

The Investigation of the Holy Presence in the Lyrics of Molana based on the Thoughts of Rudolf Otto

**A. Mohammadi
M. Soufi**

Abstract

The understanding of God's nature and the quality of his attributes is one of the complicated problems that the sentient and the conscious human being has contemplated on and looked for understanding it in all eras. It was the main core of controversies among mystics, philosophers and theologians of the east and west in many centuries. In their works, they have tried to uncover the latent mystery of God's existence and how a deep relationship with God can be established. Among the eastern mystics, Molana Jalaleddin Balkhi is one of the supreme poets who have described God in his works. He recurrently described God and the quality of his nature and attributes in his works by using the Quranic instructions and the significant part of his ideas, whether in lyrics or in Mathnavi, whether directly or in the form of other characters. God is the main core of Molana's fundamental thoughts. On the other hand, among the Western theologians, Rudolf Otto is one of the greatest phenomenologists of religion and the pioneers of the psychology of religion. In his famous book *The Idea of the Holy*, he has interpreted the religious experience with a phenomenological view and highlighted the aspects of intuitive phenomena and religious experiences with a special name, such as *Numinous*. The thoughts of Rudolf Otto especially in the case of the Holy are very close to some of molana's thoughts about intuition.

Keywords

Molana, Rudolf Otto, the Holy, Numinous, Intuition, Lyrics of Shams.

Professor, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran.

PhD Candidate, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran.

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال یازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۳۵، زمستان ۱۳۹۶ صص ۱۳۷-۱۱۳

بررسی حضور امر قدسی (شهودی) در غزلیات مولانا باتکیه بر نظریه‌های رودلف اُتو

علی محمدی* - مجتبی صوفی**

چکیده

درک ذات خداوند و دریافت کیفیت صفات او، از مسائل پیچیده‌ای است که انسان باشعور و آگاه در همه دوران‌ها به آن اندیشیده و در جستجوی فهم آن برآمده است. این نکته در قرن‌های بسیار، هسته اصلی بحث‌های عارفان، فیلسوفان و متکلمان شرقی و غربی بوده است. آنان در آثار خود کوشیده‌اند تا از این راز سر به مهر پرده برگیرند که خدا چگونه وجودی است و از چه راهی با او ارتباط عمیقی می‌توان برقرار کرد. در میان عارفان شرقی، مولانا جلال‌الدین بلخی از بزرگ‌ترین کسانی است که در آثار خود خداوند را توصیف کرده است. او در آثار خود با استفاده از آموزه‌های قرآنی، درباره خداوند و کیفیت ذات و صفات او، بسیار سخن گفته است. بخش درخور توجهی از اندیشه‌های او در غزل‌ها و در مثنوی، به گونه مستقیم و در قالب شخصیت‌های دیگر، درباره تحلیل و توصیف خداوند است؛ در واقع خداوند هسته اصلی در اندیشه‌های کلیدی مولاناست. رودلف اُتو نیز از دین‌پژوهان غربی و یکی از بزرگ‌ترین پدیدارشناسان دین و پیشگامان روان‌شناسی دین است که در کتاب پرآوازه خود، مفهوم امر قدسی، با نگاهی پدیدارشناسانه به تفسیر «تجربه دینی» می‌پردازد و جنبه‌هایی از «پدیده‌های شهودی» و «تجربه‌های دینی» را با نام‌های ویژه‌ای مانند «نومینوس» یا «امر مینوی» برجسته می‌کند. اندیشه‌های رودلف اُتو، به ویژه درباره امر قدسی، به برخی از اندیشه‌های مولانا درباره شهود بسیار نزدیک است.

واژه‌های کلیدی

مولانا؛ رودلف اُتو؛ امر قدسی؛ نومینوس؛ شهود؛ غزلیات شمس

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان (نویسنده مسئول) mohammadiali2@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان mojtabasoufi@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۹۶/۱۲/۲

تاریخ وصول ۱۳۹۵/۱۱/۳

۱- مقدمه

درک ذات خداوند و دریافت کیفیت صفات او، از مسائل پیچیده‌ای است که انسان آگاه در همه دوران‌ها به آن اندیشیده است. این مسئله در قرن‌های بسیار، هسته اصلی بحث‌های عارفان، فیلسوفان و متکلمان شرقی و غربی بوده است. آنان در آثار خود کوشیده‌اند تا پرده از این راز سربه‌مهر بگریزند. در میان عارفان مسلمان، مولانا جلال‌الدین بلخی جایگاه ویژه‌ای دارد. مولانا در آثار خود با استفاده از آموزه‌های قرآنی درباره خداوند و کیفیت ذات و صفات او، بسیار سخن گفته و بخش درخور توجهی از سخنانش، تحلیل و توصیف خداوند است؛ به گونه‌ای که در میان کتاب‌ها و رساله‌های عرفانی، کمترمانندی برای آن می‌توان یافت.

خلیفه عبدالحکیم در کتاب *عرفان مولوی* با اشاره به راه‌هایی که بشر پیش از مولانا درباره تفکر در ذات خداوند پیموده است، شیوه مولانا در تفکر در ذات خداوند را ترکیبی سالم از نقل و عقل و کشف می‌داند که اسلام در انتظار آن بوده است تا همه جنبه‌های ذهن بشری را راضی کند (عبدالحکیم، ۲۵۳۶: ۱۵۱).

دیوان شمس دربردارنده غزل‌های شورانگیز مولاناست و از میان آثار او، امر قدسی و شهود در آن جایگاهی ویژه دارد. مولانا در غزل‌های خود، عاشقی مجنون را به تصویر می‌کشد که در وجود معشوق مستغرق و مستهلک است و در برابر او هیچ است و در او به فنا رسیده است. او گاهی از زبان خود، گاهی از زبان شمس و گاهی از زبان شخصیت‌های دیگر به توصیف معشوق می‌پردازد. ذات خدایی که مولانا در غزل‌های خود وصف می‌کند، از دسترسی عقل و وهم بشر بیرون است و اندیشه ناتوان آدمی را به حریم کبریایی او راه نیست. خدای مولوی، آن یگانه موجودی است که همه آفریده‌ها در برابر او سراسر، مستغرق در عدم‌اند و هستی‌هایشان با هستی او، عین نیستی است. خدای تصویرشده در غزل‌های مولانا، گاهی بر عاشق، مهر می‌ورزد و او را در رحمت غرق می‌کند و گاهی بر او خشم می‌گیرد؛ البته از نظر مولانا خشم او نیز شیرین و شکرین و جلوه‌ای از جلوه‌های رحمانی اوست؛ زیرا از نظر او خداوند سراسر زیبایی و لطف است.

دین پژوهان و عارفان غربی و مسیحی، نظریه‌های متعددی درباره مفهوم خداوند بیان کرده‌اند. دین پژوهان غربی مانند کانت، اکهارت، شلایر ماخر، اُتو و دیگران در آثار خود به این مسئله پرداخته‌اند. از این میان به رودلف اُتو (Rudolf Otto)، یکی از بزرگ‌ترین پدید‌شناسان دین در

غرب، می‌توان اشاره کرد. او در آثار خود، به‌ویژه در کتاب *مفهوم امر قدسی (The Idea of The Holy)* به مسئله ذات و صفات خداوند و ویژگی‌های او و نسبت خداوند و انسان در هستی پرداخته است. اُتو در کتاب خود، برای در امان ماندن از عقلانیت (که بیشتر به امور عقلی انسان‌ها درباره شایست و نشایست آنها توجه دارد) و پیراستن مفهوم خداوند از پیرایه‌های اخلاقی محض، نام «نومینوس» یا به تعبیر خود او «امر قدسی» را بر خداوند می‌نهد و با نگاهی پدیدارشناسانه ویژگی‌های امر قدسی را تحلیل می‌کند. نظریه‌ها و اندیشه‌های اُتو در این زمینه، شباهت‌های بسیاری با افکار و اندیشه‌های والای مولانا دارد. کتاب *مفهوم امر قدسی* اُتو در بین دین‌شناسان، مورخان ادیان، فیلسوفان دین، استادان و دانشجویان رشته ادیان و دین‌شناسی تطبیقی، از اعتبار و شهرت ویژه‌ای برخوردار است. این کتاب از نخستین کتاب‌هایی است که حوزه‌های مختلف دین‌پژوهی، مثل پدیده‌شناسی دین، روان‌شناسی دین، فلسفه دین، الهیات فلسفی و حتی عرفان دینی را در بر می‌گیرد و به همین سبب اُتو را در بیشتر منابع دین‌پژوهی، از بزرگ‌ترین پدیده‌شناسان دین و پیش‌گامان روان‌شناسی دین به شمار می‌آورند (ن.ک: Jones, 2005: 4095-4101). او در *مفهوم امر قدسی*، با نگاهی پدیده‌شناسانه به تفسیر تجربه دینی پرداخته و به گفتارهای روان‌شناسی دین، عرفان دینی و فلسفه دین و الهیات نیز توجه داشته است. بی‌سبب نیست که دین‌پژوهان نامدار معاصر، این کتاب را نقطه عطفی در تاریخ دین‌پژوهی و ادبیات مربوط به شناخت ادیان و دانش دین‌شناسی به شمار آورده‌اند (ن.ک: همان: 4095-4101 و 8: Eliade, 1987).

۱-۱ فرضیه پژوهش

این پژوهش بر این فرضیه استوار است که میان اندیشه‌ها، افکار و دریافت‌های ذوقی و شهودی مولانا و رودلف اُتو تناسب‌ها و مشابهت‌هایی وجود دارد.

۲-۱ پیشینه پژوهش

تاکنون چند تن از پژوهشگران در مقاله‌های خود با مقایسه آراء و اندیشه‌های مولانا و عارفان و دین‌پژوهان غربی، شباهت‌ها و تفاوت‌های آنان را بررسی کرده‌اند؛ از جمله قاسم کاکائی و اشکان بحرانی (۱۳۸۸ الف و ب) در دو مقاله با عنوان‌های «اختلاف احوال باطنی در آثار مولانا و مسأله تعریف عرفان از دیدگاه عرفان‌پژوهان معاصر» و «همانستی نفس و الوهیت از دیدگاه مولانا و

اکهارت» به این‌گونه مقایسه‌ها نظر داشته‌اند. جمیله علم‌الهدی (۱۳۷۵) نیز در مقاله‌ای با عنوان «بررسی اندیشه‌ی تعالی نزد مولانا و یاسپرس»، نظریه‌ی تعالی در فلسفه‌ی یاسپرس را با اندیشه‌ی مولانا به‌طور تطبیقی بررسی کرده است. درباره‌ی تطبیق اندیشه‌های اُتو با دیگران نیز کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقاله‌هایی نوشته شده است؛ از جمله علی شیروانی در کتاب *مبانی نظری تجربه‌ی دینی: مطالعه‌ی نظری و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اُتو*، هوشیار قادری (۱۳۹۰) در پایان‌نامه‌ی خود با عنوان *بررسی تطبیقی اراده‌ی امر والا، امر قدسی و تجربه‌ی دینی نزد اتو شوپنهاور*، سعید گراوند (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «تجربه‌ی دینی براساس نظریه‌ی رودلف اتو و ریچارد سوئین برن» و فاطمه فرضعلی و سید مرتضی حسینی شاهرودی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «رویکرد پدیدارشناسانه‌ی سید حیدر آملی و رودلف اتو به امر قدسی»، افکار اُتو و اندیشمندان غربی و شرقی را مقایسه کرده‌اند. درباره‌ی مقایسه‌ی افکار مولانا و اُتو، به پایان‌نامه‌ی «تجربه‌ی دینی و شهود عرفانی با تأکید بر آرای مولوی و رودلف اتو»، نوشته‌ی ولی‌الله نصیری (۱۳۸۸)، می‌توان اشاره کرد که البته نویسنده در آن با نگاهی کلی، تجربه‌ی دینی مطرح‌شده در آرای اتو را با شهود عرفانی مطرح‌شده در اندیشه‌های مولانا مقایسه می‌کند. تلاش نویسنده در این مقایسه بر آن است تا با نگاهی کلی همه‌ی جنبه‌های تجربه‌ی دینی و شهود عرفانی را با یکدیگر مقایسه کند. او در این راه بر نظریه‌های مولوی در مثنوی تمرکز کرده و بیشتر به تبیین آرای مولوی درباره‌ی شهود عرفانی در مثنوی معنوی همت گمارده است؛ اما تاکنون هیچ اثری به‌طور ویژه درباره‌ی تبیین اندیشه‌های مولانا درباره‌ی امر قدسی و ویژگی‌های آن در غزلیات مولانا و مقایسه‌ی آن با افکار اتو نوشته نشده است.

۳-۱ ضرورت پژوهش

بررسی متون مختلف از دیدگاه مطالعات تطبیقی و بینامتنی و نشان‌دادن مشابهت‌های آنها، افزون‌بر نتیجه‌های تطبیقی گوناگون، زمینه را برای بررسی بیشتر و ژرف‌تر، در حوزه‌های ویژه‌ی آن متون آماده می‌کند؛ همچنین به فهم بهتر و دقیق‌تر اندیشه‌های گوناگون و البته هم‌مسیر یاری می‌رساند. گفتنی است تطبیق اندیشه‌های عارفان و اندیشمندان شرقی و غربی دری به‌سوی گفتگوی میان ادیان و حوزه‌های مطالعاتی مربوط به آن می‌گشاید و این‌گونه زمینه برای تفاهم و آشتی بیشتر میان ملت‌ها آماده می‌شود؛ امروزه این موضوع یکی از نیازهای حیاتی جهان به‌شمار می‌آید. مقایسه‌ی افکار و نظریه‌های مولانا و اُتو، مولانا در جایگاه نماینده‌ی اندیشه‌های اسلامی و اُتو

نماینده آموزه‌های مسیحی، نیز از این اصل برکنار نیست. کشف شباهت‌های تفکر این دو، به فهم آثار این دو اندیشمند بزرگ یاری می‌رساند؛ همچنین در تعاملی دوسویه می‌تواند معتقدان به حوزه تفکر این دو را با نگاهی نو، به سمت یکدیگر متمایل کند و آنان را به بازگشت به سوی وحدت فطری ادیان آسمانی رهنمون باشد.

۲- شناسه‌های مشترک در اندیشه مولانا و رودلف اتو

۱- ماهیت امر قدسی و جایگاه عقل در ادراک آن

اتو در کتاب *مفهوم امر قدسی*، برای پرهیز از عقلانیت و پیرایه‌های اخلاقی محض، نام نومینوس (Numinus) یا امر مینوی یا به تعبیر خود او امر قدسی (The Holy) را بر خداوند می‌نهد. نومینوس برگرفته از واژه لاتین نومِن (Numen) است و از دیدگاه اتو، آن یگانه موجودی است که از محدوده ادراک بیرون است و تحت غلبه عقل و خرد در نمی‌آید؛ بیان‌ناپذیر و وصف‌ناپذیر است؛ به طوری که هرگونه دریافت مفهومی را پس می‌زند. اتو معتقد است امر مینوی را نه با اندیشه و تفکر بلکه با کمک احساسی اصیل و بی‌همتا می‌توان دریافت که در رویارویی با آن حقیقت متعالی در انسان برانگیخته می‌شود (اتو، ۱۳۸۰: ۴۵). او در نسخه آلمانی کتاب *مفهوم امر قدسی*، در فهرست واژگان بیگانه، در تعریف نومِن می‌گوید: «حقیقتی فوق طبیعی بدون آنکه تصویری دقیق از آن موجود باشد» (Otto, 1963: 225 به نقل از زمانی، ۱۳۷۶: ۲۰). مولانا نیز در آثار خود، درباره جایگاه عقل و ناتوانی آن در ادراک امر قدسی سخن می‌گوید؛ البته عقل را به دوگونه تقسیم می‌کند: یکی، جزوی یا تحصیلی یا مکسبی که لوح حافظ است و گرفتار وهم و ظن و دیگری، عقل موهومی ایمانی یا نورانی؛ عقل کلی که لوح محفوظ و بخشش یزدان است و چشمه آن در میان جان قرار دارد و از آن با تعبیر شگرفی به نام «عقلِ عقل» یاد می‌کند (ن.ک: خرمشاهی، ۱۳۷۵: ۶۹۰-۶۹۱).

مولانا در کلیات شمس از یکسو عقل را می‌ستاید:

زمین و آسمان‌ها را مدد از عالم عقل است که عقل اقلیم نورانی و پاک درفشانستی

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۲۴۲)

عقل سلطان نهان و آسمان چون چتر او تاج و تخت و چتر این سلطان مبادا بی شما
(همان، ج ۱: ۹۱)

البته این تعبیرات درباره عقل کلی است و از سوی دیگر عقل را نکوهش می‌کند:
که سوی عقل کژیی در آمد از قضا کینی چو مفلوجی، چو مسکینی بماند آن عقل پابرجا
(همان: ۴۷)

چه سودا می‌پزد این دل، چه صفرا می‌کند این جان چه سرگردان همی دارد تو را این عقل کارافزا
(همان)

در این تعبیرها به عقل جزوی نظر دارد. گفتنی است «عقل کل نزد صوفیه سرآغاز عالم ملکوت و تعبیری از صفت قیومی خداوند است. جان عالم یا ملکوت همه چیز بدان قوام و بقا دارد. بر ما محیط است و عقل جزوی ما نمی‌تواند بر آن احاطه یابد. جست‌وجوی عقل جزوی برای ادراک عقل کلی به مثابه کاسه‌ای خالی است که بر دریای بی‌کرانی (عقل کل) رها شده باشد» (محمدی، ۱۳۸۸: ۲۶۸).

مولانا مباحثی درباره ماهیت ذات و صفات خداوند و ناتوانی عقل، در شناخت آن، در غزل‌ها و دیگر آثار خود، بیان می‌کند؛ این مباحث به پیروی از سنت عرفانی و کلامی پیش از اوست که به مسائل مربوط به تشبیه و تنزیه خداوند با تصرفات همراه با تمثیل ارتباط می‌یابد. چنانکه گفته شده است «مولانا جلال‌الدین بلخی، درباره امکان یا عدم امکان شناخت خدا، با آوردن تمثیل‌های پرمعنای عرفانی، دو نگرش متفاوت تنزیه‌گرا و تشبیه‌گرا را مطرح می‌کند. او در نگرش تنزیهی خود، عقل آدمی را عاجز از شناخت ذات و صفات می‌داند؛ درحالی‌که در نگرش تشبیهی، وجود خدا را برای انسان از طریق آثار و نشانه‌های او، قابل اثبات و قابل تعریف می‌داند. عاجز بودن عقل بشر در شناخت خدا برای مولانا موضوعی درخور توجه بوده است. از نظر وی ذات و صفات خدا قابل مقایسه با هیچ موجودی نیست تا بتوانیم از راه مقایسه خدا را بشناسیم» (اسدی، ۱۳۸۹: ۱۳۰).

نصرالله پورجوادی (۱۳۶۳) نیز در مقاله‌ای با عنوان «مسئله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی»، دیدگاه سه تن از بزرگان عرفان اسلامی، شمس تبریزی و ابن عربی و مولوی، را مقایسه می‌کند و بر آن است که مولوی به جمع میان تشبیه و تنزیه معتقد است. او برای اثبات ادعای خود به داستان موسی و شبان در مثنوی اشاره می‌کند و می‌گوید: هر دو شخصیت در این داستان، شبان که نماد تشبیه‌گرایان است و موسی که نماد تنزیه‌گرایان است، سرانجام به کمال حقیقت دست می‌یابند

که همان جمع تشبیه و تنزیه است (۱۳۶۳: ۱۴). خدا در این تعاملات در مرکز جهان هستی و دیگر آفریده‌ها، با فاصله‌ای درخور توجه، در پی‌آیند زنجیره هستی و وحدت هستی‌یاب هستند. «اوصاف تنزیهی مولوی از خداوند، تعلق خدا و انسان به دو تراز وجودشناختی کاملاً متمایز را تأیید می‌کند و در مقابل اوصاف تشبیهی خداوند، باب رحمت، عنایت و ارتباط میان این دو ساحت نابرابر را بر روی آدمی می‌گشاید؛ اوصافی که به تأیید نیکلسون، چنانکه اندکی در توازن و تعادل میان آنها زیاده‌روی شود، ارتباط میان انسان و خدا را ممتنع خواهد کرد» (پژوهنده، ۱۳۹۱: ۹۹).

مولانا در غزل‌های بسیاری، خداوند را فراتر از عقل و گمان و وهم و اندیشه آدمی می‌داند و معتقد است عقل و اندیشه آدمی با همه بلندپروازی‌های خود از رسیدن به بارگاه کبرایی خداوند ناتوان است:

هزارساله گذشتی ز عقل و وهم و گمان تو از کجا و فُشارت بدگمان ز کجا
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۴)

از قال شود خیال پیدا تو فوق توهم و خیالی
(همان، ج ۶: ۷۱)

می ده گزافه ساقیا تا کم شود خوف و رجا گردن بزن اندیشه را ما از کجا او از کجا
(همان، ج ۱: ۲۷)

در جای دیگر چنین آورده است:

ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی‌منتها ای آتشی افروخته در بیشه اندیشه‌ها
(همان: ۴)

در بعضی از غزل‌ها، خداوند، از زبان مولانا به سخن می‌آید و این‌گونه خود را توصیف می‌کند:

در وهم ناید ذات من، اندیشه‌ها شد مات من جز احولی از احولی کی دم زند ز اشراک من
(همان، ج ۴: ۱۰۶)

خرد که گرد برآورد از تک دریا هزار سال دود در نیابد او گرم
(همان: ۵۶)

۲-۲ فقر و فنا در برابر امر قدسی

از دیدگاه اتو، یکی از عناصری که در تجربه مینوی درخور شناسایی است، حالت و احساسی

ویژه و بی‌همتاست که در مخلوق، در رویارویی با نومینوس برانگیخته می‌شود؛ او این حالت را «احساس مخلوقیت» (Creature Feeling) یا «آگاهی مخلوقانه» (Creature Consciousness) می‌نامد و آن را احساس مخلوقی می‌داند که آغشته و مغلوب نیستی و عدم است و در برابر موجودی قرار گرفته که برتر از همه مخلوقات است. این، حالتی ویژه و بی‌مانند در مخلوق است و در برابر موجودی آشکار می‌شود که همه جنبه‌ها و ابعاد هستی شخص را در دست دارد؛ یعنی احساس نیستی و ناچیزبودن وجود محدود و احساس عدم. او سخن حضرت ابراهیم^(ع) را در کتاب *پیدا/یش*، بیان زیبایی از این دست می‌داند. ابراهیم وقتی می‌خواهد درباره نجات قوم لوط با خداوند سخن گوید، چنین آغاز می‌کند: «اینک من که خاک و خاکستر هستم، جرئت کردم با خداوند سخن بگویم» (کتاب *پیدا/یش*، باب ۱۸: آیه ۲۷، به نقل از اتو، ۱۳۸۰: ۵۳). این یک احساس وابستگی و نیازمندی و فقر است که در وجود آدمی، هنگام رویارویی با نومینوس برانگیخته می‌شود (اتو، ۱۳۸۰: ۵۱-۵۴). اتو در کامل کردن توضیحات خود درباره احساس مخلوقیت چنین می‌گوید: «آنچه که تازه است و تعبیر احساس مخلوقیت می‌تواند آن را بیان کند، همان استغراق در عدم است، در برابر یک قدرت مطلق مستولی؛ درحالی‌که همه چیز به این قدرت مستولی، متکی است و هویت او را نمی‌توان در قالب لفظ بیان کرد و تنها می‌تواند به طور غیرمستقیم در قالب احساس و واکنش آدمی به او درک شود و چنین واکنشی باید مستقیماً در درون روح شخص باشد تا قابل فهم گردد» (همان: ۵۴).

مولانا نیز در غزل‌های خود به زیبایی و رسایی تمام، این احساس نیستی و فقر و فنا در برابر خداوند را به تصویر می‌کشد و در جای‌جای *دیوان* خود از این موضوع سخن به میان می‌آورد؛ در واقع این مسئله را از اجزای اصلی منظومه فکری او و پایه و مایه نگاه عرفانی او به هستی می‌توان دانست. او فقر و نیستی را ذاتی وجود انسان می‌داند. «مولانا در زمره عارفان اهل سکر است. بارها در مثنوی و پیوسته در غزل‌ها، این شیفتگی به حق و حقیقت و رهایی از خود را ابراز داشته است. در غزل‌ها نامی از ادعای فنا نیست و تئوری فنا مطرح نمی‌شود؛ اما عمل فنا دیدنی است. مسئله جذبه و بی‌خویشنی را از تک‌تک غزل‌ها، تک‌تک عبارت‌ها، واژه‌ها، صداها و موسیقی متن، می‌توان فهمید» (محمدی، ۱۳۸۸: ۸۰۴). زرین‌کوب دیدگاه مولانا را، این‌گونه بیان می‌کند: «چون نیستی آینه هستی است و هستی در واقع به وسیله آن مجال ظهور پیدا می‌کند، سالک برای خود راه

نیستی را می‌گزیند تا هستی را که چیزی جز حق به حقیقت آن موصوف نیست، در آن بنگرد؛ خاصه که هستی ظاهری انسان به هر صورت که هست، آلودگی است و تا به نیستی نینجامد، صفایی حاصل نمی‌کند و آینه هم نمی‌شود. همچنین درویش، وقتی هستی خود را نمی‌بیند، آینه هستی حق می‌شود؛ اما وقتی در خود گمان هستی ببرد و خود را معدوم محض نیابد، دیگر درویش نیست و البته نمی‌تواند آینه هستی باشد» (۱۳۷۸: ۷۵۱). دربارهٔ مقام نیستی و هستی، دیگر پژوهندگان مثنوی بسیار سخن گفته‌اند (ن.ک: محمدی، ۱۳۸۸: ذیل نیستی و هستی؛ چیتیک، ۱۳۸۵: ۲۱۵).

مولانا در این زمینه این‌گونه می‌سراید:

لب ببند و صفت لعل لب او کم کن همه هیچ اند به پیش لب او هیچ مگو

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۶۴)

آمد مه ما مستی، دستی فلکا دستی من نیست شدم باری در هست یکی هستی

(همان: ۲۸۵)

خامش کن لب ببند بی‌دهنی خای قند نیست شو از خود که تا هست شوی زو تمام

(همان، ج ۴: ۵۲)

چنان در نیستی غرقم که معشوقم همی گوید بیا با من دمی بنشین سر آن هم نمی‌دارم

(همان، ج ۳: ۲۰۹).

۲-۳ ویژگی‌های دیگر امر قدسی

به عقیده اُتو، نومینوس با دو ویژگی متناقض بر مخلوق تجلی می‌کند: «هیبت ناکی» (Tremendum) و «جذبه» (Facinans). پیش از آنکه به توضیح هریک از این ویژگی‌ها و تطبیق آنها بر اندیشه‌های مولانا پرداخته شود، توجه به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که او معتقد است این دو ویژگی، در عین تناقض، در قالب هماهنگی‌ای شگفت با یکدیگر ترکیب می‌یابند و نوعی جمع اضداد پدید می‌آورند. نومینوس از سوی هیبت‌انگیز و هراس‌آور است و در کسی که با این جلوه از تجلیات او روبه‌رو می‌شود، ترس و هراسی شگفت و بی‌مانند پدید می‌آورد و از سوی دیگر مجذوب‌کننده و دلرباست؛ آنچنان که سالک را به سوی خود می‌کشاند و شیفتهٔ خود می‌کند (اُتو، ۱۳۸۰: ۸۳).

این مسئله در عرفان اسلامی، بازتاب گسترده‌ای داشته است و تحت عنوان صفات جمالی و جلالی خداوند مطرح شده است؛ چنانکه ابی نصر سراج می‌گوید: «حال قرب اقتضای دو حالت خوف و محبت کند و بسیاری از سالکان را در قرب، حالت خوف غلبه کند و بسیاری دیگر را حالت محبت بر دل ایشان چیره شود و این بر حسب تصدیق و حقیقت یقین و خشیتی است که خدای تعالی بر دل‌های بندگان قسم فرموده است و آن از کشف غیوب است. اگر سالک در حال قرب شاهد عظمت و هیبت و قدرت حق گردد، آن از خوف و حیا و وجل است و اگر در دلش در قرب، شاهد لطف و عطوفت و احسان و محبت مولای خود شود، آن از محبت و شوق و فلق و تبرّم بقاست و این همه بسته به علم و مشیت و قدرت اوست» (گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۵: ۱۸۳). شیمل نیز با اشاره به دیدگاه اُتو در این باره می‌گوید: «خداوند چنانکه مسلمانان از قدیم‌الایام می‌دانستند، خویشتن را به دو صورت متجلی می‌سازد؛ یکی به صورت جمال و یکی به صورت جلال. این دو وجه تجلی خداوند درست با نظر متأله بزرگ قرن بیستم، رودلف اُتو، راست می‌آید که این دو وجه را *facinans* (جذابیت) و *tremendum* (حالت مهابت) می‌خواند و این وجه اخیر، جنبه هراس‌انگیز پروردگار است. اسماء‌الحسنی به صورتی که در قرآن آمده، به همین دو جنبه و تعامل همیشگی آنها ناظر است مانند رحمت و غضب، جمال و جلال، خداوند هم قابض است و هم باسط، هم محیی است هم ممیت، اوست رافع و اوست خافض» (۱۳۸۹: ۸۶). مولوی نیز در غزلیات خود به این موضوع اشاره می‌کند؛ چنانکه چیتیک به آن پرداخته است: «تعامل هماهنگ میان لطف و قهر، نه تنها در ساختار عالم هستی بلکه در نحوه شناخت و تجربیات درونی انسان نیز خود را تجلی می‌سازد. کل روانشناسی معنوی مولوی در قالب اصطلاحاتی مبتنی بر ارتباط میان این دو صفت الهی و ظهورشان در صورت‌های مختلف، شرح و بیان شده است» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

هله نومید نباشی که تو را یار براند گرت امروز براند نه که فردات بخواند

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۲۹)

لطف تو گفت پیش آ قهر تو گفت پس رو ما را یکی خبر کن کز هر دو کیست صادق

(همان، ج ۳: ۱۳۳)

دی یار قهرباره و خون‌خواره بود لیک امروز لطف مطلق و بیچاره‌پرور است

(همان، ج ۱: ۲۵۹)

روز و شب با هم نشسته آب و آتش هم‌قربین لطف و قهری جفت و دُردی به صفا آمیخته
(همان، ج ۵: ۱۵۱).

۱-۳-۲ هیبت‌ناکی و هراس‌انگیزی امر قدسی

نخستین ویژگی‌ای که آتو به آن اشاره می‌کند، راز هیبت‌ناک یا *Mysterium Tremendum* است که ژرف‌ترین و بنیادی‌ترین عنصر موجود در احساسات دینی و فعال و نیرومند است. عنصری متمایز از ایمان به رستگاری، توکل و عشق که بر انسان تأثیر گذاشته است و روح را با نوعی قدرت سرکش و مهارناپذیر در بر می‌گیرد (آتو، ۱۳۸۰: ۶۰-۵۹). راز هیبت‌ناک به صورت‌های مختلفی بر انسان ظاهر شود: «احساس چنین راز هیبت‌ناکی ممکن است گاهی اوقات همچون موجی آرام در عمیق‌ترین حالت آرامش‌انگیز عبادت، به ذهن ما هجوم بیاورد و ممکن است با وضعیتی ثابت و ماندگارتر در روح ادامه یابد و روان ما را به لرزه و ارتعاش درآورد و در سراسر ضمیر ما طنین‌انداز گردد و سرانجام خاموش شده و روح حالت دنیوی و غیردینی تجربه هر روزینه خود را باز یابد و از سر گیرد. این حالت ممکن است به‌گونه انفجاری ناگهانی از اعماق روح فوران کند و با گونه‌ای تشنج و آشفتگی همراه شود که به شگفت‌آورترین هیجان یا شوریدگی مستانه و جذبه و خلسه منتهی شود، این عنصر شکل‌های مهارناپذیر و جنون‌آمیزی دارد و می‌تواند موجب هراسی تقریباً خوفناک و ارتعاش آور شود. این حالت، زمینه‌های خام و ابتدایی و نمودهای اولیه‌ای دارد که باز ممکن است به شکلی زیبا و پاک و باشکوه تکامل یافته و تجلی کند؛ چنین حالتی ممکن است موجب نوعی خاموشی، هراس و سکوت و خشوع مخلوق در حضور آن کس یا آن چیزی شود که دقیقاً نمی‌داند چیست؛ در حضور چیزی که رازی بیان‌ناپذیر و برتر از همه مخلوقات است» (همان: ۶۰). آتو در تحلیل حالت هیبت‌انگیزی نومینوس، سه عنصر را مؤثر می‌داند: هیبت، استیلا (عظمت)، شوق و طلب.

۱-۱-۳-۲ هیبت

نخستین عنصری که آتو آن را زاییده رویارویی با نومینوس می‌داند، «هیبت» است که از احساس ترس و هراسی برمی‌خیزد که در رویارویی با آن در انسان پدیدار می‌شود. او این ترس را چیزی متفاوت از ترس‌های معمولی می‌داند که در برابر عوامل تهدیدکننده، در انسان پدید می‌آید؛ او آن را

ترسی سرشار از هراس و لرزش درونی می‌داند که خضوع و خشوعی ویژه را در برابر نومینوس در وجود انسان حاکم می‌کند (همان: ۶۲). «هیبت دلالت می‌کند که امری رازآلود در برابر ذهن پدیدار شده و احساسات آدمی را به ارتعاش درآورده و نشان می‌دهد که نخستین کاربرد مقوله ارزش‌گذاری که هیچ جایی در زندگی عادی روزمره و تجربیات معمولی ندارد، تنها در برابر موجودی که توسط او، زمینه مساعد روانی ما مهیا گشته، امکان‌پذیر است؛ موجودی که در نوع خود بی‌همتاست و به شکلی خاص، از هرگونه قوه طبیعی، ممتاز و متفاوت است» (همان: ۶۴). این ترس و هراس ممکن است به صورت‌های گوناگون بر انسان ظاهر شود: «این هیبت و دهشت ممکن است درواقع چنان چیرگی عظیم و فراگیری بیابد که به نظر رسد به عمق وجود و ضمیر آدمی نفوذ کرده و حتی موجب راست شدن موهای تن او شده است؛ اما همچنین ممکن است در قالب ملایم‌ترین هیجان‌ات تقریباً نادیدنی و همچون سایه‌ای زودگذر سرتاسر روح او را تسخیر کند» (همان: ۶۵). این هراس مینوی گاهی برخاسته از رویارویی با خشم بهوه است. اُتو تجلی این خشم را همچون نیروی پنهان طبیعت و مانند برق ذخیره شده‌ای توصیف می‌کند که خود را نسبت به هرکس که بسیار به او نزدیک شود رها می‌کند. از نظر او این تجلی، امری محاسبه‌ناپذیر و دل‌بخواهی است. او خشم خداوند را، نوعی تجلی طبیعی وجود او و عنصری از قداست و درواقع ظهور خود هیبت می‌داند (همان: ۶۷-۶۸). او سپس در مقام مقایسه قهر الهی و خشم طبیعی می‌گوید: «در خشم خداوند چیزی فراعقلانی و قابل رؤیت وجود دارد که منجر به پیدایش نوعی رعب می‌شود که هیچ‌گونه خشم طبیعی نمی‌تواند موجب ایجاد آن شود» (همان: ۶۹).

عارفان مسلمان نیز درباره هیبت و خوف از امر قدسی سخنان بسیاری گفته‌اند: «مقتضای هیبت، خوف و حقیقت خوف، ترک معصیت است و هرچه خوف قوی‌تر، بنده از معصیت دورتر» (مستملی بخاری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۲). نیز: «از استاد ابوعلی دقاق رحمه الله شنیدم که خوف را مرتبه هاست، خوف است و خشیت و هیبت. خوف از شرط ایمان بود و حکم او، قال الله تعالی: و خافون إن کُنتُم مؤمنین و خشیت از طریق علم بود، قال الله تعالی: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ و هیبت از شرط معرفت بود، قال الله تعالی: و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ و گفته‌اند: قوت، علم بود به مجاری احکام و گفته‌اند: خوف، حرکت دل بود از هیبت خدای» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۸۹ به بعد، به نقل از گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۵: ۱۸۴).

مولانا نیز در در غزل‌های خود، بارها و بارها از خشم و قهر معشوق که برانگیزاننده خوف‌انگیزی و هیبت‌ناکی اوست، سخن به میان می‌آورد:

بیش مگوراز که دلبر به خشم جانب من کژ نگرستن گرفت

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۹۵)

فریاد ز یار خشم کرده سوگند به خشم و کینه خورده

(همان، ج ۵: ۱۳۹)

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

(همان، ج ۲: ۸۰).

۲-۳-۲ استیلا

به اعتقاد آتو، دومین عنصر هیبت‌انگیزی نومینوس عنصر استیلا و عظمت است که در وجود آدمی احساس هیچ و ناچیزبودن را برمی‌انگیزد. هرچه عظمت و جلال نومینوس بیشتر احساس شود، انسان خود را ناچیزتر و کوچک‌تر می‌یابد. او استیلا را حالتی می‌داند که موجودات آگاه، هنگام رویارویی با آن، در جایگاه موجودی که چیزی جز خاک و خاکستر و عدم نیستند، در خود احساس استغراق و درخود فرورفتن می‌کنند. آنجا هم که از تحقیر نفس و اینکه نفس جز خط بطلانی بیش نیست، سخن می‌گویند، باز گوهر سخنش به همان استیلا و شکوه حق بازبسته است. در برابر بی‌ارزشی این نفس، والایی و شکوه وجود دیگری است که مطلق و متعالی است. این شکوه و والایی هرچه پررنگ‌تر باشد، در برابر آن پستی ناسوتی نفس بیشتر و ناچیزی نفس محسوس‌تر نمایان می‌شود. او بر این باور است که احساس نیستی و عدم در برابر نومینوس، سرانجام به اتحاد میان خالق و مخلوق می‌انجامد؛ اتحاد با موجودی که در آن واحد از نظر قدرت و وجود، مطلقاً برتر است و کاملاً غیرعقلانی است (آتو، ۱۳۸۸: ۷۳).

مولانا نیز در فیه‌ما فیه استغراق را این‌گونه تعریف می‌کند: «استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نمانده، غرق آب باشد. هر فعلی را که از او آید فعل او نباشد، فعل آب باشد» (۱۳۸۹: ۵۸). مشتاق‌مهر می‌گوید: «تجربه بیان‌ناپذیر استغراق در مسرتی بی‌پایان و دستیابی به عزت و وارستگی و مناعت و همت، از نتایج رابطه و انس عاشقانه بنده با خدای تعالی

است که غزلیات مولانا، کوشش صادقانه‌ای است برای تبیین عواطف و انفعالات ناشی از چنین عاطفه‌ای که اگر خواننده به علل و زمینه‌های روحی آن آگاهی نداشته باشد، ممکن است آن را از جمله مضامین و مدعیات شاعرانه بپندارد» (ن.ک: مشتاق‌مهر، ۱۳۸۶: ۸۵).

این معنا به صورت‌های مختلف با بسامدی بسیار در غزل‌های مولانا تکرار شده است:

نیست شو نیست از خودی زیرا بتر از هستی‌ات جنایت نیست
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۸۹)

مرد بحری دایما بر تخته‌خوف و رجاست چون که تخته و مرد فانی شد جز استغراق نیست
(همان: ۲۳۱)

خمش باش و فنای بحر حق شو به هنبازی خدایی مصلحت نیست
(همان: ۲۰۵)

۲-۳-۱-۳ شوق و طلب

اتو سومین عنصر هیبت‌انگیز نومینوس را شوق و طلب می‌نامد و معتقد است: «این عنصر به‌خصوص به نحوی زنده و بانشاط در حالت جلال درک می‌شود و همه جا خود را در قالب تعبیراتی نمادین مثل سرزندگی، شورمندی، حال عاطفی، اراده، نیرو، حرکت، هیجان، فعالیت، میل می‌پوشاند» (۱۳۸۰: ۷۴). این عنصر در عرفان، اثری بسیار ویژه دارد: «در عرفان اراده‌گرایانه و عرفان عشقی که به قوت بسیار در آتش شعله‌ور عشق مشاهده می‌شود که قدرت سوزندگی آن را عارف به دشواری می‌تواند تحمل کند، چنین عنصری مشاهده می‌شود و عارف خواستار تسکین این سوز عشق است؛ زیرا در غیر این صورت او را به نابودی می‌کشاند و این طلب و فشار که زاییده عشق عارف است، مستلزم نوعی قرابت ملموس، با خود امر قدسی است و هیبت و جلال سوزان و آتشین خداوند نیز همان نیرو و قدرت اوست که تنها به گونه متفاوتی تجلی یافته است» (همان: ۷۵).

مولانا نیز در غزل‌های خود بارها به این نکته اشاره می‌کند: «یکی دیگر از واسطه‌ها و راه‌های شناخت و ارتباط با خدا از دیدگاه مولانا، اراده حقیقی عبد برای وصول به حق است؛ یعنی داشتن درد طلب و شوق وصال که در جان عاشق دردمند است. مسلماً معشوق به فراخور حال عاشق و میزان اشتیاق و درد فراقی که در او هست، خود را به وی می‌نماید؛ پس هرچه میزان اشتیاق و

درد فراق در عاشق و میزان اشتیاق و درد فراق در عاشق بیشتر باشد، راه او برای وصال به معشوق هموارتر می‌گردد» (اسدی، ۱۳۸۹: ۱۴۲). او در این باره این‌گونه می‌سراید:

ز جوش شوق تو من همچو بحر غریدم بگو تو ای شه دانا و گوهر گویا

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۰)

ز سوز شوق دل من همی‌زند عللا که بوک درسدش از جناب وصل صلا

(همان: ۱۴۴)

از عشق جهان سوزت وز شوق جگردوزت بی هیچ دعاگویی عالم شده پرآمین

(همان، ج ۴: ۱۴۶)

۲-۳-۲ جذبه

افزون‌بر عنصر هیبت‌ناکی، اتو جنبه و عنصر دیگری نیز برای امر قدسی معرفی می‌کند که امر قدسی در آن، خودش را موجودی کاملاً گیرا و جذاب نمایان می‌کند و آن عنصر، جذبه است. عنصر جذبه از دیدگاه آتو، نیروی جذابیتی است که از امر مینوی پدیدار می‌شود و مخلوقی را که در برابر جلوۀ هیبت‌ناک و هراس‌انگیز او به لرزه و وحشت افتاده است، به آرامش می‌رساند و او را به ستایش و آمادگی می‌دارد. عنصر جذبه، این احساس را در مخلوق به وجود می‌آورد که گویی چیزی او را به تسخیر درآورده است و به شیوۀ شگفت‌آوری او را از خویش می‌رباید؛ به گونه‌ای که به نوعی مستی و بی‌خویشی می‌انجامد (آتو، ۱۳۸۰: ۸۳).

جذبه‌ای که در فرهنگ‌های عرفانی تعریف و تفسیر شده است، با آنچه آتو یاد می‌کند، رابطه‌ی همسانی دارد (ن.ک: سجادی، ۱۳۸۳: ۲۸۵؛ گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۴: ۳۹).

مولانا جلال‌الدین بلخی نیز به پیروی از سنت عرفانی پیش از خود، جذبه را یکی از اصول و

مبانی بینش عرفانی خود معرفی می‌کند و چنین می‌سراید:

درکش رمیدگان را محنت‌رسیدگان را زان جذبه‌های جانی ای جذبه‌ تو غالب

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۸۶)

جذبه شاخ آب را از بیخ تا بالا کشد همچنانک جذبه جان را برکشد بی نردبان

(همان، ج ۴: ۱۸۹)

من بختتم تو مرا انگبختی تا چو گویم در خم چوگان تو
ورنه خاکی از کجا عشق از کجا گر نبودی جذبه‌های جان تو
(همان، ج ۵: ۶۷)

۲-۴ امر قدسی، موجودی «مطلقاً دیگر»

اتو در بخشی از کتاب خود به تحلیل واژه «راز» در ترکیب «راز هیبت‌ناک» می‌پردازد. راز هیبت‌ناک همان‌گونه که پیش از این بیان شد یکی از ویژگی‌های امر مینوی و در واقع یکی از مظاهر تجلی امر مینوی است. او راز را امری «مطلقاً دیگر» (Wholy Other) می‌داند و در تعریف «مطلقاً دیگر» چنین می‌گوید: «چیزی است که کاملاً فراتر از قلمرو امور عادی، قابل درک و آشناست و بنابراین کاملاً خارج از مرزهای عقل و هوش قرار می‌گیرد و با آن متضاد است و ذهن را پراز شگفتی و حیرت محض می‌سازد» (اتو، ۱۳۸۰: ۷۸). از دیدگاه او، تجربه دینی نیز وابسته به مطلقاً دیگر است و به‌طور کلی آن را زاینده رویارویی با امری مطلقاً دیگر می‌داند که در یک «آن» شگفت‌آگاهی و حال جذبه خلسه پدید می‌آید (همان: ۷۸-۷۹).

اتو با نگاهی پدیدارشناسانه، موجود مطلقاً دیگر را تحلیل می‌کند و می‌گوید: «این عنصر در آگاهی مینوی و احساس موجود مطلقاً دیگر تقویت و وضوح یافته و در بالاترین درجه، تجلی می‌یابد که موجود مینوی را نه تنها در تضاد با اشیای مأنوس و عادی قرار می‌دهد؛ بلکه آن را به شکل موجودی فراطبیعی نشان می‌دهد که البته در جهان تجلی کرده است و بدین‌سان دارای منزلتی فراج جهانی است که او را برتر از کل نظام جهان قرار می‌دهد. در عرفان ما با امری «فراتر» مواجه هستیم که قوی‌ترین تأکید یا تأکید افراطی بر عناصر غیرعقلانی می‌کند که در ذات همه ادیان وجود دارند. عرفان این تضاد موجود مینوی (الوهیت) را به عنوان موجودی مطلقاً دیگر با تجربه عادی و معمولی تا حد افراط ادامه می‌دهد» (همان: ۸۱).

مولانا نیز در غزل‌های خود بارها بر «مطلقاً دیگر» بودن خداوند تأکید و با الفاظ مختلف این موضوع را بیان می‌کند. او در غزل‌های خود، معشوق ازلی را با تعبیری نزدیک به همان تعبیر اتو، «چیزِ دگر» و «چیزِ دیگر» می‌نامد:

روح آمد و روح آمد معجون نجاح آمد و چیز دگر خواهی آن چیز دگر آمد
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۷)

از حور و ماه و روح و پری هیچ دم مزن کان ها به او نماند او چیز دیگر است
(همان، ج ۱: ۲۵۹)

ای جانِ جانِ جانِ ها جانی و چیز دیگر وی کیمیای کان‌ها کانی و چیز دیگر
ای آفتابِ باقی وی ساقی سواقی وی مشرب مذاقی آنی و چیز دیگر
(همان، ج ۳: ۱۹)

نمونه‌های این تعبیر در غزل‌ها بسیار است.



۵-۲ بیان‌ناپذیری تجربه دینی و شهود عرفانی

مسئله بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی و دینی از آن مسائلی است که بازتاب گسترده‌ای در عرفان اسلامی داشته است. عارفان معتقدند آنچه در لحظه‌های کشف و شهود دریافت می‌شود، در قالب الفاظ و عبارات نمی‌توان درآورد. آنان زبان را نامحرم و ناتوان از بیان لحظات پرشکوه خلسه و استغراق و فنا می‌دانند. در عرفان غربی نیز این ویژگی بازتاب داشته است و دین پژوهان غربی درباره آن بسیار گفته‌اند. والتر ترنس استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* برخی از سخنان دین پژوهان غربی را بیان کرده است؛ اکهارت می‌نویسد: پیامبران در روشنائی گام برمی‌دارند... و گاه بی‌تاب می‌شوند تا بهره‌ای از آنچه می‌دانند با ما بگویند و معرفت خداوند را به ما بیاموزند و از افشای این راز، مهر خاموشی بر دهانشان می‌افتد و زبان در کام می‌ماند... رازی که به آن پی برده‌اند، نگفتنی است. ر. م. باک می‌گوید: تجربه‌اش محال است به وصف درآید. تیسون می‌گوید: این حال به کلی برتر از کلام است. ج. ا. سیموندز می‌گوید: این حال را برای خودش هم نمی‌توانست وصف کند و نمی‌توانست الفاظی بیابد که تعبیر مفهومی از آنها به دست دهد. آرتور کوستلر از تجربه‌اش می‌گفت که معنا نداشت؛ اما نه در قالب الفاظ؛ او درباره جدّ و جهدی که برای توصیف آن کرده بود، چنین می‌گفت: برای آنچه ابلاغ‌ناپذیر و ذاتاً در میان نگذاشتنی است باید دست به دامن الفاظ شد و این یعنی گرفتارشدن در دور باطل (استیس، ۱۳۶۷: ۲۸۹-۲۹۱). تجربه‌های عارفان بیان‌گر همین ویژگی است؛ یعنی تجربه می‌شود؛ اما مفهوم‌ناپذیر و بیان‌ناپذیر است. به گفته استیس در وحدت بی‌تمایز، مفهومی از هیچ چیز نمی‌توان یافت؛ زیرا اجزایی در آن نیست که به شکل مفهوم درآید. مفهوم هنگامی به دست می‌آید که کثرت یا دست‌کم دوگانگی در کار باشد. در بطن کثرت، گروهی از اجزا مشابه می‌توانند به صورت صنف درآیند و از سایر گروه‌ها متمایز شوند؛ آن‌گاه در پی آن می‌توان لفظ داشت (همان: ۳۱۰).

اتو نیز تجربه‌های دینی و عرفانی را بیان‌ناپذیر و وصف‌ناشدنی می‌داند. او در میان آراء و اندیشه‌های خود، پیوسته بر این مسئله تأکید می‌کند و نومینوس را بیرون از دسترس درک مفهومی و بیان و وصف می‌داند. او امر قدسی را «نومن بیان‌ناپذیر» می‌نامد؛ زیرا معتقد است دسترسی به کنه ذات او ناممکن است و او موجودی است که هرگونه روش مفهومی برای دریافت خود را پس می‌زند (اتو، ۱۳۸۰: ۴۵). به اعتقاد اتو، پیروان ادیانی که بر محور پرستش شکل گرفته‌اند، به

طور کلی به آن گرایش دارند که خداوند را در قالب مجموعه‌ای از مفاهیم عقلانی و با کمک اوصافی مانند حکیم، مرید و قادر مطلق معرفی کنند؛ اما حقیقت آن است که هرگز با بهره بردن از این اوصاف به کنه آن ذات نمی‌توان راه یافت (همان: ۳۷).

مولوی نیز به بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی و حالات کشف و شهود معتقد است و در جای جای غزل‌های خود به این نکته اشاره می‌کند. او حتی در برخی از غزل‌های خود تخلص «خמוש» را برای خود برمی‌گزیند و این‌گونه بارها به ناتوانی خود در بیان کشف و شهودهای عارفانه اعتراف می‌کند. او یکی از مشکلات اصلی زبان را در بیان حالات و تجربه‌های عرفانی مشکل نامحرمی و بیگانگی دیگران می‌داند. «مولانا افشای اسرار غیب را رخصت نمی‌فرمود؛ مبدا پرده تمام بدرد و دیگ محنت نیم جوش بماند و نظم معاش منهدم گردد. آخر او بر این بود که غفلت مردم از راز عالم، گرداننده گردونه زندگی است و اگر آتش‌های شهوت و غضب خاموش شوند، گرمابه عالم نیز سرد خواهد شد و پارسایان از شستشوی جامه جان، عاجز خواهند ماند» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۳۸).

۶-۲ انواع تجربه‌های عرفانی

آتو در کتاب *عرفان شرقی و غربی*، تجربه‌های عرفانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: «عرفان درون‌نگری» و «عرفان مشاهده وحدت». در سنت عرفانی ایرانی - اسلامی نیز، این دو نوع عرفان تحت عنوان «عرفان انفسی» و «عرفان آفاقی» مطرح شده است. در غزل‌های مولانا نیز این دو نوع عرفان مشاهده می‌شود؛ «عرفان مولانا در وهله اول انفسی و از نوع عرفان حسی است و در مراحل پایانی زندگی عرفان انفسی و غیرحسی است. در عین حال، عرفان آفاقی به‌طور کمرنگی در تجربه‌های عرفانی مولوی وجود دارد و قابل ملاحظه است» (قنبری، ۱۳۸۴: ۹۱).

۱-۶-۲ عرفان انفسی

به اعتقاد آتو، در عرفان درون‌نگری یا انفسی، عارف از اشیای پیرامون خود کناره می‌گیرد و به درون خود توجه می‌کند؛ در ژرفای آن غرق می‌شود و می‌کوشد تا قدرت قدسی یا عمق یا بنیادی را بیابد که به اعتقاد او در مرکز یا نهایی‌ترین نقطه روح نهفته است. در چنین مرحله‌ای، حالت هشیاری یا آگاهی محض به آنان دست می‌دهد. می‌توان گفت عارف در این تجربه، از قید «من» یا

نفس تجربی رها شده است و از آن پس «من» یا نفس بحت بسیط پدیدار می‌شود. نفس تجربی، همان سیاله آگاهی است و نفس بحت و بسیط، وحدتی است که باریکه‌های متکثر آن سیاله را به هم می‌پیوندد. این وحدت بی‌تمایز همانا کنه تجربه عرفان انفسی است (Otto, 1932: 46)، به نقل از شیروانی، (۱۳۸۱: ۱۲۴).

در غزل‌های مولانا عرفان انفسی، مجال بیشتری از عرفان آفاقی دارد. پورنامداریان برخی از غزل‌های او را از زبان «من» دیگری می‌داند که بسیار فراتر از «من» واقعی است و در عالم خارج، مصداق دارد؛ او آن را «فرامن» می‌نامد. او این «فرامن» را شمس تبریزی می‌داند که در چشم‌انداز عقاید عرفانی مولوی، هویتی یگانه با حق دارد. «بی‌تردید یکی از تأویل‌های ممکن درباره غزل‌هایی از این دست، آن است که در این غزل‌ها، گوینده غزل را خدا بدانیم که از زبان عارف در لحظه فنا ی وی از ماسوی الله و فنا ی از خویش سخن می‌گوید. چنین تجربه‌ای که بسیار شبیه به وحی است و صوفیان «سُبْحانی ما أعظم شأنی» بایزید و «أنا الحق» حسین بن منصور حلاج را زائیده چنان حالتی می‌دانند، خلاف عادت است که بسیاری از صوفیه از امکان آن با اطمینان سخن گفته‌اند و مولوی نیز با توسل به تمثیل‌های متعدد، سعی بسیار در توضیح چنین تجربه‌ای کرده است» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۵). جای دیگری باز از همین احوال نفسی و جهان فرامن سخن می‌گوید: «در جهان شعر، تنها فرامن حضور دارد که از من یا خود سخن می‌گوید من دستوری یا من تجربی مولوی، مثل شمع در برابر نور آفتاب، محو و فانی است. این وضع ناشی از وصول به مرتبه حقیقت است که در آن مُدرک در مُدرک یا متعلق معرفت، مستهلک و فانی می‌شود و مرتبه حق‌الیقین تحقق پیدا می‌کند. در این مرتبه، طالب یا عارف یا عاشق، وجود و حضور ندارد و تنها مطلوب و معشوق و معروف حاضر است؛ این مقام، همان مقام توحید اشراقی و حقیقی است که به قول شیخ اشراق، بیان لا اله الا أنا حکایت از آن دارد» (همان، ۱۳۸۵: ۲۷).

غزل‌های مولانا در توصیف این حال و احوال کم نیست؛ اما یکی از پرآوازه‌ترین آنها که در آن، من تجربی مولانا در من برتر او که حضرت حق است، مستهلک شده و «فرامن» از زبان مولانا به سخن آمده است و لحظه‌هایی غریب و رازآلود را به تصویر می‌کشد، غزلی با مطلع زیر است:

آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم کی بی‌نم مرا چنانکه منم

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۷۹).

نوع دوم عرفان یعنی عرفان «مشاهده وحدت» یا آفاقی، به اعتقاد آتو سه مرحله دارد. نخست، عارف وحدت طبیعت را درک می‌کند و پدیده‌های طبیعی، با دیگری و با عارف یکی می‌شوند. متعلق تجربه در این مرحله طبیعت است. طبیعتی که تبدیل صورت یافته، بی‌زمان و به شکل مرموزی یگانه نموده شده است. متعلق تجربه در مرحله دوم تنها طبیعت نیست؛ بلکه قدرت و نیروی نهفته در ورای طبیعت است که مقوم آن است و خود را با نمودارهای طبیعی می‌نمایاند؛ واحدی که در پس پرده کثیر است. مرحله سوم، طبیعت حذف شده، از صحنه بیرون می‌رود و عارف، واحد بدون کثیر را مشاهده می‌کند که هیچ اختلاف و کثرتی هرگز در آن راه نمی‌یابد (Otto, 1932: 46) با اندکی تصرف، به نقل از شیروانی، (۱۳۸۱: ۱۲۶). او معتقد است در تجربه عرفانی در مشاهده وحدت، قاعده امتناع اجتماع نقیضین و قاعده امتناع ارتفاع نقیضین هر دو برداشته می‌شوند و به تعبیر او «منطق خاص عرفان» پدید می‌آید که این دو قاعده را نادیده می‌گیرد. همان گونه که هندسه غیراقلیدسی، اصل موضوع خطوط متوازی را کنار می‌گذارد، منطق عرفانی هم دو اصل موضوع را نادیده می‌گیرد؛ به همین سبب است که جمع اضداد و وحدت ضدین و مفهوم دیالکتیک آشکار می‌شود (همان، به نقل از شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۲۵-۱۲۶). بازتاب این نوع عرفان نیز در غزل‌های مولانا مشاهده می‌شود. شفیع کدکنی در مقدمه کتاب *غزلیات شمس تبریز*، بینش دیالکتیکی در عرفان مولانا را تحلیل می‌کند: «نیستی (= عدم) در نظر او (مولانا) «عدم محض» نیست؛ بلکه رفتن «صورتی» است (= عدم) و آمدن صورتی دیگر (= وجود) و باز آن وجود، یعنی صورت ظاهر شده، دوباره معدوم می‌شود و جای خود را به صورتی دیگر می‌دهد و این «تبدل صورت» هاست که دیالکتیک هستی را در خود نمایان می‌کند» (شفیع کدکنی، ۱۳۸۷: ۴۸). او با اشاره به وجود ترکیباتی مانند جهان «هست» → «نیست» و «ساکن» → «روان» و جهان «کهنه» → «نو» در تعبیرات مولانا، می‌گوید: مولانا هستی مقید را که نقطه مقابل آن، عدم است، حوزه تعینات وجود می‌داند که با نیستی در تقابل و تضاد است. او این هستی و نیستی را در یک لحظه، به اعتبار یک صورت که ظاهر شده، وجود و به اعتبار صورتی دیگر که از میان رفته است، عدم به شمار می‌آورد؛ بنابراین از نگاه مولانا، بنیاد کائنات بر تضاد است (همان: ۴۹). وقتی مولانا می‌گوید:

| | |
|----------------------------------|---------------------------------------|
| هله تا دوی نباشد کهن و نوی نباشد | که در این مقام عشرت من از آن جمع فردم |
| (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۰۱) | |
| اندک‌اندک زین جهان هست و نیست | نیستان رفتند و هستان می‌رسند |
| (همان، ج ۲: ۱۵۲) | |
| کی شود این روان من ساکن | اینچنین ساکن روان که منم |
| (همان، ج ۴: ۷۹) | |

چنین به نظر می‌رسد که مولانا هر چیزی را از درون ضدش می‌طلبد. «روشنایی» را از درون «تاریکی»، «امید» را از درون «یأس»، «هستی» را از درون «نیستی»، «قرار» را از درون «بی‌قراری»، «گوارش» را از درون «ناگواری»، «مراد» را از درون «نامرادی» و «مهر» را از درون «بی‌مهری و جور» می‌طلبد (ن.ک: شفیع کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۰).

۳- نتیجه‌گیری

معشوق ازلی در دیدگاه مولانا، گاهی عشق و گاهی جان جهان معرفی می‌شود و در غزل‌های آتشین او، بازتابی گسترده دارد. دیوان شمس‌آینه‌ای است که خداوند با زیباترین و مسحورکننده‌ترین جلوه‌های خود در آن تجلی می‌کند؛ در واقع غزل‌های او سخنان آتشین عاشقی است که لحظه‌لحظه در عشق معشوق بی‌مانند خود می‌سوزد و با شعله‌های عشق خود جهان را به آتش می‌کشد. در غزل‌های مولانا از این معشوق ازلی و امر قدسی به فرامی یاد کرده‌اند و نتیجه اتحاد من برتر مولانا و شمس تبریزی و حضرت حق در جهان شعر اوست؛ این معشوق با آنچه رودلف آتو در آثار خود، به‌ویژه کتاب مفهوم امر قدسی، با نگاهی پدیدارشناسانه به تحلیل آن می‌پردازد و آن را نومینوس یا امر مینوی می‌نامد، مشابهت‌های بسیاری دارد؛ به‌گونه‌ای که برخی از ویژگی‌های نومینوس در اندیشه آتو بر ویژگی‌های خداوند در منظومه فکری مولانا در غزل‌ها منطبق است. از شناسه‌هایی که در دیدگاه دو اندیشمند بر یکدیگر انطباق‌پذیر است، به این نکته‌ها می‌توان اشاره کرد: ماهیت امر قدسی و جایگاه عقل در درک ذات و صفات آن، فقر و فنا در برابر امر قدسی، ویژگی‌های امر قدسی مانند عنصر «جذبه» و عنصر «هیبت‌ناکی و هراس‌انگیزی امر قدسی» که خود شامل سه عنصر «هیبت»، «استیلا و عظمت» و «شوق و طلب» است. برداشت امر

قدسی در جایگاه موجودی «کاملاً دیگر»، بیان‌ناپذیری امر قدسی و انواع تجربه‌های عرفانی که آن نیز دو نوع عرفان (عرفان درون‌نگری یا انفسی و عرفان مشاهده و وحدت یا آفاقی) را در بر می‌گیرد، از جمله نکته‌های دیگری است که جهان آتو را به جهان مولانا نزدیک می‌کند.

منابع

- ۱- آتو، رودلف (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- ۲- استیس، والتر ترنس (۱۳۶۷). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، چاپ سوم.
- ۳- اسدی، علی اوسط (۱۳۸۹). «خداشناسی عرفانی مولانا»، *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*، شماره ۲۶، ۱۲۵-۱۵۴.
- ۴- پژوهنده، لیلیا (۱۳۹۱). «رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی»، *ادب پژوهی*، شماره ۲۲، ۹۷-۱۲۴.
- ۵- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۳). «مسأله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن‌عربی و مولوی»، *معارف*، شماره ۲، ۳-۲۴.
- ۶- پورنامدایان، تقی (۱۳۸۵). «منطق گفتگو و غزل عرفانی»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۳، ۱۵-۳۰.
- ۷- ----- (۱۳۹۰). «اقتضای حال، زبان رمزی و تأویل شعر عرفانی»، *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهرگویا)*، شماره ۳، ۱-۲۰.
- ۸- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵). *راه عرفانی عشق*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: پیکان، چاپ دوم.
- ۹- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۵). *حافظنامه (دو جلدی)*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
- ۱۰- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). *سرّنی*، تهران: علمی، چاپ هفتم.
- ۱۱- زمانی، سید مسعود (۱۳۷۶). *وجهه قدسی: مقدمه، تفسیر و ترجمه بخشی از کتاب رودلف آتو*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
- ۱۲- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری، چاپ هفتم.
- ۱۳- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). *قصه ارباب معرفت*، تهران: صراط.

- ۱۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). *گزیده غزلیات شمس تبریز (دوجلدی)*، تهران: سخن، چاپ چهارم.
- ۱۵- شیروانی، علی (۱۳۸۱). *مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آراء ابن عربی و رودلف اتو*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۶- شیمل، آن ماری (۱۳۸۹). *من بادم و تو آتش*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس، چاپ سوم.
- ۱۷- عبدالحکیم، خلیفه (۲۵۳۶). *عرفان مولوی*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ سوم.
- ۱۸- علم‌الهدی، جمیله (۱۳۷۵). «بررسی اندیشه تعالی نزد مولانا و یاسپرس»، *نامه فرهنگ*، شماره ۲۳، ۷۰-۸۵.
- ۱۹- فرضعلی، فاطمه؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۹۰). «رویکرد پدیدارشناسانه سید حیدرآملی و رودلف اتو به امر قدسی»، *اندیشه دینی*، شماره ۴۱، ۴۹-۸۰.
- ۲۰- قادری، هوشیار (۱۳۹۰). *بررسی تطبیقی اراده امر والا، امر قدسی و تجربه دینی نزد اتو و شوپنهاور*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.
- ۲۱- قنبری، بخشعلی (۱۳۸۴). «نطق بی‌بیان: بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی»، *دوفصلنامه پژوهش اسلام‌پژوهی*، شماره ۱، ۸۱-۱۰۶.
- ۲۲- کاکائی، قاسم؛ بحرانی، اشکان (۱۳۸۸الف). «اختلاف احوال باطنی در آثار مولانا و مسأله تعریف عرفان از دیدگاه عرفان‌پژوهان معاصر»، *ادیان و عرفان*، شماره ۱، ۱۱۷-۱۴۰.
- ۲۳- ----- (۱۳۸۸ب). «همانستی نفس و الوهیت از دیدگاه مولانا و اکهارت»، *قیسات*، شماره ۵۴، ۱۲۹-۱۵۸.
- ۲۴- گراوند، سعید (۱۳۸۴). «تجربه دینی براساس نظریه رودلف اتو و ریچارد سوئینبرن»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، شماره ۵۱ و ۵۲، ۲۳۵-۲۶۴.
- ۲۵- گوهرین، سید صادق (۱۳۸۰). *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران: زوار.
- ۲۶- محمدی، علی (۱۳۸۸). *تفسیر مثنوی با مثنوی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ۲۷- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۹۰). *شرح التعرف لمذهب التصوف (چهار جلدی)*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.

- ۲۸- مشتاق مهر، رحمان (۱۳۸۶) «رابطه انسان و خدا در جهان‌بینی و عرفان عاشقانه مولوی»، فصلنامه نامه انجمن، شماره ۲۷، ۷۳-۹۴.
- ۲۹- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). کلیات شمس (دیوان کبیر) (۱۰ جلدی)، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.
- ۳۰- ----- (۱۳۸۹). *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه
- ۳۱- نصیری، ولی‌الله (۱۳۸۸). *تجربه دینی و شهود عرفانی با تأکید بر آرای مولوی و رودلف آتو*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.

32- Eliade, Mircea (1987). *The sacred and the profane: The nature of religion* (Willard R. Trask, Trans), New York: Harcourt, Brace & World.

33- Jones, Lindsay; Eliade, Mircea & Adams, Charles J. (2005). *Encyclopedia of religion*. Detroit: Macmillan Reference USA.

34- Otto, Rudolf (1932). *Mysticism east and west: A comparative analysis of the nature of mysticism* (Bracey, Bracey L. & Payne, Richenda C, Trans), New York: The Macmillan Co.

35- Otto, Rudolf (1963). *Das Heilige: Uber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C.H. Beck.