

## A New Reading of Allameh Hassan-Zadeh Amoli's Spiritual Events Based on William James's Theory

**Mahsa Rone \*** 

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

**Mansour Nezamabadi  
Farahani** 

Ph.D. Student in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Accepted: 13/08/2026

Received: 26/02/2026

### Extended Abstract

#### 1. Introduction

Mystical experiences are among the most significant sources of knowledge in Islamic mysticism. Although they often transcend ordinary language, they convey knowledge, spiritual insight, and guidance for the spiritual path (*sulūk*). Allameh Hassan-Zadeh Amoli,

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

---

\*Corresponding Author: rone@hum.ikiu.ac.ir

**How to Cite:** Rone, M., Nezamabadi Farahani, M (2026) A New Reading of Allameh Hassan-Zadeh Amoli's Spiritual Events Based on William James's Theory *Mysticism in Persian Literature*, Vol 5, No 9, 155- 198. doi: 10.22054/msil.2026.87946.1241

a prominent contemporary figure in mysticism, philosophy, theosophy, jurisprudence, and literature, recorded part of his inner and intuitive experiences in his book *Man in the Mystical Tradition*, which contains a collection of these experiences, called “spiritual events” (*wāqi‘at*).

These spiritual events are not merely personal accounts; they are linked to practices such as invocation of the Divine Names (*dhikr*), vigilant meditation (*muraqabah*), Qur’an recitation, seclusion, the forty-day retreat (*chelle-neshīnī*), presence of the heart, intuition, and spiritual wayfaring. Therefore, they can be studied within the framework of mystical experience research.

This article rereads these spiritual events through the theory of William James, the American philosopher and psychologist. In *The Varieties of Religious Experience*, James identifies four characteristics of mystical experience, namely ineffability, noetic quality, transiency, and passivity. The study evaluates the degree of correspondence or divergence between Allameh’s events and these characteristics.

### ***Research Questions***

- (a) What characteristics do Allameh’s spiritual events have?
- (b) To what extent do they correspond to James’s theory?
- (c) Why did Allameh publish his spiritual events during his lifetime?

The study’s significance is twofold; it re-examines a contemporary mystic’s experiences and assesses James’s theory’s capacity to explain Islamic mystical experience. The article aims to show that Allameh’s experience has cognitive, edifying, and spiritual-path value beyond its personal dimension.

## 2. Literature Review

Previous research has extensively examined the unveilings and spiritual experiences of classical mystics such as Attar of Nishapur, Najm al-Din Kubra, Ayn al-Qudah Hamadani, and Ruzbihan Baqli, exploring topics like the language of unveiling, symbolism, and intuitive knowledge. Studies on Allameh Hassan-Zadeh Amoli have mostly focused on his philosophical and theological thought. However, the spiritual events in *Man in the Mystical Tradition* and their analysis through modern theories of religious experience have rarely been studied independently. In particular, a comparative analysis based on William James's four characteristics represents a gap in the literature.

The novelty of this article lies in its focused analysis of the twenty-three recorded spiritual events of Allameh using James's framework, which contributes to a better understanding of Allameh's mysticism and creates dialogue between Islamic mysticism and modern theories of religious experience.

## 3. Methodology

The research used a descriptive-analytical method. First, James's theoretical foundations were examined, and his four characteristics (ineffability, noetic quality, transiency, and passivity) were adopted as analytical criteria. Then, the twenty-three spiritual events from the first part of *Man in the Mystical Tradition* were studied.

In the analytical phase, each event was examined for correspondence with James's four characteristics. The study also paid attention to the role of time, the mystic's presence and awareness, the connection with

devotional practices, and the instructional function of the accounts. Thus, the article went beyond superficial comparison and revealed fundamental differences between Islamic mystical experience and James's psychological-philosophical framework.

#### 4. Results

The findings showed that three of James's four characteristics are clearly observable in Allameh's spiritual events:

**Ineffability:** Allameh's experiences transcend ordinary language; he can offer only limited signs of their full truth.

**Noetic quality:** These experiences are not mere emotions but involve awareness, uncovering, and reception of truth, serving as a source of knowledge about the human station, relation to God, and spiritual perfection.

**Transiency:** Although deeply influential, the events occur within a short time and at a particular moment, matching James's notion of transiency.

However, James's fourth characteristic, i.e., passivity, is not fully realized in Allameh's events. In James's theory, the experiencer is in the grip of a higher force; but in Allameh's accounts, alongside receptivity, self-awareness, presence, and inner vigilance are also observable.

#### 5. Discussion

The difference regarding passivity showed that Islamic mystical experience cannot be interpreted entirely within Western intellectual patterns. In Islamic mysticism, the seeker, through spiritual struggle (*mujāhada*), dhikr, muraqabah, self-refinement, Qur'an recitation, and persistent wayfaring, prepares the ground for spiritual receptions.

Thus, a spiritual event is a divine gift but also connected to the seeker's preparedness, will, and conscious presence.

The article also emphasized the role of time in Allameh's events. Time is not merely a container; it sometimes has its own quality affecting the experience's meaning. Some experiences occur in particular situations or states, influencing their interpretation. James's theory does not highlight this point, which is a limitation of his framework.

The publication of the spiritual events should be understood in light of Allameh's edifying and wayfaring purpose. These accounts are not personal claims; they serve as signs of the path and of the effects of dhikr, muraqabah, intimacy with the Qur'an, and attention to religion's inner dimension. Allameh aims to show the connection between theosophical discussions and lived spiritual experience.

## 6. Conclusion

The study concluded that Allameh Hassan-Zadeh Amoli's spiritual events possess three of James's characteristics (ineffability, noetic self-awareness and active presence accompany intuitive reception).

Moreover, the role of time and the connection with conscious wayfaring, muraqabah, dhikr, and Qur'anic teachings showed that James's framework alone cannot fully explain Allameh's mystical experience. James's theory is useful for understanding shared dimensions but insufficient for all characteristics of Islamic mystical experience.

Ultimately, Allameh's spiritual events are cognitive, edifying, and wayfaring-related accounts that explain human transcendence and

higher knowledge. The article's value lies in its comparative approach: it reveals commonalities with James's theory while emphasizing the independence and distinctive features of the Islamic mystical-theosophical tradition.

**Keywords:** Mystical Experience, Spiritual Event, William James, Hassan-Zadeh Amoli, *Man in the Mystical Tradition*.



## خوانشی نو از واقعه‌های علامه حسن‌زاده آملی بر پایه نظریه ویلیام جیمز

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم  
انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

مهسا رون \* 

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم  
انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

منصور نظام‌آبادی فراهانی 

### چکیده

انسان در عرف عرفان یکی از آثار عرفانی - اخلاقی است که بخش نخست آن روایت واقعه‌های علامه حسن‌زاده آملی است. علامه با پرهیز از نگاه تاریخی به مسائل فلسفی و عرفانی، ضمن بهره‌مندی از ابزارهای علمی و توجه به عرفان نظری بر کشف و شهود و معرفت عمیقی که از طریق شهود حاصل می‌شود، تأکید کرده است. در این پژوهش تلاش شده با بررسی ویژگی‌های واقعه‌های علامه حسن‌زاده آملی و تطبیق آن با ویژگی‌هایی که ویلیام جیمز برای تجربه عرفانی برشمرده است، دریافت شود که آیا این ویژگی‌ها بر یکدیگر منطبق‌اند یا تمایزاتی بین آنها وجود دارد و هدف علامه از بیان این واقعه‌ها چه بوده است. در پژوهش حاضر، به روش توصیفی - تحلیلی، پس از بیان ویژگی‌های تجربه عرفانی از نگاه جیمز مشتمل بر چهار ویژگی «توصیف‌ناپذیری»، «کیفیت معرفتی»، «زودگذری» و «حالت انفعالی»، ویژگی‌های واقعه‌های علامه تبیین و تشریح و این نتیجه حاصل شده است که سه ویژگی اول در واقعه‌های علامه نمود دارند، اما ویژگی چهارم که از ویژگی‌های فرعی در نظریه جیمز است در واقعه‌های علامه نمودی ندارد، بلکه علامه برخلاف آن در برخی واقعات خودآگاه است. همچنین زمان در واقعه‌های علامه حائز اهمیت و دارای تشخیص خاصی است؛ در حالی که جیمز از مبحث زمان غافل بوده است. نکته شایان توجه دیگر اینکه علامه از بیان واقعه‌های خود در پی دستیابی به هدف خاص تبیین تعلیمات حکمی و روشن ساختن مسیر سیر و سلوک بوده است. واژگان کلیدی: تجربه عرفانی، واقعه، ویلیام جیمز، حسن‌زاده آملی، انسان در عرف عرفان.

## ۱. مقدمه

علامه حسن حسن‌زاده آملی (۱۳۰۷-۱۴۰۰) ادیب، فیلسوف، فقیه و عارف برجسته شیعه در عصر حاضر با آثار متعدد علمی، ادبی، فلسفی، حکمی و عرفانی از معدود عرفای معاصر است که تجارب عرفانی خود را مکتوب و در کتاب انسان در عرف عرفان منتشر کرده است.

از نگاه علامه، معرفت عمیق حاصل برقراری پیوند بین دو امر عرفان نظری و شهود و مکاشفه است (علی‌زاده آملی، ۱۴۰۳: ۴۲) و این شهود و مکاشفه باید برخاسته از تلاش انسان برای رسیدن به خدا باشد که البته از دیدگاه ایشان و استادشان، علامه محمدحسین طباطبائی، تنها از طریق قرآن میسر می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ب: ۲۲۰)؛ از این رو، علامه حسن‌زاده آملی بر شهود حاصل از قرائت و تأمل در قرآن تأکید دارد.

در بخش نخست *انسان در عرف عرفان*، بیست‌وسه واقعه توصیف شده است؛ این واقعه‌ها دارای مضامین مختلفی همچون اثر تلاوت قرآن و ذکر بر حال عارف، مراقبه و تأثیر آن در سلوک، دیدار با حضرت رسول (ص) تأثیرات چله‌نشینی و... هستند. واقعه‌های علامه اغلب در زمان‌های خاصی رخ داده‌اند و عوامل متعددی بر وقوع آنها مؤثر بوده است. در پژوهش پیش رو، تلاش خواهد شد ویژگی‌های این واقعه‌ها استخراج و با ویژگی‌های موردنظر ویلیام جیمز<sup>۱</sup> تطبیق داده شود.

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی، بنیانگذار فلسفه پراگماتیسم<sup>۲</sup> و همچنین یکی از بنیانگذاران روان‌شناسی عملی است. جیمز در کتاب *تنوع تجربه دینی*<sup>۳</sup>، تجربه‌های دینی را از نظرگاه روان‌شناسی و فلسفی با توجه به ماهیت، ویژگی‌ها و تأثیرات آنها بررسی کرده است. او برای تدوین چارچوب واژه‌های عرفانی به منظور تمیز آنها از هر نوع نظریه احساساتی فاقد اُس و اساس، چهار ویژگی را برای تجربه

---

1 James, W.

2 pragmatism

3 *The Varieties of Religious Experiences*

عرفانی مشخص کرده است: «توصیف‌ناپذیری»<sup>۱</sup>، «کیفیت معرفتی»<sup>۲</sup>، «زودگذری»<sup>۳</sup> و «حالت انفعالی»<sup>۴</sup> (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۲۲).

از نظر جیمز، تجربه عرفانی غیرقابل شرح و بیان است و این حالات بیش از شباهت به تعقل و اندیشه به احساسات شبیه‌اند (همان) و از همین رو، نمی‌توان آنها را توصیف کرد. علاوه بر این، باید اذعان داشت که گرچه این حالات توصیف‌ناپذیرند، موجب دستیابی به معرفتی می‌شوند که شاید با استدلال و تعقل نتوان به آن نائل شد (فعالی، ۱۳۸۹: ۳۹۴). همچنین دو ویژگی زودگذری و حالت انفعالی دو خصیصه غیرقطعی برای تجربه عرفانی محسوب می‌شوند (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۲۲-۴۲۳).

در این پژوهش در پی آنیم که دریابیم:

- واقعات علامه حسن‌زاده آملی دارای چه ویژگی‌هایی است؟
- ویژگی‌های واقعات علامه چقدر با نظریه ویلیام جیمز تطابق دارد و آیا می‌توان آنها را بر یکدیگر منطبق دانست؟
- علامه به چه دلایل اخلاقی و عرفانی، واقعه‌های خود را در زمان حیات منتشر کردند؟

## ۲. پیشینه پژوهش

درباره مکاشفات و رؤیاها و واقعه‌های عرفا، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته که مقالاتی که در ادامه ارائه شده است؛ از جمله آنهاست.

جمشیدیان و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله خود با عنوان «بررسی مکاشفات عرفانی عطار در غزلیات، براساس نظریه ویلیام جیمز» با مطالعه غزلیات عطار و استخراج مکاشفات مطروحه در آنها، ویژگی‌های تجربه عرفانی مندرج در نظریه جیمز را در غزلیات عطار جسته و به این نتیجه رسیده‌اند که این مکاشفه‌ها همه با ویژگی‌های مکاشفات از منظر جیمز مطابق‌اند.

---

1 ineffability  
2 noetic quality  
3 transiency  
4 passivity

محمدیان و مهجوری (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی تجربه‌های دینی نجم‌الدین کبری در کتاب فوائح الجمال و فواتح الجلال» با توجه به نظریه‌های گلמן و استیس<sup>۱</sup> به این نتیجه رسیده‌اند که تجربه‌های نجم‌الدین کبری از نوع دینی و نه عرفانی هستند. ربیع‌زاده و حیدری (۱۳۹۶) در مقاله «رویاواره یا (واقعۀ) در آثار عین‌القضات همدانی»، انواع رؤیاهایی مندرج در آثار عین‌القضات را معرفی و شروط ورود به عالم رؤیا از دیدگاه وی را بیان کرده‌اند.

تمدن و نصرافیهانی (۱۳۹۷) در مقاله «کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی» به موضوع کشف و شهود در کتاب کشف‌الاسرار روزبهان پرداخته و اندیشه روزبهان درخصوص برتری کشف و شهود بر براهین عقلی در سیر و سلوک و کسب معرفت را تبیین و انواع مکاشفه و رؤیت را از دیدگاه روزبهان شرح داده‌اند. این مقالات و پژوهش‌های مشابه، تجربه‌ها، مکاشفه‌ها و رؤیاهای عرفای گذشته را از دیدگاه‌های مختلف بررسی کرده‌اند، اما به تجربیات عرفانی عرفای معاصر نپرداخته‌اند. تحقیقاتی نیز که تاکنون درباره آثار و اندیشه‌های علامه حسن‌زاده آملی انجام شده غالباً در حوزه مسائل فلسفی و کلامی بوده است. از جمله پژوهش‌های صورت گرفته در زمینه شخصیت علامه به عنوان عارف و درباره مسائل عرفانی آثار ایشان، پژوهش‌هایی است که در ادامه ارائه شده است.

ابراهیمیان آملی (۱۳۷۸) در *ارمغان آسمان: شرحی بر رسالۀ انسان در عرف عرفان* در پنجاه‌وسه مبحث، پس از تعریف انسان از نگاه منطق و عرفان، اصول ایقانی مطرح شده از سوی علامه حسن‌زاده در *رسالۀ انسان در عرف عرفان* را شرح کرده است، اما به بخش واقع‌های علامه نپرداخته است.

فقیهی و آملی (۱۳۸۷) در مقاله «مقوله‌های عرفانی در اشعار حسن‌زاده آملی» به این نتیجه رسیده‌اند که گرچه در نگاه اول، عرفان علامه از نوع عابدانه است، حالات و مقامات عرفانی او آنچنان آتشین است که او را در ردیف عاشقان عارف و سوخته طریق حقیقت جای می‌دهد.

---

1. Stace, W.T & Gellman, J.

رودگر (۱۴۰۱) در مقاله «انسان‌شناسی عرفانی در اندیشه و آرای علامه حسن‌زاده آملی» بازتاب انسان‌شناسی عرفانی در آرای علامه و ویژگی‌های «انسان کامل و واقعی» در عرف عرفان و راه رسیدن به «ولایت الهیه» را تحلیل کرده است.

علی‌زاده آملی (۱۴۰۳) در *پرتوی از انوار نجم‌الدین: عرفان در آثار علامه حسن‌زاده آملی*، مهم‌ترین مفاهیم عرفان نظری و عملی را براساس اندیشه‌های علامه تبیین کرده است. دیگر پژوهش‌های منتشر شده درباره اندیشه و آثار علامه حسن‌زاده به موضوعاتی نظیر بررسی عالم مثال در آثار علامه (اسدپور و اسماعیلی، ۱۳۹۲ و خادمی و حصار، ۱۴۰۰)، و معرفت نفس در آثار علامه حسن‌زاده آملی (شریفی، ۱۳۹۷) پرداخته‌اند که با نگاه فلسفی و کلامی بوده‌اند؛ بنابراین، با توجه به ذکر برخی از واقعات علامه در *انسان در عرف عرفان* و با عنایت به اهمیت جنبه عرفانی شخصیت این عالم وارسته، انجام پژوهشی تازه درخصوص بازشناسی ویژگی‌های مکاشفات و تجربه‌های عرفانی علامه ضروری می‌نماید تا دریابیم کدام یک از این خصایص با نظریه تجربه عرفانی ویلیام جیمز می‌تواند مطابقت داشته باشد.

### ۳. روش پژوهش

در این پژوهش، پس از مطالعه منابع نظری درخصوص نظریه ویلیام جیمز و استخراج ویژگی‌های مکاشفات عرفانی و همچنین واکاوی بیست‌وسه واقعه علامه حسن‌زاده آملی در کتاب *انسان در عرف* عرفان داده‌های لازم برای واکاوی و تحلیل این واقعه‌ها به شیوه توصیفی-تحلیلی، فراهم آمد تا ویژگی‌های این واقعات مشخص و تبیین شود که این واقعات چقدر با آنچه ویلیام جیمز از ویژگی‌های تجربیات عرفانی برشمرده است، تطابق دارد.

### ۴. بحث و بررسی

#### ۴-۱. نگاهی به زندگی و آثار علامه حسن‌زاده آملی

حسن حسن‌زاده آملی از نوادر روزگار و نمونه بی‌بدیلی از فرهنگ جامع اسلامی با همت والای خود مقامی شامخ در زمینه‌های مختلف حدیث، تفسیر، فقه، فلسفه، عرفان، ریاضی،

هیئت و نجوم یافت و در عین حال، مقامات الهی و عرفانی ایشان و تربیت شاگردانی که خود اکنون از بزرگان علم و عرفان‌اند، نشان از جامعیت علمی و معنوی ایشان دارد. ایشان در اسفند ۱۳۰۷ در روستای ایرای لاریجان چشم به جهان گشود. تحصیلات ابتدایی را در آمل گذرانید. ایشان خود تحولات روحی‌شان را این چنین روایت کرده‌اند:

در سن چهارده سالگی به فضل پروردگارم، بارقه مشرقیه الهیه و شهاب قبسی به من رسید که به اقتضای عین ثابت‌ام، مطلوب من بود. پس سر من به آنچه زبان وحی به آن ناطق است، مترنم شد که "اِنِّیْ اَنْسْتُ نَارًا لِّعَلَّیْ اَتِیْکُمْ مِنْهَا بَقَبَسٌ اَوْ اَجِدُ عَلَی النَّارِ هُدًی" و این بارقه، همانند نوری در پیش رویم، شتافته و مرا به کسب معارف الهی راهنمایی کرده، و کَرَّةً بعد کَرَّةً به تخلُّق به اخلاق ربوبی، ترغیب و مَرَّةً بعد مَرَّةً به تأدُّب به آداب انسانی تحریض می‌کرد.

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۴۰۹)

ایشان متون مقدماتی حوزه را -به مدت شش سال- در محضر استادانی چون میرزا ابوالقاسم فرسیو، محمد غروی، شیخ احمد مشایی، شیخ عزیزالله طبرسی، حاج احمد اعتمادی، شیخ عبدالله اشراقی و شیخ ابوالقاسم رجایی فرا گرفت و در ۲۱ سالگی به دستور آیت‌الله غروی لباس روحانیت پوشید (علی‌زاده آملی، ۱۴۰۳: ۲۶). وی، پس از مهاجرت به تهران -در شهریور ۱۳۲۹- از محضر بزرگانی چون فاضل تونی، محمدتقی آملی، دانش‌پژوه و رفیعی قزوینی بهره جست. بعد از ۱۴ سال به قم عزیمت کرد و در محضر علامه سیدمحمدحسین طباطبایی و سیدمحمد قاضی (فرزند سیدعلی قاضی) به تحصیل علوم و معارف پرداخت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۴۳۶).

ثمره سال‌ها رنج، تهذیب و تحصیل، پرورش شاگردان و عالمان وارسته و نگارش حدود ۱۹۰ کتاب و رساله در موضوعات مختلف همچون فلسفه، عرفان، کلام، تفسیر، روایت، رجال، فقه، ادبیات، ریاضی و نجوم به زبان فارسی و عربی است (علی‌زاده آملی، ۱۴۰۳: ۳۰-۳۱).

در عرفان، هر دو بخش عرفان عملی و نظری مطمح نظر علامه بوده است؛ به طوری که تعداد چشمگیری از آثار ایشان به دستورالعمل‌های اخلاقی و سیر و سلوک اختصاص یافته و تعدادی به تشریح و تبیین مفاهیم عرفانی نظری، به‌ویژه آنچه در سنت عرفانی دوم و ابن عربی مطرح است و درحقیقت، ایشان را می‌توان از شارحان بزرگ ابن عربی دانست و انتشار آثاری نظیر *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، *ممدالهمم* در شرح *فصوص الحکم* شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی، *دروس شرح فصوص الحکم قیصری* و *تمهیدالقواعد* دلیلی بر این مدعاست.

علامه سال‌های پایانی عمر خود را در زادگاهش -ایرا- به سر برد و سرانجام در سوم مهر ۱۴۰۰ به دیدار حق شتافت. آیت‌الله جوادی آملی در پیام تسلیت خود به مناسبت درگذشت علامه، چنین بیان کرده‌اند:

حکیم و عارف کم‌نظیر حضرت آیت‌الله العظمی حسن‌زاده آملی جامع عقل نظر و عقل عمل بود. زندگی سراسر فخر این حکیم الهی در آن اربعین‌گیری‌های او، در آن روزه‌های متصل و مرتبط ماه رجب و شعبان و رمضان او، در آن سحرخیزی‌های ممتد او، در آن ناله‌ها و گریه‌های او که گفت «تا جان به لب نرسید، جام به لب نرسید» گذشت.  
(جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۲۰)

#### ۴-۲. مشرب عرفانی علامه حسن‌زاده آملی

مشرب عرفانی مشتمل بر مجموعه‌ی منسجم موضوعات و تعالیم عرفانی است که در چارچوب مبانی و اصول یکی از سنت‌های عرفانی نظام یافته‌است؛ بنابراین، مشرب‌های عرفانی بر پایه‌ی سنت عرفانی شکل می‌گیرند و وجه ممیزه‌ی آنها در روش، موضوعات و مفاهیم و نظام تربیتی آنهاست (میرباقری‌فرد و رئیسی، ۱۳۹۶: ۱۷۹). عرفان آنجا که دیدگاه‌های جهان‌شناسانه‌ی عارف را تبیین می‌کند و نگاه عارف را به عالم و آدم و خدا شرح می‌دهد، نظری است و در آنجا که مراحل سیر و سلوک را بر پایه‌ی شهود شخصی یا قوه‌ی حدس تبیین می‌کند، عملی است (رضایی تهرانی، ۱۴۰۱: ۲۳).

علامه به مسائل فلسفی و عرفانی، نگاه تاریخی ندارد و به آن‌ها به مثابه امر بهره‌مند از حیات و مرتبط با تکامل انسان می‌نگرد و سپس برای آنکه مخاطب فهم بنیادین و عمیقی از این مباحث پیدا کند، او را به سفری انفسی دعوت می‌کند. او در تبیین بسیاری از مباحث فلسفی، همچون مُثُل افلاطونی، افزون بر آنکه به شرح دقیق مسائل با استفاده از ابزارهای علمی می‌پردازد، از روش دیگری نیز سخن می‌گوید که به کمک آن می‌توان حقایق را شکار کرد و این روش، پیوند شهودی است و «آنچه باعث شد ایشان به این درجه از معرفت عمیق دست یابد، دو امر مهم است: یکی عرفان نظری و دیگری شهود و مکاشفه» (علی‌زاده آملی، ۱۴۰۳: ۴۲).

نخستین درس علامه طباطبایی به شاگردش این بود که تنها راه رسیدن به خدا، قرآن به عنوان برنامه زندگی انسان است که خدا آن را دستورالعمل هدایت بشر قرار داده و آدمی موظف و مکلف است تا سراسر وجودش را قرآنی کند و تنها راه رسیدن به خدا همین است و بس (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵ب: ۲۲۰). توجه به قرآن از هر دو بُعد عرفان نظری و عملی حائز اهمیت است و به همین دلیل علامه حسن‌زاده هم بر قرائت قرآن کریم و در نتیجه شهود حاصل از آن و هم بر تأمل در قرآن تأکید می‌کند.

به عقیده بسیاری در مسیر سلوک، توجه به عرفان نظری هم مهم است و آنچه موجبات دستیابی علامه حسن‌زاده به معارف را فراهم کرد، علم عرفان نظری بود. ایشان به پیوند دو گوهر گرانبهای توحید و ولایت (انسان کامل) تأکید دارند و معتقدند برای انسان از دل توحید، ولایت خواهد روید و از دل ولایت، توحید سر بر خواهد زد (علی‌زاده آملی، ۱۴۰۳: ۴۲-۴۳).

علامه نیز معتقد بود با حکمت قولی و دل خوش کردن به الفاظ مستعار و اعتباری، سعادت حقیقی حاصل نمی‌شود:

انسان حکمت قولی را در این نشئه دنیاویه می‌گذارد و ترک می‌گوید و آنچه دارایی حقیقی انسان است، حکمت عملی اوست که عین گوهر ذاتش و نور نفس ناطقه‌اش می‌گردد. پس آن‌گاه که علم، نور نفس می‌گردد و انسان بدان از قوه به فعل می‌رسد که لباس عمل پوشیده است.

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵ الف: ۱۱۱)

راه دیگر کسب معرفت عمیق دینی برای علامه -درکنار عرفان نظری- شهود بود. ایشان با شهود خویش به حقایق در عمیق‌ترین ساحت‌های توحید دست یافت و به ملاقات با خداوند رسید (علی‌زاده آملی، ۱۴۰۳: ۴۴). علامه، در عین حصول حقایق از طریق عرفان نظری، توانست از طریق شهود نیز این مسائل را دریابد؛ البته علامه، فراگرفتن برخی کتاب‌ها را در فهم قرآن و روایات ضروری می‌دانست و معتقد بود اگر کسی از فهم مطالب تمهیدالقواعد، شرح قیصری بر فصوص‌الحکم، مصباح‌الانس و... درماند، نمی‌تواند به فهم تفسیر انفسی آیات قرآنی دست یابد؛ مگر آنکه از عالم قدس و به وجهی دیگر، بدون تعلیم و تعلم متعارف، این فهم، روزی و بهره‌او شود. همچنین وی بر آن بود که «عرفان اصیل تفسیر انفسی قرآن کریم و روایات صادر از اهل بیت عصمت و طهارت است و قرآن که کشف تام و اتم محمدی است، عین برهان و عرفان است» (صلواتی، ۱۳۸۷: ۹۰).

علامه با طرح آیات و روایات درباره مباحث فلسفی و عرفانی بر پندار ناسازگاری حقایق حکمی با آیات و روایات خط بطلان کشید. علاوه بر این، به مدد مباحث فلسفی و عرفانی، چهره باطنی آیات و روایات را تصویر کرد. ایشان در اکثر آثار خود بر شناخت گوهر یکدانه نفس و فراموش نکردن خویشتن خویش تأکید می‌کر؛ «نزد وی، اساس حکمت متعالیه، فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه است و تمهیدالقواعد و مصباح‌الانس از فروع آن دوآند» (همان: ۸۹).

از سده دهم هجری -با دگرگونی عرفان- عده‌ای که خود را منسوب به هیچ‌یک از سلسله‌های متصوفه نمی‌دانند در عرفان نظری محیی‌الدین ابن عربی تخصص می‌یابند و شارح اندیشه‌های او می‌شوند؛ حال آنکه متصوفه رسمی فاقد چنین تخصصی بودند. از جمله این افراد می‌توان به صدر‌المتألهین شیرازی، ملامحسن فیض، قاضی سعید قمی، آقا

محمدرضا قمشه‌ای و آقا میرزاهاشم رشتی اشاره کرد. علاوه بر این، کسانی همچون میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، علامه محمدحسین طباطبایی و سید بحر العلوم که در عرفان عملی و سیر و سلوک عرفانی دارای مدارج عالی‌اند، بی‌آنکه متصف به سلسله‌های رسمی تصوف و عرفان باشند، اهل فقاقت هم بوده‌اند و نمونه‌ای برای وفاق و انطباق کامل میان آداب سلوک و آداب فقه محسوب می‌شوند (یثربی، ۱۴۰۱: ۲۰۱-۲۰۳).

از بدو پیدایش تصوف، افرادی که عرفان را بدعت، التقاط و پدیده‌ای خارج از دین تلقی می‌کردند، نهایت تلاش خود را به کار می‌بردند تا عرفان را دینی کنند. به اعتقاد یثربی، «تصوف هم مانند فلسفه اگر به خدمت دین درآید، از اهداف اصلی خود بازمی‌ماند و این نه به معنی نقص یکی و کمال دیگری است، بلکه به خاطر اقتضای طبیعت آنها از زلحاظ مبانی، برنامه‌ها و اهداف است» (یثربی، ۱۳۸۴: ۳۰۱-۳۰۲).

دو مکتب در مسیر سلوک عرفانی وجود دارد: یکی طریقه وجد، شور، حال و هیجان است که پیروانش متأثر از اندیشه و آثار بایزید بسطامی، حلاج و ابوسعید ابوالخیر هستند و طریقت و مشرب آنها را می‌توان طریقت عاشقانه نامید و دیگری مکتب عرفان عابدانه است که به دلیل توجه خاص به عبادت، دعا، نیایش، اذکار، نماز و تکالیف شرعی نام عابدانه گرفته است. در دوره اخیر، نام کسانی چون ملاحسینقلی همدانی، سیدعلی قاضی، سیدحسین بادکوبه‌ای را نیز باید به بزرگان این گروه افزود. در حقیقت، علامه حسن‌زاده به نحله ملاحسینقلی همدانی تعلق دارد که عالم دین، مجتهد و محقق توحیدی‌اند. همچنین در سلوک صاحب‌نظرند و با متون دینی مباحث مربوط به سیر و سلوک را حل و فصل می‌کنند (علی‌زاده آملی، ۱۴۰۳: ۵۵-۵۶).

در آثار علامه، کفه عرفان عابدانه بر عاشقانه سنگینی می‌کند؛ عرفانی که به پیروی از دینی تأکید دارد که از طریق قرآن و معصومان به ما رسیده است. بخش عمده‌ای از اشعار علامه نیز به عرفان عابدانه و کشف و شهود اختصاص دارد و مبانی آن بر قرآن، حدیث و دستورهای شرع استوار شده است (فقیهی و آملی، ۱۳۸۷: ۱۴۱)؛ البته علامه همه هستی را جلوه‌ای از معشوق می‌دانست و قائل به سیر حبّی، وحدت وجود و غربت انسان در جهان

مادی نیز بود و استواری در عشق را در طی راه‌های پرخطر و ناامن سلوک ضروری می‌دانست:

از نظر ایشان میان عبد و رب عشقی دوطرفه است، زیرا جبر و کل جدایی ناپذیرند و از هر دو جانب کشش و جاذبه است و جزء به‌سوی کل حنین دارد. بنابراین ایشان عرفان عابدانه را با عشق درهم می‌آمیزد و عاشقانه و عابدانه راه سلوک را می‌پیماید. اما اگر بخواهیم یکی از این دو را با توجه به آثار وی ترجیح دهیم، عرفان عابدانه سنگین‌تر خواهد بود.  
(همان: ۶۳-۶۴)

#### ۴-۳. چیستی واقعه، مکاشفه و تجربه عرفانی

تجربه عارفانه سفر سالک است در مراتب روح خود در گذار از عالم جسمانی به عالم وحدت. اهل عرفان در تفسیر «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» گفته‌اند که همه حقایق عالم از علوی و سفلی و عرشی و فرشی در درون آدمی است و روح او دینه‌ایست از خزاین عالم غیب (ن. ک. سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۲۶۵). سهروردی نیز در رساله‌الواح عمادی معتقد است تمام آنچه در تجربه عارفانه درک می‌شود در مراتب روح انسان یا «من» متعالی موجود و تمام عجایب عالم علوی در عالم صغیر یعنی انسان تعبیه شده است (ن. ک. سهروردی، ۱۳۸۸، جلد ۳: ۱۹۰). نجم‌الدین کبری نیز -که خود اهل کشف و شهود است- گفته است: «بدان که نفس و شیطان و ملک چیزهایی خارج از تو نیستند. بلکه تو آنهایی و همچنین آسمان و زمین و کرسی بیرون از تو نیستند و بهشت و دوزخ و مرگ و زندگی نیز خارج از تو نیستند، وقتی... صفا یافتی -اگر خدا بخواهد- آنها همه آشکار و روشن می‌گردند» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۴۰). بنابراین فقط کسانی که با سیر در طریق الی‌الله و با عنایت حق این معارف را چشیده‌اند می‌توانند حقیقت آن را دریابند.

ابوالحسن خرقانی نیز بر آن است که سالک در آخر کار می‌تواند آواز دل خود را به گوش سر بشنود (مکاشفه سمعی) و نور دل را به چشم سر ببیند (مکاشفه بصری) (خرقانی، ۱۳۶۹: ۵۱). به نظر نجم رازی، «چون سالک صادق به جذبه ارادت از اسفل السافلین طبیعت

روی به اعلیٰ علین شریعت آرد... از هر حجاب که گذر کند از آن هفتاد هزار حجاب، او را [۳۱۲] دیده‌ای مناسب آن مقام گشاده شود» (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۳۱۱-۳۱۲).

ابن عربی در رساله‌الانوار اول چیزی را که بر سالک کشف می‌شود، برداشته شدن حجب حسّی دانسته (ابن عربی: ۱۳۶۷: ۱۶۲) و در آثارش از جمله فتوحات مکیه و رسائل به توضیح و تعریف مکاشفه و بیان انواع آن پرداخته‌است.

تعاریف عرفا از «واقعۀ» نیز چندان تفاوتی با «مکاشفه» ندارد. عزالدین محمود کاشانی در توضیح «واقعۀ» آورده است: «اهل خلوت را گاه‌گاه در اثنای ذکر و استغراق حالتی اتفاق می‌افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف شود چنانکه نایم را در حالت نوم» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۷۱). در این پژوهش نیز طبق تعاریف ارائه‌شده، ناگزیر مصادیق کشف و واقعۀ را یکی پنداشته‌ایم.

#### ۴-۴. ویژگی‌های تجربه عرفانی از منظر ویلیام جیمز

ویلیام جیمز، فیلسوف آمریکایی و بنیانگذار مکتب پراگماتیسم، پزشکی بود با مطالعاتی گسترده در حوزه فلسفه و روان‌شناسی و البته قائل به تفکیک این دو حوزه از یکدیگر نبود. او با کناره‌گیری از سمت خود در دانشگاه هاروارد به نگارش کتاب‌های فلسفی رو کرد و برای دفاع از نگرش دینی خود کتاب تنوع تجربه دینی را نوشت. به نظر جیمز، عمده‌ترین عامل شناخت تجربیات فردی اشخاص است و از این رو بر فردیت تأکید می‌ورزد و در پی آن است تا اثبات کند که تفاوت‌های فردی تفاوت‌های معنوی در زندگی افراد را در پی دارد. جیمز در کتابش حالات آگاهی عرفانی<sup>۱</sup> را تبیین کرده و برای هر تجربه‌ای چهار ویژگی برشمرده‌است: ۱- توصیف‌ناپذیری، ۲- کیفیت معرفتی، ۳- زودگذری و ۴- حالت انفعالی (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۲۲). از نظر جیمز، مکاشفات گزارش‌شده عرفا با وجود تفاوت‌های سنت‌های دینی، زمینه‌های متنوع فرهنگی، باورها و انتظارات گوناگون عرفا و تفاوت‌های مکانی و زمانی، این چهار ویژگی را در خود دارند. (پترسون<sup>۲</sup>، ۱۳۸۹: ۵۲-۵۳)

1 mystical states of consciousness

2 Peterson, M.

#### ۴-۴-۱. توصیف‌ناپذیری

جیمز، مشخص‌ترین صفتِ حالات عرفانی را «سلبی بودن» می‌داند؛ یعنی موضوع آن قابل شرح و بیان و ذکر جزئیات نیست؛ بنابراین، کیفیت آن فقط به صورت مستقیم و بی‌واسطه قابل تجربه است و این امکان وجود ندارد که بتوان آن را به دیگری انتقال داد. به همین دلیل «حالات عرفانی» بیشتر به احساسات شبیه‌اند تا تعقل و اندیشه (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۲۲). فیلسوفانی نظیر شلایر ماکر<sup>۱</sup>، جیمز و رودلف اتو<sup>۲</sup> اعتقاد داشتند که «ارزیابی و سنجش عقلانی ایمان، امری بیهوده است و آنچه در دین مهم است، احساس وابستگی و ارتباط شخصی با خداست که از طریق تجربه دینی به دست می‌آید» (مایلز<sup>۳</sup>، ۱۳۸۲: ۸). عارف و صوفی همواره می‌گوید که حالت او طوری بوده است که بیان و وصف را قبول نمی‌کند. این وضع و حالت احساس گونه است و کسی می‌تواند آن را درک کند که آن حالات را احساس کرده باشد (جیمز، ۱۳۴۳: ۶۲). تجربه‌های عرفانی در قالب واژگانی امکان بیان دارند که زائیده تجربه‌های حسی و تقریب ذهنی‌اند؛ به قول عین‌القضات معرفتی که از راه بصیرت به دست می‌آید «هرگز تعبیری از آن متصور نمی‌شود مگر به الفاظ متشابه» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۰۹). به همین دلیل اغلب مشایخ صوفیه پس از کشف و شهود مهر خاموشی بر لب می‌زدند.

«عارف بسیاری از طعنه‌ها و اعتراضات را ناشی را از جهل معترضان و منتقدان می‌داند... و هدفی که ویلیام جیمز از طرح ویژگی توصیف‌ناپذیری دنبال می‌کند، اثبات این نتیجه است که تجارب عرفانی را از طریق مفاهیم نمی‌توان به دست آورد».

(فعالی، ۱۳۸۹: ۳۹۴)

---

1 Schleiermacher, F.

2 Otto, R.

3 Miles, T.R.

در نقد نظر افرادی همچون کتز<sup>۱</sup> که ویژگی بیان‌ناپذیری را خدعه‌ای گنج‌کننده می‌دانند تا محققان نتوانند این تجربه‌ها را بررسی کنند، گفته شده:

اینکه عرفا در ضمن بیان‌ناپذیری، ویژگی‌های دیگری نیز از مشاهدات خود نقل می‌کنند، قرینه‌ای است که منظورشان بیان‌ناپذیری مطلق نیست، بلکه منظورشان این است که آنچه شهود می‌کنند با اطلاعات بشری و مفاهیم شناخته‌شده انسان قابل بیان نیست.

(برادفوت<sup>۲</sup>، ۱۳۷۷: ۳۵۷)

#### ۴-۲. کیفیت معرفتی

جیمز در توضیح این ویژگی معتقد است:

از نظر کسانی که این حالات را تجربه می‌کنند، این حالات شبیه حالت دستیابی به معرفت نیز می‌باشد. به زعم عرفا، آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایق دست می‌یابد که با عقل و استدلال میسر نیست. این حالات اشراق مکاشفه و الهام سرشار از معنا و اهمیت‌اند و هر چند قابل بیان و وصف نیستند، اما احساس حجیتی به آدمی می‌بخشند که تا پایان عمر از بین نمی‌رود.

(جیمز، ۱۴۰۰: ۴۲۳)

مقصود جیمز این است که از طریق مفاهیم عقلی نمی‌توان به تجربه درونی و یافته‌های شخصی دست یافت، اما اگر کسی توانست به آن دست یابد، می‌تواند از طریق آن به معارفی دسترسی پیدا کند؛ بنابراین، «معرفت متولد از تجارب است، نه مولد آن» (فعال، ۱۳۸۹: ۳۹۴). جیمز حالت‌های عرفانی را یک بصیرت باطنی می‌داند که با ترازوی عقل و استدلال همخوانی ندارد (جیمز، ۱۳۴۳: ۶۲) و کس دیگری نمی‌تواند آن را بفهمد. او

---

1 Katzt, S.

2 Broudfout, W.

معتقد است معرفت به خدا شهودی است و با احساسات و عواطف بشری بیشتر انطباق دارد تا با الفاظ و استدلال‌های عقلی (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۵۰).

#### ۴-۴-۳. زودگذری

جیمز دو مشخصه اول را برای همه تجربه‌های عرفانی ضروری می‌داند، اما دو ویژگی دوم را قطعی ندانسته و می‌گوید در اغلب تجربه‌های عرفانی قابل رؤیت‌اند. به اعتقاد جیمز، حالات عرفانی نمی‌توانند زیاد ادامه پیدا کنند و ممکن است این حالت‌ها تا نیم ساعت یا حداکثر یک یا دو ساعت به طول بینجامند و پس از آن، عارف به زندگی عادی‌اش برمی‌گردد؛ البته در اغلب موارد، اگر عارف برای نخستین بار این حالات را تجربه کند به سختی آن را به صورت کامل و با جزئیات یاد می‌آورد، اما در صورت تکرار، عارف به واقعیت‌های بیشتری درباره آن تجربه دست می‌یابد (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۲۳).

#### ۴-۴-۴. حالت انفعالی

ویژگی چهارمی که جیمز برای تجربه عرفانی قائل است، مستهلک شدن اراده عارف در زمان رخ دادن حالات عرفانی و مکاشفه است؛ هر چند این حالات را در نتیجه ریاضت‌ها و مجاهدت‌هایی به دست آورده باشد. دستورالعمل‌های عرفا برای دستیابی به مکاشفه وارد شدن به حالات عرفانی را تسهیل می‌کند، اما وقتی عارف به این حالت‌ها رسید، احساس سلب اراده از خود دارد و گویی نیرویی برتر او را تسخیر کرده است (همان: ۴۲۴).

قدیسه ترزا می‌گوید... نیازی ندارد که به تلاش و مهارتی متوسل شود تا چیزی را بفهمد. او چنان بی حرکت و منفعل می‌شود که نمی‌داند چه چیزی را دوست دارد، به چه نحوی آن را می‌خواهد و چه چیزی را خواهد خواست... عقل او می‌خواهد از آنچه در درونش رخ می‌دهد، باخبر شود، اما نیرویش آن قدر ضعیف است که نمی‌تواند.

(همان: ۴۵۳)

#### ۴-۵. ویژگی‌های واقعات علامه حسن‌زاده آملی

تعدادی از واقعات علامه حسن‌زاده آملی در فصل سوم رساله/نشان در عرف عرفان مطرح شده است و در این پژوهش، کوشیده‌ایم تا مهم‌ترین ویژگی‌های این واقعات را استخراج و بررسی کنیم و با ویژگی‌هایی که جیمز برشمرده تطبیق دهیم. در این رساله، تعداد ۲۳ واقعه بیان شده که از آن میان در دو واقعه، تجربه‌گر شخص علامه حسن‌زاده نیست. در ابتدا، ویژگی‌های اصلی و کلی واقعات و سپس برخی ویژگی‌های جزئی بیان خواهد شد.

#### ۴-۵-۱. بیان‌ناپذیری

علامه خود به این مشخصه در شش مورد از واقعه‌هایش اذعان کرده و معتقد است توصیف آن حالات و وضعیت، نه تنها دشوار که ذاتاً ناممکن می‌نماید. این تعبیر بیش از آنکه ناشی از ناتوانی بیانیِ راوی باشد، ریشه در ذات ناپیدای تجربه‌های شهودی دارد؛ تجربه‌هایی که از سویی با ساختارهای زبانی عرفی که مناسب تبیین امور حسی و عقلی هستند، ناسازگارند و از سوی دیگر، خودِ مدرکِ آنها؛ یعنی قلب نیز در آن لحظات دچار دگرگونی وجودی می‌شود. علامه می‌گوید: «در حال «توجه» چنان ارتعاش و لرزه‌ای بر من مستولی شد که قلم از تحریر آن عاجز و زبان از وصف آن الکن است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۸: ۳۲)؛ البته این «ارتعاش» و «لرزه» نه صرفاً حالتی روان‌تنی که نشانه‌ای از برخورد وجود محدود انسانی با امواج بی‌نهایت حقیقت است.

ایشان در آغاز شرح واقعه‌ای که در یکی از شب‌های جمادی‌الثانی سال ۱۳۸۸ ق. بر ایشان حادث شده آورده‌اند: «واقعه‌ای شیرین و دلنشین روی داد که وصف آن به گفت‌وگو محال است» (همان: ۴۹) و درضمن شرح واقعه سوم نیز می‌گوید: «... و رنگ عالم را بدان‌گونه که دیده‌ام از تعبیر آن ناتوانم» (همان: ۲۰). این ناتوانی از تعبیر «رنگ عالم» حکایت از آن دارد که ایشان با دگرگونی کیفی کلیت ادراک مواجه شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که رنگ عالم که خود برآمده از نسبت وجود با نور است، نزد وی به مرتبه‌ای از شدت و صفا می‌رسد که هرگونه بازنمایی زبانی را ناممکن می‌سازد.

نکته حائز اهمیت اینکه گاه علامه علت بیان‌ناپذیری این حالات را نه صرفاً ضعف ابزارهای بیانی، بلکه در پیوند با ظرفیت وجودی خود مخاطب دانسته و معتقد است بیان‌ناپذیری نه فقط نقصی زبانی که حجابی معرفتی است که از سوی صاحب حال به مثابه آزمونی برای مخاطب به کار گرفته می‌شود؛ بنابراین، «نابینایی معنوی» دلیل اصلی ناممکن بودن شرح این حالات است و از این رهگذر، مخاطب را به جای انتظار توصیف لفظی به سمت کسب معارف و ریاضت روحی تشویق می‌کند. این شیوه نوعی تعلیم سلبی است؛ یعنی مخاطب با درک این بیان‌ناپذیری درمی‌یابد که راه دستیابی به این معانی از مجرای «شدن» می‌گذرد نه «شنیدن»:

واقف آمد بر وقوف اهل دل در این مقام  
(همان: ۴۰)

این بیت به خوبی نشان می‌دهد وقوف بر مقام اهل دل برای کسی میسر است که خود مراحل فرق، نفیض، ترک و رفض را پشت سر نهاده باشد. در چنین افقی، بیان‌ناپذیری حالات نه یک مانع که خود بخشی از طریق تعلیم است؛ زیرا این عجز لفظی است که سالک را به عجز وجودی می‌کشد و او را برای دریافت بی‌واسطه مهیا می‌کند. علامه در ادامه با بهره‌گیری از تمثیل آئینه و خورشید، این مطلب را به اوج تحلیلی خود می‌رساند:

|                                 |                                |
|---------------------------------|--------------------------------|
| چو با مرآت صافی چشمه هور        | مقابل شد بتابد اندر او نور     |
| ز نور خور چنان آیدش باور        | که می‌گوید منم خورشید خاور     |
| انا الشمسی که او گوید در آن حال | انا الطمس است زان فرخنده اقبال |
| خزف چون بی‌بها و بی‌تمیز است    | با آئینه همیشه در ستیز است     |
| حدیث چشم با کوران چه گویی       | خدا را از خدادوران چه جویی!    |
| (همان: ۴۸)                      |                                |

نکته ظریف در این تمثیل آنجاست که علامه، تجربه «انا الشمس» را نه دعوی شرک‌آمیز که معادل «انا الطمس» (من محو شدم) می‌داند؛ یعنی اوج بیان‌ناپذیری آنجاست که سالک خود را به کلی در برابر حق، محو می‌بیند و دیگر «من»ی باقی نمی‌ماند تا از چیستی تجربه سخن گوید.

در واقع، علامه علت اصلی بیان‌ناپذیری را نابینایی معنوی می‌داند: «... زمین و آسمان و به خصوص خورشید را ناز می‌کردم؛ در هر حال، حالی بود که به قول عارف شبستری در گلشن راز:

که وصف آن به گفت و گو محال است      که صاحب حال داند کان چه حال است»  
(همان: ۴۱)

وارداتی که به دل می‌رسد از ممکن غیب      ار بود هم‌نفسی بو که کنم اظهارش  
(همان: ۲۴)

#### ۴-۵-۲. کیفیت معرفتی

این ویژگی معرفت‌زا بودن تجربه‌های عرفانی به این معناست که تجربه‌گر از شهود، معارفی می‌یابد که از راه عقل و استدلال نمی‌توان به آن دست یافت. این ویژگی در اندیشه عرفانی اسلامی، ریشه در تمایزی بنیادین میان «علم حصولی» و «علم حضوری» دارد. علامه در ابتدای فصل سوم / انسان در عرف عرفان با نقل قولی از علامه قیصری، این تمایز را ترسیم می‌کند: «المراد بالذوق ما یجده العالم علی سبیل الوجدان و الكشف لا برهان و الکسب، ولا علی طریق الاخذ بالایمان و التقليد فان کلاً منهما وإن کان معتبراً بحسب مرتبته لکنه لا یلحق بمرتبة العلوم الكشفیه اذ لیس الخبر کالعیان» (همان: ۱۷) به نقل از شرح قیصری بر فصوص-الحکم: ۲۴۵). در این عبارت کلیدی، قیصری ذوق را نه یک احساس عاطفی صرف که نوعی یافت وجودی دانسته که کاملاً از برهان و کسب و نیز از ایمان تقلیدی متمایز است. بنابراین، تجربه‌های عرفانی موجد علم عیانی‌اند و به تعبیر علامه «دانایی ذوقی» است که با

«دانایی مفهومی» متفاوت است و نه تنها از جنس استدلال نیست که اساساً در چارچوب مفاهیم عقلی نمی‌گنجد و از این رو، میرزا ربیع شیرازی از هاتف غیبی شنید که:

ز عقل و هوش بیرون نزد ما آی      که عقل و هوش را ره نیست آنجای  
(همان: ۱۹)

ویژگی کیفیت معرفتی نمود فراوانی در واقعات علامه دارد؛ به گونه‌ای است که در اغلب آنها تجربه‌گر به نوعی از ادراک بی‌واسطه و ژرف‌تر معارف دست می‌یابد. نمونه‌ای دقیق از این ویژگی در واقعه قرائت سوره واقعه رخ می‌نماید:

سوره واقعه را قرائت می‌کردم تا به کریمه (وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكْذِبِينَ  
الضَّالِّينَ فَنُزِّلُ مِنْ حَمِيمٍ وَتَصْلِيَةٍ جَحِيمٍ) رسیدم، ناگهان دیدم که جحیم  
برایم متمثل شده است و زبانیه آن بالا گرفت که فرموده حق سبحانه  
(وَبَرَزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى) را به شهود عیان مشاهده کرده‌ام بدون اینکه  
جحیم مرا مس کند و آزار نماید با اینکه تمثّل در صقع ذات مدرک متحقق  
است زیرا که تمثّل نحوی از ادراک است. در حال به دو امر ملهم شده‌ام.  
(همان: ۲۳)

در این گزارش، مفهوم «تمثّل» که علامه با دقتی فلسفی از آن به «نحوی از ادراک» تعبیر می‌کند، ظهور معنا در قالبی حسی یا خیالی است؛ به گونه‌ای که مدرک عین معنای مجرد را در پیکره‌ای خیالی مشاهده می‌کند. تحقق «تمثّل در صقع ذات مدرک» یعنی این تمثّل پدیده‌ای خارجی که در برابر چشم رخ دهد، نیست، بلکه در ساحت ذات مدرک (یعنی قلب یا باطن خود تجربه‌گر) شکل می‌گیرد. اشاره به آزار ندیدن از مشاهده جحیم نیز نشان می‌دهد که معرفت شهودی حقایق هولناک نیز جنبه عذاب‌آور وجودی ندارد و مشاهده‌گر را به درک عمیق‌تری از حقیقت آن مرتبه می‌رساند.

علامه نه تنها در این واقعیات، منفعلانه دریافت‌کننده معرفت نیست، بلکه خود با اراده و خواستی جدی به دنبال کشف حقایق است. این ویژگی جنبه فاعلیت معرفتی را در تجربه‌های وی برجسته می‌سازد. از این رو، در حال بی‌خویشی و پیش از آنکه به خود بازآید می‌گوید: «بسیار خدای متعالی را به پیغمبر خاتم و همه انبیا قسم می‌دادم که کشف حقایقی برایم دست دهد، در همین حال به خود آمدم» (همان: ۲۶) و اغلب پس از بازگشت از حال عرفانی، دقیقه‌ای را از آن می‌جوید و به نتیجه‌ای می‌رسد: «بعد از آنکه از آن حال بازآمدم، متنبه شدم که تلاوت آیه فوق برای این جهت بود که روز جمعه بود و ذکر صلوات در این روز بسیار تأکید شده است» (همان: ۳۱).

کیفیت معرفتی به‌ویژه در واقعه‌هایی که علامه در آن در حال قرائت قرآن بوده، مشهود است؛ به واسطه آن واقعه، حقیقت آیه یا سوره‌ای از قرآن کریم بر او آشکار می‌شود:

بعد از آن انتقالی شگفت بر من روی آورد که از آن خلوت و رؤیا لذت بسیار برده‌ام و آن این که گوشه‌ای از حقیقت کریمه (وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) را به من نمودند، اشباح و اشکالی برایم متمثل شده‌اند و به‌خصوص حیوانات گوناگونی را رؤیت نموده‌ام.

(همان: ۳۵)

در این واقعه، علامه از انتقالی شگفت سخن می‌گوید که نشان از جابه‌جایی سطح وجودی مُدرک دارد و این کیفیت معرفتی در واقعیات علامه نه یک ویژگی حاشیه‌ای که هسته مرکزی آنهاست. این ویژگی نشان می‌دهد که غایت نهایی سلوک عرفانی در اندیشه علامه، تنها دستیابی به حالات انفعالی یا دریافت الهامات اخلاقی نیست، بلکه معرفت یقینی نسبت به حقایق هستی است.

#### ۴-۵-۳. زودگذری معرفتی

درباره ویژگی زودگذری معرفتی دو نکته حائز اهمیت است: نخست اینکه حالات عرفانی در ابتدا کوتاه‌ترند و به مرور وقتی مکرر بر عارف حادث شوند، ممکن است زمان آنها

طولانی‌تر شود. دوم اینکه عارف در تجربه‌های اولیه و پس از بازگشت از آن حالات، جزئیات کمتری را به خاطر می‌آورد و کم‌کم اشراف بر جزئیات پیدا می‌کند (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۲۳).

در شش واقعه علامه، وی به گذرا بودن حالات عرفانی خود اشاره کرده است. این اشارات از یک سو گواه صدق و راستگویی علامه در گزارش تجربه‌های خویش است و از سوی دیگر، زمینه‌ای برای تحلیل سیر صعودی ایشان در مراتب سلوک فراهم می‌کند. ایشان در واقعه دوم گفته‌اند: «... در این حال، سوره مبارکه انبیاء را به من نمودند و به روی من گشودند و من آن را تلاوت کردم؛ پس از برهه‌ای از زمان از آن حال بازآمدم و از کثرت وجد و سرور و ذوق بسیار گریستم» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۸: ۲۰). در این واقعه، علامه به مدت زمان آن اشاره نکرده و فقط از لفظ «برهه» استفاده کرده است و دقیقاً مشخص نیست که این حالت چقدر به طول انجامیده است؛ اما علامه بر آنچه بر او واقع شده، اشراف دارد. این نکته تمایز میان کوتاهی زمان شهود و نقص در ادراک محتوای شهود را به خوبی آشکار می‌سازد؛ به این معنا که شهود از حیث کمیت زمان، ممکن است کوتاه، اما از حیث کیفیت معرفتی چنان عمیق و روشن باشد که پس از بازگشت، تمامی جزئیات آن در حافظه سالک ماندگار باشد.

علامه در واقعه سوم نیز بدون اشاره به فراموش شدن یا به خاطر نیاوردن ماوقع، می‌گوید: «... تا چیزی نگذشت که از آن حال بازآمدم. خودم را که آنجا نشسته بودم، دیدم. سبحانه فتاح‌القلوب و مناح‌الغیوب» (همان: ۲۰-۲۱). تعبیر «تا چیزی نگذشت» نشان از گذر زمانی بسیار کوتاه دارد، اما در عین حال، با بازگشت ناگهانی و «دیدن خود» همراه است که گویای حضور آگاهانه علامه در لحظه بازگشت است. همچنین ذکر «سبحانه فتاح‌القلوب» در پایان واقعه نشان می‌دهد که ایشان به درستی منشأ این حال را درک کرده و آن را به فتاح‌القلوب نسبت می‌دهد که خود نوعی شناخت معرفتی پسینی از ماهیت آن واقعه است.

در واقعه یازدهم نیز به صراحت می‌گوید: «لیکن زمان آن حال در حدود دو دقیقه بوده است که به حال عادی خود بازآمده‌ام و بسیار افسوس خورده‌ام که دولت مستعجل بود

ولی چه کنم که در آن حال به اختیار خودم نبودم» (همان: ۳۲). در این واقعه، علامه با دقتی کم‌نظیر، مدت زمان آن حال را تخمین می‌زند و بعد با صراحت بر آن دولت مستعجل افسوس می‌خورد و سپس تأکید می‌کند که بر اختیار خود نبوده است. این جمله هم مؤید زودگذری حال است و هم بر این تأکید دارد که تا زمانی که سالک به اختیار کامل در شهود نرسیده و افعال او تحت سیطره اضطراب حال است، شهودهای او ناگزیر زودگذر و عارضی خواهند بود.

واقعه سیزدهم نیز در بر دارنده نکته ظریف دیگری است. علامه روایت می‌کند:

در وقت سحر به حال توجه، نشسته بودم؛ انتقالی روی آورد و به تعبیری روح از بدن حرکت کرد و اموری مشاهده شده است؛ ولیکن این امور تیره و آمیخته با الوان و احوال و تعلقات و خار و خاشاک عالم ناسوت طبیعت بوده است و انتقال و حرکت روح هم بسیار کند و سنگین بوده است و مدتش نیز کم بوده است. فهمیدم که مراقبت کامل و تام نیست و به کلی قطع علاقه از کدورات دنیاوی دست نداده است.

(همان: ۳۲)

اهمیت این واقعه در آن است که همان‌گونه که جیمز اشاره کرده، عارف به درجات عالی نرسیده و امور را تیره می‌بیند و جزئیات را در نمی‌یابد و همچنین زمان آن بسیار کوتاه است. علامه نیز خود می‌گوید که چون هنوز قطع علاقه از تعلقات به طور کامل حاصل نشده بود، این ویژگی بر حالت عرفانی و تجربه او حاکم شده است.

واقعه کوتاه بیست‌ویکم نیز نمونه دیگری از زودگذری شهود است: «شب‌ی وقت سحر در تاریکی به حال توجه نشسته بودم. ناگهان دیدم که دو چشمم به اندازه‌ای نور می‌دهند که کتابی را در دست داشتم به خوبی با نور آن می‌خواندم؛ ولیکن زمان آن کم و کوتاه بود» (همان: ۴۳). تمایز این واقعه با واقعه سیزدهم این است که در اینجا شهود با کیفیتی کامل (خواندن کتاب به خوبی) همراه است؛ در حالی که در واقعه سیزدهم، هم مدت کوتاه است و هم خود محتوای شهود تیره و مبهم است. گویی با وجود فراز و نشیب در

مسیر سلوک، هر واقعه بسته به درجه آمادگی وجودی علامه در آن مقطع از ویژگی‌های متفاوتی برخوردار بوده است.

#### ۴-۵-۴. حالت انفعالی

سخن از احساس از دست دادن اراده در عارف یا حالت انفعالی به تعبیر جیمز در روایات مکاشفات علامه نیز هست. البته علامه در مواردی از سلب اراده سخن می‌گوید و در مواردی دیگر از اعمال اراده خویش. علامه در سه واقعه در خصوص اراده و سلب اراده صحبت کرده است. در واقعه یازدهم، علامه به صراحت از «به اختیار نبودن» خود سخن می‌گوید و افسوس «دولت مستعجل» را ناشی از عدم اختیار در تمدید آن حال می‌داند: «... چه کنم که در آن حال به اختیار خود نبوده‌ام» (همان: ۳۲). این تعبیر دقیقاً با توصیف جیمز از انفعال عارف هماهنگ است.

علامه در دو واقعه دیگر، از «فرمان و اراده همت خود» سخن می‌گوید که بدن او را در فضای شهود، مانند پرنده‌ای در آسمان، به هر سو که می‌خواهد می‌برد «تا اراده من تعلق به طرفی می‌گرفت، بدنم در اختیار اراده‌ام، به همان سمت می‌رفت» (همان: ۲۴). در این دو واقعه، برخلاف نظر جیمز، عارف منفعل نیست، بلکه اراده او غالب است و چیرگی دارد. علامه در پاسخ به استادش -علامه طباطبایی- که از او درباره واقعاتش پرسیده، می‌گوید: «گاهی عظمت نظام هستی آنچنان مرا می‌گیرد و مضطربم می‌نماید که اگر خودم را از آن حال انصراف ندهم، جان از بدنم مفارقت می‌کند» (همان: ۲۷). گویی عارف احساس از دست دادن اراده را پیدا می‌کند، اما مغلوب آن نمی‌شود و خود را از آن حال رها می‌سازد. گرچه در بیشتر واقعات، او آرزو می‌کند که کاش آن حال ادامه می‌یافت و دائمی می‌شد، خود را از سلطه واقعه خارج می‌کند و این نشان از دارا بودن اراده در حالت تجربه است. بنابراین، ویژگی چهارم تجربه‌های عرفانی از دیدگاه جیمز، گرچه ویژگی فرعی است، در واقعات علامه نمود چندانی ندارد و گاه برعکس آن بیان می‌شود. علامه می‌گوید: «آن کس که به صفات ملکوتیان درآمده است، صاحب عزم و همت و اراده می‌گردد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۱۰۳). از منظر معرفت‌شناختی، این دوگانگی نه تناقض که نشان‌دهنده دو مرتبه از مراتب سلوک است. در مراتب ابتدایی شهود (چنانکه در واقعه

سیزدهم دیده می‌شود) هنوز اراده سالک با اراده حق متحد نشده است؛ از این رو، حضور شهود بر او غلبه می‌یابد و او خود را منفعل می‌بیند. اما در مراتب بالاتر، سالک به جایی می‌رسد که اراده او عین اراده حق می‌شود و در عین فنا، به بقای ارادی دست می‌یابد.

#### ۴-۵-۵. زمان واقعه

جیمز در شرح ویژگی‌های تجربیات عرفانی اشاره‌ای به زمان تجربه و زمان‌مندی آن نکرده است و گویی زمان تجربه برای او فاقد اهمیت معرفتی است، اما در واقعات علامه، زمان واقعه نه قیدی حاشیه‌ای که عنصری هستی‌شناختی و مؤثر در تحقق شهود به‌شمار می‌رود. علامه صرفاً در یک واقعه از زمان وقوع تجربه سخنی نگفته است. ۱۱ واقعه هنگام صبح و سحر یا هنگام اذان صبح رخ داده و هشت واقعه هنگام شب و عشا بر علامه حادث شده است؛ علامه همچنین به اوقات و ایام خاص عبادی نیز اشاره کرده‌است: روز عرفه، شب جمعه، صبح جمعه، ظهر جمعه، سوم شعبان، سحر ربیع‌الاول، شب شهادت حضرت فاطمه زهرا(س) یازدهم رجب، نهم ذی‌الحجه، روزهای مختلف ماه‌های خاصی نظیر ذی‌الحجه، ذی‌القعدة، جمادی‌الاول و الثاني، رجب، ربیع‌الاول و صفر زمان‌هایی‌اند که در اسلام و مذهب تشیع به اهمیت آنها اشاره شده است. اوقات خاص، مانند سحر و شب‌های جمعه، دارای ظرفیت‌های وجودی ویژه‌ای برای نزول فیض‌اند، اما این ظرفیت تنها برای کسی فعلیت می‌یابد که خود را با آن هماهنگ ساخته‌باشد. علامه در سلسله دستورالعمل‌های اخلاقی خود می‌گوید: «خروس در سحر به ذکر قدوس و سبوح در خروش است. کم از خروس مباش! چون به خروش آمدی، بدان که بهترین عطای دوست که لقای اوست، مترصد باشد که

گدایی گردد از یک جذبه شاهی      به یک لحظه دهد کوهی به کاهی»

(تقوی، ۱۳۸۷: ۱۱۴؛ شبستری، ۱۴۰۱: ۱۸)

علامه سحر را هنگام کامروایی و دواي دردها می‌داند: «سالک در سحر حال دگر دارد که سر روی مهر آرد و دل مملو مهر کردگار مهر و ماه دارد. راهرو در سحر کامروا گردد

که در سحر دردها دوا گردد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۲۲) و همچنین «گفته‌اند که سحر وقت مسافرت رهروان است» (همان: ۱۶).

درخصوص ماه‌های خاص نیز علامه بارها در دستورالعمل‌های اخلاقی خود به اربعین کلیمی اشاره دارد و اول تا دهم ذی‌القعدة را نیز زمان مناسبی دانسته تا سالک در آن، اربعین کلیمی برپا دارد (همان)؛ آیینی که به واسطه آن واقعات متعددی بر او حادث شده است. این تأکید علامه بر ماه‌های خاص نشان می‌دهد که زمان در اندیشه علامه صرفاً ظرفی بیرونی نیست. زمان و مکان در حالات انسان اثرگذار است و شاید این حالات در زمان و مکان دیگر حاصل نشوند یا کیفیت آنها متفاوت باشد، چراکه هر بذری در هر جایی و در هر زمانی نخواهد روید؛ بنابراین، ماه‌هایی همچون رجب و روزهایی همچون جمعه اهمیت بسیاری دارند (ابراهیمیان آملی، ۱۳۷۸: ۴۵-۴۶)؛ از این رو، آنچه جیمز از آن غفلت کرده است در نظام فکری علامه به مثابه یک شرط تحقق معرفتی جلوه گر شده است.

#### ۴-۵-۶. عوامل مؤثر بر رخ دادن واقعه

از نظر جیمز، شالوده نظام عرفانی «دعا» یا «ذکر» است که موجب تعالی دادن روح به سمت خداوند است. او مقصود اول از دعا را «خالی کردن ذهن از محسوسات خارجی» می‌داند، چراکه محسوسات خارجی موجب برهم زدن تمرکز سالک می‌شوند (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۵۰)، اما در اندیشه علامه، عوامل مؤثر بر وقوع واقعه گسترده‌تر و ژرف‌تر از صرف خالی‌سازی ذهن است و به گونه‌ای نظام‌مند به شروط وجودی سالک و زمینه‌های معرفتی شهود پیوند می‌خورد. علامه، در واقعات خود به تأثیر ریاضت، مراقبه، ذکر، قرائت قرآن، مناجات و چله‌نشینی در وصول به معرفت شهودی اشاره و بیش از همه بر مراقبه و قرائت قرآن تأکید کرده است؛ وی، در واقعه‌های دوم، سوم، پنجم و هجدهم به اثر مراقبه و در واقعه‌های سوم و ششم به اثر ذکر اشاره می‌کند. در برخی از واقعات نیز آیات قرآن همچون کلیدی برای گشایش شهود عمل می‌کنند، چراکه قرآن کلام حق است و تلاوت آن با حضور قلب، سالک را در معرض تجلی بی‌واسطه حق قرار می‌دهد.

ذکر در عرفان اسلامی جایگاهی ویژه دارد و قیصری نیز در تعریف حقیقت ذکر و مراتب آن می‌گوید: «حقیقت ذکر آن عبارت است از تجلی حق مر ذات خود را به ذات خود از حیث اسم متکلم از برای اظهار صفات کمالیه و کشف نعوت جلالیه و جمالیه هم در مقام جمع و هم در مقام تفصیل» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۳۷۴)؛ علامه نیز ذکر را صرفاً عملی لفظی نمی‌داند و ذکر را از سطح یک ابزار تمرکز برمی‌کشد و به مرتبه فیض وجودی ارتقا می‌دهد؛ به این معنا که ذکر صرفاً کاری نیست که سالک انجام می‌دهد، بلکه فعلی است که در آن، حق تعالی خود را بر قلب سالک متجلی می‌سازد؛ بنابراین، ذکر در اندیشه علامه، تنها عاملی روان‌شناختی برای تمرکز ذهن نیست، بلکه شروط هستی‌شناختی است که سالک را به مرتبه‌ای از اهلیت وجودی می‌رساند تا تجلی حق بر او ممکن شود.

#### ۴-۵-۷. رخدادها در واقعه‌های علامه حسن‌زاده

اینکه تجربه‌گر حین حالات عرفانی نور شدید و رنگ‌های مختلف ببیند و صداهای گوناگونی را بشنود در تجربیاتی که جیمز از دیگران نقل می‌کند، دیده می‌شود (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۳۴)، اما او به تبیین این رخدادها نپرداخته و دلیل شنیدن این صداها و دیدن این نورها را بررسی نکرده است. در واقعات علامه، این رخدادها گزارش تجربی صرف نیستند، بلکه نشانه‌هایی از مراتب وجودی سالک و نحوه ارتباط او با عالم غیب‌اند. در ۹ مورد از واقعه‌های علامه به دیدن نور و گاه نور شدید و نور بنفش اشاره شده و همچنین در ۷ واقعه سخن از شنیدن صدایی خاص است: صدای هاتف، صدای شدید، صدای رعد، نجوای ذکرگویی ملکوتیان و صدای پیامبر اکرم(ص) که در حال اذان گفتن است. همچنین از مهم‌ترین رخدادها در واقعه‌های علامه، متمثل شدن سور شریفه قرآن کریم است.

در عرفان اسلامی، به تأثیر از بن‌مایه‌های قرآنی، نظیر آیه (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (قرآن، نور: ۳۵)، نور بازتابی مثبت دارد. رؤیت نور در مکاشفات، به‌ویژه آن‌گاه که علامه در معرض نور جمال محمدی قرار می‌گیرد که «تَنَوَّرْتُ مِنْ نَوْرِ الْجَمَالِ الْمُحَمَّدِيِّ» و با توجه به اندیشه‌های شیخ اشراق و طریقه کبرویه، بسته به رنگ نور، معنای خاص خود را دارد.

از نظر روان‌شناسی رنگ‌ها، رنگ بنفش مرکب از قرمز و آبی است. گاهی ویژگی‌های رنگ قرمز غالب است و گاهی آبی. قرمز رنگ گرم و سمبل شور و هیجان و در مقابل، آبی سمبل آرامش و شادی است. در دو واقعه، علامه از رؤیت نور بنفش می‌گوید؛ در یکی از واقعه‌ها، در آرامش است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۸: ۲۰) و در دیگری در اضطراب به سر می‌برد (همان: ۳۲) و از نظر روان‌شناسی می‌تواند به معنای غلبه هر یک از رنگ‌های قرمز و آبی در رنگ بنفش باشد (امامی جمعه و حسن‌زاده فروشانی، ۱۳۹۲: ۱۰-۱۲). رؤیت نور خود تابع درجه آمادگی وجودی سالک است: در مقام «جمال» (لطف و آرامش)، نور بنفش با غلبه آبی ظاهر می‌شود و در مقام «جلال» (قهر و هیبت) با غلبه قرمز. به این ترتیب، رنگ نور در واقعات علامه ویژگی حسی صرف نیست، بلکه آینه‌ای از نسبت وجودی سالک با حق در لحظه شهود است.

درباره شنیدن صدا در مکاشفه‌های عرفانی، سهروردی می‌گوید: «تلاقی امر غیبی و حقیقت برتر از عالم حسی، ممکن است بر اثر قرابت متنی مکتوب وقوع یابد یا از طریق استماع صوت، بدون رؤیت مخاطب حصول پذیرد. گاه صوت ملایم و دلپذیر است و گاه مهیب و لرزاننده، گاه به زمزمه‌ای خفیف می‌ماند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱۷). در واقعات علامه، فرکانس‌های مختلفی از این صداها شنیده می‌شود؛ گاهی «صدای شدیدتر از رعدهای قوی سهمگین» به گوش می‌خورد بی آن که ترس و هراسی بر او غالب آید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۸: ۱۹) و گاه می‌شنود که «شخصی با زبان بسیار شیوا و شیرین آیه کریمه را قرائت می‌کند (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ...)» با این تفاوت که این صدا او را متنبه می‌کند و بر معرفت او می‌افزاید (همان: ۳۰-۳۱).

در واقعه دیگری، علامه روایت می‌کند که «دیدم صدای اذان به گوشم می‌آید و تنم می‌لرزد و مؤذن در پهلوی راست من ایستاده است و لکن من به کلی چشم به سوی او نگشودم» حال آن که این شخص، رسول اکرم (ص) بوده است (همان). علامه با وجود شنیدن صدای پیامبر (ص) از دیدن او خودداری می‌کند؛ یعنی درعین دریافت فیض سمعی از فروغلتیدن در شهود بصری ممکن‌الوهم می‌پرهیزد و این نشان از اختیار معرفتی و مراقبه

وجودی دارد. در مقابل، جیمز به نقش و اهمیت صدا در تجربه‌های عرفانی نپرداخته و این لایه عمیق معرفت‌شناختی را نادیده گرفته‌است.

#### ۴-۵-۸. حال عارف در واقعه

در این موضوع سه برش زمانی حال عارف پیش از واقعه (زمینه‌ساز و مقدماتی)، حال عارف حین واقعه (لحظه شهود) و حال عارف پس از واقعه (ثمره و بازتاب) باید بررسی شود. اغلب عارف وقتی در حال آرامش، توجه، تفکر و مراقبه است مکاشفه بر او حادث می‌شود. از نظر جیمز، حالت تجربه‌گر در حین تجربه، ابتدا با ترس و سپس با سرخوشی همراه است و «هیبت آن ابتدا هولناک به نظر می‌رسد، اما کم‌کم برایمان عادی شده؛ به طوری که به جای ترس و وحشت در ما ایجاد وجد و طرب و احساس اطمینان و ایمنی می‌نماید به شکلی که گویی با عالم کل همسان می‌شویم» (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۳۳) و در نهایت حالت شیرین پس از تجربه که «حلاوت آن با آگاهی‌های عادی قابل درک نیستند... قدیسه ترزا در مورد ادراکی که در این جذبه‌های الهی به انسان دست می‌دهد، می‌گوید: به مغز استخوان‌های آدمی نفوذ می‌کند» (همان: ۴۵۶). البته جیمز به غم تجربه‌گر و آرزوی وی برای بازگشت به حالت عرفانی نیز اشاره کرده است (همان، ۴۳۴-۴۳۵). در واقعات علامه، حالاتی نظیر دهشت، بی‌تابی، اضطراب، گریه و ارتعاش بدن بر عارف حادث می‌شود که در واقعه‌های سوم، ششم، هشتم، نهم، دهم، یازدهم، هجدهم و بیستم می‌توان نمونه‌هایی از این حالات را مشاهده کرد:

ز دهشت آن‌چنان جستم ز جايم      که از وحشت جهد تيهو ز طغرل  
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۴۳)

اما این حال، در نهایت منجر به حال خوش می‌شود؛ به گونه‌ای که او آرزو می‌کند «چه خوش است که به دنیا برنگردم» (همان: ۲۰) و

چه خوش کان حال تا صور سرافیل      نمی‌شد از من دل‌داده زائل  
(همان: ۴۳)

این گذار از دهشت به وجد دقیقاً با توصیف جیمز هماهنگ است، اما علامه در تبیین این گذار، لایه عمیق‌تری می‌افزاید: دهشت امری بیرونی و تصادفی نیست، بلکه نشانه مواجهه وجود محدود با عظمت بی‌نهایت است و وجد پس از آن حاکی از انطباق تدریجی قلب با آن عظمت است. در نهایت آرامش پسین نیز ناشی از هم‌ساز شدن ظرفیت وجودی سالک با شدت تجلی است.

نکته درخور توجه در واقعات علامه مسئله «تنبه» است. این تنبه تعلیمی نشان می‌دهد که واقعات علامه گزارشی صرف از تجربه‌های شخصی نیستند و آنها درسی سلوکی برای سالکان به‌شمار می‌روند؛ بدین ترتیب، سه‌گانه حالات در نظام علامه، از زمینه‌سازی آغاز می‌شود، از دهشت و وجد می‌گذرد و به تنبه و تعلیم می‌رسد.

#### ۴-۵-۹. ثمره واقعه

از نظر جیمز، ثمرات مکاشفه‌ها گوناگون است؛ به عقیده قدیسه ترزا، «روح پس از خلصه روحانی سرشار از سلامتی و تندرستی می‌شود و میل به فعالیت شدید در او برانگیخته می‌شود» (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۵۷-۴۵۸). اقوال جیمز درباره ثمرات مکاشفه بیشتر ناظر بر حالت عارف پس از تجربه است. اما نتیجه‌ای که عارف از مکاشفه می‌گیرد و هدفش از بیان آن در نظریه جیمز جایگاهی ندارد. علامه اما کاملاً هدفمند به بیان واقعات پرداخته است. *انسان در عرف عرفان* شامل دو بخش است: یکی بخش تمثالات و القائات سبوحی و دیگر بخش اصول ایقانی. نقدی که بر شرح نگاشته شده بر این کتاب می‌توان مطرح کرد، عدم توجه به بخش اول است و اینکه فقط به اصول ایقانی پرداخته‌است؛ حال آنکه علامه در همان بخش اول بر علم ذوقی تأکید کرده و از استاد خود محمدحسین الهی تبریزی نقل می‌کند که در پاسخ به پرسش‌های تسلسلی شاگرد خود فرمود: «ان شاء الله چندبار شکار بفرمایید پاسخ پرسش‌ها روشن می‌شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۸: ۱۶)؛ بنابراین، علامه پس از روایت واقعات، جنبه‌های تعلیمی مترتب بر هریک را بیان می‌دارد تا سالک را در مسیر سیر و سلوک و دریافت علم ذوقی راهنما باشد.

علامه در ۱۴ واقعه، تعلیمات خود را بیان کرده که اهم موضوعات تعلیمات عبارت است از: ترغیب سالک به ریاضت، سیر و سلوک، خواندن قرآن، مراقبه، قرائت صلوات

بر محمد(ص)، ذکر‌گویی و روی‌گردانی از علوم غیرایقانی. بیشترین تذکر علامه در باب قرائت قرآن است:

به قرآن ملتجی گشتم در آن حال که چون قرآن نباشد هیچ معقل  
(همان: ۳۰)

این تأکید ریشه در باوری بنیادین دارد: عرفان علامه عرفانی قرآنی است و تعلیمات او نه از مکاشفات صرف شخصی که از متن وحی نشأت می‌گیرند. ایشان از استادش علامه طباطبایی نقل می‌کند که «قبل از آنکه به توجه بنشینم، سوره مبارکه والضحی و الم نشرح را بخوان که برای انتقال و صفای باطن و رویای صالحه در حال توجه بسیار مفید است» (همان: ۳۴). این توصیه نشان می‌دهد که ثمره واقعات نه فقط ایجاد حال خوش در سالک که هدایت او به سوی متن وحی است.

## ۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علامه حسن‌زاده آملی از نوادر و نمونه‌های بی‌بدیل در عرفان اسلامی در دوره معاصر از معدود افرادی بود که به نگارش تعدادی از واقعه‌های خود همت گماشت. در پژوهش حاضر با بررسی ۲۳ واقعه توصیف شده در *انسان در عرف عرفان* و تطبیق آنها با نظریه ویلیام جیمز، مشخص شد که:

۱. در شش واقعه، علامه به صراحت به موضوع «بیان‌ناپذیری» اشاره کرده و دلیل عمده آن را ناپذیری معنوی یا نداشتن ظرفیت و گنجایی مخاطب دانسته است.
۲. درخصوص ویژگی «کیفیت معرفتی»، علامه مؤکداً بر این نکته تأکید کرده که در این واقعه‌ها در پی دستیابی به حقایق و معارف الهی و دانایی ذوقی است که شامل معارفی می‌شود که حاصل شهود است.
۳. علامه حسن‌زاده آملی در شش واقعه به موضع «زودگذری» اشاره کرده است. از نظر علامه، علت زودگذری و عدم تصور و درک جزئیات واقعه آن است که عارف هنوز نتوانسته است از تعلقات به طور کامل قطع علاقه کند.

۴. دربارهٔ ویژگی «حالت انفعالی» نیز علامه برخلاف نظر جیمز عارف را در واقعه خود منفعل ندانسته، بلکه معتقد است ارادهٔ او غالب و چیرگی از آن اوست. در واقعه‌های علامه، عارف احساس از دست دادن اراده را پیدا می‌کند، اما مغلوب آن نمی‌شود و خود را از سلطهٔ آن خارج می‌کند.

۵. برخلاف جیمز، زمان واقعه در واقعه‌های علامه حائز اهمیت است و این اهمیت از آنجا نشأت می‌گیرد که در تعلیمات اسلامی، زمان و مکان بر حالات انسان اثرگذار دانسته شده‌است.

۶. همان‌گونه که جیمز دعا و ذکر را شالودهٔ نظام عرفانی می‌داند در واقعه‌های علامه نیز ذکر و چله‌نشینی از عوامل اصلی بروز و ظهور واقعه است.

۷. گرچه جیمز در توصیف تجربه‌های عرفانی دیگران به نکاتی همچون دیده شدن نور شدید یا شنیده شدن صداهای گوناگون اشاره کرده به تبیین آنها نپرداخته است؛ گویی از نظر او فاقد اهمیت است. این در حالی است که در واقعه‌های علامه، دیدن نور و گاه نور شدید، نور بنفش و همچنین شنیدن صداهای مختلفی همچون صدای اذان گفتن حضرت رسول (ص)، صدای رعد، صدای ذکرگویی ملکوتیان، صدای شدید و صدای هاتف نمود برجسته‌ای دارد.

۸. جیمز در بیان ثمرات مکاشفه‌ها بیشتر بر حالت عارف پس از تجربه تأکید دارد و این که هدف عارف از بازگو کردن تجربه و مکاشفه چه بوده نزد او مغفول مانده است. برخلاف جیمز، علامه کاملاً هدفمند به بیان واقعه‌ها پرداخته و در ۱۴ مورد به طور مستقیم به تعلیمات حکمی مترتب بر واقعه‌ها اشاره کرده است. علامه واقعات را ذکر و سپس جنبه‌های مترتب بر هر یک را بیان می‌کند تا سالک را در طریق سیر و سلوک و دریافت علم ذوقی راهنما باشد.

## تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

## ORCID

Mahsa Rone



<https://orcid.org/0000-0001-7775-8934>

Mansour Nezamabadi Farahani



<https://orcid.org/0000-0001-6498-254X>

## منابع

### قرآن کریم.

- ابراهیمیان آملی، سید یوسف. (۱۳۷۸). *ارمغان آسمان: شرحی بر رساله انسان در عرف عرفان*. قم: انتشارات سید یوسف ابراهیمیان (ناشر: مؤلف).
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۷). *رسائل ابن عربی [ده رساله فارسی شده]*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
- اسدپور، رضا، اسماعیلی، اویس. (۱۳۹۲). *عالم مثال در آثار علامه حسن‌زاده آملی و ارتباط آن با تجسم اعمال. فلسفه و کلام (حکمت و فلسفه)*، ۴(۸)، ۱۵۱-۱۸۰.
- امامی جمعه، سیدمهدی، حسن‌زاده فرشانی، محسن. (۱۳۹۲). *جلوه‌های نور و رنگ در کشفیات عرفانی و تحلیلات روان‌شناختی. پژوهشنامه عرفانی*، ۴(۸)، ۲-۲۰.
- برادوفوت، وین. (۱۳۷۷). *تجربه دینی. ترجمه عباس یزدانی*. قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی طه.
- پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، رایسنباخ، بروس. (۱۳۹۸). *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه آرشد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). *پیام تسلیت آیت‌الله جوادی آملی به مناسبت درگذشت علامه حسن‌زاده آملی. در یادنامه علامه ذوالفقون آیت‌الله حسن‌زاده آملی*. مؤسسه آموزشی پژوهشی نفحات. قم: انتشارات آل احمد.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۴۳). *دین و روان*. ترجمه مهدی قائنی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- جیمز، ویلیام. (۱۴۰۰). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات حکمت.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵الف). *انسان و قرآن*. قم: انتشارات انتشارات قیام.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵ب). *در آسمان معرفت: تذکره اوحی از عالمان ربانی*. گردآوری و تنظیم محمد بدیعی. چاپ دوم. قم: انتشارات تشیع.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۰). *عرفان و حکمت متعالیه*. قم: انتشارات الف لام میم.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۳). *انسان و قرآن*. قم: انتشارات الف لام میم.

خوانشی نواز واقعه‌های علامه حسن‌زاده آملی بر ... | رون و نظام‌آبادی فراهانی | ۱۹۳

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). *نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور*. قم: انتشارات الف‌لام‌میم.  
حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). *تازیانه سلوک: سلسله دستورالعمل‌های اخلاقی*. تنظیم و توضیحات سید محمدناصر تقوی. تهران: انتشارات فکر برتر.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸). *سدرۃ المنتهی فی تفسیر قرآن المصطفی*. جلد اول. قم: انتشارات الف‌لام‌میم.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۹). *نامه‌ها بر نامه‌ها*. قم: انتشارات الف‌لام‌میم.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۹۸). *انسان در عرف عرفان*. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات سروش.  
خادمی، حمیدرضا، حصاری، رضا. (۱۴۰۰). بررسی و تحلیل دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی دربارهٔ عالم مثال منفصل. *فصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۶(۲۹)، ۱۶۱-۱۸۰.

خرقانی، ابوالحسن. (۱۳۶۹). *نورالعلوم*. به کوشش عبدالرفیع حقیقت (رفیع). چاپ پنجم. تهران: انتشارات بهجت.

رضائی تهران، علی. (۱۳۹۳). *سیر و سلوک: طرحی نو در عرفان عملی شیعی*. قم: انتشارات ناشر مؤلف.

سلطان ولد، بهاء‌الدین محمدبن جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۶۷). *معارف*. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. جلد دوم. تصحیح هانری کربن. تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. جلد سوم. تصحیح هانری کربن. تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر. چاپ چهارم. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شبستری، محمودبن عبدالکریم. (۱۴۰۱). *گلشن راز*. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات زوار.

شریفی، حسین. (۱۳۹۷). *معرفت نفس در آثار علامه حسن‌زاده*. نشریه نسیم خرد. ۴(۲)، ۶۷-۷۸.  
صلواتی، عبدالله. (۱۳۸۷). *حسن حسن‌زاده آملی عارف ربانی و شارح صدرایی*. نشریه کتاب ماه فلسفه. ۲(۱۸)، ۸۵-۹۱.

- علی‌زاده آملی، علی. (۱۴۰۳). *پرتوی از انوار نجم‌الدین* (عرفان در آثار علامه حسن‌زاده آملی). قم: انتشارات بوستان کتاب.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۹۲). *تمهیدات*. تصحیح و تحشیۀ عقیف عسیران. چاپ نهم. تهران: انتشارات منوچهری.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *تجربۀ دینی و مکاشفۀ عرفانی*. چاپ چهارم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشۀ اسلامی.
- فقیهی، حسین، آملی، روح‌انگیز. (۱۳۸۷). *مقوله‌های عرفانی در اشعار حسن‌زاده آملی*. *زبان و ادب پارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ۵۱ (۲۰۴)، ۱۴۱-۱۶۹.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۸). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی. چاپ نهم. تهران: مؤسسۀ نشر هما.
- مایلز، توماس ریچارد. (۱۳۸۳). *تجربۀ دینی*. ترجمۀ جابر اکبری. ویراستۀ مصطفی ملکیان. چاپ دوم. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر، رئیسی، احسان. (۱۳۹۶). *شیوۀ تبیین سنت و مشرب عرفانی* (نمونه مطالعاتی: عزیزالدین نسفی). *دوفصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. ۹ (۱۶)، ۱۷۱-۲۰۲.
- نجم رازی (معروف به دایه)، ابوبکر بن محمد. (۱۳۶۵). *مرصادالعباد*. به‌اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۸۸). *نسیم جمال و دیباجۀ جلال*. تصحیح فریتس مایر. ترجمه و توضیح قاسم انصاری. تهران: انتشارات طهوری.
- یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۴). *پژوهشی در نسبت دین و عرفان*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشۀ اسلامی.
- یثربی، سید یحیی. (۱۴۰۱). *عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*. چاپ یازدهم. قم: انتشارات بوستان کتاب.

## References

### *The Holy Quran*

- Alizadeh Amoli, A. (2024). A Gleam from the Lights of Najm al-Din: Mysticism in the Works of 'Allameh Hassan-Zadeh Amoli. Qom: Bustan-e Ketab Publications. [In Persian].

- Asadpour, R., & Esmaili, O. (2013). The Instance World In Hasan-Zadeh Amolli's Works and its Relation with Shape of Acts. *Wisdom And Philosophy Quarterly*, 4(8), 151-158. [In Persian].
- Ayn al-Qudah al-Hamadhani. (2013). *Tamhidat*. Edited and Annotated by A. 'Osayran. 9<sup>th</sup> ed. Tehran: Manouchehri Publications. [In Persian].
- Broudfoot, W. (1998). *Religious Experience*. Translated by A. Yazdani. Qom: Taha Cultural Institute Publications. [In Persian].
- Ebrahimian Amoli, S. Y. (1999). *Heavenly Gift: A Commentary on the Treatise of Man in the Mystical Tradition*. Qom: Author (Self-published). [In Persian].
- Emami Jom'eh, S. M., & Hassan-Zadeh Farshani, M. (2013). Manifestations of Light and Color in Mystical Intuitions and Psychological Analyses. *Journal of Islamic Mysticism*, 4(8), 2–20. [In Persian].
- Fa'ali, M. T. (2010). *Religious Experience and Mystical Revalation*. 4<sup>th</sup> ed. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian].
- Faghihi, H., & Ameni, R. (2008). Mystical Categories in the Poetry of Hassan-Zadeh Amoli. *Persian Language and Literature of Faculty of Literature and Humanities (University of Tabriz)*, 51(204), 141–169. [In Persian].
- Hassan-Zadeh Amoli, H. (1996a). *Man and the Quran*. Qom: Qiyam Publications. [In Persian].
- Hassan-Zadeh Amoli, H. (1996b). *In the Sky of Knowledge: A Memorial of Divine Scholars*. Edited and Compiled by M. Badi'i. 2<sup>nd</sup> ed. Qom: Tashayyo' Publications. [In Persian].
- Hassan-Zadeh Amoli, H. (2001). *Mysticism and Transcendent Theosophy*. Qom: Alef-Lam-Mim Publications. [In Persian].
- Hassan-Zadeh Amoli, H. (2004). *Man and the Quran*. Qom: Alef-Lam-Mim Publications. [In Persian].

- Hassan-Zadeh Amoli, H. (2006). *Light upon Light in Remembrance, the Rememberer, and the Remembered*. Qom: Alef-Lam-Mim Publications. [In Persian]
- Hassan-Zadeh Amoli, H. (2008). *The Whip of Spiritual Wayfaring: A Series of Moral Directives*. Edited and Annotated by S. M. N. Taghavi. Tehran: Fekr-e Barta Publications. [In Persian].
- Hassan-Zadeh Amoli, H. (2009). *Sedrat al-Montaha fi Tafsir al-Quran al-Mostafa*. (Vol. 1). Qom: Alef-Lam-Mim Publications. [In Persian].
- Hassan-Zadeh Amoli, H. (2010). *Letters upon Letters*. Qom: Alef-Lam-Mim Publications. [In Persian].
- Hassan-Zadeh Amoli, H. (2019). *Man in the Mystical Tradition*. 14<sup>th</sup> ed. Tehran: Soroush Publications. [In Persian].
- Ibn al-'Arabi, M. (1988). *Epistles of Ibn al-'Arabi* (Ten Persian Epistles). Edited and Annotated by N. M. Heravi. Tehran: Mowla Publications. [In Persian].
- James, W. (1964). *Religion and Psyche*. Translated by M. Ghaeni. Tehran: Bongah-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab (Institute for Translation and Publication). [In Persian].
- James, W. (2021). *The Varieties of Religious Experience*. Translated by H. Kiyani. 5<sup>th</sup> ed. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (2022). Condolence Message of Ayatollah Javadi Amoli on the Occasion of the Demise of 'Allameh Hassan-Zadeh Amoli. In *Memorial of the Polymath 'Allameh Ayatollah Hassan-Zadeh Amoli*. Nafahat Educational-Research Institute. Qom: Al-e Ahmad Publications. [In Persian].
- Kashani, E. M. (2009). *Mesbah al-Hedayah va Meftah al-Kefayah*. Edited by J. Homayi. 9<sup>th</sup> ed. Tehran: Homa Publishing Institute. [In Persian].
- Khademi, H., & Hessari, R. (2021). The Study and Analysis of the Viewpoint of Allamah Hasan-Zadeh Amoli about the 'Separate World of Images'. *Islamic Philosophical Doctrines*, 16(29), 161–180. [In Persian].

- Kharaqani, A. (1990). *Nur al-'Olum*. Edited by A. R. Haghighat (Rafi). 5<sup>th</sup> ed. Tehran: Bahjat Publications. [In Persian].
- Miles, T. R. (2004). *Religious Experience*. Translated by J. Akbari. Edited by M. Malekian. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Sohrewardi Research and Publishing Office. [In Persian].
- Mirbagherifard, S. A. A., & Raeisi, E. (2017). A Method of Explaining Mystical Tradition and Disposition (Case Study: Aziz Nasafi). *Journal of Mystical Literature (Alzahra University)*, 9(16), 171–202. [In Persian].
- Najm al-Din Kubra, A. (2009). *Nasim-e Jamal va Dibacheh-ye Jalal*. Edited by F. Meier. Translated and Annotated by Q. Ansari. Tehran: Tahouri Publications. [In Persian].
- Najm Razi (Dayeh), A. (1986). *Mersad al-'Ebad*. Edited by M. A. Riahi. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Elmi-Farhangi Publishing Company. [In Persian].
- Peterson, M., Hasker, W., & Reichenbach, B. (2019). *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Translated by A. Naraghi & E. Soltani. 8<sup>th</sup> ed. Tehran: Tarh-e No Publications. [In Persian].
- Rezaei Tehrani, A. (2014). *Spiritual Journey and Conduct: New Method in Shiite Practical Mysticism*. Qom: Author (Self-published). [In Persian].
- Salavati, A. (2008). Hassan Hassan-Zadeh Amoli: A Divine Mystic and Sadrian Commentator. *Philosophy Book of the Month*, 2(18), 85–91. [In Persian].
- Shabestari, M. (2022). *Golshan-e Raz*. Edited by M. R. Barzegar Khaleqi. 5<sup>th</sup> ed. Tehran: Zavvar Publications. [In Persian].
- Sharifi, H. (2018). Self-Knowledge in the Works of 'Allameh Hassan-Zadeh. *Journal of Breeze of the Wisdom*, 4(2), 67–78. [In Persian].
- Soltan Valad, B. M. (1988). *Ma'arif*. Edited by N. M. Heravi. Tehran: Mowla Publications. [In Persian].
- Suhrawardi, S. Y. (1993). *The Collected Works of the Sheikh-e Eshraq*. Vol. 2. Edited by H. Corbin. Tehran: Institute for Cultural Research and Studies. [In Persian].
- Suhrawardi, S. Y. (2009). *The Collected Works of the Sheikh-e Eshraq*. Vol. 3. Edited by H. Corbin. Annotated by S. H. Nasr. 4<sup>th</sup> ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].

- Yasrebi, S. Y. (2005). *An Inquiry Concerning the Relationship between Religion and Mysticism*. 4<sup>th</sup> ed. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought Publications. [In Persian].
- Yasrebi, S. Y. (2022). *Theoretical Mysticism: A Study in the Evolutionary Course and Principles and Issues of Sufism*. 11<sup>th</sup> ed. Qom: Bustan-e Ketab Publications. [In Persian].

**استناد به این مقاله:** رون، مهسا، نظام‌آبادی فراهانی، منصور (۱۴۰۵) خوانشی نواز واقعه‌های علامه حسن‌زاده آملی بر پایه نظریه ویلیام جیمز دو فصلنامه عرفان‌پژوهی در ادبیات، ۴ (۹)، ۱۵۵-۱۹۸.

doi: 10.22054/msil.2026.87946.1241



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4 0 International License