

بررسی احوال مختلف عارف حین و پس از وقوع تجربه معرفتی (با تکیه بر طبقات الصوفیه؛ اسرار التوحید؛ شرح شطحیات)

زهرا سلطان محمدی^۱، هانیه صدری مجد^۲، زهره نورائی نیا^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

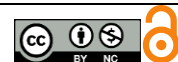
۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: haniehsadrimajd@iau.ir

چکیده

در عرفان؛ درک حقیقت هستی نه از طریق ادراک حسی و نه از رهگذر استدلال عقلانی، بلکه در پرتو تجربه‌ای درونی، حضوری و بی‌واسطه ادراک می‌شود؛ تجربه‌ای که از آن با عنوان «تجربه معرفتی» یا کشف و شهود یاد می‌شود. این معرفت، حاصل انکشاف قلب و بیداری باطن است و سالک را از سطح ظواهر فراتر می‌برد و به ساحت حقیقت وجود رهنمون می‌سازد. در این نگرش، معرفت امری وجودی و زیستی است؛ تحولی که نسبت انسان را با خود، جهان و خداوند دگرگون می‌کند و تمامی ابعاد حیات او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. دستیابی به این معرفت، فرایندی تدریجی و مبتنی بر سیر و سلوک است. سالک در این مسیر، منازل متعددی را طی می‌کند که در ادبیات عرفانی از آن‌ها با عنوان «احوال» و «مقامات» یاد می‌شود. احوال، کیفیات روحی گذرا و غیرارادی‌اند که در اثر جذبه‌های الهی پدید می‌آیند و حالاتی چون خوف، رجا، شوق، وجد، انس یا هیبت را رقم می‌زنند؛ در حالی که مقامات مراتبی پایدارترند که با مجاهدت، ریاضت، مراقبه و التزام عملی به شریعت حاصل می‌شوند. تزکیه نفس، ذکر مداوم، خلوت و مهار خواهش‌های نفسانی از مقدمات ضروری این سلوک به شمار می‌روند. در اوج این مسیر، تجربه عرفانی رخ می‌دهد؛ تجربه‌ای که با دگرگونی عمیق در ساختار ادراک عادی همراه است و عارف را به وجد، حیرت و گاه احساس فنا در حقیقت مطلق می‌رساند. در چنین لحظاتی، زبان عادی از بیان تجربه ناتوان می‌شود و گاه سخنانی شورمندانه معروف به «شطحیات» و یا «رمز گونه» در قالب استعاره و کنایه بر زبان جاری می‌شود. پس از فروکش کردن جذبه، عارف ممکن است دوره‌ای از سکوت و تأمل را پشت سر گذارد و در صورت تثبیت احوال، به مقامی پایدار دست یابد که با آرامش، تعادل و نگرشی آکنده از عشق و شفقت همراه است. با این همه، پرسش اساسی آن است که احوال و حالات عارف در مراحل پیش از تجربه، حین وقوع آن و پس از آن چگونه توصیف می‌شوند و نحوه بیان و تصویرپردازی این حالات در متون مختلف عرفانی به چه شکل است؟ آیا این احوال در چارچوبی واحد و همگون عرضه می‌شوند یا هر اثر با زبان و رویکردی خاص به تبیین آن‌ها می‌پردازد؟ پژوهش حاضر با تمرکز بر سه اثر برجسته نثر عرفانی فارسی، یعنی طبقات الصوفیه اثر خواجه عبدالله انصاری، اسرارالتوحید اثر محمد بن منور و شرح شطحیات اثر روزبهان بقلی شیرازی، به تحلیل تطبیقی این مسئله می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد که در هر یک از این آثار، احوال عارف با ساختاری متفاوت و در قالب زبانی خاص - از شریعت‌محوری و اعتدال تا عشق‌محوری و بیان جذبه‌مدار - تبیین شده است؛ امری که بیانگر تنوع گفتمان‌های عرفانی در فهم تجربه معرفتی و شیوه بیان آن در نثر صوفیانه است.

کلیدواژه‌گان: احوال، عارف، تجارب عرفانی، نشانه‌های تجارب معرفتی، کشف و شهود، سلوک عرفانی، طبقات الصوفیه؛ اسرار التوحید؛ شرح شطحیات



شیوه استناددهی: سلطان محمدی، زهرا، صدری مجد، هانیه، و نورائی نیا، زهره. (۱۴۰۵). بررسی احوال مختلف عارف حین و پس از وقوع تجربه معرفتی (با تکیه بر طبقات الصوفیه؛ اسرار التوحید؛ شرح شطحیات). گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۴(۲)، ۱-۲۶.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۷ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۴ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ تیر ۱۴۰۵

The Treasury of Persian Language and Literature

An Examination of the Various States of the Mystic During and After the Occurrence of the Gnostic Experience (With Emphasis on *Ṭabaqāt al-Šūfiyya*, *Asrār al-Tawhīd*, and *Sharḥ-e Shaṭḥiyyāt*)

Zahra Soltan Mohammadi¹, Hanieh Sadri Majd^{2*}, Zohreh Nooraeinia²

1. Ph.D. Student, Department of Persian Language and Literature, Y.I.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

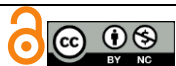
2. Department of Persian Language and Literature, Y.I.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

*Corresponding Author's Email: haniehsadrimajd@iau.ir

Abstract

In Islamic mysticism, the apprehension of the truth of existence is attained neither through sensory perception nor through rational argumentation, but rather through an inner, immediate, and unmediated experience known as the gnostic experience or mystical unveiling (*kashf wa shuhūd*). This form of knowledge arises from the unveiling of the heart and the awakening of the inner self, elevating the spiritual seeker beyond the level of outward appearances toward the realm of existential truth. Within this perspective, knowledge is understood as existential and experiential; it represents a transformative event that reconfigures the individual's relationship with the self, the world, and the Divine, influencing all dimensions of human life. The attainment of such knowledge constitutes a gradual process grounded in spiritual wayfaring (*sulūk*). Along this path, the seeker traverses multiple stages referred to in mystical literature as states (*aḥwāl*) and stations (*maqāmāt*). States are transient and involuntary spiritual conditions that emerge through divine attraction, giving rise to experiences such as fear, hope, longing, ecstasy, intimacy, or awe. Stations, by contrast, are more stable spiritual ranks achieved through disciplined striving, ascetic practice, vigilance, and practical adherence to religious law. Purification of the self, continuous remembrance (*dhikr*), retreat, and the restraint of egoistic desires are considered essential prerequisites of this spiritual journey. At the culmination of this path, the mystical experience occurs—an event marked by profound transformation in ordinary structures of perception, leading the mystic toward ecstasy, bewilderment, and at times a sense of annihilation (*fanā'*) within Absolute Reality. In such moments, ordinary language proves inadequate to articulate the experience, and impassioned utterances known as *shaṭḥiyyāt*—symbolic or paradoxical expressions conveyed through metaphor and allusion—may emerge. Following the subsiding of spiritual attraction, the mystic may enter a period of silence and contemplation; if the experienced states become stabilized, the individual attains a lasting spiritual station characterized by tranquility, equilibrium, and a worldview imbued with love and compassion. Nevertheless, a fundamental question arises: how are the mystic's conditions and states described in the stages preceding the experience, during its occurrence, and after its completion? Furthermore, how are these states expressed and represented across different mystical texts? Are such experiences presented within a unified conceptual framework, or does each work articulate them through distinct linguistic and interpretive approaches? The present study addresses these questions through a comparative analysis of three major works of Persian Sufi prose: *Ṭabaqāt al-Šūfiyya* by Khwāja 'Abdullāh Anṣārī, *Asrār al-Tawhīd* by Muḥammad ibn Munawwar, and *Sharḥ-e Shaṭḥiyyāt* by Rūzbihān Baqlī Shīrāzī. The findings indicate that each text presents the mystic's states through a distinct structural and linguistic framework—ranging from law-oriented moderation to love-centered and ecstasy-driven modes of expression. This diversity reflects the plurality of mystical discourses in interpreting the gnostic experience and demonstrates the varied stylistic and conceptual strategies through which Sufi prose articulates mystical consciousness.

Keywords: *states (aḥwāl), mystic, mystical experiences, signs of gnostic experience, unveiling and witnessing (kashf wa shuhūd), spiritual wayfaring, Ṭabaqāt al-Šūfiyya, Asrār al-Tawhīd, Sharḥ-e Shaṭḥiyyāt.*



How to cite: Soltan Mohammadi, Z., Sadri Majd, H., & Nooraeinia, Z. (2026). An Examination of the Various States of the Mystic During and After the Occurrence of the Gnostic Experience (With Emphasis on *Ṭabaqāt al-Šūfiyya*, *Asrār al-Tawhīd*, and *Sharḥ-e Shaṭḥiyyāt*). *The Treasury of Persian Language and Literature*, 4(2), 1-26.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 23 September 2025

Revise Date: 16 February 2026

Accept Date: 23 February 2026

Publish Date: 22 June 2026

تجربه عرفانی از ژرف‌ترین و پیچیده‌ترین ابعاد حیات معنوی انسان است؛ ساحتی که در آن، آگاهی انسانی از مرزهای ادراک عادی فراتر می‌رود و با نوعی شهود بی‌واسطه و حضوری از حقیقت روبه‌رو می‌شود. در این تجربه، حقیقت نه به‌مثابه مفهومی ذهنی، بلکه به‌عنوان امری زیسته و درونی‌شده در جان سالک جلوه می‌کند. در سنت عرفانی اسلامی، این نوع ادراک با عنوان «کشف و شهود» یا «تجربه معرفتی» شناخته می‌شود و جایگاهی فراتر از معرفت حسی و استدلالی دارد. عارفان بر این باورند که عقل و حس، هرچند ابزارهای ضروری شناخت‌اند، اما توان راه‌یابی به ژرفای حقیقت مطلق را ندارند و تنها دل صیقل‌یافته در پرتو سلوک می‌تواند آینه تجلی حق شود. چنان‌که عبدالکریم قشیری در الرساله القشیریه تصریح می‌کند، حقیقت احوال و مکاشفات را جز کسی که خود آن را چشیده باشد، به‌درستی در نمی‌یابد و زبان در انتقال کامل آن قاصر است (1).

از منظر عرفان اسلامی، تجربه معرفتی غالباً در بستر «سیر و سلوک» پدید می‌آید؛ فرایندی تدریجی و درونی که سالک با مجاهدت نفس، ذکر، خلوت، مراقبه و التزام به شریعت آن را می‌پیماید. در این مسیر، تمایز میان «احوال» و «مقامات» نقشی بنیادین دارد (کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۵). احوال، کیفیات روحی گذرا و غیرارادی‌اند که به‌واسطه جذبه‌های الهی بر دل سالک وارد می‌شوند و حالاتی چون خوف، رجا، شوق، وجد، هیبت و انس را پدید می‌آورند. این حالات موهبتی هستند و در اختیار کامل سالک نیستند. در مقابل، مقامات مراتبی نسبتاً پایدارند که با تلاش، ریاضت و استمرار در عمل به دست می‌آیند. بدین ترتیب، سلوک عرفانی آمیزه‌ای از کوشش انسانی و عنایت الهی است؛ تلاشی آگاهانه در کنار جذبه‌ای ربانی.

با این حال، مسئله اساسی در باب تجربه عرفانی، صرف وقوع آن نیست، بلکه اعتبار و سنجش‌پذیری آن است. در عرفان اسلامی،

تجربه شهودی هنگامی معتبر تلقی می‌شود که با اصول وحیانی و آموزه‌های شریعت ناسازگار نباشد. برخی از پژوهشگران معاصر همچون کاشانی (۱۳۸۱) و حسین‌زاده (۱۳۸۴) تأکید کرده‌اند که تجربه عرفانی، هرچند شخصی و درونی است، نمی‌تواند در تعارض با عقل و نقل قرار گیرد (2، 3). همچنین خانی (۱۳۹۶) هماهنگی با قرآن و سیره معصومان(ع) را معیار اساسی ارزیابی این تجارب می‌داند. این رویکرد، عرفان اسلامی را از برخی جریان‌های افراطی یا تجربه‌گرایی‌های صرف متمایز می‌سازد و بر پیوند ناگسستنی میان کشف و شریعت تأکید می‌کند.

متون کلاسیک عرفانی، شواهد متعددی از تجارب عرفانی ارائه می‌دهند که هر یک تصویری خاص از احوال عارف در مراحل گوناگون سلوک ترسیم می‌کند. برای نمونه، فریدالدین عطار نیشابوری در تذکره‌الاولیاء احوال بایزید بسطامی را روایت می‌کند که پس از سال‌ها ریاضت و مجاهده، به وجد و فنا دست یافت و کلماتی شطح‌آمیز همچون "سبحانی! ما اعظم شأنی" بر زبان راند؛ عبارتی که ظاهری ناسازگار با شریعت همچون داشت، اما در باطن بیانگر شدت حال و استغراق در شهود بود. همچنین در طبقات الصوفیه، خواجه عبدالله انصاری با نثری موجز و تأمل‌برانگیز، از جذبه‌های معنوی و منازل سلوک سخن می‌گوید و احوال عارفان را در چارچوبی شریعت‌محور و سنجیده توصیف می‌کند. در مقابل، شرح شطحیات اثر روزبهان بقلی شیرازی با زبانی سرشار از نماد و پارادوکس، به تحلیل شطحیات می‌پردازد و بر ضرورت فهم باطنی این عبارات تأکید می‌ورزد.

بررسی این متون نشان می‌دهد که تجربه عرفانی را می‌توان در سه مقطع اساسی مطالعه کرد:

پیش از دریافت: سالک در حال آمادگی و تهذیب است؛ نشانه‌هایی چون افزایش میل به عبادت، زهد، خلوت‌گزینی، مراقبه و اشتیاق شدید به درک حقیقت در او پدیدار می‌شود.

و مبتنی بر منابع معتبر دینی و عرفانی است. پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر متون کلاسیک و دیدگاه‌های اندیشمندان، می‌کوشد احوال عارف را در حین و پس از تجربه معرفتی بررسی کند، مراحل تدریجی سلوک را تحلیل نماید و نشان دهد که چگونه این تجربه می‌تواند به دگرگونی پایدار در نگرش و رفتار انسان بینجامد. هدف آن است که با ارائه چارچوبی منسجم، مرز میان تجربه معتبر عرفانی و برداشت‌های نادرست روشن گردد و جایگاه تجربه معرفتی در سنت اسلامی به‌صورتی نظام‌مند تبیین شود.

روش تحقیق

روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و بر مبنای روش تحلیل داده‌ها و اطلاعات، به‌صورت کیفی است. همچنین روش گردآوری داده‌ها، به‌صورت اسنادی-کتابخانه‌ای صورت پذیرفته و جامعه آماری در این پژوهش کتب طبقات الصوفیه؛ اسرار التوحید و شرح شطحیات است. با توجه به اینکه «تجربه عرفانی» اصطلاحی جدید بوده و در اواخر قرن نوزدهم در الاهیات جدید غربی مطرح شده و درباره ویژگی‌ها و انواع و احکام آن، کاوش‌هایی

صورت گرفته، مصادیق آن، یعنی همان کشف و شهود عارفانه، قرن‌ها مورد بحث عارفان مذاهب گوناگون بوده است. در این جا کوشیده‌ایم ترکیبی از دو شیوه بحث یاد شده را مطرح کنیم. برای تحلیل تطبیقی، گزاره‌ها بر اساس ملاک‌های زیر دسته‌بندی و مقایسه شدند:

- بسامد و تواتر مفاهیم و حالات عرفانی
- شدت و نوع شطحیات و بیان حالات روحی
- جایگاه شریعت و عشق در تجربه عرفانی
- نوع تحول و پیامدهای معرفتی پس از تجربه

این شیوه امکان تحلیل تفاوت‌های ساختاری و زبانی بازنمایی تجربه عرفانی در سه متن را فراهم می‌سازد.

حین دریافت: هنگام وقوع تجربه، ساختار ادراک عادی دگرگون می‌شود و عارف حالاتی چون وجد، بی‌خودی، حیرت و فنا را تجربه می‌کند. در این وضعیت، مرزهای معمول زبانی فرو می‌ریزند و بیان تجربه به صورت رمزآلود، استعاره‌ای و گاه شطح‌آمیز جلوه می‌کند.

پس از دریافت: این مرحله بازگشت از اوج تجربه و تثبیت آن در وجود سالک است. اگر حال درونی ادامه یابد، به مقام بدل می‌شود و ثبات، آرامش، فروتنی و محبت الهی در رفتار عارف نمایان می‌شود؛ در غیر این صورت، تجربه گذرا باقی می‌ماند. در این دوران، نگرش و رفتار عارف تغییر می‌کند: محبت الهی، زهد، ایثار و آرامش در او افزایش می‌یابد، اما به دلیل ماهیت شهودی تجربه، گاه حس غربت نسبت به دیگران دارد و برای بیان آن عمدتاً از نماد و استعاره استفاده می‌شود.

نکته اساسی در تحقق تجارب عرفانی آن است که زمینه‌های زیستی، اجتماعی و فرهنگی فرد نقش مهمی در شکل‌گیری و تفسیر این تجربه‌ها دارند. هر عارف در محیط و بستر خاصی می‌زیسته و زبان، فرهنگ و نظام فکری زمانه او تأثیر قابل‌توجهی بر نحوه بیان و تبیین تجربه عرفانی داشته است. از این رو، بررسی تطبیقی متون عرفانی نشان می‌دهد که یک حقیقت مشترک چگونه می‌تواند در قالب‌های زبانی و گفتمانی متفاوت بازتاب یابد. برخی متون بر اعتدال و التزام به شریعت تمرکز دارند، برخی عشق و رابطه مرید و مراد را محور قرار می‌دهند و برخی دیگر با بیانی جذبه‌مدار و پارادوکسیکال احوال عارف را توصیف می‌کنند. این تنوع، نشانه تعارض نیست، بلکه بیانگر غنای سنت عرفانی و گستره تجربه انسانی است.

با توجه به اهمیت تجربه عرفانی در رشد معنوی انسان و تأثیر آن بر حیات فردی و اجتماعی، بررسی دقیق ساختار، نشانه‌ها و پیامدهای آن ضرورتی انکارناپذیر است. شناخت تمایز میان تجربه اصیل و حالات روان‌شناختی یا وهمی، نیازمند معیارهایی روشن

اقسام تجربه

واژه "تجربه" به معنای نوعی مواجهه مستقیم یا حضور زنده همراه با احساس همدلی است. این مفهوم بسته به کاربردهای مختلف، اقسام و مصادیق گوناگونی دارد که در ادامه بررسی می‌شوند.

تجربه دنیایی (حس مدار)

این نوع تجربه خود به چند دسته تقسیم می‌شود:

تجربه روزمره: مجموعه‌ای از تجارب پراکنده‌ای که هر فرد به طور روزمره از حوادث و وقایع پیرامون خود دارد.

تجربه مهارتی: حاصل تکرار یک عمل علمی یا عملی است که انجام آن را برای فرد تجربه‌گر آسان‌تر می‌سازد.

تجربه علمی: تجاربی که از حالت پراکندگی درآمده و در قالب یک نظام علمی با تعاریف و قواعد مشخص، منظم شده‌اند.

تجربه زیبایی‌شناختی (استحسانی): تجربه‌ای زنده که برانگیزاننده احساس است، اما نه لزوماً معرفت و آگاهی. این نوع تجربه معمولاً با هیجان و شگفتی تحسین‌آمیز همراه است، اما احساس تقدس، تعبد و تعهد را که در تجربه دینی مطرح است، در بر ندارد (4).

تجربه اخلاقی

تجربه اخلاقی احساسی از تعالی و علو مقام معنوی همراه با آرامش وجدان است که در اثر انجام فعل اخلاقی یا ایجاد یک صفت نیکو در فرد پدید می‌آید. این احساس می‌تواند پایدار یا ناپایدار باشد و تحصیل آن ممکن است آسان یا دشوار باشد. تجربه اخلاقی لزوماً معرفت‌بخش نیست و دربردارنده عنصر تقدس، تعبد و سرسپردگی نیز نمی‌باشد (5).

تجربه باطنی

تجربه باطنی شامل هرگونه احساس یا درک و دریافت شخصی مستقیم و بلاواسطه است که همراه با مواجهه و حضور زنده تجربه‌گر باشد. این نوع تجربه معمولاً به صورت غیرعاملانه و انفعالی (حتی اگر مقدمات اکتسابی داشته باشد) منجر به دریافت معرفتی یا بروز احساس خاص می‌شود. تجربه باطنی شامل تجارب

دینی و عرفانی، "رویای صادقانه"، رؤیاهای معمولی، تجارب درونی در خواب مصنوعی (هیپنوتیزم)، پدیده‌های تلقینی از راه دور (تله‌پاتی) و برخی پدیده‌های روان‌شناختی و فراروان‌شناختی نیز می‌شود.

تجربه دینی

تجربه دینی به درک و دریافت معرفتی شخصی، مستقیم و بلاواسطه یا به پیدایش احساس درونی گفته می‌شود که همراه با آگاهی، مواجهه و احساس ارتباط با امری متعالی (مانند خداوند یا تجلیات فوق‌طبیعی او نظیر فرشتگان، انبیا و اولیا) باشد. این تجربه با سرسپردگی تام به متعلق تجربه همراه است و آثار و معارفی دینی را در بر دارد. ویژگی‌های تجربه دینی عبارت‌اند از:

- احساس عینیت و واقعیت که موجب استحکام دینی و تقویت اعتقاد فردی می‌شود.
- شیفتگی و شگفتی درباره امر معلوم.
- تعهدآوری و الزام‌آفرینی، همراه با درک قداست و احساس هیبت، خشوع و آرامش.
- وقوع در سطحی فرازمانی و فرامکانی، که هنگام انتقال به مفاهیم و الفاظ، با تعبیر دینی بیان می‌شود (6).

تجربه عرفانی

تجربه عرفانی را می‌توان از دو منظر عرفان تطبیقی و عرفان اسلامی بررسی کرد. در عرفان تطبیقی، ویژگی‌های تجربه عرفانی به صورت کلی تعریف شده‌اند. اما از دیدگاه عرفای اسلامی، تجربه عرفانی نوعی از تجربه دینی است؛ به این معنا که آنان راه طریقت و وصول به حقیقت را در متن شریعت دانسته و آن را گوهر دین تلقی کرده‌اند. بر همین اساس، حالات عرفانی حقیقی (در مقابل ظهورات نفسانی یا القائنات شیطانی) تنها از مسیر شریعت قابل تحقق است.

بسیاری از تجارب عرفانی، تعمیق خصایل و فضایل دینی همچون مقام رضا، توکل و صبر است. تجربه عرفانی در عرفان اسلامی به

امری شخصی و تأویل‌پذیر است که ممکن است خطاپذیر باشد (8).

نشانه‌های تجارب عرفانی و ویژگی‌های عارف پیش، حین و پس از وقوع تجربه عرفانی

تجربه عرفانی، یکی از ژرف‌ترین و اسرارآمیزترین پدیده‌های سلوک معنوی است که در طول تاریخ عرفان اسلامی، همواره مورد توجه سالکان و عارفان قرار گرفته است. این تجربه، لحظه‌ای است که در آن عارف از خود بی‌خود شده و به شهود حقیقت مطلق دست می‌یابد؛ لحظه‌ای که درک او از واقعیت متحول شده و حجابی که میان او و حق وجود داشته است، کنار می‌رود. اما چنین تجربه‌ای یک‌باره و بی‌مقدمه رخ نمی‌دهد، بلکه حاصل سال‌ها تزکیه نفس، ریاضت، مجاهدت، و طی مراحل مختلف سلوک عرفانی است.

عرفا مسیر سلوک را به مراحل و مقامات متعددی تقسیم کرده‌اند که هر یک سالک را برای ورود به مرحله بعدی آماده می‌سازد. در طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، مراحل سلوک از «طلب» و «عشق» آغاز شده و به «معرفت»، «استغنا»، «توحید»، و در نهایت «فنا» منتهی می‌شود. در این مسیر، عارف باید از وابستگی‌های دنیوی رها شود، محبت الهی را در دل پرورش دهد و از مرحله معرفت حسی و عقلی فراتر رود تا به شناخت شهودی دست یابد. تنها کسانی که این مراحل را طی کرده و دل از غیر حق بریده‌اند، مستعد دریافت تجارب عرفانی می‌شوند.

لحظه وقوع تجربه عرفانی معمولاً با نشانه‌هایی خاص همراه است؛ بی‌خویشی، وجد، سماع، و گاه بیان سخنانی رازآلود که به «شطحیات» معروف‌اند. این شطحیات، که در شرح شطحیات روزبهان بقلی مورد بررسی قرار گرفته‌اند، نشان‌دهنده اوج جذبه و حیرت عرفانی هستند. به همین دلیل، برخی عرفا در این لحظات به سخنانی رمزگونه و گاه حیرت‌آور متوسل می‌شوند که برای عامه مردم غیرقابل درک است. برای مثال، منصور حلاج در چنین حالی

عنوان مجموعه‌ای از تجارب باطنی و دینی تعریف می‌شود که به‌صورت حال، مقام یا معرفتی بلاواسطه و در عین حال رازآلود بروز می‌کند. این تجربه با تمام ویژگی‌های تجربه دینی، از جمله مواجهه با امر متعالی، احساس قداست و تعهدآوری همراه است. تجربه عرفانی مستلزم پیرایشگری و تعالی فرد تجربه‌گر بوده و به نوعی تحول در زندگی و تخلق به اخلاق الهی منجر می‌شود. نهایت این سیر، تجربه فنا و بقا است (7).

ارتباط میان تجربه باطنی، دینی و عرفانی

رابطه میان این سه نوع تجربه را می‌توان به صورت یک رابطه عموم و خصوص مطلق در نظر گرفت؛ به این معنا که هر تجربه دینی و عرفانی، نوعی تجربه باطنی محسوب می‌شود، اما هر تجربه باطنی لزوماً دینی یا عرفانی نیست.

تجارب وحیانی و وحی انبیا نیز از دیدگاه عرفا نوعی عالی از تجربه عرفانی محسوب می‌شوند و در زمره علوم حضوری خطاناپذیر قرار می‌گیرند. با این تفاوت که نه‌تنها دریافت وحی از سوی انبیا مصون از خطا است، بلکه انتقال آن به علم حصولی و سپس ترجمان آن به عالم زبان و الفاظ نیز معصوم و خطاناپذیر محسوب می‌شود (7).

تفاوت تجربه عرفانی با وحی

در متون عرفانی همچون "تذکره‌الاولیا" و "طبقات صوفیه سلمی"، تفاوت‌هایی میان تجربه عرفانی و وحی مطرح شده است. وحی، ارتباط مستقیم و ارادی خداوند با پیامبران است که معصوم از خطا و دارای حجیت تام است، در حالی که تجربه عرفانی، گرچه می‌تواند به ادراکات ماورایی بینجامد، اما همواره در معرض تفسیرهای شخصی و تأثیرات نفسانی است. در "شطحیات" برخی صوفیان نیز عباراتی مشاهده می‌شود که نشان از تجربه‌های عرفانی عمیق دارند، اما این تجارب در مقایسه با وحی، از لحاظ وثاقت و حجیت دینی در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارند. از این رو، وحی منبع قطعی شریعت و هدایت عامه است، در حالی که تجربه عرفانی،

گفت: «أنا الحق!» که همین عبارت موجب شد او را به کفر متهم کنند و به قتل برسانند.

پس از وقوع تجربه عرفانی، شخصیت و رفتار عارف دستخوش دگرگونی اساسی می‌شود. او آرامشی عمیق می‌یابد، از دنیا بی‌نیاز می‌شود و شفقت و مهربانی نسبت به مخلوقات در او شدت می‌گیرد. چنین تحولی را می‌توان در زندگی بایزید بسطامی، شبلی و رابعه عدویه مشاهده کرد که پس از تجارب عرفانی خود، دنیای پیرامون را از منظری جدید نگریند.

نشانه‌های تجارب عرفانی پیش از وقوع تجربه

تجربه عرفانی در عرفان اسلامی حاصل یک روند تدریجی از تزکیه نفس، ریاضت و قرب به خداوند است. عارف باید مراحل خاصی را طی کند تا به مرحله دریافت این تجربه برسد. این سلوک در منابعی چون طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، اسرارالتوحید ابوسعید ابوالخیر، و شرح شطحیات روزبهان بقلی شامل:

طلب (جستجوی حقیقت): اولین گام در مسیر عرفان، اشتیاق شدید به حقیقت و رهایی از قیود مادی است.

در طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری آمده است که طلب، اولین گام در مسیر عرفان است که در آن سالک به جستجوی حقیقت می‌پردازد و این اشتیاق در درون او شعله‌ور می‌شود (۳۲). در اسرارالتوحید نیز ذکر شده است که ابوسعید ابوالخیر، جستجوی حقیقت را همچون جستجویی برای یافتن گنجی نایاب می‌دانست که از همه چیز برای سالک ارزشمندتر است (ص ۱۵۲).

عشق (محبت شدید به خداوند): در این مرحله، سالک به شدت غرق در محبت الهی می‌شود و هیچ چیزی را جز خداوند ارزشمند نمی‌بیند.

خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه تأکید می‌کند که در این مرحله سالک به مرحله‌ای از عشق الهی می‌رسد که دیگر هیچ تعلق به دنیا ندارد (ص ۴۵).

در اسرارالتوحید نیز ابوسعید ابوالخیر گفته است که عشق به خداوند نه به امید بهشت و نه از ترس جهنم، بلکه برای خودِ خداوند باید باشد (ص ۱۲۶).

معرفت (شناخت شهودی حقیقت): سالک در این مرحله به معرفت شهودی حقیقت دست می‌یابد. معرفت به گونه‌ای است که هیچ چیزی جز خداوند در چشم سالک قرار ندارد.

ابوسعید ابوالخیر در اسرارالتوحید می‌گوید که معرفت، به شناختی از حقیقت تبدیل می‌شود که تنها از راه دل به دست می‌آید، نه از طریق عقل و استدلال (ص ۷۹).

در طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری نیز آمده است که معرفت در واقع به بینشی شهودی از حقیقت دست می‌یابد که عقل قادر به درک آن نیست (ص ۹۷).

استغنا (بی‌نیازی از غیر خدا): در این مرحله، سالک به حدی از بی‌نیازی می‌رسد که هیچ تعلق به دنیا و مخلوقات ندارد و تنها به خداوند متکی است.

در شرح شطحیات روزبهان بقلی، اشاره شده است که سالک در این مرحله به حدی از بی‌نیازی می‌رسد که دیگر هیچ وابستگی به دنیا ندارد و تنها در جستجوی خداوند است (ص ۲۳۷).

خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه این مرحله را گامی در راستای رهایی از تمامی تعلقات دنیوی دانسته و بی‌نیازی را شرط اساسی برای ادامه سلوک می‌شمارد (ص ۱۲۳).

توحید (وحدت مطلق با خداوند): در این مرحله، سالک به وحدت و اتحاد کامل با خداوند می‌رسد و دیگر هیچ گونه دوگانگی میان خود و خدا احساس نمی‌کند.

در اسرارالتوحید، ابوسعید ابوالخیر در توضیح این مرحله می‌گوید که سالک به مرحله‌ای از حقیقت می‌رسد که به طور کامل در خدا محو شده و هیچ چیزی غیر از خدا نمی‌بیند (ص ۲۱۰).

در شرح شطحیات روزبهان بقلی آمده است که توحید، به معنای مشاهده خداوند در هر چیزی و دیدن همه چیز در خدا است (ص ۲۳۷).

حیرت (ناتوانی از درک حقیقت با عقل): در این مرحله، سالک به قدری در حقیقت محو می‌شود که عقل از درک آن عاجز است. خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه اشاره می‌کند که در این مرحله، عارف در حیرت و سرگشتگی به سر می‌برد و عقل از درک حقیقت عاجز است (ص ۱۸۲).

در اسرارالتوحید نیز ابوسعید ابوالخیر به همین مسئله اشاره کرده و می‌گوید که در این مرحله، عقل هیچ توانایی برای فهم حقیقت ندارد و تنها شهود می‌تواند عارف را به حقیقت رهنمون سازد (ص ۱۳۵).

فنا (نابودی خود و بقای در حق): این مرحله نهایی است که در آن، عارف به کلی در خداوند محو می‌شود و خود را در حقیقت ناپدید می‌بیند.

در شرح شطحیات، روزبهان بقلی از فنا به عنوان لحظه‌ای یاد می‌کند که در آن عارف دیگر هیچ‌گونه «خودی» ندارد و همه چیز در خداوند محو می‌شود (ص ۲۷۱).

بایزید بسطامی در لحظه فنا گفته است: «بایزید مرده است؛ اینک تنها خداست که سخن می‌گوید» (ص ۱۱۵).

نشانه‌های تجربه عرفانی هنگام وقوع

لحظه تجربه عرفانی، زمانی است که سالک از خود بی‌خود شده و حقیقت را مستقیماً مشاهده می‌کند. این لحظه معمولاً با نشانه‌های زیر همراه است:

بی‌خویشی و فنا: در این مرحله، سالک چنان در حقیقت غرق می‌شود که از خود تهی می‌شود. در شرح شطحیات آمده است که این بی‌خویشی، علامت رسیدن به مرحله فنای کامل است (ص ۳۱۰).

شطحیات (سخنان رمزگونه و حیرت‌آور): در لحظات کشف، برخی عرفا سخنان رمزگونه‌ای بیان می‌کنند که فهم آن‌ها برای دیگران دشوار است. در اسرارالتوحید نیز اشاره شده است که در این لحظات، عارفان از آنچه در دل دارند سخن می‌گویند، حتی اگر این سخنان برای دیگران پیچیده یا شگفت‌آور باشد (ص ۷۲).

وقوع تجربه در شب یا سفر: بسیاری از تجارب عرفانی در شب یا در سفر به وقوع می‌پیوندند. در طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری آمده است که بهترین تجارب عرفانی در شب‌های تاریک و در سفرهای دور از خانه رخ می‌دهند (ص ۲۹۸).

وجد و سماع: در برخی موارد، عرفا در لحظات کشف به حالت وجد می‌رسند و حرکات غیرارادی از خود نشان می‌دهند. در شرح شطحیات، روزبهان بقلی به حالت‌های وجد و سماع به عنوان تجلیات بیرونی تجربه عرفانی اشاره کرده است (ص ۳۴۵).

نشانه‌های عارف پس از وقوع تجربه

پس از تجربه عرفانی، شخصیت و رفتار عارف به طور کامل دگرگون می‌شود و نشانه‌های خاصی در او ظاهر می‌شود:

آرامش و رضا به قضا: پس از تجربه عرفانی، عارف به آرامش درونی دست می‌یابد و نسبت به تقدیر الهی راضی است. در طبقات الصوفیه آمده است که این آرامش، علامت تجربه عرفانی است که در آن عارف به تسلیم و رضا می‌رسد (ص ۲۸۸).

بی‌نیازی از دنیا: پس از تجربه عرفانی، عارف به زهد می‌پردازد و از دنیا دل می‌کند. در اسرارالتوحید آمده است که این بی‌نیازی به دنیا، ناشی از دیدن حقیقتی است که تنها خداوند را در تمامی موجودات می‌بیند (ص ۱۷۶).

عشق و شفقت به مخلوقات: پس از تجربه عرفانی، عارف به تمامی مخلوقات عشق می‌ورزد و در هر موجودی نوری از خدا می‌بیند. در طبقات الصوفیه اشاره شده است که این تغییر در درون عارف سبب می‌شود که به دیگران محبت بیشتری نشان دهد (ص ۳۳۱).

به طور کلی تجربه عرفانی، نتیجه سال‌ها سلوک، ریاضت و مجاهدت است. این تجربه معمولاً در شب یا در مسیر سفر رخ می‌دهد و با شطحیات، وجد و بی‌خویشی همراه است. عارف پس از این تجربه، به آرامش، زهد، عشق به مخلوقات و هدایت دیگران می‌رسد. مسیر عرفان، راهی دشوار اما متعالی است که تنها اهل صدق و اخلاص قادر به پیمودن آن هستند.

بررسی احوال مختلف عارف حین و پس از وقوع تجربه معرفتی

در طبقات الصوفیه

ابواسماعیل عبدالله بن منصور انصاری هروی (۴۸۱-۳۹۶ ه. ق.) معروف به پیر هرات یا پیر انصار، ملقب به شیخ الاسلام در هرات چشم به جهان گشود (9). پدرش از اعقاب ابویوب انصاری، صحابی رسول الله (ص) بود. عبدالله ذهنی بسیار تیز، حافظه‌ای قوی و طبع شعری داشته است (همان، ۲۱۴) خواجه عبدالله بیشتر عمر خود را در هرات در تذکیر، املائی حدیث، تفسیر و مجلس-گویی گذرانده است. او تعصب شدیدی به مذهب و اعتقاداتش داشته و نسبت به مبتدعان و مخالفان خود بسیار سخت‌گیر بوده است. از این روی، آنان همواره در پی فرصتی بودند تا از او انتقام بگیرند. نتیجه این توطئه‌ها و قصدها گاهی به تبعید و زمانی به نفی بلد و وقتی به منع او از مجلس گفتن می‌انجامید (10) مخالفت‌های آشکار او با اهل کلام و رای به مجالس او منحصر نبود. او در این زمینه، چندین کتاب هم تألیف کرده است که اربعین فی الصفات، الاربعین فی دلائل التوحید و ذم الکلام از آن جمله است. (همان: ۲۰)

عرفان و تصوف در خراسان دوره خواجه عبدالله انصاری در اوج کمال قرار داشته است و شخصیت‌های عرفانی بنامی چون ابوالعباس قصاب آملی، شیخ ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، ابن باکوی شیرازی در قید حیات بوده‌اند که عبدالله با تعدادی از آنان -طی سفرهایی که به نیشابور، بسطام، طوس، ری، دامغان داشته- مصاحبت و دیدار کرده است. از افراد

تأثیرگذار در گرایش اولی انصاری به عرفان و تصوف علاوه بر پدرش باید از شیخ عمو یاد کرد که بعد از پدر عبدالله حمایت مادی و معنوی خود را از او دریغ نداشت. عبدالله در خانقاه او اقامت داشته و اصول تصوف را از او و صوفیان خانقاهش فراگرفته است (9). از مهم‌ترین رویدادهای زندگی خواجه، ملاقات او با شیخ ابوالحسن خرقانی است. این مصاحبت، سخت در وی تأثیر گذاشت و معرفت حق را در نهادش شکوفا ساخت.

آثار زیادی به نام خواجه عبدالله انصاری ثبت شده است که برخی از آنها به قلم خود اوست و برخی دیگر از تقریرات وی است که مریدانش جمع‌آوری کرده‌اند. برخی از آثار مهم او عبارتند از:

مناجاتنامه: این کتاب به الهی‌نامه نیز معروف است و امروزه در میان عموم مردم، معروفترین کتاب خواجه عبدالله انصاری محسوب می‌شود. این کتاب شامل مناجات‌ها، دعاها و سخنان وجدآمیز عرفانی در قالب نثری مسجع و موزون است؛ از این رو هم از لحاظ عرفانی و هم از نظر ادبی اثری ارزشمند است. بسیاری از بندهای این کتاب در سایر آثار خواجه تکرار شده است. با توجه به این امر، محتمل است که این مناجات‌ها و کلمات قصار به همت مریدان یا علاقه‌مندان او جمع‌آوری شده باشد.

طبقات الصوفیه: این کتاب مجموعه‌ای از سخنان و آموزه‌های پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری، است که در مجالس ذکر بیان می‌شده و یکی از مریدانش آن‌ها را گردآوری و تدوین کرده است. این اثر به زبان فارسی، با نگاهی ادبی و عرفانی، به بررسی طبقه‌بندی صوفیان و معرفی سلسله‌های مختلف آنان می‌پردازد.

در این کتاب، علاوه بر تحلیل احوال، اقوال و دیدگاه‌های مشایخ صوفیه و مناجات‌های خواجه عبدالله، بخش‌هایی مستقل نیز دیده می‌شود که به‌طور مفصل به تبیین اصول فکری و باورهای عرفانی او پرداخته‌اند. همین ویژگی، طبقات‌الصوفیه را به منبعی ارزشمند و قابل اعتماد برای شناخت اندیشه‌های معنوی این عارف بزرگ بدل کرده و بر اهمیت آن افزوده است.

ذم الکلام: این کتاب به زبان عربی در تبیین اصول دین و در نکوهش علم کلام، مباحثات و مناظرات آن است.

طبقات الصوفیه علاوه بر عقاید عرفانی خواجه عبدالله، نظرات فقهی، کلامی و حکمی او را هم نشان می‌دهد. شریعت، اصل و زیربنای طریقت اوست. وی در شرح احوال حلاج با بیان اختلاف صوفیه در باب او بر اهتمام زیادش در نماز تأکید می‌کند: «شیخ الاسلام گفت که: وی امام است، اما با هر کس می‌بگفت و بر ضعفها حمل کرد و بر شریعت سپرد، آنکه افتاد وی را به آن سبب افتاد. و وی با آن همه دعاوی، شبانروزی هزار رکعت نماز می‌کرد و آن شب که دیگر روز آن بکشته‌اند، پانصد رکعت نماز کرده بود.» (همان: ۳۷۹)

خواجه عبدالله، توحید صوفیان را با توحید عامه متفاوت می‌داند و معتقد است که توحید صوفیان «نفی الحدث و اقام الازل» (همان: ۳۸۳) است. منابع شناخت و معرفت در نزد خواجه، قرآن و سنت است و عقل مخلوق، در آن جایی ندارد. بنابراین در نظر او ایمان سمعی است نه عقلی. «شیخ الاسلام گفت: که او را بنه توان شناخت مگر به او و سخن او که او را به قرآن و سنت بشناختی، او را بدو شناخته‌یی، یعنی شناخت تصدیقی و تسلیمی. به عقل مجرد او را بنه توان شناخت. عقل مخلوق است بر همچون خودی دلالت کند. عقل حیلت است، مای نور، معرفت و نیت است. سخن ازو بتوان شنید در شناختن او. هر که درو ازو فاتو سخن گوید بپذیر که از خود گوید و عقل و قیاس خود، بپذیر که ایمان سمعی است نه عقلی.» (همان: ۴۴۷)

فقه و فقاہت حنبلی و شافعی اصلی‌ترین معیار و مبنای عقاید و اندیشه‌های خواجه عبدالله انصاری است. او در لابه‌لای ذکر مشایخ، اقوال بسیاری را از احمدبن حنبل و شافعی نقل کرده است. به طور مثال، «شیخ الاسلام گفت که احمدبن حنبل گفت: رحم الله علیه که کمینه چیزی در دوستی موافقت است و از عین دوستی نشان نیست و عبارت را از آن توان نیست. اول دوستی، راستی

با این حال، منابع موجود اطلاعات دقیقی درباره زمان املا و تدوین این مجالس توسط خواجه عبدالله ارائه نمی‌دهند. این در حالی است که در مورد دوره‌های تفسیر او، حتی سال‌ها و سوره‌ها و آیاتی که به شرح آن‌ها پرداخته، ثبت شده است.

تصحیح و مقابله نسخه‌های کتاب توسط دکتر محمدرور مولایی انجام گرفته است. در ساختار اثر، صوفیان به شش طبقه تقسیم شده‌اند. در هر طبقه، نام و ویژگی‌های گروهی از بزرگان عرفان ذکر شده و سخنان تأمل‌برانگیزی از آن‌ها نقل گردیده است. طبقه نخست با ابوهاشم صوفی آغاز می‌شود؛ نخستین فردی که در تاریخ تصوف اسلامی، به‌عنوان "صوفی" شناخته شد. طبقه ششم با نام ابوعلی دقاق به پایان می‌رسد که در سال ۴۰۵ هجری قمری درگذشت. پس از آن، بخشی با عنوان «فصل فی المعرفة و التوحید» افزوده شده است.

منازل السائرین: مهم‌ترین کتاب عرفانی خواجه عبدالله و به زبان عربی است. منازل السائرین، مقامات و منازل را در ده بخش قرار داده است که بیانگر اصولاند. این کتاب از بدایات آغاز می‌شود و به نهایت پایان می‌یابد. هر یک از این بخش‌ها خود دارای ده باب است که در مجموع مشتمل بر صد باب است. مطالب هر یک از این ابواب در سه درجه تنظیم شده است: درج عامه، درج سالک و درج محقق (11).

صد میدان: کتابی در بیان مقامات و منازل اهل سیر و سلوک به زبان فارسی که ۲۷ سال پیش از تألیف منازل السائرین تحریر شده است. این دو اثر در ۵۱ موضوع متحد و در ۴۹ مطلب مختلف هستند. پیدا است که صد میدان برای مبتدیان طریق تصوف و منازل السائرین برای سالکان غیر مبتدی، تألیف و تنظیم شده است. (همان: ۱۲)

تفسیر خواجه عبدالله انصاری: این تفسیر مبنای کار رشیدالدین میبیدی در تفسیر کشف الاسرار و عد الابرار بوده است.

است و میانه، مستی و آخر، نیستی.» (همان: ۲۸۲) یا «شافعی گوید: العلم بالكلام جهل و الجهل بالكلام علم.» (همان: ۱۵۴) در طبقات الصوفیه حقانیت افراد و مشایخ با میزان فقه مذاهب شافعی و حنبلی سنجیده می‌شود. خواجه به صورت مستقیم و غیر مستقیم از مشایخی که شافعی یا حنبلی هستند جانب‌داری کرده است. مشایخی چون ذوالنون، بایزید، جنید و ابوبکر کتانی از آن جمله است. او در معرفی ابوالحسن حصری گفته است: «یگان مشایخ در طریقت و به علم توحید مخصوص بود و کس چنو نگوید پس ازو از مشایخ در توحید و تفرید. حنبلی مذهب بوده.» (همان: ۴۷۵) یا درباره جنید گفته است: «فقیه بود بر مذهب بوثر مهبینه شاگرد شافعی.» (همان: ۲۶۳) او با ذکر «شاگرد شافعی بودن بوثر مهبینه» سعی دارد، ارزش و اعتبار جنید را بالا ببرد.

طبقات الصوفی خواجه عبدالله انصاری از کتاب‌های مهم و تأثیرگذار در عرفان و تصوف است. این کتاب تنها ذکر و روایت احوال و اقوال مشایخ صوفیه نیست بلکه انصاری به قصد ارشاد و تعلیم مریدان آن‌ها را تحلیل و نقد و تفسیر کرده است. این ویژگی، موقعیتی ممتاز به این اثر بخشیده و بسیار بر ارزش عرفانی آن افزوده است. در این نقد و تحلیل‌ها به سررشت بسیاری از طریقت‌های عرفانی و سرانشعاب آن‌ها و نیز به جایگاه و مقام عرفانی یک عارف پی می‌بریم. در واقع طبقات الصوفیه کتابخانه عظیمی است از یادداشت مشایخ عرفان، کلمات و کراماتشان و نگارنده‌اش عارفی سترگ است و فراز و فرود طریقت را به نیکی می‌داند. لذا آنجا که می‌ستاید به حقیقت می‌ستاید و آنجا که نقد می‌کند، به واقع نقد می‌کند.

در طبقات الصوفیه خواجه‌عبدالله، برخی بخش‌ها حاوی مطالب و مباحث ناب و خالص عرفانی است. مطالبی که از بیانات خود اوست. این مباحث غیر از نقد و تحلیل کلمات مشایخ و نیز جدای از مبحث حالات عارفانه است. این موارد گاهی به صورت کاملاً مستقل آمده که در دو جای کتاب و با عنوان‌های «مسائل فی

التوحید» (همان: ۲۸۰-۲۶۹) و «فصل فی المعرف و التوحید» (همان: ۵۶۶-۵۴۶) آمده است اما اکثر مباحث و سخنان عرفانی و معرفتی او به گونه‌ای غیرمستقل در میان کلمات مشایخ و یا در دل مناجات‌هایش آمده است. مطالب معرفتی از حیث فراوانی به گونه‌ای است که در تمام طبقات موج می‌زند. انصاری در هر مقامی به دنبال فرصتی است تا معارف الهی را با جملاتی آهنگین و زیبا به مخاطبانش عرضه کند.

یکی از ویژگی‌های مشرب عرفانی او این است که از مردم می‌خواهد به جای بحث و جدل‌های کلامی و فلسفی به سوی تهذیب نفس و اصلاح خویش روی آورند. او تصوف را راهی برای دستیابی به معرفت دانسته و از مریدان خواسته است که در شناخت خداوند به عقل و قیاس تکیه و اعتماد نکنند. (همان: ۴۴۷) او قرآن و سنت را یگانه دلیل و مرشد مؤمن می‌داند. به قول ژرژ بورکوی «عبدالله انصاری مدرس نظری نبود. در امور تصوف و خداشناسی از عقل و تعقل ادبی بسیار حذر می‌کرد. در مناظره نص را معتبرتر از جدال می‌شمرد. در تصوف و سلوک، اشارات را بر عبارات ترجیح می‌داد.» (9)

آثار خواجه عبدالله انصاری از لحاظ اصطلاحات عرفانی گنجینه‌ای غنی و ارزشمند است. انصاری اولین کسی است که در کتاب صد میدان اصطلاحات عرفانی را به صورت مستقل در یک اثر جمع و شرح کرده است. یکی از ویژگی‌های بارز طبقات الصوفیه نیز اشتغال آن بر تعداد کثیری از اصطلاحات عرفانی است که در میان احوال و اقوال مشایخ آمده است. گاهی مفهوم یک اصطلاح عرفانی از زبان تعداد کثیری از مشایخ تبیین شده است که تفاوت عبارات از تفاوت حالات و مقامات آنان حکایت دارد. به طور مثال در بیان اصطلاح توکل آمده است: «شیخ الاسلام گفت که از بایعقوب مذکوری پرسیدند: که توکل چیست؟ گفت: ترک اختیار و از سهل تستری پرسیدند، گفت: ترک تدبیر و از بشر حافی پرسیدند، گفت: رضا و از باحفص حداد پرسیدند، گفت: تبری از

باشد. (همان: ۴۷۷) در مورد از خودبی خود شدن در سماع نیز گفته است: «سماع که دیدار آن را مدد بود، عجب نبود که دل را در آن طاققت نبود و مرد را به آن توان نبود. مردی که گوش فازو بود و دیده فازو بود، چه جای طاققت و هوش بود؟» (همان: ۵۱۱)

ملاط در طریقت تعدادی از مشایخ صوفیه نقش اساسی دارد. آنان برای در امان ماندن از آفت غرور نفس، کاری می‌کنند که مردم از آنان رویگردان شوند. انصاری به تعدادی از ملامتیه چون حمدون قصار، یوسف بن حسین رازی، میره و ... اشاره کرده است. شیخ الاسلام به ملامتیان روزگار خود معترض است، زیرا «اکنون قوم اباحت و تهاون شرع و زندقه و بی‌ادبی و بی‌حرمتی بر دست گرفته‌اند، که ما ملامتیانیم، باش تا فردا شود.» (همان: ۲۱۷) او در تشریح و تبیین طریقت ملاط گفته است: «مذهب ملاط نه آن است که بر شریعت نیایی که ملاط آن است که بر نفس خود نیایی و خود را قبول ننگاری. ملاط نه آن بود که کسی به وی حرمتی کاری کند تا او را ملاط کنند، ملاط آن بود که کارالله از خلق ناباک بود، و سر خود او را می‌کوشد و که کردار تو به تو ریا شود و سخن تو به تو دعوی شود آن گاه سرهنگ بی.» (همان: ۲۱۶) شیخ الاسلام به یکی از اعمال ملاطی یکی از مشایخ به نام میره اشاره کرده است: «میره از نشابور پیری بوده از صوفیان، سید ملاطی به نسا رفت به زیارت یا به کاری، و یک خادم بازو و آنجا وی را قبول بنخواست عظیم و مریدان بسیار پدید آمد. و وی از آن به رنج می‌بود و شغل دل می‌فزود. خواست که برود، چون بازگشت، خلقی عظیم با وی بیرون آمدند و با وی فرا رفت استادند. پرسید از خادم که ایشان که‌اند؟ گفت: به خدمت تو می‌آیند. او صبر کرد، چیزی نگفت تا به بالای آمد به سر راه. وی رسید فرا بالا و باد می‌جست به زور، وی شلوار بازکرد و بول کردن آغاز کرد و می‌فاند تا همه جامه‌های ایشان پلید گشت و آن خود، آن قوم گفتند: احسنت! اینت شیخ، اینت معاملات! همه منکر از وی بازگشتند. و وی یک مرید داشت که با وی بیرون‌آمده بود،

توان خود و از حلاج پرسیدند، گفت: دیدن مسبب و از فتح موصلی پرسیدند، گفت: ملال از سبب و از شقیق بلخی پرسیدند، گفت: دیدار در عجز غرق و از شبلی پرسیدند که توکل چیست؟ گفت: در دیدار دل فراموش کردن همه کس.» (12)

خواجه عبدالله با اظهار کرامت مخالف است. آن را خوشایند زهاد و ابدال می‌داند و صوفی را از کرامت گذشته می‌شمرد. وی کرامات فروش را مغرور و فریفته و خریدار کرامت را سگ می‌خواند. (همان: ۴۳۹) در نزد او «حقیقت نه به کرامات درست شود که حقیقت خود کرامات است» (همان: ۴۶۶) از آن جایی که کرامات ظاهر از مکر ایمن نبود، پس توصیه می‌کند، «چون همه عطاها که به آن نگری، ترا با آن باز گذارند، از عطا معطی پسند و از کرامت مکر.» (همان) و گرنه «کرامت ناگاه مرد را ازین کار بیرون آرد چون موی از خمیر.» (همان)

خواجه در طبقات الصوفیه و سایر آثارش به مبحث سماع نیز اشاره کرده و سماع را غذا و زندگانی مشایخ و مریدان دانسته است. او از مشایخی چون ذوالنون مصری، شبلی، خراز، نوری و دراج نام برده که همه در سماع از دنیا رفته‌اند. (همان: ۵۱۰) خود نیز «سماع نکرد در نشان و صفات صریح، مگر در نکته و اشارت یا مبهم - که مبهم آزادتر بود- یا در دوستی و شراب که سماع صوفیان بیشتر در دوستی و شراب است.» (همان: ۵۱۱) او به نقل از بوعثمان حیری سماعکنندگان را به سه نوع مرید، عارف و مستقیم تقسیم می‌کند و گوید: «المرید یسمع فینقلب السماع علیه لعجزه. فیصیح یتحرکو فی ولاء سماعه لضعفه عن حمل مؤن السماع و العارف یسمع او یجتهد فی ان لا یظهر علیه من السماع شیئی، فاذا غلبه صاح صیح مغلوب و هو فیها معذور و المستقیم یسمع و یتکلف لافیه، ف ن حَفَظ سَکَن و ن ازَعَج انزَعَج و یتکلف لافیه فاذا و لا فی ذاک و هواتمهم حالاً.» (همان: ۳۷۷) وی سماع را فتنه‌انگیز و طرب‌آمیز می‌خواند و مبتدیان را از آن نهی می‌کند. سماع را برای آنان موقعی جایز می‌داند که وقت آنان چون وقت مشایخ

پس وی می‌رفت دل پرانکار میره می‌رفت آب آمد. وی رفت همچنان با مرقع و جامه در آن آب و خویشتن بشست و آمد بیرون و فرا رفت ایستاد و روی باز کرد، خادم را گفت: نگر که انکار نکنی که آفتی بدان عظیمی و فتنه و شغلی بزرگ، به این مقدار بولی از خود باز توان کرد و آن به آب پاک گشت. چرا مؤونت آن باید کشید؟ چه به کار آیند؟ جز از آن که مردم، رعنا و معجب کنند، و از مای مردم خورند و شغل دل افزایشند و آن قبول پیش از عیب باشد، چون عیبکی اندک پدید آید، یا کاری نه بر مراد، ایشان همه منکر گردند.» (همان: ۴۸۶-۴۸۵)

اکنون در بخش‌هایی جداگانه به صورت اجمالی اصول و مبانی عرفانی کتاب طبقات الصوفیه؛ یعنی علم و معرفت و توحید را بررسی و تحلیل می‌کنیم. سالک با علم، معرفت و شناخت کسب می‌کند و معرفت او در نهایت به توحید می‌انجامد.

همچنین در کتاب طبقات الصوفیه اثر خواجه عبدالله انصاری، نشانه‌هایی که دلالت بر دریافت تجربه عرفانی توسط عارف دارند، در ضمن شرح احوال و اقوال بزرگان تصوف، به گونه‌ای روشن و انسجام‌یافته ارائه شده‌اند. نخستین نشانه، شناخت حضوری و شهودی از حق است؛ شناختی که نه به واسطه‌ی فکر و استدلال، بلکه از راه دل و کشف حاصل می‌شود. این نوع معرفت بی‌چون، از سوی انصاری در وصف شیخ الاسلام این‌گونه آمده است: «آنچه شناخت بی‌چون بود، آن شناخت یافتن است» (همان: ۴۵۱). در پی این شناخت، عارف دچار فروتنی عمیق و انکار نفس می‌شود، چنان‌که جنید بغدادی گفته است: «عارف آن است که چون همه را دید، خود را نبیند» (همان: ۲۴۵). این تواضع، نه از سر ناتوانی، بلکه ناشی از عمق شهود و آگاهی به عظمت حق و ناتوانی نفس انسانی است.

از دیگر نشانه‌های بارز تجربه عرفانی، ترک تعلقات دنیوی و بریدن از خلق است. عارف رسیده، نه تنها دل از دنیا می‌شوید، بلکه وابستگی به هر آنچه جز حق است را کنار می‌نهد. جنید در تعریف

توحید می‌گوید: «مفارقت الاخوان کن و ترک جمیع ما علمت و جهلت» (همان: ۲۴۷). پس از عبور از این مرحله، عارف به سکوت و خاموشی از شوق و حیرت می‌رسد؛ سکوتی که نه از ناتوانی در بیان، بلکه از شدت ادراک و دریافت بی‌واسطه سرچشمه می‌گیرد. انصاری در این باره می‌گوید: «عارف تو را به نور تو می‌داند، از شعاع وجود، عبارت نمی‌تواند» (همان: ۴۵۱). این سکوت، خود نشانه‌ای از تجرد و حضور بی‌واسطه عارف در پیشگاه حق است. در نهایت، یکی از تأثیرگذارترین نشانه‌ها، قدرت روحانی و اثرگذاری بی‌واسطه بر دیگران است. عارف، به واسطه‌ی صفای باطن، حضوری نافذ دارد که حتی نگاه یا حضورش می‌تواند موجب تحول در مخاطب شود؛ چنان‌که در حکایتی از یکی از مشایخ آمده: «نظری کرد که گفتار هزار واعظ نکرد» (همان: ۱۹۸). این نشانه‌ها در کنار یکدیگر تصویری دقیق از عارفی که تجربه عرفانی یافته، ترسیم می‌کنند؛ عارفی که از تعلقات رسته، باطن خود را صیقل داده، به شهود دست یافته و در مقام تأثیرگذاری بی‌کلام بر قلوب دیگران ایستاده است.

بررسی احوال مختلف عارف حین و پس از وقوع تجربه معرفتی

در اسرار التوحید

کتاب اسرارالتوحید با نام دو نفر گره خورده است. یکی نویسنده کتاب، محمد بن منور و دیگری شخصیت اصلی کتاب، ابوسعید ابوالخیر که اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید تألیف محمد بن منور است.

ژوکوفسکی سال تألیف کتاب را ۵۵۳ ه. ق. دانسته و استاد بهمینار هم سال ۵۴۷ ه. ق. را ذکر کرده است. استاد شفیعی کدکنی با توجه به قراینی که از کتاب اسرارالتوحید آورده، سال ۵۴۷ ه. ق. را پذیرفته‌اند. (همان: ۱۶۸/۱)

اسرارالتوحید نخست به کوشش ژوکوفسکی در سال ۱۸۹۹ م. در پترزبورگ به چاپ رسید. سپس در سال ۱۳۱۳ ه. ش به اهتمام احمد بهمینار و در سال ۱۳۳۲ ش. به کوشش ذبیح الله صفا در

تهران منتشر شد. تصحیح علمی و انتقادی آن نیز به کوشش استاد شفیعی کدکنی در تهران به سال ۱۳۶۶ ش. انتشار یافته است. استاد شفیعی ۲۰ سال از عمر ارزشمند خود را صرف اسرارالتوحید کرد و علاوه بر تصحیح کتاب، مقدمه‌ای کامل به همراه تعلیقات جامعی آماده ساخت که با جرأت می‌توان گفت، در میان تحقیقات مشابه خویش بی‌نظیر است.

اسرارالتوحید از مهم‌ترین اسناد تاریخ تصوف ایران است که اطلاعات ارزشمندی درباره زندگی نامه، اقوال و احوال بسیاری از عارفان خراسان، آداب و رسوم زندگی در خانقاهها، شیوه معیشت عارفان، اصطلاحات عرفانی و ... در آن ثبت و توصیف شده است. استاد شفیعی کدکنی در مقدم این کتاب در اهمیت و ارزش عرفانی آن نوشته است: «ارزش عرفانی کتاب به حدی است که هیچ کس نمی‌تواند شکل‌گیری خانقاه و پیدایش و تکامل تصوف خراسان را - که عالی‌ترین تجلیات عرفان ایرانی است و میراث آن را در شعر سنایی و عطار و مولوی و نوشته‌های محمد غزالی و عین‌القصبات و احمد غزالی و ... به گون فشرده‌ای مشاهده می‌کنیم - مورد مطالعه قرار دهد، بی‌آنکه به اطلاعات موجود در این کتاب بپردازد. هم کیفیت زندگی در خانقاه‌ها و هم شیوه معیشت صوفیان و هم حکایات مشایخ تصوف و سخنان ارزنده ایشان، در این کتاب به گون دقیقی ثبت و توصیف شده است. مصطلحات تصوف نیز گاه در این کتاب به دقت مورد بحث قرار گرفته و در فراهم آوردن فرهنگ تاریخی زبان تصوف - که بدون آن هرگونه تحقیق درست در تاریخ عرفان امکانپذیر نیست - محققان باید به اطلاعاتی که درین کتاب آمده است، توجه کامل داشته باشند.» (شفیعی کدکنی، مقدم اسرارالتوحید، ۱۳۸۱: ۱۷۱/۱)

اسرارالتوحید در کتب تصوف بعد از خود تأثیر زیادی گذاشته است و بسیاری از اقوال این کتاب - که از زبان ابوسعید و دیگر مشایخ تصوف بیان شده - در آن آثار آمده است. توفیق و مقبولیت این کتاب، مرهون دو عامل است: نخست شخصیت ابوسعید و

برخورد هنری وی با دین و دوم قدرت نویسندگی مؤلف کتاب. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۰)

ابوسعید مطالب عرفانی قبل از خود را جمع و آنها را با زندگی عملی عرفا همگام و هماهنگ ساخته است. تصوف در نظر او یکسو نگریستن و یکسان زیستن است. (محمد بن منور، ۱۳۸۱: ۲۸۵/۱) این مسئله تحقق نمی‌یابد، مگر اینکه نفس قربان شود. (همان) او رسیدن به حق و حقیقت را در سای نیاز ممکن دانسته است: «نیاز مقناطیسی است که اسرار حقیقت را به خود کشد.» (همان: ۳۰۳/۱) در نظر او به تعداد هر ذره‌ای از موجودات به حق راهی است «اما هیچ راه نیست نزدیک‌تر و سبک‌تر از آنک راحتی به دل مسلمانی رسانی و ما بدین راه رفتیم و این اختیار کرده‌ایم، و همه را بدین وصیت می‌کنیم.» (همان: ۲۹۰/۱) او صوفی را کسی می‌داند که کار خدایی می‌کند و مقدرات الهی را می‌پسندد. (همان)

شیخ به عارفان اهل سکر، توجه و تعلق خاطر خاصی دارد و برای حلاج در مشرق و مغرب نظیری نمی‌شناسد. زمانی که عشق و وجد و حال سرتاسر وجود او را فرا می‌گیرد و مغلوب می‌گردد به رقص و پایکوبی می‌پردازد. او به روح تصوف بیشتر توجه دارد تا ظاهر آن. وی چون دیگر مشایخ، مجاهدت نمی‌ورزد و حج هم نمی‌رود. او مریدان خود را هم از حج باز می‌دارد: «هر مرید شیخ ما را که اندیش حج بودی، شیخ ما او را به سر خاک پیر فرستادی و گفتی: «آن خاک را زیارت کن و هفت بار گرد آن طواف کن تا مقصود حاصل شود.» (همان: ۵۳/۱)

هر چند در اسرارالتوحید کرامات زیادی از او نقل شده است ولی خود ابوسعید معتقد است «هر که به جمله کریم را گردد، حرکات وی همه کرامات بود.» (همان: ۲۸۱/۱) اغلب کرامات منسوب به شیخ در این اثر از نوع فراست و آگاهی از ضمیر دیگران بوده همانطوری که در بسیاری جاها نیز واژه کرامت معطوف به واژه فراست آمده است. (همان: ۴۱/۱ و ۸۷ و ۹۱ و ۱۶۰ و ۲۷۳) او

تواضع و ترک ادعا: در حکایات، کسانی که به مقام عرفانی می‌رسند، اغلب فروتن‌اند و از ادعای دانایی یا کرامت پرهیز دارند. تواضع، دریچه‌ای است که دل را برای دریافت فیض آماده می‌کند. ارادت صادقانه به شیخ یا پیر: ارادت واقعی به مرشد، نه از سر تقلید بلکه از روی کشش قلبی، یکی از زمینه‌هایی است که سالک را به تجربه‌ی عرفانی نزدیک می‌کند. این ارتباط در حکایت‌هایی چون دیدار ابوسعید با شیخ خرقانی، نمود روشنی دارد.

ریاضت و مجاهدت نفس: سالک در اسرارالتوحید باید مجاهده کرده باشد؛ یعنی با هوای نفس خود جنگیده، و از تعلقات دنیوی گذشته باشد. تجربه‌ی عرفانی پاداش این سختی‌هاست.

سکوت و خلوت‌نشینی: در بسیاری از حکایات، سالک پیش از دریافت کشف یا شهود، مدتی را در سکوت، خلوت یا سکون درونی سپری می‌کند. این آمادگی، نوعی تهی شدن برای پر شدن از حضور حق است.

آگاهی قلبی و شهود درونی: نشانه‌هایی مانند اشراف بر ضمیر دیگران، پیش‌بینی وقایع، یا دریافت الهامات نیز از نشانه‌هایی‌اند که گاه بعد از یا همزمان با تجربه عرفانی ظاهر می‌شوند و نشانه‌ی حضور در مقام مشاهده یا فنا هستند.

تأثیرگذاری بر دیگران: عارف حقیقی در حکایت‌ها دارای چنان نوری است که دیگران ناخودآگاه مجذوب او می‌شوند یا با دیدار او متحول می‌گردند. این نفوذ معنوی، نشان از آن دارد که خود او به مرتبه‌ای از اتصال رسیده است.

همچنین در فضا‌سازی حکایت‌های اسرارالتوحید، ما با محیط‌هایی روبه‌رو هستیم که صرفاً بستری برای رخدادهای بیرونی نیستند، بلکه خود این فضاها ظرف و زمینه‌ای برای تجربه‌های درونی و عرفانی‌اند. این فضاها، به‌گونه‌ای ساخته و پرداخته شده‌اند که حال و هوای آن‌ها قابلیت القای تجربه‌ی شهودی و تحول روحی را برای مخاطب و گاه حتی برای شخصیت درون داستان فراهم می‌کنند.

کرامت‌هایی چون راه رفتن بر روی آب، پریدن در هوا و طی‌الارض را وقتی نمی‌نهد و می‌گوید: «مرد، آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار در میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه، به دل، از خدای غافل نباشد.» (همان: ۱۹۹/۱)

عرفان ابوسعید، عرفانی شادیگراست. او اندیش شاد زیستن را از نوجوانی از بشر یاسین آموخته بود که می‌گفت «مرد باید که جگرخواره و خندان بود.» (همان: ۲۰۳/۱) او پیروان خود را از زهد و ریاضت برحذر می‌داشت و خود جواب سلام زاهد را باز نمی‌داد و می‌گفت: «نباید زاهد، نباید زاهد، نباید زاهد!» (همان: ۱۶۶/۱) آثاری که درباره‌ی شیخ نوشته شده است نشان می‌دهد که «در سراسر آموزش‌های عرفانی او، یک نقط سیاه و بدبینانه و آزاردهنده نمی‌توان یافت. همه جا درس انسان‌دوستی و خوشبینی و شادی و امید و تعصب‌ستیزی موج می‌زند و شما هر قدر نسبت به میراث تصوف بدبین و بی‌اعتقاد باشید باز هم از رفتار و گفتار او، نکته‌ها می‌آموزید که در زندگی بدان نیازمندید.» (شفیعی کدکنی، مقدم اسرارالتوحید، ۱۳۸۱: ۲۴/۱)

نشانه‌هایی عارف پیش از تجربه در اسرارالتوحید

در اسرارالتوحید، دریافت تجربه عرفانی امری تصادفی یا صرفاً ناشی از موقعیت زمانی و مکانی نیست، بلکه نشانه‌ها و مقدماتی در شخصیت و سلوک عارف وجود دارد که او را شایسته‌ی این دریافت می‌کند. این نشانه‌ها، هم در قالب ویژگی‌های باطنی و هم در رفتارهای ظاهری قابل مشاهده‌اند. برخی از مهم‌ترین این نشانه‌ها در حکایات اسرارالتوحید عبارت‌اند از:

خلوص نیت و صدق در ارادت: عارف باید از خود گذشته باشد و نیت او صرفاً طلب حق باشد، نه نمایش یا کسب منزلت اجتماعی. خلوص نیت از مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که بارها در کلام ابوسعید و نیز در توصیف مریدان آمده است.

بررسی احوال مختلف عارف حین و پس از وقوع تجربه معرفتی

در شرح شطحیات

روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶-۵۲۲ هـ.ق) از عرفای بزرگ ایرانی در قرن ششم هجری بود که در شیراز می‌زیست. او از صوفیان شطح‌گو محسوب می‌شود و تأثیر عمیقی بر عرفان اسلامی گذاشت. بقلی شیرازی در طریقت خود به شدت بر عشق الهی، تجلیات ربانی و تجارب عرفانی تأکید داشت و آثار متعددی از خود به جای گذاشته است، از جمله "عبر العاشقین" و "شرح شطحیات" که از مهم‌ترین متون عرفانی به شمار می‌آیند (13).

کتاب شرح شطحیات یکی از برجسته‌ترین آثار روزبهان بقلی شیرازی است که به تحلیل و توضیح شطحیات عرفا، به‌ویژه عبارات و گفتارهای صوفیانی همچون بایزید بسطامی، منصور حلاج و دیگر بزرگان عرفان می‌پردازد. این اثر شامل تفسیر اصطلاحات خاص عرفانی و شرح تجربه‌های شهودی است که در قالب شطحیات بیان شده‌اند که شامل:

۱. تعریف شطح و جایگاه آن در عرفان: توضیح مفهوم

شطح و دلایل بیان آن توسط عرفا

۲. بررسی شطحیات بایزید بسطامی: تحلیل سخنان

بایزید و مفهوم فنا در عرفان

۳. شرح شطحیات منصور حلاج: تفسیر عبارات مشهور

مانند "أنا الحق" و تأثیر آن در سنت عرفانی

۴. شطحیات ابوسعید ابوالخیر و سایر عرفا: بررسی دیگر

سخنان اسرارآمیز عرفانی

۵. رابطه عشق و شطحیات: تحلیل جایگاه عشق در

تجربیات عرفانی و تأثیر آن بر زبان صوفیان

۶. مواجهه با خدا و تجلیات الهی: بررسی مکاشفات و

حالات وجد و سکر در صوفیان

نظرات روزبهان بقلی درباره تجارب عرفانی

به بیان دیگر، در بسیاری از این حکایت‌ها، نشانه‌هایی وجود دارد که دلالت می‌کنند بر وقوع تجربه عرفانی. مثلاً در صحنه‌های وجد و سماع، یا در برخوردهای ابوسعید با شخصیت‌هایی مانند قاضی صاعد یا ابوبکر اسحاق کرامی، تحول ناگهانی در حالات روحی، آگاهی از ضمائر، و گشودگی معنوی دیده می‌شود که همگی نشانه‌هایی از تجربه‌ی کشف و شهودند.

این فضاها معمولاً با عناصر خاصی شکل می‌گیرند: سکوت و خلوت، حضور مرشد یا شیخ، ابزارهای صوفیانه، موسیقی یا شعر، و حتی طبیعتی خاص (مانند شب، باران یا بیابان). همه این‌ها به‌گونه‌ای کنار هم قرار می‌گیرند که مخاطب یا شخصیت داستانی را از حالت عادی به وضعیتی فراتر از عقل، یعنی به مقام شهود و تجربه‌ی حضوری سوق می‌دهند. این چنین فضاها، کارکردی همچون خلوت‌خانه سالک را دارند؛ جایی برای سلوک، انقطاع از ظاهر و اتصال به باطن.

حتی بی‌زمانی و بی‌مکانی بسیاری از حکایت‌ها نیز می‌تواند نشانه‌ای از ورود به سطحی دیگر از ادراک باشد؛ سطحی که در آن تجربه عرفانی رخ می‌دهد. زیرا یکی از ویژگی‌های تجربه‌ی عرفانی، تعلیق زمان و مکان و فرو رفتن در لحظه‌ای ناب و سرشار از حضور است. بنابراین، وقتی در روایت‌ها نشانی از مکان نیست، یا زمان به‌وضوح بیان نمی‌شود، ممکن است این خود انعکاس همان حالتی باشد که در تجربه عرفانی روی می‌دهد.

در مجموع، اسرارالتوحید فقط مجموعه‌ای از داستان‌های مربوط به کرامات یا سخنان یک عارف نیست، بلکه در دل فضاها، گاه این تجربه می‌سازد، امکان تجربه‌ی عرفانی را بازنمایی می‌کند. گاه این تجربه از سوی شخصیت داستان رخ می‌دهد، و گاه در دل مخاطب بیدار می‌شود. این همان لحظه‌ای است که «حکایت» از سطح روایت عبور کرده، به تجربه‌ای زنده و حضوری بدل می‌شود؛ جایی که زبان از توصیف باز می‌ماند، و تنها "حال" سخن می‌گوید.

حالت‌های وجد، سکر و شطح: او این حالات را نشانه‌ای از مواجهه حقیقی با خدا می‌دانست که باعث می‌شود صوفی سخنانی فراتر از درک عقلی بیان کند.

نقد عقل‌گرایی صرف: او بر این باور بود که معرفت حقیقی از راه عقل حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند عشق، شهود و تجلی است.

چگونگی نگارش شرح شطحیات

روزبهان بقلی شیرازی یکی از پیشگامان تفسیر تجارب عرفانی و شطحیات بود که راه را برای فهم عمیق‌تر عرفان عاشقانه در جهان اسلام هموار کرد. در واقع شرح شطحیات در عرصه ادبیات صوفیانه به زبان فارسی تنها اثری است که به صورتی گسترده و اختصاصی شطحیات عرفای بزرگ را تشریح و تبیین کرده است. این اثر ترجمه کتاب "منطق الاسرار ببیان الانوار" از خود روزبهان بقلی شیرازی است که به "شطاح فارس و شیخ شطاح" هم معروف است.

روزبهان بقلی در فصل نخست کتاب، به دلایل و سیر نگارش این اثر به زبان فارسی اشاره می‌کند. او بیان می‌دارد که دست‌یابی به مقام فنا، آشکار شدن رموز غیبی بر سرّ او و رسوخ علم لدنی در باطنش، موجب شد که ابواب خزانه این علم را به روی پیروانش بگشاید. وی با مطالعه آثار بزرگان معرفت، به تفاوت مقامات آنان پی برد و در این مسیر ندای غیبی او را به رهایی بخشیدن ارواح مقدسان از طعنه طاعنان دعوت کرد.

روزبهان در ادامه چنین می‌نویسد: "در خاطر آمد که شطحیات مشایخ را گرد آورم و آن را به الفاظ متصوفه به زبان عربی شرح کنم. از حق استعانت خواستم و بر او توکل نمودم. چون در این علم غور کردم و دیوان‌های آنان را بررسی نمودم، بیشترین شطحیات را از آن سلطان عارفان، بایزید بسطامی، و شاه مرغان عشق، حسین بن منصور حلاج یافتم. از میان همه، سخنان حلاج را مشکل‌تر دیدم. تأمل در کلمات او مرا دچار اندوه کرد. از این رو، برای رهایی این علم از طعنه حاسدان، سختی‌های بسیاری

روزبهان بقلی در آثار خود، تجارب عرفانی را به عنوان تجربه‌ای شهودی و غیرقابل بیان در قالب زبان معمولی توصیف می‌کند. او معتقد است که حقیقت عرفانی را نمی‌توان صرفاً با استدلال عقلانی دریافت، بلکه باید آن را از طریق سلوک، عشق و اشراق تجربه کرد. نشانه‌های این تجارب در آثار او شامل توصیف مشاهدات روحانی، احساس بی‌خودی و فنا، و الهام از سوی حق است. برای مثال، او در توصیف یک تجربه عرفانی می‌گوید: «مشاهده غیب الغیب می‌شود [...] چون از پرده حدود بیرون رفت، کون و عدم محو شود، به دیده دیمومیت جمال ازل ببیند» (شرح شطحیات ۱۴۰۱: ۲۱۴). این بیان نشان می‌دهد که تجربه عرفانی از نظر روزبهان، یک تحول درک و شهود است که مرزهای هستی را در هم می‌شکند و عارف را به حقیقت مطلق نزدیک می‌کند.

عرفان روزبهان دارای ویژگی‌های منحصربه‌فردی است که او را از دیگر عرفای هم‌عصرش متمایز می‌کند. برخی از این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

تأکید بر عشق الهی: در آثار روزبهان، عشق محور اصلی سلوک عرفانی است. او معتقد است که عارف باید در شعله‌های عشق الهی بسوزد تا به حقیقت برسد.

زبان شاعرانه و استعاری: او برای بیان حالات عرفانی خود از زبانی غنی و استعاری بهره می‌برد که موجب تأثیرگذاری بیشتر سخنان او می‌شود.

استفاده از شطحیات: روزبهان همانند حلاج و بایزید بسطامی، از شطحیات برای بیان تجارب عرفانی استفاده کرده و به توضیح و تفسیر آن‌ها پرداخته است.

نقد عقل‌گرایی محض: او معتقد بود که شناخت حقیقی از طریق عقل نظری ممکن نیست و باید از راه شهود و اشراق به آن دست یافت.

جمال الهی و مشاهده آن: او معتقد بود که خداوند از طریق تجلیات جمالی بر عرفا آشکار می‌شود.

متحمل شدم و سرانجام، کتابی مستقل در باب غرایب علم شطح نگاشتم که نام آن را منطق الأسرار بیان الأنوار نهادم".

وقتی به شیراز بازگشتم و نگارش کتاب را به پایان رساندم، یکی از یاران و مریدان که با من قرابتی داشت، از من درخواست کرد که این اثر را به فارسی شرح کنم. چون تأمل کردم، حق صحبت او را بر خود واجب دانستم و برای اجابت درخواست او، به شرح این اثر پرداختم. از خداوند متعال یاری جستیم و در نهایت، به لطف بیکران او، این کتاب را با زبانی لطیف شرح دادم و نام رجال شطح را در آن آوردم. (شرح شطحیات ۱۴۰۱: ۱۳-۱۲).

شطحیات بقلی، به بیانات عارفانی چون حلاج و بایزید بسطامی اطلاق می‌شود که اغلب به دلیل هیجانانگیزی عرفانی و شهودی، ساختاری متفاوت و غیرمعمول دارند. در کنار این دو شخصیت برجسته، سایر صوفیان و عرفای نامدار همچون ابراهیم ادهم، جنید بغدادی، شبلی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن نوری، ابوعلی دقاق و دیگر بزرگان نیز در بیان شطحیات نقش داشته‌اند.

نشانه‌های تجربه عرفانی در شرح شطحیات

شرح شطحیات روزبهان بقلی شیرازی، نه تنها گنجینه‌ای از سخنان پررمز و راز صوفیانه است، بلکه مجموعه‌ای از تجارب عرفانی ناب را در قالب کلمات ثبت کرده است. روزبهان در این کتاب با تحلیل این شطحیات، ابعاد پنهان تجربه‌های عرفانی را آشکار ساخته؛ تجربه‌هایی که تنها در ساحت شهود و فنا در حق به دست می‌آیند. شناخت این تجربه‌ها، نیازمند شناسایی نشانه‌هایی است که در گفتار و رفتار عارف پس از آن بروز می‌یابد.

در شرح شطحیات، تجربه عرفانی عارف با نشانه‌هایی همراه است که در لابه‌لای سخنان و شطحیات، به صورت ضمنی و گاه آشکار تجلی می‌یابد. این نشانه‌ها برخاسته از سلوک عارفانه، لحظات کشف و شهود، و حضور در مقام فنا و بقا هستند.

نخستین نشانه، حال وجد و غلبه روحی است که در آن، عارف در لحظه‌ای از خود بی‌خود می‌شود و سخنی می‌گوید که ظاهرش متناقض با عقل متعارف است. مثلاً در شطحی که آمده: «منم حق، و به غیر من خدایی نیست»، روزبهان این سخن را ناشی از فنای کامل حلاج در ذات الهی می‌داند (شرح شطحیات ۱۴۰۱: ۱۳۵). این حالت، نشانه ورود عارف به مقام فنا و غلبه حال است، جایی که تفاوت میان خویشتن و خداوند در تجربه درونی او محو می‌شود.

از دیگر نشانه‌ها، زبان رمزی و تمثیلی عارف در بیان اسرار است. عارف پس از وصول، دیگر نمی‌تواند تجربه‌ی ناب شهودی را با زبان معمول بیان کند. روزبهان در شرح شطحی از ابوسعید می‌گوید: «ما را با زبان عشق گفت و با چشم دل دید» (همان: ۱۸۹). در اینجا، زبان عشق نشانگر تجربه‌ای است که بیرون از چارچوب عقل و زبان قرار دارد و تنها در قالب رمز قابل انتقال است.

یکی دیگر از نشانه‌های تجربه عرفانی، بی‌اعتنایی کامل به تعینات ظاهری و دنیوی است. در شطحی دیگر آمده: «در محشر اگرم گویند: نماز کردی؟ گویم: عشقت بس بود مرا» (همان: ۲۱۰). این‌گونه شطحیات نشان می‌دهد که عارف، پس از رسیدن به حضور حق، مناسک را نه ترک، بلکه در عشق مستغرق دیده و آن را کفایت‌کننده یافته است.

همچنین، تجلی حالات عشق و سُکر به‌وضوح در سخنان عارف دیده می‌شود. در جایی دیگر از متن آمده: «دل من آینه‌ی جمال اوست؛ در او جز او نمی‌نماید» (همان: ۲۴۵). این جمله گواهی‌ست بر تجربه‌ای که عارف در آن، مرز میان عاشق و معشوق را از میان برداشته و وجود خود را آینه‌ی تام تجلی حق می‌بیند. آخرین نشانه، ظهور صفات الهی در کلام و کردار عارف است. روزبهان در شرح شطحی از شبلی بیان می‌کند: «من زبان او شده‌ام در خلق» (همان: ۲۹۰). این جمله نشان‌دهنده مقام بقاست؛ جایی

که عارف پس از فنا، به بقای بالله رسیده و صفات الهی در او مستقر شده‌اند.

زبان عرفانی شطحیات

زبان وسیله‌ای برای انتقال مفاهیم محسوب می‌شود، اما تجربه‌های شهودی و روحانی، به دلیل پیچیدگی و عدم امکان بیان مستقیم، از محدوده کارکرد معمول زبان فراتر می‌روند. در نتیجه، شطحیات اغلب به صورت سخنانی پراکنده و نامأنوس جلوه می‌کنند. چنان‌که پورنامداریان می‌گوید:

"غلبه هیجان‌ات عاطفی مجال اندیشیدن منطقی را که با زبان صورت می‌گیرد، تنگ می‌کند و گاهی چنان تنگ که حاصل اندیشه را به صورت گزاره‌هایی پراکنده و در مقایسه با اندیشه‌های معقول و منسجم، حالتی غریب و نامأنوس می‌یابد" (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۵).

روزبهان بقلی در شرح شطحیات، سه گونه زبان عرفانی را معرفی می‌کند:

زبان صحو: برای بیان علوم و معارف بشری به کار می‌رود.

زبان تمکین: در بیان علوم توحید مورد استفاده قرار می‌گیرد.

زبان سُکر: برای رموزها، اشارات و شطحیات به کار می‌رود.

زبان رمزی و تأویل‌پذیری در شطحیات

یکی از ویژگی‌های اساسی زبان عرفانی، رمزی بودن آن است که تأویل‌پذیری خاصی دارد. عرفا برای بیان تجربه‌های شهودی خود از تمامی ظرفیت‌های زبانی بهره می‌گیرند. علوم بلاغی در این میان نقش مهمی ایفا می‌کند، زیرا عرفا می‌کوشند با استفاده از واژگان محدود، مفاهیم انتزاعی خود را به مخاطبان انتقال دهند. از آنجا که تجارب آنان هنجارگریز است، در بیان آن‌ها نیز انواع هنجارگریزی‌های آوایی، واژگانی، سبکی و معنایی مشاهده می‌شود. چنان‌که دکتر شفیعی کدکنی تصریح می‌کند:

"در بلاغت صوفیه، محور جمال‌شناسی، شکستن عرف و عادت‌های زبانی است؛ چه در دایره اصوات و موسیقی و چه در

دایره معانی. در این قلمرو، غلبه موسیقی و شطح (پارادوکس) بر دیگر جنبه‌های بیان هنری کاملاً آشکار است" (10, 14).

عناصر زبانی و بیانی در شرح شطحیات

در بررسی شطحیات، برخی از مهم‌ترین شگردهای زبانی و بلاغی قابل شناسایی هستند:

۱. **متناقض‌نمایی (پارادوکس):** تناقض از ویژگی‌های ذاتی

شطحات است و دلیل آن، تضاد در دریافت‌های عارف

و ناتوانی زبان عادی در بیان تجارب اوست. نمونه‌ای از

این شطح بایزید بسطامی:

"من در میدان نیستی رفتم، چند سال در نیستی می‌پریدم، تا از

نیستی در نیستی نیست شدم. آنگاه ضایع شدم و از ضایعی در

ضایعی ضایع شدم" (شرح شطحیات ۱۴۰۱: ۸۳).

۲. تکرار

- **واج‌آرایی:** تکرار واج‌ها برای ایجاد موسیقی متن.

- **تکرار واژگان:** "ای شاکری که شکر تو از شکر معترفان

بر عجز داد بستد. به حق شکر تو در شکر تو که آن بی

شکر را شکر بگوی" (همان: ۲۸۹).

- **تکرار نحوی یا ساختاری:** یکی دیگر از صورت‌های

تکرار در این اثر که در افزونی آهنگ و هیجان کلام نقش

زیادی دارد تکرار ساختار جملات پشت سر هم است

به. عنوان نمونه در عبارت زیر ساختار نحوی "حرف

ندا + منادا + حرف اضافه + متمم + حرف شرط + فعل"

تکرار شده است. به عنوان مثال: "ای محجوبان به نفس!

اگر بنگرید. ای محجوبان به نظر! اگر بدانید. ای

محجوبان به علم! اگر بشناسید" (همان: ۴۰۷).

۳. **تشبیه:** در اغلب موارد، تشبیه عقلی و مشبیه حسی

است و در قالب اضافه‌های تشبیهی بیان می‌شود:

"طوطی سرش چون قفس جسم و عنصر به منقار عشق بشکست،

به جناح شوق پیرید و بر غصن سدره‌المنتهی بنشست" (همان: ۹).

است و مطالعه آن، شناخت عمیق‌تری از اندیشه‌های عرفانی و مکاشفه‌های صوفیانه به دست می‌دهد.

روزبهان بقلی، در شرح شطحیات از شیوه‌های بیانی گوناگونی برای انتقال مفاهیم عرفانی بهره برده است. یکی از این شیوه‌ها، استفاده از زبان تصویری و بیانی تأثیرگذار است که در قالب‌های مختلفی مانند: بیان تأکیدی، نقش همدلی، ترغیبی، فرازبانی و ادبی جلوه می‌کند.

بیان تأکیدی: روزبهان برای القای مفاهیم عمیق عرفانی، از جملات تأکیدی و بزرگ‌نمایی استفاده کرده است. او با تشبیهات و استعارات پرقدرت، تصویری از عظمت و شکوه موضوعات عرفانی ارائه می‌دهد: "تصرف نتواند کرد، چه پای صبر بالای قدیمی دارد که اگر ذره‌ای آتش دوزخ در هفت آسمان و زمین اندازد، جمله بسوزد؟" (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۲۴۰). همچنین برای تأکید بر نقش واسطه‌های الهی، از تمثیل‌هایی بهره می‌برد: "نبینی که جبرئیل (ع) چون در دوزخ شود روز محشر تا عاصیان از دوزخ برآورد، به برکت جمال او دوزخ بر دوزخیان سرد شود؟" (همان، ۲۵۵).

نقش همدلی: روزبهان از همدلی برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب استفاده می‌کند. او سعی دارد از طریق ایجاد اشتراک فکری و عاطفی، خواننده را به تأمل وادارد: "اگر قاصد نامه و نفخت فیه من روحی هستی، چند تربیت منزل خود کنی؟" (همان، ۱۸۲). در این شیوه، او با بهره‌گیری از آیات و احادیث، بستری مشترک میان خود و مخاطب ایجاد کرده و به نوعی همدلی عرفانی دست می‌یابد.

نقش ترغیبی و امر و نهی عرفانی: روزبهان در بسیاری از جملات، به مخاطب دستور می‌دهد یا او را از انجام عملی باز می‌دارد. این دستورات که در قالب افعال امر و نهی بیان شده‌اند، در حقیقت جنبه تبلیغی دارند و سعی در هدایت مخاطب به سوی حقیقت عرفانی دارند: "در توحید نگر که حق پیش از وجود تو، تو را در

۴. **استعاره:** از دیگر صورت‌های بلاغی پربسامد در شرح شطحیات که روزبهان از آن به منظور بالا بردن ظرفیت‌های زبان بهره گرفته، استعاره است. استعارات مصرّحه و مکنیه، به ویژه در نامیدن بزرگان عرفانی، بسیار رایج است:

"دیگر صلاه و سلام از ذوالجلال و الإکرام بدان سید ضرغام، مبین حلال و حرام، اسد ریاض قدس، و عبهر بساتین انس، بحر علم لدنی، سرافراز مردان الهی، علی بن ابی‌طالب کرم‌الله وجهه..." (همان).

رابطه زبان و تجربه‌های عرفانی در شطحیات

بین تجربه‌های عرفانی و زبان، رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. بسیاری از عارفان دریافته‌ها و مکاشفه‌های خود را از طریق زبان شاعرانه و عاطفی بیان می‌کنند. آنان زبان روزمره را برای انتقال این تجربیات ناکافی دانسته و به استفاده از استعاره، رمز و پارادوکس روی می‌آورند.

هانری گربن در مقدمه‌ای که بر "شرح شطحیات" نوشته است، مانند اثر "عبهرالعاشقین"، استعاره "کشف التباس" را به عنوان عنصر کلیدی در بیان تجربه‌های عرفانی روزبهان معرفی می‌کند (شرح شطحیات ۱۴۰۱: مقدمه، ۱۴).

پورنامداریان نیز در بررسی داستان‌های رمزی، به ارتباط بین رمز و تجربه‌های شخصی روزبهان پرداخته است. همچنین شفیع کدکنی در "زبان شعر در نثر صوفیه"، به نمونه‌هایی از استعارات روزبهان اشاره می‌کند (۲).

زبان بیان بقلی در شطحیات

به طور کلی، زبان شطحیات زبانی هنری و رمزآلود است که از محدودیت‌های زبان عادی فراتر می‌رود. از جمله ویژگی‌های آن می‌توان به پارادوکس، مجاز، استعاره، کنایه، عاطفه، تخیل، آهنگ و ایجاز اشاره کرد. تحلیل ساختار بیانی و زبانی شطحیات نشان می‌دهد که این سبک، ابزار مهمی برای انتقال تجربه‌های عرفانی

نتیجه‌گیری

تجربه عرفانی در سنت اسلامی نه تنها یک پدیده درونی و شهودی است، بلکه فرآیندی پیچیده، تدریجی و تحول‌آفرین به شمار می‌آید که با سلوک معنوی، تزکیه نفس، ریاضت‌های روحی و آمادگی قلبی حاصل می‌شود. این تجربه، سالک را از سطح ظواهر و تعلقات دنیوی رها می‌سازد و او را به شهود بی‌واسطه حقیقت مطلق و درک مستقیم حضور الهی می‌رساند. ماهیت این تجربه، فراتر از درک حسی و استدلال عقلانی است و با تغییرات بنیادین در شخصیت، رفتار و نگرش فرد همراه است؛ تغییراتی که شامل افزایش محبت الهی، شفقت به مخلوقات، زهد، تواضع و آرامش درونی می‌شود و تمامی ابعاد زندگی عارف را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

تحلیل تطبیقی احوال عارف در سه مرحله پیش از تجربه، حین تجربه و پس از تجربه نشان می‌دهد که هر مرحله ویژگی‌ها و الزامات خاص خود را دارد و نحوه بازنمایی آن‌ها در متون مختلف متفاوت است. مرحله پیش از تجربه، آمادگی روحی و ذهنی سالک را شامل می‌شود که با ریاضت، تهذیب نفس، ذکر، خلوت و تمرکز بر حضور الهی فراهم می‌شود. در متون مختلف، این مرحله با تأکیدهای متفاوتی بازنمایی شده است: برخی متون بر نظم اخلاقی و التزام شریعت تأکید دارند، برخی بر عشق و گرایش قلبی، و برخی بر آمادگی جذبه‌محور و حساسیت روحی. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده تأثیر گفتمان، زمینه‌های فکری و رویکرد معرفتی هر نویسنده در تبیین تجربه عرفانی است.

مرحله حین تجربه، اوج سلوک عرفانی است که عارف در آن به شهود مستقیم و بی‌واسطه دست می‌یابد و ساختار ادراک معمولی دگرگون می‌شود. این مرحله با حالات وجد، حیرت، بی‌خوابی و شطحیات همراه است. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که شدت تجربه و زبان بیان آن در متون مختلف متفاوت است؛ برخی متون تجربه‌ای کنترل‌شده، شریعت‌محور و ساده را بازنمایی می‌کنند،

ازل نهاده بود" (همان، ۲۱۸). همچنین، در مقام تشویق به تصوف، می‌گوید: "ای همنشین مرغ سبجانی! نقاب عبودیت بردار [...] غریب تنها رو در عشق باش [...] بر نهال وجود، سالار محبت شو" (همان، ۲۵۳). علاوه بر این، در مقام دعا و نیایش نیز از این ساختار بهره برده است: «خداوندا! زمین را بفرما تا مرا فرو برد» (همان، ۲۳۴).

نقش فرازبانی و تبیین اصطلاحات عرفانی: یکی دیگر از ویژگی‌های مهم متن روزبهان، تلاش او برای توضیح مفاهیم پیچیده و اصطلاحات صوفیانه است. او بیش از ۲۰۰ اصطلاح علمی صوفیه را شرح داده و در این زمینه به نوعی فرهنگ‌نگاری عرفانی پرداخته است: "هرکه در غیب غیب از خود غایب شد، عالم ملکوت و شهادت را باز نبیند، زیرا که در بحر ازلیات، غرق کشفیات قدم شد" (همان، ۲۳۷). این تبیین‌ها به خواننده کمک می‌کند تا بهتر با رمزگان عرفانی متن آشنا شود.

نقش ادبی و زیبایی‌شناختی: در متن روزبهان با بهره‌گیری از صنایع ادبی، زبانی شاعرانه و پرتصویر خلق کرده است. او برای بیان تجربیات عرفانی خود، از استعاره، تمثیل و تصاویر شاعرانه بهره می‌برد: "چون از پرده حدوث بیرون رفت، کون و عدم محو شود، به دیده دیمومیت جمال ازل ببیند. دیده را بدان دیده صد هزار دیده پیدا می‌شود" (همان، ۲۱۴). چنین زبانی نه تنها به متن او زیبایی بخشیده، بلکه خواننده را در فضایی معنوی و شهودی غوطه‌ور می‌کند.

روزبهان بقلی با تلفیق هنر زبانی، مفاهیم عرفانی را به شیوه‌ای تأثیرگذار بیان کرده است. او با استفاده از تأکید، همدلی، ترغیب، توضیح مفاهیم و زیبایی‌شناسی، اثری خلق کرده که نه تنها از نظر محتوا غنی است، بلکه از لحاظ ساختار زبانی نیز ارزشمند و الهام‌بخش است. تجارب عرفانی او، که بر عشق، شهود و زبان شاعرانه استوار است، تصویری عمیق و ماندگار از عرفان اسلامی ارائه می‌دهد.

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که تجربه عرفانی در سنت اسلامی یک فرآیند چندمرحله‌ای است که از آمادگی روحی و ریاضت آغاز می‌شود، به شهود مستقیم و حالات وجد و شطح می‌رسد و در مرحله پایانی، به تثبیت احوال و تحول شخصیتی می‌انجامد. بازنمایی این تجربه در متون مختلف، بسته به گفتمان و رویکرد معرفتی هر نویسنده، متفاوت است و نشان می‌دهد که سنت عرفانی فارسی طیف وسیعی از رویکردها را برای بیان تجربه عرفانی فراهم آورده است. مطالعه تطبیقی این متون، امکان درک دقیق‌تر تحول، بازنمایی و زبان تجربه عرفانی را فراهم می‌کند و اهمیت آن در رشد معنوی و اخلاقی انسان را روشن می‌سازد.

در مجموع، تجربه عرفانی نه تنها مسیر رسیدن به معرفت الهی و کشف حقیقت مطلق است، بلکه فرآیندی تحول‌آفرین است که شخصیت، رفتار و نگرش انسان را دگرگون می‌کند و بازنمایی آن در متون مختلف، نشان‌دهنده تنوع گفتمان‌های عرفانی، نقش شریعت، عشق و جذب و شیوه‌های متفاوت انتقال تجربه معنوی است. این تحلیل تطبیقی، ابعاد متعدد تجربه عرفانی را روشن می‌سازد و اهمیت مطالعه نظام‌مند و انتقادی متون کلاسیک عرفانی را در فهم کامل‌تر جایگاه این تجربه در زندگی معنوی انسان برجسته می‌کند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

Mystical experience occupies a central position within Islamic spirituality as a mode of knowing that transcends sensory perception and rational deduction, grounding knowledge instead in immediate, existential awareness. In classical Sufi thought, truth is not

برخی تجربه‌ای عاطفی، عشق‌محور و استعاری، و برخی دیگر تجربه‌ای جذب‌محور، شدید و پارادوکسیکال را بازتولید می‌کنند. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که تجربه عرفانی صرفاً یک رخداد درونی نیست، بلکه تحت تأثیر گفتمان، زبان و رویکرد معرفتی هر متن شکل می‌گیرد.

پس از تجربه، مرحله تثبیت و بازگشت آغاز می‌شود؛ در صورتی که احوال درونی سالک رسوخ یابد، به مقامات پایدار و ثبات روحی و معرفتی تبدیل می‌شوند. در این مرحله، عارف با آرامش، محبت الهی، شفقت، تواضع و زهد نمایانگر تحول خود می‌شود و این تغییرات به نگرش او نسبت به هستی و روابط انسانی جهت می‌دهد. تفاوت متون در بازنمایی این مرحله نیز چشمگیر است؛ برخی تأکید بر بازگشت به التزام عملی و نظم اخلاقی دارند، برخی بر تحول شخصیتی و عشق به مخلوقات، و برخی بر استمرار جذب، شطحیات و ظهور صفات الهی. این تنوع نشان‌دهنده گستره وسیع سنت عرفانی و غنای تجربه انسانی در مسیر معرفت است.

تحلیل تطبیقی سه متن همچنین نشان می‌دهد که چهار بعد اصلی تجربه عرفانی در متون مختلف به شکل متفاوتی بازتاب یافته‌اند: ماهیت تجربه (شریعت‌محور، عشق‌محور، جذب‌محور)، شدت شطح، زبان بیان تجربه (ساده، استعاری، پارادوکسیکال) و نوع تحول پس از تجربه (التزام اخلاقی، تحول شخصیتی، فنا و ظهور صفات الهی). این تفاوت‌ها بیانگر آن است که تجربه عرفانی، به رغم ماهیت شخصی و درونی، درک و بیان متنوعی در سنت نثر عرفانی اسلامی پیدا کرده و هر متن بازتاب‌دهنده یک گفتمان خاص درباره تجربه و هدف آن است.

apprehended through discursive reasoning but through an inner unveiling (kashf wa shuhūd) that transforms the seeker's ontological relation to existence. The mystic's knowledge emerges from the purification of the heart and the awakening of inward consciousness, enabling direct encounter with divine reality.

As emphasized in early Sufi manuals, the experiential nature of mystical states cannot be fully communicated through language, because authentic understanding depends upon lived realization rather than conceptual explanation (1). Islamic mysticism thus conceives knowledge as existential rather than theoretical: a dynamic process that reshapes perception, ethical orientation, and spiritual identity. Within this framework, the mystical journey unfolds gradually through spiritual wayfaring (sulūk), where disciplined practice and divine attraction interact continuously. The seeker advances through spiritual "states" (aḥwāl), which arise involuntarily through divine grace, and "stations" (maqāmāt), which are achieved through ascetic effort, remembrance, vigilance, and adherence to religious law. Mystical experience therefore represents neither irrational ecstasy nor subjective emotion alone but an integrated transformation rooted in spiritual discipline and theological legitimacy. Contemporary scholars stress that authentic mystical experience must remain compatible with revelation and rational principles, thereby distinguishing Islamic mysticism from purely experiential or antinomian interpretations (2, 3). Consequently, the study of mystical states requires attention not only to experiential phenomena but also to epistemological validation within Islamic tradition.

The article conceptualizes mystical experience through a systematic typology of experiential categories that clarify the relationship between

inner perception, religious awareness, and spiritual realization. Human experience may be sensory, aesthetic, ethical, inward, religious, or mystical, yet mystical experience represents the most comprehensive form because it unites existential awareness with transcendental encounter. Aesthetic experience produces emotional admiration without sacred commitment, while ethical experience generates moral elevation without necessarily conveying metaphysical knowledge (4, 5). In contrast, religious experience involves conscious awareness of a transcendent reality accompanied by reverence, obligation, and spiritual transformation (6). Mystical experience constitutes a specialized form of religious experience characterized by immediacy, sacred intimacy, and transformative knowledge culminating in annihilation (fanā') and subsistence (baqā') in divine presence (7). Classical Sufi discourse further distinguishes mystical experience from prophetic revelation: revelation possesses absolute authority and infallibility, whereas mystical experience remains personal, interpretive, and potentially influenced by psychological conditions (8). This distinction safeguards theological coherence while preserving the legitimacy of mystical insight. By situating mystical experience within a hierarchy of experiential forms, the study demonstrates that the Sufi path integrates emotional, ethical, and metaphysical

dimensions into a unified structure of spiritual cognition.

A central analytical contribution of the study lies in its tripartite model of mystical experience, examining the mystic's states before, during, and after the occurrence of the gnostic event. Prior to the experience, the seeker undergoes a preparatory phase marked by ascetic discipline, ethical purification, withdrawal from worldly attachments, and intensified longing for divine knowledge. Spiritual practices such as remembrance, solitude, self-restraint, and devotional concentration cultivate receptivity to divine attraction. Classical Sufi literature portrays this phase through concepts such as quest (ṭalab), love ('ishq), gnosis (ma'rifa), detachment (istighnā'), unity (tawḥīd), bewilderment (ḥayra), and ultimately annihilation. These stages represent progressive refinement of consciousness whereby ordinary cognition gradually yields to intuitive awareness. During the mystical event itself, ordinary perceptual structures collapse, producing states of ecstasy, bewilderment, loss of selfhood, and intense spiritual absorption. Language becomes inadequate, and symbolic or paradoxical utterances known as shaḥīyyāt emerge as attempts to express ineffable experience. Comparative analysis reveals that different Sufi texts portray this moment with varying emphases: some highlight disciplined sobriety aligned with religious law, others emphasize love-centered emotional immersion, while still others depict

overwhelming ecstatic attraction. These differences indicate that mystical experience is mediated by linguistic tradition, intellectual environment, and spiritual worldview rather than representing a uniform psychological phenomenon.

The study proceeds through a comparative examination of three major Persian Sufi prose works—Ṭabaqāt al-Şūfiyya by Khwāja 'Abdullāh Anşārī, Asrār al-Tawḥīd by Muḥammad ibn Munawwar, and Sharḥ-e Shaḥīyyāt by Rūzbihān Baqlī Shīrāzī—each representing a distinctive discourse of mystical consciousness. In Ṭabaqāt al-Şūfiyya, Anşārī presents mystical states within a framework grounded firmly in religious law and spiritual moderation. His approach privileges humility, ethical discipline, and obedience to Qur'ān and Sunnah as the foundation of authentic mystical realization, rejecting excessive reliance on speculative theology and emphasizing experiential knowledge rooted in revelation (9). Mystical insight manifests as inward certainty, self-negation, detachment from worldly status, and transformative influence upon others. By contrast, Asrār al-Tawḥīd centers mystical experience upon love, neediness before God, and compassionate engagement with humanity. Abū Sa'īd Abū'l-Khayr portrays the spiritual path as simplicity of living and unity of perception, where service to others becomes the most direct path to divine proximity. Mystical realization appears not as withdrawal from society but as loving presence within it.

Sharḥ-e Shaṭḥiyyāt represents yet another interpretive model, focusing on ecstatic expressions and symbolic language. Rūzbihān Baqlī interprets paradoxical utterances as manifestations of intense divine attraction rather than doctrinal deviation, emphasizing inward interpretation over literal judgment. Together, these texts demonstrate how differing spiritual temperaments—legal sobriety, love-centered devotion, and ecstatic attraction—shape both the experience and narration of mystical states.

The post-experiential phase constitutes the final analytical dimension explored in the study. Following the subsiding of ecstatic attraction, the mystic enters a period of stabilization in which temporary states either fade or crystallize into enduring stations. When integration occurs successfully, profound psychological and ethical transformation becomes visible. The mystic attains tranquility, contentment with divine decree, detachment from worldly ambitions, compassion toward creation, and balanced spiritual awareness. Comparative textual analysis indicates that this stage receives varied emphasis across Sufi writings: some authors stress ethical discipline and renewed adherence to religious norms, others highlight universal love and expanded consciousness, while ecstatic traditions continue to emphasize ongoing attraction and symbolic expression. These divergences reveal that mystical experience cannot be understood solely as a momentary event; rather, it is a developmental process

extending into ethical character formation and social behavior. The mystic's transformation reshapes interpersonal relationships and worldview, illustrating how inward realization produces outward moral consequences. Cultural context, historical environment, and literary style significantly influence how authors describe this transformation, demonstrating that mystical discourse reflects both universal spiritual structures and localized interpretive traditions.

In conclusion, the comparative investigation shows that mystical experience in Islamic Sufism constitutes a multidimensional phenomenon encompassing preparation, ecstatic realization, and post-experiential integration. Although the essential structure of the experience remains consistent across texts, its expression varies according to theological orientation, literary strategy, and spiritual emphasis. The diversity observed among the analyzed works does not indicate contradiction but rather illustrates the richness of the Sufi intellectual tradition and the plurality of approaches through which mystical consciousness has been articulated. Mystical experience emerges as a transformative process that reshapes perception, identity, ethics, and social engagement, revealing the enduring capacity of classical Sufi prose to convey profound insights into human spiritual development and the quest for existential meaning.

References

1. Qushayri Aa-Q. The Qushayri Epistle. third edition ed. Tehran: Elmi Farhangi; 2017.
2. Kashani EMbA. The Lamp of Guidance and the Key to Sufficiency. Tehran: Zavvar; 2002.
3. Hosseinzadeh M. Senses or Sensory Perceptions from the Perspective of Epistemology. Philosophical Knowledge Quarterly. 2005(1).
4. Nasrollahi Y, Mehdizadeh Farid M. The Mystical Experiences of Ayn al-Quzat. Journal of Literature and Mysticism Research. 2013(14).
5. Nuri Aa-H. Commentary on Paul Nwyia, translated by Alireza Zakavati Gharagozlu. Maaref Magazine. 2007(1 and 2).
6. Zaker al-Hosseini M. Editing Hujwiri's Revelation of the Veiled. Nameh Farhangestan. 2005(27):117-37.
7. Dhahabi MH. Interpretation and Interpreters. Cairo: Dar al-Kutub al-Haditha; 2002.
8. Ravandi MbA. Comfort of the Breasts and Sign of Joy in the History of the Seljuks. second edition ed. Tehran: Amirkabir; 1985.
9. Boruquoy G. The Life of the Master of Herat Khwaja Abdullah Ansari. translated by Abd al-Ghafur Ravan Farhadi ed: Alast-e Farda; 2000.
10. Monavvar bin Abi Sad M. Secrets of Monotheism. third edition ed: Tus; 2009.
11. Rahmati J. A Notebook on Passion and Wisdom (A Brief Look at the Preliminaries of Ayn al-Quzat). Book of the Month: Religion. 2016(178):25-30.
12. Ansari A. Generations of the Sufis. third edition ed. Tehran: Tus; 2017.
13. Baqli Shirazi R. Commentary on Ecstatic Sayings. ninth edition ed: Tahuri; 2022.
14. Kinzer S. Contextuality of Mystical Experiences. translated by Ata Anzali ed. Tehran: Taha; 2020.