

Received:2024/4/22
Accepted:2024/6/29
Vol.22/No.85/Autumn2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
erfan.eslami.zanjan@gmail.com
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

Exploring the Nature of Mystical Experiences in the Thought of Hasanzadeh Amoli: A Phenomenological Inquiry

Seyyed Hatam Mahdavinoor*, Mohammadreza Aram

Associate professor, Department of Islamic Studies, Yadegar-e Imam Branch, Islamic Azad University, Shar-e Rey, Iran. *Corresponding Author, hmahdavinoor@iau.ac.ir
Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Abstract

Mystical experiences, as deeply personal and inner phenomena, have consistently drawn the attention of both mystics and scholars of spirituality. The present study explores the essential features of such experiences from the perspective of Hasanzadeh Amoli, adopting a phenomenological approach. To this end, a qualitative phenomenological research method was employed, focusing on first-hand accounts of Hasanzadeh's mystical unveilings and visions, particularly as narrated in his works *One Thousand and One Notes* and *Man in the View of Mystical Knowledge*. The research process involved collecting textual data, horizon analysis, open coding, thematic clustering, identification of shared motifs, and ultimately, the synthesis of the essential structure of the mystical experience. Findings indicate that Hasanzadeh Amoli's mystical experiences revolve around several central themes: specific spiritual conditions and contexts, extraordinary sensory-perceptual phenomena, profound emotional states, epistemic insights and inspirations and finally, ineffability. A comparative analysis with the mystical experiences of prominent Muslim mystics—including Rumi, Ibn 'Arabi, Najm al-Din Razi, and Sadr al-Din Qunawi—reveals both shared foundational elements and individual emphases shaped by each mystic's intellectual framework and spiritual lineage. Accordingly, the mystical experiences of Hasanzadeh Amoli are interpreted within the context of Islamic mystical doctrine and demonstrate significant commonalities with the broader tradition of classical Sufism.

Keywords: comparative study, Hasanzadeh Amoli, Islamic mysticism, Mystical experience, phenomenological approach.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۹

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۲- شماره ۸۵- پاییز ۱۴۰۴- صص: ۷۲-۵۵

ویژگی‌های تجارب عرفانی از دیدگاه حسن‌زاده آملی: رویکردی پدیدارشناسانه

سیدحاتم مهدوی‌نور^۱

محمدرضا آرام^۲

چکیده

تجربه‌های عرفانی به عنوان پدیده‌هایی شخصی و درونی، همواره مورد توجه عارفان و پژوهشگران حوزه معنویت بوده‌اند. در این پژوهش، ویژگی‌های تجارب عرفانی از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی با رویکردی پدیدارشناسانه بررسی شده‌است. بدین منظور، با استفاده از روش پژوهش کیفی از نوع پدیدارشناسی، روایت‌های دست‌اول علامه حسن‌زاده آملی از مکاشفات و مشاهدات عرفانی ایشان (به‌ویژه آنچه در آثار هزار و یک نکته و انسان در عرف عرفان نقل شده‌است) گردآوری و تحلیل گردید. گام‌های این روش شامل جمع‌آوری داده‌های متنی، افق‌گشایی (استخراج گزاره‌های معنادار)، کدگذاری باز، خوشه‌بندی معانی، استخراج مضامین مشترک و نهایتاً ترسیم ساختار جوهره تجربه‌های عرفانی بوده‌است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تجربه‌های عرفانی حسن‌زاده آملی دارای مضامین محوری مشترکی هستند؛ از جمله: شرایط و زمینه‌های ویژه (خلوت، مراقبه و اذکار خاص)، پدیده‌های حسی-ادراکی فوق‌العاده (مانند رؤیاهای صادقه، اصوات و انوار غیبی)، حالت‌های عاطفی عمیق (شوق و ابتهاج معنوی یا هیبت و حیرت قدسی)، دریافت‌های معرفتی و الهامات (فهم مضامین قرآنی، دریافت پیام‌های رمزآلود) و بیان‌ناپذیری (ناتوانی در توصیف کامل تجربه و استفاده از تمثیل و شعر برای انتقال آن). همچنین مقایسه تطبیقی با تجارب عرفانی برخی عرفای بزرگ مسلمان (از جمله مولوی، محی‌الدین ابن عربی، نجم‌الدین رازی و صدرالدین قونوی) حاکی از آن است که در عین اشتراک این تجارب در عناصر بنیادی یادشده، هر عارف بر جنبه‌هایی خاص تأکید نموده که متأثر از مشرب فکری و سنت معنوی اوست. پس تجربه‌های عرفانی حسن‌زاده آملی در چهارچوب آموزه‌های عرفان اسلامی تفسیر شده‌است و عناصر مشترک با تجارب عرفای بزرگ دارد. کلیدواژه‌ها: تجربه عرفانی، پدیدارشناسی، حسن‌زاده آملی، عرفان اسلامی، مقایسه تطبیقی.

۱- دانشیار گروه معارف، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده

مسئول: hmahdavinoor@iau.ac.ir

۲- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیشگفتار

مطالعه علمی تجربه‌های عرفانی در دهه‌های اخیر به‌ویژه با رونق گرفتن رویکردهای پدیدارشناسانه و روان‌شناختی به دین و معنویت، اهمیت روزافزونی یافته‌است. تجربه عرفانی را می‌توان به‌طور کلی به عنوان حالتی از آگاهی یا شناخت مستقیم حقیقت متعالی تعریف کرد که با دگرگونی‌های عمیق در ادراک، احساس و اندیشه همراه است (وکیلی، ۱۳۸۵). اینگونه تجارب در ادیان و سنت‌های معنوی گوناگون گزارش شده‌اند و اشتراکاتی چون وصف‌ناپذیری، وحدت‌گرایی، ابتهاج و تغییر پایدار در زندگی فرد را نشان می‌دهند (James, 1902). در سنت عرفان اسلامی نیز گزارش‌های فراوانی از مشاهدات و مکاشفات عرفانی عرفا به ثبت رسیده‌است که بررسی آن‌ها می‌تواند به فهم سازوکار و ویژگی‌های این پدیده کمک کند.

آیت‌الله علامه حسن حسن‌زاده آملی (۱۴۰۰-۱۳۰۷ ش) یکی از عارفان و فیلسوفان معاصر شیعه است که ضمن تسلط بر معارف عقلی و نقلی، خود صاحب ذوق عرفانی و تجربه‌های شهودی متعددی بوده‌است. ایشان در آثار متعددی از جمله کتاب *هزار و یک نکته* و *رساله انسان در عرف عرفان*، به بیان برخی از خاطرات و واقعات عرفانی خویش پرداخته و گاه آن‌ها را در ضمن اشعار و نکات حکمی گنجانده‌است. برای نمونه، وی مجموعه‌ای از ۲۳ تجربه عرفانی را که خود یا استادان و نزدیکانش داشته‌اند، تحت عنوان *واقعه گردآوری و نقل کرده‌است*. این گزارش‌ها فرصتی مغتنم برای پژوهشگران است تا با واکاوی آن‌ها، ویژگی‌های کیفی تجربه عرفانی را از منظر یک عارف مسلمان در عصر حاضر استخراج و تحلیل نمایند.

بیان مسأله

علی‌رغم غنای چنین داده‌های خودگزارشی، تاکنون تحلیل پدیدارشناختی نظام‌مندی بر تجربه‌های عرفانی علامه حسن‌زاده آملی صورت‌نگرفته‌است. پرسش محوری این پژوهش آن است که تجارب عرفانی از دیدگاه حسن‌زاده آملی دارای چه ویژگی‌ها و ساختاری هستند؟ به عبارت دیگر، عناصر مشترک و اجزای تشکیل‌دهنده این تجربه‌ها کدامند و چگونه می‌توان آن‌ها را در قالب مضامین و مؤلفه‌های معین توصیف کرد؟ همچنین در ادامه، این سوال مطرح می‌شود که این ویژگی‌ها چه اشتراکات و تفاوت‌هایی با گزارش‌های عرفای مسلمان دیگر دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها علاوه بر

غنی‌تر کردن ادبیات نظری در زمینه عرفان عملی، می‌تواند نمایانگر تداوم سنت تجربیات معنوی در عصر حاضر و رابطه آن با آموزه‌های عرفانی کلاسیک باشد.

روش تحقیق

این پژوهش به شیوه کیفی و با رویکرد پدیدارشناسی انجام گرفته است. پدیدارشناسی به مثابه روش تحقیق، در پی توصیف ساختار و ماهیت پدیده‌ها چنانکه در تجربه زیسته افراد نمود می‌یابند، بدون پیش‌فرض‌های نظری قبلی است (Moustakas, 1994). در اینجا پدیده مورد مطالعه تجربه عرفانی و افراد مورد مطالعه شخص علامه حسن‌زاده آملی (و به‌طور محدود برخی استادان ایشان) هستند که گزارش‌های مکتوب معتبری از این تجربه‌ها ارائه داده‌اند. بنابراین، واحد تحلیل در پژوهش حاضر متون اول‌شخص حاوی شرح تجارب شهودی علامه است.

گردآوری داده‌ها

نخست، با رویکرد کتابخانه‌ای تمامی بخش‌های آثار حسن‌زاده آملی که در آن‌ها نوعی تجربه عرفانی (مشاهده باطنی، رؤیای صادقه، الهام یا واقعه معنوی) گزارش شده بود، شناسایی شد. مهم‌ترین منابع داده شامل موارد زیر است:

رساله انسان در عرف عرفان (۱۳۷۷) که فصل سوم آن به ۲۳ واقعه عرفانی اختصاص دارد. این وقایع مشتمل بر تجربه‌های شخصی علامه (و در یک مورد، به نقل از استادش) در طی سال‌های حدود ۱۳۴۷-۱۳۵۶ است.

کتاب هزار و یک نکته (چاپ رجاء و بعداً بوستان کتاب) که در لابلای نکات آن، به‌ویژه در بخش‌هایی تحت عناوین «رؤیا (خواب و تمثّل)» و «دفتر دل»، خاطرات و رویدادهای شهودی متعددی ذکر شده است. از جمله چندین مورد رؤیای صادقه و تمثلات در عالم خواب که علامه آن‌ها را تجربه کرده‌اند.

دفتر اشعار علامه (دیوان اشعار) که برخی تجربه‌ها را به زبان شعر منعکس می‌کند و در متن نشر شرح آن‌ها آمده است (برای نمونه واقعه ۱۸).

با مطالعه دقیق این منابع، در مجموع حدود ۳۰ تجربه عرفانی مستقیم یا غیرمستقیم (به قلم علامه) استخراج گردید. روایت هر تجربه به عنوان یک واحد معنایی مستقل در نظر گرفته شد. سپس جهت آماده‌سازی داده‌ها، متن این روایات پیاده‌سازی و در نرم‌افزار ورد سازمان‌دهی شد. بدین ترتیب، یک ماتریس داده شامل مجموعه‌ای از گزاره‌ها و جملات کلیدی مرتبط با هر تجربه، مهیا گردید.

تحلیل پدیدارشناسانه

فرایند تحلیل با الهام از روش‌های پدیدارشناسی توصیفی کلازی (Colaizzi, 1978) و موستاکاس (Moustakas, 1994) طی مراحل زیر انجام شد:

مطالعه کلی و افق‌گشایی (Horizontalization): محقق چندین بار متن روایت‌ها را به‌دقت مطالعه کرد تا با فضای معنوی و محتوای آن‌ها انس بگیرد. در این مرحله تمامی عبارات و جزئیات مربوط به چگونه بودن تجربه^۱ و شرایط وقوع آن^۲ مورد توجه برابر قرار گرفت و هیچ عنصر ظاهراً پیش‌افتاده‌ای طرد نشد. نتیجه این گام، فهرستی بلند از گزاره‌های معنادار^۳ در ارتباط با ماهیت تجربه عرفانی بود.

کدگذاری و صورت‌بندی معانی: هر گزاره یا بخش معنادار از متن، با برچسب یا کد اولیه‌ای که بیانگر مضمون آن بود، نامگذاری شد. کدگذاری به شیوه دستگاه باز^۴ و بدون قالب از پیش تعیین‌شده صورت پذیرفت. به عنوان مثال، گزاره «جهان را روشن و به رنگ بنفش می‌دیدم» با کد «ادراک نورانی و غیرعادی» رمزگذاری شد و جمله «همه بدنم می‌لرزید ولی هیچ ترسی به من روی نیاورد» با کد «لرزش جسمانی همراه امن‌خاطری» ثبت و بیش از ۵۰ کد اولیه استخراج شد که بیانگر جنبه‌های گوناگون تجربه‌ها بودند (جدول ۱).

خوشه‌بندی مضامین فرعی: در گام بعد، کدهای مشابه یا مرتبط در طبقات بالاتری ادغام شدند تا مضامین فرعی (خوشه‌های معنایی) شکل گیرند. برای نمونه، کدهای مرتبط با ادراکات حسی نظیر دیدن نور، شنیدن صوت، مشاهده مناظر تمثیلی، همگی تحت مضمون فرعی «پدیده‌های حسی-ادراکی غیبی» قرار گرفتند. همچنین کدهای ناظر بر احساسات شدید (شور و گریه، ترس و اضطراب، حیرت و تعجب) ذیل مضمون «واکنش‌های هیجانی و عاطفی» جمع‌آوری شدند.

استخراج مضامین اصلی: با مقایسه و ارتباط‌دهی میان مضامین فرعی، در نهایت مضامین اصلی یا جوهری تجربه عرفانی از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی شناسایی شدند. این مضامین اصلی درواقع ابعاد کلی و ساختاری تجربه را نمایان می‌کنند که در بخش یافته‌ها مفصلاً بدان‌ها پرداخته خواهد شد. به بیان دیگر، هر مضمون اصلی بیانگر یکی از ویژگی‌های اساسی تجربه‌های عرفانی مورد مطالعه است؛ به نحوی که تمامی روایت‌ها کمابیش آن ویژگی را در خود دارند.

اعتبارسنجی نتایج: برای اطمینان از روایی یافته‌ها، راهبردهای متعددی به‌کار رفت. از جمله، بازخوانی مجدد متن هر واقعه پس از استخراج مضامین برای اطمینان از پوشش‌دهی کامل محتوای آن

-
- 1 . What
 - 2 . How
 - 3 . Significant Statements
 - 4 . Open Coding

(روش بازگشت به داده‌ها)، مشورت با یک صاحب‌نظر در حوزه عرفان اسلامی درباره معانی و اصطلاحات (جهت تفسیر صحیح تجارب گزارش‌شده) و تطبیق نتایج با چارچوب‌های نظری موجود در عرفان اسلامی (اعتبار برونی یا مثلث‌سازی نظری). همچنین به منظور پایایی، فرایند کدگذاری به‌طور مستقل توسط یک پژوهشگر دوم در بخشی از داده‌ها انجام و نتایج با کدگذاری پژوهشگر اول مقایسه‌شد تا توافق نسبی حاصل شود.

ارائه نهایی ساختار تجربه

در پایان تحلیل، مجموعه مضامین اصلی به‌دست‌آمده تصویرگر ساختار نهایی تجربه عرفانی از منظر علامه حسن‌زاده آملی بود. این ساختار را می‌توان همچون یک کل منسجم شامل مؤلفه‌های مختلف (شرایط، ادراکات، احساسات، معانی و پیامدها) در نظر گرفت که در تعامل با یکدیگر، پدیده واحد «تجربه عرفانی» را شکل می‌دهند. این نتایج به‌صورت چارت مفهومی و جداول خلاصه‌شده تهیه (جدول ۲ در ادامه آمده‌است) و در بخش یافته‌ها توضیح داده‌شد. لازم به ذکر است برای رعایت امانت‌داری علمی، در تمامی موارد نقل قول مستقیم از نوشته‌های علامه حسن‌زاده آملی، مشخصات منبع ذکر شده‌است و در سایر موارد نیز ارجاعات درون‌متنی برای منابع نظری و تطبیقی به‌کاررفته‌اند.

یافته‌ها

پس از طی مراحل تحلیل یادشده، مجموعه‌ای از ۵ مضمون اصلی به عنوان ویژگی‌های بنیادین تجربه‌های عرفانی علامه حسن‌زاده آملی به‌دست‌آمد. این مضامین اصلی عبارتند از: (۱) شرایط و زمینه‌های وقوع تجربه، (۲) پدیده‌های حسی و ادراکی در هنگام تجربه، (۳) حالات و واکنش‌های درونی سالک، (۴) معانی و معارف کشف‌شده از طریق تجربه و (۵) بیان‌ناپذیری و لوازم انتقال تجربه. هریک از این مضامین همراه با مضامین فرعی زیرمجموعه و نمونه‌هایی از داده‌های پشتیبان به شرح زیر ارائه می‌شود.

۱. شرایط و زمینه‌های وقوع تجربه

یکی از یافته‌های مهم پژوهش آن است که تجارب عرفانی مورد مطالعه، تصادفی و بی‌مقدمه نبوده، بلکه معمولاً در بستر آمادگی‌های خاص روحی و عملی رخ داده‌اند. به عبارت دیگر، علامه حسن‌زاده آملی پیش از وقوع اکثر مشاهدات خود، شرایط و مقدماتی را فراهم‌نموده یا در وضعیت معنوی ویژه‌ای قرار داشته‌است. از جمله مضامین فرعی مرتبط با این بُعد می‌توان به خلوت و توجه، انجام ذکر یا عبادت، زمان یا مکان مقدس، و تبعیت از دستورالعمل استاد معنوی اشاره کرد.

در بسیاری موارد، کناره‌گیری از مشغولیات دنیوی و فرورفتن در حالت مراقبه و ذکر به عنوان مقدمه تجربه ذکر شده است. مثلاً ایشان می‌نویسد: «یکی از شب‌ها... در خلوت‌خانه توجه نشسته بودم؛ واقعه‌ای شیرین و دلنشین روی داد که وصفش در گفتگو محال است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ۴۹)؛ یا در گزارشی دیگر: «شب وقت سحر در تاریکی به حال توجه نشسته بودم، ناگهان دیدم که ...» (همان، ص ۴۵). چنین تعبیری نشان می‌دهد که تمرکز کامل ذهنی (توجه تام) و صرف نظر کردن از حواس ظاهری، زمینه‌ساز ورود به حالت شهودی بوده است.

عامل مهم دیگر، زمان و مکان معنوی خاص است. بسیاری از این تجربه‌ها در موقعیت‌هایی همچون سحرگاه، شب‌های مقدس یا پس از انجام عبادات رخ داده‌اند. به عنوان نمونه، واقعه‌ای در روز عرفه (نهم ذی‌الحجه) پس از شب‌زنده‌داری و مراقبه صبح‌گاهی برای ایشان رخ می‌دهد که طی آن احوال عجیبی را تجربه می‌کند. همچنین در واقعه دیگری اشاره می‌کند: «در شب سیزدهم جمادی‌الاول... در آمل به مراقبت نشسته بودم. این شب مصادف با شهادت بی‌بی فاطمه زهرا(س) بود...» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۴۱) که حکایت از تقارن تجربه با مناسبت مذهبی دارد. نقش نماز و /ذکار نیز چشمگیر است؛ چندین واقعه بلافاصله بعد از نماز گزارش شده‌اند که شخص در حال تعقیبات و ذکر قرار داشته و آنگاه وارد حالت مکاشفه شده است.

نکته مهم دیگر، ریاضت و تبعیت از پیر معنوی به عنوان زمینه تجربه‌ها است. علامه حسن‌زاده تصریح می‌کند برخی مکاشفاتش نتیجه عمل به توصیه استادش علامه طباطبایی بوده است. برای مثال می‌نویسد: «به دستور حضرت استاد علامه طباطبایی... از اول ذی‌القعدة تا دهم ذی‌حجه ۱۳۸۹ ه ق، در اربعین کلیمی بودم...» که طی آن حالات خاصی مانند قبض شدید یا مکاشفه برایش پیش آمده است. این امر نشان می‌دهد پیروی از یک برنامه سیر و سلوک (مثل چله‌نشینی) تحت نظر استاد، زمینه دستیابی به شهودهای عمیق را فراهم کرده است. بنابراین، تجربه‌های مورد بحث برخاسته از نوعی آمادگی قبلی و کوشش معنوی بوده و نه پدیده‌هایی ناگهانی برای فردی غیرمنتظر.

۲. پدیده‌های حسی-ادراکی در تجربه عرفانی

مضمون محوری دیگر در تجارب علامه حسن‌زاده آملی، ظهور ادراکات غیرمتعارف حسی و مشاهده صحنه‌ها و اصواتی است که فراتر از عالم مادی معمول قرار دارند. این مشاهدات از حیث ماهیت در چند دسته قابل ذکرند: رؤیاهای صادق و تمثلات بصری، اصوات و ندای غیبی، انوار و تجلیات نوری و حالات بدنی یا حسی نامعمول.

بخشی از تجربه‌های عرفانی وی در عالم خواب رخ داده است که طی آن رؤیاهایی با محتوای معنوی عمیق دیده است. برای نمونه، ایشان نقل می‌کند شبی در خواب لوحی زرین به دستش دادند که بر آن با خط نورانی نوشته شده بود «یا حسن خذ الكتاب بقوة»؛ یا در خواب دیگری استادش به او پیغام

داد «التوحید آن تنسی غیرالله». این رؤیاها حاوی پیام‌های روشن دینی بودند. افزون بر این، برخی رؤیاهای او جنبه کشف‌المحجوب داشته‌اند؛ مثلاً در خواب کتاب خطی خاصی را با جزئیات مشخص دید و فردای آن شب همان کتاب دقیقاً با آن اوصاف به دستش رسید که نمونه‌ای از رؤیای صادقۀ مُخبره (رویای حاوی اطلاع از واقعیت خارجی) است.

در حالت مکاشفات بیداری نیز علامه گزارش‌های شگفتی ارائه می‌کند. یکی از رایج‌ترین عناصر، مشاهده انوار و مناظر تمثیلی است. برای مثال، در واقعه‌ای می‌گوید: «جهان را روشن و به رنگ بنفش می‌دیدم»؛ در واقعه‌ای دیگر ناگهان جهنم برایش به شکل ملموسی متمثل شد: «دیدم که جحیم برایم متمثل شده‌است و زبانیۀ آن بالا گرفت... بدون اینکه جحیم مرا مسّ کند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ۴۷) که نشان‌دهندۀ تجسد یک حقیقت غیبی (دوزخ) در برابر دیدگان باطنی او است. همچنین وی گاه شخصیت‌های قدسی را مشاهده کرده یا حضورشان را احساس نموده‌است؛ چنانکه در یکی از تجربه‌های خود شنید که کسی با آوای بسیار دلنشین اذان می‌گوید و دریافت که «این جناب پیغمبر خاتم محمد بن عبدالله (ص) است»، به این معنی که در حالت مکاشفه، پیامبر اسلام را به شکل مؤذن مشاهده کرده‌است.

ادراکات شنیداری و صداها را آ‌آ‌میز نیز سهم قابل‌توجهی در این تجارب دارند. در مواردی صدایی مهیب یا ملکوتی به گوش سالک می‌رسد که مبدأ آن دنیای محسوس نیست. خود ایشان درباره یکی از مکاشفاتش می‌گوید: «صدایی شدیدتر از رعدهای سهمگین به گوشم خورد» و همزمان حالتی روحانی بر او مستولی شد. در نمونه‌ای دیگر، ذکر شد که صدای اذان ملکوتی توسط پیامبر (ص) شنیده شد. همچنین برخی پیام‌ها را به صورت الهام سمعی دریافت کرده‌است؛ مثلاً در واقعه‌ای درونی به او القا شد که سوره مبارکه انبیاء را بگشاید و تلاوت کند؛ یا در واقعه مشهور به واقعه ۱۸ (ماجرای دوخته‌شدن لب‌ها در حالت مکاشفه) در پایان، ندایی به او گفت: «این بود کیفر آن که زبان را رهاسازد...» که به‌وضوح یک پیام اخلاقی از عالم غیب به گوش دل او رسیده‌است.

از دیگر جلوه‌های حسی-ادراکی در این تجربه‌ها، تجربیات جسمانی و حسی نامعمول است. برخی مکاشفات با تغییراتی در احساسات بدنی همراه بوده‌اند؛ برای مثال لرزش شدید اندام «همه بدنم می‌لرزید» یا بی‌حسی نسبت به بدن مادی «به کلی از بدن طبیعی بی‌خبر بودم» (حسن‌زاده، ۱۳۷۷: ۴۶). در مقابل، مواردی از سبکی روح و خروج از بدن نیز گزارش شده‌است؛ چنانکه می‌گوید: «می‌بینم که خودم را مانند پرنده‌ای که در هوا پرواز می‌کند به هر جا که می‌خواهم می‌برم... بدون اینکه با پایم حرکت کنم» که حاکی از تجربه عروج روحانی یا برون‌فکنی روح است. درواقع سالک احساس کرده وجود حقیقی‌اش از قید جسم رهاسده و در فضایی مثالی سیر می‌کند.

مجموعه این مشاهدات و ادراکات نشان می‌دهد که در دیدگاه حسن‌زاده آملی، عالم مثال و غیب به روی سالک گشوده‌شده و امور ماورایی به‌صورت محسوس برایش جلوه‌گر می‌شوند. این امر مؤید یکی

از مبانی عرفان اسلامی است که عالم خیال را محل تحقق رؤیاهای صادقه و مکاشفات صوری می‌داند (ابن عربی، بی‌تا). در تجارب وی، همانگونه که دیدیم، حقایقی چون بهشت و جهنم، ارواح اولیاء، انوار الهی و حتی وقایع آینده، در پرده‌ای از تصاویر و اصوات قابل‌ادراک برای او متجلی‌گشته‌اند.

۳. حالات و واکنش‌های درونی سالک

هر تجربه عرفانی عمیق معمولاً با تغییرات شدید عاطفی و روانی در شخص همراه است. روایت‌های علامه حسن‌زاده آملی نیز نشان‌می‌دهد مواجهه با امر قدسی، احوال درونی او را دستخوش تلاطم و تحول کرده‌است. هیبت و خوف قدسی، شادی و وجد، حیرت و بهت، و گریه و بی‌تابی از مهم‌ترین واکنش‌های درونی مشاهده‌شده در این تجارب هستند که گاه متوالی یا همزمان رخ داده‌اند.

نخست، بسیاری از این تجارب با نوعی شکوه ترس‌آور همراه بوده‌است؛ یعنی سالک حضور عظمتی فراتر از تحمل عادی را احساس کرده که منجر به اضطراب یا لرزش وجودی شده‌است. برای مثال، در یکی از مکاشفات (واقعه ۱۷) حال جذبه‌ای به او دست‌می‌دهد که می‌گوید: «اضطرابی که سلطان اسم اعظم قهار در آن حال اقتضای کرد بر من مستولی شد؛ یا در واقعه دیگر در حین مشاهده تمثیل دوزخ، هرچند آتش او را نسوزاند ولی مهابت صحنه او را تحت‌تأثیر قرارداد. حتی در واقعه ۱۸ که طی آن در عالم مثال دوختن لب‌های خود را می‌بیند، بیان‌می‌دارد که از حال خویش بی‌تاب شده و طعم عذاب برزخی را چشید. این موارد نشان‌دهنده ترس مقدس (ترس آمیخته با احترام) در برابر امر الهی است که در عرفان از آن با عنوان هیبت یاد می‌شود.

در کنار هیبت، احساس سرور و شوریدگی نیز بخش جدایی‌ناپذیر تجربه‌های وی بوده‌است. به کرات اشاره‌می‌کند که پس از کشف یا مشاهده، موجی از شادی معنوی او را فراگرفته و به گریستن از سر وجد پرداخته‌است: «از کثرت وجد و سرور و ذوق بسیار گریستم و تا چندین روز بی‌تابی شگفتی داشتم». در نمونه‌ای دیگر وقتی بشارت رؤیت پیامبر (ص) در مکاشفه اذان را دریافت‌می‌کند، «چنان گریه بر من مستولی می‌شود» که از حال توجه خارج‌می‌گردد. حتی در اوج برخی تجارب، حالت خلسه‌آمیز خنده یا بهت توأم با گریه رخ داده‌است. این آمیزش متضاد شادی شدید و گریه نشان از آن دارد که سالک تحت تأثیر تجلی جمال و جلال الهی، دل‌تنگی و اشتیاق وصف‌ناپذیری را حس کرده‌است.

حیرت نیز از دیگر واکنش‌های روانی برجسته است. حیرت در سنت عرفانی مقامی است که عقل از درک آنچه دیده‌شده، بازمی‌ماند و انسان جز به شگفتی و سکوت پناه‌نمی‌برد. حسن‌زاده آملی مکرراً تصریح‌می‌کند که در برابر برخی مشاهده‌ها دچار بهت و حیرت شده و زبانش از توصیف قاصر مانده‌است. این حیرت گاه حتی پس از پایان تجربه تا مدتی در او باقی بوده‌است؛ مثلاً اشاره‌می‌کند که چند روز در شگفتی آن واقعه بی‌قرار بوده‌است. بنابراین ترکیبی از هیبت (ترس آمیخته با احترام)، بهجت

(شادی مقدس) و حیرت، فضای عاطفی تجارب عرفانی علامه را شکل می‌دهد. این حالات درونی در عرفان به عنوان نشانه‌های اصالت تجربه تلقی می‌شوند؛ چنان‌که گفته‌اند «چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد / موسی با موسی در جنگ شد» (مولوی) — یعنی ورود روح به عالم کثرت پس از تجربه وحدت، آشفتگی و حیرت می‌آفریند. در مجموع، واکنش‌های درونی حسن‌زاده آملی در مواجهه با امر قدسی همان واکنش‌هایی است که عرفای پیشین نیز بارها توصیف کرده‌اند: اشک شوق، لرزه ترس، فریاد از سر ذوق، سکوت از سر بهت، بوسه بر خاک از سر بندگی و جز آن‌ها.

۴. معانی و معارف کشف‌شده (دریافت‌های معرفتی)

تجربه عرفانی در کنار جنبه‌های ادراکی و احساسی، برای سالک واجد بُعد معرفتی و آموزشی نیز هست. یکی از محورهای تحلیل استخراج پیام‌ها و معارفی بود که حسن‌زاده آملی از خلال شهودهای خود دریافت کرده یا بعدها در مورد آن‌ها تعمق نموده‌است. این دریافت‌ها را می‌توان شامل فهم عمیق‌تر آیات و روایات، دریافت مستقیم پیام‌های تربیتی یا وجودی، و ارتقای یقین و ایمان قلبی دانست. بسیاری از مکاشفات او به‌طور مستقیم با مضامین قرآنی و حدیثی گره‌خورده‌اند و گویی وسیله‌ای برای تفهیم شهودی آن معارف بوده‌اند. برای نمونه، در تجربه‌ای دیداری که اشاره‌شد، آیه «وَبُرُزَتِ الْجَحِیمُ لِمَنْ یَرِی» (نازعات، ۳۶) را به چشم دل مشاهده کرد و باطن معنای این آیه بر او مکشوف شد. یا در واقعه‌ای دیگر می‌گوید سوره انبیاء برایش گشوده شد و آن را در حال مکاشفه تلاوت می‌کرد که حاکی از ارتباط درونی او با معانی قرآن است. این موارد نوعی تفسیر باطنی زنده از قرآن محسوب می‌شود که عارف با دیدن مصداق آیات در عالم مثال، به فهم عمیق‌تری از کلام وحی نائل می‌شود. علاوه بر این، خود ایشان از برخی تجربیات نتیجه‌گیری‌های معرفتی و فلسفی کرده‌است. به عنوان نمونه، پس از مشاهده تمثلی دوزخ، دو نکته به‌صورت الهام به او فهمانده می‌شود: اول این که برای انسان وارسته ممکن است هر آیه‌ای از آیات قرآن یا هر واقعه غیبی بر او متمثل گردد اگر توجه و همت تام داشته‌باشد؛ دوم این که تمثیل جحیم در نفس انسان مؤمن موجب علم و شهود ابتهاجی او می‌شود، برخلاف ظهور واقعی آن در آخرت برای نفس جحیمی که موجب عذاب است. این تحلیل دقیق که او ارائه‌داده، نشان می‌دهد وی از تجربه خود صرفاً به حیرت بسنده نکرده بلکه آن را در قالب مفاهیم عقلی و دینی صورت‌بندی کرده‌است (مقایسه تمثیل با تحقق خارجی). چنین رویکردی بی‌شبهت به مشرب صدرالدین قونوی و ملاصدرا در جمع بین شهود و عقل نیست که در ادامه بحث خواهد شد.

از سوی دیگر، برخی تجربه‌ها پیام‌های تربیتی و اخلاقی صریح برای او به همراه داشته‌اند. مشهورترین نمونه، همان واقعه دوخته‌شدن لب‌هاست که در نهایت این پیام واضح را برای او آشکار کرد که «ای عزیز، تا دهن بسته‌نشود دل باز نمی‌شود»؛ یعنی مراقبت زبان شرط گشایش باطن

است. دریافت این پیام نه از راه مطالعه بلکه به صورت چشیدن باطن خطا در حالت شهود برزخی حاصل شد و بدین ترتیب، درسی ماندگار در جان عارف نشست. نمونه دیگر، رؤیای «لوح زرین» است که خطاب قرآنی «یا حسن خذ الكتاب...» داشت و حاکی از تشویق الهی به جدیت در کسب علم بود. یا در خواب دیگر که استادش رمز توحید را به او آموخت که تنها در صورتی به توحید کامل می‌رسی که غیر خدا را فراموش کنی. این قبیل پیام‌ها و الهامات، وجه تعلیمی تجربه عرفانی را نشان می‌دهند که چگونه می‌تواند مکمل آموخته‌های رسمی سالک گردد.

تقویت ایمان و یقین قلبی نیز از نتایج ضمنی تجارب علامه بوده است. هرچند ایشان خود در جای‌جای نوشته‌هایشان متذکر می‌شوند که بنای دین بر رؤیا و کشف نیست، اما به وضوح پیداست که مشاهده مستقیم حقایق غیبی، خاطری مطمئن‌تر برای او فراهم ساخته است. برای مثال ملاقات روحانی با رسول اکرم (ص) در مکاشفه، یا مشاهده عالم ذر و ارواح انسان‌ها، مسائلی را که پیشتر صرفاً به صورت عقیدتی پذیرفته شده بود، برای او به صورت عین‌الیقین و شهود شخصی درآورده است. خود او نقل می‌کند که اینگونه مکاشفات راه شک و تردید را حتی بر مبتدیان می‌بندد. درواقع، برای وی این تجارب نقش تصدیق‌کننده باطنی حقایق ایمانی را ایفا کرده و نظریات عرفانی مورد مطالعه‌اش را به تجربه شخصی گره زده است.

۵. بیان‌ناپذیری و لوازم انتقال تجربه

آخرین مضمون اصلی به دست آمده، چالش در بیان و انتقال تجربه عرفانی است. علامه حسن‌زاده آملی مانند بسیاری از عرفای پیشین، بارها به محدودیت زبان در توصیف آنچه دیده و چشیده است، اذعان دارد. این مؤلفه را می‌توان در چند جلوه بررسی کرد: ناتوانی در وصف کامل تجربه، استفاده از زبان رمز و شعر برای بیان نسبی و اهتمام در مستندسازی برای اعتباربخشی.

در اغلب گزارش‌های ایشان، عباراتی نظیر «وصف آن به گفت‌وگو محال است» یا «از بیان آنچه بر من گذشت عاجزم» به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد وی عمق آن حالات را فراتر از قالب تنگ واژه‌ها می‌داند. این همان بُعد بیان‌ناپذیری^۱ است که ویلیام جیمز و سایر پژوهشگران تجربه دینی به عنوان یکی از خصائص اصلی تجارب عرفانی بر شمرده‌اند (James, 1902). به قول مولانا: «آنکه را اسرار حق آموختند / مهر کردند و دهانش دوختند»؛ یعنی هر که به رازهای الهی واقف شد، زبانش از گفتن بازماند. حسن‌زاده آملی خود برای بیان این حالت از شعر و ادب بهره گرفته است؛ چنانکه بلافاصله پس از تصریح به محال بودن وصف یک واقعه، می‌گوید «همین واقعه سبب سرودن ترجیع‌بندی شد» و ابیاتی را به عنوان نمونه می‌آورد که: «در شبی حال بود و بیداری / گریه بود و حضور و اذکاری». او

بدین طریق تلاش کرده‌است به کمک زبان استعاره و شعر، شمه‌ای از حال و هوای تجربه را به خواننده منتقل کند؛ هرچند تصریح می‌کند که تنها «صاحب‌حال داند کان چه حال است».

از منظر اعتباربخشی به تجربه‌ها، علامه سعی کرده‌است گزارش‌هایش را مستند و قابل اعتماد عرضه کند. وی نه تنها مکان و زمان دقیق وقایع را ذکر می‌کند، بلکه گاهی برای رفع تردید خواننده، به تجارب مشابه دیگران اشاره می‌نماید. برای مثال واقعه نخست از ۲۳ واقعه را به نقل از استادش آقا فاضل تونی بیان می‌کند تا نشان دهد چنین مکاشفاتی در سلسله استادان عرفانی نیز سابقه دارد. همچنین برخی مشاهدات خود را با آیات و احادیث تطبیق می‌دهد (مثل ذکر آیه «من رآنی فی المنام فقد رآنی؛ فإنّ الشیطان لا یتمثّل بی» در ماجرای رؤیت پیامبر). این رویکرد نشان می‌دهد او به مستندسازی و تأییدپذیری تجربیات شهودی اهتمام داشته‌است تا ضمن ثبت برای استفاده آیندگان، آن‌ها را از حالت یک امر کاملاً شخصی به سرمایه‌ای معرفتی برای جامعه علمی ارتقا دهد.

به‌طور خلاصه، تجربه‌های عرفانی حسن‌زاده آملی ضمن داشتن جنبه عمیقاً شخصی و وصف‌ناپذیر، به دلیل نحوه بیان و مستندسازی ایشان، اکنون برای ما به صورت داده‌هایی قابل مطالعه در دسترس‌اند. بدین ترتیب، با همه کاستی‌های زبان، توانسته‌ایم با تحلیل این متون، به تصویر نسبتاً روشنی از ساختار این تجربه‌ها دست‌یابیم. جدول ۱ نمونه‌هایی از کدهای اولیه استخراج‌شده و جدول ۲ خلاصه مضامین فرعی و اصلی را نمایش می‌دهد که مؤید یافته‌های کیفی فوق هستند.

جدول ۱. نمونه‌هایی از کدهای اولیه (گزاره‌های معنی‌دار) استخراج‌شده از روایت تجارب عرفانی حسن‌زاده آملی

گزاره یا مثال از متن تجربه	کد اولیه (برچسب مفهومی)
«در خلوتخانه توجه نشسته بودم» (واقعه ۲۳)	خلوت و توجه کامل قبل از مکاشفه
«به دستور استادم در اربعین کلیمی بودم» (واقعه ۱۴)	ریاضت چهل‌روزه تحت نظر استاد
«جهان را روشن و به رنگ بنفش می‌دیدم» (واقعه ۲)	تغییر ادراک حسی (مشاهده نور غیبی)
«صدایی شدیدتر از رعد به گوشم خورد» (واقعه ۲)	شنیدن ندای غیبی مهیب
«همه بدنم می‌لرزید» (واقعه ۲)	واکنش جسمانی (لرزش اندام)
«چنان گریه بر من مستولی شد که...» (واقعه اذان)	وجد و گریه شدید معنوی
«جحیم برایم متمثل شده‌است» (واقعه ۴)	تمثل امور غیبی (مشاهده مثالی دوزخ)
«وصفش در گفت‌وگو محال است» (واقعه ۲۳)	بیان‌ناپذیری تجربه

جدول ۲. ساختار مضامین تجارب عرفانی حسن‌زاده آملی (مضامین فرعی و مضامین اصلی)

مضمون اصلی	مضامین فرعی (خوشه‌های معنایی)
شرایط و زمینه‌های تجربه	خلوت و مراقبه؛ ذکر و نماز؛ زمان و مکان مقدس؛ ریاضت و دستور پیر
پدیده‌های حسی-ادراکی	رؤیای صادقه؛ مشاهده انوار؛ تمثالات مثالی؛ اصوات غیبی؛ احساس سبکی یا لرزش
واکنش‌ها و حالات درونی	هیبت و ترس مقدس؛ وجد و سرور معنوی؛ گریه و بی‌تابی؛ حیرت و بهت
معانی و دریافت‌های معرفتی	فهم باطنی قرآن و حدیث؛ دریافت پیام اخلاقی؛ ارتقای یقین قلبی
بیان و انتقال تجربه	وصف‌ناپذیری؛ بیان تمثیلی و شعری؛ مستندسازی تجربیات

بحث و بررسی

نتایج به‌دست‌آمده از این پژوهش نشان‌می‌دهد که تجربه‌های عرفانی علامه حسن‌زاده آملی از الگوی نسبتاً معینی پیروی می‌کنند و واجد مؤلفه‌های مشترکی هستند که می‌توان آن‌ها را به‌منزله ساختار پدیدارشناختی تجربه عرفانی در چارچوب سنت اسلامی قلمداد کرد. این ساختار شامل مؤلفه‌هایی چون آمادگی و ریاضت پیشینی، مواجهه حسی-باطنی با امر قدسی، دگرگونی شدید عاطفی، دریافت پیام‌های معنوی و محدودیت در بیان است. در این قسمت، ضمن مروری بر یافته‌ها، به مقایسه تطبیقی آن با تجارب و دیدگاه‌های برخی عرفای بزرگ مسلمان پرداخته‌می‌شود تا میزان اشتراک یا افتراق آن‌ها روشن‌تر گردد.

۱. **زمینه‌های ریاضتی و نقش پیر:** همانطور که دیدیم، حسن‌زاده آملی برای وصول به مکاشفه‌ها عمدتاً از مسیر تزکیه نفس، ذکر، خلوت و تبعیت از استاد بهره‌برده‌است. این مطلب کاملاً در امتداد سنت سلوک اسلامی قرار دارد. مثلاً مولانا جلال‌الدین رومی نیز هرچند بعدها تجارب شیدایی خویش را به‌صورت خودانگیخته و هنری بیان کرد، اما در آغاز تحت تربیت پیر خود شمس تبریزی و از طریق سماع و مجاهدت به آن حالات دست‌یافت (زرین‌کوب، ۱۳۴۹). همچنین نجم‌الدین رازی در مرصاد العباد تأکید می‌کند سالک با مراقبه و تهذیب اخلاق باید خود را شایسته کشف و کرامت سازد و بدون طی این مراحل، رؤیاها و کشف‌های او قابل اعتماد نیستند (رازی، ۱۳۶۵). علامه حسن‌زاده نیز دقیقاً به همین رویه پایبند بوده و هیچ تجربه‌ای را بدون مقدمه ریاضت گزارش نکرده‌است. تمسک او به سنت اربعین‌نشینی یادآور ریاضت چهل‌روزه حضرت موسی (اربعین کلیمی) و چله‌گیری عرفای سلف است. بنابراین در بُعد شرایط سلوکی، میان ایشان و دیگر عرفا همسویی کامل دیده‌می‌شود.

۲. **محتوای ادراکی تجارب:** یافته‌ها نشان‌داد که مشاهدات حسن‌زاده آملی شامل رؤیاهای صادقه، شهودات بصری (مانند نور و تمثالات)، اصوات غیبی و حالات خروج از بدن است. این موارد تقریباً در کارنامه همه عرفای نامدار اسلام دیده‌می‌شود. به عنوان نمونه، محی‌الدین ابن عربی که خود سرآمد

نظریه پردازان عرفان است، در جوانی تجربه رؤیایی تعیین کننده‌ای داشت که طی آن پیامبران الهی را ملاقات کرد و معارف بلندی به او عطا شد (جعفری، ۱۳۸۶). وی بعدها تأکید کرد که حقایق غیبی در عالم مثال به صور محسوس بر قلب سالک ظاهر می‌شوند و اصطلاح «خیال منفصل» را برای این قلمرو به‌کاربرد (ابن عربی، ۱۹۴۶). تجارب حسن‌زاده مصداق عملی همین نظریه است؛ مثلاً تمثیل جهنم یا مشاهده روح پیامبر در اذان، دقیقاً تجلی حقایق معنوی در آینه خیال محسوب می‌شود. صدرالدین قونوی نیز که وارث معنوی ابن عربی بود، بر اهمیت وارد شدن به حالت فنای حواس و دریافت انوار الهی تأکید داشت (قونوی، بی‌تا). هرچند قونوی کمتر تجربه شخصی خود را نقل کرده، اما مکتوبات او نشان می‌دهد که به مقام شهود رسیده و از ذوق و حال عرفانی برخوردار بوده‌است. به‌طور کلی، تفاوت عمده‌ای در نوع پدیده‌های ادراکی گزارش شده میان حسن‌زاده آملی و عرفای متقدم وجود ندارد؛ همه این گروه‌ها از دیدن نور، فرشته، روح اولیا، شنیدن خطاب غیبی و نظایر آن سخن گفته‌اند. تفاوت شاید در تواتر و نحوه گزارش باشد؛ برای مثال مولوی اغلب حالات عرفانی خود را ضمن شعر و به زبان تمثیل بیان کرده و کمتر گزارشی صریح از یک مکاشفه مشخص (مانند دیدن یک منظره غیبی) دارد، درحالی‌که، حسن‌زاده با نثری صریح و مستند از این موارد یاد کرده‌است. با این حال، در مثنوی معنوی نیز اشارات روشنی به برخی مکاشفات مولانا می‌توان یافت (مثلاً داستان دیدار با روح شاه ختلان در مثنوی دفتر ششم).

۳. حالات عاطفی و تاثیرات شخصیتی: یکی از وجوه مشترک در تجارب عرفانی، تأثیر شگرف آن بر احساسات و شخصیت سالک است. یافته‌های ما درباره هیبت، وجد و حیرت در تجربه‌های حسن‌زاده، کاملاً با توصیفات دیگر عرفا تطابق دارد. مولوی حالت وجد و سماع را به‌خوبی در شعرهای خود نشان داده و از گریستن و خندیدن و حیران شدن در مواجهه با عشق الهی بسیار گفته‌است. او می‌گوید: «آتش عشق است کاندل نی فتاد / جوشش عشق است کاندل می فتاد» که بیانگر همان شوریدگی پس از تجربه وحدت است. ابن عربی نیز در مواردی از حالتی میان خوف و رجا یاد می‌کند که هنگام تجلی اسماء الهی برایش رخ می‌داد (Chittick, 1994). نجم‌الدین رازی به‌طور صریح‌تری در مرصاد ذکر می‌کند که سالک باید از مقام خوف شروع کند ولی نهایتاً به مقام امن و طمأنینه پس از شهود برسد (رازی، ۱۳۶۵). در مورد حسن‌زاده آملی، جالب است که او خود اشاره کرده ابتدا در اوائل سلوک، بیشتر حالات قبض (سنگینی و دشواری) داشته و به‌سختی وارد عالم مکاشفه می‌شده‌است، ولی به‌تدریج بسط و سهولت بر او غالب گشته و به‌سرعت منتقل به شهود می‌شده‌است. این دقیقاً منطبق بر سلوک اکثر عرفاست که از تنگنای ابتدای راه به فرح و نشاط انتهای راه می‌رسند. تأثیر تجربه‌ها بر منش اخلاقی ایشان نیز قابل ذکر است؛ چنانکه واقعه دوختن لب‌ها اثر عملی بر مراقبت زبان او داشت. به‌طور مشابه، عرفای دیگر نیز از تجربه‌های خود درس‌های عملی گرفته‌اند؛ مثلاً مولانا پس از فقدان شمس، شعر را جانشین مجلس‌گویی کرد یا ابن عربی پس از رؤیای

استماع ندای «ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم...» تحول فکری یافت. در مجموع، از منظر تحول درونی و روانی، همخوانی زیادی بین گزارش‌های حسن‌زاده و سایر عرفا دیده‌می‌شود.

۴. **معارف و آموزه‌های حاصل از تجربه:** یکی از نکات برجسته در تجربه‌های علامه حسن‌زاده آن است که وی همواره این وقایع را در چارچوب قرآن و معارف دینی تفسیر کرده و هرگز دچار تناقض با شریعت نشده‌است. این در حالی است که برخی تجربه‌گرایان ممکن است تفسیرهایی فراتر از ظواهر دین ارائه‌کنند. اما حسن‌زاده که خود حکیم و فقیه بود، هر پیام یا کشفی را با آموزه‌های کتاب و سنت می‌سنجید. در این رابطه مقایسه با ابن عربی و صدرالدین قونوی بسیار راهگشا است؛ این دو نیز کوشیدند تا یافته‌های شهودی خود را به زبان فلسفی-دینی بیان‌کنند (آنچه بعدها به عرفان نظری موسوم شد). حسن‌زاده آملی نیز دقیقاً چنین کرده‌است، چنانکه دیدیم بعد از مکاشفه تمثیل جهنم، به تحلیل ماهیت تمثیل پرداخت که یادآور مباحث قونوی در *مفتاح الغیب* درباره تفاوت کشف صوری و تحقق عینی است. مولوی البته راه دیگری رفت و معانی مکشوفه را در قالب حکایات و تمثیل‌های شاعرانه عرضه کرد؛ برای مثال مفهوم فنا را با داستان شمع و پروانه یا قطره و دریا تفهیم‌نمود. اما درون‌مایه یکسان است: همه این عرفا تجربه را منبع معرفت می‌دانند. نجم‌الدین رازی نیز تصریح دارد که مکاشفه اگر صحیح باشد، عین آموزه‌های وحیانی را تأیید می‌کند و سالک را به یقین می‌رساند (رازی، ۱۳۶۵). برای حسن‌زاده، همانطور که اشاره شد، تجربه‌هایش چنان مؤیداتی برای اصول اعتقادی بود و از این حیث می‌توان گفت نقش اسرارآمیز اما استحکام‌بخش در منظومه فکری او داشته‌است.

۵. **نحوه بیان و اشتراک‌گذاری تجربه:** در نهایت، مقوله بیان‌ناپذیری و نحوه انتقال تجربه نیز در سنت عرفانی سابقه‌ای دیرین دارد. عرفایی چون مولانا و ابن عربی از استعاره‌ها، نمادها و هنر برای انتقال مافی‌الضمیر خود بهره‌گرفته‌اند؛ مولانا با شعر شورانگیز و ابن عربی با نثر شاعرانه و سمبولیک (مثلاً در *فتوحات مکیه*). حسن‌زاده آملی ترکیبی از این دو را دارد: هم نثر صریح و گزارشی و هم شعر و نکته. او البته دغدغه اعتباربخشی علمی نیز داشته و شاید به همین دلیل کمتر از عرفای قدیم به رمزگویی اکتفا کرده‌است. این نکته را می‌توان به تفاوت بافت اجتماعی هم نسبت داد؛ عرفای گذشته کمتر در قید مستندسازی بودند و بیشتر به حلقه مریدان محدود می‌شدند، ولی علامه حسن‌زاده یک شخصیت علمی زمان ما بود که می‌خواست یافته‌هایش مورد استفاده عموم و جامعه علمی نیز قرارگیرد. از این رو، زبان او در بیان تجربه‌ها آمیزه‌ای از سادگی گزارش‌گر و ظرافت شاعرانه است. در هر صورت، بیان‌ناشدنی بودن جوهره تجربه عرفانی امر مشترکی است که هم او و هم پیشینیان بر آن تأکید کرده‌اند. همگی معترف‌اند که «هرکس نداند گفت وصفش را محال است» و تنها راه انتقال، بردن مخاطب به فضای آن حال از رهگذر هنر یا القای غیرمستقیم است.

در مجموع، پژوهش حاضر تأیید می‌کند که تجربه‌های عرفانی علامه حسن‌زاده آملی در کلیت خویش با سنت دیرپای عرفان اسلامی همسویی دارد و به اصطلاح چیزی خارج از چارچوب مألوف عرفانی مشاهده نشده است. بلکه اهمیت این تجربه‌ها بیشتر در روزآمد بودن و مستندسازی دقیق آن‌ها است که امکان بررسی علمی را فراهم آورده است. مقایسه تطبیقی نشان می‌دهد وجوه مشترک فراوانی میان این تجارب با گزارش‌های عرفای بزرگ (از قرون میانه تا معاصر) وجود دارد؛ از ساختار پنج‌گانه (مقدمات، شهود حسی، احوال درونی، معارف حاصله، و بیان تجربه) گرفته تا جزئیاتی مانند انواع انوار و اصوات یا حالات وجد و دهشت. تفاوت‌ها نیز عمدتاً در نحوه ارائه و تأکیدهاست؛ برای مثال حسن‌زاده به دلیل پس‌زمینه فلسفی، به تحلیل عقلانی تجربه بیشتر تمایل دارد، در حالی که، مولوی به جنبه عشق و زیبایی آن توجه نشان می‌دهد یا ابن عربی آن را در نظام هستی‌شناسی کلان می‌نشانند. با وجود این، پیام اصلی همگی یکسان است: تجربه عرفانی راهی مکمل برای دریافت حقیقت است که باید تحت هدایت تعالیم الهی و پیران راه باشد تا به ثمر مطلوب برسد.

نتیجه‌گیری

«هر کسی را شعاعی از انوار الهی تابیده‌اند و هر دلی را زخمه‌ای از زخمه‌های غیبی زده‌اند.» این بیان علامه حسن‌زاده آملی در وصف استعداد معنوی انسان‌ها (حسن‌زاده، ۱۳۹۳) را می‌توان مؤید آن دانست که وی تجارب عرفانی خویش را نه موهبتی انحصاری، بلکه نمونه‌ای از ظرفیت فطری بشر برای ارتباط با عالم غیب می‌داند. در این پژوهش، ما کوشیدیم با واکاوی پدیدارشناسانه گزارش‌های دست‌اول ایشان، تصویری منسجم از ویژگی‌های تجربه عرفانی در نگاه یک عارف-حکیم معاصر ترسیم کنیم. بر اساس یافته‌ها، تجارب عرفانی حسن‌زاده آملی دارای ساختاری چندبُعدی است که مؤلفه‌های مقدماتی (مثل خلوت و ذکر)، ادراکات ماورایی (دیداری و شنیداری)، حالات درونی (هیبت، وجد، حیرت)، دریافت‌های باطنی (معرفت قرآن و رمزهای اخلاقی) و مشکل بیان را توأمان دربرمی‌گیرد. این ساختار با اندکی تسامح، قابل تطبیق بر اغلب تجارب شهودی عرفای مسلمان در طول تاریخ است و بدین‌ترتیب، تداوم سنت عرفانی را در روزگار ما نشان می‌دهد.

از سوی دیگر، تحلیل تطبیقی نشان‌داد که هر عارفی بر اساس شخصیت، تربیت و زمانه خویش، رنگی ویژه به این تجربه مشترک می‌زند؛ حسن‌زاده آملی نیز با آمیزه‌ای از عقلانیت فلسفی، ولایت-مداری شیعی و ذوق ادبی، روایتگر شهودهای خویش بوده‌است. حاصل کار او، همچون پلی است که یک سو برهان و کتاب است و سوی دیگر عرفان و شهود و این همان نکته‌ای است که مطالعه علمی اینگونه تجربیات را پراهمیت می‌سازد. پژوهش حاضر با ارائه مدلی از ساختار تجربه عرفانی، می‌تواند مبنایی برای تحقیقات بعدی در مقایسه تطبیقی تجربه‌های عرفانی در سنت‌های مختلف قرار گیرد، یا به کار روان‌شناسی دین در فهم آثار چنین تجربیاتی بر فرد بیاید.

در پایان، یادآوری این نکته ضروری است که هرچند ما به مدد روش پدیدارشناسی توانستیم عناصر مشترک این تجربه‌ها را شناسایی کنیم، اما ژرفای حقیقی تجربه عرفانی در نهایت در بیان نمی‌گنجد. چنانکه خود علامه گفته است: «این مباحث ذوقی است و تا کسی ندوشت، شیرینی آن را در نمی‌یابد». امید است این تلاش علمی فتح بابی برای گفتگو میان زبان علم و زبان ذوق باشد و به فهم بهتر میراث عرفانی غنی سرزمین ما کمک کند.

منابع و مأخذ

- ۱) ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۴۶). *الفتوحات المکیه*. بیروت: انتشارات دارصادر.
- ۲) جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۶). *عرفان اسلامی و انسان معاصر*. تهران: مؤسسه نشر فرهنگ اسلامی.
- ۳) حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵). *هزار و یک نکته*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ۴) ----- (۱۳۷۷). *انسان در عرف عرفان*. تهران: سروش.
- ۵) ----- (۱۳۹۴). *هزار و یک نکته (چاپ هفتم)*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ۶) زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۴۹). *سرّنی (نقد و شرح مثنوی معنوی)*. تهران: امیرکبیر.
- ۷) رازی، نجم الدین. (۱۳۶۵). *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸) قونوی، صدرالدین. (بی تا). *مفتاح الغیب*. (چاپ سنگی قدیم).
- ۹) وکیلی، هادی. (۱۳۸۸). *فلسفه تجربه عرفانی، قبسات*. ۱۳۸۵، شماره ۳۹ و ۴۰.
- 10) Chittick, W. C. (1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany, NY: SUNY Press.
- 11) Colaizzi, P. (1978). Psychological research as the phenomenologist views it. In R. Valle & M. King (Eds.), *Existential phenomenological alternatives for psychology* (pp. 48–71). New York: Oxford University Press.
- 12) James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green & Co.
- 13) Moustakas, C. (1994). *Phenomenological Research Methods*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.