



Diversity of Religious Experiences According to Rumi¹

Negin Balashour,² Morteza Fathizadeh³

Abstract

A religious experience is a mental event that the experiencer occasionally and to some extent consciously experiences after encountering one of the spiritual elements, such as the feeling of the presence or involvement of a sacred and immaterial existence or power, the understanding of the ultimate supernatural reality, the feeling of achieving the highest human good, the feeling of elation, the feeling of liberation and salvation or the feeling of the true self, is experienced. Such an experience has an epistemological value and therefore plays a role in defending the rationality of religious action and religious belief, especially the belief in God. Mystical experience is also a kind of feeling of intuitive understanding of the ultimate and fundamental supernatural reality, a feeling of unity and oneness, a feeling of freedom from the limitations of time and place and individual self, and a feeling of elation and peace. Thus, it is undoubtedly a religious experience by nature. Because this experience occurs at different cognitive, educational, and moral levels of the experiencers and in different situations, conditions, and encounters, it has a remarkable diversity and has become the subject of various religious studies. Philosophers and epistemologists of contemporary religion have

¹ . **Research Paper**, Received: 4/4/2023; Confirmed: 20/5/2023.

² . Graduated of Philosophy of Religion, Kharazmi University, Karaj, Iran, (neginbalashour@gmail.com).

³ . Associate Professor of Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran,

(mfathizadeh@gmail.com).



discussed the types of religious experience and their categories and characteristics.

The present essay seeks to investigate the similarity of religious experience in contemporary philosophy of religion and Islamic mysticism based on the perspective of Caroline Franks Davis, the author of the book *The Evidential Force of Religious Experience*, and Jalaluddin Mohammad Balkhi known as Rumi, Mawlawi, and Mullahye Rumi. He is an Iranian poet and mystic of the 7th lunar century. In the history of Sufism in Iran and in the history of Persian literature, he is considered unique and rare. His unparalleled skill in various narrative and intellectual sciences and familiarity with the Qur'an and traditions (hadiths) and his high position in mysticism and his poetic taste have made him a unique figure in Persian and mystical literature. It is obvious that religious experience has occurred in traditions and among different people since long ago, but as one of the issues of the philosophy of religion, it does not have a long history. Therefore, we should not expect that Rumi has expressed this issue in an organized way and with well-established and specialized titles and concepts in today's philosophy of religion, but considering the deep mystical and religious knowledge in his works, we can find some similarities between these two views. For example, he considers religion in principle to be opening a window toward the supernatural. This transition from the world of nature and paying attention to the other world, especially God, is possible through religious experience. He did not use the term religious experience, but spoke of the revelation of the heart, which is the same as a religious experience and flows from God to the heart of a mystic and a believer who has removed the obstacles. He finds it difficult to describe these experiences and inspirations accurately, but never considers them unreal and purely subjective.

In his book, Davis places religious experiences in six categories: interpretive experiences, quasi-sensory experiences, revelatory experiences, revitalizing experiences, numinous experiences, and mystical experiences. Mawlawi has also paid attention to this difference in experiences in *Masnavi* (couplet poems) and his other works. For example, regarding interpretive experiences, he has repeatedly said that he sees God's hand in all apparently non-spiritual events. He considers God to be the real cause of all causes in the world. He sees the world as the manifestation of God.

Pseudo-sensory experiences, according to Davis, in which a sensory element is involved, such as spiritual dreams, feeling pain or hearing a special voice when receiving a religious experience, seeing angels or prophets, or

experiences such as calls, smells, tastes, the feeling of being touched, warmth and coldness and the feeling of flying are a large part of religious experiences. When these quasi-sensory elements are combined with a non-sensory or more complex religious experience, it is a sign that the experience has a special meaning or originates from a spiritual realm. In Rumi's poems, there are also features that Davis mentions for pseudo-sensory experiences, such as hearing the voice and clearly seeing a sacred and otherworldly being that gives advice to the experience. In some cases, Mawlawi describes his religious experiences as "light of light" or "Sun of Sun". He also tells about the incident that happened in his childhood while playing with other children, when he saw green-clad beings who took him to the throne of the sky and showed him the wonders of the spiritual world.

Rumi has clearly said about revelatory experiences that they are the type of revelation of hearts, divine inspirations, and mystical observations.

Mawlawi has made many references to the revitalizing features of religious experience. Revitalizing experiences are the most common type for ordinary people, many people have gained their faith from such experiences. These experiences strengthen and revive the faith in the experiences. In this type of experience, a person feels that God has guided him and has received special favor and care. One of the positive results of this experience is that hope, emotion and a sense of security emerge in the person who has the experience. The experiences of new hope, strength, peace, security, and happiness that are obtained during a religious activity such as prayer, or are apparently created by a divine force, or are accompanied by a feeling of divine presence, are considered religious.

Regarding the characteristics of the numinous experience, Davis mentions some characteristics, one of which is the experience of the pull and awe of the sublime. This attraction has been described in various ways, and intense enthusiasm and devotion to that "other" is one of them, and it often led to the attraction and experience of a clear mystical union with the numinous. We see these themes in Rumi's poems and sayings.

One of the most important types of religious experiences is a mystical experience, which is associated with features such as the feeling of understanding an ultimate (fundamental) reality, the feeling of liberation from the limitations of time and space and the individual self, the feeling of "oneness" (unity) and elation or peace.

Mawlawi's works, especially his Masnavi, clearly speak of these characteristics. Rumi writes in Arabic in the introduction of the first book of

Masnavi: "This is the book of *al-Masnawi*, and it is a principle, the principle of religion, in the discovery of the secrets of union and certainty." With this sentence, he wants to say that his book contains fundamental facts and tips about reaching God and the innermost aspects of religious matters that he himself experienced and now wants to tell to the audience.

In short, the review of Mawlawi's works shows that he has addressed various dimensions of religious experience, including its diversity, and presented valuable points and truths about it masterfully in literary formats, which are equal to today's readings.

Keywords: Religious Experience, Mystical Experience, Philosophy of Religion, Rumi, Davis.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال چهارم، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۲،

صص ۱۳۱-۱۵۸

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا^۱

نگین بلاشور^۲، مرتضی فتحی زاده^۳

چکیده

تجربه دینی رویدادی ذهنی است که صاحب تجربه گه گاه و تاحدی آگاهانه آن را در پی مواجهه با یکی از عناصر روحانی مانند احساس حضور یا دست‌اندرکار بودن وجود یا قدرتی مقدس و غیرجسمانی، فهم واقعیت غایی فراطبیعی، احساس دستیابی به خیراعلای انسان، احساس ابتهاج برین، احساس رهایی و رستگاری یا احساس خود راستین از سر می‌گذرانند. چنین تجربه‌ای دارای ارزش معرفت‌شناختی و بنابراین در دفاع از عقلانیت دین‌ورزی و دین‌باوری به‌ویژه خداباوری نقش دارد. تجربه عرفانی نیز از آن‌رو که گونه‌ای احساس درک شهودی واقعیت غایی و بنیادین فراطبیعی و احساس وحدت و یگانگی و احساس رهایی از محدودیت‌های زمان و مکان و خود فردی و احساس ابتهاج است، بی‌گمان تجربه‌ای ذاتاً دینی است. این تجربه از آن‌رو که در سطوح معرفتی و اخلاقی متفاوت صاحبان تجربه و در موقعیت‌ها و شرایط و مواجهه‌های مختلف رخ می‌دهد، از تنوعی چشمگیر برخوردار و موضوع مطالعات مختلف دین‌پژوهانه

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۵؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۲/۳۰.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول).

(Neginbalashour@gmail.com).

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (fathizadeh@khu.ac.ir)



شده است. فیلسوفان و معرفت‌شناسان دین معاصر هم به بحث از انواع تجربه دینی و دسته‌بندی‌ها و ویژگی‌های آن پرداخته‌اند. جستارحاضر در پی بررسی مشابهت‌گوناگونی تجربه دینی در فلسفه دین معاصر و عرفان اسلامی با تکیه بر دیدگاه کرولاین فرنکس دیویس، دانش‌آموخته دکتری فلسفه از دانشگاه آکسفورد انگلستان و نویسنده کتاب *ارزش اثبات‌کنندگی تجربه دینی* و مولانا جلال الدین محمد بلخی است. البته پیداست تجربه دینی از دیرباز در سنت‌ها و در میان مردمان مختلف رخ داده است، اما به‌منزله یکی از مسائل فلسفه دین پیشینه‌درازی ندارد. از این‌رو، نباید انتظار داشته باشیم که مولانا این موضوع را به شکل سامان یافته و با عنوان‌ها و مفاهیم جافتاده و تخصصی در فلسفه دین امروزین بیان کرده باشد، اما با توجه به معارف عمیق عرفانی و دینی موجود در گنجینه آثارش می‌توانیم به پاره‌ای از مشابهت‌ها در این دو نگاه اشاره کنیم.

کلیدواژگان: تجربه دینی، تجربه عرفانی، فلسفه دین، مولوی.

۱. مقدمه

تجربه به معنای آگاهی و شناخت مستقیم و دست‌رسی بی‌واسطه از یک چیز، همانا رویدادی نفسانی و ذهنی است و از این‌رو خصوصی است؛ بدین معنا که تجربه‌گر بهتر از هرکس دیگری می‌تواند بگوید یک چیز واقعاً چگونه به نظرش رسیده است. آگاهی‌های حاصل از مواجهه مستقیم صاحب تجربه با یک شیء یا رویداد یا وضع امور خارجی، که بیرون از حیات نفسانی مانند احساسات و عواطف او قرار دارد، معمولاً واقع‌نما و معرفت‌بخش به‌شمار می‌آیند، مگر آنکه دلایل قاطعی برخلاف آن وجود داشته باشد. تجربه دینی هم نوعی رویداد تقریباً آگاهانه مستقیم ذهنی و درونی است که چنانچه در پی مواجهه با واقعیتی قدسی روی دهد؛ مانند تجربه‌های ادراکی بی‌واسطه دیگر، معرفت‌بخش و بیانگر وجود آن واقعیت قدسی است. دینی بودن یک تجربه در گرو فراطبیعی و قدسی بودن متعلق آن است. این ویژگی عامی است که همه تجربه‌های عرفانی و روحی و معنوی افراد متفاوت در سنت‌های مختلف را در برمی‌گیرد. البته پیداست که برخی سنت‌ها ویژگی فراطبیعی صرف متعلق یک تجربه را برای دینی پنداشتن آن کافی نمی‌دانند، بلکه بر ویژگی‌های دیگری متناسب با آموزه‌های اعتقادی بنیادین‌شان تأکید می‌کنند؛ چنانکه در سنت‌های دینی ابراهیمی متعلق

تجربه دینی یک خدای شخصی دارای اوصاف مطلق متعددی از جمله علم و قدرت و اراده و خیرخواهی است. هر تجربه‌گری بر پایه ظرفیت و تربیت و آموزه‌های اعتقادی خود می‌تواند به درکی مستقیم از یکی از جلوه‌های حضور یا دست اندرکاری خداوند در جهان برسد. پیداست که همین تفاوت‌های وجودی و تربیتی و فرهنگی و اعتقادی از یک سو و اراده و خواست خداوند در چگونگی نمایاندن خویش بر بندگانش از سوی دیگر، زمینه‌ساز گوناگونی تجربه‌های دینی است. جستار حاضر بر آن است تا به مشابیه‌های تنوع تجربه دینی از دو منظر فلسفه دین معاصر و عرفان اسلامی اشاره کند.

۲. تجارب عرفانی

یکی از پراهمیت‌ترین انواع تجارب دینی، تجارب عرفانی است. واژه عرفانی طیف گوناگونی از تجربه‌ها، شامل تجربه‌های عارفان بزرگ همه ادیان گرفته تا تجربه‌های نسبتاً جذب‌آور، رازآمیز و غیبی را دربرمی‌گیرد. این تجربه‌ها بر دودسته است: یکی آفاقی و برون‌نگرانه است که وحدت‌بخش است، یعنی عارف در تجربه خویش کثرت اعیان خارجی را دارای نوعی وحدت و قدسیت می‌بیند. دیگری انفسی است که از طریق به‌کارگیری روش‌های مراقبه درون‌نگرانه به دست می‌آید و عارف در پی کشف «واحد» در ژرفای خود است، نه به دنبال وحدت‌بخشی به اعیان متکثر خارجی. هر دودسته از این تجربه‌ها ممکن است دارای ویژگی‌های چهارگانه عرفانی باشند:

۱. احساس درک واقعیتی غایی (بنیادین) که ممکن است به مواجهه با واقعیت الهی در همین جهان بینجامد و معمولاً اوج سفر معنوی است.

۲. احساس رهایی از محدودیت‌های زمان، مکان و احساس محو شدن مرزهای خود فردی اعم از محو شدن در چیزی «گسترده‌تر» یا فرا رفتن از محدودیت‌های انسانی، و بی‌اعتنایی به امور دنیوی.

۳. احساس «یگانگی» (وحدت) که به تعبیر صوفیانه همان «مست خدا شدن» است.

۴. حال و هوای عاطفی بسیار شدید شامل شادی، شغف، ابتهاج، آسودگی اعجاب‌انگیز، آرامشی فراتر از حد فهم و عشق سوزان (دیویس، ۱۳۹۱، صص ۸۱-۸۲).

تجارب آفاقی را می‌توان از نگاه استیسی احوال حسی نیز نامید؛ چرا که از دگرسانی ادراک حسی واقعی ایجاد می‌شود (استیسی، ۱۳۹۸، ص ۴۰). تجربه آفاقی نوعی تجربه عرفانی است که در ساحت جهان اتفاق می‌افتد و پدیده‌ها به صورت خاصی بر آگاهی عارف پدیدار می‌شوند؛ به گونه‌ای که عارف به ادراک وحدتی از هستی (وحدت وجودی یا این‌همانی) نائل می‌شود، که شالوده جهان را بر آن استوار می‌داند. در حقیقت عارف با مواجهه با کثرت اعیان خارجی، نوعی وحدت و هماهنگی را درک و تجربه می‌کند که نشان دهنده نوعی وحدت نهانی در پس اعیان متکثر است؛ وحدت یا واحدی که در تجربه‌های عرفانی نقطه کانونی محسوب می‌شود. این تجربه به زعم استیسی نوع نازل‌تری از تجربه عرفانی است که تمایل به وحدتی دارد که تا حدودی تحقق یافته است و نوع انفسی آن را به کمال می‌رساند (همان، ص ۵۶). در تجربه‌های آفاقی هرآنچه انسان به طور معمول از جهان بیرون ادراک می‌کند، شکلی دگرگون یافته‌ای می‌یابد؛ انگار عرفا به حقیقت باطنی اشیا پی برده‌اند و ممکن است احساس کنند وجودشان با این حقیقت باطنی یکی شده است؛ حقیقتی که در هر یک از اشیای مختلف که به ادراک درمی‌آیند، به شکلی یکسان درک می‌شود؛ در نتیجه، تجارب آفاقی برای عارف در عالم طبیعت روی می‌دهد. نمونه‌ای از این تجربه را می‌توان در تجربه مایستر اکهارت دید: «آنچه انسان در جهان دارد و درمی‌یابد، در ظاهر، کثرت و در باطن، وحدت دارد. هر سبزه نو دمیده‌ای، هر چوبی، سنگی، همه چیز همانا یکی است. این، ژرف‌ترین ژرفناهاست» (همان).

می‌توان برای تجارب آفاقی این ویژگی‌ها را بر شمرد: یک) مشاهده حقیقت باطنی اشیا؛ دو) نگرستن به دنیای بیرون از خود از طریق حواس؛ سه) احساس اتحاد و یکی بودن عمیق نفس و خویش با این حقیقت باطنی؛ چهار) احساس الوهی و مقدس بودن آنچه به تجربه‌اش

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا/ نکین بلاشور؛ مرتضی فتحی‌زاده / ۱۳۹۰

درمی‌آید؛ پنج) درک اشیا همانگونه که در واقع هستند؛ شش) احساس آرامش و سعادت و شادی؛ هفت) بی‌زمانی؛ یعنی بی‌خبری کامل از گذر زمان، درست وقتی که تجربه را از سرمی‌گذرانند (استیس، ۱۳۹۸، ص ۷۴).

مولوی نیز از نگاه عرفانی برون‌نگرانه و وحدت‌بخش گوشزد می‌کند که همه کثرات موجود جلوه‌هایی از یک حقیقت‌اند و آنچه این جلوه‌ها را گوناگون می‌کند عالم صورت و جهان مادی است. کسی که از بند ظاهرپرستی و توجه به عالم صورت رها شود، به وحدت هستی پی می‌برد و همه چیز را یکی می‌بیند و آن یکی خداست.

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوشست پای معنی گیر، صورت سرکشست
صورت سرکش گدازان کن برنج تا بینی زیر او وحدت چو گنج
(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۲۴۴)

همچنین:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سرو بی پا بدیم آن سر همه
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق تا رود فرق از میان این فریق
(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۲۴۶)

مولانا به این تجلی حق در پدیده‌های طبیعت اشاره صریح می‌کند:
درختان بین درختان بین همه صایم همه قایم قبول آمد قبول آمد مناجات صلاتی را
ز نورافشان ز نورافشان نتانی دید ذاتش را بین باری بین تجلی صفاتی را
(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۷۰)

تمام طبیعتی که قابل حس با حواس پنج‌گانه است در این تجربه مظهر و جلوه خداوند است:
یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت نکته توحید بشنوی

(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۴۸۶)

ممکنات عالم چونان شیشه‌ها و آینه‌های متکثرند که نور واحد حق را رنگارنگ می‌کنند:
شیشه‌های رنگ‌رنگ آن نور را می‌نماید این چنین رنگین به ما

(مولانا، ۱۳۹۷، ۵، ص ۲۸۷)

مولانا معتقد است که تجلی حسی خدا همیشه وجود دارد و درک آن برای تمام انسان‌ها
امکان‌پذیر است، اما بعضی از انسان‌ها آن را درک نمی‌کنند:

گه گه آن بی‌صورت از کتم عدم مر صور را رو نماید از کرم
تا مدد گیرد از او هر صورتی از کمال و از جمال و قدرتی

(مولانا، ۱۳۹۷، ۶، ص ۹۶۹)

در نتیجه تنها مردان حق و عاشقان حقیقی که حواس دیگری دارند، تجلی خداوند را می
توانند درک کنند و افرادی که این حواس را در خویش نمی‌یابند از این درک و تجربه
محروم می‌مانند:

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

(مولانا، ۱۳۹۷، ۶، ص ۵۹۱)

مولانا در مثنوی به معجزه سخن گفتن سنگ‌ریزه در دست‌های پیامبر (ص) اشاره می‌کند و
بدون آنکه حکایت را تأویل کند، اعتقاد دارد:

ز میان مشّت او هر پاره سنگ در شهادت گفتن آمد بی‌درنگ
لا اله گفت الا الله گفت گوهر احمد، رسول الله سفت

(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۶۵۱)

مولانا بر اساس قرآن معتقد است که تمام موجودات، خدا را ستایش می‌کنند و نباید نیایش
موجودات را تأویل کرد؛ زیرا تسبیح موجودات به زبان خاص خود آنها صورت می‌گیرد و

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا/ نگین بلاشور؛ مرتضی فتاحی/ زاده ۱۴۱

تنها عرفای با بصیرت می‌توانند این ناطق بودن جمادات را درک کنند، ولی انسان‌های دیگر توانایی درک آن را ندارند:

نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواسِ اهل دل
فلسفی کو منکر حنانه است از حواسِ اولیا بیگانه است

(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۹۴۶)

همو در جایی دیگر، از زبان جمادات می‌گوید:

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۲۵۱)

در تجربه انفسی و درون‌نگرانه نیز فرد به درون خود می‌نگرد و خدا را در عمق جان خویش درمی‌یابد. این تجربه به عنوان تجربه تهی‌وارگی و احساس ناچیزی نیز توصیف شده است. استعاره‌هایی چون غسق برهوت و وادی، در توصیف این تجربه به کار رفته است (رو، ۱۳۷۹، ص ۳۰۲). در واقع عرفا معتقدند که فقط زمانی که نفس، آگاهی از خود و دیگر چیزها را از دست بدهد، به تهی‌وارگی می‌تواند برسد و آماده ورود خدا بشود. این درک خداوند بی‌واسطه و بدون هیچ امرحسی انجام می‌پذیرد.

ابن عربی در باب تجربه انفسی می‌گوید: این دیدگاهی است که با فکر بدان نمی‌توان رسید، بلکه راه رسیدن بدان شهود است، همانند سخن پیامبر (ص) که می‌فرمایند هر کس خود را بشناسد، خدا را می‌شناسد. همه چیز از تو و در تو است. امری خارج از تو نیست (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۱). به واقع، عارف انفسی با خاموش کردن حواس ظاهر و با از بین بردن صور حسی و اندیشه‌ها از ضمیر خود به عمق ذات خود می‌رسد (استیس، ۱۳۹۸، ص ۵۴). بنابراین، می‌توانیم ویژگی‌های زیر را به عنوان خصوصیات اصلی آن برشماریم: یک) نوعی از آگاهی که خالی از مضامینی همچون احساسات، صورت‌های خیالی، افکار، و امیال است؛ دو) تجربه یگانگی مطلق، بدون تمایزها یا تفرقه‌ها؛ سه) درک واقعیت؛ بدین منظور که فرد،

اشیا را همان‌طور که در واقع هستند، می‌بیند؛ چهار) احساس اینکه هرآنچه به تجربه درمی‌آید، الوهی است؛ پنج) ایجاد احساس صلح و سعادت در انسان؛ شش) بی‌زمانی؛ به معنی بی‌خبری از گذر زمان که در حین تجربه دست می‌دهد (استیس، ۱۳۹۸، ص ۷۴).
از نظر مولوی انسان علاوه بر ارزش ذاتی‌اش، از آن‌رو که نردبان خداشناسی است از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او بر اساس این فرموده پیامبر (ص) که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» می‌گوید:

من عرف زین گفت شاه اولیا عارف خود شو که بشناسی خدا
بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود را شناخت یزدان را شناخت

(مولانا، ۱۳۹۷، ۵، ص ۵۸۸)

مولانا با استناد به این حدیث می‌خواهد یادآوری کند که ضرورت شناخت و سیر انفسی برای آن است که ذات حقیقی انسان تجلی‌گاه جمال یار است و این تجلی تا زمانی که خود فرد بدین ضرورت نپردازد، تحقق نمی‌یابد. در عمق روح و جان انسان، احساسات و عواطفی است که انسان از آنها آگاه نیست؛ ولی نشانه آن از طریق قوای نهفته در رفتار انسان آشکار می‌گردد (همایی، ۱۳۷۶، ص ۹۴۱). یا در فیه مافیه نیز در باب تجارب انفسی می‌فرماید:

«وجود آدمی که «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» اسطرلاب حق است. چون او را حق تعالی به خود عالم و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بی‌چون را دم‌به‌دم و لمحّه به لمحّه می‌بیند و هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد» (مولانا، ۱۳۸۰، ص ۲۳). از این‌رو به حاجیان در کعبه می‌گوید که ابتدا حضور معشوق را در جان و روح خود زنده کنند؛ چون جستجوی خدا در کعبه فایده‌ای ندارد، بلکه کعبه آنجایی می‌تواند باشد که خدا آنجاست، همان قلب مؤمن:

ای قوم به حج رفته کجایید، کجایید؟ معشوق همین جاست بیایید، بیایید
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار در بادیه سرگشته شما در چه هوایید

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا/ نگین بلاشور؛ مرتضی فتحی‌زاده / ۱۴۳

گر صورت بی‌صورت معشوق ببینید هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شما یید
ده بار از آن راه بدان خانه برفتید یکبار از این خانه بر این بام برآیید
(مولانا، ۱۳۹۰، ۶۴۸)

مولوی صراحتاً اشاره می‌کند که خودش چنین تجربه‌ای داشته است:
غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین عشق‌های اولین و آخرین
(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۱۲۸)

بوی جانی سویی جانم می‌رسد بوی یارِ مهربانم می‌رسد
(مولانا، ۱۳۹۷، ۶، ص ۲۹۰)
یکی از ویژگی‌های تجارب انفسی احساس یکی بودن با مبنای هستی (وحدت) و به اصطلاح
عرفا استغراق یا مستی صوفیانه و یکی بودن با خدا (وحدت) است. این یکی بودن با حق را
در اشعار مولانا می‌توان مشاهده کرد:

هرجا روی تو با منی، ای هر دو چشم و روشنی
خواهی سوی مستیم کش، خواهی بیر سوی فنا
(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۱۴)

باری، بنیاد تجربه درون‌گرانه بر این پایه استوار است که کسی از درون دل با ما سخن می
گوید و بانگ برمی‌آورد. باید بانگ را شنید و بانگ برآورنده را یافت:
این صدا در کوه دل‌ها بانگ کیست گه پرست از بانگ این گه گه تهی است
هر کجا هست او حکیم است اوستاد بانگ او زین کوه دل خالی مباد
(مولانا، ۱۳۹۷، ۲، ص ۳۴۰)

۳. تجارب شبه‌حسی

اغلب تجارب دینی به شکل تجارب شبه‌حسی هستند. رؤیاهای معنوی، احساس درد یا
شنیدن صدایی خاص به هنگام دریافت تجربه دینی، دیدن فرشتگان و یا پیامبران یا تجاربی

همانند نداها، بوها، مزه‌ها، احساس لمس شدن، گرمی و سردی و احساس پرواز کردن را شامل می‌شود. تمام این نکات بیانگر این هستند که در تمام این تجارب، عنصر حس دخالت دارد (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۹). وقتی این عناصر شبه‌حسی با یک تجربه دینی غیرحسی یا پیچیده‌تر همراه می‌شوند، نشانه آن است که تجربه معنای خاصی دارد یا از ساحتی معنوی نشأت گرفته است. در مواردی که این عناصر شبه‌حسی با چیز دیگری همراه نیستند، فقط در حالتی دینی نامیده می‌شوند که در حین انجام مراقبه ایجاد شوند یا صاحب تجربه آموخته باشد که چنین تجربه‌هایی را لطف خدا یا نشانه‌های پیشرفت بدانند و آنها را انتظار برد. در موارد دیگر، تجربه‌هایی از قبیل مشاهده ناگهانی نورهای برق‌آسا بعید است که صاحب تجربه را به یاد خدا اندازد؛ بلکه باید او را به سراغ پزشک فرستاد (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۶۲).

در اشعار مولانا نیز به پاره‌ای از این ویژگی‌های شبه‌حسی اشاره شده است؛ برای مثال یکی از این ویژگی‌ها شنیدن صدا و دیدن واضح موجودی مقدس و ماورایی است که به صاحب تجربه توصیه‌هایی می‌کند.

بانگ شعیب و ناله‌اش وان اشک همچون ژاله‌اش

چون شد ز حد از آسمان آمد سحرگاهش ندا:

گر مجرمی بخشیدمت و از جرم آمرزیدمت

فردوس خواهی دادمت خاموش رها کن این دعا! (مولانا، ۱۳۹۰، غ ۳)

یا در جای دیگر در باب همین مشاهده موجود روحانی و مقدس که ظاهر شده و به او توصیه‌های معنوی کرده، که به گفته نویسنده کتاب *بر نادانی* این مشاهدات عموماً به جهت روشن ساختن حقایق دینی برای کسانی، که فهم آن حقایق از طرق دیگر برایشان دشوار است، پدید می‌آیند (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۶۲) و یا تصاویری از سوی موجود روحانی ارسال

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا/ نکین بلاشور؛ مرتضی فتحی‌زاده/ ۱۴۵

می‌شود (که با تفسیر خودپرداخت صاحب تجربه) برای تهذیب صاحب تجربه به وی نشان داده می‌شود (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۶۱):

هر دم رسولی می‌رسد جان را گریبان می‌کشد بر دل خیالی می‌دود: یعنی به اصل خود بیا (مولانا، ۱۳۹۰)

همین‌طور در باب اتفاقی که برای مولانا در کودکی افتاده بود که در حالت بیداری و در حال بازی کردن با کودکان دیگر موجودات سبزپوشی را دیده بود که به گفته خودش او را به عرش آسمان برده و عجایب عالم روحانی را به گونه‌ای بدو نشان دادند (افلاکی، ۱۳۸۵، ص ۷۴-۷۵). همین‌طور شنیدن صدا و مست شدن عارف که در خلال تجربه عرفانی وحدت گرایانه ایجاد می‌شود:

ای طالب دیدار او بنگر درین کهسار او ای که چه باده خورده‌ای؟ ما مست گشتیم از صدا (مولانا، ۱۳۹۰)

مشاهده نور نیز نمونه دیگری از تجربه شبه حسی است به شرط آنکه تجربه‌کننده آموخته باشد که آن را نشانه «لطف» خدا بداند:

چون از نشاط نور تو کوران همی بینا شوند تا از خوشی راه تو رهوار گردد لنگ‌ها (مولانا، ۱۳۹۰)

در مواردی نیز مولوی تجارب دینی خویش را با عنوان «نور، نور نور نور» و یا «آفتاب آفتاب آفتاب» و تعابیر دیگر توصیف می‌کند.

این‌قدر خود درس شاگردان ماست کرّ و فرّ ملحمه ما تا کجاست
تا کجا آنجا که جا را راه نیست جز سنا برق مه الله نیست
از همه اوهام و تصویرات، دور نور نور نور نور نور نور
(مولانا، ۱۳۹۷، ۶، ص ۵۷۸)

آفتاب آفتاب آفتاب این چه می‌گوییم؟ مگر هستم به خواب؟

(مولانا، ۱۳۹۷، ۳، ص ۷۱۲)

اینجا روح مولانا شاهد این تجارب دینی بوده است و اگر در همان لحظه افراد دیگری در کنارش حضور داشتند، نمی‌توانستند از تجربه‌های او برخوردار باشند؛ چنان‌که افلاکی نقل کرده است: «در سرای معین‌الدین پروانه شبی سماع عظیم شده بود ... و مولانا شورهای عظیم می‌کرد و نعره‌های پیایی می‌زد. آخر الحال به کنج خانه رفت و ایستاد، و... بعد از ساعتی که مراقب گشته بود، سر برداشت و هر دو چشم مبارکش گویا که دو طشت پر خون گشته بود. فرمود: یاران پیش آید و در دو چشم من عظمت انوار خدا را عیان تفرج کنید. هیچ‌کسی را امکان نظر آن نظر بی‌نظیر نبود و هر که به جد نظر کردی، فی الحال چشم‌هایش خیره و بی‌قوت شدی» (افلاکی، ۱۳۸۵، ص ۹۹-۱۰۰).

۴. تجارب وحیانی

این نوع از تجارب دینی از نگاه دیویس آنچه را که تجربه‌کنندگان به‌یقین رسیدن ناگهانی، الهام، وحی، روشنی بینی، مشاهده عرفانی، و بارقه بصیرت می‌نامند، دربرمی‌گیرد و معمولاً ادعا می‌شود که:

۱. ناگهانی و کوتاه مدت‌اند، هرچند پیامدهایش ممکن است به‌ویژه در مورد تغییر دین، یک عمر باقی بماند.

۲. معرفتی جدید بی‌واسطه از غیر طریق استدلال و تفکر یا ادراک حسی به دست می‌دهند.

۳. عاملی بیرونی این معرفت ادعایی را بر صاحب تجربه فرو ریخته است.

۴. با یقینی مطلق، حتی بیش از یقین ملازم با ادراک حسی، همراه است.

۵. بصیرت‌های حاصل شده در قالب الفاظ قابل بیان نیست (دیویس، ۱۳۹۱، صص ۶۴-۶۳).

این ویژگی‌ها از دید مولانا نیز پنهان نمانده است. چنانکه درباره دشواری توصیف عقلی این بصیرت‌ها گفته است:

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا/ نگین بلاشور؛ مرتضی فتحی‌زاده / ۱۴۷

گر چه تفسیر زبان روشن‌گر است لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۹۲)

همین‌طور سعدی می‌فرماید:

این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند کان را که خبر شد خبری باز نیامد
(سعدی، ۱۳۹۳، ص ۱۶)

همچنین مولانا جای دیگر در باب وصف‌ناپذیری تجارب دینی از خداوند، دهانی به پهنای
فلک طلب می‌کند؛ زیرا دهان جسمانی را برای بیان این تجارب ناتوان می‌یابد:

یک‌دهان خواهم به پهنای فلک تا بگویم وصف آن رشک ملک
گر دهان یابم چنین و صد چنین تنگ آید در فغان این چنین
(مولانا، ۱۳۹۷، ۵، ص ۵۱۷)

عدم تکلم تجربه‌گر در وصف تجربه و حیانی در این ابیات نیز دیده می‌شود:

از قل الروح امر ربّی فهم شد شرح جان ای جان نیاید در دهن
(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۲۰۱۶)

درباره ریختن معرفت از سوی عامل بیرونی (خداوند) در جان تجربه‌گر می‌گوید:

در پناه لطف حق باید گریخت کو هزاران لطف بر ارواح ریخت
(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۵۷)

ارواح پاک بر حسب مقام و استعدادشان به سبب عاملی بیرونی (حق) از معرفت بهره‌مند می‌شوند:

حق فشاند آن نور را بر جان‌ها مقبلان برداشته دامن‌ها
و آن نثار نور را او یافته روی از غیر خدا بر تافته
هر کرا دامن عشقی نابده زان نثار نور بی‌بهره شده
(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۸-۲۶۷)

مولوی ضمن پذیرش ختم نبوت و اختصاص وحی تشریعی به انبیا از گونه‌ای وحی حق به منزله معرفت نهانی و درک پوشیده و فوری حقایق سخن می‌گوید که اختصاص به انبیا و رسولان ندارد؛ بلکه روزنه آن برای عموم انسان‌ها تا نفخ صور باز است. عارفان به دلیل بی‌گنجایشی و خرده‌گیری عوام و تأکید بر مشتمل نبودن آن بر لوازم نبوت مانند بعث و تحدی و معجزه و تشریع، آن را وحی قلوب یا الهام و یا وحی دل نامیده‌اند. این معرفت از مقوله خواب و خیال و نجوم و رمل و دیگر معارف اکتسابی نیست، بلکه از سوی حق بر دل انسان وحی می‌شود:

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب
از پی رهوش عامه در بیان وحی دل گویند آن را صوفیان

(مولانا، ۱۳۹۷، ۴، ص ۵۴۰)

این وحی نیازی به به واسطه دارد:

او نماید هم به دل‌ها خویش را او بدوزد خرقه درویش را

(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۲۴۴)

و همچنان جماعتی که به‌عین عیان رسیده‌اند، از وسائط و دلایل رهیده‌اند و از انوار وحی القلب منور و مشرف گشته (افلاکی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۷۷۶). مولوی در توجیه وحی دل انسان می‌گوید اگر به زنبور عسل وحی می‌شود، چرا به انسان که از او بالاتر است وحی نشود:

گیرم این وحی نبی گنجور نیست هم کم از وحی دل زنبور نیست
چونک او وحی الرب الی النحل آمدست خانه وحیش پر از حلو شدست
او به نور وحی حق عز وجل کرد عالم را پر از شمع و عسل
اینکه کرمناست و بالا می رود وحیش از زنبور کمتر کی بود

(مولانا، ۱۳۹۷، ۵، ص ۳۴۳-۴)

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا/ نگین بلاشور؛ مرتضی فتاحی‌زاده/ ۱۴۹

همچنین در فیه ما فیه با یکی دانستن وحی دل با نور حق می‌گوید: «آنچه می‌گویند بعد مصطفی صلی‌الله و پیغامبران علیه‌السلام وحی بر دیگران منزل نشود، چرا نشود. آن را وحی جلی نخوانند؛ یعنی آن باشد و به آن کیفیت نباشد. اینکه می‌گوید پیغمبر «المومن ينظر به نورالله» مومن چون به نور خدا نظر می‌کند همه چیز چنانکه هست ببیند اول را و آخر را غایب را و حاضر را، زیرا به نور خدا نظر می‌کند و به نور خدا می‌بیند و از نور خدا چیزی پوشیده نباشد و اگر پوشیده باشد، آن نور خدا نباشد. پس معنی وحی است اگرچه آن را وحی جلی نخوانند، وحی خفی خوانند» (مولانا، ۱۳۸۲، ص ۳۶۵).

البته این وحی و نور حق یقینی و خطاناپذیر است:

وحی دل گیرش که منزلگاه اوست چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست
مومنا ينظر به نور الله شدي از خطا و سهوايمن آمدي

(مولانا، ۱۳۹۷، ۴، ص ۵۴۱)

وحی دل از نگاه مولوی ویژگی‌های دیگری هم دارد، اما همین مقدار هم به‌خوبی بیانگر ویژگی‌های تجارب و حیانی است.

۵. تجارب مینوی

احساس امر مینوی عبارت است از «آگاهی از مخلوقیت»، یعنی احساس حقارت بشر فانی در برابر شکوهی سرمدی و «سرهیت‌انگیز». ویژگی‌های این احساس عبارات‌اند از: الف) هراس، بیم یا وحشت در برابر نومن؛ ب) احساس مقهور بودن در پیشگاه چنین شکوهی؛ پ) احساس نیرویی شدید و تقریباً تحمل‌ناپذیر؛ ت) احساس اینکه نومن «به کلی دیگر» است؛ ث) شیفته یا مجذوب نومن شدن و شور و شعف به‌وقت ارتباط با او (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۷۴).

در باب ویژگی تجربه مینوی ما شاهد این مضامین در اشعار و اقوال مولانا نیز هستیم. چنانکه درباره این هیبت یا «سر هیبت آمیز» که در واقع بیم و هراس در پیشگاه نومن است، مولانا می‌گوید:

بیش مگو راز که دلبر به خشم جانب من کژ نگرستن گرفت

(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۵۰۸)

به صورت یار من خشمگین شد دلم گفت آه مگر با من به کین شد

(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۶۷۸)

یکی از ویژگی‌های این تجربه کشش و هیبت نومن غیرشور است که این جذابیت به انواع گوناگون توصیف شده است. یکی از آن انواع شیفتگی پرشور و درد و رنج تقریباً جسمانی همراه آن با اصطلاح «سوختن» و «زخمی تیر محبت بودن» بیان شده است. این دلهره را در عرفان محبت، و در آن آتش سوزانی می‌توان مشاهده کرد که عارف نمی‌تواند سوز آن را تحمل کند، بلکه عاجزانه می‌خواهد حرارتی که وی را آزرده است، کاهش یابد تا مبادا خود او را نابود کند. این شوق و سرسپردگی شدید به آن «غیر یا دیگر» قدسی، غالباً به مشاهده و جذبه و تجربه عرفانی اتحاد آشکار با نومن می‌انجامد (دیویس ۱۳۹۱، ص ۷۸).

در گل به مانده پای دل، جان می‌دهم، چه جای دل

وز آتش سودای دل ای‌وای دل ای‌وای دل

(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۴)

آتش به من اندر زن، آتش چه زند با من

کاندر، فلک افکندم، صد آتش و صد غوغا

(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۸۹)

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا/ نگین بلاشور؛ مرتضی فتحی‌زاده/ ۱۵۱

البته نکته جالبی که وجود دارد این است که عشق آسمانی در ابتدا با چهره‌ای خونین پدیدار می‌شود تا افرادی که مرد صحنه پیکار و راه حق نیستند، عقب بنشینند و اهل شهرت و ثروت از دیدار معشوق نومید شوند و سپس فقط شیران راه حق و مردان خدا به هدف برسند.

عشق از اول چرا خونی بود تا گریزد آنکه بیرونی بود
او به عکس شمع‌های آتشی است می‌نماید آتشی و جمله خوشی است
(مولانا، ۱۳۹۷، ۳، ص ۱۲۰۹)

اما در عین همین بیم از امر قدسی و هیبت آن، به گفته دیویس تجربه‌گر شیفته یا مجذوب و دارای شور و شعف به هنگام ارتباط با او می‌شود (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۷۴).
ز جوش شوق تو من همچو بحر غریدم بگو تو ای شه دانا و گوهر گویا
(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۲۲۴)

جذبه شاخ آب را از بیخ تا بالا کشد همچنانک جذبه جان را بر کشد بی‌نردبان
(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۱۹۴۰)

من بخفتم تو مرا انگیختی تا چو گویم در خم چوگان تو
ورنه خاکی از کجا عشق از کجا گرنودی جذبه‌های جان تو
(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۲۲۲۳)

مولانا در باب اینکه امر قدسی و نومن به کلی دیگر است این‌طور می‌گوید:
روح آمد و روح آمد معجون نجاح آمد و چیز دگرخواهی آن چیز دگر آمد
(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۶۱۳)

ای جانِ جانِ جانِ جان‌ها جانی و چیز دیگر وی کیمیای کان‌ها کانی و چیز دیگر
ای آفتاب باقی وی ساقی سواقی وی مشرب مذاقی آنی و چیز دیگر
(مولانا، ۱۳۹۰)

۶. تجارب احیاگر

این نوع از تجربه دینی رایج‌ترین نوع برای مردم عادی است؛ به دیگر سخن بسیاری از مردم ایمان خود را از چنین تجاربی به دست آورده‌اند. تجارب احیاگر ایمان صاحب تجربه را تقویت و احیا می‌کند. در این نوع تجربه، شخص احساس می‌کند که خدا او را هدایت کرده و مورد لطف و عنایت خاص الهی قرار گرفته است. از نتایج مثبت این تجربه، این است که در شخص صاحب تجربه امید، عاطفه و احساس امنیت ایجاد می‌کند. این دسته طیف گسترده‌ای از تجربه‌ها را شامل می‌شود که عبارت‌اند از تجربه‌های امید تازه، قدرت، آرامش، امنیت و شادی، که چون در خلال فعالیت دینی مانند نیایش حاصل می‌شوند یا ظاهراً توسط نیروی الهی پدید می‌آیند یا با احساس حضوری الهی همراه‌اند، دینی محسوب می‌شوند؛ تجربه‌های هدایت یافتن، فراخوانده شدن، بخشوده شدن، و نجات یافتن به واسطه یک نیروی الهی بیرونی؛ تجربه شفا یافتن، پیشرفت در فضایل اخلاقی و محبت به دیگران، که ظاهراً در اثر امداد الهی در فرد پدید آمده باشد؛ و کشف «معنای» زندگی. این تجربه‌ها ممکن است ملایم باشند یا شدید، رویدادهایی روزمره باشند یا حوادثی غیرمتعارف و استثنائی، و مشتمل بر اجزای دیگری مانند امور شبه‌حسی نیز باشند یا چنین اجزایی نداشته باشند. در این میان هم تجارب وحیانی و هم تجارب احیاگر شامل تجارب تغییر دین نیز می‌شود (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۶۹).

ویژگی تجربه احیاگر را از نگاه دیویس می‌توان این گونه بیان کرد: الف) احساس نجات یافتگی به سبب آمرزش گناهان که به‌ویژه در محافل پروتستان‌های انجیلی رایج است. این احساس در ادیان وحدت‌گرایانه شرقی هم یافت می‌شود، اما در آنجا معمولاً شکل تجربه‌ای عرفانی پیدا می‌کند؛ ب) احساس بیرون آمدن از افسردگی و میل به ادامه زندگی در مسیر جدید و سالم‌تر؛ پ) احساس هدایت شدن توسط موجودی یا نیروی بیرون از نفس آگاه خود شخص که شکل قوی‌تر آن «فراخوانده شدن» است؛ ت) این تجارب همیشه شادی‌آور

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا/ نگین بلاشور؛ مرتضی فتحی‌زاده/ ۱۵۳

نیستند، ممکن است سخت شرمسارکننده باشند، مانند وقتی که فرد لطف و محبت بی‌حد و حصر خدا در مورد خود را می‌بیند و به عیوب خود آگاه می‌شود؛ ث) گاه چنان عمیق‌اند که به تجارب مینوی و عرفانی نزدیک می‌شوند؛ ج) در سطح نازل‌تر، تجربه موجودی محبت آمیز به‌طور روزمره می‌تواند رخ دهد (دیویس، ۱۳۹۱، صص ۷۱-۷۲).

ویژگی‌های تجربه احیاگر نیز در اشعار مولانا به چشم می‌خورد؛ برای مثال ویژگی حضور موجودی مقدس در عین حال آرام‌بخش با صفت شفادهندگی را می‌توان دید:

چون از نشاط نور تو کوران همی بینا شوند تا از خوشی راه تو رهوار گردد لنگ‌ها

(مولانا، ۱۳۹۰)

اشکستگان را جان‌ها بسته است بر او می‌د تو تادانش بی‌حد تو پیدا کند فرهنگ‌ها

تا قهر را برهم زند آن لطف اندر لطف تو تا صلح گیرد هر طرف تا محو گردد جنگ‌ها

(مولانا، ۱۳۹۰)

همین‌طور ویژگی احساس شادی و آرامش:

تصورهای روحانی، خوشی و بی‌پشیمانی ز رزم و بزم پنهانی، ز سرّسر او اخفی

(مولانا، ۱۳۹۰)

همین‌طور امید تازه و قدرت از ویژگی‌های تجربه احیاگر است که می‌بینیم مولانا در باب این ویژگی می‌گوید:

دلا زین تنگ زندان‌ها رهی داری به میدان‌ها

مگر خفته است پای تو، تو پنداری نداری پا

(مولانا، ۱۳۹۰)

معشوقه به سامان شد تا باد چنین بادا کفرش همه ایمان شد تا باد چنین بادا

ملکی که پریشان شد، از شومی شیطان شد باز آن سلیمان شد تا باد چنین بادا

(مولانا، ۱۳۹۰، غ ۸۲)

۷. تجارب دینی تفسیری

این گونه تجارب نه به سبب ویژگی‌های غیرعادی خود تجربه، بلکه از آن‌رو تجارب دینی به حساب می‌آیند که صاحب تجربه بر مبنای یک چهارچوب تفسیر دینی به تجربه خود می‌نگرد؛ مانند مصیبتی را نتیجه گناهان پیشین پنداشتن یا احساس محبت به همه موجودات بر پایه این باور که همه سرشار تجلی الهی‌اند یا حادثه‌ای را معلول اجابت دعای خود دانستن. برخی افراد از چنان ایمان استواری برخوردارند که به هر کار بزرگ یا کوچک خود، یا به تجربه هر رویداد خوش یا ناخوشی معنایی دینی می‌دهند (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۶).
مثل آن سروده باباطاهر:

به صحرا بنگرم صحرا ته وینم به دریا بنگرم دریا ته وینم
به هرجا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا ته وینم

(همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷)

البته پیداست که بسیاری از تجارب تفسیری را نباید دقیقاً «تجربه دینی» نامید؛ اما این تجربه‌ها بخش چنان مهمی از زندگی افراد بسیار دیندار را تشکیل می‌دهد که نباید آن‌ها را نادیده گرفت (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۹). تمام آثار منظوم و منثور مولانا را از جهتی می‌توانیم بیانگر نگاه تفسیری او به زندگی و اتفاقات عادی و روزمره به ظاهر غیرمعنوی بدانیم. این نگاه تفسیری او مؤلفه‌هایی دارد از جمله این که سرچشمه همه صورت‌ها و کثرات هستی همانا ذات بی‌صورت حق است:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۲۴۶)

علت و مسبب واقعی همه امور خداست:

مرکب همت سوی اسباب راند از مسبب لاجرم محروم ماند
آنک پند او مسبب را عیان کی نهد دل بر سبب‌های جهان؟

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا/ نکین بلاشور؛ مرتضی فتحی‌زاده/ ۱۵۵

(مولانا، ۱۳۹۷، ۲، ص ۹۲۵)

قوانین و سبب‌های طبیعی پیرو مسبب فوق طبیعی است:

این سبب را آن سبب هامل کند باز گاهی بی برو عاقل کند

(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۲۹۴)

اگر انسان اسباب و علل دیگری را جز خدا علت واقعی بیندارد، در گمراهی است:

تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای در سبب از جهل بر چفسیده ای

با سبب‌ها، از مسبب غافللی سوی این روپوش‌ها، ز آن مایلی

چون سبب‌ها رفت، بر سر می زنی رینا و ریناها می کنی

رب می گوید: برو سوی سبب چون ز صنعم یاد کردی؟ ای عجب

گفت: زین پس من ترا بینم همه نگرم سوی سبب، و آن دمدمه

(مولانا، ۱۳۹۷، ۴، ص ۸۰۴)

کل جهان اثر اوست و باید او را در آثارش تجربه کنید:

چون به آثار این همه پیدا شدت چون نشد پیدا ز تأثیر ایزدت

نه سبب‌ها و اثرها مغز و پوست چو بجویی جملگی آثار اوست

(مولانا، ۱۳۹۷، ۶، ص ۳۸۲-۳)

هر جنبش و تغییری در جهان گویای وجود اوست:

جنبش ما هر دمی خود اشهد است که گواه ذوالجلال سرمدست

گردش سنگ آسیا در اضطراب اشهد آمد بر وجود جوب آب

(مولانا، ۱۳۹۷، ۵، ص ۹۰۹)

خدا از شدت ظهور پنهان است:

می‌رود بی روی پوش این آفتاب فرط نور اوست رویش را نقاب

(مولانا، ۱۳۹۷، ۶، ص ۲۱۵)

اگر پرده اوهام از دیده خود بگیریم، او را در همه چیز آشکار می‌بینیم:

حق پدید است از میان دیگران همچو ماه اندر میان اختران

(مولانا، ۱۳۹۷، ۱، ص ۴۵۳)

۸. نتیجه‌گیری

تنوع تجربه دینی را می‌توانیم بر پایه دو رویکرد وجودشناختی و معرفت‌شناختی تبیین کنیم. این تنوع از جنبه وجودشناختی به تجلیات و ظهورات صفات و اسمای الهی در سلسله مراتب هستی بستگی دارد. حق تعالی نه از حیث ذات، بلکه از جهت اسما و صفات به صورت‌های مختلف در عالم متجلی می‌شود. هر صورتی جدا از دیگری می‌تواند به تجربه‌ای متفاوت در صاحب دلی بینجامد. تجربه دینی از بعد معرفت‌شناختی هم می‌تواند متنوع گردد. چنین تنوعی در گرو استعداد و ظرفیت و مراتب شهود صاحب تجربه در کسب تجلیات است. هرچه تجربه‌گر بیشتر خویش را از تعلقات دنیوی و از جهالت و اوهام برهاند، امکان دست‌یابی‌اش به معرفت ژرف‌تر و پایدارتر افزون‌تر می‌شود. گویی این تنوع تجربه دوگانه از جهاتی به تنوع تجربه حاصل از حال و مقام عرفانی می‌ماند. حال موهبتی الهی است که بر دل عارف نازل می‌شود و زودگذر است و از اختیار و خواست او بیرون است. اما مقام گامی است که صاحب تجربه در جهت شهود برتر برمی‌دارد و اختیاری و به‌دست آوردنی و پایدار است. به گفته صاحب مصباح‌الهدایه: «مراد از حال نزدیک صوفیان واردی غیبی است که از عالم علوی گاه‌گاه در دل سالک فرود آید و در آمد و شد بود تا او را به کمند جذبۀ الهی از مقام ادنی به اعلی کشد ... و مراد از مقام، مرتبه‌ای است از مراتب سلوک که تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد. پس حال که نسبت به فوق دارد در تحت تسلط سالک نیاید، بلکه وجود سالک محل تصرف او بود و مقام که نسبت به تحت دارد محل تصرف سالک بود و از این جهت صوفیان گفته‌اند الاحوال مواهب و المقامات مکاسب» (کاشانی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵). باری، صورت‌های گوناگون حق در سراسر عالم و

تنوع تجربه‌های دینی از نگاه مولانا/ نگین بلاشور؛ مرتضی فتحی‌زاده / ۱۵۷

ظرفیت‌های معرفتی و شهودی صاحبان تجربه در مواجهه با آنها و نیز احوال و مقامات ایشان مایه تنوع تجربه‌های دینی و معنوی است. نگاهی هرچند گذرا به آثار مولانا نشان می‌دهد که او از این تنوع آگاه بوده و به پشتوانه تجربه شخصی خویش و با دستیابی پر از معارف عرفانی و کلامی و روایی و قرآنی و با چیرگی در زبان و به کارگیری قالب‌های ادبی آنها را به زیبایی و ژرفای شگفت‌انگیزی بیان کرده است. این خبرگی و زیبایی و طرافت و ژرفا به‌ویژه در مقایسه کارهای فیلسوفان دینی، که بدین موضوع پرداخته اند آشکارتر می‌شود.

منابع

- ابن عربی، محمدبن علی (۱۴۲۱)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، لبنان، انتشارات دار المحجة البيضاء.
- استیس، والتر (۱۳۹۸)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
- افلاکی، احمدبن اخی ناطور (۱۳۸۵)، مناقب العارفین، ویرایش تحسین بازیجی، ج ۱، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
- دیویس، سی اف. (۱۳۹۱)، ارزش معرفت شناختی تجربه دینی، ترجمه علی شیروانی و حسین علی شیدان شید، تهران، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رو، ویلیام (۱۳۷۹). تجربه دینی و عرفانی، ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی، نقد و نظر، ش (۲۳-۲۴)، ۲۸۶-۳۱۹.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۶). پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۶) میناگر عشق، تهران، نشر نی.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۹۳)، گلستان سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، تهران، انتشارات ققنوس.

- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۹۳)، *رسایل فیض کاشانی* (ج ۱). تهران، انتشارات دریای معرفت.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۴۰۱)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تهران، انتشارات زوار.
- مولانا، جلال الدین بلخی (۱۳۹۷)، *شرح جامع مثنوی معنوی، تصحیح کریم زمانی*، تهران، انتشارات پیمان.
- مولانا، جلال الدین محمد (۱۳۸۰)، *فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- مولانا، جلال الدین محمد (۱۳۸۲)، *فیه ما فیه، تصحیح حسین حیدرخانی*، چاپ سوم، تهران، انتشارات سنایی.
- مولانا، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۹۰)، *کلیات دیوان شمس، تصحیح محمد حسن فروزانفر*، تهران، انتشارات بهزاد.
- همایی، جلال الدین (۱۳۷۶)، *مولوی نامه (مولوی چه می گوید؟)* (ج ۱)، تهران، انتشارات موسسه نشر هما.
- همدانی، باباطاهر (۱۳۸۶)، *دوبیتی‌های باباطاهر، ویرایش کاظم عابدینی مطلق*، قم، انتشارات امام همام.