

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۹

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۱، بهار ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.18.71.8.1](https://doi.org/10.1001.1.20080514.1401.18.71.8.1)

روانشناسی عرفانی دین براساس نظریات یونگ در دفتر ششم مثنوی

محمدامین احسانی اصطهباناتی^۱

مریم شفیعی تابان^۲

چکیده

تجربه عرفانی از دین، یعنی مواجهه با امر مقدس و درک حضور وجود او، که به صورت فردی و یا جمعی، در درون افراد بروز و ظهور می‌یابد، در روانشناسی، این تجربه عرفانی، نوعی گرایش درونی و فطری به‌شمار می‌رود. یونگ بر این نکته تأکید می‌ورزد که تجربه عرفانی از دین، نوعی تجربه مینوی و مقدسی است که در ضمیر خودآگاه و عمدتاً ناخودآگاه جمعی بشر، نهادینه شده است. کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱ م) روانشناسی سوئیسی و پایه‌گذار روانشناسی تحلیلی، با طرح نظریه کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی، سعی کرد پنجره‌ای نوین به سوی عرفان بگشاید؛ زیرا، بر تجربیات طبیعی و خودانگیخته تمرکز دارد، به‌ویژه در رؤیاهای و تخیلاتی که به‌نظر می‌رسد با عرفان اسلامی، تقویت می‌شوند. مولانا نیز، ایمان و تجربه عرفانی از دین را، از جنس عشق می‌داند که به‌طور فطری و غریزی، در سرشت انسان به‌ودیعت نهادینه شده است و کشش و جذب روحی به سوی مبدأ و اصل که در عرفان اسلامی، مطرح می‌شود، ناشی از همین تفکر است؛ او عشق را، محرک روح انسانی در سبب جذب روح به نوای الهی و عرفانی، در مسیر رسیدن به تجارب عالی ایمانی می‌بیند. این مقاله، برپایه مطالعه موردی آرای کارل گوستاو یونگ درباره تجربه عرفانی از دین و اندیشه‌های مولانا در دفتر ششم مثنوی به این پرسش پرداخته است که دو رویکرد متفاوت روانشناختی و عرفان نسبت به دین، در چه جوهی از یکدیگر متمایز می‌شوند و در چه جوهی به یکدیگر نزدیک هستند. برای پاسخ به این پرسش، مقاله با اشاره به روانشناسی عرفانی دین از دیدگاه یونگ و مولانا، نتیجه گرفته است که فطری بودن دین و عرفان، یکی از نکات مشترک اندیشه مولانا و روانشناسی یونگ، در تجربه امر مقدس است.

کلیدواژه‌ها:

یونگ، تجربه عرفانی، دین، عرفان اسلامی، کهن‌الگوی جمعی، مثنوی مولانا.

^۱ - استادیار و مدرس مدعو زبان و ادبیات فارسی، مرکز آموزش عالی استهبان، شیراز، ایران. نویسنده مسئول:

ehsani.estahbani@gmail.com

^۲ - عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

پیشگفتار

ادبیات و روانشناسی، از آن دسته از دانش‌هایی هستند که هر دو، برای راهبرد اهداف یکدیگر، به هم کمک می‌کنند چنانکه دیوید دیچز بیان کرده‌است: «روانشناسی به چندین طریق، وارد نقد ادبی می‌شود. روانشناسی می‌تواند به تبیین جریان آفرینش ادبی کمک‌کند و قادر است وسیله‌ای فراهم‌آورد تا بتوان اثر مصنف را باتوجه به زندگی او و زندگی او را باتوجه به اثرش روشن ساخت و نیز می‌تواند به روشنگری مفهوم واقعی متنی معین مدرساند» (دیچز، ۱۳۸۵: ۵۲۷).

انسان‌ها، در هر کجا و در هر دوره‌ای که زندگی می‌کنند به حکم انسان بودن دارای اشتراکات وجودی و هستی‌شناختی فراوان هستند که تجربیات و نیروهای ذهنی آن‌ها را فعلیت می‌بخشد و تحت تأثیر قرار می‌دهد. ضمیر ناخودآگاه جمعی که یونگ آن را عمیق‌ترین لایه روان آدمی می‌داند از بسیاری جهات ویژگی‌های فطری انسان را بیان می‌کند. یونگ برای روان انسان قائل به سه بخش یا سه لایه شد: بخش آگاهی، بخش ناآگاهی و بخش ناآگاه جمعی. بخش ناآگاه و ناآگاه جمعی را روی-هم‌رفته می‌توان بخشی دانست که تمام امور فطری را دربرمی‌گیرد.

ناآگاه منحصراً ناشی از مبدأ طبیعت شخص است؛ اما این بخش از ناخودآگاه شخص متکی به یک لایه عمیق‌تر است که ناشی از تجربیات شخصی نیست و به اکتساب شخصی ارتباطی ندارد و ذاتی است. یونگ بر این باور است که وجود ناخودآگاه بر خودآگاه تقدم دارد، وی این ناخودآگاه از پیش موجود را به ناخودآگاه فردی، که امری جهان‌شمول و فرافردی می‌داند بدین معنا در تبیین یونگ پیش از خودآگاه یا ناخودآگاه فردی، واجد ناخودآگاه کهن یا پیشینی بوده‌ایم (مورونو، ۱۳۷۰: ۶). از آنجاکه این ناخودآگاه مقدم بر تجربه و حیات شخصی افراد است، ناخودآگاه جمعی یا (Collective unconscious) نامیده می‌شود که یونگ آن را واجد عناصری مشترک در نوع بشر تلقی می‌کند، محتویات این ناخودآگاه- از جمله گرایش‌های مذهبی و دینی- محصول کارکرد روانی تمامی نیاکان ماست. فشرده تجربه سال‌ها و آمیخته‌ای از تجربه و اسطوره. یونگ به تحلیل منشأ پیدایی این کهن‌الگوها نمی‌پردازد زیرا بر این باور است که پاسخ به پرسش از سرآغاز این کهن‌الگوها و نحوه پیدایش آن‌ها ممکن نیست، زیرا این کهن‌الگوها عمری به قدمت بشر دارند و تا جایی که مختص به نوع انسان‌اند، ازلی‌اند و اگر خاستگاهی داشته باشند این خاستگاه باید هم‌زمان با پیدایش نوع انسان

باشد و از این رو این پرسش، پرسشی بی‌جواب است، این ساختار امری از پیش داده‌شده و پیش‌شرطی است که در هر تجربه‌ای یافت می‌شود (موسوی، ۱۳۹۴: ۱۰۵).

از نظر یونگ، ناخودآگاه، نه تنها شامل مضامین شخصی است بلکه بیشتر کهن‌الگوها را که به‌طور کلی موروثی هستند، نیز دربرمی‌گیرد. در اینجا کلید اصلی، کهن‌الگوی خداست که گاه یونگ آن را معادل با ناخودآگاه به‌کار می‌برد. منظور یونگ از مفهوم خدا در بحث تجارب دینی آن است که او سرمنشأ وجودی را نیز یک کهن‌الگو می‌داند وی معتقد است خدا به‌عنوان شکل کهن‌الگویی در همه انسان‌ها یکسان و مشترک بوده ولی محتوای آن در سنت‌ها و زمان‌های گوناگون متفاوت است از زئوس تا برهمن و تائو و کریشنا و خدای واحد تجلی‌یافته‌است (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۸۰-۱۷۸). یونگ تصویر ماهیت و سرچشمه امر قدسی را هم کهن‌الگو می‌داند، کهن‌الگویی که دارای « خاصیتی قدسی و نورانی » است و در بالاترین درجه تجربه‌های دینی قرار دارد (امید، ۱۳۷۳: ۱۱). در روانشناسی مفهوم الوهیت، وزنه ثابتی است که باید آن را منظور نظر داشت، به‌سان عواطف ابتدایی، غرایز، مفهوم کهن‌الگویی مادر و غیره (یونگ، ۱۳۷۲: ۱۸۱).

حقیقت همیشه هدف نهایی بشر بوده‌است. این تلاش معنوی برای رسیدن به درک کامل هستی و جایگاه آن در جهان است که با عرفان در ارتباط است و در کنار عرفان قرار دارد که توجه زیادی را در رشته‌های مختلف مانند الهیات، فلسفه و ادبیات به خود جلب کرده‌است.

معنویت؛ در اصل، نگرش ژرف‌اندیشانه است که برای درک معنای صحیح و واقعیت وجود انسانی از طریق بیداری فرد و تعهد به پیوند با خدا تلاش می‌کند. تیسادل (۲۰۱۰: ۱۰)، معنویت را به‌عنوان " جستجوی انفرادی یک فرد " و کشف مطلق یا الهی تعریف می‌کند. این مورد شامل تجربه مستقیم عرفانی خداوند یا تحقق آگاهی گسترده است. " معنویت در این زمینه به عرفان مربوط است که همان تحقق دانش معنوی از طریق ادراک شهودی و احساسی به‌جای ادراک عقلانی و احساسی است. در پرتوی همین موضوع، آندرهیل (۲۰۲۲: ۲۲) بیان می‌کند که عرفان " به شکل معقول‌تر از اعتقاد به فلسفه عقلانی، مشتاق یافتن واقعیت است، که به‌عنوان مادر کلیت متافیزیک، یک مدرک ضمنی مانند واقعیت وجود دارد، که چیز دیگری هم هست، که احساس رضایت، و رای جریان بی‌پایان هیجان می‌باشد که به‌تدریج هوشیاری را احاطه می‌کند ... " دکتربین عرفانی دیگری وجود دارد و سطح آن به دستیابی به دانش کمک می‌کند که همان روح القدس است. این مورد: رفرنظر از دنیاپرستی و مراقبه، به خودواکاوی نیاز دارد که همراه با اتکا به شهودی است که به تحقق یکتاگرایی منجر می‌گردند که سومین دکتربین عرفانی است که در جهت دستیابی به خودشکوفایی کمک‌کننده است.

به‌عنوان یک رویکرد معنوی، عرفان تنها محدود به یک ایمان مذهبی نیست. مذاهب شرقی مانند هندویسم و تائوئیسم (چینی) یک ارائه روشن از ظاهر معنویت را در اوپانیشادهای هندو و همچنین در آموزه‌های تائوئیست‌های چینی لائوزی نشان می‌دهد. اسلام و در اینجا، سنت صوفی با معانی معنوی

و عرفانی بیان شده در آثار مشابه شمس تبریزی و شعر رابعه عدویه منصور حلاج و جنید بغدادی غنی شده است. در مورد علاقه مسیحیت غربی به عرفان، آثار قرون وسطایی، مانند نوشته‌های پلوتینوس و تصاویر عرفانی جولیان نوروچ و مارگری کمپ مواردی از این نکته هستند.

بیان مسأله

این مقاله، پژوهشی تطبیقی و میان رشته‌ای محسوب می‌شود که بین فرهنگ اسلامی شرقی و فرهنگ مسیحی غربی، پُل می‌زند و نشان می‌دهد که حقیقت، گوهری است که همگان در پی آنند و تبعاً هر کس به میزان مجاهده و تلاش، به بخشی از حق و حقیقت راه می‌یابد و این کار از راه شناخت مراکز معنای متن مولانا و اندیشه یونگ، به عنوان یکی از روانکاوانی که نظریه فطری بودن دین را مطرح کرده است، به دست می‌آید. در این میان، ما تلاش می‌کنیم تا بر اساس افق‌های معاصرمان، بین اندیشه مولانا و یونگ، گفت‌وگویی را برقرار سازیم. البته باید توجه داشت که « رویکرد روانکاوی به تنهایی نمی‌تواند شقوق تفسیری یک اثر ارزشمند ادبی را کاملاً مورد بحث قرار دهد؛ زیرا هر رویکرد محدودیت‌های خاص خود را دارد. محدودیت رویکرد سنتی، نادیده گرفتن غوامض ساختاری اثر هنری است، از سوی دیگر، رویکرد صورتگرایی از مفاهیم و زمینه‌های تاریخی و اجتماعی، که ممکن است رهیافت مهمی در مورد ژرفای یک اثر هنری فراهم آورد، غافل می‌ماند و محدودیت گریزناپذیر در روان‌شناختی نارسایی‌های زیباشناختی آن است، این رویکرد، می‌تواند سرخ‌های مهم برای کشف رازهای نمادین شماتیک- درون‌مایه‌ای یا موضوعی- یک اثر هنری را ارائه دهد» (گورین، ۱۳۷۰: ۱۳۹)

هدف پژوهش

هدف اساسی این مقاله، آن است که اندیشه‌های یونگ و مولانا، پیرامون دین و علل گرایش به آن توصیف و تبیین شود تا به نقش اساسی کهن‌الگوهای یونگ و تأثیر آن در دین در بررسی تطبیقی با افکار عرفانی مولانا بپردازیم. لازم است قبل از هر چیز، روشن شود که بین دین و روانشناسی چه نسبت و مفهومی وجود دارد؟ یونگ چگونه از این مفاهیم در تعریف دین و منشأ آن بهره‌گرفته است و نقاط اشتراک و افتراق او با اندیشه مولانا در چیست؟ اهمیت پرداختن به این موضوع، زمانی روشن می‌شود که بدانیم یکی از راه‌کارهای به‌چالش کشیدن دین توسط اغلب آرای روانشناسی، تأکید بر این نکته است که دین، ماهیتی ورای آنچه که دینداران می‌پندارند، ندارد و از این رو، نمی‌توان ردّ و اثر آن را در چیزی جز متون و نصوص دینی پیدا کرد، در حالی که، یونگ با بهره‌گیری از نظریه ناخودآگاه جمعی، به فطری بودن دین و نهادینه بودن آن در سرشت بشر از آغاز تا انجام، به خوبی اشاره کرده است؛ لذا طرح نظریه کهن‌الگوی ناخودآگاه جمعی یونگ، به ویژه، پاسخگوی بسیاری از ابهامات پیش‌آمده در این زمینه می‌تواند باشد.

مطالعه درباره کهن‌الگو و نقد کهن‌الگویی، در ایران عمر چندانی ندارد و محدوده منابع موجود نیز بیشتر ترجمه‌هایی از آثار نظریه‌پردازان غربی یا کتاب‌های نقد ادبی است که به صورت پراکنده به نقد اسطوره‌ای و کهن‌الگویی پرداخته‌اند، درخصوص تحلیل آثار ادبی از منظر آراء و اندیشه‌های یونگ در زبان فارسی کتاب‌ها و مقالاتی به رشته تحریر درآمده‌است از جمله مقاله قائمی (۱۳۸۹) با عنوان «پیشینه بنیادهای نظری و رویکرد نقد اسطوره‌ای و زمینه و شیوه کاربرد آن در خوانش متون ادبی» که نویسنده ضمن بررسی پیشینه و مبانی نظری این روش، به اهمیت و شکل و شیوه کاربرد آن به‌خوبی در خوانش متون ادبی پرداخته‌است؛ حرّی (۱۳۸۸) مقاله «کاربرد کهن‌الگوها در شعر کلاسیک و معاصر در پرتو رویکرد ساختاری به اشعار شاملو»، حسینی (۱۳۸۷) در مقاله دیگری با عنوان «نقد کهن‌الگویی غزلی از مولانا» و احمدی (۱۳۸۹) در «تحلیل کهن‌الگویی داستان پادشاه و کنیزیک» به تحلیل عناصری از ادبیات برپایه کهن‌الگوی یونگ پرداخته‌اند. درخصوص روانشناسی دین و یونگ نیز موسوی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «یونگ در برابر یونگ» و قراملکی (۱۳۷۹) در مقاله «درآمدی بر دین‌شناسی یونگ» مطالب درخور توجه درباره دین‌پژوهی و تجربه دینی یونگ ارائه کرده‌اند.

عرفان دینی و رویکرد روان‌شناسانه به آن

دین، در زبان لاتین از کلمه (Religion) گرفته شده‌است، به معنی تفکر از روی وجدان و با کمال توجه، درباره شیء قدسی و نورانی. تعریف یونگ از این شیء قدسی و نورانی در واقع همان تعریف رودلف اتو از دین است. به اعتقاد اتو، جوهر آگاهی‌های دینی بشر همان خشیت است که آمیزه‌ای از ترس و مجذوبیت در برابر لاهوت یا امر الهی است. اتو از طریق تحلیل شهودی، پدیدار شناختی و روانشناختی تجربیات مربوط به دین و تجلیات آن را در ذیل پریش امر مقدس تعریف می‌کند و امر مقدس را مقوله‌ای پیچیده و مرکب می‌داند که ترکیبی است از مؤلفه‌های عقلانی و غیرعقلانی و در عین حال مقوله‌ای مطلقاً پیش‌بینی و مقدم. به نظر وی، امر مقدس قابل استنتاج و استخراج نیست و شبیه احساسات «اولیه» است که از بیم اهرمین پدید می‌آید و آنگاه در سیر تحول خود به آستانه دین می‌رسد و سپس تأکید می‌کند که دین در بند اخلاق نیست و حیاتش را از مفروضات آن ترسیم نمی‌کند (اتو، ۱۳۸۰: ۱۵۸). در مورد دین تعاریف بسیاری شده که هر کدام براساس باورها و عقاید خود آن را به‌ثبت رسانده‌اند ولی آنچه در مورد همه این موارد اشتراک دارد اعتقاد به وجود خداست. «دین، به معنای اعتقاد به یک امر قدسی است و برخی آن را ایمان به موجودات روحانی دانسته‌اند. گروهی دیگر گفته‌اند دین عبارت است از ایمان به یک یا چند نیروی فوق‌بشری که شایسته اطاعت و عبادت هستند» (توفیقی، ۱۳۸۶: ۳).

در اصطلاح عرف، «دین شریعتی است که به وسیله یکی از فرستادگان الهی یا مدعیان نبوت آورده شده است» (مشکور، ۱۳۶۸: ۶). همچنین واژه دین در لغت عرب، به معنای «اطاعت و انقیاد» هم آمده، آن گونه که به معنای «آئین و شریعت» هم به کار گرفته شده است. «لفظ دین در اوستا به صورت "وئنا" آمده که به معنای "وجدان" و "ضمیر پاک" است» (مبلغی، ۱۳۷۳: ۳۳).

رویکرد روانشناسانه به دین و تجارب دینی، در پی اثبات این نکته است که تجربه دینی زمانی رخ می دهد که انسان دیگر نتواند یا نخواهد درباره مشکلی که با آن درگیر است، اندیشه کند، در این هنگام مشکل از سطح ظاهر روان به لایه های زیرین و پنهان منتقل می شود و بدین ترتیب دستگاه شناختی می تواند در برابر ناملایمات تاب بیاورد، در این صورت ساختارهای شناختی روان از نو شکل می گیرد تا مشکل را بازنگری کند و راه حل مناسبی برای آن بیابد، تجربه دینی در این هنگام نوعی بازسازی شناختی است که برای مقابله با بحران یا معضل پیش آمده (existential Problem) پدید می آید. یونگ می نویسد «دین برای من یک گرایش خاص و عجیب از ذهن است که می تواند در مطابقت با ریشه کلمه دین - یعنی religion - بیان شود و به معنی توجه دقیق و مشاهده عوامل پویای معین است. عواملی که به شکل نیروهایی اعم از ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، عقاید، آرمان ها یا هر آنچه که انسان به چنین عواملی در جهان خود نام داده است، تصور می شوند. من نمی خواهم اعلام کنم که اصطلاح دین را اعتقاد معنایی کنم؛ با این حال، درست است که هر اعتقادی اساساً از یک سو مبتنی بر تجربه ایمان است و از سویی وفاداری، ایمان و باور به یک تجربه خاص در مورد ماهیت نومیوس و اعتقاد به تغییر آگاهی و شعور که به دنبال می آید. بدین سان ممکن است بگوییم که اصطلاح دین، دیدگاهی خاص را نسبت به آگاهی که توسط تجربه نومیوس تغییر کرده است، مشخص می کند» (فیروزی و حسینی، ۱۳۹۶: ۹۶). باتوجه به این تعریف می توان گفت که تجربه دینی یا نومیوس از نظر یونگ نقش محوری دارد. یونگ دین را نه اعمال و آیین های آن، بلکه تجربه بنیادین دینی می داند و می گوید «دین گرایش خاص ذهن انسان است که در آن عوامل پویا، به قدری زیبا و معنادار نگریده می شوند که باید مورد مهر و پرستش قرار گیرند، این گرایش از رفیع ترین و قوی ترین ارزش برخوردار است و حتی می توان گفت که به لحاظ روانی، بسیار پراهمیت و پرشور است، به علاوه دو دلیل واضح برای خاصیت ویژه این فعالیت وجود دارد، نخست آنکه از کیفیت خاص فرد تجربه کننده، منشأ می گیرد و دوم در کیفیت خاص شیء تجربه شده ریشه دارد» (همان). باتوجه به آنچه که از تعریف یونگ از دین بیان شد، می توان گفت، یونگ در روانشناسی دینی خود بر تجربیات خودانگیزه و طبیعی تمرکز دارد به ویژه در مسئله کهن الگویی رؤیا که آن را زبان ناخودآگاه جمعی می داند (فروم، ۱۳۵۹: ۳۲).

فرآیند فردیت؛ یکی شدن با امر مقدس

فرآیند فردیت، یکی از مباحث مهم و محوری در روانشناسی تحلیلی یونگ است که نخستین بار در سال ۱۹۲۱ در کتاب «سنخ‌های روانشناسی» مطرح شد، مقوله فرآیند فردیت به عنوان فرآیندهای کهن‌الگویی از آنجا مطرح شد که «یونگ با مطالعه بر روی تعداد زیادی از مردم و تحلیل خواب‌هایشان دریافت که در هر فرد فرآیندی زنده و پویا وجود دارد که سبب یکپارچگی درونی ماندگار و تجربه‌ناپذیر روان فرد می‌شود آنچه که می‌توان آن را خودیابی یا خودشناسی مطرح کرد، یونگ فردیت یافتگی را فرآیندی دینی می‌شمارد که از سویی فرآیندی کهن‌الگویی است و کیفیت دینی خود را از تجربه جمعی بودنش می‌گیرد» (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۱۲-۲۰۳). به موجب یافته‌های یونگ، طی فرآیند فردیت، فرد پس از طی کردن لایه‌های مختلف موفق به دیدار با خود و یگانگی با آن می‌شود از دیدگاه یونگ این «خود» مظهر خداست؛ کهن‌الگوی تمامیت، یکپارچگی و کمال شخصیت یعنی ثمره فردیت یافتگی است و هوشیاری را در برمی‌گیرد و جای تعادل بین اضداد در شخصیت است (آرگایل، ۱۳۸۷: ۲۳۵)

دیدار با «خود» و یگانگی یا کهن‌الگوی آن در ناخودآگاه جمعی غایتی است که در عرفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد، در این طریق سرشت ذاتی و فطری سالک او را به سمت سکر و حیرت سوق می‌دهد؛ چراکه غایت فرآیند فردیت روانی، یگانگی و رسیدن به تجلی خداوند در درون ماست. به طور کلی یونگ تمایل زیادی داشت تا موضوعات مذهبی را سروسامان ببخشد و در این راه تلاش کرد پیوسته خود را به عنوان یک موافق و هوادار مذهبی معرفی کند چراکه او بر این باور بود که مذهب برای بهداشت روانی بسیار خوب است و مردم نیازمند معنایی برای زندگی خود و مجموعه‌ای از اهداف متعالی هستند (آرگایل، ۱۳۸۷: ۳۳۶). این موضوعات دینی یا اساطیر مشترک باید از دیدگاه یونگ جهت حفظ تعادل روانی به سطح آگاهی یا ایگو (ego) منتقل شود، بنابراین یونگ سرمنشأ تجربه دینی و مقر و مأوای تصویر خدا را در ذات و سرشت ناخودآگاه بشری می‌داند و از سوی دیگر این ناخودآگاه را در حیطه عقل یا دانش‌های تجربی محدود نمی‌سازد (آذربایجانی و موسوی اصل، ۱۳۸۵: ۶۰)

مفهوم‌شناسی تجربه امر مقدس در اندیشه مولانا

امر مقدس، از جمله موضوعات اساسی در دین‌پژوهی است که از قرن هجدهم در میان دانشوران متعدد در رشته‌ها و حوزه‌های مختلفی چون فلسفه، فلسفه دین، کلام، علم ادیان، روانشناسی و روانشناسی دین به فراخور نگاه خود به دین، مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به تقریرات متفاوت از مفهوم امر مقدس و تجربه دینی می‌توان گفت که این مفهوم حداقل در مورد سه پدیده به کار می‌رود:

آگاهی مستقیم و غیراستنتاجی و حضوری نسبت به خدا یا امر مطلق یا مینوی؛ پدیده روانشناسی و معنوی که بر اثر خودکاوای بر آدمی مکشوف می‌شود و از نظر متدینان تنها با فرض و قبول یک موجود فوق‌انسانی به نام خدا یا نام‌های دیگر قابل تبیین است؛ مشاهده دخالت مستقیم خداوند در حوادث خارق‌عادت و شگفت‌انگیز مثل معجزات، کرامات، دعا و مانند آن (حاجی‌اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۲: ۷۱)

مولانا ایمان و تجربه دینی را از جنس عشق می‌داند که به‌طور فطری و غریزی در سرشت انسان به‌ودیعت نهاده شده است و کشش و جذب روحی به‌سوی مبدأ و اصل ناشی از همین فطری‌بودن دین است، او عشق را که مسئله‌ای فطری است محرک روح انسانی در سبب جذب روح به نوای الهی در مسیر رسیدن به تجارب عالی ایمانی می‌بیند و این‌گونه معتقد است که:

اتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می افتاد

(مولانا، ۱۳۸۷: ۱۰ / ۱)

نکته اصلی که پیش از پرداختن به مبحث اصلی بادی مد نظر داشت، چیستی و ماهیت گوه‌رین از نگاه مولاناست. مولانا گوه‌رین و تجربه دینی را ارتباط با امر متعالی می‌داند و معتقد است که:

اصل دین خواجه روزن کردن است دوزخ است ان خانه کان بی‌روزن است

(همان: ۲ / ۲۳۷)

مولانا، اصل اساسی تمام ادیان را ارتباط با امر متعالی نهادینه‌شده در وجود انسان و گشادن روزن به‌وی جهان معنا و خدا می‌داند. انسان به‌حکم غریزه‌ای فطری که در نهاد او متمکن است، همواره به‌یک عقیده روحانی گرایش دارد، نوع بشر به‌هر مرحله از مدنیّت که رسیده است و به هر جهش و نژادی و خون و رنگ که منتسب بوده‌است، دغدغه‌ای باطنی در ضمیرش وجود داشته که منتهی به اعتقاد به غیب می‌شود و به صورتی از صور ایمان درمی‌آید که این دغدغه باطنی و اندیشه نهانی همواره در او بوده و هست، امام‌علی(ع) در خطبه اول نهج‌البلاغه به فطری‌بودن دین اشاره داشته و وفاداری به فطرت را یکی از اهداف انبیا می‌داند و می‌فرماید «خداوند رسولان خود را به‌سوی انسان‌ها فرستاد و انبیای خود را یکی پس از دیگری مأموریت داد تا وفای به پیمان را از آن‌ها مطالبه‌کنند» (شریف‌رضی، ۱۳۷۸: خطبه اول).

رابطه خدا با انسان در دید عرفانی به‌ویژه در اندیشه مولانا، از زبان ازلی و تاریخ قدسی نخستین تجربه دیدار انسان و خدا در وجود انسان نهادینه‌شده‌است، عشقی بی‌نهایت و حضور و تجلی بی‌پایان ژرف، ازلی و جاودانه. خدا در مرکز جهان‌بینی مولانا قرار دارد و همه مخلوقات انسانی و غیرانسانی در سلسله مراتب هستی و در فاصله بی‌نهایت پایین‌تر از او هستند. مولانا این فطری‌بودن ایمان را در مسئله

عهد الست، مورد توجه قرار داده است؛ وی با بهره‌گیری از واژه‌هایی چون الست، عهد، میثاق، بلی و ... از این واقعه یاد می‌کند که نمودی از فطری بودن ایمان و دین در نهاد بشری است:

در دهانش تلخ آید شهد خلد چون نبود از وافیان در عهد خلد

(همان: ۶ / ۸۳۰)

مولانا، نخستین کسی نیست که سرچشمه‌های معرفت را در میثاق الست می‌جوید ولی بی‌تردید یکی از سرآمدان این ریشه‌یابی است که هیچ آفریده‌ای از معرفت بی‌نصیب نیست بلکه مرتبه‌ای از معرفت شهودی و فطری از الست با همه هست و محبوب ازلی گم‌کرده‌ای همگانی است وی بر جاری بودن و دوام هستی این عشق فطری تأکید می‌کند:

چون ملایک او به اقلیم الست هر دمی می‌شد به شرب تازه هست

(مولانا، ۱۳۸۷: ۶ / ۹۲۱)

علت اهمیت عهد الست نزد عرفا و رویکرد انسان به اصل خویش و یادآوری این عهد، همین فطری بودن مبحث ایمان است چراکه انسان پس از هبوط در عالم ماده، عهد نخستین و اولین دیدار خویش را فراموش می‌کند و از حقایق فطرت خود غافل می‌شود، مولانا در پی دست‌یابی در رجعت انسان به فطرت خویش است و معتقد است انسان با شناخت هویت و موجودیت مسبوق بر حیات دنیوی خود می‌تواند دینداری ذاتی خویش را دوباره بشناسد، این تجربه دینی مولانا والاتر از تعقل و فوق عقل است گفتیم که یونگ معتقد است آنگاه که فرد به مرحله خویشتن‌یابی یا فرآیند فردیت / تفرد برسد، به کمال و تعالی نیروها در خویشتن دست‌یافته است، مولانا نیز بیان می‌کند که وقتی انسان به عالم بی‌رنگی که جلوه حق و عشق به او و ایمان محض است می‌رسد در اصطلاح « رویین‌روان » می‌شود (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۵۲: ۱۳). خاصیت گناهان از او سلب می‌شود و از مردم عادی جدا می‌گردد و این مسئله را به خوبی در داستان طوطی و بازرگان به تصویر کشیده است:

بد نماند چون اشارت کرد دوست کفر ایمان شد چو کفر از بهر دوست

هر بدی که امر او پیش آورد آن ز نیکویی‌های عالم بگذرد

زان صدف گر خسته‌گردد نیز پوست ده مده که صد هزاران دُر در اوست

(مولانا، ۱۳۸۷: ۶ / ۹۲۸)

مولانا چه رابطه و نسبتی بین ایمان و عقل قائل است و یا به تعبیر دیگر آیا ایمان از نظر او همان معرفت عقلی است یا خیر؟ وی معتقد است که دلیل عقلی و معجزه و خرق عادت نمی‌تواند منجر به ایمان شود؛ بلکه حالت ایمان و اعتقاد جازم قلبی محصول جاذبه روحی و مولود عواطف و انگیزه‌های

درونی است. به عبارت دیگر، از دلایل و قیاسات منطقی و اعجاز و خرق عادت ایمان حاصل نمی‌شود، فقط منجر به غلبه در بحث و مشاجره می‌شود؛ به‌ویژه آنکه می‌دانیم خرق عادات و مکاشفات که به- واسطه ریاضات و مجاهدت حاصل می‌شود، به یک مذهب و دین اختصاص ندارد. (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷). عشق، رهاکننده آدمی از تعلقات دنیوی است و سلوک با عشق سالک را سریع‌تر به مقصد می‌رساند، چنانکه مولانا می‌گوید:

عشق ربانی است خورشید کمال امر نور اوست، خلقان چون ظلال

(مولانا، ۱۳۷۸: ۹۸۳/۶)

تفکر عارفانه مولانا

در طول سالیان، همیشه افرادی رویاگرا بوده‌اند که به برخی از نابخردی‌های تجربه انسان‌ها اشاره کرده‌اند، کسانی که خود را اغلب به‌عنوان شاعر، پیامبران، نقاشان، اومانیست‌ها (انسان‌گراها) و فیلسوفان و غیره نشان داده‌اند. همان‌طور که اریک فروم در مقدمه کتاب خود با‌عنوان مولانا: پارسی، عرفان می‌گوید: "نژاد بشر، با فساد روحی و بیگانگی (از خود یا دیگران) بشر از خود و هموعان خود و از طبیعت و از محصولات عمل خود تهدید می‌شود. آیا تعجب آور نیست که بسیاری از مردم در تمام کشورها با تصدیق جدید، نسبت به این خطرات واکنش نشان داده‌اند؟" (آراسته، ۲۰۰۸: ۱۰). تصدیق-های جدید که اینجا مورد بحث قرار خواهند گرفت، معنویت و عرفان هستند. آن‌ها به‌عنوان یک تلاش برای نگاه کردن به درون، جستجوی توانایی نژاد ما به‌عنوان انسان و در نظر گرفتن احتمالات تا مرز، عمل می‌کنند.

ارتباط انسان با خدا به طرق مختلف در سراسر جهان پدیدار شده است. این که آیا آنها صوفیان در ایران، بودایی‌ها در هند یا تعالی‌گرایان در آمریکا هستند، همگی بر مبنای زمین قابل توضیح می‌باشند: میل پنهان بشر برای رسیدن به خدا. هر جا که اندیشه‌های عارفانه در این مورد از پیامبران ادیان ابراهیمی یا حتی شاعرانی مانند مولانا

سرچشمه می‌گیرند، آن‌ها تمام ویژگی‌های متمایز و روش‌های فکری را به اشتراک می‌گذارند. در حالی که آن‌ها در فواصل جغرافیایی وسیع و زمانی از یکدیگر، احتمالاً بدون داشتن هرگونه تماسی با دیگران شکل گرفته و تعالی‌یافته‌اند، آن‌ها تمایل دارند نه فقط در اصول اولیه، بلکه حتی در کوتاه‌ترین جزئیات هم، یکسان باشند. بزرگ‌ترین و مشهودترین شباهت در میان این افکار عرفانی، اعتقاد به یک وضع جهان است، که تمام ذرات بدن ما را تشکیل می‌دهند و تمام اشیا در طبیعت و کیهان تماماً بخشی از یک چیز، یک کلیت هستند، که توسط برخی از مردم، به‌عنوان خدا نامگذاری شده است. این تفکر، خود را از طریق مفهوم توحید در عرفان اسلامی ایجاد می‌کند، مانند‌لا در مذهب بودا، و طبیعت در مقاله

امرسون: "من جزئی یا ذره‌ای از خداوند هستم" (امرسون، ۲۰۰۴: ۴) و مولوی، خود را در اشعار زیر نشان می‌دهد: "بی نهایت در همه جاست، باین حال در زیر یک چادر گنجانده شده است" (بارکز، ۲۰۱۰: ۱۳۶).

تفکر عرفانی مولانا عمیقاً در قرآن ریشه دارد؛ مثنوی معروف او، به‌عنوان قرآن تازه تألیف شده شناخته شده است. مشکلی نیست که بگوییم که تفکر او مدیون آموزه‌های اسلامی است، اما او لحن مخصوص خودش را دارد. آثار او به‌خودی‌خود و به‌طور مجزا درباره اخلاق، خدا، شعر، عشق، عقل، مذهب و حقیقت می‌باشند. اما، هنگام صحبت در مورد عرفان، ما فراتر از مفهوم الهیات و اصول مذهبی می‌رویم. عرفان "تجربه درونی یگانگی با جهان، رهایی از هواهای نفسانی غیرمنطقی، از پندار بیهوده ضمیر جدای فناپذیر و از زندانی است که این پندار بیهوده را خلق می‌کند" (آراسته، ۲۰۰۸: ۱۲). هدف او رسیدن به اتحاد با خدا و غرق کردن خودش در درون اوست. جورج سانتایانا در مورد عرفان ایده‌آل می‌نویسد: "به‌جای تکمیل ماهیت انسان، به‌دنبال حذف آن به‌جای ایجاد دنیایی بهتر است که اساس دنیایی را که ما قبلاً ساخته‌ایم، تخریب خواهد کرد" (۱۹۹۰: ۱۵). بنابراین، هرچه علم و عقاید عرفانی به آن وابسته باشند، در پایان، لحن او از درون خودش می‌آید و در آنجا چیزی عمیق و ابدی، روح و ذات خود، خدا را کشف می‌کند.

در میان تفکرات عرفانی گوناگونی که در سراسر جهان پدیدار شده است، برخی از کیفیات خاص در این جهان وجود دارند که آن‌ها را به‌صورت یکی مرتبط کرده و با هم ادغام می‌کند. از آنجاکه جستجوگر موجود در این ردیف خاص از جهان بینی همواره به‌دنبال همان ماهیت است، مسیر یا عقیده‌ای که او باید از آن پیروی کند، از همان هسته نشأت می‌گیرد. در نتیجه، اعتقادات و باورهای او طبق همان منبع شکل می‌گیرند.

آنچه در ادامه می‌آید بحث درباره کیفیات و باورهای است که از طریق قیاس ریشه‌ای و مقایسه نگرش‌های شاعران نسبت به موضوعات مربوط به عرفان انجام خواهد شد.

الف. یکتاگرایی

این باور که تنها یک خالق وجود دارد، از ۳۵۰۰۰ سال قبل از میلاد یهود، از طریق ادیان توحیدی به گردش درآمده است. این مفهوم دارای شرایط متفاوتی در هر دین ابراهیمی است: "Shituf" در یهودیت، "تثلیث" در مسیحیت و "توحید" در اسلام. تمام این ادیان به یکتایی خدای الهی یا خالق اعتقاد دارند. مسیحیان بر این باورند که تصور تثلیث تنها شامل تجلیات مشهود یک خدای واقعی است. یهودیان، شکل متمایزی را برای ستایش از یک خدا و اولین اعلامیه ایمان که مسلمانان باید شعار دهند "هیچ خدایی جز او وجود ندارد"، ایجاد کردند.

با این حال، مفهوم مورد بحث در اینجا کمی متفاوت از آن چیزی است که این ادیان به عنوان عقیده خود عمل می کنند. به هر حال، باید ذکر کرد که این کتاب قطعاً تحت تأثیر بسیاری از کتاب های مقدس بوده است. در نظر گرفتن دیدگاه یکتاگرایی، کمی متفاوت و پیچیده تر از اعتقاد مطلق به یک خدا است. در حالی که عرفان، اعتقاد به این مفهوم است، او آن را در سطح دیگری تجربه می کند. کارولین اف. ای. اسپورگتون به طور گسترده عرفان را به عنوان "نگرش فکری ذهن بر اساس اعتقادی شهودی یا با تجربه وحدت، یگانگی و همسانی در همه چیزها" تعریف می کند (۲۰۱۷: ۵). از این منبع، تمام افکار عرفانی سرچشمه می گیرد. این مفهوم اتحاد، عمیقاً در مثنوی مولانا تاحدی ریشه دارد که او اثر خود را، کلاس عملی وحدت می نامد: "مثنوی ما کلاس عملی اتحاد است: هر چیزی که شما آن را می بینید، انتظار از یکی است که (تنها) یک بت است" (ورس ۱۵۲۸).

مولانا، به عنوان یک شاعر و رقااص عشق و زندگی، از نوعی یکتاگرایی در اشعار خود استفاده می کند که متفکران اسلامی مانند ابن عربی، آن را "وحدت وجود" یا "وحدت هستی" می نامد. مفهوم حول محور حضور همزمان در همه جای، خداوند در هر ذره از کیهان می چرخد. در کلام خود ابن عربی: "حمد و ستایش بر کسی که همه چیز را خلق کرد، در حالی که خود در ذات آن است" (شریف، ۱۹۶۶: ۴۰۹). یک هدف ابدی عرفانی، تنها تحقق این مفهوم نیست، بلکه قدم نهادن به یک سفر معنوی است که بهشت آن، رسیدن به خدا در ذات خود و پیوند با آن است. در یکی از غزل در دیوان شمس، مولانا خطاب به کسانی فریادمی زند که به سختی، از طریق بیابان خود را به خانه خدا، کعبه، می رسانند، بازمی گردند و معشوق معنوی خود را در خانه های خود می یابند: "گر صورت بی صورت معشوق ببینید - هم خانه و هم خواجه و هم کعبه شماید!" (۱۶۹۵). مولانا از طریق این استعاره اعلام می کند که هر فرد، خود، خانه خداوند است. پاک ترین و نزدیک ترین کسی که می تواند به خدا نزدیک شود با نگاه کردن به خود، در جایی است که او در آن است، به جای این که مسافت های طولانی را طی کند تا به دنبال چیزی برود که بسیار انتزاعی و غیر قابل لمس است: "یک گوهر جان کو اگر از بحر خدایید" (۱۶۹۸). با این حال، تنها روح عارفانه است که این حضور مطلق را نه تنها در هر جایی که به نظر می رسد، بلکه در عمیق ترین ذرات وجودش تجربه می کند. این مفهوم خدا غالباً در شعر پارسی کلاسیک رازی خوانده می شود که هنگامی آشکار می شود که حجابی از جهالت و نابینایی برداشته می شود: "افسوس که بر گنج شما پرده شماید!" (۱۶۷۲). نهضت روشن فکری از طریق این تجربه به دست می آید که به موجب آن شخص به صورت عارف و یک عاشق تبدیل می شود که در آرزوی رسیدن به دریای خداوند است، جایی که واقعاً به آن تعلق دارد. همان طور که غدیر گلکاریان اشاره می کند، آخرین آرزوی مولانا این است که با تمام جنبه های خداوند به یک همبستگی معنی دار برسد: "انسان می کوشد تا در دنیای ذات خود که احاطه اش کرده است، پیروز شود و در نهایت به معنای همبستگی معنی دار با جنبه های وجودی، معرفت شناختی، زیبایی شناسی و اخلاقی خداوند پی می برد" (۲۰۱۹: ۵).

مولانا روح انسان را ستایش می‌کند و ویژگی‌های یک ناجی را به آن نسبت می‌دهد. اولین رباعی در دیوان شمس این است: "آن دل که شد او قابل انوار خدا، پر باشد جان او ز اسرار خدا" ۱ (مولانا، ۱۹۹۶: ۱۲۶۵).

ب. زبان

عرفان معمولاً گرایش شک‌برانگیزی به زبان و کاربردهای آن داشته‌است. دلیل اصلی این نقطه‌نظر بدبینانه این است که عرفان، اعتقاد به تجربه‌های دنیوی او درباره‌ی کشف و مکاشفه است که غیرقابل-اظهار می‌باشد. حتی زمانی که سعی می‌کند سفر معنوی درونی و بینش عرفانی خود را توضیح دهد، برخی دیگر او را درک نمی‌کنند و ممکن است در معرض تمسخر و حتی کنار گذاشته شدن از جامعه قرار گیرد. پلوتینوس بیان می‌کند: "بصیرت، مسیر گفتار را مسدود می‌کند" (۲۰۰۰: ۸۴). آلفرد لرد تینسون، بعد از ارتقا به یک حالت متعالی، سعی می‌کند تجربه خود را توصیف کند، اما بعد از آن می‌نویسد: "من از وصف ضعیف خود شرمسار هستم. مگر من نگفتم که این حالت کاملاً فراتر از کلمات است؟" (جیمز، ۲۰۰۲: ۲۹۷). سعدی در ابتدای گلستان خود می‌نویسد: "گر کسی وصف او ز من پرسد، بیدل از بی‌نشان چه گوید باز؟" (وینفیلد، ۱۸۸۳: ۶).

لارنس جی هاتاب در مقاله خود تحت عنوان "عرفان و زبان" (۲۰۱۵) استدلال می‌کند که اگر عارف بخواهد از زبان برای توصیف تجربه خود استفاده کند، باید از زبان عینی یا ساده استفاده نماید و به یک بعد خارق‌العاده و عرفانی زبان متوسل شود (هاتاب، ۲۰۱۵: ۳). مولانا نمونه اصلی این مفهوم است. شعر گیرا و ملکوتی او، برای قرن‌ها منبع الهام بوده‌است. او از شعر، به‌عنوان عالی‌ترین شکل زبان استفاده می‌کند تا نگاهی اجمالی از سفر معنوی خود ارائه دهد و نکته‌ی نغز آن این است که حتی یک شاعر با استعداد نظیر مولانا، خویشتن را از بیان تجربیات خود ناتوان می‌بیند: "هرچه گویم عشق را شرح و بیان/ چون که به (خود) عشق آیم خجل‌گردم از آن" (۱۶۱ - ۱۱۲). در شعری دیگر، او بر همین مسئله تأکید می‌کند: "حال من اکنون، برون از گفتن است/ این چه می‌گویم نه احوال من است" (۱۷۹۱ - ۱۸۴۰)، و درعین حال، در شعری دیگر از همان منطق برای توصیف تغییرپذیری زبان استفاده می‌کند: "هر دمی زین آینه پنجاه عرس (معنوی)/ بشنو آینه ولی شرحش (از من) مپرس" (۳۰۷۷ - ۳۱۲۶).

مولانا همچنین از یک شکاکیت خاص در مورد زبان استفاده می‌کند. او یکی از "متعدد عارفانی است که سکوت یا بهترین حالت زبان منفی را ترجیح می‌دهد" (هاتاب، ۲۰۱۵: ۴). او به دیگران توصیه می‌کند که ساکت باشند و زبان را به‌عنوان لایه غباری که حقیقت را می‌پوشاند، بیان‌کنند. مثال‌های فراوانی در آثار او وجود دارد که در آن به زبان دستور می‌دهد که ساکت باشد و اجازه دهد نقاب برداشته شود. خلاصه‌های زیر از مثنوی، همه یک باور را نشان می‌دهند:

"گفت‌وگویی ظاهر آمد چون غبار/ مدتی خاموش خوکن هوش‌دار" (۶۲۶ - ۵۷۷).
 "من ز شیرینی نشستن رو ترش/ من ز بسیاری گفتارم خمش" (۱۸۰۹ - ۱۷۶۰).
 "گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است/ لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است" (۱۶۲ - ۱۱۳).
 "ای زبان تو بس زبانی {صدمات بسیار} بر وری/ {اما} چون تویی گویا چه‌گویم من تورا؟"
 (۱۷۴۸ - ۱۶۹۹).

برای مولانا، زبان وسیله‌ای است که فرد را به بیرون هدایت می‌کند و درون او جایی است که راز در آن جای می‌گیرد. پس، زبان نوعی دیوانگی است، حرف‌زدن و سخن‌گفتن ما را از چهره واقعی معشوق دور می‌سازد. تأکید مولانا بر قدرت روح و شهود به جای منطق است. زبانی شکل متعارف است با ساختاری خاص و قواعد خاص آن نمی‌تواند به کشف اسراری که مبهم، مرموز و فراتر از درک ذهن است، کمک کند.

عرفان نام‌ها، روش‌ها و سیستم‌های اعتقادی گوناگونی در سراسر تاریخ بشر دارد. درحالی‌که عارفان، در فرهنگ‌های مختلف، کشورها یا حتی قاره‌ها، ظاهر شده‌اند، تمایل دارند نگرش‌های مشابهی نسبت به خدا و شرایط بشر داشته‌باشند. ما می‌توانیم باورهای عرفانی را در عدم‌دوگانگی برای تمام مکاتب مختلف عرفان به‌کاربریم تا نقطه یکتایی خود را به‌پایان‌برسانند. اگرچه در ابتدا متفاوت به‌نظر می‌رسد، اما تمام آن‌ها از یک نقطه منحصر به فرد جدایی‌شوند. مهم نیست چه نام و زبان عملی دارد، هر عارف، آرزوی رسیدن به خدا را دارد و ظرفیت حقیقی خود را آشکار می‌سازد. مولانا راه خود را در طبیعت و انزوا پیدامی‌کند، وی می‌رقصد و شعر الهی خداوند را در یک حالت مستی می‌خواند.

مسیر سلوک

وارد شدن انسان در مسیر سلوک نه تنها به منظور رسیدن به مقصد مورد نظر و شناخت معنوی خود است، بلکه یک هدف عالی است، که به معنای صیقلی شدن در شأن خداوند است و شناخت موقعیت بقا برای همگان ممکن نیست. به عبارت دیگر، سالک می‌تواند به سرچشمه حقیقت برسد، که برخلاف اختیارات خویشتن، در ستایش قدیسین الهی و هم‌قدم شدن با این بزرگان طی تالو نور درخشان تعلیم و گذر سالم از ادامه و مهلکه مسیر سلوک است.

عارفان، همه، برنامه را برای سالکان مدیریت می‌کنند و به قدرت علمی و تجربیات شهود خود متکی هستند و با این استراتژی، راهنما، آن‌ها را از دنیای مادی به دنیای مجازی تقسیم می‌کند. مولانا موضوعات مختلفی را از نظر سلوک معنوی مطرح کرد؛

۱) سلوک و ریاضت که شامل موارد زیر می‌شود: الف) رهاکردن خویشتن و به حضور معشوق رسیدن ب) شهوت و لغزش در انجام کارهای خوب ج) ضرورت خودباختگی. د) جهاد با نفس ه) کشتن خویشتن با توجه به خدا و دیدگاه الهی بشر بالغ

۲) سلوک عرفانی و ضرورت اشتیاق که عبارتند از: الف) تحسین اشتیاق ب) اشتیاق و شور ذهنی ج) تعلق اشتیاق به مردمان الهی و شریف

۳) سلوک عرفانی و گوشه‌نشینی و چله‌نشینی که شامل این موارد است: الف) ضرورت گوشه‌نشینی ب) وجود در برابر انسان کامل فراتر از چله و گوشه‌نشینی

۴) سلوک عرفانی و ضرورت ذکر خدا که شامل این موارد است: الف) تحسین ذکر گفتن ب) ذکر به انسان اجازه می‌دهد از قفل وابستگی بیرون برود ج) ذکر گفتن برای صیقل دادن افکار د) ذکر شفاهی و ذکر خالصانه ه) درجات ذکر گو و ذکر از جنبه الهی ز) همبستگی بین ذکر گو و ذکر و مذکور.

می‌توان از آموزه‌های جمعی مثنوی مولوی نتیجه‌گیری کرد که مولانا معتقد است مسیر درون خویشتن‌بینی، ریاضت و مبارزه با خود و اعتقادات است که پیرو یکی از خواسته‌های فانی اوست و از صعود به بهشت جلوگیری می‌کند. به عقیده مولانا، هیچ گنجینه‌ای بدون ابتلا به ریاضت حاصل نخواهد شد و سالک می‌تواند زمانی به تهذیب و تزکیه دست یابد که حین زندگی سخت و ریاضت کشیدن، خویشتن را مهار کند. مولانا تأکید می‌کند که فریب خویشتن را نخورید، زیرا هرگز نمی‌توان از مرگ خود مطمئن بود، شاید در صورتی ممکن باشد که به فریب خویشتن ادامه بدهید. در این راستا، چاره کار، جهاد با نفس است که با تکمیل ملاحظات فانی امکان‌پذیر است.

عرفان، عقلانیت و عقل در مثنوی معنوی مولانا

یکی از مهم‌ترین مسائل بررسی شده توسط بشر، عرفان و عقل است. قرآن به مردم توصیه می‌کند در امور مختلف تعقل کنند. برای مثال، در آیه ۸۰ / المؤمنون، خدا بر جایگاه عقل در شناخت جهان تأکید دارد: و اوست خدایی که زنده گرداند و بمیراند و اختلاف و حرکت شب و روز به امر [تحت کنترل] اوست، آیا شما عقل خود را به کار نمی‌بندید؟

در یک حدیث معروف، عقل به عنوان اولین مخلوق معرفی می‌شود: خداوند ابتدا عقل را خلق کرد" آمرزش مردم در جهان و جهان بعد، براساس عقل و عقلانیت آنها است" (فروزانفر، ۱۹۸۲: ۱۵۰).

در یک حدیث، عقل وسیله‌ای برای نزدیکی به خداست. در مرآت‌المثنوی، عقل را به عنوان یک ابزار برای نزدیک شدن به خدا داریم (همایی، ۱۹۵۸: ۵۵۲). وقتی مردم سعی می‌کنند به خدا نزدیک شوند، بهترین راه، استفاده از عقل است.

تعاریف گوناگونی در مورد مفهوم عقل در طول تاریخ وجود دارد. با این حال، مبدأ عقلانیت، به خصوص از نقطه نظر فلسفی، یونان است. برخی از فلاسفه مانند سقراط، افلاطون و ارسطو، متفکران اولیه و فلاسفه‌ای بودند که به عقل‌گرایی متمایل بودند. پس از برقراری ارتباط این روش تفکر و ایده‌های متفکران ایرانی، عقل‌محوری به میزان قابل توجهی، آنها را تحت تأثیر قرار داد. در میان نخستین متفکران که به آن دوره از ایران و شرق زمین تعلق داشتند، ما می‌توانیم برخی مثل کندی، ابوعلی سینا،

فارابی و غیره را نام‌بریم که روش جدیدی از تفکر و ایدئولوژی را برای اسلام پیشنهاد کردند. از همان ابتدا، فلسفه اسلامی با مردم و فیلسوفان مذهبی در کشمکش بوده است. این کشمکش، در طول حیات تاریخ فرهنگی و مذهبی ادامه یافته است.

یکی از دلایل با ارزش شهرت مولانا به تفکر عمیق او و مراقبه مربوط می‌شود. این مورد نه تنها یک توانایی تعیین شده بلکه اکتسابی بود. به همین دلیل است که او سخت تلاش کرد تا این توانایی را تقویت کند. مولانا (در دفتر اول مثنوی، شعر ۱۸۲۲) می‌گوید:

دوباره و دوباره این گونه خراش و برش ده، تا آخرین دم متوقف نشو.

در عقل، تفاوت‌های بارزی بین مولانا و پیشینیان و جانشینان وجود دارد. آثار مولانا عمدتاً بهتر از ایده‌های سایر متفکران و دانشمندان است.

مفهوم عقل به معنای توقف اسهال و یک نوع بند پای شتر است. معنای عقل، دانش و دریافت اطلاعات از خیل زیادی خوب‌بود، کمال و نقص و خیر و شر است که به صورت توانایی تفکیک چیزهای خوب از چیزهای بد نمایان می‌گردد (دهخدا، ۱۹۴۶: ۳۷۰). از نظر سطوح و نوع، عقل به دو شکل طبقه‌بندی می‌شود: تئوری و عملی. از لحاظ تئوری، با عقل بالقوه شروع می‌شود و شامل عقل واقعی، عقل مصطفی و بالمالک است که چهارمین مرحله از عقل تئوری در مرتبه دهم عقل، عقل فعال است و با روح القدس تمام می‌شود. عقل عملی متشکل از راهکار، تخلیه یا تخریب است (همان: ۳۷۴).

یک نکته اصلی و اساسی که مولانا و سایر متفکران را از هم مجزای می‌کند، این است که او به عقل سلسله‌مراتبی معتقد بود، پس ما می‌توانیم سطوح مختلف عقل را در آفرینش ببینیم، که ابتدا با عقل شروع می‌شود و تا مورد دهم یا مورد فعال ادامه می‌یابد. از اشعار ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۴ مثنوی می‌توانیم دریابیم:

ما دو فرزند عقل داریم: یکی در حال کسب این است که کدام مورد از طریق این مکتب، قابل-دستیابی است، دیگری آموزش خدا نسبت به شما است؛ نیازی به مطالعه و امتحان کردن ندارد مولانا از ظاهر مردم، به عنوان بازتاب عقل آن‌ها خبر دارد. این مورد در درون مردم ریشه دارد. او بر این باور بود که مردمی که ذهن عرفانی دارند، با وجود درگیر شدن در ظاهر فیزیکی چیزها، عقل، آن‌ها را نجات داده و کمک می‌کند (دفتر اول مثنوی، اشعار ۱۱۱۲ - ۱۱۱۱).

عقل پنهان است و ظاهر جهان گسترش یافته است. ما فقط یک موج یا نم باران از آن هستیم. آنچه در ظاهر صورت می‌گیرد باید به عنوان ابزاری برای دستیابی به قسمت‌های عمیق‌تر دریا استفاده شود.

در دفتر دوم مثنوی و اشعار ۷۱۱ - ۷۱۰، مولانا به ظاهر عقل اشاره می‌کند:

آه شما! کسی که عاشق عقل شماست: همان کسی است که عاشق ظاهر شما شده است، که بارها

این را دیده‌اید.

احساسات شما بازتاب عقل است؛ شما باید تفاوت بین طلا و مس را بدانید.

در قسمت دیگر، او از درک آگاهانه مردم از پدیده و وقایع سخن می‌گوید. عقل تمایل دارد که به-طور عمیق امور را تجزیه و تحلیل کند و عمیقاً در مورد آن‌ها فکر کند. افرادی که از آن‌ها تقلید می‌کنند، ذهنشان به تدریج توان خود را ازدست می‌دهد. در دفتر دوم مثنوی شعر ۲۳۲۲، مولانا می‌گوید:

کرم چوب را نابود می‌کند؛ ما باید از درخت از زمان نهال‌بودن، حفاظت کنیم
در اینجا کرم، ظاهر و عقل، نهال است. هرچه عقل شما به سطوح بالاتر می‌رود، تقلید تنزل می‌یابد.

عقل کوتاه‌فکر و سرزنش شده

مولانا معتقد است که اگر بخواهیم جهان و حتی فراتر از آن را با این عقل تنزل‌یافته و سطح پایین درک نیم، قطعاً راه خود را گم می‌کنیم. او آن را یک عقل کوتاه‌فکر نامید. در ابیات ۱۲۹۵ از دفتر ۴ ۴۱۸ دفتر ۶ و ۲۵۲۸ از دفتر ۲ و ۴۶۳ از دفتر ۵ مثنوی می‌گوید:

بخشی از عقل، به معنای استخراج عقل نیست، بلکه نیازمند تکنیک و مهارت است.

عقل ناکامل مثل لاش‌خوری است که جسد دیگران را می‌خورد.

عقل شما برگرفته از مغز و عقلتان است، شکم حیوانات همیشه پر از پوست جو است.

عقل ناکامل باعث بدن‌امی عقل است و وسوسه دنیا، انسان را وادار می‌کند تا دنیا را ازدست بدهد.

به عبارت دیگر، او از عقل ناکامل به عنوان عقل استدلالی و برهانی استفاده می‌کند. یعنی، فیلسوفی که صرفاً با استدلال و برهان ناکامل عمل می‌کند، در تلاش برای دستیابی به کمال، موفق نخواهد شد. در ابیات ۱۹۸۵ - ۱۹۸۲، دفتر اول می‌گوید:

عقل ناکامل عشق را رد می‌کند، هرچند که مانند رهبر سر به نظر می‌رسد.

خیلی باهوش و بامزه به نظر می‌رسد، اما این طور نیست.

فقط ما را با حرف زدن همراهی می‌کند، نه در عمل.

در این اشعار، تمرکز تنها بر روی یک موضوع اصلی است و این یک نکته اساسی است و آن عقل ناکامل نیست.

از نقطه نظر مولانا، عشق و عقل روبروی هم قرار می‌گیرند و زمانی که عقل می‌خواهد عشق را در جایگاه پایین‌تر و پست‌تر قرار دهد، با یکدیگر در تقابل خواهند بود. ما می‌دانیم که این نوع درک، ناقص و ناتمام است. بنابراین، زمانی که این عقل ناکامل به منبع عقل و نعمت متصل می‌شود و عالی و کامل می‌گردد، که دیگر سطح پستی ندارد. در این صورت، قادر به درک هدف و امور انتزاعی خواهد بود.

دوباره، در ابیات ۲۰۵۳ - ۲۰۵۱، عقل را تحسین و عقل ناکامل را سرزنش می‌کند:

این سقوط از نظر خداوند بی‌ارزش است؛ عقل و روح مانند فنر و بی‌انتهای هستند.

اگر در درون خود کمی عقل داشته‌دارید، سعی کنید آن را به صورت عقل کامل در جهان بیابید.

عقل ناکامل شما با کمک آن کامل خواهد شد. عقل کامل بر روح چیره خواهد شد. در واقع، از نظر مولانا، عقل ناکامل، دیگری را مورد استهزا قرار داده و رد می‌کند. عقل تنها چیزی است که توسط حقیقت ایجاد می‌شود، نه کسی که توسط عطار به وجود آمده باشد. شما به پیش‌بینی این عقل تا دم مرگ ادامه خواهید داد، تا اینکه در روز رستاخیز در صور دمیده- شود.

این عقل از مرگ و گور فراتر می‌رود و هرگز آن را به شگفتی‌های جهان رهانمی‌کند.

عقل ستوده و کامل

همراه با عقل ناکامل و سرزنش شده، مولانا در مورد عقل ستوده و کامل صحبت می‌کند که در واقع آسمانی است و آن را (در دفتر ۶ بیت ۴۰۷۵ و بیت ۲۱۸۸ دفتر ۴ مثنوی) تأیید و قبول می‌کند: عقل مانند پدری است که شخص را هدایت می‌کند. یک فرد منطقی کسی است که کاروان را راهنمایی و کمک می‌کند. در ابیات ۱۹۹۱ - ۱۹۸۶ دفتر ۴ و ۹۹۳ دفتر ۶ مثنوی، در مورد عقل به عنوان عقل ستوده صحبت می‌کند:

عقل ایمانی، بازوی عدالت شخص است. او مانند حاکم و پلیس شهر می‌باشد. در جسم، عقل سر ایمان است که قدرت و اثر آن، شهوت را محدود می‌سازد. شیطان می‌تواند ایمان و عقل این گروه احمق را با دادن چیزهای مادی به آن‌ها به دست آورد. عقل کامل، در دیدگاه مولانا، انتزاعی و عاری از هرگونه مادیت است. سلسله مراتب این جهان، به طول عقل بستگی دارد. معنای دیگر عقل کامل چیزی است که بر محیط غالب است و می‌تواند واقعیت‌های موجود را نیز تا حد امکان درک کند. این نوع عقل، مخصوص امامان، پیامبران و مخلوقات سطح بالاتر خداست (همایی، ۱۹۵۸: ۶۶۹). در بیت ۹۷۸ از دفتر ۲ و ۱۳۰۹ از دفتر ۴ و ۶۶۵ (کلاله خاور) او می‌گوید:

این دنیا فقط تفکری از ذهن کامل است. عقل مانند شاه و بقیه مانند پیامبران هستند. عقل کامل همان چیزی است که جماعت می‌بینند، عقل ناکامل به همه چیز نگاه می‌کند. هر دو عقل کامل و روح کامل، مخلوقات خدا هستند. شما نباید فکر کنید که عرش و تخت، مستقل از او هستند.

نتیجه‌گیری

ناخودآگاه برای یونگ، فضای مناسبی برای جای‌دادن حالات و خصوصیات روانی، دینی و اخلاقی است. یونگ، می‌خواهد به‌عنوان یک روانشناس، حالات دینی و... را که تنها به‌عنوان ویژگی‌های روانی به آن‌ها می‌نگرد، طبقه‌بندی نماید و درمورد مولانا می‌توان چنین گفت: وی، به دین، اعتقادی کامل و عمیق دارد، دین‌باوری و دین‌محوری، در اندیشه، مضمون و مفاهیم شعری او نقش بسته‌است. مولانا، رسیدن به یک زندگی سالم و سعادت‌مند و همچنین کسب مدارج عالیّه کمال و رستگاری اُخروی را، در گرو تبعیت از فرمان‌های الهی و پیروی از کتاب دین که همان قرآن کریم است، می‌داند. به‌نظر مولانا، شناخت و درک درست نسبت به خداوند، مقدمه‌ای برای رسیدن به محبوب و معشوق ازلی است. از این‌رو، او معتقد است که به واسطه اشراف و آگاهی بر دین، می‌توان خدا را شناخت. به‌بیان‌دیگر، دین‌شناسی، مقدمه‌ای بر خداشناسی اوست. یونگ، همواره خود را مدافع و هوادار دین معرفی می‌کند و چنین می‌پندارد که تجارب (احوال) دینی را می‌توان همان‌طور که هست، پذیرفت؛ ولی او، همه آن‌ها را به‌صورت نمادهای کهن الگوهای خود در نظر می‌گرفت. بدین ترتیب، نقاط مشترک بسیاری را در خصوص دین می‌توان بین یونگ و مولانا یافت. این مشترکات نظری، تمامی جوانب دین، از جمله: خدا، ایمان، اخلاق، روح، جسم، جامعه، انسان کامل و... را شامل می‌شود. یونگ، دین را تنها یک پدیده تاریخی و اجتماعی نمی‌داند، بلکه آن را جزو ماهیت بشر، از آغاز آفرینش می‌داند که این اعتقاد را می‌توان در اشعار مولانا نیز، یافت.

مولانا ارزش و جایگاه عقل و تفکر را بیش از متفکران قبل و بعد خود درک کرد. او بیش‌ازپیش روی این موضوع متمرکز بود. برای توصیف ارزش و رجحان عقل، مولانا آن را به امامان تشبیه می‌کند. او معتقد است که ما باید از عقلی پیروی کنیم که تاریکی را روشن می‌کند و پنجره‌ها را به‌سوی انسان باز می‌کند.

مولانا می‌گوید زمانی که یک فرد بخواهد دنیا و فراتر از آن را با عقل سطح پایین بشناسد، قطعاً راه را گم خواهد کرد. او آن را "عقل ناکامل" می‌نامد. به‌عبارت‌دیگر، او معتقد است که عقل ناکامل برابر است با برهان. به‌نحوی که اگر یک فیلسوف بخواهد از طریق استدلال ناکامل به برهان کامل دست‌یابد، قطعاً به سمت شکست هدایت خواهد شد.

از دیدگاه مولانا، عقل و عشق، روبروی هم قرار دارند و زمانی که عقل برای شناختن دنیای اطراف و عشق از سطح پایین‌تر و پست‌تر تلاش می‌کند،

منابع و مأخذ

۱. اتو، رودلف (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران: رشد.
۲. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۵۲)، *حماسه انسان کامل در مثنوی*، نگین، شماره ۱۰۶، صص ۱۴-۱۱.
۳. امید، مسعود (۱۳۷۳)، *رابطه دین و اخلاق از دیدگاه یونگ*، کیهان اندیشه، شماره ۵۳.
۴. آذربایجانی، مسعود و موسوی اصل، مهدی (۱۳۸۵)، *درآمدی بر روانشناختی دین*، تهران: سمت.
۵. آرگایل، مایکل (۱۳۸۷)، *یونگ و نمادپردازی دینی*، ترجمه: احمدرضا محمدپور، نقد و نظر، سال ۱۰، شماره ۱ و ۲: صص ۳۲۸-۳۳۶.
۶. برونر، فرانکو (۱۳۷۰)، *فرهنگ توصیفی اصطلاحات روانشناسی*، ترجمه مهشید یاسایی و فرزانه طاهری، تهران: طرح نو.
۷. پالم، مایکل (۱۳۸۵)، *فروید، یونگ و دین*، ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمدی، تهران: رشد.
۸. حاجی اسماعیلی، محمدرضا و همکاران (۱۳۹۲)، *مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولانا در مثنوی*، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال هفتم، شماره اول، صص ۷۶-۵۳.
۹. دیچز، دیوید (۱۳۸۵)، *شیوه‌های نق ادبی*، ترجمه: محمدتقی صدقیانی و غلامحسین یوسفی، چاپ سوم، تهران: علمی.
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). *نه شرقی، نه غربی، انسانی*، تهران: امیرکبیر.
۱۱. زمانی، کریم، (۱۳۸۴۰)، *شرح جامع مثنوی*. چاپ هفدهم، تهران: اطلاعات.
۱۲. سجادی، سید جعفر، ۱۳۶۲، *فرهنگ معارف اسلامی*. ج ۲. چاپ ۱، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۱۳. شریف‌رضی (۱۳۷۸)، *نهج‌البلاغه*، مجموعه سخنان امام علی (ع)، تهران: پیام حق.
۱۴. شمیسا، سیروس (۱۳۸۸)، *نقد ادبی*، چاپ سوم، تهران: میترا.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. عقداپی، تورج و دیگران (۱۴۰۰)، *تحلیل داستان «هلال پنداشتن آن شخص خیال را» از مثنوی معنوی براساس مؤلفه‌های فردیت یونگ*، مجله عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد زنجان، ش ۷۰: صص ۲۳۶-۲۱۷.

۱۷. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۶)، درآمدی بر دین‌شناسی یونگ، قیسات، ش ۵ و ۶:صص ۱۴۰-۱۵۳.
۱۸. فروم، اریک (۱۳۵۹)، روانکاوی و دین، ترجمه: آرسن نظریان، تهران: پویش.
۱۹. فیروزی، جواد و حسینی، زینب (۱۳۹۶)، تجربه دینی از دیدگاه یونگ، پژوهشنامه ادیان، سال یازدهم، شماره ۲۱:صص ۱۰۹-۸۹.
۲۰. کهدوئی، کاظم و مریم بحرانی، (۱۳۸۸) تحلیل شخصیت موبد در ویس و رامین براساس نظریات یونگ، مجله مطالعات ایرانی دانشکده ادبیات و علوم انسانی شهید باهنر کرمان.
۲۱. گرگین، محمود (۱۳۸۴)، دیالکتیک در مثنوی مولانا، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۹۵، ۱۱۸-۱۳۵
۲۲. گورین، ویلفرد. ا و همکاران (۱۳۷۰)، راهنمای رویکردهای نقد ادبی، ترجمه زهرا مهین‌خواه، تهران: اطلاعات.
۲۳. محمودی، خیرالله و دیگران (۱۳۹۷)، تحلیل و بررسی گام‌های روان‌شناختی در منطق الطیر با استناد به روان‌شناسی تحلیلی یونگ، مجله عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی زنجان، شماره ۵۸:صص ۸۵-۵۹.
۲۴. مورونو، آنتونیو (۱۳۷۰)، یونگ، روانشناسی و دین، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۲۵. موسوی، سیده‌معصومه (۱۳۹۴)، یونگ در برابر یونگ، از روانشناسی دین تا فلسفه دین، پژوهش‌های علم و دین، س ۶، ش اول، صص ۱۱۷-۱۱۰.
۲۶. مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۷)، مثنوی معنوی، به تصحیح ر.آلن نیکلسون، چاپ ششم، تهران: نگاه.
۲۷. (۱۳۹۱)، فیه ما فیه، تصحیح و شرح کریم زمانی، چاپ دوم، تهران: معین.
۲۸. هال، کالوین اس و همکاران (۱۳۷۵)، مبانی روانشناسی تحلیلی یونگ، مترجم محمدحسین مقبل، تهران: جهاد دانشگاهی.
۲۹. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۶۸)، چهارصورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۰. (۱۳۷۰)، روانشناسی و دین، ترجمه فواد رحمانی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۳۱. (۱۳۷۲)، جهانفکری، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
۳۲. (۱۳۸۲)، انسان امروزی در جست‌وجوی روح خویش، ترجمه فریدون فرامرزی و لیلا فرامرزی، مشهد: آستان‌قدس رضوی.

33. Arasteh, A. R, Fromm, E. (2008). Rumi the Persian, the Sufi. London: Routledge.
34. Emerson, R. W. (2004). Nature. Montreal, Quebec: McGill University Library.
35. Barks, C. (2010). The Soul of Rumi: A New Collection of Ecstatic Poems. New York: HarperCollins e-books.
36. Lippy, C. H. (2006). "Restless Souls: The Making of American Spirituality." *Journal of American History*, 93(2), 524-525. doi:10.2307/4486282.
37. Psychology of Mystical Religion, Based on jung's Opinions in Mathnavi's Sixth volume

Mystical Psychology of Religion in Mathnawi's Vol. 6 based on Jung's Theory
Mohammad Amin Ehsani Estahbanati
Assistant Professor, Persian Language and Literature, Estahban Higher Education Center,
Shiraz, Iran.
Maryam Shafiee Taban
Faculty Member Persian Language and Literature Dept., Payam-e-Nour University, Iran

Abstract

Mystical experience of religion is confrontation with the idea of the Holy and understanding of the presence of God's existence, which manifests itself individually or collectively within individuals. In psychology, this mystical experience is a kind of inner and innate tendency. Jung emphasizes that the mystical experience of religion is a kind of Holy and Minovi experience that is institutionalized in the conscious and largely unconscious collective consciousness of man. Carl Gustav Jung (1961-1875) Swiss psychologist and founder of analytical psychology, by proposing the theory of collective unconscious archetypes, tried to open a new window to mysticism; Because it focuses on natural and spontaneous experiences, especially in dreams and fantasies that seem to be reinforced by Islamic mysticism. Rumi also considers mystical faith and experience of religion as love, which is instinctively in human nature, and the attraction of soul to the origin and principle that is proposed in Islamic mysticism is due to this thinking. Rumi sees love as the stimulus of the human soul in attracting the soul to the divine and mystical mood, on the way to the highest experiences of faith. This article is based on a case study of Carl Gustav Jung's Theory on the mystical experience of Rumi's religion and ideas in Mathnawi vol.6. Referring to the mystical psychology of religion from Jung and Rumi's point of view, the article concludes that the issue of the instinct of religion and mysticism is one of the common points of Rumi's thought and Jung's psychology the idea of the Holy.

Keywords:

Jung, Mystic experience, Religion, Islamic Mysicsim, collective allegory, Mowlana's Mathnawi.

* Corresponding Author: ehsani.estahbani@gmail.com

