

## Experiencing Maze (Taste) and Namaze (Untaste)

**Aliasghar Bagheri**

Ph.D. in Persian Language and Literature,  
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran  
Lecturer of Persian Language, Guangdong  
University of Foreign Studies, Guangzhou, China

**Mostafa Khorsandi Shirghan\***

Ph.D. Student in Persian Language and  
Literature, Ferdowsi University of  
Mashhad, Iran

### Abstract

This article used a descriptive-analytical method to investigate the introvertive and extrovertive mystical experiences of Baha Walad and Laozi, based on the views of Walter Stace. Both types of gnostic experience are found in Baha Walad's experiences, referred to metaphorically as "taste". In extrovertive gnostic experience, God is hidden in the instinct and the reality of hidden senses and forms the essence of the universe. Behind all the sensual, spiritual, material, and physical phenomena of the universe, Baha experiences a God who is the agent and the possessor. The mystical introvertive and extrovertive experiences of Baha are realized by denying the senses, faces, and sensual appearances and attaining the unity which is the universe without question, without condition, and placeless. The truth of Allah is existentially based on nothingness, simplicity, and nebulousness. In Laozi's mystical experience, both types of mystical experience are found, which, unlike Baha's experience, has been metaphorically named "untaste". In the extrovertive experience of Laozi, not only are both existence and nature Dao's manifestations, but He has a permanent presence in the world and is followed by existence and nature. In the introvertive mystical experience of Lozi, Dao is an entirely unknown and non-existent matter that eluding from any cognitive experience and only Shen Jen's soul can be aware of.


**Keywords:** Baha Walad, Laozi, Stace, Taste and Untaste, Introvertive Extrovertive, Gnostic Experiences.


---

\* Corresponding Author: m\_khorsandi90@yahoo.com

## تجربه مزه و نامزه؛ تجربه عرفانی آفاقی و آنفسی بهاء ولد و لائوزه

دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران  
 مربی زبان فارسی، دانشگاه مطالعات خارجی گواندونگ، گوانجو، چین

علی اصغر باقری 

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران \*  مصطفی خورسندی شیرغان

### چکیده

هدف این مقاله، بررسی توصیفی-تحلیلی تجربه عرفانی آنفسی و آفاقی بهاء ولد و لائوزه است که براساس آراء والتر استیس تبیین شده است. در تجارب بهاء ولد که از آن با استعاره «مزه» نام برده شده است، هر دو سنخ تجربه عرفانی یافت می‌شود. در تجربه عرفانی آفاقی، خدا در حاق و واقعیت پدیدارهای حسی نهان است و ذات هستی را شکل می‌دهد. بهاء در پشت تمام پدیدارهای نفسانی، روحانی، مادی و فیزیکی خدایی را تجربه می‌کند که عامل و متصرف در آن‌ها است. تجربه عرفانی آنفسی بهاء با نفی حواس، صورت و اعیان حسی و رسیدن به وحدانیت که عالم «بی‌چون»، «بی‌چگونگی» و «لامکان» است، محقق می‌شود. حقیقت الله وجودی مبتنی بر «عدم، سادگی و محو» است. در تجربه عرفانی لائوزه هم هر دو سنخ تجربه عرفانی یافت می‌شوند که برخلاف تجربه بهاء، آن را استعاره «نامزه» نام نهاده‌ایم. در تجربه آفاقی لائوزه، نه تنها هستی و طبیعت، تجلی گاه دائو است، بلکه او در جهان حضوری دائمی دارد و هستی و طبیعت رهرو اوست. در تجربه عرفانی آنفسی لائوزه، دائو امری کاملاً ناشناختنی و عدمی است که از هرگونه تجربه شناختی گریزان بوه و تنها نفس «انسان برین» قادر به آگاهی از آن است.

**کلیدواژه‌ها:** بهاء ولد، لائوزه، استیس، تجربه مزه و نامزه، تجربه عرفانی آفاقی، تجربه عرفانی آنفسی.

## مقدمه

درباره تجربه دینی و عرفانی بحث‌ها و مجادلات و نظرات فراوانی مطرح شده است. بحث تجربه دینی ابتدا در آثار شلایر ماخر<sup>۱</sup> مطرح شد که او را به عنوان پدر تجربه دینی می‌شناسند. فیلسوفانی چون جیمز<sup>۲</sup> و اُتو<sup>۳</sup> راه او را دنبال کردند. جیمز، آغازگر پژوهش‌های عرفانی در قرن بیستم - در کتاب انواع تجربه دینی - چهار ویژگی را - که دو ویژگی اول را خاص تجربه عرفانی می‌داند - به عنوان ویژگی‌های تجربه عرفانی برمی‌شمارد: «۱- بیان‌ناپذیری، ۲- کیفیت معرفتی و شناختی، ۳- زودگذری و ۴- حالت انفعالی» (جیمز، ۱۹۰۲). در حقیقت دو دیدگاه اصلی در باب تجربه عرفانی وجود دارد:

۱- دیدگاه ذات‌گرایی: طبق این دیدگاه، تجارب عرفانی با وجود اختلافات متعدد (به دلیل وجود امور عرفی چون زبان، فرهنگ، سنت در توصیف تجربه)، دارای گوهر یا ذاتی هستند که مابین عارفان در سنت‌های عرفانی مشترک است. جیمز، اتو و استیس<sup>۴</sup> از جمله کسانی هستند که قائل به این دیدگاه هستند.

۲- دیدگاه برساخت‌گرایی: در این نظرگاه، برخلاف دیدگاه ذات‌گرایی، هیچ‌گونه هسته مشترکی برای تجربه عرفانی در سنت‌های عرفانی قائل نیستند. تجربه عرفانی برساخته می‌شود و آن را زبان و شاکله‌های مفهومی می‌سازد. استیون کتر<sup>۵</sup>، ردیک نین<sup>۶</sup> اسمارت<sup>۷</sup>، وین پرادفوت<sup>۷</sup> از جمله برساخت‌گرایان هستند. کتر با طرح فرضیه واسطه‌مندی زبان و شاکله‌های مفهومی و نظریه «بافت‌گرایی» عنوان کرد که ما تجربه عرفانی بی‌واسطه و خالص نداریم. وی از جمله برساخت‌گرایان حداکثری بوده که معتقد است، «شاکله‌ها و پیش‌زمینه‌های فرهنگی و عرفی عارف ماهیت تجربه او را می‌سازد» (کتر، ۱۹۷۱).

مقاله حاضر رویکردی ذات‌گرایانه به تجربه‌های عرفانی دارد. مبنای نظری این مقاله آرای استیس به‌ویژه نظرگاه وی درباره تجربه عرفانی انفسی و آفاقی است. نگارندگان با

1- Macher, S.

2- James, W.

3- Otto, R.

4- Stace, W.

5- Katz, S.

6- Smart, R.

7- Proudfoot, w.

استفاده از دیدگاه وی به بررسی تجربه‌های عرفانی بهاء ولد (عارف ایرانی) و تطبیق آن با تجربه‌های عرفانی لائوزه<sup>۱</sup> (عارف چینی) در کتاب «دائو دِ جینگ»<sup>۲</sup> پرداخته‌اند.

## ۱. مبانی نظری

استیسی با رویکردی پدیدارشناسانه به انفکاک میان تجربه و تعبیر پرداخته است تا توصیفی ناب از تجربه به دست دهد. «او متذکر می‌شود که شخص باید به تمایز میان تجربه و تعبیر آن توجه داشته باشد. شخص، به واسطه تعبیر، تجربه را می‌فهمد و با آن ارتباط برقرار می‌کند» (ر.ک؛ پترسون<sup>۳</sup>، ۱۳۹۳). استیسی معتقد است دو سنخ تجربه عرفانی وجود دارد که وی آن‌ها را تجربه عرفانی انفسی و تجربه عرفانی آفاقی می‌نامد. در دیدگاه وی، حالات دیگری هم وجود دارند که از زمره تجارب عرفانی خارج هستند: مشهودات و مسموعات (نداها و صداها باطنی)، حالت‌های وجد، جذب و تواجذ از جمله این حالات هستند (استیسی، ۱۳۵۸).

### ۱-۱. تجربه عرفانی انفسی

تجربه عرفانی انفسی، نوعی تجربه وحدانی محض است که فاقد هرگونه محتوای تجربی است. این تجربه از آن جهت که کثرت در آن راه ندارد، وحدانی است و بدان دلیل که خالی از محتوا است، محض و تهی است و «عرفاً غالباً از آن به خلأ و نیستی نیز تعبیر کرده‌اند» (همان). در این تجربه عرفانی، همه تکثرات و تعینات حسی محو می‌شوند و هدف آن ادراک وحدت غایی است. «در سنت عرفان مسیحی از این وحدت بی‌تمایز با عنوان «اتحاد با خدا» تعبیر می‌کنند؛ تجربه‌ای که عارفان مسلمان آن را «فنا فی الله» می‌خوانند و هندی‌ها آن را همسانی با «نفس کلی» می‌دانند» (همان).

طبق دیدگاه زینر از تقسیم‌بندی تجارب عرفانی، تجربه آفاقی را می‌توان دارای سه نوع دانست: «۱- یکی انگارانه<sup>۴</sup>: این تجربه شامل تجربه‌ای است که فرد احساس اتحاد با طبیعت را دارد و آن تجربه خداناباورانه می‌نامند. ۲- وحدت انگارانه<sup>۵</sup>: تجربه وحدت،

1- Laozi

2- Tao Te Ching

3- Peterson, M

4- Panenhenic

5- Monistic

نامتمایز و محض است که فراتر از زمان و مکان است. ۳- خداانگاران<sup>۱</sup>: در این نوع تجربه، یک نوع تمایز در دوگانگی میان فاعل شناسایی و متعلق تجربه باقی می ماند. متعلق تجربه، یک عین است که متمایز از فاعل شناسایی است. زینر معتقد است که آگاهی عرفانی خداانگاران برتر از دو قسم دیگر است» (جلمن<sup>۲</sup>، ۲۰۱۴). تجربه خداپاورانه را که متعلق آن خدا است به تجارب «این همانی» و تجارب «وحدت وجودی» تقسیم بندی می کنند. در تجارب این همانی، تمایزی بین تجربه کننده و متعلق باقی نمی ماند، اما در تجربه وحدت وجودی، با وجود نزدیکی و اتحاد، نشان از هویت و تمایز فرد تجربه کننده باقی می ماند.

این سنخ از تجربه عرفانی دارای ویژگی های مشترک با تجربه عرفانی آفاقی است؛ ویژگی های مشترک یا عامی که بنا بر اصل عینیت، خصوصیات کلی عرفان در سنت های دینی و فرهنگی مختلف است. تجربه عرفانی انفسی همچنین دارای ویژگی های خاص و غیرمشترکی است که آن را از نوع تجربه عرفانی آفاقی متمایز می سازد. تجربه وحدانی بی تعین (و بی مکانی و بی زمانی که مستقیماً تابع آن است) از ویژگی های خاص و احساس عینیت، تبرک و تیمن، امر قدسی و الهی، متناقض نمایی و بیان ناپذیری (بنا بر ادعای عرفا) از ویژگی های عام و مشترک است.

## ۱-۲. تجربه عرفانی آفاقی

تجربه آفاقی نوعی تجربه عرفانی است که در ساحت جهان اتفاق می افتد و پدیده ها به صورت خاصی بر آگاهی عارف پدیدار می شوند؛ به گونه ای که عارف به ادراک وحدتی از هستی (وحدت وجودی یا این همانی) نائل می شود که شالوده جهان را بر آن استوار می داند. در حقیقت عارف در مواجهه با کثرت اعیان خارجی، نوعی وحدت و هماهنگی ادراک و تجربه می کند که نشان از نوعی وحدت نهانی در پس اعیان متکثر است؛ وحدت یا واحدی که در تجربه عرفانی نقطه کانونی محسوب می شود. این تجربه به زعم استیس، نوع نازل تری از تجربه عرفانی است که تمایلی به وحدتی دارد که تا حدودی تحقق یافته است و نوع انفسی این تحقق را به کمال می رساند (استیس، ۱۳۵۸).

1- Theistic

2- Gellman, J

در تجربه عرفانی آفاقی برخلاف تجربه عرفانی انفسی، عارف، حواس جسمانی را به کار می‌گیرد و آن‌ها را نفی یا تعطیل نمی‌کند. این نوع از تجربه با حواس جسمانی و قلمرو محسوسات سروکار دارد، اما ارتباطی با صورت‌های ذهنی شامل مشهودات و مسموعات باطنی ندارد؛ چراکه آن‌ها در حوزه تجربه دینی مطرح می‌شوند.

استیس هر یک از دو سنخ آگاهی عرفانی آفاقی و انفسی را دارای ویژگی‌هایی می‌داند که با یکدیگر تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارند. ویژگی خاص یا غیرمشترک عرفان آفاقی شامل بینش وحدانی یکسان‌انگاران و ادراک هرچه منسجم‌تر از واحد به‌عنوان ذهنیت درونی یا حیات در همه‌چیز است و ویژگی‌های عام همان مشترکاتی است که در شمار تجربه عرفان انفسی ذکر شد.

## ۲. ضرورت و پیشینه پژوهش

واژه عرفان، گاهی معادل مجموعه‌ای از آموزه‌های عرفانی است که شامل دو قسم نظری و عملی است و گاهی هم به معنای تجربه عرفانی است. در مقاله‌ها و آثار پژوهشی در حوزه تصوف و عرفان، بیشتر به قسم اول پرداخته شده است و با وجود آثار فراوان و نوینی که درباره تجربه عرفانی چه ترجمه و چه تألیف انجام گرفته است، پژوهش‌های نظری در قسم دوم، درباره متون عرفانی ما بسیار اندک و نادر است؛ به‌ویژه آنکه اگر حوزه مطالعات تطبیقی دیگر؛ یعنی عرفان‌های شرق و غرب نیز بدان بپردازیم، اهمیت این موضوع، مضاعف و دوچندان می‌شود. نگارندگان این مقاله با توجه به ضرورت این موضوع و با تکیه بر پژوهش‌های نوین در حوزه تجربه عرفانی در این وادی گام نهاده‌اند. گفتنی است این مقاله، پیشینه پژوهشی ندارد.

## ۳. تجربه مزه و نامزه

### ۳-۱. تجربه مزه (از پدیدارهای حسی تا جهان فراپدیداری)

استعاره مزه و تجربه آن یکی از محوری‌ترین تأملات بهاء ولد در حوزه تجارب حسی و عرفانی است. در نظر بهاء ولد، نه تنها تمام قلمرو جهان پدیداری سرچشمه تجربه مزه است، بلکه دامنه این لذایذ به حیطة تجارب عرفانی و متعالی نیز کشیده می‌شود «کسی می‌گفت که چون کسی را لذت شهوت راندن و لذت جاه نباشد، او را هیچ مزه نباشد. گفتیم: او نداند که الله را جز این مزه، مزه‌های دیگر بسیار است و بی‌نهایت. اگر این در

ببندد درهای مزه دیگر بگشاید. از آنکه مقدورات او را نهایت نیست. نه بینی که فرشتگاه را مزه دیگر است و دیوان را دیگر و هر حیوانی را مزه دیگر است» (بهاء ولد، ۱۳۵۲). بهاء ولد بر اساس این رویکرد تمام مظاهری را که در آن‌ها مزه‌ای نیابد، نفی می‌کند «الله هر صورتی بر تو و اجزای تو عرضه کند از ارض و سما و علم و تذکیر و زید و عمرو. چون حالی مزه‌ای از آن صورت به جانت نرسد. نفی می‌کن و اقداح صور را می‌شکن و همه را محو می‌کن و می‌گوی که: ای الله چون من هیچ نمی‌دانم که در این صور چه مزه است از بهر چه عرضه می‌کنی بر من. تو همه صور را بیرون می‌انداز و می‌شکن تا آن‌گاه که الله از این صور مزه رساند به تو» (همان).

در واقع متعالی‌ترین مزه در نزد بهاء، مزه الله است، معرفت و کیفیتی که براساس آن می‌توان صور مشهود در تجارب متعالی را رد یا تأیید کرد. وی معتقد است که تجربه مزه، قلمرو تجارب حسی را شامل می‌شود و نهایت سیر اعتلای آن در قلمرو تجارب عرفانی است «تو را از مقام بی‌مزگی خاک تا بدین جا که مزه‌ها است رسانیدیم و تو منکر می‌بودی قدرت ما را، نیز برسانیم تو را به مزه آخرت، اگر چه عجبت نماید» (همان). بهاء ولد خود این تجربه کیفی را بارها از سر گذرانده است به گونه‌ای که خود در این صیوروت، عین آن شده است و این عینیت معیار و سنجشی برای رد و تأیید بسیاری از صور درونی در موقع شهود است. وی صریحاً مزه خویش را ناشی از الله می‌داند «می‌بینم که از الله مزه در خوشی‌ها چگونه می‌آید که هست کننده مزه است. پس مزه، قائم به فعل الله آمد و فعل، قائم به الله آمد. پس مزه، قائم به الله آمد و بر این صفت الله بی‌نهایت آمد. پس هرچند مزه از الله طلب می‌کنم و در الله نظر می‌کنم، مزه‌ها بیابم بی‌نهایت. باز در صفت الله نگاه می‌کنم، می‌بینم که هم در من و در اجزای من، این مزه‌های صفات الله چنان فرو آید که من گران می‌شوم و عین مزه می‌شوم» (همان).

نکته قابل تأمل آن است که تجربه مزه در قلمرو محسوسات، بیشتر امری حسی است و در حوزه تجارب عرفانی ناشی از ادراکی باطنی و غیرحسی است. تجربه مزه حالت خوش و زندگی‌سازی است که می‌تواند بر تجربه عرفانی اطلاق شود؛ «اکنون تخم مزه دین من در دلم آن است که الله مرا جذب می‌کند و من در وی محو می‌شوم و او می‌شوم» (همان).

بهاء ولد در قطعه‌ای از کتاب خویش بر نفس ارزشمندی تجربه عرفانی که از آن به عنوان علم حقایق یاد می‌کند، تأکید می‌ورزد. این علم که مبتنی بر ذوق درونی است در مقابل علوم رسمی آموختنی چون تذکیر، خطابه و ادب قرار می‌گیرند «یکی گفت که من علم خواهم خواندن. گفتم علم دو نوع است. رسمی میان راهی و یکی علم حقایق. رسمی چون علم نظر و تذکیر و ادب قاضی و خطب و غیر آن که همه در میان راه منقطع شود و علم حقیقت و کسی را که الله این علم و این نظر داده او برگزیده باشد و متلدّد و با ذوق باشد همواره وقتی که این نظر از وی منقطع می‌شود بی ذوق می‌باشد» (همان).

### ۲-۳. تجربه نامزه (تجربه عرفانی دائو)

برخلاف بهاء ولد که قلمرو تمام تجارب حسی و جهان فراینداری را قلمرو تجربه خاص مزه می‌دانست در نظر لائوزه، هم قلمرو تجربه حسی و هم قلمرو تجارب فراینداری، فارغ از تجربه مزه است. در دیدگاه لائوزه برای تجربه عرفانی باید فارغ از پنج مزه بود که استعاره‌ای است برای رها کردن تن؛ چنانچه در دائو د جینگ گفتار ۱۲ چنین آمده است: «پنج رنگ، برد بینایی را، پنج نوا شنوایی را، پنج مزه تباہ کند ذائقه را». لائوزه نه تنها در حوزه تجارب حسی از تجربه مزه گریزان بود، بلکه متافیزیک دائو را منزله از رنگ و بو و فارغ از تجربه مزه می‌دانست؛ قلمرو بی‌نهایتی که نیستی و عدم است: «دائو اما بی‌رنگ و بوست / نادیدنی و ناشنیدنی / سبک سایه، لیک، نیست» (دائو د جینگ، ۱۳۶۳: گفتار ۱۲)؛ بنابراین، با توجه به گریزانی لائوزه از تجربه مزه و نیز جنبه سلبيت دائو و فارغ بودن از بو و رنگ و مزه و در تقابل با تجربه مزه در دیدگاه بهاء ولد، این تجربه عرفانی در نگره لائوزه را تجربه نامزه نام نهاده‌ایم.

### ۴. تجربه عرفانی آفاقی و متافیزیک بهاء ولد و لائوزه

#### ۴-۱. تجربه عرفانی آفاقی و متافیزیک بهاء ولد

تجربه عرفانی آفاقی که استیس آن را نوع نازل تری از تجربه می‌داند در معارف بهاء ولد در کنار تجربه انفسی یافت می‌شود. در تجربه عرفانی آفاقی بهاء ولد، جهان محسوسات، سراسر شعور و حیات است. «باز می‌دیدم که اجزای کالبد من و ازان همه عالم و همه اندیشه‌ها گویی که هم عقل و حیات دارند که چنین فرمانبردارند و در تغیر و تبدل و فرمانبرداری الله در عمارت و ویرانی» (بهاء ولد، ۱۳۵۲). هستی سراسر در حال تبدیل و



صیوروت است و همه کائنات تابع و فرمان‌بردار خدا هستند. در تجربه‌ی وی، جهان متشکل از ذراتی است که گرد کانونِ هستی؛ یعنی خدا در گردش و حرکت‌اند «همچنان همه کاینات گرد جمال الله گردان و تدبیر و خواطر من گرد الله گردانست» (همان). خدا در حاق و واقعیت پدیدارهای حسی، نهان است و تنها نفس عارف قادر است آن را تجربه کند: «الف یعنی منم که چو الله می‌گوید که منم، کجا نظر کنم تا بی‌شبهت بینمش. به آسانی سوی هوا و آسمان نظر کردم. گفتم در هر جز و هوایی و موجودی که نظر کنم الله آنجا است که آن جزو را تبدیل و تغییر می‌کند و هست می‌کند و نیست می‌کند و الله اجزای موجودات را پیش خود داشته است، چون سپر یا چون پرده او را می‌گرداند از آسمان تا زمین. همه اجزای جهان در تصرف او عاجز و جمله اجزای جهان چون خاضعان و عابدان پیش او متحیر می‌شوند» (همان). خدا در این قطعه، هستی‌بخش و نیست‌کننده پدیدارها معرفی شده است. همه موجودات تحت تصرف و سیطره خدا هستند و او پشت تمام موجودات جهان حسی ایستاده و آن‌ها را چون سپر یا پرده‌ای می‌گرداند و آن‌ها عاجزانه تسلیم تصرف اویند. تشبیه اجزای جهان در برابر خدا به خاضعان و عابدان این موضوع، عجز و تسلیم را ملموس‌تر می‌سازد.

در تجارب آفاقی بهاء ولد ذات هستی را خدا شکل می‌دهد و او سرآغاز و سرمنشأ انواع موجودات اعم از نفسانی چون «شهوته‌ها و عشق‌ها» و مادی چون «گلزارها، سبزه‌ها و آب‌ها» است. هریک از این موجودات نقش و صورتی دارند که خدا در پس پشت و در ذات آن‌ها خود را به عارف می‌نماید «گویی همه چیز از شهوت‌ها و عشق‌ها و صورت‌های خوبان و گلزارها و سبزه‌ها و آب‌های روان و از همه عجایب‌های دیگر که مشاهده می‌کنم از این همه الله را می‌بینم و بالله مشاهده می‌کنم که از هر صورتی الله خود را به من می‌نماید و اجزای من در سمن‌زار و بنفشه‌زار الله می‌چرد و می‌بینم خوشی من و مزه من همه از مزه الله است» (همان) و نیز: «اکنون اگر نظرم به هوا و شخص خلقان و جوی‌ها و شهوت‌ها افتد الله را می‌بینم که در و دیوار این باغ را فرو می‌آرد و آب در وی بدید می‌آرد و سبزه می‌گرداند و چشم‌های شهوت را دریشان روان می‌کند درین ظاهر تن خود و ظاهر خلقان و هوا و آسمان چون نظر کنم باغ دیگر بینم که الله در ظاهر چه رنگ‌ها بدید آورد از رنگ آسمان و رنگ آفتاب و آب و باد ازین ویران می‌کند و آن را برمی‌آرد چنانکه بند آبی را می‌گشایند و آب دیگر را بند می‌کنند» (همان). بر این اساس،

خدا در تجربه بهاء در عالم کائنات پیوسته در حال تصرف و دگرگونی است، او فعال مایشاء و متصرفی است که در جزئی ترین عناصر مادی چون سبزه و گل تا کلان ترین آن‌ها چون آسمان و آفتاب و آب و باد، دخل و تصرف می‌کند و حضور او حضوری خموشانه است.

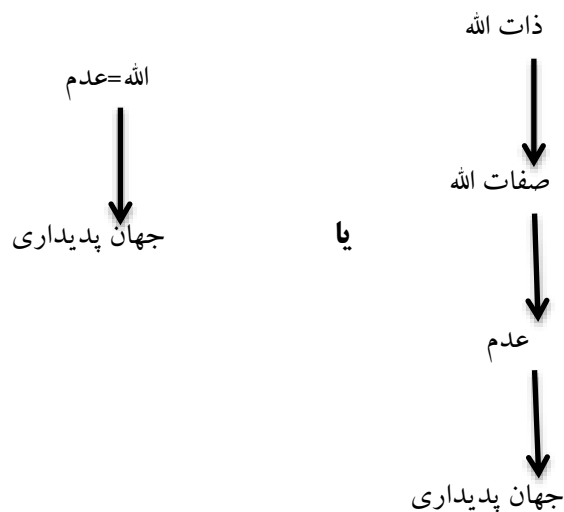
در تجربه بهاء، خدا میان اشیاء جهان مدخل‌هایی ایجاد کرده که از طریق آن‌ها باهم رابطه دارند. وی تکثر و اعیان جهان خارج را با چشم سر مشاهده می‌کند، اما در سلسله منتهای این مجموعه جهشی به سوی خدا می‌نماید. در واقع در تجربه وی در پشت همه این مجموعهات حسی خدا است که نشسته و عامل است؛ امری که به تجربه وی حالتی قدسی و الوهی می‌بخشد: «باز در عالم محسوس نظر کردم در آسمان و عجایی که از وی ظاهر می‌کند، از شب و روز و نور و ظلمت و ستارگان و ماه و آفتاب همه به یکدیگر اندر گشاده و زمین را به یکدیگر گشاده، از آب و خاک و گرما و سرما و تأثیر آسمانی را به وی پیوسته و کالدهای حیوانات و آدمی به اثرهای آسمانی از هوا و گرما و سرما و اثرهای زمینی همه به یکدیگر اندر پیوسته. این همه مجموعهات را به یکدیگر اندر راه دیدم و در و دیوار گشاده و این محسوسات را همه راه دیدم گشاده به عالم حقایق و غیب الا آنکه عالم غیب چون روشنایی آفتاب لطیف می‌نمود. چون هوای منور و یا چون آب روشن پیوسته به عالم محسوسات و الله عامل این همه در یک لحظه» (همان). تصویر رابط خدا و جهان محسوسات در قطعه موجز ذیل گویای کامل این مسئله است «چو الله همه اوست، گویی همه عالم در حجر و میان دو دست الله است» (همان).

بر این اساس در تأملات بهاء که حاصل تجارب عرفانی او هستند، می‌توان معنی میان خدا و عالم محسوسات در تجربه‌های او یافت. به عبارت دیگر، در تجارب عرفانی او ما شاهد جهان بینی وحدت وجودی هستیم، اما این بینش منجر به این همانی نمی‌شود. بهاء ولد در پشت تمام پدیدارهای نفسانی، روحانی، مادی و فیزیکی، خدایی را تجربه می‌کند که عامل و متصرف در یک‌یک آن‌ها است، هست کننده و نیست کننده تمام پدیداری حسی است، اما این بینش او منجر به این همانی با موجودات جهان هستی نمی‌شود. در حقیقت وحدت و کثرت اعیان خارجی دو روی یک سکه‌اند؛ در ظاهر امر کثرتی در اشیای متکثر قابل مشاهده است، اما در ذات و واقعیت پدیده‌ها وحدتی به نام الله نهفته است. در قطعه ذیل که از سنخ تجربه‌های آفاقی بهاء ولد است، می‌بینیم که خدا و رای

همه موجودات نشسته و در آنها می‌دمد و این تجربه، خود گویای این نگاه اوست «گویی کالبدها و کوه‌ها و زمین‌ها و آسمان‌ها و ابرها و باران‌ها و آب‌ها و بادها و میوه‌ها و کالبدهای حیوانات همه چون زنجیر در یکدیگر اندر افکنده و روحها از ورای این موجودات در عالم دیگر فرود آمده و الله از ورای این موجودات گویی در این موجودات می‌دمدی و از حقایق غیبی روح و شادی و غم و اندوه و تضرع و قهر می‌رساند» (همان). بهاء ولد یک‌انگاری مبتنی بر وحدت وجود در تجربه آفاقی را این‌گونه بیان می‌کند «اکنون همه الله است که هیچ آمیزش ندارد با کسی و هم با همه آمیزش دارد و آمیزنده بود با همه گویی الله هم مستغنی و هم عاشق است» (همان). الله در تجربه بهاء ولد در معیت با محدثات و جهان محسوسات است، اما در عین حال، الله و صف‌ناپذیر و غیرقابل بیان است «گویی الله از میان این هم محدثات برمی‌آیدی و این همه محدثات آسیب و معانقه داردی بالله و هیچ دید و معرفت الله بگفت تعلق نداددی همچنان می‌نماید که درخت و نبات از آب و خاک می‌مزند و هیچ گفت و تدبیر نی» (همان).

بر اساس تجارب آفاقی که از بهاء ولد ذکر شد، اکنون می‌توان به تبیین ویژگی‌های این تجربه پردازیم. در نگاه استیسی در تجربه عرفانی آفاقی هفت ویژگی وجود دارند که همه آن‌ها در تجارب عرفانی بهاء ولد یافت می‌شوند. در تجارب بهاء ولد باید گفت که همسو با بینش وحدانی و یکی‌انگاری عرفانی، تجربه وحدت وجودی در تجارب بهاء یافت می‌شود. به عبارت دیگر، باید گفت ادراک وحدانی در تجارب بهاء ولد نوعی تجربه وحدت وجودی است، اما این تجربه یکی‌انگاری و وحدانی منجر به تجربه این‌همانی نمی‌شود. گفتنی است که در تجارب این‌همانی، تمایزی بین تجربه‌کننده و متعلق باقی نمی‌ماند، اما در تجربه وحدت وجودی، با وجود نزدیکی و اتحاد، نشان از هویت و تمایز فرد تجربه‌کننده باقی می‌ماند. در مورد ویژگی‌های دیگر تجربه عرفانی آفاقی نیز باید گفت که در تجارب بهاء به این ویژگی‌ها؛ یعنی احساس عینیت (وجود متعلق عرفانی)، تیمن و تبرک (شادی و خوشی روحی بهاء)، احساس امر الوهی (وجود عنصر الله در تجربه) و نهایتاً متناقض‌نمایی (آمیزش ندا شتن الله با کسی و با همه آمیزش داشتن در تعبیر بهاء) و بیان‌ناپذیری (عدم تعلق به گفتار در نمونه پایانی) اشاره شده است. بر مبنای هستی‌شناسی عرفانی بهاء ولد، ذات الله، مصدر و سرچشمه آغازین وجود و هستی است که گاه با عدم یکی می‌شود و گاه عدم در مرتبه‌ای فروتر از آن قرار می‌گیرد؛

«چون از پوست کالبد بیرون آمدم، هر صورتی که مرا می‌شد خود را از آن بیرون می‌کشیدم و در عالم الله و بیچونی می‌رفتم و در صفات الله می‌رفتم خود را برافراشته که از همه رنج‌ها رستم. ناگاه الله را دیدم از پس عدم ایستاده و عدم را حاوی همه چیزها گردانیده و چیزها از عدم بیرون می‌آورد و من می‌دیدم» (همان). یا «حقیقت الله و صفات الله موجود است، هرچند در تصور ما نمی‌آید و همچنین است روح ما نیز. باز وقتی عاجز شدمی از ادراک الله همین عدم و سادگی و محو می‌دیدم گفتم پس الله همین عدم و محو و سادگی است از آنکه این همه از وی موجود می‌شود از قدرت و جمال و عشق» (همان). طرح هستی‌شناسی عرفانی بهاء ولد را با توجه به مطالب فوق به دو گونه می‌توان ترسیم کرد:



#### ۴-۲. تجربه عرفانی آفاقی و متافیزیک لائوزه

در تجربه آفاقی لائوزه، دائو در جهان حضور دائمی دارد. مفهوم دائو چنان که سوزوکی<sup>۱</sup> در کتاب عرفان مسیحی و بودایی شرح می‌دهد در اصل به معنای «راه»، «جاده» و «گذر» است، اما در نزد پیروان دائوئیسم<sup>۲</sup> این واژه معادل «حقیقت» و «واقعیت غایی و نهایی» است؛ از این رو، می‌توان آن را با «ذات الوهی» یکی دانست (سوزوکی، ۱۹۵۷). این ذات

1- Suzuki, T.

2- Daoism

الوهی که ایزوتسو<sup>۱</sup> آن را معادل با «حق» در عرفان اسلامی می‌داند، وجودی است که از طریق تفکر انتزاعی و عقلی، نامدرک و کاملاً ناشناختنی است و فراتر از هرگونه استدلال و مفهومی است «لائوزه، حق یا تائو را قبل از وجود آسمان و زمین و به عنوان چیزی تصویر می‌کند، سایه وار و تاریک، ناشناخته و ناشناختنی، غیرقابل رسوخ و تعقل ناشدنی تا اندازه‌ای که تنها می‌تواند به عدم هستی توصیف شود» (ایزوتسو، ۱۳۸۵).

دائو نه تنها در دائو دِ جینگ «بی نام» و «هزارتویی تاریک» معرفی شده است و بدین گونه بر جنبه سلبيت دائو انگشت نهاده شده، بلکه در سراسر متن هر جا سخن از دائوست بر این «رازواری»، «ناشناختگی» و «گریزانی» دائو تأکید شده است؛ بر این اساس، متافیزیک لائوزه با ذکر صفات سلبي دائو آغاز می‌شود و انتخاب بی‌نامی برای دائو به ناگزیر نهاده شده است «بی نام و بیکران دائوست / گرچه خُرد جان، به چنگ ناید» (دائو دِ جینگ، گفتار ۳۲).

لائوزه در گفتاری از دائو دِ جینگ، دائو را مرادف با «رمز و راز» می‌داند که پیش از هستی در خلوت و خاموشی، تنهایی و عدم تغییر بود که نامی بر آن نمی‌توان نهاد، اما همین بی‌نام، سرچشمه حیات و هستی همه چیزها است که همواره در همه جا حضوری فعال و پویا دارد و نفس عارف (انسان برین) تنها با رهروی از طبیعت قادر است، او را شهود نماید «رمز و راز شکوفید / پیش از آسمان و زمین / درخالیا و خاموشی / یگه و بی تغییر / هماره حاضر و پویان / هزاران هزار را مادر / نامش ندانم / دائوش خوانم / نام جویانش بزرگ خوانند... / دائو بزرگست / انسان بزرگ / زمین بزرگست / انسان بزرگ / انسان رهرو زمین / زمین رهرو آسمان / آسمان رهرو طبیعت / طبیعت رهرو دائوست» (همان: گفتار ۲۵). در تجربه عرفانی آفاقی لائوزه، دائو نه تنها راز گاه همه چیز است، بلکه گنج بزرگ هستی معرفی شده است «دائوست، راز گاه هزاران هزار / گنج نیک، پناه پلید / گنج بزرگ هستی / دائوست» (همان: گفتار ۶۲).

در تجربه عرفانی آفاقی لائوزه، همه چیز از دائو نشأت می‌گیرد، ذات و گوهر هستی را او شکل می‌دهد و همه چیز و همه کس در پرتو او شکل و نقش می‌یابد و آرامش می‌گیرد «از دائو می‌آغازند، هزاران هزار / از فضیلت مایه می‌گیرند / از ذات شکل می‌یابند / در فعل نقش می‌بندند / دائو را خاکسارند هزار هزار... / در پرتو دائوست زینسان /

---

1- Izutsu, T.

همگان اگر می‌آغازند / می‌بالند / می‌آرامند / شکل می‌یابند / نقش می‌بندند / پناه می‌گیرند»  
(همان: فصل ۵۱).

بدین سان در تجربه عرفانی آفاقی لائوزه، همه چیز و همه کس در جهان حسی، خاکسار و فروتن دئو هستند. دئو، مرکز جهان و سمبل «مادر هستی» است که تجلی همه چیز از او است. جهان هستی، مشحون و پُر از حضور دئوست؛ چنان که به هر سو که نظر اندازی، نقشی از دئوست «روانه به هر سو، دئوست / مرکز جهان است؛ مادر جهان / سامان، بی‌ادعا دهد / روزی رسان هموست» (همان: گفتار ۳۴).

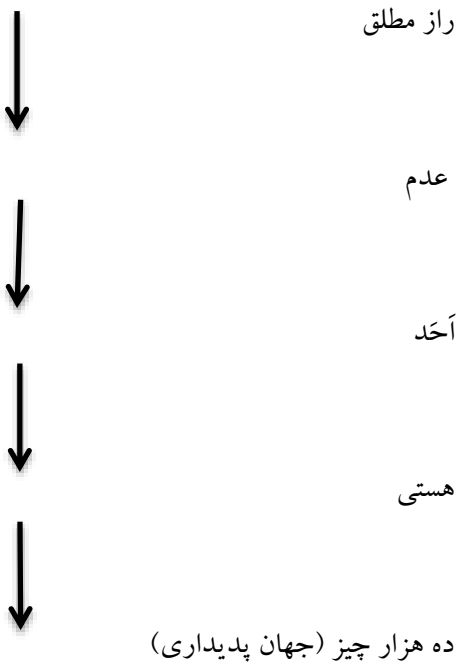
در تجربه عرفانی آفاقی لائوزه، نه تنها هستی و طبیعت، تجلی گاه دئوست چنان که همه چیز از او پرتو می‌گیرند «از آغاز، همگان، در پرتو یگانه‌اند» (همان: گفتار ۳۹)، بلکه این طبیعت و جهان هستی، رهرو دئوست. در این سلسله عرضی هستی‌شناسی، زمین رهرو آسمان، آسمان رهرو طبیعت، طبیعت رهرو دئوست (همان: گفتار ۲۵).

گفتار پارادوکسی «ژرفای پنهان نمایان» لائوزه در گفتار چهارم کتاب «دئو دِ جینگ» درباره دئو، از سویی بیانگر حضور و تجلی دئو در هستی است و از سوی دیگر، نمایانگر مسأله‌ای وجود شناختی است. دئو گرچه در هستی، حضوری آشکار و نمایان دارد اما تنها انسان برین و عارف قادر است، این حضور را احساس کند؛ زیرا دئو از طریق امر حسی و حواس پنج‌گانه مشهود نمی‌شود و امری به کلی پنهان و مخفی است «بنگر، نبینی اش / نادیدنی است / گوش ده، نشنوی اش / ناشیدنی است / چنگ انداز، به چنگ ناید / به چنگ نامدنی است» (همان: گفتار ۱۴).

بر مبنای هستی‌شناسی عرفانی لائوزه، چنان که گفتیم، آغاز گاه و مصدر هستی، دئوست که امری کاملاً رازآلود و ناشناختنی است، اما در تفکر لائوزه این دئو به تدریج خود را مشهود می‌کند تا به مرحله کثرت در جهان هستی می‌رسد. در تفکر متافیزیکی لائوزه، دئو دارای سه جنبه وجودی است؛ جنبه اول، همان راز سر به مهر کیهانی یا حق مطلق است که بی‌نام و مطلقاً ناشناختنی است «بی‌نام، آغاز آسمان و زمین است / نامیده هزاران هزار را مادر» (همان: گفتار ۱). این جنبه از وجود مطلق طبق شهود لائوزه «تابناک تیره» (همان: گفتار ۴۱) است. در حقیقت دئو در ذات خویش و از نقطه نظرش، روشن و تابناک است، اما از منظر انسان به دلیل ژرفا و رازآمیزی اش، تاریک به نظر می‌رسد (ایزوتسو، ۱۳۸۵). طبق هستی‌شناسی عرفانی لائوزه، مرحله بعد، مرحله «غیر هستی یا

عدم» است؛ «بازگشت، سیره دائوست/ هزاران هزار از هست زاینده/ هست از نیست» (همان: گفتار ۴۰). در حقیقت، مرحله عدم همان جنبه سلبی متافیزیک لائوزه است. مرحله بعد «آحد» یا یگانه است که نزدیک ترین مرحله به راز مطلق یا عدم هستی است «از دائو، یگانه زاید» (همان: گفتار ۴۲). براساس تفسیر ایزوتسو «احد نزدیک ترین چیز به طریقت (راز مطلق و عدم هستی) است، احد تقریباً همان طریقت است به مفهوم راز رازها؛ لیکن آن دقیقاً طریقت به عنوان راز نیست، بلکه جنبه‌ای از آن است. احد نماینده مرحله‌ای است که در آن طریقت شروع به حرکت ایجابی به سمت هستی کرده است» (ایزوتسو، ۱۳۸۵).

در متافیزیک لائوزه از مرحله «نیستی یا وو»، مرحله «هستی یا یوو» پدید می‌آید و از مرحله «هستی»، «هزاران هزار» چیز که همان جهان پدیداری یا حسی است. اکنون می‌توان طرح هستی‌شناسی عرفانی لائوزه را بدین گونه ترسیم کرد:



## ۵- تجربه انفسی عرفانی بهاء ولد و لائوزه

### ۱-۵. تجربه انفسی عرفانی بهاء ولد

این نوع از تجربه که استیس آن را کامل تر و پخته تر از تجربه آفاقی می‌داند، اغلب از طریق سیر و سلوک قابل حصول است؛ یعنی سالک یا عارف باید مقدمات و آداب و رسومی را که در دستورنامه عرفا آمده است برای تزکیه به جای آورد تا نفس به طور کامل از شواعل و حسیات عالم محسوس رهایی یابد و آمادگی دریافت این حال و تجربه را داشته باشد. به همین دلیل این نوع تجربه را که پس از کشتش و کوشش بسیار دست می‌دهد، تجارب آموختنی یا اکتسابی نیز نامیده‌اند. با همه این احوال، استیس معتقد است گزارش‌هایی نیز آمده که نشان می‌دهد این نوع تجربه عرفانی بدون هیچ مقدمه و آمادگی قبلی دست داده است (استیس، ۱۳۵۸).

در معارف بهاء ولد نشانه‌های آشکاری وجود دارد که مشخص می‌کند، بهاء برای دستیابی به حالت‌های عرفانی، مراقبه‌های طولانی انجام می‌داده و یکی از شیوه‌ها و رویکردهای او «ذکر گفتن» بوده است. در قطعه‌ای از معارف، شخصی به نام «علی» این روش را به دقت برای بهاء شرح می‌دهد: «علی می‌گفت که ذکر را پست می‌گویند و به آواز می‌کشند با یاد الله بدو زانو درآمده چون مدتی برآید چنان شود که مردم هر سخنی که شنیده بود و هر جایی که رسیده بود همه پیش خاطر آید. باز چنان شود که همه خاطرها برود و جمعیت با الله ماند» (بهاء ولد، ۱۳۵۲). ذکر الله شیوه‌ای برای نفی جهان محسوسات است «همچنان که جهان را یاد می‌کردی الله را یاد می‌کن تا آن نقش‌ها که غیر الله است از تو برود» (همان). در واقع تکرار ذکر مقدمه‌ای برای دستیابی به تجربه عرفانی است.

در قطعه ذیل بهاء از نائل شدن به تجربه روحانی عشق و محبت به وسیله ذکر، سخن به میان آورده است: «باز در هر نامی از نام‌های الله که در آمدی روزها در آن می‌باش. چون از یک نام سیر شوی، آنگاه در نام دیگر خوض می‌کن و پیوسته غوث می‌گویی... باز خود را گفتم هر حالتی و هر صورتی که تو را خوش نیاید، آن را بمان و غوث می‌گویی تا آن محو شود، چندانی که به حالتی بررسی که تو را خوش آید و در آن می‌باشی. چون از آن سیر شوی باز غوث می‌گویی تا آن حالت را نیز محو کند. همچنین



تا به حالتی بررسی که تو را از همه خوشتر آید و در آن بمانی و آن عشق الله است و محبت الله است» (همان).

در معارف بهاء ولد، وحدانیت و اتحاد نفس جزئی با نفس کلی یا حقیقت مطلق که در عرفان اسلامی، فناء فی الله نامیده می شود به ندرت یافت می شود. در قطعه ذیل که از معدود قطعات معارف است، این فناء فی الله به خوبی تصویر شده است: «الله می گوید انا یعنی منم. گفتم چون الله انا می گوید درین اجزا و تن من آخر دو انا چگونه در تنی تواند بودن پس انای من در آن دم که الله انا گوید ضروری محو باشد گویی که انای الله در همه اجزای من ایستاده است و چون انا می گوید همه اجزای من از شرم فرو می ریزد چون گلبرگ ها... اکنون چون درین ذوق و درین راحت بودم گفتم که هم درین خوشی در روم و بیرون نیام و منفرد نشوم در جهان تا بحقیقت انایی الله را بینم... باز می ترسیدم که نباید این حالت از من برود و نماند» (همان). در این قطعه، شاهد تجربه ای از فنا فی الله در بهاء ولد هستیم، تجربه ای خوش که ترس از دست دادن آن وجود دارد. وجود الله در وجود عارف ظهور پیدا کرده است که استعاره فرو ریختن گلبرگ های وجود (از بین رفتن تعینات وجودی) آن را به خوبی تصویر می نماید.

در معارف بهاء تمثیلاتی وجود دارد که دلالت بر این انحلال فردیت یا فناء فی الله است. تمثیلاتی که در آن خدا به هوا یا آفتاب و روح آدمی به آب یا پرتو نور مانند شده است که به وسیله خدا حل و جذب می شود «اکنون تخم مژه دین من در دلم آن است که الله مرا جذب می کند و من در وی محو می شوم و او می شوم؛ چنانکه هوا آب لطیف را نشف می کند. همچنان الله روح لطیف مرا نشف می کند و به خود می کشد» (همان) و نیز «ناگاه نظرم به الله افتاد. از همه اندهان خلاص یافتم. چنان آمد به دل که هر گاه روح ها محو الله گردد. هیچ رنجی نماند و گویی روحها نورهای الله اند که به کالبد و جسم های کثیف محبوس گشته اند و یا گویی پرتو الله است که در زوایای جسم افتاده است و محبوب گشته به اشغال وی. پیوستن چنان باشد که روشنائی آفتاب در خانه افتاده باشد، دیوار از میانه برگیری تا آن نور آفتاب به آفتاب یکی شود و همچنین تقدیر گیری که جمله روح ها همچنین به الله بیوندند و یکی شوند» (همان). تبدیل ضمیر «من» به «او» و یکی شدن روح با الله که از طریق مرگ یا تجربه عرفانی محقق می شود، دلالت تامی بر تجربه صوفیانه فنا فی الله دارد.

یکی از ویژگی‌های محوری تجربه انفسی، «لامکانی و لازمانی» است. در تجارب بهاء ولد به این ویژگی بنیادین؛ یعنی سیر از «مکان» به «بی‌مکانی» اشاره شده است «ناگاه از الله متحیر می‌شوم و از مکان به لامکان می‌روم و از حوادث به بی‌چون می‌روم و از مخلوق به خالق می‌روم و از خودی به بی‌خودی می‌روم و می‌بینم که همه ممالک از جمله مدرکات من است» (همان). عارف گرچه در چنبره حسیات عالم پدیداری محبوس است «هرچند محو می‌کردم خود را محبوس مقهورات و محدثات می‌یافتم» (همان)، اما لازمه رسیدن به «لامکان» با نفی و محو همین حواس و صورت‌ها محقق می‌شود «من خود را محو می‌کردم و صورت‌ها را از خود محو می‌کردم تا الله را بینم. گفتم خود از الله اینها را محو کنم و صورت‌ها را از الله محو کنم تا الله را بینم... ذکر الله گفتم و ضمیرم به الله پیوست و الله را مشاهده کردم» (همان) و نیز «چون نظرم به ظاهر حواس خود افتاد، همه تصرف الله می‌دیدم. همچون دریا که موج زند و حواس من متلاشی و پاره پاره شود، بر آب روان تصرف الله» (همان).

ویژگی محوری دیگر تجربه انفسی، آگاهی وحدانی محض است. محض بدان دلیل که از هرگونه محتوای تجربی تهی است و وحدانی است بدان سبب که کثرت در آن راه ندارد. در تجربه بهاء ولد این حالت عرفانی با نفی حواس، صورت و اعیان حسی و نهایتاً قلمرو جهان پدیداری محقق می‌شود که به تعبیر او «بیرون شدن از عالم کون و فساد» و رسیدن به عالم «بی‌چون» است «دیدم که چون و چگونگی بر ذات و صفات او روا نیست. گفتم خود عالم الله دیگر است که جای او نه جای محدثات است و نه جای معدومات است، بلکه همین است که چون ذات بی‌چون و صفات بی‌چون او را مشاهده می‌کنم می‌بینم که صور و چگونگی و جهت چون برگ و شکوفه از حضرتش متساقط می‌شود و من می‌دانم که الله و صفات الله غیر اینها است و هست کننده اینها است و بدینها نمی‌ماند. پس چون ضمیرم به الله مشغول می‌شود. من از عالم کون و فساد بیرون می‌روم. نه بر جایی می‌باشم و نه در جایی می‌باشم. اندر آن عالم بی‌چون می‌گردم و می‌نگرم که قرارم کجا می‌افتد» (همان). در این حالت کثرات و اعیان خارجی (صور و چگونگی) به کلی محو می‌شوند و عارف به عالم بی‌چون که رمز و نماد عالم وحدانی است، نائل می‌شود؛ و وحدانیتی بی‌چون که عاری از هرگونه محتوای تجربی بوده و در نتیجه

بیان‌ناپذیر است. عبارت «نه بر جایی می‌باشم و نه در جایی می‌باشم» دلالت بر حیرانی عارف و بیان‌ناپذیری تجربه اوست.

در تجربه بهاء ولد، حقیقت الله و صفات الله وجودی مبتنی بر «عدم و سادگی و محو» است، آن‌ها در نظر بهاء ولد گرچه اموری هستند که از وجود، بهره و هستی دارند، اما دارای کیفیات مشخص و متعین نیستند؛ از این رو، به ساحت ادراک آدمی در نمی‌آید. نفس عارف نسبت به این حقیقت وجودی؛ یعنی امر عدمی آگاه است، اما به دلیل تهی بودن از محتوای تجربی از ادراک آن عاجز است: «حقیقت الله و صفات الله موجود است، هر چند در تصور ما نمی‌آید و همچنین است روح ما نیز. باز وقتی عاجز شدمی از ادراک الله همین عدم و سادگی و محو می‌دیدم. گفتم پس الله همین عدم و محو و سادگی است از آنکه این همه از وی موجود می‌شود از قدرت و جمال و عشق. پس این عدم ساده، حاوی و محیط است مرشدات را و قدیم است و محدثات در وی چون خاربنی است در دریا و می‌گوییم ای الله مرا معذور دار که نمودی خود را به من. من سوات همین ساده دیدم» (همان). جوهر این تجربه انفسی، آگاهی از امر بی‌صورت و بی‌خیال است که مساوی با عدم و قدیم است و همه صورت‌ها و خیال‌ها زاده آن است: «باز نظر کردم دیدم که همه صورت و همه خیال از بی‌صورت و از بی‌خیال می‌زاید» (همان). نفس عارف که با محو تکثرات عینی به وحدت بی‌تمایزی دست می‌یابد، نسبت به این حالت از آگاهی اشعار دارد و درمی‌یابد که تکثرات جهان پدیداری همه ناشی از این وحدت بی‌تعیین است «چون همه آثار محو کنی چون به صانع رسی هیچ چیز نبینی و همه چیز از وی» (همان).

تناقض معهود و بنیادین تجربه انفسی آنجا هویدا می‌شود که بهاء در تجربه‌اش می‌گوید که وحدت بی‌چگونه، عاری از هرگونه محتوای تجربی و همه «عدم و سادگی و محو» است، اما درعین حال آن وحدت بی‌تعیین با استعاراتی چون «نور و صد هزار باغ» تعبیر می‌شود. در واقع باید گفت در این تناقض بنیادین، وجود کلماتی چون «عدم و سادگی و محو»، دلالت آشکاری بر جنبه سلبی تجربه دارند و وجود استعاراتی چون نور، اشاره به وصف ایجابی تجربه دارند: «الله مرا برداشت و بهر جایی برد و تماشا می‌کردم گفتم من از این جای می‌روم و هم بدین جای فرو روم چون آب، الله در بر بست که وقت نیست چون دلت پاره گشاد و ماندگی افکندی برخیز باز رو تا وقت شدن

دست پیمان حاصل می‌کن. بی‌چگونگی مصور می‌شد مرا و در هر صفتی اش صدهزار باغ می‌دیدم گفتم آخر الله است که بی‌چگونگی الله را در من نقش می‌کند» (همان).  
 در تجربه ذیل این تناقض وجه آشکارتری می‌یابد: «و خویش را به حضرت الله چون گدا عاری می‌یابد کرد و از همه خیال‌ها و اندیشه‌ها تبرا می‌باید نمود چندانکه خیال‌ها و اندیشه‌ها نماند همه الله ماند و سادگی ظاهر شود بود که نوری پدید آید» (همان). نور استعاره رایجی از خدا است که عارف هنگامی که به قلمرو وحدت بی‌تعیین وارد می‌شود، آن را مشاهده می‌کند؛ بنابراین، طبق این گزارش‌ها از تجارب عرفانی بهاء ولد می‌توان گفت که دو ویژگی کانونی و محوری تجربه انفسی (وحدت بی‌تمایز و بی‌مکانی و بی‌زمانی) که موجب افتراق آن با تجربه آفاقی می‌شود در تجارب بهاء یافت می‌شود. متناقض‌نمایی تجربه انفسی بهاء هم در آن است که هم چیزی هست و هم چیزی نیست (نور و عدم). اعتقاد راسخ به عینیت و حقیقت تجربه عرفانی در تمام تجربه‌های او وجود دارد. حالت خوشی و صلحی که در تجربه او ظهور یافته از ویژگی‌های دیگر تجربه انفسی است و تأکید بر صفت دیدار نه گفتار در تجربه انفسی دلالت بر بیان‌ناپذیری و غیرقابل توصیف بودن تجربه عرفانی دارد.

#### ۵-۲. تجربه انفسی عرفانی لائوزه

در کتاب «دائو دِ جینگ» اشاره‌هایی به طریقه نائل شدن به تجربه عرفانی انفسی آمده که نشان می‌دهد، لائوزه هم معتقد است، تجربه عرفانی انفسی نیاز به مقدماتی دارد که در تجارب بهاء ولد نیز بدان اشاره شده است و صوفیه برای نائل شدن به این معرفت اشراقی و تجربه عرفانی، آن مقدمات تهذیب نفسانی را که از آن به‌عنوان «عرفان عملی» نام برده می‌شود، بسیار جدی می‌گیرند.

لائوزه در قطعه‌هایی از کتاب «دائو دِ جینگ» اشاره‌هایی به این مقدمات و تهذیبات دارد «روزن‌ها فروپوش / فروبند درها / رنج بگریزد» (دائو دِ جینگ، گفتار ۵۲). روزن‌ها و درها بستن در حقیقت اشاره به فروبستن درهای تن که مقصود از آن اشاره به روزن‌های حواس پنج‌گانه دارد. این رها کردن تن و خواهش‌های جسمانی و زمینی (همان) و بستن منافذ تن که در چندین جای از کتاب دائو آمده است در حقیقت طریق معرفت‌شناسی نیل به تجربه عرفانی انفسی را در دیدگاه او نشان می‌دهد. انسان آرمانی دائو برای

اكتساب این تجربه، هم از دانش رسمی تهی می‌شود و هم از خویشتن خالی می‌شود (همان: گفتار ۲۰، ۴۸ و ۴۹).

در تجربه عرفانی انفسی لائوزه به ویژگی محوری آگاهی وحدانی محض اشاره شده است. چون دائو امری کاملاً ناشناختنی و عدمی است، امری محض و خالی از محتوای تجربی است. در حقیقت تأکید بر امر عدمی در تجربه عرفانی لائوزه اشاره به وجه سلبی تجربه عرفانی وی دارد.

دائو در تجربه عرفانی انفسی لائوزه، «پنهان»، «بی رنگ»، «بی بو»، «نادیدنی»، «ناشنیدنی»، «بی نام» و «تیره و تار» است، اما تناقض بنیادین در تجربه عرفانی او آنجا است که این تجربه علاوه بر وجه سلبی، دارای وجه ایجابی نیز است. دائو از هرگونه تجربه شناختی گریزان است و به ساحت ادراک و فهم آدمی در نمی‌آید با این حال، «زیبا و سرشار از نگار و نقش» و «دارای گوهری نهان و هرچه آشکار» (همان) است: «رهر و دائوست، فضیلت بزرگ / دائو، فریبا و گریزانست / فریباست، گریزان، سرشار از نگار و نقش / فریباست، گریزان و سرشار / تیره و تار با گوهری نهان / نهفته گوهر وزان هرچه آشکار...» (همان: گفتار ۲۱).

این یگانگی و وحدت بی‌چونی در تجربه صوفیانه که با نفی کثرات حاصل می‌شود در تجربه عارفانه لائوزه با «نفی دانش رسمی» (همان) و «نفی حواس ظاهری و کثرات» (همان) امکان‌پذیر می‌شود و به یگانگی و وحدانیت پیوند و گره می‌خورد.

در تجربه لائوزه، حقیقت دائو مبتنی است بر «تهی گونگی» است که این صفت عدمی و نیستی دائو، دال بر فقدان کیفیت‌های محسوس و پدیداری است که عاری از هرگونه محتوای تجربی است. دائو، حقیقتی عدمی است که به ساحت ادراک در نمی‌آید و تنها با تجربه عرفانی می‌تواند به حقیقت او که متعالی از هرگونه مفهومی است، آگاه شد و او را تجربه کرد و به همین دلیل «بی دلیل نیست که در آغاز دائو دِ جینگ بر این وصف‌ناپذیری دائو تأکید شده است» (کالتنمارک<sup>۱</sup>، ۱۳۶۹). به این ترتیب، وصف‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری تجربه از ویژگی‌های تجربه عرفانی نزد دائو است: «دائو پنهان و بی نام است» (دائو دِ جینگ، گفتار ۴۱).

---

1- Kaltenmark, M.

## بحث و نتیجه گیری

استعاره مزه یکی از محوری ترین تأملات بهاء ولد است. در نزد بهاء ولد نه تنها قلمرو جهان پدیداری سرمنشأ تجربه مزه است، بلکه وی حتی دامنه این تجربه را به حیطه تجارب روحانی و متعالی می کشاند. بر این اساس، این تجربه عرفانی بهاء را «تجربه مزه» نام نهاده ایم. در تجارب بهاء ولد، هر دو سنخ تجربه عرفانی؛ یعنی آفاقی و انفسی مورد نظر استیسی یافت می شود. در تجربه آفاقی بهاء ولد، ذره های جهان محسوسات سراسر، حیات است که بر گرد کانون هستی؛ یعنی خدا می گردد و همه اجزاء جهان در تصرف اویند. در واقع می توان گفت بهاء ولد وحدت وجودی است، اما این یکی انگاری منجر به تجربه این همانی نمی شود. در تجربه عرفانی انفسی که با محو صورتها محقق می شود، عارف به تعبیر بهاء ولد به عالم «بی چونی» و «بی چگونگی» که رمز عالم وحدانی است، نائل می شود. این عالم بی چگونگی عاری از هرگونه محتوای تجربی است که با صفت سلبی «سادگی و عدم و محو» توصیف شده است.

در تجربه عرفانی لائوزه که از آن با استعاره «نامزه» نام برده ایم نیز هر دو نوع تجربه عرفانی یافت می شوند. در تجربه عرفانی آفاقی، دائو که حقیقت غایی است در هستی و طبیعت حضور دائمی و آشکاری دارد. همه چیز در پرتو او شکل می گیرد و هستی و طبیعت رهرو اوست. در تجربه عرفانی آفاقی لائوزه، دائو به تدریج خود را مشهود می کند تا به مرحله کثرت در جهان هستی می رسد. جهان هستی، مشحون از حضور دائوست، چنان که به هر سو نظر اندازی، نقشی از دائو نمایانگر است. در تجربه عرفانی انفسی لائوزه، دائو امری کاملاً ناشناختنی و نامعقول است به ساحت ادراک آدمی و فهم او نمی آید و تنها انسان برین قادر است آن را تجربه کند و از آن آگاهی یابد. دائو گرچه از هرگونه شناختی گریزان است، اما زیبا و سرشار از نقش و نگاره است. بدین ترتیب در تجربه عرفانی انفسی او علاوه بر تأکید بر جنبه سلبی تجربه او، وجه ایجابی تجربه او نیز بیان می شود.

### پی نوشت

شیخ محمود شبستری، از عارفان اسلامی هم از «شب روشن میان روز تاریک» سخن گفته است: «چه می گویم که هست این نکته باریک / شب روشن میان روز تاریک» (شبستری، ۱۳۷۱).

### تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

### ORCID

Aliasghar Bagheri  
Mostafa Khorsandi Shirghan



<https://orcid.org/0000-0003-0210-8261>

<https://orcid.org/0000-0001-7686-8023>

### منابع

قرآن کریم

استیس، و.ت. (۱۳۵۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: سروش.  
ایزوتسو، تو شیهیکو. (۱۳۸۵). *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: روزنه.

بهاء ولد. (۱۳۵۲). *معارف*. به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر. تهران: طهوری.  
پترسون، مایکل و ویلیام هاسکر، بروس رایسنباخ، دیوید بازینجر. (۱۳۹۳). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.  
کالتمارک، ماکس. (۱۳۶۹). *لائوتزره و آیین دائو*. ترجمه شهرنوش پارسی پور. تهران: به نگار.

لائودزو. (۱۳۶۳). *دائود جینگ*. ترجمه هرمز ریاحی و بهزاد برکت. تهران: نشر نو.  
مایر، فریتس. (۱۳۸۲). *بهاء ولد، زندگی و عرفان او*. ترجمه مریم مشرف. تهران: نشر دانشگاهی.

### References

- Bahā'-'i Walad. (1973). *Ma'āref*. Badiozzaman Forouzanfar. Tehran: Tahuri. [In Persian]  
Gellman, J. (2014). "Mysticism"; *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2014 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL.

- Izutsu, T. (2006). *Sufism and Taoism*. Translated by Mohammad Javad Gohari. Tehran: Rowzaneh. [In Persian]
- James, W. (1901). *The Varieties of Religious Experience*. New York: Harvard University Press.
- Kaltenmark, M. (1999). *Laotzu and Taoism*. Translated by Shahrnosh Parsipour. Tehran: Behnegar. [In Persian]
- Katz, S. (1978). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Laotzu. (1984). *Tao Te Ching*. Translated by Hormoz Riahi and Behzad Barkat. Tehran: Nashrenow. [In Persian]
- Meier, F. (2003). *Bahā' -i Walad*. Translated by Maryam Mosharraf. Tehran: Iran University Press. [In Persian]
- Peterson, M and Hasker William, Bruce Reichenbach, David Basinger. (2014). *Reason and Religious Belief*. Translated by Ahmad Naraghi and Ibrahim Soltani. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Stace, W. (1979). *Mysticism and philosophy*. Translated by Baha ed-Din Khorramshahi. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Suzuki, T. (1957). *Mysticism: Christian and Buddhist*. London: George Allen and Unwin LTD.