

ماهیت تجربه عرفانی بر پایه الگوی مدیریت احوال^۱

مهدی عرب جعفری محمدآبادی^۲
طاهره خوشحال دستجردی^۳
زهرا نجفی^۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

چکیده

برای شناخت بهتر عرفان اسلامی باید تجربه عرفانی دقیق تر تحلیل شود. تاکنون پژوهش‌هایی درباره ماهیت عرفان اسلامی انجام گرفته است و هر کدام از دیدگاهی ویژه، تجربه عرفانی و در کل عرفان اسلامی را بررسی کرده‌اند. تقسیم عرفان اسلامی به گونه‌هایی چون عرفان عاشقانه و تصوف عابدانه، عرفان خراسانیان و بغدادیان و همین‌طور تجربه طریقی و تجربه عرفانی، از جمله این دیدگاه‌هاست. همچنین ماهیت تجربه عرفانی را با تأکید بر رویه زبان آن بررسی کرده‌اند. این پژوهش با تأکید بر متون دست‌اول عرفانی و با توجه به سخنان خود عرفان، تجربه عرفانی را به چهار بخش مقدمات، معارف، احوال و گفتار و کردار بیرونی تقسیم می‌کند و این بخش‌ها را چرخه‌ای می‌یابد که با یکدیگر

۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.20926.1679

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، m.arabjafari@yahoo.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)، t.khoshhal@yahoo.com

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، z.najafi@ltr.ui.ac.ir

تعامل می‌کنند تا عارف را به هدف برسانند. همچنین این نوشته الگویی جدید ارائه می‌کند تا ماهیت عرفان اسلامی را دقیق‌تر نشان دهد. در این الگو، میزان تسلط عارفان بر احوالی که بر ایشان وارد می‌آید، یکی از دلایل تفاوت آنان با یکدیگر است.

واژه‌های کلیدی: تجربه عرفانی، احوال، مدیریت.

مقدمه

بخش بزرگی از ادبیات فارسی را آثار عرفانی تشکیل می‌دهد. برای شناخت ادبیات عرفانی باید تجربه عرفانی به خوبی تحلیل شود. تجربه عرفانی باید به گونه‌ای تحلیل و بررسی شود که تفاوت‌ها و اختلاف‌های عارفان اسلامی را با یکدیگر به درستی نشان دهد. این تفاوت‌ها از یک سو مبتنی بر اختلاف آنان در مشی و سلوک بود؛ برای نمونه «عده‌ای مشرب خود را بر پایه حزن استوار ساختند و گروهی بر محبت تکیه کردند و کسانی توکل را اصل قرار دادند و شماری بر محور رضا طی طریق کردند» (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۳)، اما دلایلی دیگر نیز داشت که در این پژوهش، یکی از این دلایل که میزان تسلط عارفان بر احوالی است که بر ایشان وارد می‌آید، بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشگرانی کوشیده‌اند تجربه عرفانی را تعریف و ویژگی‌های آن را بیان کنند. استیس (۱۳۷۵) در *عرفان و فلسفه*، تجربه عرفانی را دو گونه آفاقی و انفسی خوانده و ویژگی‌های هریک را بیان کرده است. فعالی (۱۳۸۹) در *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، دیدگاه‌های پژوهشگران غربی را درباره تجربه عرفانی بررسی کرده و این تجربه را در متون عرفان اسلامی کاویده و ویژگی‌های آن را بیان کرده است. فنایی اشکوری (۱۳۹۴) نیز در *درآمدی بر فلسفه عرفان*، پس از بررسی دیدگاه‌های استیس، تجربه عرفانی را بررسی کرده است. این پژوهش این جزئیات را بررسی نمی‌کند و روشی متفاوت دارد.

آنچه به این پژوهش مربوط می‌شود، تقسیم‌بندی‌ها و درجه‌بندی‌هایی است که در سنت اول عرفانی^۱ انجام گرفته است. در بررسی پیشینه، کتاب یا مقاله مستقلی که چنین تقسیم‌بندی‌هایی انجام داده باشد یافت نشد، اما برخی از پژوهشگران به چنین تقسیم‌بندی‌هایی دست زده‌اند و پژوهش‌هایی نیز این تقسیم‌بندی‌ها را مبنا قرار داده‌اند و بر پایه آن، برای عرفان اسلامی، گونه‌هایی

چون عرفان عاشقانه و تصوف عابدانه (مرتضوی، ۱۳۶۵؛ صلیبا، ۱۳۸۱: ۴۶۶؛ دهقان و همکاران، ۱۳۹۳)، عرفان خراسانیان و بغدادیان (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰) و همچنین تجربه طریقی و تجربه عرفانی در نظر گرفته‌اند (آلگونه، ۱۳۹۰). گاهی نیز با تأکید بر رویه زبان یک عارف و فرم زیبایی‌شناختی آن تجربه عرفانی او را بررسی کرده‌اند و گفته‌اند هر قدر یک عارف زبان هنری‌تری داشته باشد، تجربه عرفانی ناب‌تری دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲).

در این پژوهش، نظریه‌ای ارائه می‌شود که یکی از دلایل تفاوت درجه عارفان با یکدیگر را نشان دهد.

تجزیه و تحلیل تجربه عرفانی

برای روشن‌تر شدن مطلب، نخست باید مکاشفه عرفانی را کاوید و تجزیه و تحلیل کرد. برخلاف فیلسوف که در پی شناخت خداوند از راه عقل و استدلال است، عارف می‌کوشد علاوه بر شناخت خداوند به وصال وی برسد. قشیری می‌گوید: «مردمان یا اصحاب نقل و اثرند، اما خداوندان عقل و فکر، و پیران این طایفه (تصوف) از این جمله گذشته باشند. آنچه مردمان را غیب باشد ایشان را ظاهر باشد و آنچه خلق را از معرفت مقصود بود ایشان را از حق سبحانه و تعالی موجود بود. ایشان خداوندان وصال‌اند و دیگران اهل استدلال» (قشیری، ۱۳۸۷: ۷۱۹-۷۲۰)؛ بنابراین، عارف در راه رسیدن به وصال و شناخت خداوند به مکاشفاتی دست می‌یابد و براساس درجه‌ای که دارد معارفی بر او گشوده می‌شود.

اکنون برای اینکه ماهیت عرفان اسلامی را دقیق‌تر بتوان تبیین کرد، باید ماهیت مکاشفه (تجربه) عرفانی را تبیین کرد.

عارفان اسلامی معمولاً تجربه عرفانی را به دو بخش کلی احوال و مقامات تقسیم کرده‌اند و حال را واردی از عالم علوی دانسته‌اند که بدون اختیار سالک بر دل او می‌آید و او را می‌رباید و مقام را مرتبه‌ای دانسته‌اند که سالک با تلاش به آن می‌رسد.

آنان هر چند در تعریف، حال و مقام را از یکدیگر جدا کرده‌اند، در تعیین مصادیق حال و مقام نظر یکسانی نداشته‌اند. برخی سکوت کرده‌اند و مصادیق حال و مقام را تعیین نکرده‌اند؛ گاهی یک اصطلاح را برخی مقام و برخی دیگر حال گفته‌اند. حتی یک نفر، یک اصطلاح را یک بار حال و بار دیگر مقام گفته است.

این اختلافات بیانگر این است که حال و مقام یک حقیقت بیش نیست و اختلاف آن‌ها اعتباری است. یک مصداق را از آن جهت که برای به‌دست آوردن آن کوشش می‌کنند مقام می‌گویند. چون عارف را مغلوب می‌کند، آن را حال می‌خوانند و چون دوباره عارف با تلاش و

کوشش آن را به اختیار می‌گیرد، مقام می‌گویند (پرداختن به این موارد، مجالی دیگر می‌خواهد). این پژوهش با نگاهی دیگر تجربه عرفانی را بررسی می‌کند و آن را به چهار بخش مقامات، معارف، احوال و گفتار و کردار بیرونی تقسیم می‌کند.

۱. مقدمات

هنگامی که مکاشفه رخ می‌دهد، جریانی اتفاق می‌افتد که این چرخه را به چهار بخش می‌توان تقسیم کرد: ۱. مقدمات که شامل همه آن چیزهایی (علوم و معاملاتی) می‌شود که قوه عملی عارف برای رسیدن به معرفت به کار می‌بندد و همه این‌ها را قوه نظری او تعیین می‌کند، مانند علوم مقدماتی و انواع ریاضت‌هایی (خلوت‌گزینی، ذکرها و...) که عارف برای تزکیه نفس به کار می‌برد.^۲

با نگاهی به گفته‌های بزرگان عرفان اسلامی می‌توان دید که مقدمات، مقدمه معارف هستند. در جملات زیر مستملی بخاری می‌گوید که عارف، به علم اشارت که همان علم خواطر، مشاهدات و مکاشفات است هنگامی می‌رسد که دیگر علم‌ها (مقدمات) را گرد آورده باشد. «اول علم توحید که اصل است مر همه علوم را، باز علم شریعت که فرع توحید است و صحت وی دلیل صحت اصل است، باز علم حکمت و آن شناختن نفس است و ریاضت کردن وی و راست کردن اخلاق وی و حذر کردن از کیدهای وی و شناختن عدو است و کیدهای وی و فتنه دنیا شناختن و احتراز کردن از وی و به صلاح آوردن اخلاق نفس و حواس نگاه‌داشتن و سر پاک کردن و خاطر نگاه‌داشتن. بعد از این علم خواطر و مشاهدات و مکاشفات پدید آید» (بی‌نام، ۱۳۴۹: ۲۵۵).

وی سپس علم اشارت را مخصوص صوفیان می‌داند و دلیل اینکه چرا باید اول علوم دیگر را حاصل کنند بیان می‌کند. از دیدگاه او، «علم اشارت علمی است که صوفیان به وی متفردند، یعنی ایشان را است و دیگران را نیست، پس از آنکه دیگر علم‌ها که وصف کردیم گرد آورده باشند. و در این سخن اشارت است که تا علم‌های دیگر گرد نیارند به علم اشارت نرسند. از بهر آنکه تا صدق مجاهدت نباشد صفوت سر نباشد. و تا صفوت سر نباشد صحت اشارت نباشد. از بهر آنکه هر که در ظلمت نگردها خطا بیند گاه صواب. و هر که در ضیا و صفوت نگردها همه صواب بیند و صدق مجاهدت حاصل نتوان آورد مگر به علم. از بهر این معنی نخست علوم دیگر حاصل کردند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۱۳۷/۳).

قشیری می‌گوید: «علوم قوم (متصوفه) در ابتدا کسی بود و در انتها بدیهی» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۳۰) و برای به دست آوردن معرفت شرایطی (مقدماتی) را برمی‌شمارد و می‌گوید معرفت حاصل نمی‌شود مگر با نظر کردن در مخلوقات و دلایل توحید (همان: ۲۳۱).

غزالی نیز رسیدن به معرفت را با انجام مقدمات ممکن می‌داند و می‌گوید اگر کسی در بیداری ریاضت کند و غضب و شهوت و اخلاق بد را از دل بیرون کند و خلوت گزیند و مراقبه کند و ذکر بگوید تا آنجا که از خویشتن و از عالم بی‌خبر شود، روزن دلش به ملکوت گشاده می‌گردد و آنچه دیگران در خواب می‌بینند، او در بیداری می‌بیند (غزالی، ۱۳۸۳: ۲۳).

البته این‌گونه نیست که هر کس مقدمات را فراهم کرد و انجام داد به معرفت برسد. «نه هر که را دولت صقالت و صفا دست داد سعادت تجلی مساعدت نماید «ذلک فضلُ اللهِ یؤتیهِ مَنْ یشاءُ»، اما بدین سعادت هم دل‌های صافی مستعد شود. چنانکه شیخ عبدالله انصاری رحمه‌الله علیه فرمود: «تجلی حق ناگاه آید، اما بر دل آگاه آید» و... شیخ خواجه ابوبکر شانیان قزوینی گفته است: «نه هر که بدوید گور گرفت، اما گور آن گرفت که بدوید» (نجم رازی، ۱۳۸۴: ۳۱۸).

۲. معارف

پس از تزکیه دل به هر اندازه‌ای که دل تزکیه شده باشد، عارف به معرفت می‌رسد. نگاهی به باب معرفت رساله قشیریه به خوبی نشان می‌دهد که معارف پس از تزکیه نفس و دل به دست می‌آید: «استاد امام گوید [رحمة الله] بر زبان علما، معرفت علم بود [و همه علم معرفت بود] و هر که به خدای [عزوجل] عالم بود عارف بود و هر که عارف بود عالم بود و به نزدیک این گروه معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او [پس صدق در مع با خدای تعالی بجای آرد]. پس [از] خوی‌های بد دست بدارد. پس دائم بر درگاه بود و به دل همیشه معتکف بود تا از خدای بهره یابد [ازو به جمیل اقبال او] و در همه کارها با خدای صدق ورزد و از اندیشه‌های نفس و خاطرهای بد پرهیزد و با خاطری که او را به غیر خدای خواند آرام نگیرد؛ چون با خلق بیگانه گردد و از آفات نفس بیزار شود و از آرام و نگرستن به آنچه او را از خدای بازدارد ببرد و دائم [به سر] با خدای مناجات همی کند [و به هر لحظتی رجوع با وی کند] و محدث بود از قبل حق به شناخت اسرار او و بر آنچه می‌رود برو از تصرف قدرت [آن هنگام] او را عارف خوانند، و نام کنند او را و حال او را معرفت و اندر جمله بدان قدر که از نفس خویش بیرون آید معرفتش حاصل آید به خدای عزوجل» (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۴۰-۵۴۱).

هرچند اینکه کی و چه اندازه معارف برای عارف کشف شود از اختیار عارف بیرون است، اما به نظر می‌رسد قوه نظری عارف می‌تواند او را در نوع کشفی که به او می‌رسد تا حدودی یاری کند. «این کشف‌ها نباشد مگر پس از آنکه از نفس خود بیزار شود، و التفات بدو و هوای او منقطع گرداند. آنگاه این کشف‌ها مخصوص باشد به اعتبار احوال صاحب کشف. و جایی که آیات رجا خواند و استبشار بر او غالب شود، صورت بهشت بر وی منکشف

گردد و آن را چنان مشاهده کند که گویی به معاینه می‌بیند و اگر غلبه خوف را بود، آتش منکشف شود تا انواع عذاب آن بیند» (غزالی، ۱۳۸۶: ۱/۶۲۴).

۳. احوال

هم‌زمان با مکاشفه‌ای که برای عارف روی می‌دهد، احوالی هم متناسب با آن کشف بر او وارد می‌شود. در سخنان عارفان بارها اشاره شده است که احوال از معارف برمی‌خیزد. نوع و شدت و ضعف این احوال که در باطن عارف به وجود می‌آید، به نوع و شدت و ضعف معرفتی بستگی دارد که عارف به آن دست می‌یابد. عارف اگر در نفس خود تأمل کند، به معارفی درباره نفس خود دست می‌یابد و با توجه به آن معارف، احوالی در باطن او به وجود می‌آید. همچنین هرگاه عارف به معرفت خدا دست می‌یابد، احوالی متناسب با آن معرفت بر او وارد می‌شود. اگر عارف صفات جمالی خداوند را مشاهده کند، حالت بسط و رجا در باطن او ایجاد می‌شود و اگر صفات جلالی خداوند را مشاهده کند حالت قبض و خوف بر او وارد می‌شود (باخرزی، ۱۳۸۳: ۵۹؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳/۱۱۴۸؛ قشیری، ۱۳۸۷: ۵۴۱ و ۵۴۵-۵۴۶).

این سه بخش با یکدیگر در تعامل اند و یکدیگر را تقویت می‌کنند، یعنی هنگامی که بر اثر انجام مقدمات، معرفتی به وجود می‌آید و حالی بر عارف غالب می‌شود، آن حال و معرفت نوع و مسیر مقدمات را تعیین می‌کند و باز مقدمات سبب می‌شود احوالی قوی‌تر بر عارف وارد، و معارفی عمیق‌تر برای او کشف شود. ورود یک حال، عارف را به معرفت می‌رساند و کشف یک معرفت سبب می‌شود حالی دیگر بر عارف وارد شود. حتی از یک معرفت، معرفتی ژرف‌تر و از یک حال، حالی بالاتر می‌زاید. این چرخه تعامل به‌طور مداوم ادامه می‌یابد و این سه بخش یکدیگر را تقویت می‌کنند. اگر در یکی از این سه بخش خلل به وجود آید سبب می‌شود در دو بخش دیگر نیز خلل به وجود آید و عارف را از راه رسیدن به هدف باز می‌دارد.

«حال خوف هم از علم و حال و عمل انتظام پذیرد.... چون معرفت کامل شود، حال خوف و احتراق دل بار آرد، آنگاه اثر آن سوز از دل بر تن و جوارح و صفت‌ها فایض شود.... قوت مراقبه و مجاهده به اندازه قوت خوف باشد که آن درد دل و سوز آن است. و قوت خوف به اندازه قوت معرفت به جلال خدای و صفات و افعال او، و به عیب‌های نفس، و آنچه پیش اوست از خطرها و هول‌ها. و کمتر درجات خوف از آن جمله که اثر آن در اعمال پیدا آید آن است که از محظورات بازدارد. و بازایستادن را از محظورات و رع خوانند. و اگر قوت او زیادت شود بازدارد از آنچه امکان تحریم بدو راه یابد، پس بازایستد از چیزی که تحریم آن نیز به یقین نداند. و آن را تقوی گویند. چه تقوی گذاشتن

چیزی است که در او ریبی است به سوی چیزی که در او ریبی نیست. و باشد که بر آن دارد که از چیزی که در آن باک نباشد بازایستد، از بیم آنچه در آن باک دارد. و آن صدق است در تقوی. و اگر مجرد برای خدمت با آن ضم شود، تا بنا نکند چیزی که در آن ساکن نباشد، و فراهم نیارد مالی که آن را نخورد، و التفات ننماید به دنیا که مفارقت آن داند، و نفسی از انفاس خود به غیر خدای صرف نگرداند، آن صدق باشد...» (غزالی، ۱۳۸۶: ۴/ ۲۶۶-۲۶۸).

درواقع یک تجربه (مکاشفه) عرفانی هم‌زمان از این سه بخش تشکیل شده است و در عمل نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد. ما این سه بخش را تنها از لحاظ نظری جدا می‌کنیم تا بتوانیم آن‌ها را بهتر توضیح دهیم. به دلیل همراهی و تعامل این سه بخش با یکدیگر، عارفان در تقدم و تأخر این بخش‌ها بر یکدیگر نظرات گوناگونی ارائه کرده‌اند و گاهی احوال را پیش از معارف دانسته‌اند. ما برای سهولت کار، معارف را پیش از احوال آورده‌ایم، و گر نه برخی معتقدند نخست باید احوال وارد شود و سپس معارف روی نماید؛ برای نمونه کلابادی به سه مرتبه علوم عارفان اشاره می‌کند و معتقد است که علوم صوفیان، علوم احوال است و احوال پیدا نمی‌آید مگر اعمال صحیح شده باشد و تنها پس از حصول احوال است که دریچه‌های معرفت به روی عارف گشوده می‌شود (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۶۶).

البته باید توجه داشت که از سه بخش گفته‌شده، معارف هدف عارف هستند و مقدمات و احوال وسایل لازم برای رسیدن عارف به هدف‌اند، ولی خود هدف نیستند.

۴. گفتار و کردار بیرونی

مکاشفاتی که عارف به آن‌ها دست می‌یابد و احوالی که در پی آن بر عارف وارد می‌شود سبب بروز حالات بیرونی او می‌شوند.

«چون این احوال مختلف در سر او پدید آمد، از تأثیر مشاهدات مختلف هر چیز که بر زبان او رود هم آنجا اشارت کند که سر را مشاهدت افتاده باشد، تا طرب ظاهر اشارت کند به سرور باطن و نیاحت ظاهر اشاره کند به اندوه باطن» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۱۴۸/۳).

زبان به معنای گسترده آن - که می‌توان آن را نمایش درون به هر گونه‌ای دانست - در این بخش قرار می‌گیرد و همه حالات بیرونی عارف مانند نعره‌هایی که برخی از آنان می‌کشند و خاموشی و سکوت و شطحیات و... مربوط به این بخش است که از تعامل سه بخش پیشین شکل

می‌گیرد. همچنین رفتار بیرونی عارف نشان‌دهنده درون اوست که می‌توان این رفتار و حالات را هم، زبان در معنای گسترده دانست. در متون عرفانی بسیار آمده است که حالات بیرونی سالک نشانه احوال درونی اوست. «کسی را پرسیدند چه دلیل بود بر اندوه مرد، گفت بسیاری ناله مرد» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۰).

تفاوت رفتار و کردار عارفان به دلیل احوال مختلفی است که در پی مشاهدات باطن بر ایشان وارد می‌شود. «پس اول مشاهدت باطن بیاید تا وجد افتد چون وجد در باطن پدید آید، بر ظاهر تواجد پدید آید و از او احوالی مختلف ظاهر گردد، یکی را تواجد بکا باشد و یکی را بانگ و نعره» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳/۱۱۷۴). سخنان زیر جدایی چهار بخشی را که گفته شد می‌نمایاند و همین‌طور تعامل و پیوند آنان را با یکدیگر نشان می‌دهد.

«و این مقام خوف (حال) از مشاهدت جلال (معرفت) افتد که هر چند جلال را شاهد بیشتر خوف بیشتر. (تعامل) و بر مقابله این رجا است که اول او شتافتن است به طاعت نفس. (رفتار بیرونی) رجا دیدنی نیست، لکن شتافتن به طاعت دلیل رجا است. و نهایت او امن است، و میان بدایت و نهایت احوال مختلف است. یکی را رجا به آن حد است که به غیر خدا امید دارد، و نیز از طاعت فرائض آرد و دیگر نیارد، و یکی را زیادت گیرد هم فرائض آرد و هم نوافل. و یکی را زیادت گیرد طمع به ثواب افکند؛ و یکی را زیادت گیرد هر چند عطا و ثواب یابد برنگردد، و کمال رجا او را جز بیم قطعیت نماند کمال خوف است، و چون رجا به حدی و کمال خوف در قطعیت و وصال افتد، چون خوف به حدی رسد که رسد که او را جز امید وصال نماند کمال رجا است، و این رجا از مشاهدت کرم افتد، و هر چند که او را مشاهدت کرم بیشتر افتد رجا بیشتر گردد تا رجا به جایی رسد که از طمع وصال لذت همه نعمت‌ها فراموش کند میان این بدایت و نهایت احوال مختلف و دانستن آن احوال مختلف روی نه» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳/۱۱۴۷).

تحلیل تجربه عرفانی از دیدگاه عارفان مسلمان

برخی از عارفان مسلمان نیز همین تقسیم‌بندی را انجام داده‌اند. همان‌طور که در بالا گفته شد، کلابادی به سه مرتبه علوم [مقدمات]، احوال و معارف اشاره کرده است و معتقد است که علوم صوفیان، علوم احوال است و احوال پیدا نمی‌آید مگر اعمال صحیح شده باشد و تنها پس از حصول احوال است که دریچه‌های معرفت به روی عارف گشوده می‌شود (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۶۶). عارفانی مانند سهل بن عبدالله، محمد بن فضل بلخی و سلمی علم صوفیه را به سه بخش تقسیم کرده‌اند: یکی علمی است من الله تعالی و آن علم ظاهر است همچو امر و نهی و احکام و حدود شرع و حلال و حرام [مقدمات] و دیگر علمی است مع الله تعالی و آن علم خوف و رجا و محبت و

شوق است، [احوال] و یکی علمی است بالله تعالی و آن علم به صفات و اسما و نعوت خداوند است [معارف] (باخرزی، ۱۳۸۳: ۶۲؛ سلمی، ۱۴۲۴ ق: ۱۷۴؛ هجویری، ۱۳۸۹: ۲۵) که می توان این سه علم را به ترتیب همان مقدمات، احوال و معارف دانست. هجویری می گوید:

«علم بالله علم معرفت است که همه اولیای او، او را بدو دانسته اند و تا تعریف و تعرف او نبود ایشان وی را ندانستند؛ از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق -تعالی- منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد که علت معرفت وی -تعالی و تقدس- هم هدایت و اعلام وی بود. و علم من الله علم شریعت بود که آن از وی به ما فرمان و تکلیف است و علم مع الله علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا بود. پس معرفت بی پذیرفت شریعت درست نیاید و برزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۵).

اما روزبهان در شطحیات، زبان احوال را گویی برتر از زبان معارف خوانده است. او پس از اینکه برای اهل طریقت سه مرتبه ذکر می کند، می گوید: «ایشان را درین سه مرتبت سه زبان است: یکی زبان صحو، و بدان علوم معارف گویند. و یکی زبان تمکین، و بدان علوم توحید گویند. و یکی زبان سکر، و بدان رمز و اشارات و شطحیات گویند. اما زبان معارف مشکور نیست پیش اهل خصوص از علما، و زبان توحید مشکور نیست پیش خصوص اهل علم، لیکن زبان سکر نزد ایشان راه ندارد که از بواطن متشابهات مجهول نمایند، و این زبان صوفیان مست را است که در رؤیت مشکلات غیب افتاده اند. چون از آن اشارت کنند، علما بدان قیامت کنند، نفیر برآورند، و بدین طعن ها و ضرب ها که گفتم بدیشان قصد کنند» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۶).

این تقسیم بندی انجام شد تا بتوان درک دقیق تری از تجربه عرفانی به دست آورد و پیرو آن نظریه ای نو برای تحلیل عرفان اسلامی ارائه داد.

نظریه مدیریت احوال

نظر شقیق بلخی درباره مقامات عرفانی

هرچند احوال را موهبتی خوانده اند و گفته اند احوال از کسب و اختیار عارف بیرون است، به نظر می رسد عارف می تواند دست کم احوال ضعیف تر را به اختیار خود درآورد. شقیق بلخی (۱۳۶۶: ۱۱۱ و ۱۱۳) درباره مقامات عرفانی نظریه ای ارائه می دهد که از نظریه او چنان برمی آید که احوال عرفانی تا هنگامی که چندان قوی نیست می توانند به اختیار سالک درآید، اما چون قوی گردد از اختیار سالک خارج می گردد. وی به ترتیب چهار منزل زهد، خوف، شوق به بهشت و دوستی خدا

را برای سالک برمی‌شمارد و درباره هر کدام از سه منزل اول می‌گوید سالک اگر خواست می‌تواند تا آخر عمر در آن‌ها بماند و اگر خواست می‌تواند به منزل بالاتر برود. در این سه منزل هم، احوال همراه با منازل عرفانی هستند، اما به نظر می‌رسد این احوال با احوالی که در منزل چهارم بر سالک وارد می‌شود متفاوت است و این احوال را سالک می‌تواند به اختیار درآورد. «شقیق در هر مرحله‌ای از تجربه و در هر منزلتی، هم یک مقام می‌بیند و هم یک حال، یعنی در آن واحد هم یک عنصر مکتسب می‌بیند که از طریق سعی زاهد حاصل می‌شود و هم یک عنصر موهوب که از جانب خدا به دل زاهد وارد می‌شود: در حقیقت هم زهد است و هم نور زهد، و هم خوف است و هم نور خوف» (نویا، ۱۳۷۳: ۳۰۱). از این سخنان روشن می‌شود که عارف می‌تواند احوال را تا حدودی به اختیار خود درآورد. اما شقیق درباره منزل چهارم می‌گوید این گونه نیست که هر کس بخواهد بتواند به این منزل راه پیدا کند و برای ورود به این منزل شرایطی را برمی‌شمارد که نشان می‌دهد از اینجا دیگر قوت احوال زیاد می‌شود و سالک نمی‌تواند به آسانی آن‌ها را به اختیار خود درآورد.

با تلاش و انجام مقدمات می‌توان احوال را به اختیار خود درآورد و به مقام تبدیل کرد. «از این شهود در ابتدا که هنوز قوت نیافته است تعبیر به «حال» می‌نمایند و در این موقع غیراختیاری سالک است ولی در اثر شدت مراقبت با توفیقات الهیه از حال گذشته به «مقام» می‌رسد و در این موقع اختیاری سالک است» (علامه سید محمدحسین تهرانی، ۱۴۱۹ ق: ۳۷). «مثلاً وقتی سالک به منزل «صبر» یا «توکل» یا «رضا» رسید و از تزلزل‌ها خارج شد و صبر و... برای وی از حال خارج و به ملکه تبدیل گردید و بهر آن را برد، آنگاه صاحب مقام صبر شده است و راه برای گذر از آن و رسیدن به منزل برتر که «رضا» است برای وی فراهم گشته است» (امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

همان‌طور که گفته شد، هر چند ورود احوال بر عارف شرط لازم برای رساندن او به وصال و هدف است،^۳ احوال خود هدف عارف نیست، بلکه مانند مقدمات، ابزاری است که عارف را به معرفت می‌رساند. احوال همان‌طور که عارف را در رسیدن به هدف یاری می‌کند، گاهی نیز اگر از اختیار سالک خارج شود، او را از رسیدن به هدف بازمی‌دارد. قشیری درباره قبض و بسط که از احوال است می‌گوید: «قبضی بود که بر خداوند وی مشکل بود سبب آن، اندر دل قبض همی‌یابد موجبش نداند. راه او آن است که تسلیم کند تا آن وقت که بگذرد که اگر تکلیف کند تا آن برود یا پیش وقت باز شود [پیش تا درآید] به اختیار خویش قبض زیادت شود و بود که ازو آن به ترک ادب شمرند. چون به حکم وقت گردن نهد، زود بود که آن قبض زائل شود. و حق سبحانه همی‌گوید و الله یقبض و یبسط و الیه ترجعون. و بسطی بود که ناگاه اندر آید و نایوسان و صاحب

او را نیابد و آن را سببی نداند نشاط اندر دل او پدید آید و او را از جای برانگیزد، راه او آنست که آرام گیرد و ادب بجای آرد که او را اندرین وقت اگر چیزی چنین کند مخاطرتی بزرگ بود، از مکر خفی باید ترسیدن» (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۶۲).

این سخنان نشان می‌دهد که احوال هدف عارف نیست و حتی اگر بر عارف غلبه کند، مانع پیشرفت او می‌شود. هنگامی که عارف به معرفت دست می‌یابد و حقایق بر او کشف می‌شود، به تناسب آن مکاشفات، احوالی بر او وارد می‌شود و با توجه به دو عامل بر عارف تأثیر می‌گذارد: ۱. میزان شدت و ضعفی که دارند. ۲. ظرفیت و گنجایشی که عارف دارد. سخنان زیر نشان می‌دهد که منظور از احوال مختلف شدت و ضعف آنهاست:

«هر مقامی را آغازی است و نهایی و میان ایشان احوالی است متفاوت؛ و دانستن آغاز و نهایت مقام‌ها از طریق مشاهده نیست، لکن مثال آن است که آغاز حال خوف آن است که از معاصی دور باشد، و ترک معاصی دلیل خوف است. فاما نفس خوف را مشاهده نیست، باز نهایت خوف آن است که به حد قنوط رسد، و در این دو میان احوال مختلف تا یکی را اصل خوف هست، لکن چندانی نه که از معصیت دور دارد، و یکی را زیادت گیرد تا از هردو بازدارد، لکن با این همه از غیر خدا بترسد، و یکی را زیادت گیرد تا در سر او جز خوف خدا نماند. و این دیدنی نیست، لکن خداوند این مقام نداند که او به کدام مقام رسیده است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۱۴۶/۳).

غزالی هنگامی که دربارهٔ وجدی که از سماع حاصل می‌شود، صحبت می‌کند، نخست می‌گوید وجد دو قسم است: «قسم اول مکاشفات و مشاهدات که از باب علوم و تنبیهات است، قسم دوم تغییرات و احوال، چون شوق و خوف و اندوه و قلق و شادی و فهم و پشیمانی و بسط و قبض» (غزالی، ۱۳۸۶: ۶۳۲/۲) و سپس قدرت احوال و ظرفیت عارف را دو عامل میزان تأثیرگذاری احوال بر عارف می‌داند.

«تحریک او (وجد) ظاهر را بر اندازهٔ قوت ورود آن باشد، و نگاه داشتن ظاهر را از تغییر بر اندازهٔ قوت صاحب وجد و قدرت او بر ضبط جوارح و باشد که وجد در باطن قوی بود و در ظاهر متغیر نگردد به سبب آنچه صاحبش قوی بود، یا آنکه وارد ضعیف باشد و از جنبانیدن ظاهر و گشادن عقد تماسک قاصر بود» (غزالی، ۱۳۸۶: ۶۳۲/۲).

از تأمل در گفتار و کردار عرفا معلوم می‌شود که آنان کسانی را که در بیخودی و بی‌خویشی به سر می‌بردند ناقص می‌دانستند. «نقل است که جنید را گفتند: «سی سال است تا فلان کس سر از زانو برنگرفته است و طعام و شراب نخورده و جمندگان در وی افتاده و او را از آن خبر نه. چه

گویی در چنین کسی؟ او در جمع جمع باشد یا نه؟» گفت: «بشود، ان شاء الله» (عطار، ۱۳۸۴: ۳۹۴). جنید، بایزید و شبلی را که تحت تأثیر احوال هستند کامل نمی‌داند. از نظر وی، بایزید از حد بدایت پا فراتر نگذاشته است. او می‌گوید: از وی چیزی نشنیدم که دلالت کند او به نهایت واصل شده باشد (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۸۲). جنید به شبلی می‌گوید: «دلم برای تو می‌سوزد؛ زیرا این اضطراب و هیجانی که تو داری، از احوال متمکنان نیست، بلکه به اهل بدایت و ارادت منسوب است» (دهقانی، ۲۰۰۹: ۵). وی همچنین می‌گوید: «عارف را حالی از حالی باز ندارد، و منزلتی از منزلتی باز ندارد» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۱۴).

صاحب کشف الحقایق هنگامی که درباره وجد صحبت می‌کند، می‌گوید: «هر که ضعیف مزاج است هر آینه او را از سماع و وارد گریه آید و فریاد بود و هر که قوی و منتهی است او را گریه و فریاد دست ندهد و حرکت و رقص نباشد مگر که به موافقت عزیزان» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۶). همه این شور و اضطراب‌ها در مقام دوگانگی و پیش از رسیدن به یگانگی است. البته این دوگانگی همیشه ادامه خواهد داشت. «شور صوفیان و نعره و شور ایشان بی‌تابی و بیخودی شدن همه در مقام دویی است. این همه وهم‌بازی و خیال‌سازی است؛ و این ندانی که از کسی رفت و برود درین جهان و در آن جهان، و این رفتنی نیست؛ انیت باقی و اثینیت ثابت» (گیسودراز، ۱۳۴۱: ۳۸۲).

هنگامی که احوال بر عارفی وارد می‌شود، با توجه به شدت و ضعفی که دارد و با توجه به ظرفیت عارف، بر او تأثیر می‌گذارد. ممکن است یک حال مشابه با قوتی مشابه بر دو عارف وارد شود و به دلیل ظرفیتی که آن دو عارف دارند، یکی را از خود بی‌خود کند و دیگری آن حال را به اختیار خود درآورد و تغییری در سخن و رفتارش ایجاد نشود. ابونصر سراج (۱۹۱۴ م: ۳۰۸) می‌گوید هرگاه قوت عقل عارف بیش از واردی باشد که بر او می‌آید، او وارد را به تصرف خود درمی‌آورد و ساکن است ولی هرگاه قوت وارد بیش باشد عقل را مغلوب می‌کند و عارف را به حرکت می‌آورد.

قطب‌الدین عبادی نیز هنگامی که از سکر و محو سخن می‌گوید به ظرفیت عارفان اشاره می‌کند: «بدان که احوال روندگان در خوردن شراب متفاوت است. بعضی سریع‌النفیرند که به اندک ادراک در لوله مشغله و اضطراب آیند و بعضی غالب‌السکون‌اند که به هر چیز متقلقل نشوند. اما اصحاب اضطراب، بر مثال آبگینه‌اند، زود نور پذیرند و زود شکسته شوند. اما اصحاب سکون، بر مثال آینه‌اند، همان نور که آبگینه پذیرد، بپذیرد و زیادت و نیکوتر، اما زود نشکند و پایدار بماند» (قطب‌الدین عبادی، ۱۳۷۴: ۲۰۴).

هرگاه حالی بر عارفی وارد شود، عارف با توجه به گنجایش و ظرفیتی که دارد ممکن است زود بتواند آن حال را به اختیار خود درآورد، از آن بگذرد و به مرحله صحو برسد و ممکن است

آن حال تا دیری پایید و عارف را مغلوب خود کند تا عارف در همان حالت سکر و بی‌خودی باقی بماند. این تأثیر حال بر سالک گاه تنها لحظه‌ای است و گاه تا روزها می‌پاید و گاهی تا پایان عمر باقی می‌ماند؛ برای نمونه چنانکه در تاریخ تصوف دیده می‌شود، کسانی مانند شبلی و ابن عربی زمانی در جنون و مستی به سر می‌برند، ولی از آن می‌گذرند و به صحو و هوشیاری می‌رسند، اما کسانی مانند محمد معشوق طوسی و لقمان سرخسی تا پایان عمر در جنون و مستی باقی می‌مانند (پورجوادی، ۱۳۶۶: ۲۰۸). از تأمل در گفتار عرفا چنین برمی‌آید که هنگامی که حالی بر آنان وارد می‌شود و آنان را مغلوب می‌کند، وارد سکر می‌شوند، اما چون ایشان حال را مغلوب کنند و آن حال نتواند آنان را به تملک خویش درآورد وارد صحو می‌شوند. قشیری سکر را غیبتی می‌داند که با واردی غیبی پدید می‌آید. همچنین او صحو را بازآمدن با حال خویش و حس و علم با جای آمدن پس از غیبت می‌داند (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۷۸). روزبهان بقلی نیز می‌گوید: «سکر مستی روح است از طراوت مشاهده، و شراب محبت، و طیب خطاب و انوار قدم» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۵۲) و «صحو هشیاری باطن است از هجوم وجد و غلبه حال به نعت اتصاف به صفت بقا و صفای وجد به لطف حال پاک از کدورت عوارض، و قدس اسرار از اغیار در انوار» (همان: ۵۵۳). در مراحل بالاتر از سکر و صحو نیز اگر سالک، مغلوب وارد شود فنا گویند و اگر مغلوب نشود بقا گویند. البته گویا در ابتدا که حال بر عارف وارد می‌شود همگان مغلوب آن می‌شوند، ولی برخی کم و برای لحظه‌ای و برخی دیگر به شدت و برای مدتی طولانی.^۴

«غیبت از احساس در این مقام (بقای پس از فنا) لازم نباشد. بل شاید که بعضی را اتفاق افتد و بعضی را نه. و سبب غایب‌ناشدنش از احساس اتساع وعاء و گنجایی ظرف بود، هم فنا در او گنجد و هم حضور، باطنش غرق لجه فنا بود و ظاهرش حاضر آنچه می‌رود از اقوال و افعال. و این وقتی تواند بود که در مقام مشاهده ذات صفات تمکن یافته باشد و از سکر حال فنا با صحو آمده و آنکه هنوز در بدایت این حال بود، سکرش از احساس غایب گرداند» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۲۹۷-۲۹۸).

شطح

هنگامی که احوال عارف را مغلوب می‌کند، رفتار و گفتار وی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. با نگاهی به متون صوفیه روشن می‌شود که نعره و گریه و جامه‌دریدن صوفیان به دلیل ناقص‌بودن بودن آنان در مقام دویی است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۳۸۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۲۴۰/۱ و ۳۰۱/۴). «چون وجد در باطن پدید آمد، بر ظاهر تواجده پدید آید و از او احوالی مختلف ظاهر گردد. یکی را تواجده بکا باشد و یکی را بانگ و نعره. و هر که را وجد قوی باشد متمکن

شود و بیارامد. این سخن که یاد می‌کند مراد او آن است که تواجد صفت ضعیفان و حال مریدان و مبتدیان باشد که اول حرقت به ایشان رسیده باشد ناآزموده و خوی‌ناکرده به بانگ و ناله و نعره افتند، باز چون قوی‌دل باشند با بلا خو کرده باشند و الف گرفته، از آنچه بشنوند و یا ببینند ایشان را جنبش نیاید» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴ / ۱۴۵۱).

با نگاهی به متون عرفانی بسیار دیده می‌شود که مریدان و نوسالکان بر اساس کشفی که برای آنان رخ می‌دهد دچار حالاتی سخت می‌شوند و حتی جان می‌سپارند (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۹۵-۵۹۶).

هر چند همه نشانه‌های (رفتار و کردار) بیرونی «از حرکات سیماییک گرفته تا تغییر رنگ چهره و خاموشی و خنده و گریه و رقص و... در نظرگاه سوسور و نشانه‌شناسی امروز، مصادیق زبان‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۵)، آنچه را به صورت ویژه زبان می‌دانند سخنانی است که بر زبان جاری می‌شود. یکی دیگر از اتفاقاتی که به دلیل غلبه احوال بر سالک رخ می‌دهد، شطحیات و سخنان خلاف شریعتی است که بر زبان او جاری می‌شود. برخی احوال را مغلوب می‌کنند، به همین خاطر گفتارشان را محافظت می‌کنند و شطح نمی‌گویند، ولی برخی مغلوب احوال می‌شوند و شطح بر زبان ایشان جاری می‌گردد. ابن خفیف می‌گوید: «بدان که مشایخ در مقامات، مختلف بوده‌اند و در احوال، متفاوت. بعضی حال بر ایشان غالب بوده است و گاه‌گاه در استغراق حال و سکری غالب، نادره بر زبان ایشان می‌رفت و نادره از ایشان ظاهر می‌شد مخالف شریعت، و بعضی بر جاده شرع استقامت می‌نمودند و از ماده دین استمداد می‌گرفتند... و البته و اصلاً از جاده شرع تجاوز نمودند و از ملت حنفیه تعدی جایز نشمردند» (دیلمی، ۱۹۵۵: ۵).

سلمی شطح را «بیان مستقیم یک حالت و تجربه شخصی» می‌داند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۰۵) و می‌گوید: «الشطح للخراسانین، لأنهم يتكلمون عن أحوالهم و عن الحقائق، و أهل العراق يصفون أحوال غیرهم و لیس الواصف بشاطح» (سلمی، ۱۳۶۹: ۴/۴۶۹). سراج هم شطح را به دلیل غلبه احوال بر سالک می‌داند و در معنای آن می‌گوید: «عبارة مستغربة فی وصف وجد فاض بقوته و حاج بشدة غلیانه و غلبته» (سراج طوسی، ۱۹۱۴ م: ۳۷۵).

اینکه می‌گویند از شطحیات بوی خودپسندی و ادعا می‌آید و خلاف شرع است به این دلیل است که احوال به سبب ظرفیت کم سالک از اختیار او خارج می‌شوند. گویا خود گویندگان شطح هم به ناقص بودن خود باور دارند. در *تذکرة الاولیا* آمده است که یک بار در خلوت بر زبان بایزید رفت که «سبحانی ما أعظم شأنی» چون به خود آمد، مریدان گفتند که شما چنین لفظی گفتید.

شیخ گفت: خدای عزوجل شما را خصم باد که اگر یک بار دگر بشنوید، مرا پاره نکنید (عطار، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

شطحیات بایزید به سبب ناقص بودن اوست که نمی تواند احوال را مدیریت کند؛ و گرنه خود بایزید به طور کامل به شریعت پایبند بوده است. هجویری به او لقب معظم الشریعت داده است (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۶۳). در ترجمه رساله قشیری در این باره آمده است: «از ابویزید حکایت کنند که او گفت: اگر کسی را ببینی که از کرامات اندر هوا همی پرد، مگر غره نشوی بدوی، او را نزدیک امر ونهی کردن چون یابی و نگاهداشت حدود و گزاردن شریعت» (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۱۳).

کسی که شطح می گوید هنوز در مقام تلوین است و به مقام تمکین نرسیده است. جنید درباره شطحیات بایزید می گوید «هذا کلام من لم یلبسه حقائق وجد التفرید فی کمال حق التوحید» (قشیری، ۲۰۰۷ م: ۲۶۳). شخصی که در مقام تمکین است، همان کسی است که احوال را مغلوب کرده است. دلیل برتری کسانی مانند جنید بر بایزید غلبه بر احوال است.

غلبه احوال بر عارف، هم زبان را هنری تر می کند و هم ساختار نحوی آن را پیچیده تر می کند و هر چه احوال مهار شوند، هم ساختار نحوی زبان ساده تر می شود و هم حضور عاطفه در زبان کم رنگ تر می شود. با مقایسه زبان جنید و بایزید این مطلب روشن می شود.

هنگامی که عارف تحت تأثیر احوال قرار می گیرد، جانش از عاطفه و هیجان لبریز می شود و این عاطفه و هیجان که از عناصر هنر است، در زبان او که برون داد مواجید درونی است نمود می یابد. عاطفه زبان را نیز موزون و خوش آهنگ می کند. همچنین عارفی که مغلوب احوال است سخن خود را بی اختیار موزگون بر زبان می آورد؛ بنابراین، ایجاز که یکی دیگر از عوامل هنری کردن زبان است، وارد زبان او می شود و زبانش را هنری می کند. اگر عارف بتواند احوال را مدیریت کند و تجربه را بلافاصله به زبان نیاورد، فرصت می یابد آن را بسنجد و تا حدی آن را با منطق و عادت متعارف وفق دهد، واژگانی مناسب برای بیان آن بیابد و سپس آن را بر زبان آورد. عارفی که بلافاصله بی اختیار و بدون اندیشه سخن می گوید، سخن او از لحاظ نحوی بسامان نیست. پس عارف هر چقدر بیشتر تحت تأثیر احوال عرفانی باشد، عناصر هنری بیشتر وارد زبان او می شوند و سخن او هنری تر می شود؛ بنابراین اگر عرفان اسلامی با نظریه فرمالیستی تحلیل شود باید گفت هر چه زبان عارف هنری تر باشد، او بیشتر تحت تأثیر احوال عرفانی است؛ نه اینکه تجربه عرفانی اش عمیق تر است و درجه او در عرفان بالاتر است.

به نظر می رسد کسانی را که احوال را مدیریت می کنند و دچار شور و شعف نمی شوند و شطحیات بر زبان نمی رانند دارای تصوف عابدانه دانسته اند و گروه مقابل را دارای عرفان عاشقانه دانسته اند، اما هر دو این ها با عشق سلوک می کنند و تفاوتشان در مدیریت کردن احوال است.

نتیجه گیری

با نگاهی به متون دست اول عرفانی، تجربه عرفانی به سه بخش مقدمات، معارف و احوال تقسیم می شود که از این سه بخش، معارف هدف است و مقدمات و احوال، وسایل رسیدن به هدف. اگرچه احوال بدون اختیار سالک بر او وارد می شود، عارف تا حدودی می تواند آن ها را به اختیار خود در آورد. از سوی دیگر هر چند ورود احوال بر عارف شرط لازم برای رساندن او به وصال و هدف است، احوال، خود، هدف عارف نیست، بلکه مانند مقدمات، ابزاری است که عارف را به معرفت می رساند. احوال همان طور که عارف را در رسیدن به هدف یاری می کند، گاهی نیز اگر از اختیار سالک خارج شود، او را از رسیدن به هدف بازمی دارد.

هنگامی که احوال بر عارفی وارد می شود با توجه به دو عامل شدت و ضعف آن و ظرفیت عارف، بر او تأثیر می گذارد. ممکن است حالی مشابه با قوت مشابه بر دو عارف وارد شود و به دلیل ظرفیتی که آن دو عارف دارند، یکی از خود بی خود شود و دیگری آن حال را به اختیار خود در آورد و تغییری در سخن و رفتارش ایجاد نشود.

هنگامی که احوال عارف را مغلوب کند، رفتار و گفتار وی را نیز تحت تأثیر قرار می دهد. نعره و گریه و جامه دریدن صوفیان به دلیل ناقص بودن و بودنشان در مقام دویی است و عارفان کامل از این حرکات به دورند. یکی دیگر از اتفاقاتی که به دلیل غلبه احوال بر سالک رخ می دهد، شطحیات و سخنان خلاف شریعتی است که بر زبان او جاری می شود. برخی احوال را مهار می کنند. به همین خاطر گفتارشان را محافظت می کنند و شطح نمی گویند، ولی برخی مغلوب احوال می شوند و شطح بر زبان ایشان جاری می شود.

هنگامی که عارف تحت تأثیر احوال قرار می گیرد، جانش از عاطفه و هیجان لبریز می شود و این عاطفه و هیجان که از عناصر هنر است در زبان او که برون داد مواجید درونی است نمود می یابد و زبان او را هنری می کند؛ بنابراین، اگر عرفان اسلامی با نظریه فرمالیستی تحلیل شود، باید گفت هر چه زبان عارف هنری تر باشد، او بیشتر تحت تأثیر احوال عرفانی است؛ نه اینکه تجربه عرفانی اش عمیق تر و درجه او در عرفان بالاتر است.

تحلیل عرفان اسلامی از این دیدگاه نشان می دهد که کسانی را که مغلوب احوال هستند دارای عرفان عاشقانه و کسانی که احوال را مدیریت می کنند دارای تصوف عابدانه دانسته اند، اما این تقسیم بندی درست نیست و همه عارفان (عارفان سنت اول) با عشق راه می پیمایند؛ بنابراین، عرفان عاشقانه است و عرفان ناعاشقانه نداریم.

همچنین همه عارفان دارای صحو و سکر هستند، ولی آنان که نمی توانند احوال را مهار کنند، بیشتر دچار سکر می شوند و آنان که احوال را مدیریت می کنند، کمتر. از طرفی همه عارفان به

شریعت پایبندند و اگر گاهی سخنانشان در ظاهر مغایر با شریعت است، به دلیل غلبه احوال بر آنان است.

از سوی دیگر نمی توان یک دسته از تجربه های عرفانی را مبتنی بر معاملات و دسته ای دیگر را مبتنی بر احوال شخصی دانست، بلکه معاملات و احوال هر دو در کنار هم در یک تجربه وجود دارد، اما در آنان که احوال را مدیریت می کنند، معاملات بیشتر به چشم می آید و در آنان که مغلوب احوال هستند، احوال نمود بارزتری دارد.

همین طور با تقسیم تجربه عرفانی به سه بخش مقدمات، احوال و معارف، برخی دیگر از مبانی عرفانی را دقیق تر می توان تحلیل کرد؛ برای نمونه، خاموشی که یکی از مبانی عرفانی است، با سه بخش گفته شده متفاوت است؛ بنابراین، آن را با توجه به هر کدام از این سه بخش جداگانه می توان بررسی کرد و نتایجی دقیق تر گرفت. با این تحلیل می توان به دلایل اختلاف عارفان بر سر مواردی مانند پایدار یا ناپایدار بودن احوال، تقدم و تأخر احوال و مقامات بر یکدیگر، حال یا مقام بودن یک مصداق و... پاسخ داد که البته هر کدام مجالی دیگر می طلبد.

پی نوشت ها

۱. سنت اول و دوم عرفانی اصطلاحاتی است که برای تقسیم بندی عرفان اسلامی وضع شده است. این دو سنت در غایت و هدف، روش، رویکرد، موضوعات و مفاهیم و زبان، تفاوت هایی بنیادین با یکدیگر دارد. سنت اول عرفانی آن است که از آغاز پیدایش تصوف و عرفان اسلامی رونق داشت و تا سده هفتم هجری به عنوان سنت غالب عرفانی تلقی می شد. در این سنت، تنها ابزار شناخت که می تواند سالک را به مقصود برساند، روش کشف و شهود است. به اعتقاد اهل طریقت، این روش که مبتنی بر تجارب شخصی و مواجید ذوقی است، میان عارف و عالم غیب پیوند برقرار می کند و او را قادر می سازد تا بدون واسطه از اسرار الهی باخبر شود و متناسب با شرایط و توانایی های خود، راه مناسب را برای رسیدن به مطلوب پیدا کند. سنت دوم عرفانی نیز از سده هفتم، به ویژه با شکل گیری مکتب محیی الدین ابن عربی رواج پیدا کرد و از آن پس سنت غالب در عرفان اسلامی تلقی می شد. در این سنت هم روش کشف و شهود اهمیت و جایگاه خود را حفظ کرد، اما دیگر ابزارها و روش های شناخت نظیر روش عقلی و استدلالی و روش نقلی نیز برای تأیید و تبیین آن به کار می رفت (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۶۵-۸۸).

۲. عرفان اسلامی مبتنی بر دو قوه نظری و عملی است (میرباقری فرد، ۱۳۸۵: ۲۶۹-۲۷۰). «مراد از قوه نظری، آن تفکر و اندیشه ای است که عارف را به سوی حق سوق می دهد و قوه عملی نیز آن نیرویی است که از معاملات عرفانی سرچشمه می گیرد و با قوه نظری پیوندی استوار دارد» (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۰). قوه نظری علاوه بر مقام و جایگاهی که عارف در آن قرار دارد، به شرایط زیادی مانند شرایط دینی، روانی، اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و... و حتی به آنچه در ناخود آگاه عارف نهفته است بستگی دارد. همین طور پیر نیز در شکوفاکردن آن نقش بسیاری دارد.

۳. هر چند در ظاهر به نظر می رسد برخی عارفان مانند سهل تستری معتقدند تنها با مقدمات هم می توان به معرفت رسید (هجوری، ۱۳۸۹: ۳۰۳)، دیده می شود که همین سهل هم به شدت زیر تأثیر احوال قرار دارد. «ابن سالم یقول عن ابیه ان سهل بن عبد الله كان يقوى عليه الوجد حتى يبقى خمسة وعشرين يوماً او اربعة وعشرين يوماً لا يأكل فيه طعاماً و كان يعرق عند البرد الشديد في الشتاء و عليه قميص واحد» (سراج طوسی، ۱۹۱۴ م: ۳۰۷).

۴. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به مبحث تلویین و تمکین در سلمی، ۱۳۶۹: ۳/۵۳، قشیری، ۱۹۸۱: ۲/۱۸۴ و قشیری، ۱۳۸۷: ۱۸۵-۱۸۷).
۵. نگارنده بر این باور نیست که هنگامی که عارف مغلوب احوال عرفانی است، ورود همه عناصر هنری در زبان او بیش از زمانی است که او احوال را مهار کرده است، بلکه برخی از عناصر هنری مانند رمزپردازی در خودآگاهی صورت می‌گیرد که در پژوهشی دیگر به آن پرداخته خواهد شد.
۶. البته نباید تصور کرد همه کسانی را که در حیطه تصوف عابدانه قرار داده‌اند، کسانی هستند که احوال را مهار می‌کنند؛ زیرا برخی از آنان اصلاً عارف نیستند و باید نام‌های دیگری چون زاهد و عابد بر آنان نهاد، نه عارف.

منابع

- آلگونه جونقانی، مسعود. (۱۳۹۰). *تحلیل زبان شناختی و معرفت‌شناختی عرفان*. رساله دکتری. به راهنمایی سید علی اصغر میرباقری فرد. دانشگاه اصفهان.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. سروش. تهران.
- امام خمینی (ره). (۱۳۸۸). *ترجمه و شرح دعای سحر*. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- باخرزی، یحیی. (۱۳۸۳). *اورادالاحباب و فصوص الآداب*. مصحح ایرج افشار. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- بی‌نام. (۱۳۴۹). *خلاصه شرح تعرف*. تصحیح احمدعلی رجایی. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. تهران.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۶). «تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در عقلاء مجانبین». *مجله معارف*. دوره ۴. ش ۲. صص ۱۹۱-۲۲۲.
- خیاطیان، قدرت‌الله و سید حمید دلاور. (۱۳۹۰). «تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان». *نشریه تاریخ فلسفه*. س ۲. ش ۱. صص ۲۳-۴۸.
- دهقان، علی، خلیل حدیدی و موسی احمدی. (۱۳۹۳). «بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۱۰. ش ۳۷. صص ۱۱۱-۱۴۳.
- دهقانی، رضا. (۲۰۰۹). «آموزه‌های تصوف (بخش اول)». *سازمان تبلیغات اسلامی*. ۱۳۹۷/۳/۳. (www.ido.ir)
- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. مصحح هانری کرین. انتشارات طهوری. تهران.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴ م). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلین نیکلسون. مطبعة بریل. لیدن.
- سلمی، ابو عبدالرحمن محمدبن الحسین. (۱۴۲۴ ق). *طبقات الصوفیه*. مصحح مصطفی عبدالقادر عطا. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- _____. (۱۳۶۹). *مجموعه آثار سلمی*. گردآوری نصرالله پورجوادی چاپ اول. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- دیلمی، ابوالحسن علی. (۱۹۵۵). *سیرت ابن خفیف*. ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی. به تصحیح آن ماری شیمل. آنکارا.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. چاپ سوم. سخن. تهران.
صلیا، جمیل. (۱۳۸۱). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. چاپ سوم. حکمت. تهران.
شقیق بلخی. (۱۳۶۶). *آداب العبادات*. تصحیح پل نویا. ترجمه نصرالله پورجوادی. معارف. دوره چهارم. ش ۱. صص ۱۰۶-۱۲۰.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۴). *تذکرة الاولیاء*. بر اساس نسخه مصحح نیکلسون. نشر علم. تهران.
علامه سید محمدحسین تهرانی. (۱۴۱۹ ق). *لب اللباب در سیر و سلوک*. چاپ نهم. انتشارات علامه طباطبایی. مشهد.

عین القضاة همدانی. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. مصحح عقیف عسیران. دانشگاه تهران. تهران.
غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*. مترجم مؤیدالدین خوارزمی. مصحح حسین خدیو جم. جلد ۱، ۲ و ۴. علمی و فرهنگی. تهران.

_____. (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. مصحح حسین خدیو جم. جلد. علمی و فرهنگی. تهران.
فعالی، محمد تقی. (۱۳۸۹). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. چاپ چهارم. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تهران.

فناپی اشکوری، محمد. (۱۳۹۴). *درآمدی بر فلسفه عرفان*. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۷). *رسالة قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. زوار. تهران.

_____. (۲۰۰۷ م). *کتاب المعراج*. مصحح لويس صلیبا. بیروت. دارالمکتبه بیلیون.
_____. (۱۹۸۱ م). *لطایف الاشارات*. با مقدمه و تحقیق ابراهیم بسیونی. هیئة المصریة العامة للکتاب.
کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۵). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح غفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. زوار. تهران.

کلابادی، ابوبکر محمد ابن ابراهیم. (۱۹۳۳ م). *التعرف لمذهب التصوف*. طبعه الاولى. مطبعة السعادة. مصر.
گیسودراز، ابوالفتح سید محمد ولی اکبر صادق. (۱۳۴۱). *منتخبات شرح تمهیدات*. مصحح عقیف عسیران. دانشگاه تهران. تهران.

مرتضوی، منوچهر. (۱۳۶۵). *مکتب حافظ*. چاپ دوم. انتشارات توس. تهران.
مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. مصحح محمد روشن. جلد ۳. انتشارات اساطیر. تهران.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. مصحح علی اصغر حکمت. جلد ۱ و ۴. امیر کبیر. تهران.

میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۸۵). «اندیشه‌های عرفانی میرداماد. جستاری در آرا و افکار میرداماد و میرفندرسکی». *مجموعه مقالات و گفتار فرهنگستان علوم*. فرهنگستان. تهران.

- _____ (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی». نشریه علمی پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا). س ۶. ش ۲. صص ۶۵-۸۸
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۴). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ یازدهم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). *کشف الحقائق*. مصحح احمد مهدوی دامغانی. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- نویا. پل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف‌المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ پنجم. سروش. تهران.

References

- Algone Joneghani, M. (2011). *Linguistic and epistemological analysis of mysticism*, PhD dissertation, under the guidance of Seyed Ali Asghar Mir baqeri. University of Esfahan. (In Persian)
- Allameh Seyed Mohammad Hosein Tehrani. (1419 AH). *The Kernal of The Kernal in Journey*. Ninth Edition. Mashhad. Allameh Tabatabai Publications. (In Persian)
- Attar Neyshaburi, Faridaddin. (2005). *The Reminding of Saints*. Based on an edited version of Nicholson. Tehran. Science publication. (In Persian)
- Bakherzi, Y. (2004). *The Litanies of bloved ones and The Summary of manners*. Edited by Iraj Afshar. Tehran. Publications of University of Tehran. (In Persian)
- Celia, Jamil. (2002). *Philosophical culture*. Translation by Manouchehr Sanei Daribidi. Third edition. Tehran. Wisdom. (In Persian)
- Dehghan, A., Khalil, H. and Ahmadi, M (2013). "Study of devotional mysticism and romantic mysticism in Hafez's sonnets". *Mystical and Mythological Literature Quarterly*. Q. 10. 37. pp. 143-111. (In Persian)
- Dehghani, R. (2009). "The Sufi Teachings (Part I)". *Islamic Advertising Organization* 3 / 3/1397 (www.ido.ir). (In Persian)
- Deilami, Abolhassan Ali. (1955). *Character of Ibn Khafif*. Translated by Roknoddin Yahya bin Junaid Shirazi. Correct An Marie Shimmel. Ankara. (In Persian)
- Ein Al-Qozat Hamadani. (1980). *Preliminaries*. Corrector Afif Asiran. Tehran. University of Tehran. (In Persian)
- Faali, Mohammad Taqi. (1389). *Religious experience and mystical revelation*. fourth edition. Tehran. Organization for Publication of the Institute of Islamic Culture and Thought. (In Persian)
- Fanaei Eshkouri, Muhammad. (1394). *An Introduction to Mystic Philosophy*. Qom. Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- Ghazali, Abu Hamed Muhammad. (2007). *Reviving the science of religion*. Translator by Movayedaddin Kharazmi. Edited by Hosein Khadv jam. Vols 2 , 4. Tehran. Scientific and cultural (In Persian)
- _____ (2004). *Alchemy of happiness*. Edited by Hosein Khadv jam. 2 vols. Tehran. Scientific and cultural. (In Persian)
- Gisoodaraz, A. S. M. (1968). *Selected of Explanation of qualifications*. Corrector Afif Asiran. Tehran. University of Tehran. (In Persian)
- Goshiri, Abulqasim Abdul Karim bin Hwaazen. (1387). *The Qashiriyyah treatise*. Translated by Abu Ali Hasan ibn Ahmad Osmani. Correcting by Badi azzaman Foruzanfar. Tehran. Zavar. (In Persian)

- . (2007). *Book of Ascension*. Edited by Louise salibba. Beirut. Office House Biblion. (In Persian)
- . (1981). *Subtleties of allusions*. introduction and research by Abraham Bassiouni. Egyptian Organization of General of the Book. (In Persian)
- Hojviri, Abolhasan Ali bin Osman. (2010). *Revelation of the mystery*. Introduction and Correction and Suspensions by Mahmoud Abedi. Fifth Edition. Tehran. Soroush. (In Persian)
- Imam Khomeini. (2009). *Translation and Description of Dawn Prayer*. Tehran, institute of organizing and publishing Imam Khomeini's Works. (In Persian)
- Kalabadi, Abu Bakr Muhammad ibn Ibrahim. (1933). *Recognition of Sufism*. Egypt. Press of happiness. First edition. (In Persian)
- Kashani, Ezzedine Mahmood. (2006). *Steering light and Enough key*. Correct Effat Karbassi and Mohammad Reza Barzegar Khaleghi. Tehran. Zavar. (In Persian)
- Khayatian, G. and Delavar. S. H. (2011). "An Introduction to the Popular Classification of Sufism and Mysticism in Baghdad and Khorasan." Journal of History of Philosophy. second year. Number one. Pp. 23-48. (In Persian)
- Meybodi, Abolfazl Rashid al-Din. (1371). *Revelation of the Secrets and Several Righteous*. Edited by Ali Asghar Hekmat. Vols 1, 4. Tehran. Amir Kabir. (In Persian)
- Mirbagherifard, Seyed Ali Asghar. (2006). "Mystical Thoughts of Mirdamad. A Look at Mirdamad's and Mirfendersky's Thoughts and Views». Proceedings of the Academy of Sciences. Tehran. (In Persian)
- (2012). "Practical and Theoretical Mysticism or Mystical First and Second Traditions". Journal of Mystical Literature Research (Gohar Goya). Sixth year. Second Issue. Pp. 65-88. (In Persian)
- Mortazavi, Manouchehr. (1985). *Hafiz school*. second edition. Tehran. Toos Publication. (In Persian)
- Mostameli Bokhari, Ismail. (1984). *Explain of Recognition of Sufism*. Edited by Mohammad Roshan. Vol 3. Tehran. Mythology Publications. (In Persian)
- Najm Razi, Abdullah bin Mohammed. (2005). *Observing the Servants*. By Mohammad Riahi. Eleventh Edition. Tehran. Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
- Nasafi, Azizuddin. (2007). *Revelation of the facts*. Edited by Ahmad Mahdavi Damghani. Tehran. Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
- Noya. Paul (1995). *Qur'anic commentary and mystical language*. Translated by Ismail Saadat. Tehran. University Publication Center. (In Persian)
- Pourjavadi, N. (1987). "An Analysis of the Concepts of Wisdom and Madness in the Insane Sanes." Education Magazine. Fourth period. No. 2, pp. 191-222. (In Persian)
- Stacey, W. T. (1996). *Mysticism and Philosophy*. Translated by Bahaeddin Khorramshahi. Tehran. Soroush. (In Persian)
- Roozbahan Balkhi Shirazi. (1989). *Description of the Ecstatic*. Henry Carbon Correction. Tehran. Tahouri Publications. (In Persian)
- Seraj al-Tusi, Abu Nasr. (1914 AD). *The Flash in mysticism*. Corrected by Reynold Alain Nicholson. Leiden. Braille. (In Persian)
- Shafiee Kadkani, M.R. (2013). *The language of poetry in Sofia prose*. Third edition. Tehran. Speech. (In Persian)
- Shaqiq Balkhi. (1987). *The Menners of Divines*. Correction of the Poul Noya. Translated by Nasrallah Pourjavadi. education. Fourth period. See 1. pp. 106-120. (In Persian)
- Solami, Abu Abdul Rahman Muhammad bin al-Hussein. (1424 AH). *The Sufis Levels*, edited by Mustafa Abdul Qader Atta. Beirut. Scientific Library. (In Persian)
- . (1990). *Solami Works Collection*. Collection by Nasrollah Pourjavadi, first edition. Tehran. University Publication Center. (In Persian)
- Unknown. (1970), *Summary of the Explain Identification*. Corrected by Ahmad Ali Rajai, Tehran. Iran Culture Foundation Publications. (In Persian)

The Nature of Mystical Experience Based on Managing the States' Model¹

Mahdi ArabJafari Mohammadabadi²
Tahereh Khoshhal Dastjerdi³
Zohreh Najafi⁴

Received: 02/02/2019
Accepted: 26/06/2019

Abstract

To better understand Islamic mysticism, the mystical experience must be scrutinized accurately. So far, studies have been conducted regarding the nature of Islamic mysticism, each examining mystical experiences and Islamic mysticism, in general, through a certain perspective. Different divisions and types of Islamic mysticism, namely romantic mysticism, pious mysticism, Khorassanian and Baghdadian mysticism, mystical experience and spiritual-path experience are examples of these perspectives. There are also studies which focus on the nature of mystical experience adopting a linguistic approach. Relying on mystical primary sources and based on the mystics' quotes, the present study divides mystical experience into four categories; preliminaries, teachings, states and speeches, and outer performances, and considers them as components of a cycle which interact with each other to aid the mystic reach the goal. This paper also provides a new model which clearly represents the nature of Islamic mysticism. In this model, the extent of mystics' mastery over the states they encounter is considered as one of the reasons for their difference.

Keywords: Mystical Experience, States, Management.

1. DOI: 10.22051/jml.2019.20926.1679

2. PhD Candidate of Persian Language and Literature, Isfahan University, Isfahan, Iran, m.arabjafari@yahoo.com

3. Professor of Persian Language and Literature Department, Isfahan University, Isfahan, Iran (Corresponding author), t.khoshhal@yahoo.com

4. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Isfahan University, Isfahan, Iran, z.najafi@ltr.ui.ac.ir