



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۴۵-۷۱

بررسی و تحلیل تجارب عرفانی شمس الدین محمد لاهیجی در مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز^۱

عباس رجبی گوندره^۲

هادی وکیلی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۸

چکیده

لاهیجی از عارفان بزرگ ایرانی و سلسله نوریخشیه، در شرحی که بر گلشن راز شبستری نگاشته، از مکاشفات عرفانی خویش سخن گفته است. مکاشفات عرفانی به عنوان تجارب خاص عارفان در تبیین نگاه عرفانی و عوامل موثر در گزارش این تجربه‌ها و احساس‌هایی که عارف از سر گذرانده، پیوسته مورد توجه پژوهشگران فلسفه عرفان بوده است. از دیگر جنبه‌های مهم در بررسی تجارب عرفانی تأثیرات بافت و زمینه فرهنگی و تعالیمی است که عارف با آنها پیوسته در ارتباط بوده است. بر این اساس، نوشتار حاضر با توجه به این پرسش که «عناصر و اجزای تجارب عرفانی لاهیجی چه چیزهایی هستند و شیخ تا چه اندازه متأثر از تعالیم پیشینی و بافت فرهنگی خود بوده است؟»، با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی اجزا و عناصر مکاشفات شیخ پرداخته است. بر اساس سه نظریه غالب در فلسفه عرفان، گزارش‌های لاهیجی را می‌توان در تأیید نگاه بینابینی تعریف کرد. همچنین، افزون بر نظریات و مدل‌هایی که محققان درباره تجربه احساس‌های

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41044.2372

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.29.2.9

۲. دانش آموخته دکتری عرفان اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی(س)، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب

اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). rajabi1383@gmail.com

۳. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. drhvakili@gmail.com

سه گانه (موجود یگانه، یگانگی موجودات و یگانگی با موجودات) ارائه کرده‌اند، احساس یگانگی با موجود یگانه نیز گزارش شده است که می‌تواند حالت چهارمی در این مدل فرض گردد. شیخ در توصیف تجارب خود حالتی را از سر گذرانده که طی آنها پس از درک حضور خداوند و تجلیات ذاتی او، احساس یگانگی با خداوند کرده و به تجربه آگاهی محض رسیده است.

واژه‌های کلیدی: لاهیجی، تجارب عرفانی، عناصر تجربه، تعالیم و آموزه‌های پیشینی.

۱- مقدمه

یکی از موضوعات مورد توجه پژوهشگران عرصه عرفان تجاربی است که عارفان داشته و آنها را بیان کرده‌اند. تجاربی که عارف در طی آنها یکی از سه تجربه احساس موجود یگانه، احساس یگانگی با موجودات و احساس یگانگی موجودات را از سر گذرانده است (ملکیان ۱۳۸۸: ۴۹-۵۰). این تجارب عرفانی را می‌توان براساس چهار عامل زیر بررسی کرد:

- ۱- حالت عارفی که به مقام شهود رسیده است.
 - ۲- حقیقت امری که به تخیل و تمثل در آمده است.
 - ۳- صورتی که آن امر متمثل و متخیل به خود گرفته است
 - ۴- محل تجسد آن امر در عالم (Chittick 1994: 88).
- عامل نخست درباره احوال شخص تجربه گر پیش و هنگام وقوع کشف است؛ اینکه عارف در حال انجام آیین یا ریاضت خاصی به شهود رسیده یا اینکه وقوع مکاشفه کاملاً به طور اتفاقی و دفعته‌ای برای عارف رخ داده است. درباره صورتی که حقایق در شهودی خاص به خود گرفته‌اند نیز می‌توان بررسی‌ها را درباره این موضوع انجام داد که حقیقت تمثل یافته با کدام یک از حواس پنج‌گانه ظاهری و باطنی (بصری، سمعی، بویایی، چشایی و لامسه) درک شده‌اند. پیرامون محل تجسد امور در عالم سخن از مکانی است که حقایق در آن خود را برای سالک مکشوف ساخته‌اند؛ اعم از بیداری یا خواب، عالم خیال یا عالم طبیعت و یا عوالم دیگر.
- البته در میان مکاتب و سنت‌های عرفانی، عارفانی بوده‌اند که به هیچ روی از حالات و

تجارب خاصی که برایشان در مسیر سلوک روی می‌داد، سخن نمی‌گفتند. از مهم‌ترین دلایل ایشان برای این عمل حفظ اسرار از نامحرمان بود. در سنت عرفانی و صوفیانه اسلام، ملامتیه بزرگ‌ترین گروهی است که در نفی بیان چنین حالاتی همت داشته‌اند و به این مسئله تا آنجا توجه می‌کردند که برخلاف باطن پاکشان، اغلب مورد سوء ظن دیگران قرار می‌گرفتند (سلمی ۱۳۶۹، ۲: ۴۰۲).

در مقابل این گروه، عارفانی بوده‌اند که از روی ارشاد و ترغیب سالکان و پیروانشان از احوالات و تجاربی که برایشان رخ داده بود، سخن می‌گفتند و بدون هیچ پروایی یافته‌ها و تجاربشان را ثبت و ضبط می‌کردند و در اختیار دیگران قرار می‌دادند. شیخ روزبهان بقلی شیرازی یکی از این مشایخ است که در کتاب *عبرالعاشقین آشکارا* حالات خویش را گزارش کرده است. برای مثال او در آغاز کتابش می‌نویسد: «چون بعد از سیر عبودیت بعالم ربوبیت رسیدم، و جمال ملکوت بچشم ملکوتی بدیدم، در منازل مکاشفات سیر کردم، و از خوان روحانیان مائده مقامات و کرامات بخوردم. با مرغان عرشی در هواء علین پریدم، و صرف تجلی مشاهده حق - عز اسمه - بچشم یکتایش بنگریدم، و شراب محبت ذوالجلالی از قدح جمال صرف بمذاق جانم رسید. حلاوت عشق قدم قدم را کسوت معارف و کواشف اصلی در پوشید». (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۴) برخی نیز در این میان، اسرار و احوال خویش را تنها بر اصحاب سرّ خویش بازگو می‌کردند و در موارد اندکی اسراری را نزد همگان فاش می‌کردند. با این حال، همین گفته‌هایی که از ایشان در آثار به‌جامانده از عارفان گزارش شده، به حدی هست که توجه محققان این عرصه را به خود جلب کند و بخش عظیمی از مباحث فلسفه عرفان را به خود اختصاص دهد.

در فلسفه عرفان، پیرامون یک تجربه در سه ساحت بحث می‌شود؛ نخست، در ساحت خود تجربه عرفانی است که در کدام دسته از انواع علم قرار می‌گیرد. معمولاً آن را از نوع علم حضوری قلمداد می‌کنند که میان علم و معلوم فاصله‌ای وجود ندارد. دوم، ساحت بیان تجربه و چگونگی انتقال مفهوم آن از طریق واژه‌هاست که می‌توان از آن با عنوان تبلور ذهنی و زبانی یاد کرد. مرحله سوم، ساحت تفسیر تجربه است که به کمک آرای محققان و دانشمندان عناصر و عوامل دخیل در تجربه مذکور تشریح و تفسیر می‌شود. از این رو، پس از بیان پیشینه پژوهش، مناسب خواهد بود تا رویکردهای محققان در برخورد با این نوع تجارب تبیین شود، زیرا هر تحقیق و پژوهشی در نهایت به یکی از این دیدگاه‌ها ختم

خواهد شد و تأیید و مصداقی برای آن نظریه خواهد بود. همچنان که بنیانگذاران این آراء بنای کار خود را بر همین گزارش‌های عرفانه‌نهاد و بر آنها استناد و استشهاد کرده‌اند.

۲- پیشینه پژوهش

از جمله پژوهش‌هایی که درباره تجارب عارفان مسلمان انجام شده، مقاله «ملاقات با مردان خیالی» نوشته چیتیک (۱۹۹۴) است که در مجموعه مقالات وی با عنوان *عالم خیال* آمده است. او که در بررسی آرای ابن عربی در میان مستشرقان از سرآمدان است، در جستار مذکور به بررسی دیدارهای ابن عربی با مردانی می‌پردازد که در عالم خیال بر او ظاهر شده و با او سخن گفته‌اند و حقایقی را بر او آشکار کرده‌اند و در مواردی شیخ آنها را راهنمایی کرده است (Chittick 1994: 83-96).

در مقاله «چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی اسلامی»، جعفری (۱۳۹۶) ضمن تبیین ماهیت شهودی و ویژگی‌های تجارب عرفانی اسلامی مانند همگانی و طولی بودن تجارب براساس اطوار وجودی انسان و اختلاف مراتب عرفا در کسب تجارب، تأکید کرده است که در جریان رخ دادن این دست از تجارب، سالک هماهنگی و ارتباطی بین دورن خویشان و عالم خارج از خود را تجربه می‌کند. نویسنده با تقسیم‌بندی تجارب به دو دسته صوری و معنوی معتقد است که سالک در تجارب صوری متأثر از تعالیم پیشین خود بوده ولی با ترقی درجات عارف در تجارب معنوی سخن از زمینه‌مندی بی‌معنا خواهد بود.

در مقاله «واقعات (مکاشفات) لاهیجی در شرح گلشن راز» نویسندگان کوشیده‌اند واقعات ده‌گانه لاهیجی در شرح گلشن راز را براساس مبانی فلاسفه‌ای مثل ابن سینا و شیخ اشراق تحلیل و بررسی کنند و به نوعی میان تعالیم عرفایی مانند لاهیجی و تعالیم فلسفی این‌همانی ایجاد کنند. در حالی که با وجود شباهت‌هایی میان آرای فلاسفه مذکور و تعالیم عرفانی، سخن از این‌همانی میان آنها و یا تفسیر مکاشفات عرفانی براساس گزاره‌های فلسفی نمی‌تواند چندان وافعی به مقصود باشد. (پشت‌دار و عباسپور ۱۳۸۹: ۳۱-۳۴ و ۵۳).

در مقاله «نور سیاه در عرفان از دیدگاه اسیری لاهیجی»، جعفری لنگرودی و ذاکری (۱۳۹۳) به صورت خاص نور سیاه را بررسی کرده‌اند؛ نوری که لاهیجی آن را در تجارب عرفانی خویش شهود نموده و در گزارش‌های خود به آن اشاره کرده و به تفصیل آن را تبیین نموده است. نویسندگان مقاله پس از اشاره به پیشینه بحث نور و به خصوص نور سیاه

در میان عارفان، این مسئله را از نگاه لاهیجی بررسی کرده‌اند. آنها ترکیب نورسیاه را در شرح لاهیجی تعبیری استعاری قلمداد می‌کنند که حکایت از طبیعت متناقض‌نمای زبان و تجربه عرفانی دارد. با این همه، مطالب و به‌ویژه نتیجه‌گیری مقاله انسجام لازم را ندارد.

«روش‌شناسی تعبیر آراء و تجارب عرفانی عطار در تذکرة الاولیاء» مقاله دیگری است که نزهت (۱۳۹۷) با رهیافت‌های فلسفی و روان‌شناسانه به بررسی گزارش‌های عطار از تجارب و حالات عرفانی عرفا و مشایخ صوفیه پیرامون مفهوم درد، تمسک به کلام و معارف ائمه اطهار (علیهم السلام)، معرفت عرفانی و مباحث وجودشناسی پرداخته است. او با تأکید بر نقش شهود در عرفان عطار معتقد است که شیخ با تألیف این اثر به صورت نظام‌مند معارف عرفانی را در قالب حکایات عارفان به‌خوبی حفظ و منتقل کرده است.

در مقاله «بررسی نقش گرایانه تجارب عرفانی در گفت‌وگوهای مکاشفه بحر الحقیقه احمد غزالی بر مبنای فرانش اندیشگانی» وفایی و میلادی (۱۳۹۸) به مکاشفات هفت‌گانه غزالی در کتاب مذکور پرداخته‌اند. نویسندگان با تکیه بر گفت‌وگوهای فرانش اندیشگانی به بررسی تأثیر و تنوع احوال عارف در مراتب کشف پرداخته و نتیجه بررسی خود را این‌گونه گزارش نموده‌اند که غزالی برای تبیین و توصیف حالاتی از قبیل حیرت، سکر، سکوت، محو و مکاشفه از واژگانی مانند رفتن، گشتن و دیدن بهره فراوانی برده است. همچنانکه غزالی بر لزوم تلاش عارف و تحولات روحی او نیز تأکید داشته است.

با وجود پژوهش‌هایی که درباره تجارب عرفانی عارفان مسلمان انجام شده، پیرامون شخصیت لاهیجی و تجارب عرفانی‌اش تحقیقات زیادی انجام نشده است و اندک پژوهش‌های موجود در این زمینه یا نظام‌مند نیست و یا با رویکردی فلسفه‌محور کوشیده‌اند میان گزارش‌های لاهیجی و آرای فلاسفه مسلمان این‌همانی برقرار کنند. مهم‌تر آنکه در بررسی این تجارب تاکنون کسی به آنها از منظر سه‌گانه «ذات‌گرایی، ساخت‌گرایی و بینابینی» نپرداخته است. از این رو نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که: عناصر و اجزای تجارب عرفانی لاهیجی چه چیزهایی هستند و شیخ تا چه اندازه متأثر از تعالیم پیشینی و بافت فرهنگی خود بوده است؟ این مسئله با کاوش در تجارب لاهیجی که در کتاب *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز* آنها را گزارش داده است، با رویکردی توصیفی-تحلیلی با تکیه بر آرای پژوهشگران عرصه عرفان بررسی خواهد شد.

۳- رویکردهای سه‌گانه در بررسی تأثیر زمینه بر تجارب عرفانی

درباره ارتباط زمینه و تعالیم پیشینی عارف با تجربه‌های عرفانی او و همچنین ارتباط آنها با بیان و توصیفی که عارف از این مکاشفات ارائه می‌کند، مباحث و مسائلی میان محققان عرصه عرفان وجود دارد که ایشان را به سه دسته تقسیم می‌کند: ذات‌گرایان، ساخت‌گرایان و زمینه‌مندانکاران یا بینابینی یا ساخت‌گرایان حداقلی.

۳-۱ ذات‌گرایی^۱

ذات‌گرایان نخستین کسانی بودند که درباره ماهیت تجربه دینی به تحقیق پرداختند. ایشان با اصرار دانستن این دسته از تجارب، نوعی ذات‌مشترک برای همه آنها قائل شدند. از بنیانگذاران این نظریه می‌توان از شلایر ماخر، ویلیام جیمز، اتو و استیس نام برد.

ذات‌گرایان حقیقت دین و عرفان را همان تجربه می‌دانند که تعالیم و آموزه‌های دیگر دینی ریشه در آن دارند. ایشان بر این باورند که تجارب دینی و عرفانی در میان تمامی انسان‌ها مشترک هستند و چیزی که این تجارب را از هم متمایز می‌کند، تعبیر و تفسیرهایی است که از این قسم تجارب می‌شود. با این وصف، تمامی تجارب دینی و عرفانی دارای هسته مشترکی خواهند بود، و این هسته مشترک عبارت‌است از یک تجربه خام و محض که تحت تأثیر هیچ عامل دیگری نیست. به معنای دیگر، تعالیم، فرهنگ و زبان عارف مدخلیتی در تجربه عارف ندارند.

نتیجه چنین نگاهی به تجارب عرفانی باعث خواهد شد تا محقق در بررسی احوال و مکاشفاتی از این دست، تجربه را مقدم و مستقل از توصیف و تفسیرهای آن قلمداد کند؛ یعنی تجربه بر مفاهیمی که از این تجربه حکایت دارند، مقدم است. از سوی دیگر این تجارب محدود به فرهنگ و بوم خاصی نیست و می‌توان در میان تمام جوامع بشری نمونه‌هایی برای آن پیدا کرد.

ذات‌گرایان برای این دسته از تجارب اوصاف و ویژگی‌های چندی نیز بر می‌شمارند. ویلیام جیمز چهار شاخصه^۱ - وصف ناپذیری،^۲ - معرفت‌بخش بودن،^۳ - زودگذر بودن و^۴ - منفعل بودن صاحب تجربه را ویژگی‌های اصلی تجربه دینی و عرفانی می‌داند (جیمز ۱۳۸۹: ۱۴-۱۵). استیس نیز فهرستی از ویژگی‌های مشترک و کلی را برای حالات عرفانی (آفاقی و انفسی) در همه فرهنگ‌ها و اعصار و ادیان و تمدن‌های مختلف جهان

برمی‌شمارد که پنج مورد از آنها مشترک در دو گونه مذکور از این تجارب هستند که عبارت‌اند از: ۱- احساس عینیت یا واقعیت؛ ۲- تیمن، صلح و صفا و...؛ ۳- احساس امری قدسی، حرمت‌دار و الوهی؛ ۴- متناقض‌نمایی؛ ۵- بیان‌ناپذیری (استیس ۱۳۹۲: ۱۳۴).

۲-۳ ساخت‌گرایی^۲

رویکرد ساخت‌گرایی بر این باور است که بسترها و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و تاریخی و... در تکوین و شکل‌دهی تجارب انسان نقش اصلی را خواهند داشت. رابرت فورمن در توصیف ساخت‌گرایی می‌گوید: «در ربع قرن اخیر گذشته محققان به این اتفاق نظر عمومی رسیده‌اند که در تجارب عرفانی تنها یک «چیز» و نه یک «کس» نقش شکل‌دهنده محوری را بازی می‌کند؛ و آن «چیز» همان پیش‌زمینه عارف است: باورها، انتظارات، امیدها، آرزوها، نیازها، پرسش‌ها و غیره. در اصطلاح علمی، معمولاً به این امور با عنوان «چارچوب» مفهومی عارف یا «مجموعه» پیش‌زمینه اشاره می‌شود. این رهیافت به تجربه دینی، با تمام تفاوت‌های نسبتاً کوچک و جزئی موجود در آن «ساخت‌گرا» خوانده می‌شود. ساخت‌گرا عبارت از این دیدگاه است که شاکله زبانی و مفهومی عارف، به طرق مهمی، تجربه‌های عرفانی او را تعیین بخشیده، شکل داده و یا متکون می‌سازد» (فورمن ۱۳۸۴: ۲۳).

براین اساس عقاید، تعالیم و مفاهیم صاحب تجربه که در آن محیط زندگی می‌کند، نقشی اساسی را در شکل‌دهی تجارب بر عهده دارد و بخش مهمی از شاکله مفهومی عارف را تشکیل می‌دهد. نتیجه چنین اعتقادی منجر به کثرت حالات و تجارب خواهد شد و وجود هرگونه هسته مشترک برای این دست از مکاشفات نفی می‌شود. همچنین باورها و مفاهیم مقدم بر تجربه خواهند بود و به نوعی سازنده تجربه می‌شوند. از این رو، می‌توان گفت آنچه در این تجارب برای عارف دست می‌دهد، بدیع و تازه نیست، زیرا در مفاهیم و باورهای قبلی او وجود داشته‌اند.

استیون کتزر، جان هیک، ویلیام وین رایت، وین پرادفوت، جری گیل و رابرت گیلمو از مهم‌ترین چهره‌های مکتب ساخت‌گرا هستند. (کتزر ۱۳۸۳: ۷۶-۱۰۸)

۳-۳ نظریه بینابینی

نظریه بینابینی، نظریه‌ای میان ذات‌گرایی و ساخت‌گرای حداکثری است و افرادی چون رابرت کی.سی فورمن و نینیان اسمارت آن را طرح و پیگیری می‌کنند. آنها وجود هسته مشترک در همه سنت‌ها را رد می‌کنند، اما معتقدند در میان دسته‌ای از تجارب هسته مشترک وجود دارد و متافیزیک، زمینه و فرهنگ تجربه‌گر بر تجربه او را تأثیرگذار می‌دانند و همچنین باور دارند مفاهیمی که آن تجربه را توصیف می‌کنند، برگرفته از خود تجربه نیستند، بلکه این مفاهیم و آموزه‌ها پیشتر در بافت فرهنگی عارف وجود دارند. از سوی دیگر، آنها فردیت تجارب سنن مختلف را رد می‌کنند و تأثیر فرهنگ و زمینه را بر تجربه نسبی تلقی می‌کنند و نه مطلق. البته تمایز میان تجربه و تفسیر دینی را می‌پذیرند. ایشان میان تجربه و زمینه ارتباطی دوسویه و دیالکتیکی ترسیم می‌کنند که طی آن ضمن عقیده به تقدم وجودی بُعد آموزه‌ای بر بُعد تجربی هر یک موجب تقویت دیگری می‌گردد (صادقی و قلخاناز، ۱۳۹۱: ۱۱۹-۱۲۱).

با این اوصاف، این دیدگاه کمبودها و نارسایی‌های دو نظریه پیشین را ندارد و بر اغلب تجارب نیز صدق می‌کند. از این رو آن را «نظریه بینابینی» می‌خوانند؛ مانند کاری که فورمن در اثر خود، «عرفان، ذهن، آگاهی» انجام می‌دهد. وی رهیافت‌های ساخت‌گرای حداکثری و ذات‌گرایی را برای تبیین تجارب عرفانی نامناسب و ناکارآمد می‌داند (فورمن ۱۳۸۴: ۳۳-۳۴) و با طرح نظریه اراهه و اسب و سفینه فضایی معتقد است که تعالیم پیشینی فرد، اساس تجارب او را تشکیل می‌دهد اما این شکل‌دهی مطلق نیست و پس از گذر از حالات ابتدایی، شخص را به ساحتی ورای محدودیت‌های زبانی و حالتی جدید انتقال می‌دهد (همان: ۱۶۴-۱۶۵).

۴- شرح و بررسی گزارش‌های تجارب عرفانی لاهیجی

شمس‌الدین محمد لاهیجی عارف سده دهم هجری از بزرگان سلسله نوربخشیه بود. وی در علوم اسلامی به‌ویژه در کلام، حکمت، فقه و تفسیر تبحر فراوانی داشت و از پیروان اهل تشیع بود و سند طریقت خود را با چند واسطه به امام رضا (ع) می‌رساند. او بر عرفان نظری و عملی کاملاً تسلط داشت و بیش از آنکه تحت تأثیر نوربخش باشد، از تصوف خراسان و ابن عربی متأثر بود. از این رو آثار او حکایت از آن دارد که عرفان او تلفیقی از

عرفان رندانه صوفیان مکتب خراسان، به خصوص مولوی و نظریه وحدت وجود و مظهریت اسمائی ابن عربی است (مایل هروی ۱۳۸۵، ۸: ۳۵۱۳). او در زمرة کسانی است که برای تشویق و ترغیب «سالکان طریق مودت و ساکنان مقام محبت» واقعه‌های عارفانه خویش را گزارش کرده و این گزارش‌ها را در ضمن شرحی که بر منظومه گلشن راز نگاشته، بیان کرده است که بهترین شرح منظومه مذکور به حساب می‌آید، به گونه‌ای که از زمان نگارش آن، یکی از بهترین و مهم‌ترین کتب تعلیمی در زمینه عرفان نظری محسوب می‌شود. هرچند برخی معتقدند لاهیجی به ناروا آموزه‌های ذوقی و عاشقانه شبستری را که در فضای مکتب خراسان سروده، بر اساس تعالیم مکتب ابن عربی شرح کرده است (پورجوادی ۱۳۹۵: ۲۵۸)، بسیاری بر این باورند که منظومه گلشن راز تحت تأثیر تعالیم ابن عربی سروده شده و خلاصه‌ای موجز و مفید از تمام اصول فکری صوفیه و به‌ویژه ابن عربی است (لویزن ۱۳۷۹: ۱۹۹-۲۰۰).

همان‌گونه که گفته شد، لاهیجی هدف از بیان واقعه‌هایی که برایش پیش آمده را ایجاد شوق و اشتیاق در سالکان راه حق عنوان می‌کند. در ادامه به پنج گزارش برجسته از حالات و مکاشفات لاهیجی که در *مفاتیح الاعجاز* بیان کرده، خواهیم پرداخت و در ذیل آنها عوامل و عناصر موجود در تجارب و مفاهیم به کاررفته در توصیف‌های لاهیجی را بررسی خواهیم کرد. نکات قابل توجه در جستار حاضر این است که عوامل و عناصر اصلی حاضر در گزارش‌های وی چه چیزهایی است؟ او در این مکاشفه‌ها چه عوامل و موجوداتی را مشاهده کرده است؟ آیا تعالیم و آموزه‌های پیشینی و بافت و زمینه‌ای که وی در آن رشد کرده، در مقام تجربه مدخلیت داشته‌اند یا نه؟ آیا عوامل مذکور در مقام بیان نیز تأثیر داشته‌اند یا نه؟

۴-۱ طرح و بررسی توصیفات لاهیجی از تجارب خویش واقعه شماره یک

«یک شبی بعد از احیای اوقات این فقیر را غیبت دست داد دیدم که تمامت روی زمین گلزار است و مجموع گلها که از نازکی و بزرگی شرح آن نتوان نمود شکفته و عالم به حیثیتی پرنور و روشن است که دیده طاقت آن شعاع ندارد و این فقیر بیخود و دیوانه‌ام و در میان چمنهای گل می‌دوم و فریاد و نعره مجنونانه می‌زنم. در اثنای آن

حال روی به آسمان کردم دیدم که تمامت آسمان مانند آفتاب‌های درخشان درخشنده است چنانچه از بسیاری آفتاب روی آسمان پوشیده شده است و نور ایشان به نوعی در این عالم می‌تابد که وصف آن نمی‌توان کرد چون چنین دیدم دیوانگی من زیادتر شد و شیدائی و بیخودی غلبه نمود. ناگاه دیدم که شخصی نورانی آمد و به این فقیر می‌گوید که می‌خواهی که خدا را ببینی گفتم که بلی؛ من چنین که می‌بینی دیوانه دیدارم و غیر از این مقصودی ندارم. به من گفت که بازگرد دیدم که او در پیش شد و به تعجیل می‌رود این فقیر نیز در عقب ایشان روانه شدم. همچنین با ایشان می‌دیدم ناگاه در اثنای آن رفتن به همان حالت، این فقیر را به خاطر آمد که این در خواست که می‌بینم و به‌غایت ترسان و لرزان شدم که مبادا بیدار شوم و همچنان آن شخص به تعجیل می‌رفت و این فقیر در عقب او می‌رفتم. ناگاه عمارات پیدا شد. تمام از جواهر نفیسه و در این عمارت درآمدیم و در میان آن عمارات طاق و ایوان بود از طلا و جواهر و از غایت بزرگی اطراف آن طاق پیدا نبود آن شخص که دلیل بود روی باز پس کرد و گفت اینست، نظر کردم دیدم نور تجلی الهی به عظمت هرچه تمام‌تر ظاهر شد، چنانچه به کمیّت و کیفیت وصف آن نمی‌توان کرد چون این فقیر را نظر بر او افتاد همه اعضاء و جوارح این فقیر از هم فروریخت و فانی مطلق و بی‌شعور شدم و هم در آن واقعه دیدم که باز به خود آمدم و باز نگاه کردم و جمال باکمالش مشاهده نمودم باز فانی محض و محو مطلق شدم آنگاه از آن حال به خود آمدم».

(لاهیجی ۱۳۸۷: ۶۷)

بررسی و تحلیل

لاهیجی هدف خود از بیان تمامی واقعه‌هایی که برای او دست داده است را تشویق و ترغیب سالکان به سوی حق می‌داند و توجه دادن دیگران به این نکته که ارباب قلوب دارای حالات و مکاشفاتی هستند که خاص ایشان است و عقل معاش‌اندیش و جزئی‌نگر را بدان راه نیست. البته وی وقوع چنین حالاتی را موقوف به پیروی از ارشادات مرشدی صاحب نفس در سلوک و ریاضت و مواظبت بر فکر و ذکر می‌داند که منجر به پیدا شدن حال غیبت و روی دادن مکاشفه می‌گردد.

آنچه در نگاه به توصیف فوق چشمگیر است، مفاهیمی از جنس طبیعت و عناصر طبیعی است. استفاده از واژه‌هایی چون چمن، گل، آسمان، آفتاب و طلا همگی مؤید این

سخن هستند. شیخ گزارش خود را به گونه‌ای بیان می‌کند که نشان‌دهنده یک شهود و رؤیت استعلایی از مشاهده مناظر طبیعی (چمنزار و گل‌ها) به سوی اجرام سماوی (آفتاب‌هایی درخشان در پهنه آسمان) است، حرکتی از رنگانگی و تلوین به جانب یک‌رنگی نوری درخشان و فراگیر. اما در ادامه، شیخ سخن از دیدار فردی نورانی می‌کند که وعده رؤیت خداوند را به او بشارت می‌دهد. اینجا موضعی است که احساس می‌شود آموزه‌های قبلی او در تجربه او یا توصیفش از این تجربه وارد شده است. چرا که مسئله رؤیت خداوند یکی از مباحث مهم در میان مذاهب فقهی و کلامی در دنیای اسلام به‌شمار می‌آید، به گونه‌ای که گروهی به‌طور مطلق نفی مشاهده حق می‌کنند و در مقابل گروهی دیگر اوصافی کاملاً انسان‌وار به خدا نسبت می‌دهند و مدعی دیدار خداوند هستند (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۱-۱۵). شیخ با همراه شدن با شخص نورانی ناگاه خود را در برابر نور تجلی الهی می‌بیند و با مشاهده آن از خود بیخود می‌شود و به مقام فنا می‌رسد. عبارتی که در فضای فکری صوفیه دارای معنای مشخص و معینی است و یکی از اصطلاحات خاص این قوم محسوب می‌شود. وی در ادامه می‌گوید پس از حال فنا دوباره به خویشتن برگشته، متوجه خود شدم و بر اثر نورانیت حق بار دیگر تمام اعضای خود را فانی در حق دیدم و پس از آن حالت صحو در من پیدا شد و مکاشفه‌ای که برای من دست داده بود، پایان یافت.

در بررسی عوامل چهارگانه‌ای که در ابتدای جستار به آن اشاره شد، باید گفت که لاهیجی خود را پیش از وقوع مکاشفه کاملاً آماده کرده بود و تمامی مقدمات لازم را تحت ارشاد مرشد خویش به‌جای آورده بود. او در آغاز واقعه متوجه خویشتن بوده و با مشاهده مناظر دیداری و شنیداری که در جریان واقعه رخ داده بود، حضور خود را نشان می‌دهد. اما در ادامه، در مواجهه با تجلی حق، دو نوبت حالت محو در او پیدا می‌شود و پس از آن با پیدا شدن حال صحو به خویشتن باز می‌گردد.

امور و حقایقی هم که برای او متخیل و متمثل شده‌اند، از مناظر زمینی تا اجرام آسمانی را شامل می‌شود. همچنین او در این مکاشفه با هادی و راهنمایی سخن می‌گوید که در قالب انسانی نورانی بر او ظاهر شده و او را به سوی حق راهبری نموده است. مهم‌تر از همه، حق تعالی در این مکاشفه به‌صورت نوری وصف‌ناپذیر و خیره‌کننده بر او تجلی می‌کند که در پرتو این تجلی حالت محو به او دست می‌دهد و موجود یگانه را از پس این انوار

مشاهده می‌نماید. مشاهده‌ای که در تجلی نخستین به صورت جلالی و پس از صحو ثانی به صورت جمالی بوده و شیخ حق را به اوصاف جلالی و جمالی باز شناخته است. با نگاه به این توصیفات، گویا این تجربه در حال بسط برای شیخ رخ داده است، چرا که مظاهر و عناصری که وی در توصیف خویش به کار برده، به نوعی اشاره به اموری دارد که وی با شهود آنها به مقام فنا و بقا دست یافته است و این همان احساس تیمن، صلح و صفاست که از اوصاف ذاتی این گونه از تجارب به شمار می‌آید و مورد تأکید ذات‌گرایان است.

واقعه شماره دو

«در سنه اثنین و خمسین و ثمانمائه در ایام اربعین که معتکف بودم، در حالت غیبت دیدم که در هوا می‌روم و بر بالای شهری معظم سیران می‌کنم و تمام آن شهر پر از شمع و چراغ و فانوس و مشاعل است و عالم چنان منور است که شرح آن نمی‌توان کرد. به یک بار از هوا روی به جانب آسمان کرده سیران نمودم و به آسمان اول رسیدم و دیدم که من عین آن آسمان شدم و عجایب و غرایب بسیار در آن مرتبه مشاهده نمودم. باز از آنجا به آسمان دوم رفتم و با عین آن آسمان دوم شدم و اسرار غریب بر من منکشف شد و همچنین تا هفت آسمان عروج نمودم و بهر آسمان که می‌رسیدم عین آن آسمان می‌شدم و عجایب و غرایب بی‌شمار مشاهده می‌شد. آنگاه دیدم که در عالم نورانی لطیف سیران می‌نمایم و حضرت حق به صورت نور بی‌کم و کیف تجلی نمود و از عظمت و هیبت آن تجلی آتش در تمام موجودات افتاد و مجموع عالم بسوخت و ناچیز شد. آنگاه آتش در این فقیر افتاد و سوختم و فانی مطلق شدم بعد از آن دیدم که هم در آن عالم به‌خود آمدم و مست و بیخود فریاد و نعره‌زنان این بیت می‌خواندم:

ای شاه عالم سوز من، وی ماه جان افروز من ای ساز من ای سوز من، کی بینم بار دگر
باز حضرت عزت - عز شأنه - به صفت نور تجلی نمود و همچو اول از هیبت آن
تجلی آتش در عالم افتاد و تمام بسوخت و این فقیر نیز به کلی سوختم و محو مطلق
گشتم. باز همان‌جا به خود آمدم و همچنان آن بیت می‌خواندم و باز حضرت حق
تجلی می‌نمود و همه عالم سوخته می‌شد و این فقیر نیز می‌سوختم و نیست می‌شدم:
ذات پاک او معرراً از صفات هر زمان کردی تجلی بی‌جهات

جمله ذرات می‌گشتی فنا باز پیدا می‌شدی اندر بقا
آنچه بر جان و دلم شد منکشف فهم و ایمان کو که گردد معترف
و بی‌حد و نهایت این چنین احوال دست داد چون از آن حالت باز آمدم دیوانگی
و بیخودی استیلا یافت که مسلوب العقل شدم و جامه چاک و بیخود می‌گشتم
و چندین روز آن مستی و بیخودی باقی بود تا بحسن ارشاد امام زمان، از آن سکر به
صحو آمدم» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۸۰).

بررسی و تحلیل

لاهیجی بار دیگر وقوع مکاشفه‌اش را در ارتباط با مجاهده و اعتکاف طرح می‌کند. مسئله‌ای که نشان از روش‌مندی حصول چنین حالاتی را نشان می‌دهد که مورد تأکید نمایندگان نظریه بینابینی چون اسمارت بوده است (صادقی و قلخانباز ۱۳۹۲: ۱۰۵). وی در توصیف واقعه مذکور که برایش رخ داده، از مجموعه الفاظ و مفاهیمی بهره می‌گیرد که ریشه در بافت و زمینه‌ای دارد که او در آن رشد یافته است. طرح صعود به آسمان‌های هفت گانه و وصول به مقام فنای مطلق و در زمره اصحاب سکر در آمدن و دستگیری مرادش و بازگشت او به حال صحو، جملگی از اصطلاحات صوفیان به شمار می‌آیند.

لاهیجی در این گزارش از سیر استعلایی و معراج‌گونه‌اش و تجربه یگانگی با موجودات هفت آسمان^۳ سخن می‌گوید، او در این مکاشفه، تجربه احساس یگانگی با تمامی عوالم و موجودات را از سر گذرانده است. او به گونه‌ای بلاواسطه میان خود و اشیای پیرامونش اتصال احساس می‌کند، طوری که که خود بخشی از آنها و آنها جزئی از وجود گشته‌اند. به تعبیر فورمن، «گویا لایه‌های وجودی خود او، آگاهی خود او، نفوذ پذیر گشته‌اند و او با، و شاید از طریق، محیط خویش به درون جریان یافته و با اشیاء طوری روبه‌رو شده است که گویا در خود او آمیخته و یکی شده‌اند» (فورمن ۱۳۸۴: ۱۹۷). او به سبب فنای در این عوالم و یکی شدن با آنها به صورت مستقیم و شخصی نسبت به این امور معرفت حضوری کسب کرده است. شیخ در نقطه اوج در سیر خویش به مقامی می‌رسد که در آن مقام خود و تمامی موجودات را فانی در نور تجلی حق و موجود یگانه می‌بیند.

تصویری که در این گزارش از تجلی حق شده، از سنخ تجلیات جلالی است که موجب فنای تمامی عوالم و مظاهرشان در نور حق دارد. شیخ به اقرار خود، در توصیف

تجلی حق به صورت نوری بی‌کم و کیف دست به کاری دشوار زده است و تلاش نموده تا با استمداد از مفاهیم، آنچه که در قالب کلمات نمی‌گنجد را توصیف کند. پس باید در بررسی تجارب عرفانی متوجه این اصل بود که عارف آنچه را از طریق دریافت مستقیم و بی‌واسطه به دست می‌آورد، نمی‌تواند با کلمات و عبارات موجود بیان کند، چون قابل انتقال نیست. اما عارف می‌خواهد دریافت باطنی خویش را به هر صورتی که شده بیان کند، از این رو با ارجاع به کلمات موجود در زبان، منظور خود را نه با عبارات ساده، بلکه با کنار هم قرار دادن واژه‌ها ترکیب‌های نوینی می‌آفریند که با ایهام و استعاره همراه است؛ البته به گونه‌ای که مخاطبان هم فرهنگ خویش آن ترکیبات را درک کنند (ضرایبها ۱۳۸۴: ۱۲۴-۱۲۵). همچنان که حالت سکر و بیخودی که برای عارف در این واقعه دست داده بوده، برای مدتی پس از پایان مکاشفه، فکر و ذهن وی را مشغول به خود کرده بود، طوری که راه عقل بر او بسته بوده و حکایت از طور و رای طور عقل دارد.

نکته قابل توجه دیگر در این گزارش، ادعای عارف مبنی بر پشت سر گذاشتن همه مراحل هفت گانه در این مکاشفه و رسیدن به حضور حق است. او با پایبندی به تعالیم و آموزه‌های خود توانسته است به چنان مقام و جایگاهی دست یابد که لیاقت درک و شناخت تمامی عوالم را پیدا کند و حق را از پس تجلیات جلالی‌اش در قالب نوری خیره‌کننده ببیند.

واقعه شماره سه

«دیدم که تمامت عالم را نور سیاه فرو گرفته چنانچه همه اشیاء به رنگ آن نورند و این فقیر مست و شیدا گشته غرق این نورم و ریسمانی از نور در من بسته‌اند و به سرعتی تمام ما را به جانب بالا می‌کشند که شرح آن به وصف نمی‌آید! چنانچه به هر یک کشش که می‌نمایند چندین هزارساله راه بالا می‌برند تا آسمان اولم رسانیدند و عجایب و غرایب بسیار مشاهده نمودم و از آنجا به یک کشش دیگرم به آسمان دوم بردند همچنین به یک کشش دیگر ما را از آسمانی به آسمانی دیگر می‌بردند و در هر آسمانی غرایب بی‌غایت دیده می‌شد تا به عرش رسیدم آنگاه به یک کشش از عرش نیز هم گذرانیدند و تعین جسمانی من نماند و علم مجرد شدم آنگاه نور تجلی حق بی‌کم و کیف و جهت بر من تابان شد و حضرت حق را بی‌کیف دیدم و در آن تجلی فانی مطلق و بی‌شعور شدم و باز در همان عالم با خود آمدم و حق دیگر باره

تجلی نمود و باز فانی مطلق شدم و بی‌نهایت چنین واقع شد که فانی می‌شدم و باز در آن عالم به خود می‌آمدم و حضرت حق تجلی می‌نمود و فانی می‌شدم بعد از آن بقاء بالله یافته دیدم که آن نور مطلق منم و ساری در همه عالم منم و غیر از من هیچ نیست و قیوم و مدبر عالم منم و همه به من قائم‌اند و در آن حال حکمت‌های عجیب و غریب در ایجاد عالم بر من منکشف شد مانند حکمت اینکه چرا عرش ساده است که هیچ کوب بر او نیست، و چراست که تمامت کواکب ثابته در فلک هشتم‌اند، و سبب چیست که در هر یکی از این هفت فلک دیگر یک کوب است، و چراست که در عناصر ارواح را ظهور نیست و امثال ذلک که تعبیر از آنها کما ینبغی نمی‌توان نمود و غیر صاحب حال به ذوق ادراک آن نمی‌رسد». (لاهیجی ۱۳۸۷: ۱۹۳-۱۹۴)

بررسی و تحلیل

لاهیجی در اوج این گزارش سخنانی بر زبان می‌آورد که ممکن است در نگاه متشرعان او را متهم به کفر و الحاد کند؛ آنجا که می‌گوید: «بعد از آن بقاء بالله یافته دیدم که آن نور مطلق منم و ساری در همه عالم منم و غیر از من هیچ نیست و قیوم و مدبر عالم منم و همه به من قائم‌اند». سخنانی که از جنس «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید بسطامی و ندای «أنا الحق» حلاج است. در این تجربه، شیخ اوصافی را به خود نسبت می‌دهد که در نگاه عامه متدینان اوصاف حق محسوب می‌شوند. او در این مکاشفه احساس یگانگی با موجود یگانه را تجربه کرده است که نهایت فنای هستی عارف در مراحل سیر سلوک بوده و بعد از آن به مقام بقاء بالله رسیده است. این دست از تعبیر گویی عارف را به فضایی خارج از فضای غالب فرهنگی و دینی او پرتاب نموده و محدودیت‌های زبانی و دینی را پشت سر گذارده است؛ چرا که سخن از اتحاد با خدا در فضای فکری مسلمانان چندان توجیه‌پذیر نیست. به این سبب که در ادیان خدا باور، خداوند امری جدا از شخص تلقی می‌شود که خالق و مدبر جهان و خارج از دسترسی شناخت آدمی است.

توصیفات شیخ در این گزارش نیز مبتنی بر زبان و فرهنگ رایج میان صوفیان ارائه شده است. گرچه استعمال و تفسیری که از ترکیب «نور سیاه» ارائه می‌دهد، با آنچه عرفای پیشین از آن فهم کرده‌اند، متفاوت است. در نگاه مشایخ صوفیه متقدم نور سیاه غالباً برای اشاره به نور ابلیس به کار می‌رفته است (همدانی ۱۳۴۱: ۱۱۸-۱۱۹ و ۱۸۸). اما در نگاه

لاهیجی این نور اشاره به نور ذات مطلق دارد که از فرط قربی که عارف به آن نائل آمده، موجب قبض نور بصر می‌شود و اقتضای فنا و نابودی هر چه غیر حق است را دارد؛ تجلی جلالی که موجب محو همه تعینات و دوگانگی‌ها و ظهور کمال توحید است. او در این باره می‌گوید: «سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، تاریکی در بصر بصیرت او پدید آمده و در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۸۴-۸۵).

در نگاه افرادی چون فورمن یکی از حالات نهایی عرفان رسیدن به مقام آگاهی محض است که طی آن عارف در عین حالی که به صورت مستقیم و خالصانه از آگاهی خویش هشیار و آگاه است، در همان حال از محتوای اشیای حسی، احساسات، افکار و... نیز آگاهی دارد. این آگاهی به طور مطلق شفاف و بی‌رنگ است و حضور اینجا صرفاً حضور یک ناظر خالص است (فورمن ۱۳۸۴: ۲۶۰-۲۶۱). تعبیر نور سیاه در این مکاشفه می‌تواند اشاره به این حالت از آگاهی باشد که طی آن عارف، ضمن آگاهی به وجود اشیاء و محسوسات پیرامون خود، خود را از آنها متمایز نمی‌بیند و سه گانه التفاتی علم، عالم و معلوم در آن حال محو و زایل گشته است.

لاهیجی در ادامه این سخن بار دیگر گزارشی از تجارب عرفانی خود می‌دهد که بسیار نزدیک به گزارش بالاست و طی آن وی به مقام فنا و بقای بعد از فنا دست پیدا کرده است (لاهیجی ۱۳۸۷: ۸۴-۸۵). براین اساس، حق تعالی با تمثل و تجلی ذاتی خود بر عارف به صورت نور سیاه همه اغیاری را که حجاب و مانع راه سالک در رسیدن به حق هستند، محو و نابود می‌کند و تنها ذات مطلق یگانه‌اش در تمامی عالم متجلی می‌گردد.

واقعه شماره چهار

«شبی بعد از نماز تهجد و وظیفه ذکر اوقات مراقب شدم و در واقعه دیدم که خانقاه‌یست به غایت عالی و گشاده و این فقیر در آن خانقاهم، به یک بار دیدم که از آن خانقاه بیرون آمدم و می‌بینم که تمامت عالم به همین ترکیب که هست از نور است و همه یکرنگ گشته و جمیع ذرات موجودات به کیفیتی و خصوصیتی انا الحق می‌گویند که کما ینبغی تعبیر از آن کیفیات نمی‌توانم نمود چون این حال مشاهده

نمودم مستی و بیخودی و شوق و ذوق عجب در این فقیر پیدا شد می‌خواستم که در هوا پرواز نمایم دیدم که چیزی مانند کنده در پای این فقیر است و مانع من از پرواز می‌باشد به اضطراب هرچه تمام‌تر پای خود را بر زمین می‌زدم تا آنکه آن کنده از پای من جدا شد و همچو تیری که از کمان سخت به جهد بلکه به صد مرتبه زیاده از آن، فقیر عروج نمودم و رفتم چون به آسمان اول رسیدم دیدم که ماه منشق شد و من از میان ماه گذشتم و از آن حال و غیبت حضور کردم» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۳۱۴).

بررسی و تحلیل

لاهیجی این واقعه را از جمله واقعاتی می‌داند که در اوایل سلوک و ریاضت برای او رخ داده است. از این رو نسبت به واقعاتی که شرحشان گذشت، پیداست که سالک هنوز در آغاز راه است. این توصیف نیز مانند موارد پیشین آکنده از حال و هوای صوفیانه است که شیخ بدان تعلق خاطر دارد. توصیف خانقاه در حال مکاشفه، اگر به واقع عین آن چیزی باشد که در تجربه دیده، می‌تواند مثال نقضی بر ذات‌گرایی تلقی شود. در این واقعه سخن از مشاهده یگانگی موجودات عالم با حق است، که همگی آواز «أنا الحق» سر داده‌اند. حالت سبکی و توانایی پرواز که در واقعات گذشته نیز به شیخ دست داده بود، نشان از یک سیر روحانی همراه با حالی بسطی است که بر اثر بریدن از بند تعلقات مادی حاصل می‌گردد.

در این گزارش، شیخ وقوع این مکاشفه را نتیجه سلوک و انجام ریاضت‌هایی می‌داند که وی مشغول به آنها بوده است و با پای کوفتن بر تعلقات مادی خویش توانسته است به آسمان عروج نماید. اما علت اینکه شیخ بیان می‌کند مکاشفه با خروج از خانقاه آغاز شده، احتمالاً تأیید شیخ بر خانقاه و خانقاهیان و ترغیب شاگردان بر خانقاه‌نشینی است، زیرا با ورود در این مکان و پرداختن به اعمال صوفیانه این احوال برای او ایجاد شده است. او در این واقعه، به صورت بصری و سمعی با جهان پیرامون خود ارتباط پیدا کرده است و همچنان که همه هستی را غرق در نوری یک‌رنگ می‌بیند، از همه موجودات و مظاهر عالم بانگ «أنا الحق» نیز می‌شنود.

تجلی خداوند در این مکاشفه، با نگاهی به تعبیری که در آن کار رفته، تجلی جمالی حق بوده و در شیخ حال ذوق و مستی و شوق پرواز ایجاد کرده است. از این بیان شیخ

می‌توان چنین برداشت کرد که خداوند برای تأنیس و ایجاد الفت و شوق در سالکانی که تازه در این راه قدم نهاده‌اند، در صورت جمالی خویش بر ایشان متجلی می‌گردد. زمینه‌ای هم که حق در آن متجلی شده، تمام پهنه هستی را در بر گرفته است و همه مظاهر عالم که دیده می‌شود، در حقیقت چیزی جز تجلیات حق نیستند و همگی به زبان خود دائماً آن را فریاد می‌زنند.

واقعه شماره پنج

«دیدم که دریای آب روان در میان صحرائی بی‌نهایت نورانی می‌گذرد و این فقیر بر کنار آن دریا ایستاده و چیزی می‌طلبم. دیدم که خلاق بی‌حد و شمار متوجه جایی‌اند و پیوسته می‌روند و در علم من چنان آمد که جایی مجلسی و صحبتی است و این خلاق آنجا می‌روند و در اثنای آن به یک‌بار دیدم که در گنبدی بزرگم چنانچه اطراف و جوانب این گنبد از غایت بزرگی اصلاً پیدا نیست این گنبد از نور مملو و پر است و به حیثیتی تالؤلؤ و تشعشع می‌نماید که چشم خیره می‌گردد و نیک نظر نمی‌توان کرد و این فقیر در هوای این گنبد طیران می‌نمایم و چنان مست و بیخودم که چشم خود به قاعده باز نمی‌توانم کرد و حضرت حق جل جلاله بی‌تعیین و کیف پیوسته شراب در حلق من می‌ریزد به نوعی که اصلاً هیچ انقطاعی ندارد به طریق رودخانه که متصل آید و در دهن شخصی رود و من علی‌الدوام دهن باز کرده و لا ینقطع بی‌جام و کأس این شراب بی‌رنگ و بو در حلق من می‌ریزند و در علم من در آن حال چنان بود که سال‌های بی‌حد و شمار است که این چنین است. ناگاه دیدم که تمامت عالم از آسمان و زمین و عرش و فرش و غیره یک نور واحد متمثل به رنگ سیاه شدند و من نیز همین نورم و هیچ تعین دیگر از جسمانی و غیره ندارم و مجرد علمم و بس و حضرت حق بی‌جهت و کیف دریا‌های شراب هم از این نور به من می‌دهد صد هزار دریای شراب از این نور به یک‌بار آشامیدم و در آن حال معلوم من بود که تمامت کامل اولیاء که بوده‌اند همه درین نور غرقند و همه این نورند و به علم سیران در آن نور می‌نمودم ناگاه دیدم که تمامت موجودات عالم از سفلیات و علویات و مجردات و مادیات همه شراب شد و من همه را به یک جرعه در کشیدم و فنای سرمدی یافته فانی مطلق و بی‌شعور شدم آنگاه دیدم که حقیقت واحده ساریه در جمیع اشیاء منم و هرچه هست منم و غیر من هیچ نیست و همه عالم به من قایمند و

قیوم همه منم و مرا در جمیع ذرات موجودات سریان است و همه به ظهور من ظاهرند بعد از آن از آن حال واقف شدم و با خود آمدم و چندین روز در آن سکر و بیخودی بودم» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۵۲۲-۵۲۳).

بررسی و تحلیل

در آخرین گزارش شیخ نیز همه آنچه را که پیشتر به آنها اشاره کرده بودیم، بار دیگر می‌بینیم؛ عناصر طبیعی، حالت صفا، نور فراگیر، اتصال با حق، احساس یگانگی موجودات و یگانگی وی با آنها و حتی در جملات پایانی احساس یگانگی با حق تعالی و خود را اصل و اساس جهان دیدن، همگی اجزای حاضر در این مکاشفه شیخ هستند که در قالب ادبیات صوفیانه گزارش شده‌اند. همچنین به کارگیری ترکیباتی چون «حق بی تعین و کیف»، «نوشیدن شراب بی جام و کأس» و «شراب بی رنگ و بو» همگی اشاراتی هستند بر بیان‌ناپذیری و ناکارآمدی زبان در توصیف حالات عرفانی. اموری که تقریباً در تجارب پیشین نیز بدانها اشاره شده است و نشان می‌دهد که عارف در تجربه این مکاشفات، با همه تأثیرپذیری از تعالیم دینی و آموزه‌های پیشینی خود، حالات و اوصافی را گزارش می‌کند که با فضای فکری و فرهنگی او مطابقت ندارد.

تعبیر معرفت حقیقی به شراب که شیخ آن را از دست حق گرفته و لاجرم سر کشیده و بر هر آنچه هست، آگاهی یافته، تعبیری است که شبیه آن را در یکی از احادیث نبوی ابن عربی ذکر کرده است. پیامبر اکرم (ص) در این حدیث علم را به شیری مانند نموده که از دست حق نوشیده است. اموری که احکامشان هم با قوای عقلی و هم حواس قابل درک است. اینها متخیلات‌اند. تعبیری که به صورت‌های محسوس شکل می‌پذیرند. آنها با قوای مصوره که خادم قوای عقلی‌اند، به اشکال مختلف درمی‌آیند (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۶۶). برای مثال علم از معانی مجردی است که به صورت شیر در خیال تمثیل می‌یابد. بررسی اینکه این صورت خیالی شیر است یا علم، می‌تواند حقیقت معلومات خیالی را نشان دهد. با این توضیح که از یک طرف علم شیر نیست، پس این صورت خیالی علم نیست، شیر است. از طرف دیگر صورت خیالی که به نظر می‌رسد، تمثیل علم است نه چیز دیگر، بنابراین صورت علم است. پس می‌توان گفت این صورت خیالی نه علم است و نه شیر و در عین حال هم علم است و هم شیر (همان).

از سوی دیگر، این سخن لاهیجی که «تمامت موجودات عالم از سفلیات و علویات و مجردات و مادیات همه شراب شد و من همه را به یک جرعه در کشیدم»، یادآور داستان آفرینش انسان در قرآن کریم است؛ آنجا که خداوند می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱). همان گونه که خدا در این آیه می‌فرماید، تمامی اسماء را بر آدمی آموخت، شیخ نیز در این مکاشفه به یکباره با اراده الهی با نوشیدن جام شراب معرفت الهی، بر تمامی حقایق عالم وجود آگاهی پیدا کرد.

تعبیر «نور واحد متمثل به رنگ سیاه»، «تعین وجود عارف به این نور» و «مجرد علم شدن» در این گزارش، تأکیدی هستند که نشان می‌دهند آگاهی محض اوج تجربه عرفانی شیخ لاهیجی بوده و آخرین منزل مکاشفاتی است که او به درک آنها نائل آمده و ریشه در اصل وحدت دارد.

جدول ۱: تجربه احساس‌های سه‌گانه در توصیفات پنج‌گانه لاهیجی

احساس یگانگی با موجودات	احساس یگانگی موجودات	احساس موجود یگانه	---
--	--	*	واقعه شماره یک
*	--	*	واقعه شماره دو
--	*	* (در این تجربه احساس یگانگی با موجود یگانه نیز گزارش شده است)	واقعه شماره سه
--	*	--	واقعه شماره چهار
*	*	* (در این تجربه احساس یگانگی با موجود یگانه نیز گزارش شده است)	واقعه شماره پنج

جدول ۲: نگاهی به عوامل چهارگانه در تجربه‌های عرفانی لاهیجی

محل تجسد آن امور در عالم	صورتی که آن امر بدان متمثل شده	حقیقت امر متمثل یافته	حالت عارف در مکاشفه	---
مظاهر در زمین و آسمان و حق در عمارتی باشکوه و هیبت‌انگیز	گلزارهای زیبا و آفتاب‌هایی پرتالو و تجلی حق به صورت نوری خیره‌کننده	مظاهر زمینی و آسمانی عالم و حق متعال	حالت غیبت از خود	واقعه شماره یک
عوامل و آسمان‌هایی که به صورت طبقاتی بالای هم قرار گرفته‌اند. و حق در حالتی وصف‌ناپذیر	هر آسمان با عجایب فراوان و تجلی حق به صورت نوری وصف‌ناپذیر	هفت آسمان و حق متعال	حالت غیبت از خود	واقعه شماره دو
عوامل و آسمان‌هایی که به صورت طبقاتی بالای هم قرار گرفته‌اند.	همه چیز غرق در نور سیاه، تجلی حق به نوری بی‌کم و کیف و جهت	همه عالم با تمامی موجودات، هفت آسمان، عرش و حق متعال	حالت صحو و بیداری	واقعه شماره سه
مظاهر صوفیانه مانند خانقاه و پهنه زمین و آسمان اول	یک‌رنگی و یک‌صدایی همه عالم	خانقاه، تمامی عالم، آسمان اول و اجرام آسمانی	حالت صحو و بیداری	واقعه شماره چهار
صحرائی نورانی، گنبدی پر از نور و دریا‌های معرفت الهی	تمامی عالم به رنگ نور سیاه، حق تعالی وصف‌ناپذیر، معرفت حقیقی به صورت شراب الهی	همه عالم، انبیاء و اولیاء، حق متعال و معرفت حقیقی	حالت صحو و بیداری	واقعه شماره پنج

۵- نتیجه‌گیری

با توجه به گزارش‌هایی که لاهیجی از مکاشفاتش ارائه کرده است، مکاشفات ره‌آورد سلوک در طریقت و به‌جای آوردن اعمال و تحمل ریاضات است و نتیجه این مکاشفات

نیز پیدایش حال تیمن و انس و حصول معرفت حقیقی نسبت به تمامی هستی است. عارف با گذر از سطوح ظاهری عالم به مقام یکرنگی، بل بی‌رنگی می‌رسد و خود را غرق در نور سیاهی می‌بیند که تجلی ذات مطلق خداوند است. به گونه‌ای که به فنا و بقاء الهی دست پیدا می‌کند. در این مکاشفات، افزون بر احساس‌های سه‌گانه، «احساس یگانگی با موجود یگانه» دیده می‌شود که می‌تواند خود حالت چهارمی در نظریه مذکور تلقی گردد.

بر اساس نظریات سه‌گانه در تأثیر زمینه بر تجارب عرفانی، حالات و تجارب عرفانی شیخ را باید بر اساس مدل بینابینی تبیین کرد، زیرا از یک سو ویژگی‌های ذات‌گرایی چون احساس امر قدسی و الوهی، احساس عینیت، احساس یگانگی و وصف ناپذیری در مکاشفات لاهیجی گزارش شده است و از سوی دیگر، بافت و زمینه فرهنگی که شیخ در آن رشد نموده، تأثیر مشهودی در این تجارب داشته است. گرچه میان بخش‌هایی از گزارش‌های او با زمینه و فرهنگی که در آن رشد یافته است، همخوانی ندارد. لاهیجی با تأکید بر روش‌مندی حصول این تجارب و تقدم بُعد آموزه‌ای بر بُعد تجربی، در گزارش‌های خود وقوع تجارب را موقوف به سلوک و به‌جای آوردن آداب خاص سلوکی اهل تصوف می‌داند. توصیفات او کاملاً بر اساس ادبیات صوفیانه بیان شده است. البته اینکه گاه شیخ در بیان مکاشفاتش برخی از عناصر حیات صوفیه مانند خانقاه را مشاهده کرده، نشان از تأثیر تعالیم و فضای زیست او در تجاربش دارد. از سوی دیگر تجربه نور سیاه، آن‌گونه که شیخ تبیین کرده است، می‌تواند اشاره به خالص‌ترین هشیاری یا به تعبیری آگاهی محض باشد که عارف در اوج حالات عرفانی آن را درک نموده است. با بهره‌گیری از نظریه بینابینی یا همان ساخت‌گرایی حداقلی، در عین شناسایی اجزای متمایز تجارب عرفانی لاهیجی، می‌توان وجود برخی از عناصر مشترک در تجارب وی با تجارب دیگران را، حتی از سنت‌های دیگر، مشاهده کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. essentialism

۲. constructivism

۳. تعبیر هفت آسمان ریشه‌ای قرآنی دارد و در متون دینی و عرفانی تفاسیر گوناگونی از آن شده است. در آیه ۱۲ سوره طلاق می‌خوانیم: «خداوند آن کسی است که هفت آسمان را بیافرید و از زمین نیز مثل آن هفت آسمان

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۶۷

بیافرید و امر خدا به تدریج و مهلت در بین آنها فرودمی آید تا بدانید که حقاً خداوند بر هر چیزی تواناست و اینکه خداوند بر هر چیزی احاطه علمی دارد» (طلاق: ۱۲). برای نمونه تعبیری که در آثار عرفانی از هفت آسمان شده است، عبارت‌اند از: هفت اقلیم یا هفت شهر عشق و مراحل هفت‌گانه نفس که عبارت‌اند از: طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی.

فهرست منابع

قرآن کریم

استیس، والتر ترنس (۱۳۹۲). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، (۴جلدی)، بیروت: دارالصادر.
بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶). *عبهر العاشقین*، تصحیح هانری کرین و محمد معین، تهران: منوچهری.

پشت‌دار، علی محمد و عباسپور خرمالو، محمدرضا (۱۳۸۹). «واقعات (مکاشفات) لاهیجی در شرح گلشن راز»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۶، شماره ۱۹، صص ۲۹-۵۶.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵). *رؤیت ماه در آسمان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
_____ (۱۳۹۵). *عهد الست*، تهران: فرهنگ معاصر.

جعفری، محمد عیسی (۱۳۹۶). «چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی اسلامی»، *فصلنامه مطالعات معنوی*، سال ۶، شماره ۲۴، صص ۱۱۵-۱۴۵.
جعفری لنگرودی، ملیحه و ذاکری، احمد (۱۳۹۳). «نور سیاه در عرفان از دیدگاه اسیری لاهیجی»، *مطالعات عرفانی*، سال ۱۱، شماره ۴۱، صص ۱۹۷-۲۱۳.

جیمز، ویلیام (۱۳۸۹). *تجربه دینی: اصل و منشأ دین*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.
سلمی، عبدالرحمن (۱۳۶۹). *مجموعه آثار سلمی: ج ۲: رساله الملامتیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
صادقی، مسعود و قلخانباز، فاطمه (۱۳۹۲). «نبنیان اسماوت: دیالکتیک باورها و تجربه‌های دینی»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، سال ۱۱، شماره ۲۲، صص ۹۹-۱۲۲.

ضرابیها، محمد ابراهیم (۱۳۸۴). *زبان عرفان*، تهران: بیناد.
فورمن، رابرت کی. سی (۱۳۸۴). *عرفان، ذهن، آگاهی*، ترجمه سید عطاء انزلی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.

کتر، استیون (۱۳۸۳). *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*، ترجمه سید عطاء انزلی، قم: آیت عشق.
لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۷). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.

۶۸ / بررسی و تحلیل تجارب عرفانی شمس‌الدین محمد لاهیجی در ... / رجبی گوندره و ...

لویزن، لئونارد (۱۳۷۹). *فراسوی ایمان و کفر: شیخ محمود شبستری*، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: مرکز.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸). *روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
مایل هروی، نجیب (۱۳۸۵). «اسیری لاهیجی»، *دانشنامه بزرگ اسلامی* (جلد ۸)، تهران: مرکز دائرة المعارف اسلامی

نزهت، بهمن (۱۳۹۷). «روش‌شناسی تعبیر آراء و تجارب عرفانی عطار در تذکرة الاولیاء»، *حکمت‌نامه مفاخر (ویژه عطار نیشابوری)*. سال سوم، شماره اول، صص ۲۲۵-۲۵۶.
وفایی، عباسعلی و میلادی، فرشته (۱۳۹۸). «بررسی نقش گرایانه تجارب عرفانی در گفتمان مکاشفه بحر الحقیقة احمد غزالی بر مبنای فرانش اندیشگانی»، *متن پژوهی ادبی*، دوره ۲۳، شماره ۷۹، صص ۱۹۱-۲۱۴.

همدانی، عین‌القضاة (۱۳۴۱). *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
Chittick, W.C.(1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious*, State University of New York.

References

Holy Qurān

- Baqalī Širazi, R. (1987). *Abhar al-Asheqein*. Edited by H. Corbin & M. Moin. Tehran: Manuchehri.
- Chittick, W.C. (1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the problem of religious*. State University of New York.
- Ibn_Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuhat al-makkiyah*(4volumes). Beirut: Dar Al-sader
- Forman, R. K.C. (2005). *Mysticism, Mind, Consciousne*. Translated by S. A. Anzali. Qom: Mofid
- Hamedani, E. (1962). *Tamhidāt*. Edited by A. Asiran. Tehran: University of Tehran
- James, W. (2010). "Religious experience: the real and origin of religion". Translated by M. Hosseini. Tehran: Hermes.
- Jafari, M. E. (2018). "Nature and characteristics of Islamic mystical experience". *Motaleat-E-Manavi Journal*. Year 24. No 6. pp. 115-145.
- Jafari Langrodi, M. & Z. Ahmad. (2014). "Black Light in Mysticism in Asiri Lahijis Viewpoint". *Islamic mysticism*. Year 11, No 41, pp. 197-213.
- Katz, S. (2004). *Mysticism and its cotexts*. Translated A. Anzali. Qom: Ayate eshq.
- Lahiji, Sh. M. (2008). *Mafātih al-Ijāz fi sharh-I Gulshan-I Rāz*. Editedd by M. Barzegar Khaleghi & E. Karbasi. Tehran: Zovvar
- Lewisohn, L. (1999). *Beyond Faith and Disbelief: Sheikh Mahmoud Shabestri*, Translated by M. Keivani. Tehran: Center.
- Malekian, M. (2009/1388sh). *Methodology of comparative studies of mysticism*, Qom: University of Religius and Religions.
- Mayl Heravi, N. (2006) "Asiri Lahiji". *Islamic Encyclopedia (Volume 8)*. Tehran: Islamic Encyclopedia Center.
- Nozhat, B. (2017). "Methodology of interpretation of Attar's opinions and mystical experiences in the Tazkerah ul-Awliya". *Hekmatnameh Mofakher*. Year 3. No 1. pp 225-256
- Purjavadi, N. (1996). *Rūyate Mah dar Aseman*, Tehran: University Publishing Center.
- _____ (2015). *Ahde Alast*, Tehran: Contemporary Culture.
- Poshtdar, A. M. and Abbaspour Khormalou, M. (2010). "Events (revelations) of Lahiji in the description of Golshan Raz". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*, Year 6, No 19. pp. 29-56
- Sadeghi, M. and Qalkhanbaz, F. (2012). "Ninian Smart: Dialectic of religious beliefs and experiences", *Research Journal of Philosophy of Religion*, Year 11. No 2. pp. 122-99.
- Stace, W. T. (2014). *Mysticism and Philosophy*. Translated by B. Khorramshahi. Tehran: Soroush Press.

- Sulami, A. (1990). *Sulami's collection of works: Volume 2: Resalh Al-Mulamatiyah*, Tehran: Academic Publishing Center.
- Wafāi, A. A. and Milady, F. (2018). "Role-oriented examination of mystical experiences in the discourse of Ahmad Ghazali's Revelation of the Sea of Truth based on the trans-role of thought". *Journal of Literary Text Research*. No. 79. Pp191-214.
- Zarrabiha, M. I. (2005). *The language of mysticism*. Tehran: Binādel.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**Investigation and Analysis of Mystical Experiences of
Shams al-Din Mohammad Lahiji in
*Mafatih al-I'jaz fi Sharh-i Gulshan-i Raz*¹**

**Abbas Rajabi Gavandareh²
Hadi Vakili³**

Received: 2022/07/16
Accepted: 2022/10/20

Abstract

Lahiji, one of the great Iranian mystics of Noorbakhshia lineage, has spoken about his mystical revelations in the commentary that he wrote on Shabestari's *Gulshan-i Raz*. Mystical revelations, as the specific experiences of mystics in explaining the mystical view and effective factors in reporting these experiences and the feelings experienced by the mystic, have continuously been the focus of attention of the researchers of philosophy of mysticism. Another important aspect in the investigation of mystical experiences is the influence of the cultural and educational context with which the mystic has been in contact. In view of that, in the present study, the researchers analyzed the components and elements of Sheikh's revelations using a descriptive and analytical method. The questions addressed were: "What are the elements and components of Lahiji's mystical experiences? And to what extent was Sheikh influenced by his previous teachings and cultural context?" According to the three dominant theories in the philosophy of mysticism, Lahiji's reports can be seen corroborating the intermediary view. Also, in addition to the theories and models the researchers have proposed regarding the experience of triple feelings (single being, oneness of beings, and oneness with beings), the feeling of oneness with a single being has been reported, which can be assumed as the fourth state in this model. In describing his experiences, Sheikh went through states in which upon perceiving God's presence and His inherent manifestations, he felt oneness with God and reached the experience of pure consciousness.

Keywords: Lahiji, Mystical experiences, Elements of experience, Previous teachings.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41044.2372

DOR: 20.1001.1.20089384.1401.14.29.2.9

2. PhD in Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thoughts, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran (Corresponding author). rajabi1383@gmail.com

3. Associate Professor, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. drhvakili@gmail.com

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