



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۸-۹

تحلیل مؤلفه‌های تجربه عرفانی در داستان دقوقی با استفاده از نظریه والتر استیس و ویلیام جیمز^۱

میلاذ صلاحی خلخالی^۲، قدرت الله طاهری^۳

احمد خاتمی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۵

چکیده

داستان دقوقی در مثنوی معنوی روایتی چند وجهی است و به دلیل ساختار سیالش می‌توان آن را از ابعاد مختلف تحلیل کرد. شناخت ویژگی‌های تجربه عرفانی که جوهره اصلی برساننده این تمثیل است، می‌تواند یکی از این تحلیل‌ها باشد. تجربه عرفانی، قرار گرفتن در لحظات جذب و کشفی است که طی آن فرد، واجد تجربه‌ای شگفت می‌شود و خود را در ارتباط با جهان بالا می‌یابد. شناخت ماهیت این امر وجهه همت بسیاری از اندیشمندان حوزه فلسفه عرفان بوده است. ویلیام جیمز و والتر استیس از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان در حوزه تجربه عرفانی هستند که ویژگی‌های آن را شناسایی کرده‌اند. نظام علمی و نظری که این دو در باب شناخت ویژگی‌های تجارب عرفانی بنا کرده‌اند می‌تواند گره از کار پیچیده‌ترین تجارب عرفانی باز کند. تجارب عرفانی داستان دقوقی واجد

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.46640.2560

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی گرایش ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): miladsalahi99@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران: gh_taheri@sbu.ac.ir

۴. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران: a_khatami@sbu.ac.ir

مشخصه‌هایی است که می‌تواند با استفاده از این نظام علمی شناسایی و ابهامات آن برطرف گردد. ویژگی‌هایی چون بیان‌ناپذیری، تناقض‌آمیزی، بینش وحدانی، احساس برکت و عینیت، داشتن کیفیت معرفتی و... در این داستان به چشم می‌خورد. دوقوی در ابتدای تجربه‌اش به ادراک وحدت کثرات می‌رسد، این تجربه با تبدل‌های پیاپی، متناقض به نظر می‌رسد. تجربه او واجد کیفیت معرفتی است. دوقوی به ادراکی می‌رسد که سرشار از برکت است. وی بر بیان‌ناپذیری تجربه خود نیز تصریح می‌کند؛ بنابراین مسئله اصلی در این جستار این است که با استفاده از مختصات طرح‌شده در باب تجارب عرفانی، خوانشی دیگر از این تمثیل نمادین به دست داده شود. هرچند همچون عموم این تجارب، همه ویژگی‌ها در آن نیامده و خصوصیتی چون زودگذری در این تمثیل غایب است.

کلیدواژه‌ها: مثنوی معنوی، داستان دوقوی، تجربه عرفانی، ویلیام جیمز، والتر استیس.

مقدمه

احوال و لحظاتی که طی آن عارف خود را در ارتباط با امری الوهی و مقدس می‌یابد، از شگفت‌ترین لحظات در سنت‌های عرفانی مختلف است. توجه و گاه غایت دانستن این تجربه تاریخی بسیار دیرین دارد. این احوال و اشراقات فراعادی (supernormal) را که سرشار از احساس آگاهی است حتی می‌توان در عرفان ادیان ابتدایی نیز مشاهده کرد (اسپنسر، ۱۴۰۰: ۳). پیداست که این تجارب همیشه مطمح‌نظر عارفان و مورد توجه پژوهشگران عرفان قرار گرفته است.

این که چرا تجربه دینی و عرفانی در مدار توجه متفکران غرب قرار گرفت به تاریخ تحولات معرفتی آن سامان مربوط است. فردریش شلایرماخر^۱ الهی‌دان و فیلسوف آلمانی در برابر انتقادات عقلانی کسانی چون دیوید هیوم^۲ نسبت به دین و رویه کانت^۳ در تحویل دین به اخلاق ایستاد و دین را نوعی احساس، نوعی رودرویی بی‌واسطه با امر مقدس دانست. هیوم از موقفی عقل‌گرایانه نقدهایی بر دین نوشت و برهان نظم و مفهوم معجزه را

1. Friedrich Schleiermacher
2. David Hume
3. Immanuel Kant

مورد تردید قرار داد. تقریباً در همین اوان کانت از منظری دیگر وارد شد و براساس فلسفه اخلاق انتقادی بر ساحت دین وارد کرد. به علاوه براساس نظریه کانت دین باید از ساحت عقل نظری بیرون آید و در قلمروی دیگری که او عقل عملی یعنی اخلاق می‌نامید، در آید (هوفه، ۱۳۹۲: ۹۹).

به این ترتیب «در اواخر قرن هجدهم درستی برهان‌های اثبات وجود خداوند به وسیله هیوم و عقل‌گرایی و تکیه بر عقل محض و باور مابعدالطبیعه به وسیله کانت مورد تردید و اختلاف واقع شد» (اصغری، ۱۳۹۳: ۲۶)، اما شلایر ماخر ادعای دیگری داشت. نظری که به بسط و گسترش مفهوم تجربه دینی انجامید. او مدعی بود که دین بر استدلال عقلی و برهان فلسفی مبتنی نیست، بلکه احساسی است در اعماق قلب متدینان و همین احساس، گوهر اصلی دین است. مرکز ایمان نه در کتاب مقدس که در درون انسان است. او تأکید داشت که تجربه دینی تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست، بلکه از سنخ احساس است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۱).

شلایر ماخر بود که مفهوم «تجربه دینی» و تجربه محور بودن دین را در فلسفه معاصر مطرح کرد. وی در کتاب درباره دین این نظر را بسط داد. مترجم انگلیسی کتاب می‌نویسد: «شلایر ماخر در کتاب [درباره دین برای نخستین بار فهمی از دین را بیان کرد که مطابق آن احساس و شهود بی‌واسطه پیشاننعکاسی (pre-reflective)، ریشه دین قلمداد می‌شوند و دین صرفاً به نحو ثانوی در سطح شناخت عقلی یا در کارکردها و نظام‌های اخلاقی بروز می‌یابد» (۱۳۹۹: ۲۰ و ۱۹). همین بی‌واسطگی بود که راه را برای کسانی چون ویلیام جیمز^۱ و بعدها والتر استیس^۲ گشود.

آنچه با نام تجربه دینی یا عرفانی در ادبیات این حوزه رواج دارد، در سنت درازدامن تصوف ایرانی-اسلامی با وسعت واژگانی و تعاریف گونه‌گونی همراه است. در متون عرفانی ما واژگان زیادی وجود دارد که باید آن‌ها را ذیل مفهوم تجربه عرفانی فهمید. با اندک اغمازی می‌توان واژه‌ها و اصطلاحاتی چون «کشف، مکاشفه، شهود، رؤیت، محاضره، وقت، واقعه، تجلی، خواطر، لواجم، طوابع، لواجم، وقایع» و واژگانی از این دست را

1. William James
2. Walter Terence Stace

نماینده همان چیزی دانست که تجربه دینی یا عرفانی خوانده می‌شود.

واژگانی که البته بنا بر قول ابوالقاسم قشیری «مقاربه المعنی اند» و لفظ‌هایی است نزدیک که فرق زیادی میانشان نیست (قشیری، ۱۳۹۹: ۱۱۹). می‌توان برخی از حالات، تجارب و لحظه‌های گزارش شده در متون عرفانی را نیز مصداق تجربه عرفانی دانست. این تجارب نقشی اساسی در جای‌جای آثار مولانا ایفا می‌کنند. در فیه مافیه (۱۳۸۶: ۵۹) کشفیات عارف را همان حکمت می‌داند که اساس معرفت مؤمن و گمشده اوست. در ابیاتی از مثنوی به نوعی همین کشف‌ها و ارتباط بی‌واسطه با امر الهی را اساس دین می‌داند:

تا روم من سوی خلوت در نماز	پرسم این احوال از دانای راز
خوی دارم در نماز این التفات	معنی قره‌عینی فی الصلوة
روزن جانم گشاده است از صفا	می‌رسد بی‌واسطه نامه خدا
نامه و باران و نور از روزنم	می‌فتد در خانه‌ام از معدنم
دوزخ است آن خانه کان بی‌روزن است	اصل دین ای بنده روزن کردن است

(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۴۰۴-۲۴۰۰)

جالب آن که این ابیات را اندکی بعد از داستان دقوقی آورده است. داستان دقوقی در دفتر سوم مثنوی از نادره‌ترین داستان‌های این کتاب است که پرمایگی آن مولود بحث‌های فراوانی شده است. توجه به شگفتی‌های این روایت نشان می‌دهد می‌توان این حکایت تمثیلی را به مثابه تجربه‌ای عرفانی - با عموم ویژگی‌های آن - در نظر گرفت و با این نگاه، توجه دوباره‌ای به این داستان کرد.

پیشینه پژوهش

داستان دقوقی در نظر پژوهشگران و مخاطبان قصص عرفانی مورد اقبال و استقبال بوده و پژوهش‌هایی حول محور آن صورت پذیرفته است: قدرت‌الله طاهری در مقاله‌ای با عنوان «رابطه داستان دقوقی با تجارب زیستی مولانا» (۱۳۹۳) سعی کرده است از منظری اگزستانسیالیستی، داستان دقوقی را به مثابه آینه‌ای روبه‌روی زندگی شخصی مولانا ببیند. حمیدرضا توکلی در مقاله «نشانه‌شناسی واقعه دقوقی» (۱۳۸۶) هرچند داستان را مکاشفه‌ای و تجربی دانسته، اما سعی کرده از رمزگان نشانه‌ای آن پرده بردارد و چند آوا بودن آن را

آشکار کند. کاری که ایشان در کتاب *از اشارت‌های دریا* با تفصیل بیشتری پی گرفته است (رک. توکلی، ۱۳۹۱: ۱۷۴-۱۳۴).

منوچهر تشکری و نسرین سهرابی نویسندگان مقاله «تحلیل نشانه‌معناشناختی مکان نمادین در داستان دقوقی از مثنوی» (۱۴۰۰) نیز این داستان را مکاشفه‌ای دانسته‌اند و سعی کرده‌اند وجوه بینامتنی مکان را در این روایت تجربه‌محور بکاوند، اما هیچ‌کدام در صدد تبیین ویژگی‌های تجربه عرفانی مندرج در این تمثیل نبوده‌اند. تحقیق حاضر سعی دارد قرائتی تجربه‌محور از داستان دقوقی ارائه کند، زیرا در مقالاتی که اختصاصاً در باب تجارب عرفانی در مثنوی است توجهی به جنبه تجربی این تمثیل نشده است؛ مثلاً در مقاله «بررسی انواع مکاشفات عرفانی در مثنوی معنوی» از طاهری ماه زمینی و امیری خراسانی (۱۳۹۲) با آن که سعی شده است انواع تجربه‌های مثنوی واکاوی شود، جای خالی این داستان به چشم می‌خورد.

در عموم پژوهش‌هایی که حول روایت دقوقی شکل گرفته یا نظرگاه چیزی به کلی متفاوت با تجارب عرفانی مندرج در این داستان بوده یا اگر به این موضوع توجه شده به نحوی کاملاً گذراست، به این معنا که به تجربه عرفانی و مکاشفه‌بودن اثر تصریح شده، اما مؤلفه‌های تجربه عرفانی در این داستان با اتکا بر نظریه‌های شناخته‌شده در فلسفه عرفان تحلیل نشده است. پژوهش حاضر سعی خواهد داشت تمام جزئیات داستان را که نشان‌دهنده تجربه عرفانی در پس‌زمینه آن است، نمایان کند و همین‌طور ویژگی‌های این تجربه را با توجه به نظریات متفکران این حوزه به‌خصوص جیمز و استیس تبیین نماید.

مبانی نظری

۱. تجربه عرفانی از نگاه جیمز

ویلیام جیمز فیلسوف، پزشک و روان‌شناس امریکایی در کتاب *تنوع تجربه دینی الگویی* برای دین تجربه‌محور و دین به‌مثابه تجربه پیشنهاد داد که سرمنشأ تحقیقات بسیاری گردید. در این اثر، وی فرایند تحول و تغییر یا ایمان‌آوری (conversion) را بسط داد. جیمز در باب فرایند ایمان‌آوری می‌نویسد: «ایمان‌آوری، تجدید حیات روحانی یافتن، به فیض رسیدن، دین را تجربه کردن و اطمینان و امنیت حاصل کردن، تماماً مراحل متعددی هستند

که به فرایندی تدریجی یا ناگهانی اشاره دارند که به وسیله آن، روحی که قبلاً حالت دوگانگی داشته و آگاهانه احساس پستی و ناشادی می‌کرده، به وحدت می‌رسد و آگاهانه احساس برتری و شادکامی راستین می‌نماید و این جز با تکیه و ایمان راسخ به حقایق دینی به بار نمی‌نشیند.» (جیمز، ۱۳۹۱: ۲۲۵) نکته مهم و عموماً مغفول این است که در نظر جیمز تجربه عرفانی یکی از راه‌ها و شاید مهم‌ترین راه رسیدن به این ایمان‌آوری و رهایی از خود-مشتت (the divided self) است.

۱-۱. ویژگی‌های تجربه عرفانی از نظر جیمز

جیمز می‌نویسد: «ریشه و کانون تجربه‌های فردی در حالت آگاهی عرفانی نهفته است» (همان: ۴۲۱). سپس وی برای این حالت آگاهی ویژگی‌هایی چهارگانه برمی‌شمارد که دو مورد اولی را برای این تجارب قطعی و دو مورد دوم را با قاطعیت کم‌تری مهم می‌داند:

الف. توصیف‌ناپذیری: این ویژگی تجارب عرفانی، صفتی سلبی است که همان شرح‌ناپذیری تجربه دینی است. او می‌نویسد: «مشخص‌ترین نشانه‌ای که به‌عنوان صفتی برای حالات عرفانی استفاده می‌کنم سلبی است. یعنی موضوع آن بی‌درنگ به ما می‌گوید قابل شرح و بیان نیست» (همان: ۴۲۲). در نظر وی همان‌گونه که نمی‌توان به کسی که فهم موسیقایی ندارد، عمق و اعتبار یک قطعه سمفونیک را توضیح داد، به کسی که درک درستی از این تجارب ندارد نیز نمی‌توان توضیحی در باب آن داد؛

ب. کیفیت معرفتی: جیمز در این مورد می‌نویسد: «به‌زعم عرفا، آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایقی دست می‌یابد که با عقل و استدلال میسر نیست. این حالات اشراق، مکاشفه و الهام سرشار از اهمیت‌اند» (همان).

پ. زودگذری: زمان تجارب عرفانی در نظر جیمز چندان طولانی نیست و معمولاً بعد از نیم ساعت یا نهایتاً یک یا دو ساعت صاحب تجربه به جریان عادی زندگی خویش بازمی‌گردد (همان).

ت. حالت انفعالی: «وقتی که این حالت به عارف دست می‌دهد، احساس می‌کند اراده‌اش را از دست داده و گویی نیروی برتری او را به تسخیر خویش درآورده است» (همان: ۴۲۴). هنگامی که فرد چنین تجربه‌ای را از سر می‌گذراند، گویی در سیطره امری

الوهی است و قدرت عاملیت زیادی ندارد.

همچنین وی فارغ از این موارد، در فصول مربوط به عرفان به ویژگی‌های دیگری نیز اشاره دارد، از جمله این ویژگی‌هاست:

ث. مسئله طبیعت: وی می‌نویسد: «بعضی از جنبه‌های طبیعت ظاهراً دارای نیروی خاص بیدار کردن و برانگیختن چنین حالات عرفانی است. بیش‌ترین موارد جاذبی که من گردآورده‌ام در محیط طبیعت^۱ رخ داده است» (همان: ۴۳۷).

۲. تجربه عرفانی از نظر استیس

این فیلسوف انگلیسی که آثارش در فلسفه هگل، زیبایی‌شناسی و فلسفه اخلاق نیز شهره است با کتاب *عرفان و فلسفه* (۱۹۶۰) نام خود را در بین متفکران تجربه عرفانی ماندگار کرد. در آغاز استیس دو نوع تجربه عرفانی را از هم تمییز می‌دهد؛ تجربه آفاقی (برون‌نگر) و تجربه انفسی (درون‌نگر).

استیس تفاوت ماهوی این دو تجربه را این‌گونه توضیح می‌دهد: تفاوت مهم بین این دو این است که احوال آفاقی به برون‌سو یا بیرون‌عارف ناظر و طریق انفسی به درون‌سو و به نفس عارف ناظر است. به این ترتیب: «عارف آفاقی که حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد کثرت و تکثر اعیان خارجی - دریا، آسمان، خانه‌ها و درخت‌ها - را با نگرش عارفانه دیگرگون می‌بیند و واحد یا وحدت را در آن متجلی می‌بیند، عارف درون‌نگر برعکس، بر آن است که با خاموش ساختن حواس ظاهر و باز دودن صور حسی و تصورات و اندیشه‌ها از صفحه ضمیر، به کنه ذات خویش برسد و ادعا می‌کند که در غیبت نفس و در آن سکون و سکوت «واحد حقیقی» را درمی‌یابد که هم از اصل با آن متحد است؛ ولی

۱. متن اصلی کتاب جیمز چنین است:

Certain aspects of nature seem to have a peculiar power of awakening such mystical moods. Most of the striking cases which I have collected have occurred out of doors جیمز بعد از آن که می‌نویسد جنبه‌هایی از طبیعت مانند کوه و دریا... نیرویی خاص در برانگیختن احوال معنوی دارند، موضع خود را گسترش می‌دهد و می‌نویسد بیشتر مواردی که جمع‌آوری کرده در جایی خارج منزل، یا در فضای باز رخ داده است. مترجم قسمت دوم را نیز طبیعت ترجمه کرده است. به نظر می‌رسد این دو، تفاوت ولو کوچکی با یکدیگر دارند.

نه به صورت وحدت در کثرت (چنان که در احوال آفاقی دست می‌دهد) بلکه به صورت واحدی بی‌هیچ گونه تعدد و تکثر» (استیس، ۱۳۸۸: ۵۵).

سپس استیس برای هر کدام از این تجارب ویژگی‌هایی به شرح زیر برمی‌شمارد که چنان که ملاحظه می‌شود به جز شماره ۱ و ۲ در باقی موارد به هم شبیه هستند. در نظر او این ویژگی‌ها به این شرح هستند:

ویژگی‌های مشترک تجربه‌های آفاقی (برون‌نگر) (درون‌نگر)	ویژگی‌های مشترک تجربه‌های آفاقی (برون‌نگر)
۱. آگاهی وحدت‌نگر، ادراک واحد یا خلا، آگاهی محض	۱. بینش وحدانی - درک این که همه چیز یکی است
۲. بی‌زمانی، بی‌مکانی	۲. ادراک «واحد» به عنوان وجودی درونی، یا حیات در همه چیز
۳. احساس عینیت و واقعیت	۳. احساس عینیت و واقعیت
۴. تیمن، صلح، صفا و...	۴. تیمن، صلح، صفا و...
۵. احساس امری قدسی، حرمت‌دار و الوهی	۵. احساس امری قدسی، حرمت‌دار و الوهی
۶. متناقض‌نمایی	۶. متناقض‌نمایی
۷. بیان‌ناپذیری، بنابر ادعای عرفا	۷. بیان‌ناپذیری، بنابر ادعای عرفا

استیس چندان تلاشی برای توضیح مفاهیم بالا نمی‌کند، گویی معانی هر یک را واضح انگاشته است، اما از مطاوی کتاب، توضیحات اندک او درباره هر کدام از این ویژگی‌ها قابل جمع‌آوری است. او ویژگی اول یعنی «ادراک وحدت پدیدارها در تجربه آفاقی» و «ادراک وحدت با ساحت الوهی در تجربه انفسی» را «تجربه و مفهوم کانونی تمامی عرفان‌های گوناگون» می‌نامد (همان: ۵۹)؛ ویژگی دوم تجربه آفاقی تعبیر دیگری از همان ویژگی نخست است.

در تجربه عرفانی فرد یا درمی‌یابد همه پدیدارها «یکی» یا «واحد» هستند یا آن «یکی» یا «واحد» را در تمام پدیده‌ها جاری می‌بیند. بنابر قول نویسنده: «نقطه کانونی عرفان آفاقی که تمامی ویژگی‌های مشترک بر محور آن می‌گردند، عبارت است از درک وحدتی که

شالوده جهان را بر آن استوار می‌دانند (همان: ۶۰)؛ ویژگی دوم تجربه انفسی: او ویژگی بی‌زمانی را از مقومات تجربه انفسی می‌داند و می‌نویسد: «این تجربه بالضروره باید بی‌زمان و بی‌مکان باشد، زیرا زمان و مکان از لوازم کثرت‌اند» (همان: ۹۷).

استیسی می‌نویسد این عدم اشتراک در تجربه انفسی با آفاقی در این زمینه بیش‌تر در مورد خصلت بی‌زمانی است تا بی‌مکانی (همان: ۱۳۵). این در حالی است که وی در خلال بحثش در باب ویژگی‌های مشترک تجارب برون‌نگر یا آفاقی نیز دقیقاً به همین مفهوم بی‌زمانی یا برکنده‌شدن مفهوم زمان در طی مکاشفه اشاره می‌کند و حتی در گزارش‌هایی که از افرادی که چنین مکاشفاتی داشته‌اند، ارائه می‌دهد نیز محو مفهوم زمان، آشکار است. وی از قول یک صاحب تجربه می‌نویسد: «گویی زمان و حرکت ناپدید شده بود، احساسی از بی‌زمانی و ابدیت به من دست داده بود» (همان: ۶۷). وی ادامه می‌دهد که «حال و حالت او بی‌زمان و در عین حال به نوعی در زمان است، چرا که به هر حال تحرک مشاهده شده است. همچنین او در طی این حال به یاد می‌آورد که در خارج از آن حال و پیش از آن، او و دیگر انسان‌ها در ظرف زمان نمی‌توانند اشیا را چنان که واقعاً هستند، ببینند» (همان)؛ بنابراین شاید بهتر آن باشد که مفهوم محو زمان را از خصوصیات فراگیر تجربه عرفانی به نحوی عام قلمداد کنیم.

توجه به نظام لازمانی (سرمدی) در تجارب عرفانی از مسائلی است که وی در کتاب *زمان و سرمدیت* نیز به آن پرداخته است. وی می‌نویسد: «دو نظام وجود دارد: نظام طبیعی که نظامی زمانی است و نظام الهی که نظام سرمدیت (بی‌زمانی) است. در لمحّه اشراق عرفانی این دو نظام با هم تلاقی می‌کنند» (اسپنسر، ۱۴۰۰: ۱۲۱). وی لازمانی را خصیصه تجربه عرفانی به‌طور عام می‌داند (همان: ۱۲۲).

ویژگی‌های سوم تا پنجم نوعی احساس و ادراک در لحظه تجربه هستند. این که صاحب تجربه آن‌گاه که دچار چنین وضع و حالی می‌گردد احساسی سرشار از «شادمانگی و الایش درونی» دارد. خود را در مواجهه و سیطره امری مقدس می‌یابد. همچنین در نظر عارف این ادراک یک اعتقاد نیست که در معرض خطا و اشتباه باشد بلکه یقینی خلل‌ناپذیر است که به تجربه حاصل شده، همان‌گونه که در نظر عموم مردم عینیت تجارب حسی همچون واقعیتهای بی‌واسطه و حضوری به فرد می‌رسد (استیسی، ۱۳۸۸: ۶۶).

استیس ششمین ویژگی یعنی متناقض‌نمایی را «نگنج‌دیدن این تجارب در موازین معهود و مقبول منطقی» تعریف می‌کند. وی به‌طور کلی تناقض در ساحت الاهی را همان راز بزرگ مقدس می‌پندارد و از آن استقبال می‌کند (اسنپسر، ۱۴۰۰: ۵۲). هفتمین و آخرین ویژگی در نظر وی فقط بنابر قول خود عارفان قابل پیگیری است. از این جهت استیس سعی می‌کند مبنایی نیز برای این خصوصیت، یعنی بیان‌ناپذیری، تصویر کند. نظریه استیس به‌طور خلاصه به این شرح است که تجارب عرفانی از آنجاکه در حین رخ دادنشان ساختاری پیش‌منطقی دارند، بنابراین به کلی مفهوم‌ناپذیر و انتقال‌ناپذیرند، اما پس از آن که عارف این تجربه را از سر گذرانند و آن لحظات پایان‌پذیرت، در مقام تعبیر و گزارش می‌توانند بیان‌پذیر گردند و از سوی صاحب تجربه شرح داده شوند؛ زیرا از ساحت الوهی که وحدانی است به ساحت نازل‌تری که ساحت تکثرات است در می‌آیند (همان: ۳۱۰). چنان‌که قبلاً گفته شد ویلیام جیمز نیز در احوال عارفان نشان بیان‌ناپذیری را دیده بود.

بدین‌سان شالوده تلاش استیس در کتاب *فلسفه و عرفان* که پیدا کردن ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی است، رخ می‌نمایاند. این مباحث، فهمی جدید برای محققان در تبیین تجاب معنوی متنوع، در سنت‌های مختلف فراهم می‌آورد و کار تطبیق با شاهکارهای ادبیات عرفانی را آسان‌تر می‌نماید. نگارندگان عناصری را که در هر دو نظریه راهگشای این تحقیق خواهد بود به کار می‌بندند تا بتوانند تصویر شفاف‌تری از ادعای خود را که همانا *خویش داستان دقوقی به مثابه یک تجربه عرفانی* است عرضه کنند.

بحث و بررسی

۱. داستان دقوقی

روایت دقوقی در دفتر سوم مثنوی شریف، یکی از اسرار‌آمیزترین و دلاویزترین قصصی است که مولانا در انداخته است. شناخت شخصیت تاریخی دقوقی در نهایت به نتیجه قطعی نرسیده است. حتی درخواست کمک استاد فروزانفر از علامه قزوینی نیز جواب متقنی در پی نداشته است^۱. آوردن خلاصه‌ای از داستان دقوقی، به‌علت شهرت آن بلاوجه می‌نماید.

۱. اجمالاً باید گفت علامه قزوینی می‌نویسد که بعد از تفحص فراوان هرچه بیش‌تر گشته است کمتر یافته و چنین روایتی در هیچ‌جا ثبت نشده و مولانا- به قول علامه- جرجیس را انتخاب کرده و داستانی حول محور این نام ساخته است.

داستان در واقع برای یادکرد از ابدالی شکل می‌گیرد که چنان به مقام رضای الهی و حسن ظن عاشقانه رسیده‌اند و عشقِ شرکت‌سوزِ زفت، آتش در جمیع صفات آنان زده که به قول مولانا «دهانشان بسته باشد از دعا». دیدار دقوقی با همین ابدال است که بسان مکاشفه و واقعه‌ای حیرت‌افزا در مثنوی خودنمایی دارد. این مکاشفه و کیفیات آن در نسبت با نظریات مطرح شده در باب تجربیات عرفانی، به‌ویژه نظریات مذکور در بالا جالب توجه است.

بنابر قرائت حاضر، مولوی روایتگر کشف و شهود خودش است. تطبیق شخصیت تاریخی مولوی با دقوقی البته موردی است که در بسیاری از پژوهش‌ها نشان آن را می‌توان یافت؛ مثلاً زرین کوب یکی از احتمالات را تطبیق مولوی با دقوقی می‌داند و می‌نویسد: «این که عین آن (روایت دقوقی) ظاهراً در جایی مذکور نیست، شاید حاکی باشد از وجود یک اصل مستقل مربوط به احوال یک تن از اولیای مجهول یا این که از «واقعه» مربوط به تجربه روحانی خود مولانا حاکی باشد؛ چون خواسته است سر دلبران را در حدیث دیگران نقل کند از اسناد آن به تجربه خویش خودداری کرده است و این امری است که در خود مثنوی در سؤال عارفی از آن پیر کشیش^۱ نیز نظیر دارد و آنجا نیز مولانا قصه‌ای را که به خود مربوط است به عارفی مجهول منسوب می‌دارد» (۱۳۸۶: ۴۹؛ توکلی، ۱۳۸۶: ۶؛ زمانی: ۱۳۹۱: ۵۰۰/۳).

جالب است که این تطبیق شخصیت در ادبیات عرفانی، در جاهای دیگری هم سابقه داشته است. ویلیام جیمز در کتابش روایت‌های افراد زیادی را که تجربه‌های شگفت عرفانی را از سر گذرانده‌اند گزارش می‌کند، اما در جایی می‌نویسد: «احوال فردی من به گونه‌ای است که تقریباً از درک و لذت این حالات محروم و فقط می‌توانم آن‌ها را از قول دیگران نقل کنم» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۱)، اما رابرت فورمن^۲ از به‌نام‌ترین محققان در حوزه تجارب عرفانی بر این باور است که جیمز نیز گویا چون مولانا خواسته سر دلبران را

۱. مثلی است در دفتر ششم مثنوی که عارفی از کشیشی پیر سؤالی می‌کند. از آنجا که عین این سؤال و جواب در مناقب العارفين آمده است و در آن گفته شده که مولوی از کشیشی چنین سؤالی می‌پرسد، استاد زرین کوب به این نکته اشاره کرده‌اند.

2. Robert K.C Forman

در حدیث دیگران آورد. وی در مورد استفاده از ضمیر اول شخص یا سوم شخص می‌نویسد: «گمانم بر این است که ویلیام جیمز نیز در کتاب انواع تجربه‌دینی کاری شبیه به این انجام داده است؛ یعنی غالباً تجارب شخصی خود را به زبان سوم شخص توصیف نموده است» (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۱۵).

طبعاً تحقیق حاضر به تمامی زوایای داستان طولانی دقوقی نخواهد پرداخت؛ بلکه سعی خواهد کرد ویژگی‌های تجربه‌عرفانی که در داستان مندرج است به‌خوبی بیان گردد. چنان‌که گذشت تجربه‌محور بودن روایت، خوانشی دور از ذهن و بعید نخواهد بود، اما تطبیق روایت دقوقی به‌مثابه تجربه‌عرفانی با نظریات اندیشه‌ورزان این حوزه حاوی نکات زیادی است:

۲. مؤلفه‌های تجربه‌عرفانی در داستان دقوقی

۱-۲. بینش وحدانی و تناقض‌آمیزی

بینش وحدانی ویژگی مهمی است که استیس برمی‌شمارد، استیس از قول اتو می‌آورد: «آنچه انسان در جهان دارد و درمی‌یابد، در عیان کثرت دارد و در نهان وحدت. هر سبزه نودمیده‌ای، هر چوبی، سنگی، همه چیز همانا یکی است. این ژرف‌ترین ژرفناهاست» (استیس، ۱۳۸۸: ۵۶). این بینش وحدانی در تمهیدی که مولانا بر داستان دارد نیز پیداست؛ وی از زبان پیامبر(ص) می‌گوید:

گفت پیغمبر شما را ای مهان چون پدر هستم شفیع و مهربان
زان سبب که جمله اجزای منید جزو را از کل چرا برمی‌کنید
(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۳۵ و ۱۹۳۴)

مولوی نیز گویی این ابیات را به‌مثابه نوعی براءت استهلال در نظر گرفته تا ویژگی وحدانی بودن این تجارب را پیش چشم آورد. حکایت تجربه‌دقوقی اما باز دل‌انگیزتر است: وحدت بنابر قول استیس از اهم ویژگی‌های یک تجربه‌عرفانی است. «وحدت یا واحد، تجربه و مفهوم کانونی تمامی عرفان‌های گوناگون است، اگرچه در بعضی طریقت‌ها ممکن است تأکید کم‌تر یا بیش‌تری بر آن شده باشد» (استیس، ۱۳۸۸: ۵۹). این وحدت یا واحد در نظر استیس البته خاصیت شطح‌گونه و تناقض‌آمیز نیز دارد، فهم وحدت

در عین کثرت است. یعنی «اضداد با هم جمع می‌شوند بی آن که از خود خلع شوند» (همان: ۵۴). در حکایت دقوقی نیز اولین تجربه شگفت‌انگیز و کشف حیرت‌افزای وی دقیقاً همین‌گونه است: اضداد یکی می‌شوند و یکی تبدیل به چند می‌گردد تا تجربه گر وحدتِ پشتِ کثرات را به‌عین ببیند، وی ابتدا هفت شمع می‌بیند:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتابیدم بدان
(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۸۵)

از پس این کثرت بینشی وحدانی روی می‌نماید:

باز می‌دیدم که می‌شد هفت یک می‌شکافد نور او جیب فلک
(همان: ۱۹۹۱)

و به همین سان دوباره:

باز آن یک، بار دیگر هفت شد مستی و حیرانی من زفت شد
(همان: ۱۹۹۲)

و باز

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد نورشان می‌شد به سقف لاژورد
پیش آن انوار نور روز دُرد از صلابت نورها را می‌سترد
باز هر یک مرد شد شکل درخت چشم از سبزی ایشان نیک‌بخت
(همان: ۲۰۰۳-۲۰۰۱)

و این وحدت در کثرت و تجربه تناقض‌آمیز که یکی از مقومات تجربه عرفانی است روی می‌نماید:

هفت می‌شد فرد می‌شد هر دمی من چه سان می‌گشتم از حیرت همی
(همان: ۲۰۴۷)

تا در نهایت:

بعد دیری گشت آن‌ها هفت مرد جمله در قعه پی یزدان فرد
(همان: ۲۰۵۴)

اساساً این تبدیل شدن سه عنصر به‌ظاهر متمایز یعنی شمع، درخت و انسان به هم، اندیشه‌ای وحدت‌گونه یا حتی وحدت وجودی را در خاطر می‌آورد.

۲-۲. بیان ناپذیری

بیان ناپذیری هم در نظر جیمز و هم در نظر استیس (بنابر ادعای خودِ عارفان) از مشخصه‌های تجربه عرفانی محسوب می‌شود. استیس در فصل عرفان و زبان مفصلاً راجع به این ویژگی سخن می‌راند و دلایل آن را بررسی می‌کند. جیمز نیز در احوال عارفان رد پای بیان ناپذیری را دیده بود. در عرفان و تصوف ایرانی-اسلامی نیز این بیان ناپذیری به دفعات طرح گردیده است: به عنوان مثال آنجا که قاضی همدانی (۱۳۷۹: ۴) در زبده می‌نویسد: «احوال گران قدری از کشف بر من طاری شد که شرح و وصف آن دشوار است و بیشتر آن در عالمی که نطق با حروف و الفاظ صورت می‌گیرد، غیر قابل تعبیر است». از چنین احوالی یاد می‌کند. در بسیاری از تجارب شگرف دیگر نیز عارفان تجربیاتشان را ناگفتنی توصیف کرده‌اند.

در این داستان نیز دقوقی آنچه تجربه کرده است، بیان ناپذیر می‌داند. دقوقی وقتی تجربه مهیب و پرابهت وحدت در کثرت را می‌بیند، درمی‌یابد چنین تجربه‌ای را نمی‌توان با زبان و بیان باز نمود:

اتصالاتی میان شمع‌ها	که نیاید بر زبان و گفت ما
آن که یک دیدن کند ادراک آن	سال‌ها نتوان نمودن از زبان
آن که یک دم بیندش ادراک هوش	سال‌ها نتوان شنودن آن به گوش

(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۹۵-۱۹۹۳)

۲-۳. مقدمات و تمهیدات

از همان ابتدا، داستان اطلاعاتی راجع به دقوقی در اختیار خواننده می‌گذارد که نشان داده می‌شود او تمهیدات و مقدماتی را برای رسیدن به لحظات و احوال عرفانی طی کرده است. دقوقی عارفی است که با ریاضات و سلوک عرفانی خود، بنا بر نظر جیمز، تمهیدات و مقدمات کسب تجربه را به تمام معنا ایجاد کرده است، وی که «عاشق و صاحب کرامت خواجه‌ای» است:

روز اندر سیر بد شب در نماز چشم اندر شاه باز او همچو باز

منقطع از خلق نه از بد خوئی منفرد از مرد و زن نه از دویی
مشفق بر خلق و نافع همچو آب خوش شفیعی و دعایش مستجاب
نیک و بد را مهربان و مستقر^۱ بهتر از مادر شهی تر از پدر
(همان: ۱۹۳۳-۱۹۳۰)

جیمز با آن که می‌پذیرد تجارب عرفانی، تجاربی دفعی و ناگهانی و بنا بر قول او انفعالی است و بر عارف رخ می‌دهد نه توسط او، اما عقیده دارد می‌توان شرایط آن را تا حدی مهیا کرد. وی می‌نویسد: «وارد شدن حالات عرفانی را می‌توان با اعمال ارادی مقدماتی، نظیر متمرکز کردن حواس یا با انجام برخی حرکات بدنی یا به شیوه‌های دیگری که در دستورنامه‌های عرفا آمده است، تسهیل نمود» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۴). در حکایت دقوقی نیز البته در اولین بیت مربوط به کشف دقوقی واژه «ناگهان» دقیقاً نمودِ دفعی و بغتاً رخ‌دادن تجربه است:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتاییدم به آن
(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۸۵)

۲-۴. مسئله طبیعت

طبیعت در نگاه عرفانی اساساً امری مقدس است که به طرق مختلف در زیست جهان عارف اثر می‌گذارد؛ انسان معنوی در تعامل با طبیعت به ادراک عمیق‌تری از خود و امر الهی می‌رسد. عناصر متنوع طبیعت گاه نمودهایی الهی‌اند که واسطه و تسریع‌کننده مقصود سالک‌اند (بنگرید به نصر، ۱۳۴۵: مقدمه). جیمز تصریح می‌کند که عموم تجربه‌هایی که گردآورده در جایی بیرون از خانه و به قولی در طبیعت رخ داده است؛ تجربه دقوقی نیز به همین منوال است. تجربه دقوقی در ساحل و بر کنار دریا رخ می‌دهد:

چون رسیدم سوی یک ساحل به گام بود بیگه، گشته روز و وقت شام
هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتاییدم به آن
(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۸۵-۱۹۸۴)

۱. مستقر در اینجا به معنای آرام‌جای و قرارگاه است. دقوقی مایه آرامش و قرار مردمان توصیف شده است.

ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که خود ساحل رمزگانی است که خاصیت در آستانگی دارد. مکاشفات عارفان نیز همین خاصیت را دارا هستند، مرزی هستند بین زمین و آسمان. برکشنده‌اند و استعلایی.

۲-۵. تجربه نور

تجربه رؤیت نور از پربسامدترین تجربه‌هایی است که در تجارب معنوی ذکر شده. در عرفان اسلامی-ایرانی نیز این تجربه مشهور است و مثلاً در تجارب عرفانی نجم کبری و به‌طور کلی کبرویه به کرات آمده و در باب آن نوشته‌های شایسته‌ای موجود است، به‌گونه‌ای که رؤیت و مکاشفه رنگ‌ها و انوار تبدیل به یک نظریه منسجم در میان خلفای وی شده است (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۹۳). هم جیمز و هم استیس در گزارش‌های خود از این تجربه نمونه‌های فراوانی آورده‌اند. استیس در یکی از توضیحاتش در باب تجارب عرفانی می‌آورد: «ادراک نوری شبیه به نور واقعی -ولی ذهنی- گهگاه، و نه همیشه، همراه با آغاز آگاهی عرفانی» (استیس، ۱۳۸۸: ۱۵). جیمز نیز در میان روایت‌هایی که از تجارب معنوی و عرفانی افراد می‌آورد بارها این تجربه را چه به‌صورت کشف و رؤیت بیرونی نور چه کشف نور قلب فرد ذکر می‌کند. در داستان دقوقی نیز این تجربه تکرار شده است و دقوقی با دیدن شمع، تجربه نور دارد و خود به نور و عظمت و هیمنه آن اشاره دارد و اساساً آغاز تجربه وی با رؤیت نور است:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتاییدم به آن
نور شعله هر یکی شمعی از آن بر شده خوش تا عنان آسمان
(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۸۶-۱۹۸۵)

و

باز می‌دیدم که می‌شد هفت یک می‌شکافد نور او جیب فلک
(همان: ۱۹۹۱)

شیمل از عارفانی سخن می‌گوید که تجربه چیزی تحت عنوان نور ابدی و نامخلوق (uncreated light) را دارند (شیمل، ۱۹۱۱: ۱۳).

۲-۶. احساس عینیت و واقعیت

این همان احساسی است که عارف طی آن درمی‌یابد که به حاق واقع اشیا دسترسی پیدا می‌کند و حقیقت را آن‌گونه که هست، از ورای نمودها مشاهده می‌کند. استیس این احساس را عینیت و واقعیت می‌نامد و آن را از جنس یقین می‌داند: «ایقان به این که اشراق، فریب ذهنی نیست» (استیس، ۱۳۸۸: ۶۳). وی از قول یکی از کسانی که چینی تجربه‌ای داشته می‌آورد: «یقین کامل پیدا کردم که در آن لحظه اشیا را آن‌چنان که واقعاً هستند دیده‌ام» (همان: ۶۷).

جیمز نیز ذیل بحث معرفت‌بخشی تجارب عرفانی می‌گوید با آن که این تجارب از راه عقل و استدلال به دست نمی‌آیند و عموماً رنگی از توصیف‌ناپذیری و انتقال‌ناپذیری در خود دارند؛ اما حجیتی به صاحب تجربه می‌بخشند که گاه این احساس واقعی بودن تا پایان عمر با وی می‌ماند و حیات باطنی فرد را نیز متأثر می‌کند (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۴ و ۴۲۳). کریس لثبی^۱ بنابر گزارش‌های صاحبان تجربه، در عبارتی دقیق این احساس را واقعی‌تر از واقعی می‌نامد (لثبی، ۲۰۲۱: ۲۵).

این احساس نیز به نحوی در داستان دقوقی وارد شده است و البته مولوی با ایجاد کشمکش داستانی این احساس را در تقابل با تعجب و ترحم ناشی از کوردلی مردم، پرجاذبه‌تر روایت می‌کند: دقوقی اول بار که تبدیل و تبدل شمع‌ها و درخت‌ها را می‌بیند، این رؤیت را با جزئیات بیان می‌دارد که نشان می‌دهد این تجربه برای وی کاملاً عینیت داشته است، مثلاً می‌نویسد:

باز هریک مرد شد شکل درخت	چشمم از سبزی ایشان نیک‌بخت
ز انبهی برگ پیدا نیست شاخ	برگ هم گم‌گشته از میوه فراخ
هر درختی شاخ بر سدره زده	سدره چه بود از خلأ بیرون‌زده
بیخ هر یک رفته در قعر زمین	زیرتر از گاو و ماهی بد یقین

(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۰۰۶-۲۰۰۳)

اما از پس این احساس عینیت، دقوقی با مشکلی مواجه می‌شود و آن این است که مردم

1. Chris Letheby

این مواجهه را باور نمی‌دارند و اساساً این لایه زیرین هستی، در آگاهی‌شان نمی‌گنجد. دقوقی بعد از این تجربه شگفت، متعجب است که چرا دیگران این درختان الهی را نمی‌بیند و از آن بر نمی‌گیرند یا بنا بر تفسیر حاضر چرا عینیت این تجارب را باور ندارند؛ دقوقی با خود می‌اندیشد که:

این عجب‌تر که بریشان می‌گذشت	صد هزاران خلق از صحرا و دشت
ز آرزوی سایه جان می‌باختند	از گلیمی سایه‌بان می‌ساختند
سایه آن را نمی‌دیدند هیچ	صد تفو بر دیده‌های پیچ‌پیچ
ختم کرده قهر حق بر دیده‌ها	که نیند ماه را بیند سها
ذره‌ای را بیند و خورشید نه	لیک از لطف و کرم نومید نه
کاروان‌ها بی‌نوا وین میوه‌ها	پخته می‌ریزد چه سحر است ای خدا
سیب پوسیده همی‌چیدند خلق	درهم افتاده به یغما خشک خلق

(همان: ۲۰۱۵-۲۰۰۹)

از پس این سردرگمی، دقوقی لحظاتی به مکاشفه خود تردید می‌کند که مبادا این مکاشفه وهم و گمان و سراب است و واقعیت ندارد. دقوقی به خود می‌گوید:

یا منم دیوانه و خیره شده	دیو چیزی مر مرا بر سر زده
چشم می‌مالم به هر لحظه که من	خواب می‌بینم خیال اندر زمن

(همان: ۲۰۲۶-۲۰۲۵)

تمیز نهادن میان تجارب اصیل و تجارب وهم‌آلود و نامعتبر از بحث‌انگیزترین موضوعات در باب تجربه‌های عرفانی بوده و در این راه سنجه‌های مختلفی طرح گردیده است. به‌عنوان مثال ترزای آویلائی^۱ (۱۳۸۹: ۱۱) می‌نویسد: «از همه امور ناممکن، ناممکن‌ترین آن است که این مکاشفه‌های راستین کار قوه خیال باشد. ... کاملاً از قوه خیال فراتر است». وی برای این قطعیتش البته سنجه‌ای دارد تا از تردید‌هایی یابد. وی با تمثیلی که به کار می‌برد مهم‌ترین سنجه برای تمایز میان مکاشفه اصیل و مکاشفه نامعتبر را اخلاق می‌داند. وی این سنجه را چنین شرح می‌دهد که کسانی به او می‌گویند که مبادا دیدار

1. Teresa of Ávila

مسیح(ع) خیالی بیش نبوده و او فریب خورده است. وی می نویسد من شخصی را دیده‌ام که جواهراتی گران بها نزد من امانت گذاشته، من اکنون این جواهرات را عیناً می بینم و لمس می کنم پس بی تردید این دیدار خواب و خیال نبوده است (همان: ۱۲). معیارهای جدا کردن سره از ناسره در مکاشفات البته به این مورد محدود نمی شود.^۱ دقوقی نیز برای غلبه بر تردید خود محکی دارد: این که متعلق کشف، عیناً روبه روی اوست و مقابل چشم. آن را می بیند و لمس می کند و از نتایج آن‌ها بهره مند است پس، واقعیتی است انکار نشدنی:

خواب چه بود بر درختان می روم میوه هاشان می خورم چون نگرورم
(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۰۲۷)

پس از آن این وضع را حال انبیا نیز می داند و صدای عالم غیب در واقعی بودن این مکاشفات را برهانی قاطع برای عینیت آن برمی شمارد:

باز می گویم عجب من بی خودم دست در شاخ خیالی در زدم
حتی اذما استیاس الرسل بگو تا بظنوا انهم قد کذبوا^۳
این قرائت خوان که تخفیف کذب این بود که خویش بیند محتجب
در گمان افتاد جان انبیا ز اتفـاق منکـری اشـقیـا
جائهم بعد التشکک نصرنا*^۲ ترکشان گو بر درخت جان برآ
می خور و می ده بدان کش روزی است هر دم و هر لحظه سحرآموزی است
(همان: ۲۰۳۷-۲۰۳۲)

جالب آن که سنجه به عینه دیدن و برابر نظر بودن برای تعیین مکاشفات اصیل از غیر اصیل در نوشته های شمس نیز آمده است. وی در مقالات (۱۳۹۶: ۱۱۱) می آورد: «سخن گفتن جمادات و افعال جمادات می گویم، حکما این را منکر می شوند. اکنون دیده خود را چه کنم؟» این همان حجیتی است که عارف پس از شهودهایش به چنگ می آورد

۱. برای بحث تفصیلی در باب انواع سنجه ها (رک. ملکیان: ۱۳۸۷).

۲. بعد از این شک، نصرت ما (نصرت الهی) فرارسید

۳. دقوقی در جواب به خود آیه ۱۱۰ سوره یوسف را می خواند که: حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِيَ مَن نَّشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ

و از هر قول دیگری برای اثبات کشفش بی‌نیاز می‌شود.

۲-۷. بی‌زمانی و بی‌مکانی

والتر استیس ویژگی بی‌زمانی را از مقومات تجربه درون‌نگرانه یا همان انفسی می‌داند و می‌نویسد: «این تجربه بالضروره باید بی‌زمان و بی‌مکان باشد، زیرا زمان و مکان از لوازم کثرت‌اند» (استیس، ۱۳۸۸: ۹۷). در جایی از قصه دقوقی دقیقاً به مفهوم برکنده‌شدن زمان در طی تجربه برمی‌خوریم. چنان‌که گذشت استیس در خلال بحثش در باب ویژگی‌های مشترک تجارب برون‌نگر یا آفاقی نیز دقیقاً به همین مفهوم بی‌زمانی یا برکنده‌شدن زمان در مکاشفه اشاره می‌کند و در گزارش‌هایی که از افرادی که چنین مکاشفاتی داشته‌اند ارائه می‌دهد نیز رد پای محو مفهوم زمان، برجسته است. وی از قول یک صاحب تجربه می‌نویسد: «گویی زمان و حرکت ناپدید شده بود، احساسی از بی‌زمانی و ابدیت به من دست داده بود» (همان: ۶۷).

برکنده‌شدن مفهوم زمان در روایت دقوقی به‌عنوان یکی از ویژگی‌های تجربیات عرفانی آمده است، دقوقی تجربه خود را چنین توصیف می‌کند:

ساعتی با آن گروه مجتبی	چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت ز ساعت رست جان	زانک ساعت پیر گرداند جوان
جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است	رست از تلوین که از ساعت برست
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی	چون نماند محرم بی‌چون شوی
ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست	زانکش آن سو جز تحیر راه نیست

(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۰۷۶-۲۰۷۲)

۲-۸. احساس تیمن و تبرک و احساس امر قدسی و الوهی

والتر استیس یکی از خصوصیات مشترک تجربه‌های عرفانی را احساس تیمن، تبرک، شادمانگی و الایش درونی می‌داند. بر طبق نظر استیس این احساس در جمله و بیان مشخصی در تجربه قرار ندارد، بلکه در روح تجربه و در کلیات آن منظوی است. از این منظر کشف و شهود عرفانی تجربه خواندن است نه راندن، تجربه‌ای است که در آن

صاحب تجربه از احساسی خجسته که سرشار از فیض و فزونی است لبریز می‌گردد. دقوفی نیز از پس این تجربه برکت و یمنی فراگیر را ادراک می‌کند و از آن برخوردار می‌شود و نیز آنچه تجربه می‌کند مقدس و متعالی است. دیدار ابدال که از خاصگان حق‌اند خود نشان متعالی بودن تجربه وی است.

این دیدار را شبیه دیدار موسای نبی با خضر می‌داند. وضع و حال و هدفش را بازگو می‌کند:

گفت روزی می‌شدم مشتاق‌وار تا بیینم در بشر انوار یار
تا بیینم قلمی در قطره‌ای آفتاب‌ی درج اندر ذره‌ای
(همان: ۱۹۸۳-۱۹۸۲)

سرتاسر توصیفات که از ابدال می‌کند و سراسر تجربه‌اش نمون امری الوهی است. در باب احساس تبرک و تیمن نیز نمونه‌های متنوعی از این حس در جابه‌جای داستان وجود دارد؛ به‌عنوان نمونه، دیدار آن هفت مرد و هم‌سخنی با آنان او را گرم می‌سازد:

سر چنین کردند هین فرمان تو راست تفّ دل از سر چنین کردن بخاست
(همان: ۲۰۷۱)

هم‌سخنی با آنان عین بسط است:

دانه پرمغز با خاک دژم خلوتی و صحبتی کرد از کرم
خویشتن در خاک کلی محو کرد تا نماندش رنگ و بو و سرخ و زرد
از پس آن محو قبض او نماند پر گشاد و بسط شد مرکب براند
(همان: ۲۰۶۹-۲۰۶۷)

۳. مسئله حواس

از مواردی که البته جزو ویژگی‌های تجربه عرفانی نیست؛ اما به طرق مختلف در این بحث مدخلیت دارد مسئله حواس است. یکی از این موارد به پیش از تجربه ارتباط دارد. از مهم‌ترین گزاره‌ها در باب حواس این است که حواس ظاهر مزاحم سکون‌اند و این مزاحمت، مانع فراهم آمدن مقدمات برای تجربه می‌شود. استیس در این‌باره می‌نویسد: «عارف آفاقی که حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد کثرت و تکثر اعیان خارجی -

دریا، آسمان، خانه‌ها و درخت‌ها- را با نگرش عارفانه دیگرگون می‌یابد و واحد یا وحدت را در آنان متجلی می‌بیند. عارف درون‌نگر، برعکس، بر آن است که با خفه و خاموش ساختن حواس ظاهر و با زدودن صور حسی و تصورات و اندیشه‌ها از صفحه ضمیر، به کنه ذات خویش برسد» (۱۳۸۸: ۵۵ و ۵۴).

در داستان دوقوی نیز چنین توصیه‌ای در کار می‌آید. راوی داستان برای رسیدن به این مکاشفات توصیه‌ای دارد؛ توصیه مولانا از نوع باژگونی‌هایی است که وی در بسیاری از مواضع ایراد می‌کند. این باژگونی به این شرح است که هر چند آدمیان گمان می‌برند حواس منبع ورود اطلاعات و معرفت‌اند، در نظر مولانا قضیه برعکس است؛ به این معنا که اتفاقاً حواس ظاهر و بهره گرفتن از آن‌ها باعث بیرون رفتن معرفت و الهام‌اند و باید خاموش گردند تا عارف بتواند در معرض نفحات الهی قرار گیرد، این نکته از دقیق‌ترین ممدات نزدیک شدن به مکاشفه و مشاهده است:

فهم آب است و وجود تن سبب	چون سبب بشکست ریزد آب ازو
این سبب را پنج سوراخ است ژرف	اندرونه آب ماند خود نه برف
امر غصوا غصه ابصار کم ^۱	هم شنیدی راست نهادهی تو سم
از دهانت نطق فهمت را برد	گوش چون ریگ است فهمت را خورد
همچنین سوراخ‌های دیگری	می‌کشاند آب فهم مضمرت
گزر ز دریا آب را بیرون کنی	بی‌عوض آن بحر را هامون کنی

(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۱۰۴-۲۰۹۹)

۴. نتایج تجارب عرفانی

ویلیام جیمز به عنوان یکی از پایه‌گذاران پراگماتیسم همچون چارلز سندرس پیرس^۲ بر نتایج کنش‌ها، معتقدات و نظرات پافشاری داشت و معنا را در ارتباط وثیق با نتایج می‌دید (رک. پراگماتیسم: ویلیام جیمز). این توجه به نتایج در کتاب تنوع تجربه دینی وی نیز آشکارا ظهور و بروز یافته است. جیمز (۱۳۹۱: ۳۷) در جایی از کتابش دقیقاً به این نکته

۱. اشاره به آیه ۳۰ سوره نور دارد.

2. Charles Sanders Peirce

اشعار دارد: «مکاشفات الاهی را باید از میوه‌های آن بشناسی نه ریشه‌های آن». تجربه می‌تواند دگرگونی‌های مهمی در جان فرد، عمل وی و نگاهش به هستی ایجاد کند (همان: ۲۳۱). وی رهایی از هرگونه ترس، احساس اشراق درونی، فهم عظمت عالم بالا و... از قول تجربه‌گران به عنوان نتایج تجربه عرفانی ذکر می‌کند. استیس نیز در گزارش‌هایی که مطرح می‌سازد به نتایج، توجه ویژه‌ای دارد، وی در این باب می‌نویسد: «با دست دادن چنین حالی... ممکن است به کلی انقلاب و استحاله‌ای در زندگی انسان رخ دهد. فی‌المثل اگر تا آن زمان زندگی را بی‌معنی و بی‌ارزش می‌یافت از آن پس معنی‌دار و ارزشمند و با هدف بیابد یا ممکن است نحوه نگرشش به زندگی، مدام و از ریشه متحول شود» (۱۳۸۸: ۵۳). هیچ‌کدام از دو نویسنده فهرست مشخصی از نتایج تجارب ارائه نکرده‌اند، اما در لابه‌لای گزارش‌هایشان می‌توان به برخی نتایج دست یافت. در داستان دقوقی نیز با امعان‌نظر در جزئیات می‌توان نتایج این تجربه طرفه را استخراج کرد.

۴-۱. فهم شعورمندی تمام هستی

گاه در حین تجربه فرد به فهم حیات یافتگی اشیا می‌رسد و هستی را زنده و آگاه می‌یابد. استیس در یکی از گزارش‌ها آورده است: «ناگهان آنچه در چشم‌انداز من بود، هستی غریب و شدیدی به خود گرفت» (همان: ۶۵). دقوقی هم در تجربه‌اش به این ادراک می‌رسد و درختان را آگاه و مدرک می‌یابد.

بعد از آن دیدم درختان در نماز
صف کشیده چون جماعت کرده ساز
یک درخت از پیش مانند امام
دیگران اندر پس او در قیام
آن قیام و آن رکوع و آن سجود
از درختان بس شگفتم می‌نمود
یاد کردم قول حق را آن زمان
گفت النجم و شجر را یسجدان
این درختان رانه زانوه میان
این چه ترتیب نمازست آن‌چنان
آمد الهام خدا کای بافروز
می‌عجب داری ز کار ماهنوز
(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۰۵۳-۲۰۴۸)

۴-۲. تجربه حیرت

حیرت (awe) احساسی است که وقتی با رازی عمیق رودرو می‌گردیم و در ادراک دقیق یا توضیح آن تجربه عاجزیم رخ می‌نماید (کلنر، ۲۰۲۳: ۱۷). درک عظمت متعلق تجربه احساسی از شگفتی و شکوه به صاحب تجربه می‌بخشد که منشأ تحولات مهمی در زندگی فرد است (رک. همان: ۱۰۵ تا ۱۶۰). دوقوی نیز این تجربه را از سر می‌گذراند.

خیره گشتم خیرگی هم خیره گشت / موج حیرت عقل را از سر گذشت
هفت می‌شد فرد می‌شد هر دمی / من چه سان می‌گشتم از حیرت همی
(همان: ۲۰۴۷ و ۱۹۸۷)

همچنین پیداست دیدار با ابدال و این تجربه به قدری در جان و روح صاحب تجربه اثرگذار بوده است که تا همیشه آرزوی دیدار آنان را داشته است:

آن‌چنان پنهان شدند از چشم او / مثل غوطه‌ماهیان در آب جو
سال‌ها در حسرت ایشان بماند / عمرها در شوق ایشان اشک راند
(همان: ۲۲۹۵ - ۲۲۹۴)

۴-۳. **تیمن و برکتی** که در تجربه دوقوی بود، **معرفت بخشی** این تجربه، **تجربه یکی بودن و یکی شدن کثرات** و مواردی دیگر را که در بحث ویژگی‌های تجربه توضیح داده شد نیز می‌توان به این نتایج افزود.

۵. ویژگی‌هایی که در تجربه عرفانی دوقوی نیامده است

از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که ویلیام جیمز از آن سخن می‌گوید و در تجربه دوقوی نمی‌توان سراغی از آن گرفت زودگذری است. حتی اگر تجربه چندان هم طولانی نبوده، اما تأکیدی بر آن نرفته است. هرچند شاید بتوان رگه‌هایی از ویژگی انفعالی بودن تجربه یافت؛ اما از آنجا که مشخصاً در داستان دوقوی وارد نشده است و داستان در مرز انفعال و فعالیت صاحب تجربه می‌گذرد باز موردی است که به نحو بارز نمی‌توان آن را شناسایی کرد.

نتیجه گیری

چنان که گذشت داستان دوقوی را می توان به مثابه یک مکاشفه یا تجربه عرفانی قرائت کرد و در آن ویژگی های مختلف تجارب عرفانی را جست. با مذاقه در این داستان برخی ویژگی ها و توضیحاتی که جیمز و استیس به عنوان متفکران شهیر این حوزه بررسی کرده اند، رو می نماید. در این تمثیل نمادین ویژگی بیان ناپذیری- که در نظریه هر دو متفکر وجود دارد. دوقوی تجربه اش را شرح ناپذیر توصیف می کند. همچنین دوقوی در ابتدای تجربه اش به ادراک وحدت کثرات می رسد، این تجربه با تبدل های پیاپی، متناقض به نظر می رسد. این دو ویژگی نیز از اهم خصایص تجارب عرفانی در نگاه جیمز و استیس است. تجربه او واجد کیفیت معرفتی است و او به ادراکی ورای فهم های معمول می رسد. همچنین تجربه دوقوی نشانی از فرارفتن از مفهوم زمان و مکان را نیز در خود دارد که از ممیزات این تجارب است. برخی از موضوعاتی که جزو ویژگی های تجربه عرفانی نیست آمده؛ اما در کتاب تنوع تجربه دینی از ویلیام جیمز و عرفان و فلسفه از والتر استیس در باب آن بحث شده نیز مورد توجه قرار گرفت، مواردی چون مسئله حواس، مسئله طبیعت و نتایج تجربه عرفانی تا پوشش جامع تری به دست داده شود. سر آخر نشان داده شد از آنجا که مطابقت کامل انتظاری بیهوده است، برخی از ویژگی ها، همچون زودگذری نیز هست که در داستان دوقوی یا وجود ندارد یا دست کم درباره آن ها سخنی به میان نیامده است.

منابع

- آلستون، ویلیام. (۱۳۸۹). *درباره تجربه. گزیده مایکل پترسون*. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- اسپنسر، سیدنی. (۱۴۰۰). *عرفان در ادیان جهان*. ترجمه محمدرضا عدلی. چاپ ۲. تهران: هرمس.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ ۷. تهران: سروش.
- اصغری، محمدجواد. (۱۳۹۳). *برهان تجربه دینی از دیدگاه ریچارد سویین برن*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ ۷. تهران: طرح نو.
- تشکری، منوچهر و نسرین سهرابی. (۱۴۰۰). «تحلیل نشانه‌معناشناختی مکان نمادین در داستان دوقوی از منوی». *مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان*. شماره ۳۳. صص ۹۵-۱۲۴.
- توکلی، حمیدرضا. (۱۳۹۱). *از اشارت‌های دریا. بوطیقای روایت در منوی*. چاپ ۲. تهران: مروارید.
- _____ . (۱۳۸۶). «نشانه‌شناسی واقعه دوقوی». *مطالعات عرفانی*. شماره ۵. صص ۴-۳۴.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۱). *پراگماتیسم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. تهران: حکمت.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). *بحر در کوزه. نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات منوی*. چاپ ۱۲. تهران: علمی.
- _____ . (۱۳۸۹). *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*. چاپ ۸. تهران: امیرکبیر.
- شلایرماخر، فردریش. (۱۳۹۹). *درباره دین. سخنی با تحقیرکنندگان فرهیخته‌اش*. ترجمه محمدابراهیم باسط. چاپ ۲. تهران: نی.
- شمس تبریزی (۱۳۹۶). *مقالات. تصحیح و تعلیق، محمدعلی موحد*. چاپ ۵. تهران: خوارزمی.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۳). «رابطه داستان دوقوی با تجارب زیستی مولانا». *تاریخ ادبیات*. شماره ۷۵. صص ۱۷۲-۱۵۱.
- طاهری ماه‌زمینی، نجمه و احمد امیری خراسانی. (۱۳۹۲). «بررسی مکاشفات عرفانی در منوی معنوی». *شعرپژوهی دانشگاه شیراز (بوستان ادب)*. شماره ۲. صص ۸۳-۱۰۲.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۹). *زبده الحقایق*. ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۹۰). *حادیث و قصص منوی*. چاپ ۵. تهران: خوارزمی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳ / ۳۵

فورمن، رابرت کی.سی. (۱۳۸۴). *عرفان. ذهن. آگاهی. ترجمه عطاء انزلی. قم: دانشگاه مفید.*
قشیری، ابولقاسم. (۱۳۹۹). *رساله قشیریہ. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. چاپ ۱۲. تهران:*
علمی و فرهنگی.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷). *روش شناسی مطالعات مقایسه‌ای در عرفان. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.*
مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۵۷). *مثنوی معنوی. تصحیح و اهتمام، رینولد آلن نیکلسون. جلد ۳.*
چاپ ۵. تهران: امیر کبیر.

نصر، سید حسین. (۱۳۴۵). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. چاپ ۲. تهران: کتابفروشی دهخدا.*
هوفه، اتفرید. (۱۳۹۲). *قانون اخلاقی در درون من. درآمدی بر فلسفه عملی ایمانوئل کانت. ترجمه*
رضا مصیبی. تهران: نی.

منابع انگلیسی

- Keltner, dacher. (2023) *awe, the new science of everyday wonder and how it can transform your life*, New York. Penguin Press.
- Underhill, Evelyn, (1911) *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library
- Letheby, Chris (2017). "Naturalizing Psychedelic Spirituality," *Zygon: Journal of Science and Religion*, 52(3): 623–642

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Alston, W. (2010). "About the religious experience", translated by Malek Hosseini, Tehran, Hermes publication (in Persian)
- Spencer, S. (2020). "Mysticism in world religion", translated by Mohamdreza Adli, Tehran, Hermes publication (in Persian)
- Stace, W. T. (2009). "Mysticism and philosophy", translated by Bahauddin Khoramshahi, Tehran, soroush publication (in Persian)
- Asghari M. (2014). "The argument of religious experience in the point of view of Richard Swinburne" Qom, University of Religions and Denominations Publications (in Persian)
- Peterson, M, et al. (2010) "Reason and Religious Belief", translated by Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani, Tehran, tarhe now publication (in Persian)
- Tashakor, M and Sohrabi, N. (2021). "A Semiotic Analysis of Symbolic Place in the Parable of Daqūqi in Mathnawi", Mystical studies, Kashan University, no.33, pp 95-124. (in Persian)
- Tawakoli, H. (2012). Poetic of narrative in Masnavi, Tehran, morvarid publication (in Persian)
- Tawakoli, H. (2007). "Symbology of Daquqi Event" Mystical studies, Kashan University, No 5, pp 4-34. (in Persian)
- James, W. (2012). "The Varieties of Religious Experience", translated by Hossein Kiani, hekmat publication (in Persian)
- James, W. (2012). "Pragmatism", translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran, Elmi va farhangi publication (in Persian)
- Zarrinkoub, A. (2007). Sea in a Jug", Tehran, Elmi publication (in Persian)
- Zarrinkoub, A. (2010). "Continuation of Research in Persian Sufism, Tehran, Amir Kabir publication (in Persian)
- Schleiermacher, F. (2020). "On Religion: Speeches to its Cultured Despisers", translated by Mohammad Ebrahim Baset, Tehran, ney publication (in Persian)
- Shams Tabrizi. (2017). "Conversations", compiled by Mohamad Ali Movahed, Tehran, Khwarizmi publication (in Persian)
- Taheri, Gh. (2014). "The relationship between Dogughi's story and Rumi's life experiences" " History of literature, No 3/75. Pp 151-172 (in Persian)
- Taheri, N and Amiri, A. (2013). "A Study of Different Kinds of Mystical Intuition in Mathnavi-e Maanavi" Poetry Studies Journal (Boustan e Adab), Shiraz University, Vol.5, No 2, Issue 16, pp 83-102 (in Persian)
- Forouzanfar, B. (2011). "Mathnavi hadiths and stories", Tehran, Khwarizmi publication (in Persian)

- Forman, R. K. C. (2005). "Mysticism, Mind, Consciousness", translated by Ata Anzali, Qom, mofid University publication (in Persian)
- Qushairi, A. (2020). "Al-Risala al-Qushayriyya, translated by Abu Ali Osmani, Tehran, Elmi va farhangi publication (in Persian)
- Malekian, M. (2009). "Methodology of comparative studies in mysticism" Qom, University of Religions and Denominations publication (in Persian)
- Rumi, J. (1978). "Mathnavi Ma'nawi", edited by Reynold A. Nicholson, Tehran: Amir Kabir Publications (in Persian)
- Nasr, H. (1966). "Viewpoint of Islamic thinkers about nature", Tehran, Dehkoda publication (in Persian)
- Höffe, O. (2013). "The Moral Law Inside Me, An Introduction to Kant's Practical Philosophy, translated and compiled by Reza Mosayyebi, Tehran, ney publication (in Persian)
- Ayn al-Quzat Hamadani. (2000). "*Zubdat al-ḥaqā'iq*". Translated by Mahdi Tadayyon, Tehran, IUP publication (in Persian)
- Keltner, dacher. (2023). *awe, the new science of everyday wonder and how it can transform your life*, New York. Penguin Press. (in English)
- Underhill, Evelyn. (1911). *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library (in English)
- Letheby, Chris. (2017). "Naturalizing Psychedelic Spirituality," *Zygon: Journal of Science and Religion*, 52(3): 623–642 (in English)



Analysis of components of mystical experience in the story of Daqhughi using the theory of Walter Stace and William James¹

**Milad Salahi khalkhali², GHodratollah Taheri³
Ahmad Khatami⁴**

Received: 2024/01/31
Accepted: 2024/05/04

Abstract

Daqhughi's story in Masnavi Manavi is a multi-layered narrative that can be analyzed from different angles due to its fluid structure. One such analysis is to understand the features of mystical experience that constitute the essence of this parable. The mystical experience involves moments of fascination and vision in which a person experiences an extraordinary journey and is in communion with the transcendent world. Many intellectuals in the field of mystical philosophy have tried to understand the nature of this phenomenon. Among them, William James and Walter Stace stand out as prominent theorists who have described the characteristics of this phenomenon. The scientific and theoretical framework they created for recognizing elements of mystical experiences can shed light on even the most complex of these experiences. The mystical experiences depicted in Daqhughi's story possess identifiable features, and their ambiguities can be resolved using this theoretical framework. Characteristics such as inexpressibility, paradoxes, unity in vision, a sense of blessing, objectivity, and an epistemological quality are evident in the story. At the onset of his experience, Daqhughi perceives the unity within multiplicity—a perception that appears paradoxical amid successive transformations. His experience bears an epistemological quality, and while recognizing it as profoundly blessed, Daqhughi also acknowledges its inexpressibility. Therefore, the primary goal of this essay is to offer an alternative interpretation of this symbolic allegory through the lens of mystical experiences as described by theorists. However, it's important to note that not all features are present in this narrative; for instance, transiency is notably absent from this allegory.

Keywords: Masnavi Manavi, Daqhughi's story, Mystical experience, William James, Walter Stace.

1. DOI: 10.22051/jml.2024.46640.2560

2. Ph.D. student of Mystical literature, Department of Persian Language and Literature Faculty of Literature

and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran, (Corresponding Author).

Email: miladsalahi99@yahoo.com

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: gh_taheri@sbu.ac.ir

4. Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: a_khatami@sbu.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997