

Analysis and classification of the results and effects of mystical experiences in Sufism prose texts

Milad Salahi Khalkhali

PhD in Persian Language and Literature, Mystical Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Ghodratollah Taheri

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Introduction

Mystical experiences have always occupied a central position in Sufi traditions and Islamic mysticism. Sufi thinkers considered these experiences not merely emotional or spiritual moments, but profound encounters capable of transforming the seeker's understanding of reality, selfhood, and the divine. Persian prose texts of Sufism from the third to the eighth centuries AH contain numerous reports of mystical unveilings, visions, and spiritual states described through concepts such as *kashf* (unveiling), *mushāhada* (vision), and *wajd* (ecstatic state). The present study examines the significance of these experiences by focusing specifically on their consequences and effects from the perspective of the mystics themselves. The research argues that one of the main reasons for the high value attributed to mystical experiences in Sufi traditions lies in the enduring results they leave upon the seeker's mind, emotions, knowledge, and conduct. Through an analysis of major Sufi prose works, the study seeks to identify and classify the outcomes of mystical experiences and to clarify their role in shaping mystical life and understanding. The research also aims to contribute to contemporary discussions of spirituality by showing that mystical experiences were understood not only as private revelations but also as transformative forces affecting cognition, psychology, bodily expression, and ethical behavior. By examining these dimensions, the article provides a broader understanding of the place of mystical experiences in classical Persian Sufism.

Methodology

This study adopts a descriptive-analytical approach based on textual analysis of major Persian and Arabic Sufi prose works composed between the third and eighth centuries AH. The primary sources include important mystical texts such as *Kashf al-Asrār* by Ruzbihan Baqli, *Fawā'ih al-Jamāl* by Najm al-Din Kubra, *Ma'ārif* by Baha al-Din Walad, and writings attributed to Hakim Tirmidhi, along with foundational manuals of Sufism including *al-Luma'*, *Risāla al-Qushayriyya*, and *Kashf al-Mahjub*. The research investigates passages in which mystics directly describe their spiritual experiences or interpreters explain the consequences of those experiences. The collected examples were analyzed comparatively and categorized according to recurring themes and functions. Particular attention was given to the language used by Sufis to explain the effects of mystical states on knowledge, emotions, behavior, and bodily reactions. The study intentionally avoids relying heavily on hagiographical sources because of their tendency toward exaggeration and miracle-centered narration. Instead, it focuses on texts that preserve experiential and reflective accounts of mystical states. Through this method, the research identifies major categories of mystical consequences and

examines their similarities and distinctions. The approach combines classical textual scholarship with insights drawn from modern studies of mysticism and psychology, especially discussions influenced by William James and contemporary research on spiritual experiences.

Results

The study classifies the consequences of mystical experiences in Sufi prose literature into five major categories. The first and most significant category is epistemological results. Mystics frequently describe mystical experience as a source of certainty, direct knowledge, awareness of divine realities, altered perceptions of time and existence, and states of wonder or bewilderment. The second category consists of psychological and emotional effects. These include inner peace, joy, expansion of consciousness, fearlessness, hope, love, and emotional transformation. Such experiences often produce a lasting sense of serenity and meaning in life. The third category involves practical and behavioral consequences related to spiritual progress. Mystical experiences are portrayed as guides that help seekers overcome spiritual obstacles, deepen detachment from worldly concerns, and intensify longing for union with God. The fourth category includes bodily manifestations such as trembling, crying, ecstasy, unconsciousness, dancing, and tearing garments during states of spiritual ecstasy. These reactions are interpreted as physical expressions of overwhelming spiritual intensity. The final category is linguistic expression in the form of *shathiyyāt* or ecstatic utterances. Sufis viewed these paradoxical and emotionally charged expressions as spontaneous verbal outpourings resulting from powerful mystical states. In addition, the study acknowledges the existence of misleading or deceptive experiences produced by imagination or ego, which some Sufi authors considered dangerous deviations from authentic mystical insight.

Discussion and Conclusion

The findings demonstrate that mystical experiences in Persian Sufi literature were regarded as transformative events with enduring intellectual, emotional, behavioral, bodily, and linguistic consequences. Sufis considered these experiences valuable not merely because of the momentary ecstasy they produced, but because they reshaped the seeker's worldview and spiritual identity. Among the identified categories, epistemological consequences occupy the central place, since mystical experience was often understood as a form of direct and certain knowledge inaccessible through ordinary reasoning. Psychological effects also hold particular importance because they connect classical mystical traditions with contemporary discussions of well-being, emotional healing, and spiritual psychology. Furthermore, bodily manifestations and ecstatic language reveal that mystical experience was not confined to inward contemplation but extended into visible physical and verbal expression. The study also highlights the functional role of mystical experiences in guiding spiritual practice and motivating ethical transformation. Overall, the research suggests that mystical experiences in Sufi traditions should be understood as multidimensional phenomena influencing nearly every aspect of the mystic's existence. By classifying these consequences systematically, the article contributes to a deeper understanding of Islamic mysticism and demonstrates the continuing relevance of Sufi experiential thought for modern studies of religion, spirituality, and psychology.

Abstract

Mystical experiences, which are referred to in various terms, have an importance in mystical traditions in various cultures, including Iranian Sufism. Achieving these mystical experiences and extraordinary states has sometimes been considered the ultimate goal of mystics. Through the reports in Sufi texts about mystical experiences, one can understand that one of the most fundamental reasons for the value of these experiences is the effects and results that emerge in the knowledge, behavior, psyche, and emotions of the seeker after these states. In this study, by studying the key texts of Sufi prose from the third to the eighth centuries AH, the results and effects of mystical experiences that were recorded and recorded by the mystics themselves or by those who explained their mystical experiences have been identified, classified, and analyzed. In addition, explaining the results of mystical experiences is also helpful in understanding the nature of these experiences. These results can be counted and classified into five categories: epistemic results, mental-psychological results, functional-behavioral results, bodily reflections as bodily consequences, and the surface, which is the linguistic consequence of these discoveries and divine import. Meanwhile, the epistemic results themselves can be divided into subgroups. Mental-psychological results also play a prominent role in contemporary studies and can be effective in connecting mysticism with the new world. Explaining the other three results (behavioral, bodily, and linguistic) is a step forward in understanding mystical experiences in the Sufi tradition.

Key words: Mystical experiences, effects and results of mystical experiences, Sufi prose texts

تحلیل و طبقه‌بندی نتایج و آثار تجربه‌های عرفانی در متون مثنوی صوفیه

میلاذ صلاحی خلخالی

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات عرفانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

قدرت‌الله طاهری

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

چکیده

تجارب عرفانی (Mystical Experiences) که با تعابیر مختلفی از آنها یاد می‌شود، اهمیت زایدالوصفی در سنت‌های عرفانی در فرهنگ‌های مختلف از جمله تصوف ایرانی دارد. نیل به این کشف‌ها و احوال عرفانی گاه همچون هدف غایی عارفان در نظر گرفته شده که فهمی اصیل و بی‌واسطه به صاحب تجربه می‌بخشد. از خلال گزارش‌هایی که در متون صوفیه در باب تجارب عرفانی آمده می‌توان دریافت یکی از بنیادی‌ترین دلایل قدر و قیمت این تجربه‌ها، آثار و نتایجی است که در معرفت، سلوک، روان و احساسات سالک از پس این احوال بروز و ظهور می‌یابد. در این پژوهش، با مطالعه متون شاخص نثر صوفیه از قرن سوم تا هشتم هجری نتایج و آثار تجارب عرفانی که از سوی خود عارفان یا تبیین‌کنندگان تجارب عرفانی آنان ثبت و ضبط شده‌اند، شناسایی، طبقه‌بندی و تحلیل شده است. آنچه از پس این لحظات زودگذر برای عارف باقی می‌ماند، ادراکات، احوال و بینشی ماندگار است که زیست‌جهان او را تعالی می‌بخشد. علاوه بر این، تبیین نتایج تجارب عرفانی در فهم ماهیت این تجارب نیز یاری‌رسان است. این نتایج، در پنج مقوله قابل احصاء و طبقه‌بندی است: نتایج معرفتی، نتایج ذهنی-روانی، نتایج کارکردی-سلوکی، بازتاب‌های بدنی به مثابه پیامدهای تنانه، و سطح که در واقع پیامد زبانی این کشف‌ها و واردات ربانی است. به نتایج راهن نیز اشاره داشتیم. در این میان، نتایج معرفتی خود به زیرگروه‌هایی قابل تقسیم است. نتایج ذهنی-روانی نیز در مطالعات معاصر نقشی پررنگ دارد و می‌تواند در پیوند عارفان با جهان جدید مؤثر افتد. تبیین سه نتیجه دیگر (سلوکی، تنانه و زبانی) گامی روبه‌جلو در فهم تجربه‌های عرفانی در سنت صوفیانه است.

واژگان کلیدی: تجربه‌های عرفانی، آثار و نتایج تجربه‌های عرفانی، متون نثر صوفیه

۱- مقدمه و بیان مسأله

تجارب عرفانی و معنوی در کنار اصول عملی و مبانی نظری، از پایه‌های اصلی عرفان در هر نحله و مکتب محسوب می‌شود. این مکاشفات و تجلیات الهی یکی از مهم‌ترین ارکان سنت‌های معنوی و روحانی در تمام تاریخ بوده و نشان‌گر غنی‌ترین و عمیق‌ترین تجربه‌های بشری است (الباده، ۱۳۷۲: ۷۱). در سنت عرفان ایرانی-اسلامی نیز این تجارب اهمیتی شایان توجه دارد. علاوه بر این اهمیت، تنوع و گونه‌گونی این تجربه‌ها نیز در ساحت‌های مختلف جلب نظر می‌کند. طیف گسترده‌ای از الفاظ و عبارات در سنت مکتوب تصوف وجود دارد که بر تجربه‌های عرفانی و معنوی دلالت دارد. می‌توان الفاظی چون مکاشفه، مشاهده، محاضره، لوامع، لوائح، واردات و ... مدلول چیزی دانست که در تحقیقات معاصر با عنوان تجارب عرفانی یا معنوی شناخته می‌شود. این نکته حتی در میان متون متقدم صوفیه نیز قابل پی‌جویی است. سراج در معنایی که برای مشاهده آورده است، مکاشفه و مشاهده را در معنی نزدیک به یکدیگر می‌داند و تنها کشف را در معنا کامل‌تر می‌شمارد (۱۴۲۱: ۲۸۷)، قشیری نیز تقریباً همین نکات را تکرار کرده است و لوائح و طوابع و لوامع را تعبیری نزدیک به هم می‌داند که فرق چندانی میان آن نیست (۱۳۹۹: ۱۱۹). در تحقیقات جدید نیز این موضوع بیان شده است. فتوحی می‌نویسد: «تجربه عرفانی همان «حال عارف» است که در منابع فارسی و عربی تصوف نامهای گوناگونی مترادف با آن می‌توان یافت؛ اصطلاحات واقعه، حال، ذوق، وجد، جذبه، وقت، محاضره، مکاشفه، مسامره، محادثه، مشاهده، اندریافت، دیدار، موقف، مخاطبه، و مانند آن، هر کدام می‌تواند نام آشنای دیگری برای «تجربه عرفانی» به شمار آید.» (۱۴۰۲: ۱۰). آنچه ذکر آن در این جا ضروری می‌نماید این است که البته این طیف وسیع واژگان گاه واجد تفاوت‌هایی ولو ظریف نیز هستند که در تحقیقات مربوط به تجربه عرفانی، (به عنوان نمونه پژوهش اخیرالذکر)، برای پیش‌برد پژوهش دست به نوعی یکسان‌نگاری زده می‌شود و از این تفاوت‌ها چشم‌پوشی می‌شود. این واژه‌ها گاه در نشان دادن شدت و ضعف تجربه (رک: قشیری: ۱۳۹۹: ۱۲۰) یا متعلق تجربه (رک: کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۳۱) تفاوت‌هایی ظریف دارند. حتی گاه دچار تظورهای شده یا مدلول‌های مختلفی را نشان می‌دهند (رک: عسیران، ۱۳۹۶: ۴۷ و ۴۸ و ۴۹ و ۵۰). تحقیق در باب معنای دقیق و تغییرات هر واژه پژوهشی مجزا می‌طلبد. در این تحقیق حاضر نیز، همچون بسیاری از پژوهش‌ها با علم به این نکات از پرداختن به تفاوت‌های جزئی صرف‌نظر گردید.

این تجارب، انواع گسترده‌ای نیز دارد و در پژوهش‌های معاصر شاهد نوعی توسعه معنایی آن هستیم (رک: جونز و گیلمن: ۲۰۲۲). از جمله کتاب‌هایی که باب تأمل و مطالعه تجارب دینی و عرفانی را به نحوی روش‌مند گشود، «تنوع تجربه دینی» به قلم ویلیام جیمز است. دیوید یادن و اندرو نیوبرگ نیز یکصد و بیست سال بعد از کار جیمز (فاصله ۱۹۰۲ تا ۲۰۲۲ میلادی) پژوهش خود را که به نوعی به‌روز شده کار جیمز است «تنوع تجارب معنوی» (Experience The Varieties of Spiritual) نام نهادند. علاوه بر وجود واژه «تنوع» در اثر اخیرالذکر، ایشان در یک دسته‌بندی خوشه‌ای نه‌گونه از این تجارب را بازمی‌شناسانند (رک: ۲۰۲۲: ۲۶۹) *۱. وجود این تکثر و تنوع علاوه بر این که ضرورت پژوهش و واکاوی این مفهوم را به منظور درک بهتر بخشی از سنت عرفان ایرانی-اسلامی نشان می‌دهد، خود یکی از نشانه‌های اهمیت این تجارب است. این پهنه وسیع از لحظات و احوال شگرف عرفانی در نظر عارفان قیمتی و صف‌ناپذیر دارد. مستملی بخاری در باب مشاهدات الوهی می‌گوید: «علم هر دو کون زیر او کامن است» (۱۳۶۶: ۳/ ۱۰۶۳). خرقانی به سالکان توصیه می‌کند قدر این تجارب و احوال را بدانند (۱۳۸۴: ۳۸۳) و غزالی لذت آن برای عارف را چنین توصیف می‌کند: «او در دل خود در حال حاصل شدن کشف چنان شادی یابد که خواهد که ببرد، و تعجب نماید از نفس خود که ثابت ماند و قوت شادی و مسرت آن را احتمال نماید» (۱۳۸۹: ۴/ ۵۳۶).

یکی از راه‌های تنویر این اهمیت تبیین نتایج و پیامدهای تجارب عرفانی از نگاه خود صاحبان تجربه است. این لحظات عرفانی که عموماً زودگذرند، عمیق‌ترین و گاه ماندگارترین ادراک‌ها نسبت به ساحت الوهی، جهان هستی و جهان درونی سالک را به او اعطا می‌کنند. همچنین، گاه احساسات و عواطف او را نسبت به خود، خداوند و هستی تغییر می‌دهند و ترقی می‌بخشند. از همین رهگذر است که این تجارب همیشه مطمح نظر سالکان طریق و رهروان معنا بوده است. این توجه و پی‌جویی از نخستین پژوهش مهم در این باب، یعنی تحقیق ویلیام جیمز، آغاز شده بود. جیمز بنابر مشی عملگرایانه^۱ خود برای نتایج اعمال و احساسات اعتبار زیادی قائل بود. جیمز روش عملگرایانه را کوشش برای تفسیر هر مفهوم به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن می‌داند. وی مبانی این مفهوم را در کتابی با عنوان پراگماتیسم به تفصیل بیان می‌دارد (رک: جیمز، ب ۱۳۹۱: ۳۹). او در کتاب «تنوع تجربه‌های دینی» می‌نویسد: «مکاشفات الاهی را باید از میوه‌های آن بشناسی» (همو، ۱۳۹۱: ۳۷). او از نتایجی چون: تطهیر و پالایش فرد، از بین رفتن نگرانی‌ها و تشویش‌های دورنی، حصول آرامش، از میان رفتن ناهمگنی شخصیتی، یقین به فیض خداوند، میل به بودن، اعتلای روحی، انگیزه بیش‌تر برای اخلاقی زیستن، خیرخواهی هرچه بیش‌تر، ملایمت و نرم‌خوبی، اشک و برخی بروزهای بدنی، احساس شجاعت و قدرت درونی، شادی و البته ایجاد یا استحکام ایمان به مثابه مهم‌ترین نتایج تجربه‌های دینی و عرفانی به نحوی پراکنده در کتاب خویش سخن می‌گوید (رک: همان: ۲۵۰ تا ۴۷۳). عمده تلاش‌های یادن و نیوبرگ در فصل هفتم کتاب «تنوع تجربه‌های معنوی» که با عنوان اصول عملی، یادآور فلسفه جیمز نیز است، مربوط به شرح و گاه بسط نظرات ویلیام جیمز است. در زمانه جیمز یعنی اواخر قرن نوزده و ابتدای قرن بیستم، بسیاری از متفکرین، این تجارب را با برچسب توهم یا بیماری از دایره تحقیقات بیرون می‌راندند. جیمز انگ‌زدایی از تجارب دینی را با تأکید بر نتایج آن آغاز کرد. او با شرح نتایج نشان داد این احوال، آثار بسیار مثبتی در روان فرد ایجاد می‌کند. یادن و نیوبرگ با عنایت به پژوهش‌های جدید و مطالعاتی که خود انجام داده‌اند بر این نکته صحه گذارند. معناداری زندگی، نیک-زیستی (Well being)، تحول اخلاقی و شادکامی از مهم‌ترین نتایج به‌دست‌آمده بوده است (رک: یادن و نیوبرگ، ۲۰۲۲، ۱۶۱ تا ۱۹۰).

پیش و پس از یادن و نیوبرگ نیز تحقیقاتی درباره پیامدها و آثار این تجربه‌ها انجام شده است که عموماً بر نتایج ذهنی-روانی آن تأکید داشته‌اند. وقتی استیس کتاب «عرفان و فلسفه» را نگاشت هرچند بر آثار و پیامدهای تجربه‌های عرفانی تمرکز ویژه‌ای نداشت، اما گاه در پاره‌ای از تحلیل‌هایش به این مفهوم ارجاع داد. وی در باب آثار این تجربه‌ها و احوال می‌نویسد: «با دست‌دادن چنین حالی که چه بسا بیش‌تر از چند لحظه نباید ممکن است به کلی انقلاب و استحاله‌ای در زندگی 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 گردد» (۱۳۸۸: ۵۳). در بخش‌هایی که استیس گزارشی از تجارب عرفانی افراد را آورده نیز می‌توان برخی نتایج معرفتی و ذهنی-روانی را ملاحظه کرد (رک: همان: ۶۳). مزلو تجربه عرفانی را یکی از راه‌ها به سوی کشف خود حقیقی و خودشکوفایی می‌دانست (۱۹۹۳: ۴۷).

لزلی فرانسیس^۲ در پژوهشی درباره پیامدهای تجارب دینی از قول آلیستر هاردی سه نتیجه مهم برای تجربه‌های دینی و عرفانی بیان می‌کند: الف: احساس یافتن معنا یا هدفی جدید در زندگی. ب: تغییر نگرش نسبت به دیگران. ج: تغییر در باورهای دینی (رک: فرانسیس، ۲۰۲۱: ۷۲). با توجه به تنوع و اهمیت تجربه‌های عرفانی در سنت تصوف، یکی از روش‌های شناخت بهتر این تجربه‌ها تلاش برای تنویر نتایج این تجارب است.

¹ Pragmatic

² Leslie J. Francis

مسأله اصلی این پژوهش تبیین و دسته‌بندی نتایج این تجارب از نگاه خودِ عارفان است. تجربه‌ها و احوال عرفانی که در متون صوفیه با عبارت‌های مختلفی از آن یاد شده است، لحظاتی گران‌بها و مشحون از معناست. گاه سنگ‌بنای ورود به وادی سلوک عرفانی رسیدن به آن و تجربه‌ای عارفانه است، گاه این کشف‌ها نشانه‌ای برای ادامهٔ طریق است و گاهی همچون تجربه‌ای غایی او را به فناء فی‌الله می‌رساند. در این پژوهش برآنیم تا یکی از علل اهمیت و منزلت این تجارب را از نگاه خودِ صوفیان واکاوی کنیم. یکی از برجسته‌ترین دلایل این اهمیت نتایج و آثار برآمده از این تجارب برای عارفان است. یکی از دعاوی تحقیق حاضر این است که مهم‌ترین دلیل کرامندی این تجارب، نتایج و آثار به دست آمده از آن است. وجههٔ همّت این تحقیق تلاش برای دسته‌بندی این نتایج و آثار خواهد بود. سوال اینجاست: صوفیان چه نتایج و آثاری در مکاشفات و مشاهدات عارفانه دیده بودند که این‌چنین برآن تأکید می‌ورزیدند و نیل به آن را از غایات خویش برمی‌شمردند. با دقت در سنت مکتوب صوفیانه می‌توان به آثار و نتایج تجربه‌های عرفانی از منظر خودِ عارفان و صاحبان تجربه دست یافت؛ این نکته که خودِ صاحبان تجربه چه پی‌آمدهایی در آن می‌دیدند که این‌چنین مشتاقانه به دنبال آن بودند و شاگردان و یاران خویش را به کسب مقدمات نیل به آن تحریض می‌کردند سؤال اصلی این پژوهش است. تبیین و دسته‌بندی این نتایج علاوه بر روشن ساختن شباهت‌ها و تفاوت‌ها با سایر سنن معنوی، در شناخت ماهیت تجربه‌ها و همچنین ارزش و اهمیت این تجربه‌ها یاری‌رسان است. این پژوهش بر مبنای مطالعه آثار شاخص متنور تصوف تا قرن هشتم انجام گرفته است. بدوشان حکیم ترمذی، فوایح الجمال نجم‌کبری، کشف‌الاسرار روزبهان بقلی و معارف بهاء‌ولد که بخش مهمی از آن‌ها نقل و بررسی تجارب عرفانی‌ست، بیش‌تر موردتوجه قرار گرفته اما دستینه‌ها و کتب جامع صوفیان نیز واکاوی شده است. در این میان، به تذکره‌ها به دلیل سویهٔ کرامت‌سازانه یا کرامت‌تراشانهٔ آنها حتی‌الامکان ارجاع داده‌شده است.

۲- پیشینهٔ پژوهش

در طی سالیان، تحقیقات و تتبعات مختلفی دربارهٔ تجربه‌های عرفانی، انواع و ویژگی‌های آن صورت پذیرفته است. برخی تحقیقات ماهیتی نظری داشته و مبانی فلسفی-کلامی این موضوع را کاویده است. کتاب «تجربهٔ دینی یا مکاشفهٔ عرفانی» (۱۳۸۰) از محمدتقی فعالی دسته‌بندی مناسبی از آرای عارفان و متکلمان مسلمان در باب کشف و شهود عرفانی ارائه داده است. محسن شعبانی در «کتاب بی‌خویشتنی و خویشتن‌داری» (۱۳۹۶) به نسبت تجربهٔ عرفانی و اخلاق پرداخته است. رساله‌ای با عنوان «بررسی سیر و تحول تجربهٔ عرفانی در متون کهن از قرن دوم تا پنجم» (۱۳۹۷) توسط احمد جباری دفاع شده که نظریهٔ مشخصی را دنبال نکرده و تجربه را به عام‌ترین وجه خود مورد نظر داشته است. گاه این تحقیقات بر اساس دستگاهی نظری بوده است. رسالهٔ دکتری معین کاظمی‌فر با عنوان «بررسی و تحلیل تجربه‌های عرفانی روزبهان در کشف‌الاسرار بر مبنای رویکر ساخت‌گرایی استیون کتز» (۱۳۹۳) تجربیات عرفانی روزبهان بقلی را با عنایت به آرای برساخت‌گرایانهٔ استیون کتز بررسی کرده است. هرکدام از این نوشته‌ها حاوی نکاتی ارزنده در تبیین ویژگی‌ها و یا چستی مکاشفات و تجارب عرفانی‌ست. اما در هیچ‌کدام به بررسی نتایج و آثار تجارب عرفانی پرداخته نشده است. تنها فعالی به نحوی گذرا رفع حجب را از کارکردهای این مکاشفات برشمرده (۱۳۹۰: ۲۱۸). علی‌رغم اهمیت چشم‌گیر نتایج و آثار تجربه‌های عرفانی و معنوی تاکنون تحقیقی عملی در پژوهش‌های فارسی صورت نپذیرفته است. ملکیان در بحثی نظری، نتایج و آثار تجربه‌های عرفانی را در سه موضوع تقسیم‌بندی می‌کند: آثار روان‌شناختی، آثار اخلاقی و آثار رویکردی. در آثار روان‌شناختی به مفاهیمی چون آرامش، شادی، رضایت باطن و... می‌توان توجه کرد. در آثار و نتایج اخلاقی نیز می‌توان به موضوعاتی چون صداقت، تواضع، احسان و... توجه داشت. همچنین منظور از آثار رویکردی توجه به معناداری و ارزش زندگی است (۱۳۸۷: ۵۵ تا ۷۷). اما در پژوهش‌های معاصر

در زبان انگلیسی تحقیقاتی انجام پذیرفته که بیش از همه به نتایج روانی-ذهنی توجه شده و سعی گردیده تأثیر این تجارب بر بهبود سلامت، اعم از بدنی و روانی، واکاوی شود. سونیتا کاندی^۳ روانشناس هندی در مقاله‌ای، مختصراً تأثیر مثبت تجربه‌های عرفانی و مراقبه را در برخی موقعیت‌های اجتماعی چون محل کار، بیمارستان‌ها و... بررسی کرده است (۲۰۱۳، ۱۴۱ تا ۱۴۶). در نظر استانیسلاو گراف که عمده آثارش در حوزه روان‌شناسی فرافردی‌ست نیز تجارب عرفانی زمینه‌ای برای دسترسی به سطح عمیق‌تری از آگاهی‌ست (رک: سلمانی و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۱). در پژوهشی دیگر تأثیر تجربه‌های روحانی و عرفانی بر درمان دردها، افسردگی‌های ناشی از بیماری‌های صعب‌العلاج و موارد این‌چنینی بررسی شده است (کونموک و دیگران، ۲۰۲۲). به نظر می‌رسد جای خالی مطالعه‌ای متن‌پژوهانه در باب نتایج و آثار تجارب عرفانی در سنت مکتوب تصوف حس می‌شود.

۳- بحث و بررسی

صوفیه در کتاب‌های خود گاه نکاتی را بیان کرده‌اند که نشان می‌دهد ایشان نیز به اهمیت نتایج این تجربه‌ها تأکید داشته‌اند. نجم رازی سه نتیجه کلی برای مکاشفات قائل است که در ادامه بیان می‌گردد (۱۳۹۹: ۲۹۴ تا ۲۹۷). نجم کبری توصیه کرده است که مشایخ، نتایج مکاشفات را به منظور ایجاد انگیزه برای سالکان بیان کنند (۱۳۶۸: ۹۷). مستملی بخاری نیز با بیان این‌که تجربه‌های عارفانه زودگذر هستند اما نتایج یا بنابر قول او برکات آن می‌تواند بسیار ماندگار باشد، بر اهمیت آثار و پیامدهای مکاشفات توجه داده است (رک: ۱۳۶۶: ۳/ ۱۱۴۵). با امعان نظر در گزارش‌ها و نکته‌سنجی‌های صوفیان در باب مکاشفات و احوال معنوی، نتایج تجربه‌های عرفانی در سنت مکتوب تصوف را می‌توان در پنج گروه تقسیم‌بندی کرد.

۳-۱ - نتایج معرفتی

به نظر می‌رسد مهم‌ترین نتیجه و اثر این تجربه‌ها، نتیجه معرفتی آنهاست. در نگاه برخی از متفکران، کیفیت معرفتی در اصل از مقومات این تجارب به حساب می‌آید. جیمز در این باب می‌نویسد: «از نظر کسانی که این حالات را تجربه می‌کنند، این حالات شبیه حالات دستیابی به معرفت نیز است. به زعم عرفا، آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایقی دست می‌یابد که با عقل و استدلال میسر نیست» (۱۳۹۱: ۴۲۳). وی این مورد را با عبارت «گشایشی به سوی ادراک روح» از قول فردی نقل کرده است (همان: ۲۵۲). پورنامداریان نیز مکاشفه را اساساً نوعی ادراک می‌داند (رک: پورنامداریان و دیگران، ۱۳۹۷، ۱۲۸). در نگاه نجم رازی تجلّی الهی موجب معرفت شهودی‌ست که این معرفت، حکمت خاص الخاص است (۱۳۹۹: ۱۲۲). با آن‌که طیف وسیعی از نتایج تجربه‌های عرفانی را می‌توان «معرفتی» دانست اما این دسته را می‌توان به زیرموضوعاتی تقسیم کرد.

۳-۱-۱ - یقین

در بیان عارفان، یکی از نتایج ادراکی یا شناختی مکاشفات وصول به یقین است. کلابادی در کتاب تعریف از قول سهل تستری آورده است: «یقین مکاشفه است، چنان که گفت اگر مکاشفه شود یقین زیادت گردد» (۱۳۹۹: ۳۹۳). در نظر باخرزی نیز برخی احوال شگرف

^۳ suneetha kandi

عارفانه موجب «مزید یقین» می‌گردد (۱۳۸۳: ۲۹۹). مستملی بخاری این نکته را با بیانی از نوری که می‌گفت «الیقین هو المشاهده» شرح داده (رک: ۱۳۶۶: ۳/ ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۶). وی در طی بحث خویش آورده «عین الیقین آن است که به مشاهده قائم گردد» (همان: ۱۳۲۲). توضیح آن‌که در نظام معرفت‌شناسی عارفان، یقین در سه طور علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین پدیدار می‌گردد. برخی از آنان‌که حق‌الیقین را منوط به موت می‌دانند و وصول به آن را در این جهان محال می‌پندارند، رسیدن به مرحله عین‌الیقین را در گرو مکاشفات و مشاهدات در نظر می‌گیرند که خود نشان از اهمیت سرشار مکاشفه برای وصول به یقین است. عزالدین کاشانی علاوه بر بیان این‌که نور مشاهده می‌تواند منشأ توحید باشد (۱۳۹۴: ۲۱) یقین را از نتایج کشف و وجد برمی‌شمارد و در تعریف آن می‌نویسد: «یقین عبارت است از ظهور نور حقیقت در حالت کشف استار بشریت به شهادت وجد و ذوق نه به دلالت عقل و نقل. و مادام تا آن نور از ورای حجاب نماید، آن را نور ایمان خوانند. و چون از حجاب مکشوف گردد، آن را نور یقین خوانند» (همان: ۷۵). قشیری نکته‌ای تازه‌تر در کار آورده و ضمن شرح نسبت یقین و مکاشفه به ارتباط دوسویه یقین و مکاشفه توجه کرده است. هم‌چنانکه مکاشفات و مشاهدات از موجبات یقین قلبی هستند، یقین نیز خود موجب مکاشفات و معاینات می‌گردد (رک: ۱۳۹۹: ۲۷۰ تا ۲۷۴). قشیری با بیان این‌که «یقین علمی‌ست از حق تعالی که در دل بنده پیدا شود» افزون بر عنایت به کیفیت معرفتی مکاشفات، آن را در راستای تجارب عرفانی برمی‌شمارد که مکتسب نیستند (همان: ۲۷۱). وی به نقل از تستری می‌آورد: «ابتداء یقین مکاشفه بود و از بهر این گفته‌اند بزرگان کَوْ کُشِفَ الْغُطَاءُ مَا ازْدَدْتُ یَقِیناً و پس از آن معایت و مشاهدت» (همان). او از قول جنید تعریف یقین را در نسبت وثیق با تجربه‌های عرفانی می‌داند: «جنید گوید یقین برخاستن شک بود به مشهد غیب» (همان: ۲۷۴). وی با بیان این‌که: «بعضی گفته‌اند از پیران، یقین مکاشفه بود» سعی کرده انواعی برای مکاشفات بیان دارد (همان). جیمز از قول یکی از صاحبین تجربه می‌آورد: «سرنوشت من رقم خورده بود، غرق در نوعی یقین و اطمینان شده بودم» (۱۳۹۱: ۲۶۰). بدین‌سان یکی از راه‌های نیل به یقین، حصول تجربه‌های عارفانه است، از دیگر سو یکی از نتایج بیان‌شده برای تجربه‌های عرفانی رسیدن به یقین قلبی‌ست. بنابراین به نظر می‌رسد یقین و تجربه عرفانی گاه رابطه‌ای دوسویه دارند.

۲-۱-۳ - فهم برگزیدگی

یکی دیگر از نتایج پرتکرار که می‌توان آن را در دسته نتایج معرفتی گنجاند، فهم برگزیدگی عارف در طی حصول تجربه‌های عرفانی‌ست. ایشان در طی مکاشفات خویش به انحاء مختلف پی به برگزیده و ممتاز بودن خویش می‌برند. الیاده ادراک «برگزیده شدن» طی احوال معنوی را بسیار دیرین می‌داند و آن را در میانه اقوام باستانی نیز جسته است. «گزینش قدسی» در نگاه این گروه نیز امری خطیر بوده که گاه از پس اشراق یا بصیرت درونی ایجاد می‌شده است (رک: الیاده، ۱۳۸۲: ۷۷ تا ۷۹). این مفهوم در فرهنگ‌های مختلف به چشم می‌خورد. جیمز از قول جوانی نقل می‌کند که در مکاشفه‌ای به چنین نتیجه‌ای دست می‌یابد: «خداوند کارم را در خدمت کشیشی مکشوف ساخت و از من خواست تا کتاب مقدس را تبلیغ نمایم» (۱۳۹۱: ۲۵۷). کارل ارنست در تحقیق خود در باب روزبهان بقلی برخی از مکاشفات او را با عنوان «رؤیت‌های اصطفا‌یی» از دیگر تجارب تمییز داده است. وی در این باره می‌نویسد: «رؤیت‌های روزبهان سلطنت روحانی او را به صورت‌های گوناگون نشان می‌دهد» (۱۳۷۷: ۹۳). کاظمی‌فر در رساله دکتری خود این تجارب را «معطوف به پیامبربودگی» نام نهاده و در پی تحلیل چرایی آن‌ها برآمده است (رک: ۱۳۹۴: ۹۹ تا ۱۲۸). البته این تجارب منحصر به روزبهان نیست. هم‌چنین با آن‌که بسیاری از تجارب روزبهان معطوف به این نکته است، تمام تجربه‌های اینچنینی وی نیز در این مفهوم خلاصه نمی‌شود. در هر کتابی که بخش زیادی از آن به بیان تجارب روحانی و معنوی عارفان پرداخته شده، این نتیجه معرفتی به چشم می‌خورد. پایه

اصلی و نتیجه عمده تجربه‌های گزارش شده در بدو شأن حکیم ترمذی ناظر به همین موضوع، یعنی ادراک برگزیده بودن، است. این ادراک گاه تصریحاً از زبان خداوند یا بزرگان دین در تجربه بیان شده است و گاهی نیز به نحوی تلویحی و اشاری مورد توجه قرار گرفته است. در خلال تجربه‌ای، او رسول‌الله (ص) را می‌بیند که به مسجدی وارد می‌شود. ترمذی در قفای او قرار می‌گیرد در حالی که «تقریباً به پشت او چسبیده بودم و گام‌های خود را همان‌جا می‌گذاشتم که او قدم برمی‌داشت. ... این کار ادامه داشت تا این‌که او به بالاترین پله رسید. ... سپس من بر پله دوم زیر پای او نشستم» (۱۳۷۹: ۴۲). در بسیاری از مکاشفات همسر ترمذی، که عموماً در خواب رخ می‌دهد، نیز برگزیدگی ترمذی مشهود است (همان: ۵۷) حتی برخی شاگردان و مصاحبان ترمذی نیز چنین تجربه‌ای را گزارش کرده‌اند (همان: ۱۱۰) و در تجربه‌ای خود را عارفی برتر می‌یابد که ابو عبدالله خفیف و همه مشایخ آرزوی دیدار او را دارند (همان: ۱۴۹) و در مکاشفه‌ای خداوند را مشتاق دیدار خود می‌یابد (همان: ۱۵۳). تجارب پیامبرگونه او نیز شایان توجه و پرسامد است. در تجربه‌ای صراحتاً از عالم غیب به وی خطاب می‌شود که تو پیامبری (همان: ۱۰۵). در کشفی خود را در میان انبیاء می‌یابد. هر یکی از پیامبران کتب منزل خویش را به او می‌دهند تا آن را بخورد و بدین وسیله علوم انبیاء و اولیا را می‌آموزد (همان: ۱۱۴). در تجربه‌ای خداوند به او خطاب می‌کند که با تو هم چون موسی (ع) برخورد کردیم (همان: ۱۱۵) و در تجربه‌ای دیگر به دیدار حضرت محمد (ع) نائل می‌شود و به شباهت خود با ایشان پی می‌برد (همان: ۱۵۸ و ۱۵۹).

بهاء‌ولد نیز در معارف خود چنین تجاربی را گزارش کرده است. وی از استاد هندو نقل می‌کند که: «به خواب شدم رسول را صلی الله به خواب دیدم پرسیدم که یا رسول الله سبب نجات من در آن دم چه باشد؟ گفت هر که خواهد که او را نجات باشد و رهایی یابد در خدمت بهاء الدین ولد باشد که سبب نجات و رهایی همه ازوست و دستگیر همه او بود» (۱۳۵۲: ۱۶۲). خبر از اصطفاء سلطان العلماء در خوابی از بدیع ترک نیز آمده است (همان: ۲۷۹) هم چنین بهاء خوابی از یکی از یاران خویش نقل می‌کند که به گونه‌ای هم‌پایی و هم‌راهی بهاء‌ولد با حضرت محمد (ص) در آن نمایان است: «رضی محمود عبدالرزاق گفت سه شب است تا دعا می‌کنم رسول را علیه السلام به خواب بینم هر سه شب مولانا بهاء الدین را به خواب دیدم» (همان: ۲۸۳). این مکاشفات در رابطه با نجم کبری نیز بیان شده است. خادم او رؤیایی را نقل می‌کند که در آن فرشتگان مقرب می‌گویند ما اسم اعظم را به نجم تلقین کردیم (نجم کبری، ۱۳۶۸: ۲۴۳). سهلگی از قول بایزید مکاشفاتی را نقل می‌کند که نتیجه اصلی تخاطب خداوند با ابویزید، ادراک برگزیدگی و ممتاز بودن اوست (رک: ۱۳۸۸: ۲۱۶). بنابر این گزارش‌ها ادراک اصطفاء از نتایج پرتکرار معرفتی در تجربه‌های عرفانی صوفیه است.

۳-۱-۳- دگرگونی مفهوم زمان

دگرگونی در فهم زمان از جمله آثاری است که گاه افراد در سنن مختلف در نتیجه تجارب عرفانی خویش داشته‌اند (رک: استیس، ۱۳۸۸: ۶۷). در میان تجارب عرفانی در سنت عرفان ایرانی-اسلامی نیز در چند مورد به این مفهوم برمی‌خوریم. این دگرگونی به دو شکل گزارش شده است. گاه عارف در تجربه عرفانی خویش احساسی از اتساع زمان دارد. زمان در نظر صاحب تجربه دچار وسعت می‌شود و بسط می‌یابد. گاهی نیز در برخی تجارب، در نگاه عارف، مفهوم زمان برکنده می‌شود. به معنای دیگر در تجربه‌هایی عارف پی می‌برد زمان امری موهوم است و می‌توان از قید آن رها شد. عین القضاة در تجربه‌ای به چنین مفهوم دست یافته و در آن از قید زمان و مکان رها شده است (رک: عین القضاة: ۱۳۹۶: نود و هشت). نجم رازی در بیان ویژگی‌های مکاشفات به برخاستن حجاب زمان و مکان اشاره

داشته است (۱۳۹۹: ۳۱۳). سمنانی در تجربه‌ای می‌گوید هزار سال را در فاصله‌ای میان نماز بامداد و طلوع آفتاب سپری کرده است (۱۳۶۶: ۱۳۴). روزبهان نیز از مکاشفه‌ای این‌چنینی سخن رانده است. او که از تجربه دیدار ملکوت سخن گفته، می‌نویسد: «بر در هر باب درنگی کوتاه داشتم که برابر هزار سال بود» (۱۳۹۳: ۲۱۴). شاید همین دست تجارب باشد که برخی عارفان را به انگاره «موهوم بودن مفهوم زمان» رسانده است.

۴-۱-۳- دیگرگون دیدن هستی

نتیجه معرفتی و ادراکی برخی تجارب مربوط به هستی یا جهان بیرون است. گاه در این تجربه‌ها هستی تطوّر می‌یابد. این استحاله به طرق مختلف فهم می‌شود. عارف گاه تمام هستی را زنده و ذی‌روح و متعالی می‌یابد. نمونه‌های این تجارب فراوان است. ترمذی در تجربه‌ای همه آسمان‌ها و زمین و مخلوقات را در زینت و بهجت و حلاوت می‌بیند که به واسطه خداوند در حرکتند (۱۳۷۹: ۶۶). روزبهان از کشفی یاد می‌کند که در آن تمامی عالم از لذت موسیقی الهی می‌خندیدند (۱۳۹۳: ۱۵۶). نجم‌کبری بارها چنین تجاربی را گزارش کرده است. در تجربه‌ای زمین به‌سان یک بنده سخن می‌گوید (۱۳۶۸: ۲۵۷). در تجاربی نیز سوی دیگر هستی به او نشان داده می‌شود و او هستی را صاحب جان می‌یابد (همان: ۷۶). شمس در تجربه‌ای تمام خانه و شهر را چرخ‌زنان می‌بیند (۱۳۹۶: ۲۶۸). بهاء‌ولد در کشفی چنین می‌بیند: «می‌دیدم که اجزای کالبد من و ازان همه عالم و همه اندیشه‌ها گویی که همه عقل و حیات دارند» (۱۳۵۲: ۲۹). در مقابل تجربه‌هایی نیز وجود دارد که عارف پی‌برد تمام هستی فانی‌ست و بالمآل نابوده. چنین تجاربی نیز کم‌بسامد نیستند. روزبهان در تجربه‌ای درمی‌یابد همه در دریای وحدت الهی غرقه‌اند و در عظمت و کبریایی او متلاشی (۱۳۹۳: ۱۴۲). در تجربه‌ای دیگر پستی هستی را چنین می‌بیند: «او دستانش را گشود و من در میان دستانش ذره‌ای کوچک چون مورچه‌ای دیدم، اما ندانستم که آن چیست. پس او گفت این همان عرش و کرسی است، آسمان‌ها و زمین است» (همان: ۱۳). بهاء‌ولد در کشفی، تصویری دیگر از این مفهوم را تجربه کرده است: «و من درین میان می‌دیدم که بر دوش اللهام باز می‌دیدم که هم من، هم چرخ، هم افلاک و خاک و عرش همه بر دوش الله‌ایم تا کج‌امان خواهد انداختن» (۱۳۵۲: ۱۲).

۴-۱-۵- حیرت

حیرت از مفاهیم چندوجهی در متون صوفیه است. پورجوادی در مقاله‌ای برخی از وجوه این واژه را کاویده است (رک: ۱۳۹۲: ۲۶ تا ۴۴). معنای مورد نظر در پژوهش حاضر عبارت از حالتی از سرگردانی و بازداشته‌شدن از تأمل در چیزی‌ست. حالتی که طی آن عارف خود را در برابر امری عظیم می‌یابد و در آن غرقه و سرگشته می‌شود*۲. این معنای از حیرت با مفهوم معرفت پیوندی تنگاتنگ دارد. درواقع حیرت در این معنا هرچند مانعی برای کسب معرفت معمول می‌شود، اما در نهایت عارف به ادراکی بلاکیف دست می‌یابد که بسی والاتر از فهم عادی‌ست. این ارتباط تا آن‌جاست که در متون متقدم چون «التعرف لمذهب التصوف» کلابادی (۱۳۹۹: ۴۴۳ تا ۴۴۷) و «رساله قشیری» (۱۳۹۹: ۵۳۹ تا ۵۵۱) حیرت ذیل فصل معرفت آورده شده است و باید آن را از نتایج معرفتی دانست. روزبهان تعریفی مهم از حیرت دارد که نسبت آن با تجربه عرفانی را نیز نشان می‌دهد. در نگاه او حیرت، بدیهه‌ای است که ناگهان بر اثر مشاهدۀ تجلی حق به دل عارف می‌رسد و او را در طوفانی از شناختن و ناشناختن سرگردان می‌سازد (رک: پورجوادی، ۱۳۹۲: ۲۹). در مکاشفات عارفان گاه از چنین نتیجه‌ای یاد شده است. کاشانی در باب نشانه‌های محبان خدا، حیرت و هیمن را از نتایج مشاهده می‌داند (۱۳۹۴: ۴۱۰). روزبهان بقلی در مکاشفاتش بارها چنین تجربه‌ای داشته است. در تجربه‌ای وقتی به دروازه ملکوت می‌رسد، متحیر و مبهوت

است (۱۳۹۳: ۱۱۰). در جایی دیگر خود را چون غریبی حیرت زده می‌یابد (همان: ۱۲۶). معمولاً این نتیجه از پسِ دو عامل رخ می‌نماید؛ گاه این حیرت به سبب مهابتِ متعلّق تجربه است و گاه به سبب معرفت بی‌بدیل، عمیق و وصف‌ناپذیریست که به فرد می‌رسد. در جایی که روزبهان می‌نویسد: «خدای تعالی را در بهترین صورت‌ها دیدم. او یکباره بر من از عالم غیب ظاهر شد. در آن هنگام نتوانستم خود را از حیرتی که بر من چیره بود رها کنم. نعره‌ای کشیدم و گریستم» (همان: ۱۲۷) سطوت و شکوه متعلّق تجربه سبب حیرت است و درجایی که آورده: «از شأن او و آنچه از احکام مواجید و مکاشفات گوناگون در حق من کرده بود، حیران شدم» (همان: ۱۱۷) معرفت حاصله سبب حیرت است. گاهی نیز از این جهت می‌توان به این مفهوم نگریست که حیرت از آن جهت نسبتی با معرفتی دارد که حیرت سدّ راه معرفت معمول است. در این رابطه امر معرفت‌شناختی و امر روانشناختی نیز در هم می‌آمیزد. گاه متعلّق تجربه (امر معرفت‌شناختی) چنان مهیب، عمیق و شگفت است که سبب حیرت به مثابه امری ذهنی-روانی می‌گردد و گاه نیز همین حیرت ادراک معمول و هرروزه را متوقّف می‌سازد تا فرد به آستانه ادراکی فراطبیعی که گاه از ویژگی‌های بنیادین تجربه‌های عارفانه دانسته شده برسد (رک: جونز و گیلمن، ۲۰۲۲).

۶-۱-۳ - موارد دیگر

در کنار این اقسام کلی‌تر و پرتکرارتر، نتایج معرفتی بسیاری قابل ذکر است که هرچند در گروه‌های بالا نمی‌گنجد اما واجد معرفتی عمیق برای صاحب تجربه هستند، فهم مرده حقیقی و زنده حقیقی (قشیری، ۱۳۹۹: ۱۴۷)، فهم جمال الهی (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۵۱) ادراک بزرگی حضرت محمد (ص) (همان: ۱۱۲) دست‌رسی به کتاب‌های ازلّی و حق‌نوشت (نجم‌کبری، ۱۳۶۸: ۱۳۲)، فهم زبان پرندگان (همان: ۲۲۱)، برآمدن از چاه روح (همان: ۸۳) و تجربه بسط وجودی (بهاء‌ولد، ۱۳۵۲: ۳۸۲) از جمله این نتایج معرفتی‌اند.

۲-۳- نتایج روان‌شناختی

پیش از این ذکر شد که رایج‌ترین تحقیقات در باب نتایج تجارب و احوال معنوی در پژوهش‌های معاصر مربوط به نتایج ذهنی-روانی‌ست. عارف گاه در حین تجربه‌اش احساسات، عواطف و هیجاناتی را تجربه می‌کند که نگره و احوال روانی او را دستخوش تغییر و ترقی می‌کند. شادی، بسط، آرامش درون و احساسات این‌چنینی از پربسامدترین نتایج روان‌شناسانه هستند. هجویری بسط عارفانه را از نتایج کشف می‌داند (۱۳۸۹: ۵۴۸). مستملی درباره شادکامی عارف از پس تجربه می‌آورد: «چون تجلّی مشاهدت پدید آید از فرط شادی چنان گردد که از شادی خبر ندارد و باشد که دیوانه گردد» (۱۳۶۶: ۳/ ۱۳۳۷) در مصباح الهدایه این نتیجه با عنوان هشاشت و بشاشت ذکر شده است (کاشانی، ۱۳۹۴: ۳۶۰). روزبهان در تجربه‌ای از شیرینی و شوق زایدالوصفی که به او دست داده است سخن می‌گوید (۱۳۹۳: ۱۶۰) و در جایی این شیرینی همراه می‌شود با غم غربت و آروی بازگشت به وصال الهی (همان: ۱۶۱). نجم کبری توجه می‌دهد که سالک ممکن است در مسیر سلوک تجربه‌هایی داشته باشد که مقتضای فرح یا بیم است، اما تجربه غایی آن شیرینی‌ست (۱۳۶۸: ۸۰). علاوه‌براین، احساساتی دیگری چون آرامش درون نیز از نتایج تجارب بوده است (رک: روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۰۱). از بین رفتن خوف و ترس نیز در مکاشفات روزبهان گزارش شده است (همان: ۱۱۶). ترمذی در این باره حالتی را ذکر می‌کند که موجب احساساتی چون شادمانی، بی‌ترسی و شفقت است: «چیزی در قلبم به وقوع پیوست که نفسم بدان شادمان شد و از آن لذت برد. وقتی راه می‌رفتم احساس شادمانی می‌کردم و هیچ‌یک از آنچه بدان برمی‌خوردم مرا نمی‌ترسانید، حتی سگ‌هایی که به سوی من پارس می‌کردند. عوعو کردن آن‌ها را دوست می‌داشتم» (۱۳۷۹: ۴۷). نجم کبری از آرامش درون، سکینه و رهایی از هرگونه رنج نیز به مثابه نتایج ذهنی-

روانی مکاشفات یاد می‌کند (۱۳۶۸: ۱۸۶). روزبهان نیز سکینه را در یکی از مکاشفاتش از نتایج برشمرده است (۱۳۹۳: ۱۲۱). بهاء‌ولد از میان رفتن هرگونه عداوت و دشمنی را نتیجه یکی از تجاربش بیان کرده است: «همان ساعت دیدم که درخت خار حسد و عداوت و کین همه در پیش من یاسمن سپید شد و شکوفه و گل شد» (۱۳۵۲: ۱۵). رازی سه نوع نتیجه برای مکاشفات بیان کرده بود که قسمتی از یکی از آن‌ها در این دسته جای می‌گیرد. او می‌نویسد: «وقایع دلی و روحی و ملکی نیک باذوق بود، نفس را از آن شربی و قوتی و ذوقی و شوقی پدید آید» (۱۳۹۹: ۲۹۶: ۲۹۷).

۳-۳- نتایج کارکردی-سلوکی

برخی از تجارب در نگاه صاحبان تجربه واجد فایده‌ای کارکردی یا راهبردی در سلوک عرفانی‌ست. بر این اساس بعضی از مکاشفات و احوال عرفانی به نحوی از انحاء تسهیل‌گر سلوک عارف و ترقی او به مقامات و منازل عالی‌ترست. این نکته می‌تواند با فهم دقیقه‌ای صورت گیرد یا نقاط ضعف و قوت عارف را بنماید یا از عقبه‌ای او را گذر دهد یا... . فوایدی که نجم‌دایه در مرصاد العباد درباره مکاشفات آورده عموماً به این بخش مربوط است. وی فایده اول را این‌گونه شرح می‌دهد: «اول آنک بر احوال خویش از زیادت و نقصان و سیر و وقفه و فترت و وجد و شوق و فسرده‌گی و بازماندگی و رسیدگی اطلاع افتد و از منازل و مقامات راه، و درجات و درکات، و علو و سفلی و حق و باطل آن باخبر شود» (۱۳۹۹: ۲۹۴). فایده بعدی آن است که با ذوق و شوقی که این تجارب ایجاد می‌کنند، در نگاه سالک انس با خلق و مشتهیات دنیوی باطل می‌گردد و وی با حقایق و معانی و لطایف مأنوس می‌شود (همان: ۲۹۷). سومین فایده نیز کاملاً جنبه‌ای سلوکی دارد: «سیم فایده آنک از بعضی مقامات این راه جز به تصرف و قیام غیبی عبور نتوان کرد» (همان: ۲۹۷). به این ترتیب تجربه‌های عرفانی می‌تواند نتایج مفید برای سلوک عارفان داشته باشد. این موضوع در کتب دیگر نیز بیان شده است. نجم کبری می‌گوید عقبات و مشکلات سلوکی‌اش در مکاشفه‌ای حل شده است (۱۳۶۸: ۱۱۱) و در مکاشفه‌ای، واردات روحانی و انوار قدسی به او امن و ایمان بخشیده است (همان: ۱۱۳). در نظر کاشانی نیز مشاهده و مکاشفه شوق لقا و فنا را افزون می‌کند و می‌تواند سبب گرمی سالک شود (۱۳۹۴: ۴۱۰).

۳-۴- تجلیات و بازتاب‌های بدنی

سه نتیجه قبلی مربوط به ساحت دورنی فرد بود. اما تجارب عرفانی گاه بر ساحت برونی فرد نیز تأثیر می‌گذارد و آن را دستخوش تغییراتی می‌کند. یادن و نیوبرگ با اشاره به چنین حالاتی در فیودور داستایفسکی این نکته را شرح و بسط داده‌اند (رک: ۲۰۲۲: ۲۰۵ و ۲۰۶). ایشان در فصلی (فصل پنچ کتاب با نام: عملکرد مغز در تجربه‌های معنوی) با تصویربرداری‌های مغزی نشان داده‌اند این تجارب با تغییراتی در سیستم عصبی و عملکرد لوب‌های مختلف مغز همراه است (همان: ۸۲ تا ۱۰۱). نیوبرگ به همراه مارک والدمن^۴ در پژوهشی دیگر با نام «چگونه اشراق مغز شما را تغییر می‌دهد» (۲۰۱۶) این موضوع را با جزییات بیشتری پی گرفته است. از منظر عصب‌شناسی تجربه‌های عرفانی، همین تغییرات مغزی بازتاب‌های بدنی را منجر می‌شوند.

این تجلیات در سنت تصوف نیز به طرق مختلف وارد گردیده است. سیدمحمد بخاری در بیان نتایج مکاشفات دو نوع را از هم تمیز می‌دهد. گاه تجربه چنان قدرت‌مند است که علاوه بر روان به سر و اعضاء سرایت می‌کند، وجود را به لرزه درمی‌آورد و فرد از هیبت

⁴ Mark Robert Waldman

آن بیهوش می‌شود. گاهی نیز شدت این تجربه‌ها کمتر است و عارف می‌تواند خود را حفظ کند (۱۳۶۸: ۱۹۲ و ۱۹۳). این تکانه‌ها جلوه‌های مختلفی دارد. مستملی به برخی از نشانه‌ها اشاره می‌کند، وی نشانه‌هایی چون: بکاء، بانگ و نعره، صعقه و غش و... را از این موارد می‌داند (۱۳۶۶: ۳/ ۱۱۷۴). وی در ادامه نتایج را در یک پیوستار گرد می‌آورد. بنابر نظر مستملی اول نتایج ذهنی-روانی بر عارف می‌رسد، سپس این شادی و شور به هفت اندام تعدی می‌کند و بروز می‌یابد (همان: ۱۳۴۲). در واقع باید گفت بروز تنانه تجارب، سرریزی از نتایج درونی است. روزبهان در تجربه‌ای به همین پیوستار اشاره دارد: «در قلبم شادی و لرزش و شوق و مسرتی پدید آمد. آن‌چنان هیجانی که حرکاتی چون مذبوحین به من دست داد. حالت بیهوشی چون حالت ایشان و سخنی چون کلام آنان در مستی» (۱۳۹۳: ۱۸۵ و ۱۸۶). بهاء‌ولد می‌گوید از پس مکاشفه‌ای لرزه بر من و اجزای من و همه جهان افتاد (۱۳۵۲: ۱۴۱). روزبهان در برخی مکاشفاتش از احوالی چون آه و اشک و دست زدن و رقصیدن یاد می‌کند (۱۳۹۳: ۱۶۱ و ۱۶۲). بنابر برخی منابع دینی، بر پیامبر اسلام (ص) در هنگام نزول وحی گاه احساس سنگینی، سرازیر شدن عرق، تغییر رنگ چهره و ... عارض می‌شده است. هم‌چنین بنابر آیات قرآن کریم، حضرت موسی نیز از پس تجلی الهی دچار صعقه گردید. نجم کبری میان بازتاب بدنی تجارب عرفانی با این موارد شباهتی یافته است (رک: ۱۳۶۸: ۲۱۰ تا ۲۱۲). او توضیح می‌دهد صیحه و فریادهای غیراختیاری، بر زمین غلتیدن، احساس سنگینی از تجلیات مکاشفات شگفت الهی‌ست. در نگاه او صیحه‌های غیراختیاری بسیار مقدس است و بر اثر اتصال با اسم اعظم الهی بروز می‌یابد (همان: ۲۱۶). برخی از صوفیه البته تأکید می‌کنند بازتاب‌های بدنی برای سالکان و متوسطان در راه است و مشایخ که به مقام تمکین رسیده‌اند، می‌توانند این احوال را در خود حل کنند (رک: بخاری، ۱۳۶۸: ۱۹۵).

اما چنان که بیان شد این احوال وجوه مختلفی دارد. یکی از پرتکرارترین این موارد گریستن است. اشک ریختن یا گریستن بارها از پس این حالات گزارش شده است. ویلیام جیمز یکی از نتایج این تجارب را «موهبت اشک» می‌داند (۱۳۹۱: ۳۰). روزبهان در بیان تجارب خود به این موضوع بارها اشاره کرده است (رک: ۱۳۹۳: ۱۰۵ و ۱۰۷). سهروردی در عوارف با بیان این‌که احوال می‌تواند تا بشره و پوست انسان برسد، اشک را از جمله این تأثرات می‌داند (۱۳۶۴: ۹۰).

سماع مجموعه‌ای از اعمال و رفتار و احوال، چون موسیقی، شعرخوانی، حرکات بدنی، رقص، خرقه دریدن را شامل است و در نگاه بسیاری از صوفیان اعتباری عظیم دارد. در باب سماع و برخی شئون آن در متون عرفانی به نحوی سخن گفته شده که می‌توان آن را به مثابه نتایج و پیامدهای تجربه‌های معنوی و مکاشفات عارفان در نظر آورد. یکی از عمیق‌ترین حالات که در سماع ظهور می‌یافته و برای عارفان عنصری حیاتی و ذی‌قیمت بوده «وجد» است. وجد دربردارنده احوالی عارفانه است که هم نشانه‌هایی بدنی داشته و هم شامل هیجانی شدید است. سراج در اللمع پس از «کتاب سماع»، «کتاب وجد» را آورده است. این تبویب نشان‌گر حالت وجدی‌ست که از پس سماع می‌آید. وی با آوردن رساله وجد اثر ابوسعید بن اعرابی در ضمن کتابش نکات مهمی در این باب ایراد کرده است. ابوسعید درباره وجد چنین می‌گوید: «نخستین مرتبه وجد رفع حجاب‌هاست و مشاهده رقیب و آگاهی دل و نگرستن غیب» (۱۳۹۷: ۳۳۶). در این تعریف ارتباط وجد و تجارب عرفانی پیداست. همو بر تجلیات بدنی وجد نیز تأکید دارد: «لرزش و بیهوشی و زوال اعضاء و غلبه بر عقل همگی از شوکت ورود وجد است» (همان: ۳۴۳). غزالی نتایج روحی و روحانی وجد را توضیح می‌دهد و می‌نویسد: «و گوئیم آن عبارت است از حالتی که ثمره سماع است، و آن پس از سماع واردی تازه است که مستمع آن را در نفس خود بیابد. و این حالت از دو قسم خالی نباشد: قسم اول مکاشفات و مشاهدات که از باب علوم و تنبیهات است. قسم دوم: تغیرات و احوال، چون شوق و خوف و اندوه و قلق و شادی و فهم و پشیمانی و بسط و قبض» (۱۳۸۹: ۴/ ۶۳۲). هم‌چنین نزد برخی صوفیان یکی از مشهورترین بروزها یا

نتایج رسیدن به تجربه عرفانی، سماع در معنای رقص و خرقه‌دریدن بوده است. صوفیه گاه از کلمه رقص استفاده کرده است و گاه از کلمه حرکت. غزالی پیوستاری از سماع دارد که برآن اساس حرکات تنانه در اثر رسیدن به تجارب روحانی دانسته شده است: «بدان که اول درجه سماع فهم مسموع باشد، و حمل آن بر معنی که در خاطر مستمع افتد؛ پس فهم وجد بار آرد؛ و وجد حرکت جوارح بار آرد» (همان: ۶۱۹) هجویری در کتاب «کشف المحجوب» رقص را به گونه‌ای وصف می‌کند که پیداست در نظرش رقص پیامد قهری وجد و تجربه عرفانی‌ست. «خفتی مر دل را پدیدار آید و خفقانی بر سر سلطان شود، وقت قوت گیرد، حال اضطراب خود پیدا کند، ترتیب و رسوم برخیزد. آن اضطراب که پدید آید نه رقص باشد، نه پای‌بازی و نه طبع پروردن؛ که جان گداختن بود. ... آن حالت که وارد حق است چیزی است که به نطق بیان نتوان کرد. مَنْ لَمْ يَذُقْ لَا يَدْرِي» (۱۳۸۹، ۶۰۶). کاشانی سماع صادق را رقص و حرکتی می‌داند که نتیجه احوال روحانی‌ست و نتوان آن را ضبط و مهار کرد: «تا آن‌گاه وجودشان از حرارت سماع نضجی تمام یابد و صدور حرکات از ایشان بر وجهی بود که دفع آن نتوانند» (۱۳۹۴: ۱۹۷). خرقه دریدن را نیز باید همچون رقص در سماع معلول غلبه وجد و به سبب رسیدن به لحظات مکاشفه و احوال عارفانه دانست. عبارات چون خرقه دریدن، خرقه درآوردن، خرقه کندن و... عموماً ناشی از حصول به آنی عرفانی و مکاشفه‌ای ربانی بوده است. مژگانی در مقاله‌ای سابقه این کار را تا زمان باستانی ردیابی کرده است. محقق بر آن است تا نشان دهد این موضوع نه تنها در فرهنگ‌های پیشینی فلات ایران بلکه در سایر ملل و ادیان نیز رواج داشته است (۱۴۰۳: ۱۰۶). هرچند دلایل خرقه دریدن می‌تواند دایره وسیعی را در بر بگیرد، اما عموماً از سر غلبه احوال روحانی و عرفانی‌ست که از آن، گاه به وجد، گاه به حال، و به کشف تعبیر کرده‌اند (همان: ۱۰۹). هجویری در «کشف المحجوب» و در بخشی با عنوان «باب الخرق»، خرقه دریدن را بدون غلبات وجد و حالات جذبه نقد و نفی می‌کند، اما بر چاک‌کردن خرقه یا انداختن آن در پی احوال و تجارب خرده‌ای نمی‌گیرد. وی در این باب شرح می‌دهد که: «اما اگر مستمع را غلبه‌ای پدیدار آید چنان که خطاب از وی برخیزد و بی‌خبر گردد معذور باشد» (۱۳۸۹، ۶۰۶). وی خرقه دریدن یا خرقه انداختن (خرقه کردن و خرقه کندن) برای موافقت با صاحب تجربه را نیز بی‌عیب می‌داند (همان). سهروردی نیز خرقه دریدن را نتیجه واردات الوهی می‌داند و به نحوی استعاری از آن سخن می‌گوید: «از غایت شعله آن وجد، صاحب سماع خواهد که قفس بپردازد، تا شهباز جان به مرکز اعلاي خود طیران کند، چون از آن عاجز آید، خرقه پاره کند» (همان، ۹۷) بهاء‌ولد خرقه دریدن صوفیان را هم‌چون پاره پاره شدن کوه به هنگام تجلی الوهیت می‌داند (۱۳۵۲: ۳۵۱).

۵-۳- شطح

تاکنون پژوهش‌ها و تأملات گوناگونی پیرامون شطیحات، ساخت زبانی آن، همچنین ماهیت و محتوای آن صورت گرفته است. شطح از پس غلبات عرفانی بر عارف روی می‌نماید، لحظاتی سکرآمیز که در بیان سیمایی پاردوکسیکال به خود می‌گیرند. در این بخش تنها به یکی از جنبه‌های شطح تمرکز خواهیم کرد. با نیک‌نگریستن در برخی از تعاریف و تحلیل‌ها درباره شطح می‌توان به خاستگاه آن نیز پی برد. براین مبنا می‌توان تجارب عارفانه را یکی از مهم‌ترین موجبات شطیحات دانست. کربن در مقدمه خود بر شرح شطیحات روزبهان دقایقی را مطرح می‌کند که مذاقه در آن، ارتباط شطح با تجربه‌های عرفانی را معین می‌سازد. کربن با عنایت به نظر سراج شطح را چنین معرفی می‌کند: «نوعی سخن با بیانی غریب و نامعهود در توصیف تجربه‌ای وجدآمیز که نیروی فورانی آن درون عارف را تسخیر و لبریز می‌کند» (۱۳۹۹: ۱۲). چنان که پیداست در این تعریف، شطح توصیفی ویژه از تجارب وجدآمیز عارف است. تبیین‌های بعدی کربن نیز ارتباط وثیق تجارب عارفانه و شطیحات را روشن می‌سازد. وی با استفاده از نظرات سراج و روزبهان، آراء خود را بسط می‌دهد: سراج تأکید می‌کند که خداوند قلوب اولیا را ترقی می‌دهد و در هر مرحله به کشفی تازه نائل می‌سازد. عارف آن‌چه در کنه وجودش تجربه

کرده را توصیف می‌کند، اما این توصیف با بیان خاص صورت می‌گیرد (همان: ۱۳). تعریف روزبهان نیز بر همین مبناست. او شطح را چنین تعریف می‌کند: «در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان. چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان را حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سراپرده کبریا، و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب و اسرار عظمت، بی اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلّهب احوال و ارتفاع روح» (همان: ۸۱). کربن با تحلیل ترجمه‌ها و تعاریف وجد نقطه اشتراک و ریشه تمام آن‌ها را مفهوم تجربه عرفانی می‌داند (همان: ۱۷). بر همین اساس است که برخی شطح را «سرریزهای روح بر زبان» می‌دانند (رک: تقوی، ۱۳۸۶: ۳۷). پایه نظرات کربن در سنت مکتوب تصوف است و می‌توان در آن متون نیز به این ارتباط پی برد. سرآج در اللمع توسط تمثیلی این نکته را که شطح در واقع بروز زبانی تجارب عرفانی است شرح می‌دهد. وقتی آبی نیرو می‌کند، در جوی باریک فوران می‌کند و بیرون می‌ریزد. احوال عرفانی همانند شدت و قدرتی است که آب کلام و معنا را از جوی تنگ وجود برون‌ریزی می‌کند. بدین سان شطح تولد می‌یابد (۱۴۲۱: ۳۲۲). سرآج وقتی نمونه‌هایی از شطح عارفان را بیان می‌دارد می‌نویسد همانند این سخنان در کلام شیفتگان و صاحبان وجد، فراوان است (همان: ۳۲۹). ابونجیب سهروردی نیز می‌نویسد سخنان سکرآمیز و شطحیات عارفان از پس غلبه احوال و غلبات وجد است (۱۳۹۲: ۸۵). نجم کبری نیز بر ارتباط میان شطحیات و تجارب و احوال عارفانه تأکید ورزیده است (۱۳۶۸: ۱۸۱).

۶-۳ نتایج چالش‌انگیز یا راهزن

در پایان باید به برخی استثنائات در تجربه‌های عرفانی توجه داشت تا تمام سویه‌ها مطمح نظر قرار گیرد. برخی نتایج، جنبه‌ای منفی دارند و حتی القایی شیطانی‌اند. تلاش برای تمایز نهادن میان خواطر که ساخته و پرداخته نفس است و خواطر الهامی و ربّانی که منبعی والا دارند در احیاء به تفصیل شرح داده شده است (رک: غزالی، ۱۳۸۹: ۳/ ۶۲). برای تبیین این نتایج باید به نکته‌ای توجه داشت: در نظر عارفان برخی تجارب عرفانی توسط ذهن و قوه خیال شکل می‌یابند، به بیان دیگر برخی تجارب در اصل فراق‌کنی ذهن و روان است که در سیمای تجارب عارفانه به نظر می‌آیند (رک: نجم کبری، ۱۳۶۸: ۱۶۹). مستملی بخاری می‌گوید عارفی که «هم واحد» ندارد ممکن است تجاربی داشته باشد که نداند هواجس نفسانی یا الهام ملکی و خواطر حقّانی (مستملی، ۱۳۶۶: ۳/ ۱۱۳۳ و ۱۱۳۴). نکته اساسی این جاست که نتایج راهزن یا چالش‌انگیز عموماً از این تجارب ناقص سرچشمه می‌گیرند.

۴- نتیجه‌گیری

تجربه‌های عرفانی در سنت مکتوب صوفیه تنوع و تکثری شایان توجه دارد. این تکثر نه تنها در اصطلاحات و واژگانی که آن‌ها را می‌توان زیر عنوان «تجارب عرفانی» گرد آورد قابل مشاهده است، بلکه در مدلول‌ها و مصادیق تجارب عرفانی نیز پیداست. این گونه‌گونی علاوه بر آن‌که نشان‌گر اهمیت این مفهوم در مبانی نظری و سلوک عملی عارفان است، ضرورت پژوهش و غوررسی در آن را نشان می‌دهد. عارفان به گاه سخن در باب این تجارب همواره آن را تبجیل کرده، بر اهمیت و عظمت آن تأکید ورزیده‌اند و آن را یکی از عمیق‌ترین و متعالی‌ترین لحظات عارفانه در سلوک خویش دانسته‌اند. یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین دلایل این بزرگداشت نتایج و آثاری است که بر این تجارب مترتب است. تجارب عرفانی به گواه صاحبان تجربه ادراکاتی اصیل و احساساتی متعالی به فرد می‌بخشد

که لذت دریافت آن بی‌مانند است. تدقیق نتایج و آثار تجارب عرفانی، در کنار تنویر اهمیت این تجارب می‌تواند به فهم ماهیت تجارب عرفانی در سنت مکتوب صوفیانه نیز کمک کند. با واکاوی این مفهوم، می‌توان نتایج و پیامدهای تجارب عرفانی در پهنه عرفان ایرانی-اسلامی را به پنج بخش به شرح ذیل تقسیم کرد: الف: نتایج معرفتی که پربسامدترین نتیجه مکاشفات عرفانی است. این نتایج خود به بخش‌هایی قابل تقسیم است. ب: نتایج روان‌شناختی و ذهنی، که می‌تواند پیوند سنت عرفانی ما را با زیست‌جهان امروز پررنگ‌تر کند. د: نتایج سلوکی و کارکردی، که برای سالکان طریق ره‌گشا و ره‌نما بوده است. ه: بازتاب‌های بدنی که در نتیجه این مکاشفات بر فرد طاری می‌شود و حرکتی چون رقص و خرقه‌دریدن از آن جمله است. و: شطح که بروز زبانی این تجربه‌هاست. عارف از پس واردات شورانگیز الوهی گاه سرریزی زبانی دارد که در سنت تصوف به شحیات معروف هستند.

پی‌نوشت:

*۱ یادن و نیوبرگ در پژوهش خویش تجربه‌های معنوی را به نه دسته تجارب مینوی، الهام‌گونه، هم‌زمانی، وحدت، بی‌خویشی، زیبایی‌شناسانه طبیعت و هنر و درنهایت تجارب مافوق‌طبیعی افراد آشنا و ناآشنا تقسیم می‌کند که شرح آن مفصل است و مجالی دیگر می‌طلبد (رک: ۲۰۲۲: ۲۶۹).

*۲ داکر کلتنر، روانشناس آمریکایی در کتاب با عنوان: «حیرت» (awe) سعی کرده است وجوه مختلف این احوال یا احساس را بکاود. رک:

Keltner, Dacher. (2023) awe: the new science of everyday wonder and how it can transform your life, New York. Penguin Press.

منابع

ابوایراهم مستملی بخاری. (۱۳۶۶). شرح التعرّف لمذهب التصوّف، نورالمیریدین و فضیحه المدعین. تصحیح محمد روشن. چهار جلد. تهران: اساطیر

ابوالمفاخر یحیی باخرزی. (۱۳۸۳). اوراد الاحباب و فصوص الاداب. جلد دوم، به کوشش ایرج افشار. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابوبکر محمد کلابادی. (۱۳۹۹). التعرّف لمذهب التصوّف. به کوشش محمد جواد شریعت. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

ابونجیب سهروردی. (۱۳۹۲). آداب المیریدین. ترجمه احمد شیرکان، تصحیح: نجیب مایل هروی. چاپ دوم، تهران: مولی.

ابونصر سراج طوسی (۱۴۲۱). اللمع فی التصوّف. تصحیح کامل مصطفی الهنداوی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____. (۱۳۹۷). اللمع فی التصوف. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. چاپ سوم. تهران: اساطیر.

- ارنست، کارل. (۱۳۷۷). روزبهان بقلی، عرفان و شطح اولیاء در تصوف اسلامی، ترجمه مجدالدین کیوانی. چاپ اول. تهران: مرکز.
- بهاء‌ولد. (۱۳۵۲). معارف. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. دو جلد. چاپ دوم. تهران: اداره کل نگارش وزارت فرهنگ.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: سروش.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۲). حیرت در پیشگاه خدا. نامه فرهنگستان، دوره سیزدهم، شماره ۱. پیاپی ۴۹. پاییز ۱۳۹۲. ۲۶ تا ۴۴.
- پورنامداریان، تقی و دیگران (۱۳۹۷). درک گام‌به‌گام فرایند ادراک در مکاشفه. نشریه پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا). سال دوازدهم. شماره چهارم. پیاپی ۳۹. زمستان ۱۳۹۷. ۱۲۷ تا ۱۵۴.
- تقوی، محمد. (۱۳۸۵). شطح، سرریزهای روح بر زبان. مجله دانشکده ادبیات تربیت معلم، شماره ۵۵، جلد ۱۴. صص ۳۷ تا ۷۱.
- جباری فرکوش، احمد. (۱۳۹۷). بررسی و سیر تحول تجربه عرفانی در متون کهن از قرن اول تا قرن پنجم هجری. رساله دکتری، دانشگاه ارومیه.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). تنوع تجربه دینی، مترجم: حسین کیانی، چاپ اول، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۹۱). پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- راتکه، برند رودلف و جان اوکین (۱۳۷۹). دو اثر از حکیم ترمذی، مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی، ترجمه مجدالدین کیوانی، چاپ اول، تهران: مرکز.
- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۹۳). کشف الاسرار و مکاشفات الانوار. تصحیح و ترجمه مریم حسینی. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۹). شرح شطحیات. تصحیح و مقدمه از هانری کربن. چاپ هشتم. تهران: طهوری.
- سلمانی، یاسمن، علی سنایی و قربان علمی. (۱۳۹۹). بررسی تحلیلی تجربه عرفانی در روان‌شناسی فرافردی استانیلاو گراف. نشریه شناخت. دوره ۱۳. شماره ۲. پیاپی ۸۳. اسفند ۱۳۹۹. ۷۳ تا ۹۳.
- سهلگی، محمدبن علی. (۱۳۸۸). دفتر روشنایی (ترجمه کتاب النور فی مقامات ابی طیفور). مترجم محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- سید محمد بخاری. (۱۳۶۴). مناهج الطالبین و مسالک الصادقین. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- شعبانی، محسن. (۱۳۹۶). بی‌خویشی و خویش‌داری، نسبت تجربه عرفانی و اخلاق. چاپ اول، تهران: حکمت سینا.
- طاهری ماه‌زمینی، نجمه و احمد امیری خراسانی. (۱۳۹۲). «بررسی مکاشفات عرفانی در مثنوی معنوی». *شعرپژوهی دانشگاه شیراز (بوستان ادب)*. شماره ۲. صص ۱۰۲-۸۳.
- عزالدین محمود کاشانی. (۱۳۹۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح: جلال‌الدین همایی، چاپ دوازدهم. تهران: سخن.

- علاءدوله سمنانی. (۱۳۶۶). چهل مجلس یا رساله اقبالیه. تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی. چاپ اول. تهران: ادیب.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۹۶). تمهیدات. مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. چاپ اول. تهران: مولی.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۹). *حیاء علوم‌الدین*. چهار جلد. به کوشش: حسین خدیو‌جم. چاپ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- فتوحی رودمعجنی، محمود. (۱۴۰۲). رده‌بندی معرفتی گزاره‌های صوفیانه، دوفصل‌نامه پژوهش‌های ادبی-فلسفی. دوره ۱. شماره ۱. بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۷ تا ۲۱.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۸۹). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. چاپ چهارم. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- قشیری، ابولقاسم. (۱۳۹۹). *رساله قشیری*. ترجمه ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی. چاپ دوازدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاظمی‌فر، معین (۱۳۹۳). بررسی و تحلیل تجربه‌های عرفانی روزبهران در کشف‌الاسرار بر مبنای رویکرد ساخت‌گرایی استیون کتز، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
- مژگانی، نگین (۱۴۰۳). خرقة دریدن از روزگار باستان تا خانقاه صوفیه. فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳: ۱۰۳ تا ۱۳۴.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷). *روشناسی مطالعات مقایسه‌ای در عرفان*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نجم‌الدین رازی. (۱۳۹۹). *مرصاد العباد*. به اهتمام: محمد امین ریاحی. چاپ شانزدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- نجم‌الدین کبری. (۱۳۶۸). فوائج الجمال و فواتح الجلال. ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی. به اهتمام حسین حیدرخانی. تهران: مروی.
- هجویری، علی‌بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف‌المحجوب تصحیح: محمود عابدی*. چاپ ششم. تهران: سروش.

David B. Yaden and Andrew B. Newberg. (2022) *The Varieties of Spiritual Experiences: 21st Century Research and Perspectives*, Oxford University Press.

Francis, Leslie J. (2021) Exploring the consequences of religious experience within the Greer tradition: effects on personal affect and on religious affect, *Journal for the Study of Religious Experience*, volume 7, no 1, 2021, 69-92.

Jones, R and Gellman, J. (2022) *The {Stanford} Encyclopedia of Philosophy, mysticism, Metaphysics* Research Lab, Stanford University.

Kandi, Suneetha. (2013) Characteristics of mystical experiences and the impact of meditation, *International Journal of Social Sciences*. Volume 2, no 2, January 2013. 141-146

Kwonmok, Ko et al. (2022) Psychedelics, Mystical Experience, and Therapeutic Efficacy: A Systematic Review, Front. Psychiatry, volume 13, July 2022.

Maslow, Abraham.(1993) The Farther Reaches of Human Nature, PENGUIN BOOKS. New York.

Newberg. Andrew and mark Robert Waldman. (2016) How Enlightenment Changes Your Brain: The New Science of Transformation. New York. Ballentine Books.

نسخه پیش از انتشار