند سنخ دیگری از حیات را به صاحب تجربه عطا کند، و او را در انطباق با واقعیت‌های زندگی مدد

رساند، حضوری فراگیر و یکدست فراهم آورد، و مرزها و دیوارهایی که میان خود شخصی ما^{۱۱} با دیگران جدایی افکنده است را در پرتو آن آگاهی فرو ریزد. تأثیرات عملی و عینی این تجربه، در مراتب بالاتر، به صورت آن چیزی ظهور می‌کند که زیست‌شناسان آن را «سوگرایی» (tropism) می‌خوانند، چیزی مثل میل طبیعی گل آفتابگردان به رونمودن به خورشید (همان).^{۱۲}

آن دسته از تجربه‌های دینی که می‌توانند به ایجاد دین، چه به وجه شخصی و چه برای عموم، منتهی شوند از این دسته‌اند، و همین مرتبه از تجربه عرفانی است که آن را پایان کار سالک و نهایت سیر او می‌دانند.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً «تجربه عرفانی» به تناسب ساحت‌های مختلفی که دارد، حداقل به دو مفهوم عام و خاص است: در مفهوم عام شامل سطوح مختلفی از احوال و مشاهدات و مکاشفات معنوی می‌شود. اما در مفهوم خاص تنها شامل تجاربی است که دارای دو ویژگی «تحول آفرینی» و «وحدت‌نگری» اند. به عبارت دیگر، همه تجارب عرفانی اگر چه در برخی ویژگی‌ها، مانند شناختاری (noetic) بودن، بی‌واسطه بودن، انفعالی بودن، شورمندی و پویایی و... مشترک‌اند، اما تجارب عرفانی در مفهوم خاص و متعالی خود، که می‌توان آن را «تجربه غایی عرفانی» خواند، دارای دو ویژگی متمایزکننده‌اند: (۱) اشتغال بر «بینش وحدانی» یا آنچه از آن به «آگاهی وحدت‌نگر» نیز تعبیر می‌کنند، (استیس، ۱۳۵۸، ۱۳۴) (۲) «تحقق بودن» به معنای ملازم بودن با تحول روحی و شخصیتی و تحقق صاحب تجربه به لوازم و مقتضیات آگاهی عرفانی.^{۱۳}

عرفان‌پژوهان متأخر آن‌گاه که از تجربه عرفانی به عنوان عرفان یا به مثابه بُعدی از عرفان سخن گفته‌اند، منطقی‌بایستی مرادشان همین سنخ متعالی و خاص تجربه عرفانی باشد، وگرنه تجربه‌های عام عرفانی چنان شأنی ندارند که از کل عرفان نمایندگی کنند یا یکی از چند بُعد اصلی آن را تشکیل دهند. اما چنان که از نمونه‌های بررسی شده ویلیام جیمز، و.ت. استیس، و برخی دیگر از عرفان‌پژوهان بر می‌آید، چنین توجهی (یا باوری) همواره در کار نبوده است و در پاره‌ای موارد تجارب عرفانی یا حتی شبه‌عرفانی کاملاً عام و نازل را مورد استشهاد قرار داده‌اند. برای نمونه، جیمز به این مورد استشهاد کرده است که افسر پلیسی می‌گوید: «غالباً وقتی که سر

خدمت نبودم یا عصرها هنگامی که بعد از خدمت به خانه خود می‌رفتم، اشراقی قوی و گیرا و متصل به بی‌نهایت برایم روی می‌داد. روح آرامشی مرا فرا گرفته، قلبم از آن سرشار می‌شد. به نظرم می‌آمد پاهایم از کف پیاده رو بالا آمده، خود را سبک دیده، به طوری که نشاط و خوشی مرا از زمین بلند کرده است.» (جیمز، ۷۸) در این گونه موارد، نشانه روشنی از دید وحدت‌نگر، آن هم به معنای تحقیق‌اش که کلّ ساحت‌های وجود را مسخّر کند و تحولی در کلّ حیات آدمی به وجود آورد، به چشم نمی‌خورد.

اما صرف نظر از این موارد، این عرفان‌پژوهان وقتی در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری برمی‌آیند، تجربه عرفانی را با ویژگی‌هایی توصیف می‌کنند که احیاناً فقط در مرتبه عالی و غایی این تجربه یافت می‌شود. ویژگی «نگرش وحدانی» در فهرست استیسی، و به تبع وی در بسیاری عرفان‌پژوهان دیگر، در جای نخستین و جوهری‌ترین ویژگی قرار دارد. به تعبیر استیسی، ویژگی «بینش وحدانی» و ادراک هرچه منسجم‌تر از «واحد» به عنوان ذهنیت درونی حیات در همه چیز، در «عرفان آفاقی»، و نیز ویژگی «آگاهی وحدت‌نگر» در «عرفان انفسی» هسته کانونی سایر ویژگی‌های فرعی است. (همان، ۱۳۵)

۳) ابعاد تجربه عرفانی

تجربه عرفانی در ذات خود هرچه باشد، رویدادی است که هرگاه تعبیر شده با اوصاف و ویژگی‌هایی بوده است که از قضا هر کدام به لحاظ تاریخی توانسته است از کل این تجربه نمایندگی کند. به عبارت دیگر، این تجربه آثار و لوازم و پیامدهایی دارد که در ذهن و ضمیر کسانی که این تجربه را مورد توجه قرار دادند، احیاناً یا در بیشتر موارد به عنوان تجربه عرفانی تلقی شده و می‌شود. مراد از ابعاد تجربه عرفانی دقیقاً همین دسته ویژگی‌هاست؛ وجوهی از این تجربه که به لحاظ تاریخی توانسته است از آن نمایندگی کند.

تجربه عرفانی دست کم دارای چهار بُعد یا چهار وجه اصلی است: بُعد معرفتی یا شناختاری، بُعد معرفتشناختی، بُعد وجودی - انفسی، و بُعد عاطفی.

۳-۱) بُعد معرفتی

تجربه عرفانی از آن حیث که آگاهی یافتن به واقعیت یا حقیقتی مابعدالطبیعی است، امری معرفتی و موضوع پرسش مابعدالطبیعی است. تجربه عرفانی را وقتی با عناوینی مانند «آگاهی وحدت نگر» یا «بینش وحدانی»، «آگاهی محض»، «استشعار جهانی»، (استیس، ۱۳۵۸، ۷۸) معرفت توحید، معرفت وحدت آتمن - برهمن (در *اوپنیشدها*^{۱۴})، و مانند آن می‌خوانند، به همین بُعد از آن اشاره می‌کنند.

اما متعلق این معرفت فقط موضوعات بالا نیست؛ موارد بالا بیشتر ناظر به معرفت غایی عرفانی است. در حقیقت تمام آموزه‌های پسینی عرفانی (حقایقی که عارفان در سیر عرفانی خویش درمی‌یابند) متعلق تجربه شناختاری عرفانی است؛ زیرا آن آموزه‌ها آن گاه عرفانی‌اند که به تجربه مستقیم و بی‌واسطه دریافت شده باشند. به عبارت دیگر، آموزه‌های پسینی عرفانی گزارشی است از یافته‌های وجدانی عارفان در مسیر سلوک و در غایت آن (برای مطالعه فهرستی از این آموزه‌ها، رک: موحدیان عطار، ۱۳۸۳، ۲۷۵-۳۰۴). بنابراین، معرفت تجربی عرفانی به طیف گسترده‌ای از حقایق وجودشناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، نجات‌شناختی و نیز ارزش‌ها و تکالیف تعلق می‌گیرد. آنچه معرفت عرفانی را از نظایرانش، مانند معرفت فلسفی یا حتی علم عرفان نظری و علم عرفان عملی متمایز می‌کند، بیش از هر چیز نوع این معرفت است نه موضوع آن.

با این اوصاف می‌توان گفت موضوع عام معرفت عرفانی نفس واقعیت یا «حقیقت باطنی» هستی و امور است که شامل مراتب یا لایه‌های مختلفی از واقعیت می‌شود، اعم از واقعیت‌های جزئی مثالی و برزخی و نفسانی، مانند باطن صفات و سجایای انسان‌ها، یا واقعیت‌های کلی عقلی، مثل حاکمیت نظام اجمل و احسن بر هستی، و یا نفس واقعیت یا واقعیت محض و نامشروط.

گویا به تناسب سنخ واقعیت دریافتی، سنخ و مرتبه معرفت عرفانی نیز متفاوت می‌شود. در برخی تبیین‌های عرفانی، مراتب کشف معنوی را برشمرداند. از جمله ابن عربی این مراتب را چنین شماره می‌کند: (۱) حدس، به مفهوم «ظهور معانی در قوه مفکره بدون استفاده از مقدمات و قیاسات» (۲) نور قدسی، به مفهوم «ظهور معانی و حقایق علمی در قوه عاقله» که خود شامل فتح نفسی و فتح روحی است، که

در اولی مکشوف علوم عقلی و نقلی و در دومی مکشوف معرفت وجودی است،^{۱۵} (۳) الهام یا «ظهور معانی غیبی در قلب»، که بدون واسطه از ناحیه حق تعالی حاصل می‌گردد، و اگر مکشوف یا ملهم روحی از ارواح یا عینی از اعیان ثابت باشد آن را مشاهده قلبی می‌گویند، (۴) و بالاخره شهود روحی، که عالی‌ترین مرتبه کشف و شهود دانسته شده است (به نقل از قیصری، ۱۳۷۵، ۱۰۷-۱۱۱).

بنابراین، گزارش کسانی که واقعیت یا حقیقت عرفانی را امری صرفاً غیر عقلی دیده‌اند (یثربی، ۱۳۷۲، ۲۲۵؛ ملکیان، ۱۳۸۰، ۳۳۴؛ Suzuki، ۲۰۰۰، ۱۰۵) نمی‌تواند کامل باشد؛ بینش بی‌واسطه و شهودی عرفانی به مفاهیم و موضوعات عقلی نیز تعلق می‌گیرد و در این صورت از زمره «معرفت‌های عقلی» خواهد بود و همچنان عرفانی تلقی می‌شود. گویا کسانی که تجربه عرفانی را فقط مشتمل بر آگاهی به واقعیات و رای طور حس و عقل دانسته‌اند، انحصاراً به عالی‌ترین مراتب این آگاهی نظر داشته‌اند. در حالی که آگاهی عرفانی به موضوعات مختلفی شامل مفاهیم کلی عقلی، موضوعات مابعدالطبیعی، همچون حضور الهی در همه هستی، و واقعیات جزئی غیبی مانند ارواح و حقایق محض بی‌صورت و بی‌مثال، تعلق می‌گیرد.

با در نظر گرفتن آنچه درباره آگاهی عرفانی به عنوان بُعد معرفتی تجربه عرفانی خواندیم، اگر بخواهیم جوهره این آگاهی را، صرف نظر از ویژگی‌های معرفتشناختی آن، مانند بی‌واسطه بودن، ژرفناکی، یقینی بودن و...، معرفی کنیم، به نظر می‌رسد بتوان آن را به عنوان «آگاهی از نفس واقعیت» یا «آگاهی از حقیقت باطنی امور و کل هستی» برشناخت.

۲-۳) بُعد معرفت شناختی

تجربه عرفانی از آن جهت که مشتمل بر آگاهی است، و آگاهی عرفانی واجد خصوصیتی است که آن را از آگاهی‌های معمولی ما متمایز می‌سازد، موضوع پرسش معرفتشناسانه است. شماری از اصطلاحات و عنوان‌هایی که در ادبیات عرفانی و عرفان پژوهی برای این تجربه به کار می‌برند ناظر به همین جنبه از تجربه عرفانی است. از جمله این عناوین و اصطلاحات عبارت است از: کشف یا مکاشفه یا انکشاف، شهود یا مشاهده، وجد یا وجدان، عیان (به مفهوم به رأی العین دیدن، و یا به مفهوم

احساس عینیت)، رؤیت، اشراق، تجلی، یقین، به‌ویژه مفهوم خاص اش یعنی عین الیقین و حق الیقین، و... هر کدام از این مفاهیم که برای حکایت از تجربه عرفانی به کار می‌رود دربردارنده اشاره‌ای خاص به یکی از ویژگی‌های معرفتشناختی این تجربه است.

گذشته از نام‌ها و عناوینی از این دست، برخی تعابیر و تبیین‌ها نیز که احیاناً برای این تجربه می‌کنند به ابعاد معرفتشناختی آن ناظر است و به نحوی نوع معرفت مطرح را تبیین می‌کند. مثلاً وقتی می‌گویند بینش شهودی (intuitive insight) یا آن‌گاه که می‌گویند معرفت بی‌صورت و مثال، به مرتبه و نوعی از معرفت اشاره دارند که در آن، حقیقت بی‌هیچ تبدل و تنزلی از آنچه هست، حتّاً در قالب صور و تمثلات، بر عارف منکشف می‌شود.

در عرفان‌های غرب و شرق نیز برای حکایت از تجربه عرفانی مفاهیمی را به کار می‌برند که ناظر به چیستی و چگونگی معرفت عرفانی و تجربه دست یافتن به این معرفت است. از جمله، مفهوم *inlightenment* یا "روشن‌شدگی" است که در ادبیات عرفانی غرب برای تجربه عرفانی به کار می‌رود، و بر وضوح و تمایز معرفت عرفانی دلالت می‌کند. همین‌طور مفهوم *insight* یا "شهود درونی" بر ویژگی باطنی معرفت حاصل در تجربه عرفانی نظر دارد. مفهوم *ستّری* در عرفان بودایی *ذِن*، و بودهی، در دیگر سنت‌های هندویی و بودایی که هر دو معادل "روشن‌شدگی" و "بیداری" اند، از حصول معرفتی با ویژگی‌های انفسی و معرفتشناختی مخصوص، که اصطلاحاً معرفت حضوری اش می‌خوانیم، حکایت می‌کنند. علاوه بر این، مفهوم *ویپسّنا* (*vipassanā*) یا "بینش" در سنت عرفانی بودایی (ولفگانگ، ۱۳۷۵، ۷۹-۸۰) و *دَرُشَنه* (*darśana*) یا "نظر" و "نگرش" در آیین هندو (Stutley، ۱۹۸۵، ۶۹) بر بی‌واسطه بودن معرفت عرفانی نظر دارند.

چنان‌که از همین مفاهیم گوناگون مطرح برای تجربه عرفانی نیز آشکار است، معرفت عرفانی به لحاظ معرفتشناختی شامل مراتب و انواع متعددی است. برخی عارفان و عرفان‌پژوهان مسلمان این مراتب و انواع را به راه‌های مختلف شماره کرده‌اند. چنان‌که دیدیم، در تقسیم مراتب کشف معنوی به حدس، نورقدسی یا (فتح)، الهام، و شهودِ روحی، در عین حال که به موضوع یا متعلق کشف نظر داشتند،

احیاناً به نوع یا چگونگی پیدایش کشف نیز عنایت شده بود. مثلاً «حدس» را عبارت از ظهور معانی در قوه مفکره، «بدون استفاده از مقدمات و قیاسات» دانسته و از اولین مراتب کشف عرفانی محسوب کرده بودند.

قیصری، علاوه بر این، کشف و شهود را^{۱۶} به سه قسم تقسیم کرده است: (۱) شهود انفسی (۲) شهود آفاقی (۳) شهود حقّانی. (قیصری، ۱۳۷۸) قیصری همچنین کشف و شهود را به دو قسم صوری و معنوی تقسیم می‌کند. کشف صوری همان مکاشفاتی است که برای سالک در قالب استماع ندا یا صدایی یا استشمام بویی خوش یا انوار روحانی حاصل می‌شود و دارای انواعی است. اما کشف معنوی آن است که سالک حقایق عینی و معانی غیبی را، مجرد از صورت، با قلب خویش مشاهده می‌کند. کشف معنوی نیز در نظر او دارای مراتبی است. (قیصری، ۱۳۷۵، ۵۴۳-۵۵۲) به تبعیت از ابن عربی، ملاصدرای شیرازی نیز با عباراتی مشابه چنین تقسیمی را درباره انواع شهود دارد (۱۳۶۳، ۱۴۹-۱۵۱). علاوه بر این، شهود را گاه به اعتباری دیگر به شهود کلی و شهود جزئی تقسیم کرده اند، (جوادی آملی، شناخت شناسی در قرآن، ۲۷۳) که گویا مراد از آن شهود حقایق عقلی و شهود واقعیات مثالی و نفس وجود باشد.

اگر تقسیمات و تنوعات فوق را درباره معرفت عرفانی و تجربه‌ای که این معرفت را به بار می‌آورد در نظر بگیریم، شاید متقاعد گردیم که دیدگاه‌هایی که معرفت عرفانی را مقید به ویژگی‌هایی نظیر قلبی بودن، غیرعقلی بودن، همراه با مسموعات و مبصرات غیرمتعارف بودن و مانند اینها کرده اند، ناظر به نوع یا مرتبه خاصی از این معرفت بوده اند، و البته هر کدام به نوبه خود از همان زاویه به این تجربه پرتو افکنده اند. اما اگر ما بخواهیم ویژگی‌های جوهری و لایتغیر معرفت عرفانی را از این میان برشماریم مسلماً نمی‌توانیم بر ویژگی‌های اختصاصی مرتبه یا نوع خاصی از این معرفت تأکید کنیم، بلکه بایستی آنچه را که در همه مراتب و انواع معرفت عرفانی یافت می‌شود به عنوان ویژگی‌های جوهری یا عمومی معرفت عرفانی شماره نماییم. بنابراین، یک راه منطقی برای تبیین ویژگی‌های معرفت‌شناختی معرفت عرفانی این است که این ویژگی‌ها را دو دسته کنیم (۱) ویژگی یا ویژگی‌های عمومی که در همه انواع و مراتب معرفت عرفانی موجود است. (۲) ویژگی‌های اختصاصی هر مرتبه.

به نظر می‌رسد از میان تمام ویژگی‌های معرفتشناختی معرفت عرفانی که تاکنون برشناخته ایم، تنها دو ویژگی هست که در همه انواع و مراتب این معرفت وجود دارد: نخست "بی‌واسطه بودن"، و دوم "یقینی بودن" یا لاقلاً "احساس عینیت"، یا "وثاقت". ویژگی نخست، یعنی "بی‌واسطه بودن" همان مفهومی است که از اصطلاحاتی مانند کشف، شهود، وجد، وجدان، رؤیت و عیان مراد می‌کنند، و به معنای نفی واسطه‌هایی نظیر تصور و تصدیق و استدلال و استنتاج و حتّاً باور و تعبد به گزاره‌های دینی و مانند آن است. و احساس عینیت، یا "ایقان"، که شاید لازمه شرایط انفسی معرفت بی‌واسطه باشد، بدان معناست که آنچه در لحظه تجربه عرفانی ادراک می‌شود عین واقعیت است. اصطلاحاتی مانند "یقین" و به طور اخص، "عین الیقین"، و نیز "کیفیت شناختاری"، در فهرست ویلیام جیمز (جیمز، بی‌تا، ۶۳) حکایت از همین ویژگی در معرفت عرفانی می‌کند.

سایر ویژگی‌هایی که برای معرفت عرفانی برمی‌شمرند، و یا از تحلیل و تجزیه زبانی که برای این معرفت به کار می‌برند آشکار می‌گردد، یا به نوعی لازمه دو ویژگی مذکور است (مانند "زرفناکی")، و یا چنین عمومیتی نداشته و به مراتب خاصی از این معرفت اختصاص دارد. برای مثال به نظر می‌رسد ویژگی‌های غیر عقلانی بودن (irrationality) یا توضیح ناپذیری (inexplicability) یا ابلاغ ناپذیری (incommunicability)، (Suzuki, ۱۹۵۶، ۱۰۵) یا ویژگی حضوری بودن، که برخی آن را برای معرفت عرفانی اثبات و برخی نفی کرده بودند، همگی مربوط به عالی‌ترین مرتبه تجربه عرفانی و معرفتی است که در آن مرتبه حاصل می‌شود.

با توجه به این که ویژگی "ایقان" یا "احساس عینیت" یا "وثاقت" می‌تواند لازمه لاینفک ویژگی "بی‌واسطه بودن" تلقی شود، به نظر می‌رسد اگر بخواهیم ویژگی جوهری معرفت عرفانی را برشناسیم نگاه ما به جز به همین ویژگی "بی‌واسطه بودن" یا "شهودی بودن" یا در معنای عام اش "وجدانی بودن" به ویژگی دیگری معطوف نخواهد شد. براین اساس، آنچه در معرفت عرفانی اهمیت جوهری و ذاتی دارد آن است که در این معرفت، در همه مراتب و انواع اش، حتّاً آن مرتبه‌ای که عرفاً آن را "گواهی دل"، یا احساس درونی می‌خوانیم، چشم ادراک ما به خود واقعیت یا حقیقت باطنی باز می‌شود.

اما در مورد وثاقت و اعتبار معرفتشناختی تجربه عرفانی و معرفتی که از این رهگذر حاصل می‌آید، نظریه‌ها و دیدگاه‌های گوناگونی شکل گرفته است. برخی مانند حکمای مکتب جینه (از ادیان هند) از دیرباز معتقد بوده‌اند تجربه عارفان در حقیقت تجربه‌ای 'زمینه‌مند' بوده و تجسم و مشاهده همان آموزه‌هایی است که از پیش در ذهن و ضمیر آنها شکل گرفته است و نه حقایقی که از واقعیت خارجی حکایت می‌کند (اسمارت، ۱۳۷۸، ۲۲۴). از عرفان‌پژوهان متأخر کسانی مانند استیون کتز (Steven Katz) نیز باوری شبیه این را موجه‌تر دانسته‌اند. برخی نیز مانند وین پرادفوت (Wayne Proudfoot) پارا از این هم فراتر گذاشته و گفته‌اند مفاهیم و باورهای پیشین جزئی از تجربه است. (صادقی، ۱۳۷۹، ۲۲۸) برخی دیگر در این باره رویکردی رئالیستی و مطلق‌اندیش اتخاذ کرده و تجربه‌های عارفان را حکایتی بی‌دخل و تصرف و تعبیری عینی از واقعیت تلقی می‌کنند.^{۱۷} و برخی دیگر، اگرچه تجربه عرفانی را پنجره‌ای به واقعیت باطنی هستی می‌دانند، اما معتقدند این مشاهدات در جریان تبیین و ابلاغ، به راه‌های گوناگون تعبیر و تفسیر پذیرفته و در مضیق تعابیر و الفاظ واقع‌نمایی خود را تا حدودی از دست می‌دهد (استیس، ۱۳۵۸، فصل سوم).

اگرچه این احتمال کاملاً منتفی نیست که باورها و آموزه‌های رسوخ‌یافته در ذهن و ضمیر عارف در تجربه عرفانی او دخالت کند، و شاید تجربه‌های عارفان سنت‌های دینی مختلف که به نوعی شهود مدعیات و باورهای دینی احیاناً متخالف ادیان گوناگون است مؤید این احتمال باشد (البته اگر تجربه‌های دینی از این دست را نوعی تجربه عرفانی بدانیم)، و اگرچه نمی‌توان دخالت و تأثیر ادبیات و زبان را بر تبیین تجربه‌های عرفانی منکر شد، اما آنچه مسلم و مهم است این است که عارفان نسبت به دریافت‌های عرفانی خود احساس یقین و وثاقت و عینیت می‌کنند.

۳-۳) بُعد وجودی - انفسی

تجربه عرفانی از آن جهت که در تحقق خود موقوف بر شرایط انفسی و روحی ویژه‌ای است، و از طرفی احیاناً، و لاقلاً در برخی مراتب، موجب تحولات وجودی یا خلقی و شخصیتی بخصوصی در عارف می‌شود، موضوع پرسش روانشناختی بوده و

قابل آن هست که علمای علم النفس و علوم تربیتی و رفتاری آن را از این حیث بکاوند.

برخی اصطلاحات و مفاهیم که در ادبیات عرفانی برای حکایت از این تجربه به کار می‌برند ناظر به همین جنبه از تجربه عرفانی است. از این جمله به موارد زیر می‌توان اشاره کرد: جذبه، استغراق، تشبیه به خدا (deification)، اتحاد با خدا یا اتحاد در خدا، یا وحدت با کل، یا حیات وحدانی (unitive life)، فنا^{۱۸}، مقام حقیقت، مرتبه حق الیقین، مقام احسان، مقام وجود، و غیر اینها. علاوه بر این، بسیاری از احوال یا تجارب میانی عرفانی صرفاً یک حال موقتی و گذرا نیست، بلکه محصول تحول روحی و معرفتی ژرفی است که ساحت وجودی سالک را تعالی بخشیده است. تجربه عرفانی از این حیث تجربه‌ای وجودی و انفسی است، و معرفتی که با این تجربه همراه است را از این حیث می‌توان «معرفت تحقیقی» خواند، و عارف را در این مقام «محقق» نامید. (چنان که گویا مراد ابن عربی از اطلاق «محقق» بر عارف به همین ملاحظه بوده است) (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، دار صادر، بی‌تا، جلد ۴، ۴۰۸)

برخی از ابعاد وجودی و دگرگون سازنده تجربه عرفانی را می‌توان چنین شماره کرد:

- (۱) پیدایی حیاتی تعالی یافته، که شاید برخی آن را به مفهوم دمیده شدن روحی دیگر و ظهور صورت نوعی تازه‌ای در انسان بدانند، (Jones, ۱۹۷۸, ۸۱)
- (۲) بازسازی شخصیت،
- (۳) به دست دادن دانش زندگی یا کلید جهان، که به وسیله این بینش زندگی معنا پیدا می‌کند و همه چیز جای خود را در یک کل سازوار می‌یابد،
- (۴) هماهنگی با کل^{۱۹} و مشارکت و همسازی با کل آفرینش و نیروهای جهان، که برخی آن را از ویژگی‌های مراحل عمیق‌تر تجربه عرفانی مانند «بقای باللّه» دانسته اند. (Underhill, ۱۹۹۵, ۳۴)
- (۵) یکسویه شدن همه فعالیت‌ها، یا به عبارتی، یکی شدن نیاز و نماز و دنیا و آخرت، (همان)
- (۶) کنار رفتن انانیت و تقدّر،

۷) آرام دلی، یکسان دلی و سکینه، و به عبارتی، فراهم آمدن حالتی که در آن غم و شادی و رنج و راحت برای عارف تفاوتی نکند،
۸) رضا و تسلیم،

اگر بخواهیم از پس ابعاد تحول آفرین یا وجودی - انفسی تجربه عرفانی جوهره اصیل آن را از امور فرعی تر بازشناسیم، شاید بتوان آن را در "تحقق عارف به مقتضیات و لوازم معرفت عرفانی" خلاصه کرد. معرفت عرفانی، به‌ویژه در مرحله تجربه غایی عرفانی، به سبب برخورداری از شرایط انفسی ویژه‌ای که در آن محقق می‌شود، و نیز به خاطر شهودی بودن و حضوری بودن، علی‌الاصول مستلزم هماهنگی عملی و عینی عارف با محتوای معرفت و به‌ویژه با اساسی‌ترین بخش آن، یعنی اصل وحدت باطنی هستی است.

۳-۴) بُعد عاطفی

تجربه عرفانی در عموم عارفان، به‌ویژه عارفان متعلق به سنت‌های خدای شخصی، همراه با احوال و هیجانات عاطفی ویژه‌ای است. این تجربه از این حیث نیز موضوع پرسش روانشناسانه است. تجربه عرفانی را به ملاحظه همین جنبه با عنوان‌هایی مانند وصال، وصلت روحانی (spiritual marriage)، لقاءالله و... می‌خوانند. از جمله احوال و هیجانات عاطفی که به‌ویژه در مراحل میانی سیر و سلوک رخ می‌دهد می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: حیرت، دهشت، فراق و وصل، قرب و بُعد، مستی و مستوری، حضور، محبت، شوق، حیرت، حرمان و...

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم همه این احوال و هیجانات را به یک اصل جوهری تأویل بریم، باید بر عنصر "عشق به واقعیت هستی" دست گذاریم که به نوعی خود معلول و محصول معرفت و بینش فطری اجمالی به این واقعیت است. این در اصل همان شوق و گرایش فطری به شهود واقعیت هستی است که در فرارز و نشیب راه معرفت تقویت می‌شود و با تبدیل شدن به عشقی شورانگیز همه این احوال و هیجانات را پدید می‌آورد. از آن جا که این عشق، یا هر چه آن را بنامیم، تنها با شهود و نیل به واقعیت وحدانی هستی آرام می‌گیرد، تجربه غایی عرفانی تنها با "وصال" است که پایان می‌پذیرد. به این ترتیب، تجربه عرفانی در بُعد عاطفی، تجربه

عشق به واقعیت هستی و رسیدن به این مطلوب اعلا و فرونشاندن این واپسین دغدغه سالک است. به عبارت دیگر، تجربه عرفانی از این حیث تجربه‌ای با ابعاد عاطفی، و به یک تعبیر «عاشقانه» است.

۴) ویژگی‌های جوهری تجربه عرفانی

تاکنون عرفان‌پژوهان متعددی کوشیده‌اند ویژگی‌های تجربه عرفانی را برشناخته و موارد جوهری و اساسی آن را از مصادیق فرعی و عارضی باز شناسند. اما چنان که در همین جستار معلوم شد، این تلاش‌ها عمدتاً از دو مشکل بزرگ دچار آسیب بوده است: نخست این که در بیشتر موارد، تجربه عرفانی را به جای کل عرفان نشانده و ویژگی‌های این تجربه را به جای ویژگی‌های عرفان معرفی کرده‌اند؛ به عبارتی، دچار مغالطه جزء و کل بوده‌اند. از همین رو، ایشان در فهرست‌هایی که از ویژگی‌های تجربه عرفانی ارائه کرده‌اند، احیاناً از یک طرف ویژگی‌های دیگر ابعاد و مؤلفه‌های عرفان را نیز درج کرده، و از طرف دیگر آنچه را به تجربه عرفانی اختصاص داشته به کل عرفان نسبت داده‌اند، بی آن که مورد و محل آن را معلوم کنند. دوم آن که، تقریباً در همه موارد، تفکیکی میان تجارب میانی عرفانی و تجربه غایی صورت نداده و از این رو، احیاناً ویژگی‌هایی را که فقط به تجربه غایی عرفانی اختصاص دارد به عموم تجربه‌های عرفانی منسوب داشته‌اند. برای مثال، ویژگی‌هایی مانند «به دست دادن دانش زندگی» و «یا هماهنگی با کل» و «یا یکسویه کردن همه فعالیت‌ها» در آثار آندرهیل (۱۹۷۴، ۱۹۹۵، ۱۹۹۲، ۱۹۸۶)، یا ویژگی «بینش وحدانی» در فهرست و.ت. استیس (۱۳۵۸) از این جمله است.

در این جستار، این تفکیک‌ها برای کاستن از موارد ابهام و ایهام، صورت گرفت، و علاوه بر این، ابعاد چهارگانه تجربه عرفانی (در مفهوم اعم) شناسایی شد تا معلوم گردد که هر یک از ویژگی‌های این تجربه به کدام بُعد تعلق دارد. اکنون با توجه به این تبیین‌ها می‌توان چهار ویژگی اصلی، عمومی و جوهری، و البته معنادار، برای همه تجارب عرفانی شناسایی کرد که بدون هر کدام از آنها آن تجربه را نباید عرفانی تلقی کرد. به این ترتیب، مدعای این جستار آن است که، به جز این چهار ویژگی هر چه شمرده‌اند، یا فرعی بوده و از لوازم این چهار ویژگی است، یا به مرتبه‌ای خاص از

تجربه عرفانی اختصاص دارد، یا چندان جوهری نیست که صدق مفهوم تجربه عرفانی به آن وابسته باشد، و یا اختصاصی به تجربه عرفانی ندارد تا به نحوی معنادار در تشخیص و تمییز این تجربه از موارد مشابه ایفای نقش کند. این چهار ویژگی به قرار زیر است:

(۱) معرفتی بودن. هر تجربه عرفانی مستلزم معرفت است که این معرفت در عموم تجربه های میانی عرفانی، بنا بر مدعای عارفان، به واقعیت امور تعلق می گیرد، و اما در تجربه غایی عرفانی، به واقعیت “وحدانی” هستی تعلق خواهد گرفت.

(۲) شهودی بودن. معرفت ملازم با تجربه عرفانی در همه مراحل و مراتب، معرفتی شهودی (به مفهوم عام، یعنی بی واسطه یا مستقیم) است، و ممکن است بنا بر یک اصطلاح بگوییم از سنخ معرفت حضوری به مفهوم خاص می باشد، که در آن میان عالم و معلوم وحدت وجودی برقرار است.

(۳) انفسی یا وجودی یا تحققی بودن. هر تجربه عرفانی مستلزم تحولی انفسی یا وجودی در عارف است، که در مراتب میانی گذرا و سطحی تر است، و در مراحل بالاتر، به ویژه در تجربه غایی عرفانی، ژرف تر و جوهری تر خواهد بود. خصوصیات مانده هماهنگی با کل و یکسویه شدن همه فعالیت ها، یا رضا و تسلیم، یا یکسان دلی، آرام دلی و سکینه، که مربوط به مراحل غایی تجربه عرفانی است، از همین دسته تحولات وجودی در عارفان تلقی می شود.

(۴) عاشقانه بودن. هر تجربه عرفانی در هر مرحله همراه با هیجانات عاطفی است که از آن به عشق تعبیر می کنند. متعلق این عشق چه نفس واقعیت باشد یا خدای شخصی، مهم آن است که هیچ حال و تجربه عرفانی ای فارغ و فاقد این هیجانات نیست. اما مراحل پرشورتر و شدید این عشق فقط به برخی از مراحل میانی و مرحله غایی تجربه عرفانی اختصاص دارد.

برای این که معلوم شود ویژگی هایی که عرفان پژوهانی نظیر جیمز، استیس، اینگ، آندرهیل، باک، و سوزوکی برشمرده اند چه ربط و نسبتی با این چهار ویژگی دارد، لازم است نظری هرچند گذرا بر فهرست هایی که این عرفان پژوهان درباره ویژگی ها یا

مؤلفه‌های جوهری تجربه عرفان ترتیب داده اند بیفکنیم. ویلیام جیمز چهار چیز را به عنوان نشانه یا شاخصه تمایز عرفان (تجربه عرفانی) مطرح کرده است، که گویا جوهری‌ترین ویژگی‌های این تجربه در نظر او بوده اند: (۱) بیان ناپذیری (ineffability)، (۲) کیفیت شناختاری (noetic quality)، (۳) گذرا بودن (transiency) (۴) انفعالی بودن (pasivity). جیمز این را تصریح می‌کند که دو خصوصیت نخست (بیان ناپذیری و شناختاری بودن) در همه احوال عرفانی به منزله شاخص اند، یعنی از دید او هر حالت روحی که واجد این دو ویژگی باشد لاجرم عرفانی است. (بی‌تا، ۶۳) اما خصوصیت‌های سوم و چهارم چنین وضعیتی ندارد، بلکه در «اغلب» حالت‌های عرفانی هست.

خانم اولین آندرهیل، عارف و عرفان‌پژوه نامور انگلیسی (۱۸۷۵-۱۹۴۱)، که کتاب‌های مهمی درباره عرفان از او بر جای مانده است، ویژگی‌هایی را برای آثار جذبه متعالی، یا به تعبیر مورد علاقه خود او «وضعیت اتحاد» ارائه کرده است، که اگرچه چندان متمایز نیست، اما شاید بتوان در این سه آن را خلاصه کرد: (۱) به دست دادن دانش زندگی، (۲) هماهنگی باکل، (۳) یکسویه شدن همه فعالیت‌ها، یا به تعبیر خود وی «تعادل میان کار و نماز» (۱۹۹۵-۳۴).

ویلیام رالف اینگ (۱۸۶۰-۱۹۵۴)، کشیش کلیسای انگلیکن و از جمله پیشگامان غربی در توصیف علمی عرفان، در کتاب مهمی که در «عرفان مسیحی» نگاشته به توصیف عرفان پرداخته است که تا حدود زیادی بر توصیف آندرهیل منطبق است. اما او برخلاف بسیاری از عرفان‌پژوهان غربی هوشیارانه میان تجربه عرفانی و کل عرفان تمایز نهاده است. (Inge, ۱۹۵۶، ۵-۱۰)

والتر ترنس استیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷)، نویسنده و فیلسوف انگلیسی در عرفان و فلسفه (۱۳۵۸) شاید مهم‌ترین سخن را در باب ویژگی‌ها یا مؤلفه‌های تجربه عرفانی گفته باشد. وی با روش قدر مشترک گیری و تلفیق آن با نظریه شباهت خانواده‌وار ویتگنشتاین (۱۳۸۰، ۷۶ و ۷۷) برای حالات عرفانی آفاقی و حالات عرفانی انفسی دو فهرست جداگانه از ویژگی‌ها ارائه کرده است، که البته از هفت ویژگی این احوال پنج مورد را در هر دو یکسان می‌داند. این ویژگی‌ها عبارت اند از: (۱) احساس عینیت یا وثاقت به آنچه دریافت شده است، (۲) احساس تیمن و صلح و صفا و نشاط و

خشنودی (۳) احساس امر قدسی یا الوهی نسبت به آنچه دریافت شده است. (۴) متناقض نمایی، (۵) بیان ناپذیری، اما دو ویژگی متفاوت در دو نوع حال عرفانی عبارت است از: (۶) بینش وحدانی یا اصل "همه چیز یکی است"، در عرفان آفاقی، و معادل آن، آگاهی "وحدت نگر" در عرفان انفسی و (۷) معرفت به این که همه چیز از امر "واحد" ادراکی دارد، که از آن به حیات، آگاهی یا حضور جاندار، تعبیر می کنند. در قبال این، در عرفان انفسی ویژگی "بی مکانی و بی زبانی" حال عرفانی قرار می گیرد. (۱۳۵۸، ۶۳)

ریچارد موریس باک (R. M. Bucke)، برای احوال عرفانی هفت ویژگی برمی شمرد: (۱) روشن شدن درون (photism)، (۲) اعتلای معنوی، (۳) اشراق، (۴) احساس جاودانگی، (۵) رهایی از هراس مرگ، (۶) رهایی از احساس گناه، (۷) ناگهان بودن (به نقل از استیس، ۱۳۵۸، ۳۴).

د. ت. سوزوکی (Daisetz Teitaro Suzuki)، بودایی شناس مشهور و مفسر مکتب بودایی ذن، در برشماری ویژگی های اصلی ستری، هشت ویژگی را مهم تر دیده است: (۱) غیرعقلانی بودن (irrationality)، توضیح ناپذیری (inexplicability)، و ابلاغ ناپذیری (incommunicability). (۲) بینش شهودی (intuitive insight). (۳) وثاقت (authoritativeness)، (۴) ایجاب (affirmation)، (۵) احساس ماورایی (sense of beyond)، (۶) صبغه غیرشخصی (impersonal tone)، (۷) احساس اعتلا (feeling of exaltation)، (۸) لحظه ای بودن (momentariness). (۱۹۵۶، ۱۰۵)

بالاخره رودلف اتو (Rudolf Otto) (۱۸۶۹-۱۹۳۷) در مفهوم امر قدسی، سه وصف یا ویژگی جوهری برای حالت های خاص دینی ذکر می کند: (۱) احساس هیبت یا احساس مواجهه با رازی مهیب، (۲) احساس عظمت، (۳) احساس شوق و طلب. این را هم باید گفت که گویا اتو میان تجربه امر قدسی و تجربه عرفانی تمایزی ننهاد و همین ویژگی ها را اینجا و آنجا به عرفان و تجربه عرفانی نیز نسبت داده است. (۱۳۸۰، ۷۱-۷۳)

به اعتقاد نگارنده، همه این اوصاف بالامال یا به چهار وصف جوهری پیش گفته بر می گردد، و یا چندان جوهری نیست تا در این فهرست جای گیرد؛ ویژگی "روشن شدن درون" در فهرست ر.م. باک (Bucke) به نقل از استیس (۱۳۵۸)، لازمه

معرفتی بودن و شهودی بودن است؛ «اعتلای معنوی» باک و سوزوکی (۱۹۵۶، ۱۰۶-۱۰۵)، از جمله مصادیق فرعی ویژگی وجودی یا تحقق‌ی بودن معرفت عرفانی است؛ «وثاقت» سوزوکی (همان) و «احساس عینیت» استیس (۱۳۵۸، ۳۴) فرع برشهودی بودن معرفت عرفانی است؛ هماهنگی با کل و یکسو شدن همه فعالیت‌ها در فهرست آندرهیل (۱۹۹۵، ۹۲) از دل مفهوم انفسی یا وجودی بودن احوال عرفانی در می‌آید؛ «احساس جاودانگی» و «رهایی از هراس مرگ» و «رهایی از احساس گناه» در فهرست باک، مختص به مراحل غایی تجربه عرفانی است؛ همچنین ویژگی «غیرعقلانی بودن» در فهرست سوزوکی (پیشین) به همه دریافت‌های عرفانی قابل اطلاق نیست، و چنان که دیدیم، معرفت حاصل از تجربه عرفانی در بسیاری موارد، صورت شهودی همان معرفت‌های متعارف عقلی و نقلی است. و نیز ویژگی «ایجاب» یا «صفت ثبوتی» و «صبغه غیر شخصی» در همان فهرست، و ویژگی «بینش وحدانی» یا «آگاهی وحدت نگر» و «استشعار کیهانی» و «متناقض‌نمایی» در فهرست استیس، همگی ویژگی‌های اختصاصی تجربه عرفانی غایی اند و نمی‌توان وجود آنها را برای همه تجارب میانی عرفانی تأیید کرد.

برخی ویژگی‌های دیگر نیز هست که چندان جوهری نیست که اگر در تجربه‌ای نبود بتوان گفت آن تجربه غیر عرفانی است یا که عرفانی بودن تجربه به وجود آن ویژگی‌ها وابسته است. از این جمله باید به ویژگی «گذرا بودن» در فهرست ویلیام جیمز اشاره کرد، و پرسید آیا اگر تجربه‌ای که عارف در سیر عرفانی خود از سر می‌گذراند پایدار و لااقل طولانی مدت بود به واقع باید گفت آن تجربه عرفانی نیست؟!.

برخی از ویژگی‌های مطرح شده در آثار عرفان‌پژوهان از مشکل کلی و عمومی بودن تا حد بی‌معنایی یا بی‌فایده‌گی رنج می‌برد و برای تمییز امر عرفانی از غیر عرفانی، دچار آسیب است. از این جمله است: بیان‌ناپذیری در فهرست جیمز و استیس، انفعالی بودن در فهرست جیمز، ناگهانی بودن یا لحظه‌ای بودن در فهرست‌های باک و سوزوکی، توضیح‌ناپذیری و ابلاغ‌ناپذیری و احساس ماورائی، در فهرست سوزوکی، احساس هیبت، و احساس عظمت، در فهرست آتو (۱۳۸۰، ۷۱-۷۳)، و احساس امر قدسی، در فهرست استیس. همه این موارد در تجربه‌های دینی نیز هست، و حتا

برخی از آنها، مانند «بیان‌ناپذیری» به هر گونه تجربه انفسی و احساس فردی ژرف و استثنایی یا غیر متعارف قابل اطلاق است و اختصاصی به تجربه عرفانی ندارد، مگر آن که ادعا شود مجموع این ویژگی‌ها می‌تواند تجربه عرفانی را از غیر آن متمایز کند. اما برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های تجربه عرفانی که عرفان‌پژوهان مطرح کرده‌اند، به‌واقع واجد ویژگی‌های اصلی بودن، عمومی بودن، جوهری بودن و معنادار بودن است، اما گمان می‌رود همگی در چهار ویژگی برشمرده این جستار لحاظ شده است. از آن جمله به موارد زیر باید اشاره کرد: ویژگی «شناختاری بودن» در فهرست جیمز، که به یکی از سه مفهوم مندرج در آن، عیناً همان ویژگی «معرفتی بودن» در این جستار است. یا ویژگی «بینش شهودی»، در فهرست سوزوکی، «احساس شوق و طلب»، در فهرست اتو، و «عاشقانه بودن» در فهرست آندرهیل، که این دو تای اخیر از همان چیزی حکایت می‌کنند که در ویژگی چهارم از فهرست این جستار درج شده است، و نیز ویژگی «وجودی بودن»، در فهرست آندرهیل که عیناً در این جا نیز آمده است.

۵) جوهره اصیل تجربه عرفانی

اکنون با وجود ملاحظات و تأملاتی که صورت گرفت، چندان بیوجه نخواهد بود اگر جوهر جوهر و لب لباب تجربه عرفانی را عبارت از «معرفت شهودی به واقعیت امور، و در مراحل اعلا، به واقعیت وحدانی هستی» بدانیم. ویژگی‌های «تحقیقی بودن» و «عاشقانه بودن» به نوعی لازمه شرایط انفسی است که در آن شرایط معرفت شهودی، در مراتب مختلف به وجود می‌آید. هرچند این دو ویژگی اخیر، چندان مهم و اساسی هست که اگر در فهرست ویژگی‌های جوهری چهارگانه نمی‌آمد موجب ابهام و از دست رفتن خاصیت تمییز در آن فهرست می‌شد.

از رهگذر این بررسی می‌توان بر نکات و نتایج زیر تأکید کرد:

- ۱) تجربه عرفانی، به رغم تصور یا رفتار علمی بیشتر عرفان‌پژوهان غربی، همه عرفان نیست، بلکه فقط مؤلفه‌ای از مؤلفه‌های عرفان در بُعد فردی - درونی است.
- ۲) تجربه عرفانی در معنای مصطلح دارای دو ساحت است، و به تبع این واقعیت، به دو مفهوم مختلف قابل فهم است: در ساحت و مفهوم عام شامل سطوح مختلفی از

- احوال، مشاهدات و مکاشفات معنوی می‌شود. اما در ساحت و مفهوم خاص، تنها شامل تجاربی است که دارای دو ویژگی 'تحول‌آفرینی' و "وحدت‌نگری" اند.
- ۳) تجربه عرفانی پدیده‌ای دارای ابعاد و وجوه بوده، و از هر زاویه که بنگری موضوع پرسش و مطالعه رشته‌ای خاص از علوم تواند بود. این ابعاد عبارت اند از: بُعد معرفتی، بُعد معرفتشناختی، بُعد وجودی - انفسی، و بُعد عاطفی.
- ۴) هر کدام از عناوین و اصطلاحاتی که در سنت‌های مختلف برای تجربه عرفانی به کار می‌برند ناظر به یکی از این ابعاد تجربه عرفانی است.
- ۵) از میان همه ویژگی‌ها و اوصافی که برای تجربه عرفانی در ابعاد مختلف اش بر شمرده اند (یا می‌توان بر شمرده) چهار ویژگی از همه جوهری‌تر است: (۱) معرفتی بودن، (۲) شهودی بودن، (۳) انفسی یا وجودی و تحقیقی بودن، (۴) عاشقانه بودن.
- ۶) جوهره تجربه عرفانی در ساحت و مفهوم عام عبارت است از: معرفت مستقیم و بی‌واسطه به واقعیات؛ و جوهره تجربه عرفانی در ساحت و مفهوم خاص‌تر آن عبارت است از: معرفت مستقیم و بی‌واسطه به واقعیت وحدانی هستی.
- ۷) هیچ کدام از تقریرهای مختلف وحدت وجود نمی‌تواند در ذات تجربه عرفانی دخیل باشد. اما "نگرش وحدانی"، یا معرفت به واقعیت وحدانی هستی، مفهوم عامی است که دخالت آن را در ذات و جوهره تجربه‌های عرفانی در ساحت خاص (همان تجربه عرفانی غایی) نمی‌توان انکار کرد.
- ۸) تفاوت تجربه عرفانی، به‌ویژه تجارب عرفانی غایی، با تجربه دینی در این است که متعلق این تجربه معرفت بی‌واسطه به "واقعیت وحدانی" هستی است، اما متعلق تجارب عرفانی دینی هرگونه حقیقت دینی نواند بود. به عبارتی، هرگونه تجربه عرفانی دینی نیست، چنان که هرگونه تجربه دینی نیز عرفانی نخواهد بود.
- ۹) تجربه عرفانی علی‌الاصول و بنابر تعریف باید تجربه‌ای واقع نما، پسینی و دارای ارزش معرفتی باشد، اگرچه این به معنای نفی زمینه‌مندی و تعبیرپذیری آن نیست.

پی نوشت ها:

۱. و نیز بنگرید به: فعالی، محمدتقی، همان، ۱۶۳؛ و صادقی، هادی، همان، ۲۲۴.
۲. قیده‌های 'لاقل' و 'عمدتاً' از آن روست تا اشکال نشود که مؤلفه‌های تجربی عرفان محدود به همین دو نیست، و اموری مانند گرایش فطری به شهود واقعیت نیز از همین سنخ است. اما یاد نکردن آن مؤلفه‌ها در این فهرست را شاید بتوان این‌گونه توجیه کرد که آنچه از 'تجربه' بیشتر متبادر می‌شود یک 'رویداد' یا دست‌کم یک 'فرایند' است اموری است، امری که برای ما رخ می‌دهد، نه اموری که همواره در ما وجود دارد و البته مورد ادراک بی‌واسطه ما نیز هست.
۳. بنابر یک استقراء، عرفان در مفهوم فراگیر خود مشتمل بر نه مؤلفه است: در بُعد فردی - درونی شامل (۱) بینش نظری و اجمالی به واقعیت وحدانی هستی، (۲) آموزه‌ها و اصول بنیادین پیشینی (۳) آموزه‌های تفصیلی پسینی، (۴) گرایش فطری به شهود واقعیت، (۵) فرآیند سیر و سلوک، (۶) تجربه عرفانی؛ و در بُعد جمعی - بیرونی، شامل (۷) علم عرفان، (۸) جریان‌ها، نحله‌ها، مکاتب، نظام‌ها و تشکلات عرفانی، (۹) ادبیات، فرهنگ و هنر عرفانی (موحدیان عطار، ۱۳۸۳، ۲۶۸).
- ۴- در این جا از کاربرد "دفعی" و "تدریجی" معنای نسبی و عرفی آن را مراد کرده ایم، و نه معنای مطلق و فلسفی را، که صرفاً تحقق در "آن" یا در "لحظه" است. این را هم باید افزود که وجه مایز میان 'رویداد' و 'فرایند' نیز در همین ویژگی دفعی یا تدریجی بودن است.
۵. بخشی از این اثر با عنوان دین و روان به فارسی برگردانده شده است.

6. The Essentials Of Mysticism & Other Essays

7. The Mystic Way

۸. اشاره به تعبیری از وت. استیس است که گفته بود: «عارف کسی است که اگر بخواهیم مته به خشخاش بگذاریم، دست کم یک بار حال عرفانی را آزموده باشد. رک. (۱۳۸۵، ص ۲۹).
۹. برای نمونه‌هایی از این دست بنگرید به: حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ۵۰-۱۶، و نیز ابن عربی، ۱۴۰۵، جای جای کتاب. برای نمونه، ذکر یکی دو مورد موثق مناسب است: علامه حسن حسن زاده آملی، از عالمان برجسته شیعه و شاگردان سلوکی علامه سید محمدحسین طباطبائی، در احوال خود می‌گوید: «در شب سوم ماه شعبان سنه یکهزار و چهارصد نه هجری قمری، در منزلم در قم، سوره مبارکه واقعه را قرائت می‌کردم، تا به کریمه "و اما ان کان من المکذبین الضالین فَنُزِلْ مِنْ حَمِيمٍ وَتَصْلِيَةٌ جَحِيمٍ" رسیدم. ناگهان دیدم که جحیم برایم متمثل شده است، و زبانیه آن بالا گرفت، که فرموده حق سبحانه "و برزت الجحیم لمن یری" را به شهود عیان مشاهده کرده ام، بدون این که جحیم مرا مس کند و مرا آزار نماید...» (همان، ۲۳)
- وی در نمونه ای دیگر می‌گوید: «در صبح دوشنبه ۲۱ ع ۲ سنه ۱۳۸۹ هجری قمری، بعد از نماز صبح در حال توجه نشسته بودم، در این بار واقعه ای بسیار شیرین و شگفت روی آورده است که به کلی از بدن طبیعی بی‌خبر بودم، و می‌بینم که خودم را مانند پرنده ای که در هوا پرواز می‌کند، به فرمان و اراده و همت خودم به هرجا که می‌خواهم می‌پریم. تقریباً به هیئت انسان نشسته قرار گرفته بودم، و رویم به سوی آسمان بود و به این طرف و آن طرف نگاه می‌کردم، گاهی هم به سوی زمین نظر می‌کردم. در اثنای سیر می‌بینم که درختی در مسیر پیش روی من است، خودم را بالا می‌کشیدم یا از کنار آن عبور می‌کردم - اعنی خودم را فرمان می‌دادم که به این طرف برو یا آن طرف برو، یا کمی بالاتر یا پایین تر، بدون این که با پایم حرکت کنم، بلکه تا اراده من تعلق به طرفی می‌گرفت بدنم بی اختیار اراده ام به همان سمت می‌رفت. وقتی به سوی مشرق نگاه

- کردم دیدم آفتاب است که از دور از لای درختان پیداست، و فضا هم بسیار صاف بود. تا از آن حالت به در آمده‌ام، و خیلی از توجه این بار لذت برده ام.» (همان، ۲۴)
۱۰. بیان روفوز جونز را، که از عرفان پژوهان معتبر و شناخته شده است، از آن رو در تبیین احوال عرفانی به کار گرفتم که شاید بهترین تقریری بود که می‌توانستم برای این تجربه‌ها بیابم. اما برای صحت این تبیین‌ها، استنادم، علاوه بر این، به گزارشاتی است که در آثار و احوال عارفان می‌یابیم و به برخی از آنها اشاره کردم.
۱۱. آنچه در عرفان هندی به جیوه (jīva) نامبردار است و در قبال آتمن یا خود کلی قرار می‌گیرد، و در عرفان اسلامی برخی مراتب پایین تر 'نفس' را شامل می‌شود.
۱۲. قطعه مشهوری از افلوطین هست که می‌تواند بیان خوبی از چنین وضعیتی در عارفان باشد. وی عارفان به وحدت‌رسیده را به گروه کُری مانند کرده که بر گرد رهبر یگانه ارکستر ایستاده و چشم بدو دوخته‌اند، موضوعات بیرونی نظر آنها را به خود جلب نمی‌کند و بنابراین هیچ گاه ناساز نمی‌خوانند. (Underhill, ۱۹۹۵، ۳۵).
۱۳. پس از این، ویژگی‌های مشترک و اختصاصی تجربه‌های عرفانی را به طور تفصیلی‌تر بحث می‌کنیم. اما در این جا لازم به تذکر است که بینش وحدانی یا آگاهی وحدت‌نگر، الزاماً به مفهوم وحدت وجود (با هر تقریری) نیست. وحدت وجود با همه تقریرهای شش‌گانه‌اش، صرفاً تعبیرهایی خاص از نگرش وحدانی عرفانی است؛ برخی از دیگر صور وحدت‌نگری نیز هست که همراه با کثرت‌نگری وجودشناختی و الهیاتی، از سوی خودعارفان ارائه می‌شود بنابراین، قدر مشترک در تجربه عرفانی غایی یا خاص همانا 'وحدت‌نگری' یا 'آگاهی وحدت‌نگر' در مفهومی عام است. (موحدیان عطار، ۱۳۸۳، ۱۱۳-۱۱۶).
۱۴. *Upanisads*، از مهم‌ترین متون مقدس هندویی.
۱۵. گویا این همان سنخ معرفتی باشد که 'شهودعقلی' اش (intellectual intuition) می‌خوانند.
۱۶. اصطلاح کشف در عرفان اسلامی اغلب با 'شهود' به کار می‌رود، و مراد از هر دو 'رفع حجاب' است. (احمدی سعدی، ۱۳۸۰، ص ۸).
۱۷. این طرز تلقی به ویژه از سوی خود عارفان ابراز می‌شود.
۱۸. به مفهوم فناى اراده و فناى فردیت یا هویتِ شخصی، یا فناى از خود، که در برخی عرفان‌ها، از جمله در عرفان بودایی و عرفان اسلامی، به گونه‌ای مطرح است (رستمیان، ۱۳۸۴، ۱۸۹-۲۲۸) دو مفهوم دیگر فنا عبارت است از: (۱) ندیدن خود و هر چه غیر خداست، که امری معرفتشناختی محسوب می‌گردد، (۲) فنا به مفهوم ادراکِ عدم اصالتِ خودِ فردی و بطلان عوامل توهم فردیت، که موضوعی معرفتی خواهد بود.
۱۹. در این مورد تمثیل گروه کُر و رهبر ارکستر را باید به یاد آورد.

فهرست منابع:

۱. ابن عربی، محیی الدین، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۲. آتو، رودلف، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
۳. احمدی سعدی، عباس، *شهود صدرایی: عقلانی یا عرفانی؟* فصل نامه اندیشه دینی، شماره اول از دوره سوم، تابستان و پاییز ۱۳۸۰.
۴. استیس، و. ت. *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۵۸.
۵. اسمارت، نینیان، *زمینه های بحث فلسفی در آیین هندو*، ترجمه علی موحدیان عطار، فصل نامه هفت آسمان، شماره ۲، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *معرفت شناسی در قرآن*، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۷. جونز، روفوز ام. عرفان، ترجمه علی موحدیان عطار، *فصل نامه هفت آسمان*، شماره ۲۱، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
۸. جیمز، ویلیام، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، قم، انتشارات دارالفکر، بی تا.
۹. رستمیان، محمدعلی، *مقایسه مفهوم فنا و نیروانه*، مجله *هفت آسمان*، شماره ۲۵، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، بهار ۱۳۸۴.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد، *مفاتیح الغیب*، با تعلیقات مولی علی نوری، و تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، مرداد ۱۳۶۳.
۱۱. صادقی، هادی، *دین و تجربه*، مجله *نقد و نظر*، شماره سوم و چهارم، ۱۳۷۹.
۱۲. قیصری، محمد داوود، *رسائل*، با حواشی آقا محمدرضا قمشه ای و تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، چاپخانه دانشگاه، ۱۳۵۷.
۱۳. قیصری، محمد داوود، *رسائل قیصری: التوحید و النبوه و الولایه*، با حواشی آقا محمدرضا قمشه ای، و با تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
۱۴. قیصری، محمد داوود، *رساله کشف الغطاء*، تصحیح و شرح و ترجمه سعید رحیمیان، فصل نامه اندیشه دینی، شماره یک، پائیز ۷۸.
۱۵. قیصری، محمد داوود، *شرح فصول الحکم*، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۶. لگن هاوسن، محمد، *اقتراح*، مجله *نقد و نظر*، شماره سوم و چهارم، ۱۳۷۹.
۱۷. ملکیان، مصطفی، *راهی به راهی*، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰.

۱۸. موحدیان عطار، علی، *ایضاح مفهومی عرفان*، قم، کتابخانه مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، (در دست چاپ).
۱۹. موحدیان عطار، علی، مسئله وجه مشترک در عرفان، شیراز، مجله/اندیشه دینی، شماره ۱۱، دانشگاه شیراز.
۲۰. ولفگانگ شومان، هانس، *آیین بودا*، ترجمه ع پاشایی، تهران، انتشارات فیروزه، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۲۱. ویتکنشتاین، لودویگ، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۲۲. یتربی - سید یحیی، *عرفان نظری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
23. Inge, W. R., *Christian Mysticism*, New York: Living Age Books, 1956.
24. Jones, Rufus, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York: Charles Scribner's Sons, 1978.
25. Leuba, James H., *The Psychology of Religious Mysticism*, London: Routledge, 1999.
26. Stutley, Margaret and James, *A Dictionary of Hinduism*, London: Rutledge & Kegan Paul, 1985.
27. Suzuki, D.T., *Zen Buddhism: Selected Writings of D.T. Suzuki*, ed, by William Barrett, New York: Anchor Book, 1956.
28. Underhill, Evelyn, *The Mystics of the Church*, New York: Schocken Books, 1971.
29. Underhill, Evelyn, *Mysticism*, U.S.A, Meridian, 1974.
30. Underhill, Evelyn, *Practical Mysticism*, Columbus Ohio, Ariel Press, 1986.
31. Underhill, Evelyn, *The Essentials of Mysticism & Other Essays*, USA, Oneworld Publications, 1995.
32. Underhill, Evelyn, *The Mystic Way*, Atlanta: Ariel Press, 1992.