

شهود زیبایی و عشق الهی

نوشته: تقی پورنامداریان

”الله را دیدم که صد هزار ریاحین و گل و گلستان و سمن زرد و سپید و یاسمن پدید آورد و اجزای مرا گلزار گردانید و آنگاه آن همه را الله بيفشارد و گلاب گردانید و از بوی خوش وی حوران بهشت آفرید و اجزای مرا با ایشان در سرشت. اکنون حقیقت نگاه کردم همه صورتهای خوب صورت میوه الله است. اکنون این همه راحتها از الله به من می رسد درین جهان. اگر گویند تو الله را می بینی یا نمی بینی گویم من بخود نبینم که لن ترانی. اما چو او بنماید چه کنم که نبینم.“^{۱۳}

این شعر مشهور بهاء‌ولد (۵۴۵-۶۴۰) بیان تجربه ایست روحی که تلویحاً به حصول معرفتی بی میانجی حس و عقل اشاره دارد. وقوع تجربه‌هایی از این دست که درحالتی ورای آگاهی اتفاق می افتد، مستلزم ایجاد شرایط روانی خاصی است که با زهد و ریاضت حاصل می آید. این زهد و ریاضت، هم اساس عملی تمام مذاهب عرفانی است که وصول به معرفت را از طریق جز طریق آگاهی عادی و

حسّ و عقل می جویند^۲ و هم زمینه‌ساز پیدایی این مذاهب از جمله تصوف اسلامی است که محبت و معرفت پایه و مایه آن است. بهمین سبب است که یونگ با اشاره به بعضی از معارف حاصل در مکاتب عرفانی می‌گوید: "این دریافته‌ها درخاور نزدیک، چنانکه درهند، محصول مشاهده درون نگرانه است که تنها می‌تواند روانشناختی باشد. گنوسیزیدون تردید معرفتی روانشناختی است که مضامین آن از ناآگاه سرچشمه می‌گیرد."^۳ سخن جنید بغدادی (وفات: ۲۹۷ هـ) که می‌گوید: "ما تصوف را نه از قیل و قال یافته‌ایم، از جوع و ترک دنیا یافته‌ایم و از قطع مألوفات و مستحسنان."^۴ نیز دو نکته مهم و بارز را تأکید می‌کند: یکی آنکه تصوف حاصل بحث و نظر نیست و ثمره عمل است، و دیگر آنکه زهد و ریاضت منشأ و سبب پیدایی تصوف است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که جستجو در عرفانمایه‌های یونانی، هندی، یهودی، مسیحی، هرمسی و نوافلاطونی اگرچه دستمایه ارجمندی برای شناخت مشترکات و مشابهات ساختار روانی انسان از طریق تطبیق آراء و اندیشه‌ها و دریافته‌های اقوام و فرهنگها تواند بود، اما به یافتن سرچشمه‌ای بیرون از اسلام برای تصوف اسلامی راه نخواهد برد.^۵ تصوف اسلامی پی آمد طبیعی گرایش به زهدی بود که در قرن دوم هجری در عالم اسلامی پدید آمد و این زهد خود محصول شرایط خاص سیاسی و اجتماعی قرن اول هجری از یک سو، و زمینه‌های ذهنی و عاطفی گروهی از مسلمانان مخلص و اسیرگیرودار این شرایط از دیگر سو بود. بسیاری از آنان که در قرن دوم به زهد روی آوردند، از پارسایان مسلمان قاریان و محدثان و عالمان دین بودند که ذهنشان از دانه‌های معتقدات و فرهنگ اسلامی سرشار و دلشان از خوف خدا و ترس از ارتکاب معاصی در شرایط ناهموار سیاسی و اجتماعی زمان نگران بود. با چنین ذهنیت و دل‌نگرانی بود که آنان روی از مردم برتافتند و دور از قیل و قال خلق زندگی زاهدانه‌ای برگزیدند که در عزلت و تنهایی و کم خوردن و کم خفتن و ذکر مدام خلاصه می‌شد.^۶ در حال و هوای روحی ناشی از این شیوه زیست بود که آنان به دریافته‌ها و رؤیاهای و مشاهدات و مکاشفات رؤیاگونه‌ای نائل آمدند که مضامین و صور آنها جلوه و مایه خود را از فعلیت یافتن استعدادهای دانه‌هایی می‌گرفت که از پیش در زمینه ذهن آنان افشاند شده بود.

لازمه تجارب روحی لذتبخشی که می توانست زاهدان و بعد سالکان طریقت را به ادامه سلوک راه دشوار طریقت و جهاد یا نفس ترغیب کند و تصوف را تا قرن‌ها بعد زنده و پویا نگه دارد، هم آن تربیت ذهنی اسلامی بود و هم این شیوه زندگی زهد آمیز. از این روی در آثار متصوفه از یک سوشریعت مقدمه طریقت شمرده می شود و از سوی دیگر طریقت جز با ریاضت و خلوت‌گزینی و ذکر مدام تا آنجا که حتی "ذکر در ذکر فانی شود"^۱ به سامان نمی رسد.

اگرچه از اواخر قرن دوم هجری است که سخن از محبت و معرفت صوفیانه آغاز می شود و نشانه‌های تحول تدریجی زهد به تصوف و جذب اندیشه‌های مناسب و ملایم برای بیان محبت و معرفت به چشم می خورد، اما بی تردید پیش از آن زاهدان دست از دنیا و تعلقات آن شسته و ذکر و انزوا گزیده، در خلوت خاموش خویش، این دورا ضمن تجربه‌های روحی و دیدارهای باطنی خود دریافته بودند و از دریچه دل، چشم سر به تماشای یار و دیاری گشوده بودند که نه عقل را از آن خبر بود و نه حس را بدان راه. آنان که در آغاز روی به زهد آورده بودند در مقام و موقعیتی نبودند که هوای بیان یافتها و دریافته‌ها، یا حکایت دیده‌ها و وقایع خلوت خویش را در سر داشته باشند. اگر زبان را هم آمادگی بیان بود، آنان پراکنده‌تر و مردم‌گریزتر از آن بودند که تفسیرها و تأویلهایی را که به اقتضای مشغولیت‌های ذهنی و حال و هوای روحی خود از وقایع خلوت خویش درمی یافتند، با هم‌دل و همدمی در میان گذارند. از این روی اگر از عبارات پراکنده‌ای که صوفیه بعدها از آنان نقل کردند، بگذریم، رساله‌ای کوتاه از شقیق بلخی (وفات: ۱۹۴ هـ) را باید از نمونه‌های نادر و معتنمی شمرد که تصویری از دوره زهد را که بتازگی قدم در دوره تصوف گذاشته است، به روشنی بنمایش می‌گذارد. شقیق بلخی در این رساله، منازل اهل صدق را چهار منزل می‌داند که عبارتند از: زهد، خوف، شوق به بهشت، محبت به خدا. رساله با این سخنان آغاز می‌شود: «ابتدای ورود در زهد ادب نفس است از طریق قطع شهوات از طعام و شراب و غذایی اندک در حد نیاز.»^۲ شقیق آنگاه برگرسنه داشتن نفس که مانع روی آوردن به شهوات است تأکید می‌ورزد. حاصل این ریاضت نفس که بعد باید با تسبیح گفتن و قرآن خواندن روز زاهد را پر کند، پس از چهل روز

پاك شدن دل است از تاریکی و تمکن نور زهد و سرد شدن میل دنیا و تعلقات در دل زاهد. در منزل دوم پس از چهل روز نور خوف بر دل زاهد می تابد. در این منزل او همواره اندوهگین و از خدا ترسان است. پیوسته به یاد خداست. نه از شکر دمی باز می ماند و نه کثرت عبادت او را مانده می کند. در آغاز بیان این منزل شقیق یادآوری می کند که "زهد و خوف برادرند و هیچکدام بی دیگری تمام نیست. این دو چون جسم و جان به هم نزدیکند زیرا که زهد جز با خوف از خدا ممکن نیست." ^{۹۳} منزل سوم شوق به بهشت است. این منزل با تفکر در نعمتهای بهشت آغاز می شود و رفته رفته نور شوق به بهشت در دل زاهد به کمال می رسد و نور خوف بی آنکه از میان رود و یا نقصان پذیرد در پرتو آن رنگ می بازد. در این حال زاهد را "مشتاق" و "شدید الحب" می گویند. جز خدا چیزی در این منزل زاهد را مشغول نمی دارد. زاهد پیوسته روزه دار و نماز گزار است. همواره خندان است و از مصائب محزون نمی شود. ^{۱۰} منزل چهارم، محبت است. در آغاز این منزل می خوانیم: «بسا مردمی که از منزل خوف و شوق به بهشت فراتر رفته و به منزل دوستی خدا فرود آمده اند. اما هر کس را به این منزل راه نیست. زیرا این منزل بلندترین و شریفترین و نورانیترین منازل است. ^{۱۱} شقیق اشاره می کند کسی را که خدای به این منزل درآورد، نور محبت در دلش می تاباند. در این حال محبّ چنان می شود که محبت او در دل فرشتگان و بندگان خدا می افتد. ^{۱۲}

این رساله که سیر سلوک روحی شقیق بلخی را می نماید، بازنمای سیر تاریخی مراحلی که به تصوف می انجامد نیز هست. رساله شقیق نشان می دهد که اولاً چگونه پیش از پیدایی تصوف، زهد آغاز می شود؛ و ثانیاً این زهد که انگیزه اش خوف از خداست، چگونه از طریق ریاضت و ذکر و عبادت و ایجاد تحولات روحی سرانجام راه به محبت خدا می برد که خود آغاز تصوف است. شقیق چنانکه دیدیم اشاره می کند که در منزل سوم یعنی شوق به بهشت، زاهد را "مشتاق" و "شدید الحب" می خوانند. با این همه منزل چهارمی را هم در میان می آورد و منزل محبتش می نامد. اگر با توجه به کلام خداوند که می فرماید "والذین آمنوا أشدّ حبّاً لله" ^{۱۳}، حبّ شدید منزل سوم را، حبّی مبتنی بر ایمان و شریعت بدانیم، [حبّ]

منزل چهارم باید محبتی شدیدتر و از لونی دیگر باشد که به قول شقیق در پرتو آن محبّ، محبوب فرشتگان نیز می شود. سخن معروف کرخی (وفات: ۲۰۱ هـ) از معاصران شقیق بلخی - که از پیشاهنگان تحول زهد به تصوف در شمار است -، هم ناشی از احساس او به وصول چنین مقام و منزلی است و هم نشان می دهد که آن کس که تا حدّ محبوبی فرشتگان ارتقا یافته است، محبوب خدا نیز هست؛ محبوبی از آن دست که می تواند با اطمینان به شاگردش سری سقطی بگوید: "چون ترا به خدا حاجتی باشد به من سوگند برآورده." ۱۴۴

این محبتی که به قول شقیق در آخرین منزل، جانشین خوف خدا و شوق به بهشت می شود و عاطفه غالب روح زاهد می گردد، همان شعله زفتِ شرکت سوزِ افروخته در بیشه اندیشه های ۱۵ زاهد است، که بعدها نام عشق می گیرد و در پرتو آن صوفیان را جز دیدار جمال و وصال یار، هیچ هوای دیگری در دل نمی ماند. اما هم زاهدان، و هم تا مدتها صوفیان از کار برد کلمه عشق برای تمیز این حالت شدید عاطفی از محبت پرهیز کرده اند. بنظر چنین می رسد که این پرهیز تنها به سبب تداول بیشتر کلمه محبت نسبت به کلمه عشق و وجود مشتقات آن در قران و حدیث نبوده، بلکه علت دیگر آن بار عاطفی ملایمتر کلمه محبت در قیاس با کلمه عشق بوده است که رعایت احتیاط و امکان تبری و گریز از خطرهای احتمالی را بیشتر به کار می آمده است. دم زدن از محبت الهی حتی در اواخر قرن سوم و مدتی بعد از آن همواره می توانسته است سبب ساز سوءظن متکلمان و متشرعان باشد.

ذوالنون مصری (وفات: ۲۴۵ هـ) که خود درباره محبت سخنان بسیار دارد، سفارش می کند که درباره محبت که سرّ خداست نباید خوض کرد مبادا که عوام بشنوند. ۱۶ اما آنان که گوش به این سفارش نمی سپارند دچار درد سر و گاه سرنوشت مصیبت باری می شوند. چنانکه در ماجرای گرفتاری صوفیان بغداد که غلام خلیل باعث و بانی آن می شود، از جمله دلایل اتهام، سخنان تند و گستاخانه ابوالحسین نوری (وفات: ۲۹۵ هـ) درباره عشق الهی است ۱۷ و کار حلاج که حبّ مکتوم را بی ثمر و پاکترین محبتها را محبتی می دانست که بر سر زبانها افتد و فاش گردد ۱۸، بدانجا کشید که چون راز محبت الهی را بر سر کوچه و بازار بغداد فاش کرد، به

حکم ابن داود ظاهری، به اتهام ابراز عشق به خدا محکوم به مرگ شد^{۱۹} و این ابن داود کسی بود که خود کتاب الزَّهره را دربارهٔ عشق افلاطونی نوشته بود و عقیده داشت که بنابر حدیث "من عَشِقَ فَعَفَّ فَكَنَّمَهُ و مات فهو شهید"، عاشق باید با عفت ورزیدن و کتمان عشق به مقام شهادت برسد.^{۲۰} غرض از این اشارات آن است که وقتی سخن از حُبّ الهی در محل خطر است، پیداست که کاربرد کلمهٔ عشق کار را خطرناکتر می‌کند؛ چنانکه هر چند بعضی از صوفیان معاصر حلاج کاربرد این کلمه را جایز می‌دانند، اما برخلاف حلاج از استعمال آن پرهیز می‌کنند.

در اوائل تاریخ اسلام، کلمهٔ عشق به عنوان کلمه‌ای مناسب در اشاره به محبت الهی به وسیلهٔ عبدالواحد بن زید بصری متکلم (وفات: ۱۷۷ هـ) پذیرفته شد. این پذیرش مبتنی بر حدیثی قدسی بود به روایت حسن بصری که در آن عبارت "عَشِقْنِي و عَشِقْتَهُ" آمده بود.^{۲۱} بنابر توضیح ماسینون، عبدالواحد اصطلاحات "عشق" و "شوق" را به پاس احترام به متکلمانی اختیار کرد، که امکان محبت میان خدا و انسان را رد می‌کردند. حُبّ و محبت گرچه از طریق تعلیمات معروف کرخ و محاسبی دوباره رواج و تداول یافت اما این بدان معنی نبود که کلمهٔ عشق و اصطلاحات مشابه را به کلی تحت الشعاع قرار داده و غیر قابل قبول سازد.^{۲۲} کلمهٔ عشق در میان علمای اسلام با تعریفی پذیرفته شد که احتمالاً باید میراث ارسطویی باشد. ارسطو عشق (Love) را در مقایسه با دوستی (Friendship) به نوعی احساس شدید تعبیر می‌کرد که تنها به يك شخص تعلق می‌گرفت.^{۲۳} جزء اول تعریف ارسطو را که اشاره بر محبت شدید دارد، اغلب علمای اسلامی نیز برای کلمهٔ عشق یادآور شده‌اند چنانکه تعریف جاحظ (وفات: ۲۵۵ هـ) از عشق به عنوان محبت مفرط، به صورتهای گوناگون نقل و پذیرفته می‌شود^{۲۴}، هر چند همین صفت "افراط" سبب می‌شود که کاربرد کلمهٔ عشق برای محبت الهی از طرف متکلمان و نیز صوفیان محتاط و مقید به ظاهر شریعت رد شود و یا اصلاً متذکر آن نشوند. اینکه ابوالحسن دیلمی (وفات: ۳۹۱ هـ) اولین بخش کتاب خود را با توضیحی دربارهٔ دو کلمهٔ محبت و عشق آغاز می‌کند، خود نشان می‌دهد که بحث و اختلاف نظر دربارهٔ این دو کلمه و کاربرد آن در رابطهٔ عاشقانهٔ میان انسان و خدا، هم

از قبل سابقه دارد و هم هنوز در نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری مسألهٔ حل نشده و قابل تأملی است. دیلمی می‌نویسد که "ما شیوخ خود را دربارهٔ جواز یا عدم جواز کاربرد کلمهٔ عشق بر دو گروه دیدیم. بعضی کاربرد آن را جایز می‌دانند و بعضی انکار می‌کنند." و بعد ادامه می‌دهد "ابویزید بسطامی و ابوالقاسم جنید و حسین بن منصور و عده‌ای دیگر استعمال آن را جایز می‌شمارند. اما شیخ ما ابو عبدالله بن خفیف رحمه الله علیه، مدتی کاربرد آن را انکار می‌کرد تا آنکه به اثری از ابوالقاسم جنید دست یافت دربارهٔ عشق، که در آن معنی عشق و اشتقاق و ماهیت آن یاد شده بود. پس از آن، وی نیز آن را بکار برد و از انکار بازگشت و آن را جایز شمرد و در آن باره کتاب تصنیف کرد.^{۲۵۳} دیلمی نیز حدیث قدسی روایت شده از حسن بصری (وفات: ۱۱۰ هـ) را که عبدالواحد بن زید متذکر شده است ذکر می‌کند و پس از اشاره به اینکه حضرت داود علیه السلام را "عشیق الله" می‌نامیدند، نتیجه می‌گیرد که عشق و محبت دو اسم اند برای معنایی واحد. با این همه اضافه می‌کند: "چون کلمهٔ محبت مشهورتر است و بر جواز کاربرد آن اتفاق نظر وجود دارد، ما نیز همان کلمه را بکار می‌بریم.^{۲۶۳} اگرچه دیلمی در ضمن نقل قولهای مختلف، کلمهٔ عشق را هم، در کتاب خود آورده است، اما چنانکه خود می‌گوید، همواره کلمهٔ محبت را ترجیح می‌دهد. در نقل قولهای صوفیه نیز جز در مواردی معدود که به معنی کلمهٔ عشق و مقایسهٔ آن با محبت سخن رفته است، در کتاب دیلمی اغلب کلمهٔ محبت حضور غالب دارد. کتابهایی را هم که می‌گوید شیخ ما ابو عبدالله خفیف دربارهٔ عشق نوشته است، دیلمی نام نمی‌برد. اما کتابهایی که در این زمینه به او منسوب است و تنها از نامشان خبر داریم، "کتاب المحبة"^{۲۷۳} و "کتاب الود"^{۲۷۳} است و ظاهراً ابن خفیف ترجیح داده است که کلمهٔ عشق را در عنوان کتابهای خود بکار نبرد. به هر حال علی رغم توضیح دیلمی دربارهٔ بی‌اشکال بودن استعمال کلمهٔ عشق، تصوف گرایان متعهد به حدود شریعت هم، چه از معاصران دیلمی و چه از کسانی که بعد از او آمده‌اند، همواره کلمهٔ محبت را بر عشق ترجیح داده‌اند. هم ابونصر سراج (وفات: ۳۷۸ هـ)، ابوبکر کلاباذی (وفات: ۳۸۰ هـ) و ابوطالب مکی (وفات: ۳۸۶ هـ) که همه چند سالی قبل از دیلمی درگذشته‌اند، و هم ابوالقاسم قشیری

(وفات: ۴۶۵ هـ)، هجویری (وفات: ۴۶۴-۵ هـ) و خواجه عبدالله انصاری (وفات: ۴۸۱ هـ) و ابوحامد غزالی (وفات: ۵۰۵ هـ) - که بعد از دیلمی آمده‌اند و هر کدام بخشی مستقل از کتابهای مشهورشان را به بحث دربارهٔ محبت اختصاص داده‌اند، یا اصلاً متذکر کلمهٔ عشق نشده‌اند و یا به اشاره‌ای گذرا از آن در گذشته‌اند. قشیری کلمهٔ عشق را در بخش محبت کتاب خود ضمن نقل سخنی از ابوعلی دقاق می‌آورد آنهم به این قصد که آن را ردّ کند.^{۲۸} هجویری نیز بعد از باب محبت که هشت صفحه از کتاب کشف‌المحجوب را در برمی‌گیرد، فصلی را هم دربارهٔ عشق می‌آورد که بیش از یک صفحه ادامه پیدا نمی‌کند. این يك صفحه هم نقل سخنانی است از دیگران در جهت ردّ کلمهٔ عشق و ترجیح کلمهٔ محبت؛ هر چند در ابتدا اشاره می‌کند که «گروهی از آن طایفه (مشایخ) آن را برحق روا داشته‌اند اما از حق تعالی روا نباشد.»^{۲۹} در کتاب طبقات الصوفیهٔ خواجه عبدالله انصاری نیز با آنکه کلمهٔ محبت ضمن اقوال متصوفه بتکرار آمده است، از کلمهٔ عشق نشانی نیست چنانکه در کتاب منازل السائرین او هم با آنکه از محبت و اصطلاحات مرتبط با آن سخن می‌رود، از کلمهٔ عشق اثری نیست.^{۳۰} عارف متکلم بزرگی چون ابوحامد غزالی هم، با آنکه دفاعی استوار از رابطهٔ محبت میان بنده و خدا می‌کند و بر کاربرد کلمهٔ عشق در همان مفهوم محبت مفرط تأکید می‌ورزد^{۳۱}، و نظر متکلمانی را که منکر محبت میان خدا و انسان می‌شوند، ردّ می‌کند^{۳۲}، اما هم در احیاء و هم در کیمیای سعادت که فصل مشبعی را در آن دوه به محبت اختصاص می‌دهد، تقریباً همه‌جا کلمهٔ محبت را بکار می‌برد. علوم انسانی

به‌طور کلی می‌توان در ارتباط با عشق و محبت الهی سه گروه را تشخیص داد:

گروه اول: آنان که متمسک به ظاهر شریعت‌اند و از عالم کشف و ذوق بی‌خبر. اینان پیوند روحی عاشقانه میان عبد و حق را انکار می‌کنند. کاربرد کلمهٔ عشق را به کلی ردّ می‌کنند و منظور از محبت و حب را که در قرآن کریم آمده است، از یکسو ارادت خیر و نعمت خاص از جانب خدا به بنده و از دیگر سو دوستی او امر خدا و شریعت و اطاعت محض انسان از خدا می‌شمارند^{۳۳}. بنابراین «يُحِبُّهُمْ» به

مفهوم ارادت خیر و انعام خاص حق به عبد است و "یَجِبُونَهُ" تعظیم حق و اختیار رضای او از طریق طاعت و بندگی است.^{۳۴} نیش تند ابو حامد غزالی متوجه همین گروه است در آنجا که می گوید: "گفته اند که کسی که از جنس تو نبود او را دوست نتوان داشتن، معنی دوستی فرمانبرداری است و بس. و هر که چنین پندارد از اصل دین خبر نداشته است."^{۳۵} و در جای دیگر پس از بیان مناسبت میان انسان و خدا که خود یکی از اسباب دوستی است و نتیجه گرفتن از بحث که هر دوستی جز دوستی خدای تعالی جهل است، می گوید: "و بدین سبب سلیم دلی آن متکلم بشناسی که گفت: جز جنس خود را دوست نتوان داشت، چون وی جنس ما نیست دوستی وی ممکن نیست. پس معنی دوستی فرمانبرداری بود که این بیچاره ابله از دوستی جز شهوت که زنان را بدان دوست دارند فهم نکرده است."^{۳۶} ماسینون می گوید طعنه غزالی متوجه کسانی بود که کمتر از یک قرن بعد، ابن جوزی حنبلی عقیده آنان را تأکید کرد.^{۳۷}

گروه دوم: تصوف گرایان شریعتمدارند. آنان که بزرگترین کتابهای نظری را درباره تصوف نوشته و کوشیده اند تا میان شریعت و طریقت پیوند و الفت برقرار کنند. اینان با آنکه نظریه گروه اول را در باب محبت گاه از روی توافق نقل می کنند، اما منکر محبت میان خالق و مخلوق نمی شوند و اقوال متعدد صوفیان را نیز نقل و به شرح و بسط آن می پردازند. با این همه از کاربرد کلمه عشق یا پرهیز می کنند و یا اگر بدان اشاره می کنند در جهت رد آن است، بخصوص به دلیل بار شدید عاطفی و افراطی آن. کسانی چون ابونصر سراج، ابوبکر کلابادی، ابوطالب مکی، ابوالقاسم قشیری و هجویری از این شمارند.

گروه سوم صوفیان اهل ذوق و کشف و اشراق اند که از طریق تجربه های روحی و ریاضتهای عملی، لحظه های گسستن از "من" تجربی را تجربه کرده اند و سخن از دیده ها می گویند نه از شنیده ها. برای آنان خواه محبت و خواه عشق با همان بار شدید و پرشور عاطفی اش معنی دارد چه آن زمان که از روی احتیاط کلمه محبت و حب را بر زبان می آورند و چه زمانی که بی پروا از عشق سخن می گویند. کسانی چون رابعه عدویه، معروف کرخی، سری سقطی، جنید بغدادی، ابوالحسین

نوری، حسین بن منصور حلاج، ذوالنون مصری، خرقانی، عین القضاة، شیخ احمد غزالی و سنایی و عطار و سهروردی مولوی و بسیاری دیگر، حتی آنگاه که از محبت می‌گویند، منظورشان همان عشق است که مبتنی است بر تجربه‌های روحانی شخصی که شهود زیبایی و جلوه‌های جمال حق در ضمن آن تجربه‌ها، انگیزه پدید آمدن و متمکن شدن آن در روح و جان آنانست. برای بیان این حالت شدید عاطفی کلمه عشق مناسبتر از محبت است. زیرا صفت "شدت" و "افراط" و "تجاوز از حد" که گروه اول و دوم به موجب آن کلمه عشق را رد می‌کنند، همان صفتی است که حال و هوای روحی گروه سوم را بهتر می‌تواند بنماید. به این خصوصیت عشق، حتی دیلمی که در آغاز کتاب "عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف" می‌گوید دو کلمه محبت و عشق معنی واحدی دارند، نمی‌تواند بی‌اعتنا بماند. چرا که چند صفحه بعد ضمن توضیح درجات محبت، عشق را غلیان حب و غایت مقامات محبت می‌داند. در واقع محبت درجاتی دارد که با توجه به این درجات و بنا بر احوال روحی سالک نامهای مختلفی پیدایمی‌کند. این درجات بعضی قبل از محبت و بعضی بعد از محبت‌اند. دیلمی آنها را به ترتیب الفت، انس، ود، مودة و بعد، محبت می‌داند و محبت چون افزایش یابد محبت حقیقی می‌گردد در مقابل محبت مجازی؛ که در این حال محبت بر عقل غلبه می‌کند و دل را از وسوسه و افکار ناپسند خالی می‌کند. بعد از این مرتبه، مرتبه خلوت است که در این حال ذکر محبوب یا خلیل در گوشت و خون نفوذ می‌کند و بعد مراتب شغف، شغف، استهتار، ولة، هیمان و بالاخره عشق است. و عشق رؤیت محبوب معشوق، و گسستن از هر چیزی جز او و ضد اوست؛ و اگر بر این مقام نیز چیزی افزوده شود، دیگر از حد محبت خارج شدن و در معنایی غیر محبت داخل شدن است که صوفیه آن را سکر و غلبه می‌نامند.^{۳۸} احوالی که بر زاهدان و صوفیان، بی‌اختیار و در ضمن سلوک و خلوت و ریاضت دست می‌دهد، و نیز مقاماتی که در نتیجه تکرار و تداوم احوال آنان را کسب می‌گردد. به حکم شخصی بودن تجربه و به اقتضای اختلاف ذهنیتها، نامها و درجات و ترتیب و نظم و تعداد معین و یکسانی ندارد. بنابراین نباید انتظار داشت که دیگران هم به همان درجات و مراتب و نامهایی که دیلمی در شرح محبت و

درجات آن آورده است قائل باشند. اما به هر حال اغلب عشق را چنانکه گفتیم محبت مفراط دانسته‌اند. برای عشق علاوه بر این صفت، صفات دیگری نیز ذکر کرده‌اند که از جمله پیوند آن با رؤیت محبوب است که چنانچه دیدیم در نقل قول دیلمی نیز به آن اشاره رفته است. هجویری نیز می‌گوید: "و نیز گویند که عشق جز به معنای صورت نگیرد و محبت به سمع روا باشد. چون آن نظری بود، بر حق روانباشد. که اندر دنیا کس وی را نبیند."^{۳۹} کسانی که عشق را یکی هم به سبب پیوند آن با رؤیت انکار می‌کنند، معمولاً گروهی هستند که خود اهل تجربه شخصی روحانی نیستند و منظور صوفیان را از رؤیت یا نظر دیدار با چشم حس تلقی می‌کنند.^{۴۰} در حالی که گروه سوم که اهل کشف و ذوق اند به رؤیت یا مشاهده عقیده دارند هر چند چنان که خواهیم گفت آلت احساس چنین روئیتی را چشم سر نمی‌دانند. انحصار طلبی عشق که در بخش دوم تعریف ارسطو آمده است و نیز رابطه عشق با رنج و محنت و حتی جنون، نیز از دیگر صفات عشق است که اغلب بدان اشاره کرده‌اند هر چند در این موضوع نیز چشم انداز تفسیر گروه سوم، با دو گروه اول و دوم فرق دارد.

عشق با این صفات که اشاره کردیم با عقل سروکار ندارد و چنانکه ابن جوزی - هر چند از دیدگاهی دیگر- می‌گوید، "محبّة الروح" است در مقابل "محبّة العقل" که ممکن است به مرگ و فنا نیز منجر شود.^{۴۱} چنین عشقی فطری و غریزی نیست. يك پدیده روانی است که حدود آن موكول به شهود زیبایی و جلوه جمال حق در طی يك حادثه روانی است. پس هم با زهد و ریاضت پیوند دارد که زمینه بروز و ظهور استعداد روحی را برای درك چنین تجربه‌ای فراهم می‌آورد و هم با تربیت فرهنگی و دینی خاصی که ظهور و فعلیت آن در ضمن این تجربه‌های روانی، چشم اندازی متناسب با رنگ و طرحی ناشی از خصائص نیروهای بالقوه آن فرا چشم دل صاحب تجربه می‌آورد. اساس اولی طریقت است و مایه دومی در تصوف اسلامی و فرهنگ ایرانی - اسلامی، شریعت. و زاهدانی که به زهد پناه بردند پیش از آنکه تصوف در سیر تکامل خود تجربه‌های روانی را با استفاده از فرهنگهای دیگر تفسیر کند، به حکم آشنایی نظری و تجربه عملی با این دو عنصر طریقت و شریعت، هم

عشق الهی را تجربه کردند و هم به معرفت قلبی نائل آمدند. و این همان پلی است که شقیق بلخی را از سه منزل اول - که با توجه به روحیه زاهدانه دیگر زهاد قرن دوم هجری مانند حسن بصری (وفات: ۱۱۰هـ)، ابراهیم ادهم (وفات: ۱۶۱هـ)، سفیان ثوری (وفات: ۱۶۱هـ)، داود طایمی (وفات: ۱۶۵هـ)، فضیل بن عیاض (وفات: ۱۸۷هـ) طبیعی می نماید - به منزل چهارم یعنی محبت صوفیانه می برد و گذر از زهد به تصوف را نیز تحقق می بخشد.

متأسفانه - چنانکه قبلاً نیز اشاره کردیم، زاهد - صوفیان قرن دوم هجری به ثبت وقایع خلوت و مکاشفات و رؤیاهای خود که محصول طبیعی زیستن در خلوت و تنهایی و تأمل و مراقبه توأم با ذکر و ریاضت است، نپرداخته اند تا بتوان ماهیت این تجربه ها را به تفصیل تفسیر کرد. اما از آنچه جسته گریخته از سخنان پراکنده آنان و نیز صوفیانی که بعد از آنان آمده اند و گهگاه نیز به ثبت این تجربه ها پرداخته اند، برمی آید، می توان دریافت که انگیزه پدید آمدن حالت عاطفی شدید عشق، رؤیت حُسن در صور زیبای انسانی در ضمن رؤیاها و واقعه های روحانی بوده است که آنان خود آن را تجلی حسن حق تلقی می کرده اند. پیداست که طبیعت چنین تجاربی که در آن نه مدرك محسوس و مادی است و نه مدرك در حالت شعور و آگاهی حسی، با توجه به احوال روحی مشترك زاهدان و سالکان طریقت، از هرگونه شایبه نفسانی عاری است. همچنین اگرچه ممکن است کلماتی مانند مشاهده، رؤیت، نظر و امثال آن را که کیفیت ادراك را در این تجربه ها بیان می کنند، مجازاً به معنی کمال ادراك و دریافت معنی، بدون وجود صوری خیالی بگیریم، اما حداقل در آنجا که صوفیان اهل ذوق نه به تفسیر تصویر و تصویر تفسیر رؤیاها و واقعه ها و دریافتهای خود، بلکه تنها به حکایت تصویر پرداخته اند، صرفنظر از نوع تجربه، همان معنی حقیقی خود را دارند و این خود می تواند اصرار بر معنی مجازی را در بسیاری موارد دیگر نیز در محل تردید قرار دهد.

قشیری که به تفصیل به شرح احوال صوفیه پرداخته است، می نویسد:

”غیبت بندگان را بدان بود که غلبه گیرد بر دل ایشان چیزی از موجب رغبت و رهبت و خوف و رجا“ و سپس در مقایسه غیبت با سکر می افزاید: ”وسکر نبود الا خداوندان

مواجید را. چون بنده را کشف کنند به نعت جمال، سکر حاصل آید و طرب روح، دلش از جای برخیزد. . . . بنده اندر حال سکر مشاهد جمال بود. ۴۲۳

ابوالحسن دیلمی خبری نقل می کند که در ضمن آن خداوند می فرماید چون پرده شب محبان مرا فرا پوشد، چشمان آنان را در قلبهایشان قرار می دهم و خویش را در چشم آنان ممثل می کنم تا از مقام مشاهده مرا خطاب کنند و در مقام حضور از من سؤال کنند. ۴۳۳ عین القضاة نیز از حیلۀ تمثیل عشق سخن می گوید که محبوب را هر لحظه و هر روز در جمالی زیادت و شکلی افزونتر به عاشق می نماید و از این طریق ارادت دیدن وی را زیادت می کند. ۴۴

تمثیل محبوب الهی چه در رؤیایها و چه در واقعه‌ها و مکاشفه‌ها، برای زاهد-صوفیان قرن دوم هجری که فکر و ذکر و مونس خلوت روز و شبشان حق بود، نیز بیگانه نبوده است. بنابراین آنان نیز با وجود شرایط روحی و زیستی مناسب برای تجربه‌های روحانی، نه از دیدار این تمثلات روحانی بی نصیب ماندند و نه از احساس عاطفه شدید عشق. ابوطالب مکی از ابراهیم ادهم (وفات: ۱۶۱ هـ) - که او را از ابدال می شمارد و در محبت مقامی رفیع و در قرب، مکاشفات عالی برای او قائل می شود، نقل می کند که گفت: «روزی گفتم پروردگارا اگر به کسی از محبان خود چیزی می بخشی که به آن قلوب محبان، پیش از لقای تو آرامش می یابد، آن را به من عطا کن که از اضطراب و ناآرامی در رنجم. و بعد می گوید: "در خواب دیدم که او مرا در مقابل خود برپای داشت و گفت: ای ابراهیم شرم نمی کنی که از من چیزی طلب می کنی که پیش از لقای من دلت را بدان تسکین دهی. . . . ۴۵۳

رابعه عدویه (وفات: ۱۸۵ هـ) که چند سالی قبل از شقیق بلخی درگذشته است، بیش از دیگر زاهد-صوفیان قرن دوم هجری نامش با محبت الهی همراه است. او که نه پروای دوزخ دارد و نه امید به بهشت و تنها طالب جمال یار است. ظاهراً به مقصود خود رسیده است که در شعری مشهور، سخن از دو نوع محبت می گوید: یکی محبتی که ناشی از میل دل به محبت حق است که آن را "حبّ الهوی" می خوانند و دیگری محبتی که خدا سزاوار آن است و با کشف حجاب توسط حق و رؤیت محبوب حق، توأم است که همان عشق عارفانه و الهی است:

أَجِبُّكَ حُبِّينَ حُبِّ الْهَوَىٰ وَ حُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِّذَاكَ
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَىٰ فَشَغَلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَ أَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ فَكُشْفِكَ لِلْحُبِّ حَتَّىٰ أَرَاكَ
فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي وَلَكِنَّ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ^{٢٦}

ابوبکر کلاباذی صاحب کتاب التعرف این دو نوع محبت را، "محبة الاقرار" و "محبة الوجد" می خواند. و می نویسد اولی محبتی است از آن خاص و عام. اما محبت دوم از طریق یافت حاصل می آید که در آن رؤیت نفس و خلق و اسباب و احوال در میان نیست بلکه استغراق است در رؤیت آنچه خدای راست و آنچه از آن خداست.

ابوطالب مکی که شش سالی بعد از ابوبکر کلاباذی در گذشته است و فصل مشبعی را در کتاب خود به محبت اختصاص داده است، در تفسیر شعر رابعه می گوید: "حب الهوی" محبتی است که از خبر و نقل و تصدیق نعمت و احسان خداوند به بنده حاصل می شود. و "حبی" که خدا سزاوار آن است "محبتی است ناشی از رؤیت حق از طریق مشاهده عین الیقین.^{٢٧} ابوطالب مکی در موارد دیگر نیز به ارتباط محبت خواص با مشاهده یا رؤیت اشاره می کند. در یک جا می نویسد که عموم حق را از طریق مواجید افعال دوست دارند که عبارت از نعمتها و احسان و یاریها و بخششهای حق است. . . و محبتشان به سبب تغییر احکام متغیر است. اما خواص او را از طریق مشاهده صفات دوست دارند، از این سبب محبت ایشان به دل و به وجد است که هرگز تغییر بدان راه ندارد و در آن به دیدار حبیب پا برجا و استوارند.^{٢٨} و در جای دیگر مقام مشاهده را در ارتباط با محبت به مرتبه خلّت اختصاص می دهد که از نظر او بالاترین مقامات است و در آن مقام تخلل در اسرار غیب و آگاهی بر مشاهده محبوب تحقق می پذیرد.^{٢٩}

ابوحامد غزالی نیز با نقل این شعر رابعه توضیح می دهد که شاید رابعه از "حب الهوی" دوستی خدا را به سبب احسان و انعامی که به او در حال می کند اراده کرده است و از "حبی" که خدا شایسته آن است "دوستی جمال و جلال خدای را که بر او

منکشف کرده است؛ و سپس می افزاید ”و این دوستی عالیترین دوستیهاست“ و لذت مطالعه جمال ربوبیت همان است که رسول خدا (ص) به حکایت از حق تعالی فرمود: ”أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ.“^{۵۰} و کسی که صفای دل او به نهایت رسیده، این لذتها هم در دنیا بیاید.

به هر حال این اشاره به دیدن با چشم دل را کم و بیش در سخنان صوفیان قرن سوم نیز اینجا و آنجا می توان پیدا کرد. ابو سلیمان دارانی (وفات: ۲۱۵ هـ) گفته است: ”عارف را چون چشم دل گشاده شود. چشم سر بسته شود، جز او هیچ نبیند.“^{۵۱} ذوالنون مصری (وفات: ۲۴۵ هـ) نیز عقیده دارد که وصول به مقام معرفت، یعنی مقامی که در آن حقایق متجلی می شود برای کسانی میسر است که خدا را با چشم بصیرت می بینند.^{۵۲} و این خود یادآور مضمون سخن ابوالحسین نوری (وفات: ۲۹۵ هـ) می تواند باشد که: ”المحبة هتك الاستار و كشف الاسرار.“^{۵۳} حلاج را نیز اشاره‌هایی از این دست، بسیار است و از او که چون با یزید بسطامی (وفات: ۲۳۴ یا ۲۶۱ هـ) از وحدت با حق دم می زد برمی آید که بگوید: ”رأيت حبيبي بعين قلبي، فقلت من انت؟ قال انت.“^{۵۴} مشاهده روحانی حلاج را حتی در ماجرای سوختن و بردار کردنش از طریق رؤیای خواهرش نیز درمی یابیم. حلاج به خواب خواهرش که در اندوه مرگ دردناک وی بیقرار و گریان است می آید و به او می گوید: هنگامی که دست و پایم را می بریدند دلم به محبت حق مشغول بود و زمانی که بردارم می کردند پروردگارم را مشاهده می کردم و هیچ خبرم نبود که با من چه می کنند. . . .^{۵۵} واقعه مشاهده حق که برای حلاج در اثنای مثله شدن پیش می آید، اگرچه ممکن است شاهدهی قابل استناد نباشد، اما حاکی از امکان وقوع آن در اذهان کسانی است که به نقل آن مبادرت کرده اند. چنانکه وقتی هم که ابوالعباس سیاری (وفات: ۳۴۲ هـ) می گوید: ”هیچ عاقل را در مشاهده حق لذت نباشد زیرا که مشاهده حق فنا می است که در آن لذت نیست، نیز نفی مشاهده نیست، نفی لذت مشاهده است در اثنای مشاهده.“^{۵۶}

نمونه‌های این گونه اشارات در آثار صوفیه کم نیست. بعد از مرگ حلاج و بعد از دفاع ابو حامد امام محمد غزالی (وفات: ۵۰۵ هـ) از تصوف و البته از محبت و

عشق صوفیانه، زمینه سخن گفتن از محبت شدید روحانی مساعدتر شد و به تدریج کلمه عشق که در ابراز آن رعایت احتیاط می شد، چنان تداول پیدا کرد که رفته رفته جای محبت را گرفت. شیخ احمد غزالی، سنایی و عین القضاة همدانی که کلمه عشق را فراوان در آثار خود بکار برده اند، و بسیاری پرواتر از بسیاری از گذشتگان درباره عشق الهی سخن گفته اند، تاریخ وفاتشان با تاریخ وفات ابوحامد غزالی سی سال هم فاصله ندارد. اگر موضوع مشاهده و رؤیت صور زیبا در ضمن تجربه های روحانی صوفیانه در آثار بجای مانده از زاهدان و صوفیان در قرون اولیه هجری، چنانکه اشاره کردیم، مبهم و مجمل است، بعضی از سخنان و بخصوص وقایع خلوت متصوفه در قرنهای بعد چندان صراحت دارد که دیگر جای تردید باقی نمی گذارد که چنین حوادث روحی فی الواقع برای آنان تجربه می شده است. وقتی محی الدین عربی (وفات: ۶۳۸ هـ) به مخاطب سالك راه طریقت اشاره می کند که "هر صورتی که در خلوت بر تو متجلی می شود و می گوید "اناالله" تو بگو: "انت بالله" و صورتی را که دیدی به خاطر بسپار و بدان مشغول مشو و به ذکر پرداز"^{۵۷}، هیچ دلیلی وجود ندارد که با وجود ذهنیت و شرایط روحی و تجربه های عملی مشترك، برای زاهدان و صوفیان قرن دوم و سوم هجری چنین وقایعی اتفاق نیفتاده باشد. اما پیداست که در آن دوره نه نظام خانقاهی و مرید و مرادی شکل گرفته بود و نه این وقایع روحی موضوع تأمل و تفسیر قرار گرفته بود تا پیری به مرید سفارشی از آن گونه که ابن عربی به رهروان طریقت متذکر می شود، متذکر شود.

به هر حال از اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم اشاره های صریحتری می بینیم. ابوحامد غزالی به دیدار صور زیبای انسانی در صورت گشوده شدن چشم دل اشاره صریح دارد. دیدار این صور، مثل دیدن صور در رؤیاست و تحقق آن نیز مشروط به ذکر و ریاضت و خلوت است و این شرطها در سخن غزالی به همان گونه توصیف می شود که یادآور شیوه زیست و گذران زاهدان نیز هست: "گمان میر که روزن دل به ملکوت، بی خواب و بی مرگ گشاده نگردد که اینچنین نیست، بلکه اگر در بیداری خویشتن را ریاضت کند، و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و بایست این جهان بیرون کند و به جای خالی نشیند و چشم فراز کند و حواس معطل

کند، و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد - بدانکه الله الله بردوام گوید به دل نه به زبان تا چنان شود که از خویشتن بیخبر شود و از همه عالم و از هیچ چیز خبر ندارد مگر از خدای تعالی، چون چنین باشد، اگرچه بیدار بود، روزن دل گشاده شود و آنچه در خواب بینند دیگران، وی در بیداری بیند و ارواح فریشتگان (گذشتگان؟) در صورتهای نیکو بروی پدیدار آید؛ و پیغامبران دیدن گیرد و از ایشان فایده‌ها گیرد و مددها یابد و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند. ۵۸۳

در نوشته‌های صوفیه حداقل تا زمان ابوحامد غزالی سخنی به این صراحت و به دور از هرگونه مجاز و استعاره، دربارهٔ تجربه‌های روحی صوفیانه نداریم. اما در اینجا سخن از دیدار ارواح فریشتگان و پیغامبران است نه دیدار حق که محبوب عارفان است. در جای دیگر از احیا و کیمیای سعادت نیز غزالی به تجربه‌ای که گویای تمثیل حق در صورتی زیبا در ضمن چنین تجربه‌هایی باشد اشاره نمی‌کند. عدم اشاره به این موضوع، در مقایسه با بعد دیگر شخصیت غزالی در مقام فقیه و متکلمی اشعری که رؤیت خدای تعالی را جز در عالم آخرت ممکن نمی‌داند، البته طبیعی می‌نماید. او خداوند را که منزّه از صورت و مقدار، و مقدس از جهات و اقطار است، بنا بر قول خداوند "وجوه یومئذ ناظرة الی ربها ناظرة" در عالم آخرت و دار قرار، به اعین و ابصار مرئی می‌داند، اما بنا بر آیات "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" و نیز خطاب حق تعالی به موسی علیه السلام که "لن ترانی"، رؤیت حق را در دنیا رد می‌کند. ۵۹ با این همه گاهی از فحوای کلام او بی آنکه به صراحت اشاره کند می‌توان دریافت که در مقام عارفی برخوردار از ذوق و حال و تجربه، نمی‌توانسته است، به کلی هم نسبت به امکان چنین تجربه‌ای از طریق چشم دل هر چند با رعایت احتیاط، بی اعتنا باشد. در تفسیر غزالی از شعر رابعه دیدیم که وی از "محبتی که خدا شایسته آن است"، محبتی را تعبیر کرد که ناشی از انکشاف جمال و جلال حق است و لذت مطالعه جمال ربوبیت، و این لذت مطالعه جمال را نیز همان دانست که پیغامبر (ص) به حکایت از خدای - عزوجل - گفته است: برای بندگان شایسته خود چیزی ساخته‌ام که چشم ندیده است و گوش نشنیده است و بر دل آدمی نگشته است. غزالی به دنبال این تفسیر می‌افزاید: "و کسی که صفای دل

او به نهایت رسیده باشد، این لذتها هم در دنیا بیاید.^{۶۰۴}

آشکاراست که در اینجا غزالی می گوید برای صوفی صادق و واصل لذت مطالعه جمال ربوبیت در این جهان هم امکان پذیراست. سخنی که وی بعد از این مطلب می آورد، نشان می دهد که از کدام مقام و از چه تجربه ای سخن می گوید: "و برای آن یکی از ایشان گفت: من "یارب" و یا "یاالله" بگویم و آن را در دل خود گرانتر از کوه یابم، زیرا که ندا پس حجاب باشد، و هیچ همنشین را دیده ای همنشین خود را ندا کند؟ و گفت چون مرد در این بغایت رسد مردمان وی را سنگسار کنند، ای سخن او از حد عقلشان بیرون باشد. پس ایشان آن را دیوانگی یا کفر پندارند. پس مقصد همه عارفان وصل و لقای اوست و بس.^{۶۱۴}

غزالی پس از این بحثی را شروع می کند که نتیجه آن این است که رؤیت را حتی در عالم آخرت نیز کمال معرفت می داند که نباید از آن صورتی متصور شود. خلاصه حرف غزالی این است که مدرکات دو نوع اند یکی محسوس که در خیال درمی آید دوم آنکه در خیال در نمی آید مثل ذات باری تعالی و هر چه جسم نیست چون علم و قدرت و ارادت. جسم محسوس چون در خیال درآید ادراک است. اگر چشم ببندیم آن صورت محسوس در خیال حاضر است چنانکه گویی آن را می بینیم. اما اگر چشم باز کنیم و شیء محسوس را ببینیم، همان صورت خیالی را با وضوح بیشتر می بینیم. پس فرق میان دو صورت در این دو حال فقط به زیادت و وضوح و کشف است. غزالی می گوید "پس اکنون خیال اول ادراک است؛ و دیدن، استکمال ادراک خیال، و آن غایت کشف است و آن را بدان رؤیت خوانند که غایت کشف است نه بدان که در چشم است." غزالی سپس می گوید که مدرکات دسته دوم را نیز ادراک، دو وجه است. یکی ادراک اول و یکی استکمال آن. "و میان ادراک دوم و اول در مزید کشف و ایضاح همان تفاوت است که میان متخیل و دیده. و دوم را به اضافه اول نیز مشاهده و لقا و رؤیت گویند. . . چه رؤیت را برای آن رؤیت خوانند که غایت کشف است. . .^{۶۲۴} و از این مقدمات نتیجه می گیرد که رؤیت حق در عالم آخرت حق است "بشرط آنکه مفهوم رؤیت، استکمال خیال - در متخیلی متصور که به جهتی مخصوص باشد - نبود چه رب الارباب از آن متعالی است. بلکه

چنانکه او را در دنیا بشناخته است به معرفت حقیقی تام - بی تخیل و تصور و تقدیر شکل و صورت شبه - در آخرت همچنان ببیند. بلکه گویم که معرفتی که در دنیا حاصل است بعینها آن است که کمال پذیرد و بغایت کشف و وضوح رسد، و مشاهده گردد و میان مشاهده آخرت و معلوم دنیا اختلافی نیست مگر از روی زیادت کشف و وضوح، چنانکه مثال آن در استکمال خیال به رؤیت باز نمودیم. پس چون اثبات شبه و مثل و شکل و خیال در معرفت حق تعالی نیست. پس در استکمال آن معرفت بعینها و ترقی آن در وضوح بغایت کشف هم جهت و صورت نباشد. . . .^{۶۳}

چنانکه دیده می شود توضیح غزالی، جدا از سخنان دیگر او مثل دیدن ارواح فرشتگان و پیغامبران در صورتهای نیکو، و مرئی بودن حق تعالی به اعین و ابصار هم، قانع کننده نیست چه برسد به آنکه برای سنجش صدق آن پای سخنانی از آن دست را هم به میان بکشیم. به نظر می رسد که شخصیت خاص غزالی بخصوص در ارتباط با مخاطبانش در دو کتاب کیمیای سعادت و احیاء علوم الدین مانع می شود که او میان نقل و عقل و قلب پیوند برقرار کند. چنانکه در جایی دیگر نیز به دنبال همین بحث می گوید: ”هماناگویی که معرفت در دل بود و دیدار در چشم، این چگونه بود؟ بدان که دیدار را دیدار از آن گفتند که به کمال رسیدن خیال بود، نه بدانکه در چشم بود؛ که اگر دیدار در پیشانی آفریدی هم دیدار بودی، پس در جای وی آویختن فضول بود، بلکه چون لفظ دیدار آمده است و ظاهر آن چشم است، باید اعتقاد کنی که در آخرت چشم را در آن نصیب بود، و بدانی که چشم آخرت نه چون چشم دنیا بود، که این چشم جز جهت نبیند و آن چشم بی جهت ببیند. . . .^{۶۴} اگر چه بحث غزالی درباره رؤیت، بخصوص در ارتباط آن با معرفت نکات تازه و قابل توجهی دارد که نفوذ و تأثیر آن را بر ابن عربی که واقعه رؤیت را در آخرت و در مقام کثیب، تصویر کرده است، می بینم. ^{۶۵} اما در این مورد نیز مثل بعضی موارد دیگر سخنان وی در همه جایکدست و صریح و خالی از ابهام نیست. ^{۶۶} او نه مثل اشاعره رؤیت خدا را در عالم آخرت برای مؤمنان حتمی می داند و نه مثل معتزله به کلی امکان رؤیت را در هر دو جهان انکار می کند و نه به صراحت رؤیت خدا را به قلب، به معنی شناخت وی نسبت می دهد. ^{۶۷} به نظر می رسد که او خود نیز مردداست که

بالاخره چه تصمیمی بگیرد. از همین روی نظر کسانی چون ابن حزم (وفات: ۴۵۶ هـ) که نیم قرن قبل از وی در این باره سخنی گفته‌اند، حداقل از بیان تردید آمیز غزالی روشنتر و با قطع و یقین همراه است. ابن حزم می‌گوید: "ما می‌گوییم که خدای تعالی در آخرت به قوتی غیر از این قوتی که اکنون در چشم مانهاده شده است دیده می‌شود؛ قوتی که موهبت خدای تعالی است و بعضی آن را حس ششم می‌خوانند و دلیل آن این است که همچنانکه خدای عز و جل را در این عالم با قلبهایمان می‌شناسیم چنانکه شکی در آن نیست، در آخرت نیز خدای تعالی در چشمها قوتی می‌گذارد که بدان قوت خدا را مشاهده می‌کنیم. . . .^{۶۸۳} از این حاسه ششم البته غزالی هم نام می‌برد و آن را با نامهایی مثل "عقل"، "بصیرت" و "نور" و "چشم باطن" مترادف می‌شمارد و جای آن را هم در دل می‌داند و حتی نظاره بر جمال الوهیت را نیز به آن نسبت می‌دهد؛^{۶۹} اما کیفیت این نظاره را از توضیحات پراکنده و ناساز و گاهی متناقض نمایی ناشی از احتیاط و بقطع نمی‌توان دریافت.

غزالی در ضمن بحثهای خود متذکر حدیث رؤیت نمی‌شود تا تفسیر وی را درباره آن بدانیم. اما ابوالحسن دیلمی آن را نقل کرده است تا بگوید جلوه حق در لباس حسن انگیزه محبت می‌شود. او ضمن اشاره به اینکه منظور از "رأیت" در حدیث "رأیت ربی فی احسن صورة"، دیدن در خواب است، می‌نویسد: "دلیل آنکه حسن انگیزه محبت است و سر حق در حسن به محبت آشکار می‌گردد، آن است که بنی (ص) گفت: "پروردگار خود را در زیباترین صورت دیدم. پس مرا گفت: از من بخواه! گفتم: أَسْأَلُكَ حُبَّكَ وَحُبَّ عَمَلٍ يُقَرِّبُنِي إِلَى حُبِّكَ. دیلمی ادامه می‌دهد که خیر طولانی است. اما در اینجا غرض ما ایراد حدیث نیست بلکه اشاره به این معنی است که چون تجلی به شاهد حسن بود، پیامبر (ص) محبت او برگزید و نتوانست از خدای جز محبت وی چیزی بخواهد.^{۷۰۳} این درست همان نظری است که روزبهان بقلی (وفات: ۶۰۶ هـ) نیز ابراز می‌دارد: "پیامبر (ص) فیض محبت را از رؤیت الله تعالی در لباس حسن گرفت."^{۷۱} و سپس با اشاره به حدیث رؤیت می‌افزاید: "و این مقامی است که بر بنده آشکار نمی‌شود مگر آنکه به سبب پاکی و طهارت از حوادث، در محل قبول حسن قدیم قرار گیرد."^{۷۱۳} روزبهان

در کتاب مشرب الارواح که در آن به تفصیل احوال، و تجارب روحانی را در طی سلوک شرح داده است، بار دیگر نیز به حدیث رؤیت اشاره می کند تا شاهدی باشد بر صحت مقامی که آن را "مقام بروز صفات خاصه به صورت انسان زیبا" می خواند. این مقام، مقام التباس است که هم در سکر و هم در صحو تحقق می یابد. در سکر عشق می افزاید و در صحو انس؛ و روزبهان توضیح می دهد که "این مقام مکر است. می خواهد که عاشق وی او را به وصف ازل در نعت آدم ادراک کند تا در بسط و انس رفیع القدر شود." ۷۲۳

سخنان دیلمی و روزبهان که با اشاره به حدیث رؤیت، محبت یا عشق عرفانی را ناشی از تجلی حسن می دانند در واقع دلیلی است همسو و همساز بانظری که در ابتدا مطرح کردیم و با اشاره به رساله شقیق بلخی یادآور شدیم که یکی از علل تبدیل ترس زاهدانه به عشق صوفیانه می تواند وقایع ذکر و خلوت و از جمله تجلی حسن در صورت زیبای انسانی در چشم انداز تجربه های روحی زاهدانی باشد که شیوه زیست ریاضت آمیز توأم با ذکر و خلوت آنان زمینه تحقق چنین تجربه های روحی را برای آنان فراهم می آورد.

از آنجا که این تجربه های روحی در شرایطی روی می دهد که در آن نه مدرک، حسن شرایط آگاهی عادی است و نه مدرک محسوس و مادی، و شرایط روحی در هنگام تجربه شرایط ناآگاهی و خواب است، ما آن را یک پدیده روانی خواندیم و این نکته ایست که هم یونگ و هم اغلب کسانی که در غرب درباره عرفان و تصوف کتاب نوشته اند، بدان اشاره کرده اند. نام پدیده روانی برای این تجربه های روحی، توصیف یک پدیده است در ارتباط با علم روانشناسی و این البته به معنی انکار حقایق و عقایدی که تصوف و عرفان بر آن مبتنی است، نیست. برای کسانی که با این تجربه های روحی آشنایی ندارند، انکار اصل تجربه و یا آن را از مقوله خیالات واهی شمردن آسان است. اما آنان که به این تجربه ها دست یافته اند و یا حداقل به وقوع آن در نزد کسانی معترفند هیچ شک و تردیدی در امکان بروز و ظهور آن ندارند. قدر مسلم آن است که تجربه هایی از این دست از استعداد های روح و روان آدمی ناشی می شود. اما این استعداد مشترک بالقوه، در شرایط و احوالی خاص

برای کسانی فعلیت می‌یابد. مقدمات فعلیت یافتن این استعداد، و نوع تجربه‌ها و معرفتی که از آن حاصل می‌شود و تحولی که در بینش و رفتار صاحبان این نوع تجربه‌های روحی پدید می‌آید، در همهٔ زمانها و همهٔ مکانها اگرچه به اقتضای فرهنگهای مختلف صوری به ظاهر متنوع دارد، اما دارای چنان شباهتهای عمیقی است که انکار آنها، یا از مقولهٔ وهم و خیال واهی شمردن آنها، به‌ساده‌لوحی، پشت به حقیقت کردن است. به قول یونگ «تجربهٔ دینی، تجربهٔ مطلق است که چون و چرا برنمی‌دارد. ایراد کننده فقط می‌تواند بگوید که چنین تجربه‌ای به او دست نداده است. آنگاه طرف مخاطب به او خواهد گفت: متأسفم اما چنین تجربه‌ای به من دست داده است. و در اینجا گفتگو پایان خواهد یافت. علی‌رغم آنچه دنیا دربارهٔ تجربهٔ دینی فکر کند، کسی که این تجربه به او دست داده باشد، صاحب گوهر گرانبهائی است، یعنی صاحب چیزی است که به زندگی معنی می‌بخشد بلکه خود سرچشمهٔ زندگی زیبایی است و به جهان بشریت شکوه تازه‌ای می‌دهد. چنین کسی دارای ایمان و آرامش است.^{۷۳۳} به نظر من کسانی که به مبانی این تجربه‌ها و حقیقت و وقوع آنها از سر اعتقاد می‌نگرند، تفسیرشان از این تجربه‌ها می‌تواند به شناخت بهتر پدیده‌های روحی و صوفیانه و فهم دقیقتر و علمی‌تر آن کمک کند. ارتباط تصوف و عرفان با روانشناسی و علم النفس موضوعی قابل انکار نیست و بررسی روانشناختی این تجربه‌ها نیز موضوعی تازه نیست. در آثار بسیاری از بزرگان حکمت و تصوف چه در غرب و چه در شرق از افلاطون و افلوپین و کلمنت اسکندرانی و سنت اگوستین و توماس اکویناس و دیونیزوس گرفته، تا ابوحامد غزالی و شیخ احمد غزالی و بخصوص شیخ اشراق و ابن عربی و ملاصدرا توضیحات و نظریاتی دربارهٔ ارتباط میان تجربه‌های عرفانی و علم النفس می‌بینیم، آنچه جای آن خالی است بررسی این تجربه‌ها براساس روانشناسی جدید است که بیگمان می‌تواند حقایق این تجربه‌ها را در پرتو دانشهای جدید مربوط به آن روشن‌تر و دقیقتر جلوه دهد.

سخنان دیلمی و روزبهان که جلوهٔ زیبایی حق را انگیزهٔ محبت یا عشق عارفانه می‌دانند، در عشق انسانی یا غیر عارفانه نیز صادق است منتها در اینجا حسن

محسوسِ محبوبِ مادی و زمینی که از طریق حس ادراک می‌شود، انگیزهٔ محبت و عشق است. و این موضوع که حسنِ انگیزهٔ محبت است اگرچه در رسالهٔ ضیافت و فدرورس افلاطون قبلاً عنوان شده و از طریق رسالهٔ العشق ابن سینا به عالم اسلامی منتقل شده بود، اما بدون آن هم می‌توانست به تجربه دریافته شود. این تجربهٔ مشترک و ممکن در قلمرو عشق زمینی و مجازی هم می‌تواند پیش زمینهٔ ذهنی صاحبان تجربه‌های روحانی باشد و هم می‌تواند به تفسیر این تجربه‌ها در نزد اهل ذوق جهت بخشد.

شیخ احمد غزالی (وفات: ۵۲۰ هـ) در کتاب بسیار مشهور خود سوانح العشاق می‌گوید: «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکند. تربیت او از تابش نظر بود... حقیقتش قران بود [از راه دیده] میان دودل.^{۷۴} چنانکه پیداست از نظر شیخ احمد نیز عشق با مشاهدهٔ جمال آغاز می‌شود. شیخ احمد در ابتدای کتاب سوانح یادآور می‌شود که: "چند فصل اثبات کردم... در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق بشرط آنکه در او هیچ حواله نبود نه به خالق و نه به مخلوق."^{۷۵} اما معنی دیگر این سخن او این است که هم حواله بود به خالق و هم به مخلوق. متها در دو سطح متفاوت از یکدیگر. در یک سطح، چشم حس، جمالِ معشوقِ محسوس و مجازی را می‌بیند، در عالم محسوس؛ و در سطح دیگر چشم دل، جلوهٔ جمال معشوق حقیقی را می‌بیند در عالم خیال. او در فصلی دیگر از کتاب سوانح می‌نویسد که کسی ذات و صفات عشق را قادر نیست که دریابد اما عشق در عالم خیال روی خود را نشان می‌دهد.^{۷۶} و در فصل بعد توضیح می‌دهد: "گاه نشان به زلف و گاه به خد بود و گاه به خال و گاه به قد و گاه به دیده و گاه به ابرو و گاه به غمزه و گاه به خندهٔ معشوق و گاه به عتاب و این معانی هر یک از طلبگاه عاشق نشانی دارد. آن را که نشان عشق بردیدهٔ معشوق بود قوتش از نظر معشوق بود و از علتها دورتر بود که دیده در ثمین دل و جان است. عشق که نشان به دیدهٔ معشوق کند در عالم خیال، دلیل طلب جان و دل او بود و از علل جسمانی دور بود..."^{۷۷}

خلاصهٔ مفهوم سخن غزالی این است که اولاً عشق در عالم خیال خود را به صورت اعضای معشوق به عاشق نشان می‌دهد و ثانیاً نشانه‌های عشق که به صورت

اعضای معشوق در عالم خیال بر عاشق جلوه می کند، متناسب با مقام یا خواست و آرزوی عاشق است. بنابراین ظهور و تجلی صور معشوق در عالم خیال بر عاشق، متناسب با خواست و یا ذهنیت عاشق است. این نکته ایست که شارح سوانح نیز به آن اشاره می کند و قوت خوردن یا بهره بردن عاشق را از پیکر خیالی معشوق از بدایات احوال عشاق می داند:

تا بدایات حال عشاق است	مرد عاشق به قوت مشتاق است
چون ز معشوق برنیاید قوت	در فراق از خیال یابد قوت
در دورنش ز پیکر معشوق	بنشینند خیال نامغروق
تا به هر لحظه سوی او نگرد	دیدۀ علم قوت تازه خورد
بعد از آن چون کمال شد حاصل	رفت صورت درون پرده دل ^{۷۸}

بی پروایی عین القضاة همدانی، شاگرد و مرید نام آور شیخ احمد غزالی در بیان تجربه های روحانی و حقایق عرفانی، پرده های ابهام و اجمال اشاراتی را که تا کنون متذکر شده ایم کنار می زند. او که بارها ضمن نوشته های خود سوگند می خورد که از دیده ها سخن می گوید و نه از شنیده ها، تجربه هایش می تواند حال و هوای روحی پیشینیانش را نیز که درباره تجربه های روحانی و وقایع خلوت خود سکوت کرده اند، باز نماید. از سخنان عین القضاة نیز به وضوح می توان دریافت که صور زیبای متجلی در چشم انداز روح عاشق بر حسب حال و مقام و اندیشه ها و تصورات وی متمثل می شود. او در يك جا می نویسد: ”دریغاً از نامهای او یکی مصور باشد که صورت کننده باشد، اما من می گویم که او مصور است یعنی صورت نماینده است.“^{۷۹} و در جای دیگر ضمن اشاره به نمایش این صورت به اقتضای خواست بیننده، یکی از واقعه های روحانی خود را چنین بیان می کند: ”چون او - جلّ جلاله - خود را جلوه گری کند، بدان صورت که بیننده خواهد به تمثل به وی نماید. در این مقام من که عین القضاةم، نوری دیدم که از وی جدا شد، و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد. چنانکه چند وقت در این حال متحیر مانده بودم.“^{۸۰} عین القضاة به دنبال این وقایع می افزاید: ”إِنَّ فِي الْجَنَّةِ

سوقاً يُباعُ فيها الصور، این باشد، رأیت ربّی فی أَحْسَنِ صُورَةٍ خودنشان می دهد.^{۸۱} و بدین ترتیب عین القضاة واقعه خود را با حدیث رؤیت، و حدیث رؤیت را با واقعه خود مقایسه می کند و هر یک را توضیح دیگری می داند. تذکر عین القضاة در یکی از مکتوباتش روشن می کند که اولاً این احوال از بدایت راه سلوک، سالک را معلوم می گردد. ثانیاً چنین تجربه‌هایی در شرایط ناآگاهی یعنی خواب و غیبت رخ می دهد، ثالثاً از این تجربه‌ها به هیچ وجه نباید نتیجه گرفت که حق تعالی دارای همان صورتی است که صاحب واقعه می بیند: "چون صاحب بصیرتی گوید: رأیت ربّی فی صُورَةٍ آمَرِدٍ، راست بود و از این هیچ لازم نیست که خدای تعالی بر صورت امردی بود. زیرا که بود در خواب می خواهد یا در غیبت و کسی که راه خدا رفته بود، در بدایت او را این معلوم گردد که خدای تعالی را در همه صورتی بتوان دید.^{۸۲}

از سخنان دیگر عین القضاة می توان تا حدّی هویت صورت زیبایی را که در واقعه خود به دیدار آن اشاره می کند از نظرگاه او، باز شناخت. وی قبل از اشاره به واقعه خود سخنانی آورده است که می تواند تا حدّی راهنمای مقصود باشد. موضوع سخن مربوط است به همان حدیث رؤیت و تمثّل. می نویسد: "دیگر مقام در تمثّل آن است که عایشه صدّیقه در حق مصطفی - علیه السلام - و رؤیت او مرخدا را این نشان می دهد که "مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ بَعَيْنَ رَأْسِهِ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ" با عایشه گفت: شب معراج، اورا ندیدم، بذات و حقیقت او؛ و با ابن عباس گفت: دیدم، بر صورت تمثّل. دریغاً از ذات خدا، تلذذ یافتن و خیر گرفتن و کیفیت و ادراک و احاطت، محالست که ذات او - تعالی - بیننده را از بیندگی بستاند. چون بیننده نماند، که را بیند؟ اما آنچه توصفات خوانی که "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي" از آن نشان باشد؛ چون او - جلّ جلاله - خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد به تمثّل به وی نماید. . .^{۸۲} بقیه این مطلب نقل همان واقعه است که در بالا ذکر کردیم. از این مطلب چنین برمی آید که صورتی که متمثّل می شود ناشی از جلوه صفات است نه ذات. نور یا حقیقت محمدی که با عقل اول در فلسفه مشایی و جبرئیل یا روح القدس در شرع یکی است^{۸۳}، نشان صفات خداست. بنابراین

عين القضاة در واقع جلوه نور محمدی را می بیند یا جلوه صفات حق را با واسطه نور محمدی می بیند. به همین سبب به دنبال بیان واقعه می نویسد: "دریغ این کلمه را گوش دار: انتها و اتصال جمله سالکان به نور مصطفی است. اما ندانم که انتها و اتصال مصطفی به کیست؟" "مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ" بیان این کلمه بکرده است.^{۸۴۳} پس تفسیر واقعی این حدیث از دیدگاه عین القضاة این است که هر کس که با چشم جان، نور محمدی را ببیند جلوه صفات حق را دیده است. با توجه به اینکه در فلسفه مشایی عقل دهم از عقول عشره یا عقل فعال با جبرئیل و روح القدس یکی است و از همین عقل فعال یا جبرئیل است که نفوس انسانی فایض می شود، و در واقع او مربی و حامی و رب النوع ارواح یا نفوس ناطقه انسانی است،^{۸۵} می توان تفسیر حدیث را از نظرگاه فلسفه مشایی چنین توضیح داد که هر کس ربّ یا فرشته نوع انسان یا عقل فعال را ببیند حق را دیده است. در این صورت "ربی" (= پروردگار من) در حدیث "رأیت ربی فی احسن صورة" نیز می تواند در معنی فرشته نوع انسانی یا جبرئیل باشد که در زیباترین صورت به پیامبر (ص) متجلی می شود و از آنجا که این فرشته نوعی یا جبرئیل چنانکه دیدیم با نور محمدی یکی است، پس پیامبر (ص) نور خود یا روحانیت خود را که بوجود محسوس او در تاریخ مقدم است، یا به عبارت دیگر المثنای روحانی نفس خود را دیده است. و این همان سخن امام هشتم (ع) [رحلت: ۲۰۳ هجری] است در مسأله حدیث رؤیت: "صورت بشری که تصویر الهی است، بهتر از آتش سینا شایسته آن است که مظهر الهی گردد. در حقیقت، محمد (ص) جز صورت نفس خویشتن را ندید و آن صورت زیباترین صور بود؛ چه محققاً صورت "حقیقت جاوید محمدی" یعنی آدم بهشتی بود.^{۸۶۳}

اگر قبول کنیم که در حدیث رؤیت، پیامبر (ص) روحانیت یا نور خود را در زیباترین صورت دید و این دیدن که توأم با معرفتی است و رای حس و عقل زمان آگاهی، برای اولیاء خدا نیز حاصل می شود، باید صور زیبایی را که عین القضاة و دیگران نیز بدان اشاره می کنند روحانیت نفس خود آنان بشماریم. یعنی فرشته شخصی هر کس که حامی و نگهبان و مربی اوست. که نهایت و منتهای این رؤیتها،

رؤیت فرشته جمعی رب النوع انسانی است یا به قول عین القضاة نور محمدی که منتهای راه سالکان است. در این چشم انداز حدیث مشهور "من عرف نفسه فقد عرف ربه"^{۸۷} که صوفیه فراوان به آن اشاره می کنند و در عرفان غرب نیز درست با همین بیان در قرن دوم میلادی به وسیله کلمنت اسکندرانی (وفات: ۱۵۰ - ۲۱۵ میلادی) مطرح شده است^{۸۷}، - نیز مفهومی در سطح دیگر پیدا می کند. زیرا اگر "رب" را در اینجا همان فرشته شخصی فرد بدانیم، در این صورت آنکه خود را می شناسد فرشته یا روحانیت نفس خود را می شناسد. اگر این شناخت از طریق عقل صورت بگیرد، معرفت حاصل از آن معرفتی فلسفی است؛ و اگر از طریق رؤیت باطنی حاصل شود معرفت شهودی و عرفانی است. در این معرفت شهودی و تجربه روحانی - که حاصلش عشق است و از طریق آن وصول به نهایت طریقت و منتهای سلوک و تجربه وصال و اتحاد در فنای صوفیانه - آنچه اصل و حقیقت واقعه و تجربه است دیدار با خویش است، یا دیدار نفس با نفس؛ یا به عبارت دیگر رسیدن نور محبوس در ظلمت جسم و در جهان مادی، به نورها و آزاد در عالم ملکوت و روحانی. در فرهنگ اسلامی - ایرانی می توان شواهد متعدد برای این دو جنبه زمینی و آسمانی نفس یا حقیقت وجودی آدمی ارائه داد. از یکسو بنابر حدیث "لِكُلِّ شَيْءٍ مَلَكًا" هر چیز و از جمله نفس انسان نیز فرشته ای در عالم بالا دارد و به حکم فرشته بودن لطیف و روحانی است^{۸۸}، و از سوی دیگر بنابر حکمت اشراق و نورالانوار بودن واجب الوجود، عقول و نفوس آسمانی و نفوس ناطقه انسانی اصل نوری پیدا می کنند^{۸۹}. از یکسو واقعه میثاق الست و پیمان گرفتن خداوند از ارواح آدمیان، قبل از خلق عالم اجساد در قران کریم مذکور است^{۹۰} و از طرف دیگر خلق عالم مینوی و فرورها - که روحانیت همه موجودات اند - قبل از آفرینش عالم مادی و گتیک در دیانت زردشتی. ^{۹۱} از یک سو انتشار آثار هرمسی و موضوع طباع تام در عالم اسلام از قرن سوم هجری خبر داریم^{۹۲} و از سوی دیگر موضوع حقیقت ملکوتی و انانیت آسمانی فرد را در وجود فرشته دثنای زردشتی می بینیم که با طباع تام هرمسی یکی است. و این همه زمینه هایی را آماده می کند تا بتدریج تجربه های زهاد و صوفیان اولیه در پرتو بینشی جدید نگریسته و توضیح و تفسیر شود و به وسیله سهروردی عقل و

نقل و قلب یا فلسفه و شریعت و تصوف در مجموعه‌ای هماهنگ جمع آیند. واقعه دیدار نفس با اصل آسمانی خویش برای معتقد به دیانت زردشتی بعد از مرگ اتفاق می‌افتد. برحسب متون اوستایی و پهلوی وقتی مرد کامل چشم از جهان فرو می‌بندد روان او به پل چینوت می‌رسد، بر سر این پل دختری زیبا و درخشان به استقبال او می‌آید. "آنگاه روان مرد پاکدین که به شگفتی فرورفته است به او خطاب کرده می‌پرسد: ای دختر جوان تو کیستی؟ . . . وی در جواب می‌گوید: من دثنا ی تو یعنی منش نیک و گوش نیک و کنش نیک تو هستم . . . محبوب بودم، تو مرا محبوبتر ساختی؛ بلند پایه بودم، تو مرا بلند پایه‌تر ساختی." این دثنا در صورتی که مرد زردشتی در زندگی دنیوی اعمال زشت انجام داده باشد و به وظایف اخلاقی و دینی خود عمل نکرده باشد به صورت "زن پتیاره زشتی درآمده اعمال ناصواب او را از هیکل منفور و ناموزون خویش در چشم او مجسم می‌سازد. ^{۹۳} این دثنا که در لغت به معنی دین و وجدان است در واقع همان نفس یا من ملکوتی شخص است. که نفس رها شده از اسارت تن با او دیدار می‌کند. برای صوفی که از طریق ریاضت و تعطیل حواس و قطع تعلقات، موت اختیاری برمی‌گزیند، احوال عالم پس از مرگ طبیعی، هم در این عالم کشف می‌شود. و این نکته‌ایست که اغلب صوفیه و عرفا خواه در غرب و خواه در شرق به آن اشاره کرده‌اند و حتی ابوحامد غزالی هم در گفتن این یکی تردید نمی‌کند. ^{۹۴} واقعه عین القضاة نیز شبیه دیدار روح با دثنا پس از مرگ است که در این عالم و قبل از مرگ طبیعی تجربه می‌شود. ذکر و ریاضت و خلوت که به منظور قطع تعلقات و علایق دنیوی و تزکیه نفس از صفات ذمیمه اخلاقی و جایگزینی صفات حمیده به جای آنهاست، نفس سالک را شایسته دیدار با من ملکوتی خویش در صورت زیبا می‌کند و با ترقی سالک در تجربه احوال و کسب مقامات، هربار این صورت زیبا به اقتضای صفا و زیبایی نفس زیباتر از پیش می‌شود. درجه زیبایی تمثیل محبوب یا نفس با درجه تکامل روحی و اخلاقی سالک نسبت مستقیم دارد. به قول عین القضاة "یحبهم هر لحظه تمثلی دارد مریحبونه را، و یحبونه همچنین تمثلی دارد. پس در این مقام عاشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر بیند، و خود را به عشقی کمالتر و تمامتر. ^{۹۵}

دیدار با طباع تام در آثار منسوب به هرمس نیز نمونه دیگری از همین دیدار نفس با من ملکوتی خویش است که بعدها در آثار شیخ اشراق انعکاسی گسترده می‌یابد. مسلمانان از قرن سوم به بعد به این آثار دسترسی داشته‌اند. در کتابی به نام غایة الحکیم منسوب به مسلمة بن احمد المجریبی که تاریخ تألیف آن نباید پیش از قرن ششم هجری باشد امام‌مسلماً از مواد بسیار کهن در نوشتن آن استفاده شده است، اشاره‌هایی به طباع تام و نمونه‌هایی از دیدار هرمس با وی می‌بینیم. در کتاب غایة الحکیم، اشاره به طباع تام از قول ارسطو و سقراط نیز نقل شده است. ارسطو در کتاب الاسطماخیس گفته است که "طباع تام قوتی است فیلسوف را که علم و حکمت او را می‌افزاید و حکما را در این روحانیت که سرّی است نهاده در میان ایشان که احدی را از آن خبر نیست - بهره‌های گوناگونی است. حکما این سرّ را مکتوم نگاه می‌دارند و با آنکه با بی‌لطیف و جلیل از حکمت نیست که برای شاگردانشان آشکار نکنند، اما از آشکار کردن این سرّ مکتوم که همان روحانیت طباع تام است خودداری می‌ورزند.^{۹۶} در جای دیگر از کتاب باز هم از قول ارسطو نقل می‌شود که این قوه روحانی که حکیم را الهام می‌کند و درهای بسته حکمت را بر وی می‌گشاید، متصل به نجم عالی اوست که مدبّر و مربّی حکیم است. حکما و پادشاهان از طریق دعا با این موجود روحانی ارتباط برقرار می‌کنند و از او در علم و حکمت و تدبیر کارها. . . کمک می‌جویند.^{۹۷} از قول "طمطم" هندی نیز نقل می‌شود که در آغاز کتاب خود گفته است: اول چیزی که باید درباره نفس خود به آن پردازای آن است که به فرشته مدبر خود که به ستاره تو متصل است بنگری و آن طباع تام است که هرمس حکیم در کتابش گفت که عالم صغیر که همان انسان است چون تام الطباع شود نفس او به منزله قرص خورشید است که در آسمان ثابت است و با شعاعش آفاق را روشن می‌کند. همچنین است طباع تام که شعاعش در نفس استوار می‌شود و نفوذ می‌کند. آنگاه بر آن قوایطایف حکمت اثر می‌کند و به شعاع آن، حکمت جذب می‌شود تا در نفسی که مکان اوست جایگزین می‌گردد.^{۹۸} از قول سقراط نیز نقل می‌شود که به طباع تام "شمس الحکیم" گفته می‌شود. از هرمس سوال می‌شود که حکمت را به چه ادراک کرده است، پاسخ می‌دهد به طباع تام.

می پرسند اصل حکمت چیست می گوید: طباع تام. می پرسند مفتاح حکمت چیست می گوید طباع تام. می پرسند طباع تام چیست می گوید روحانیت یا فرشته فیلسوف است که متصل است به ستاره او و مدبر اوست و قفل و بندهای حکمت را بر او می گشاید و آنچه بر او دشوار است به وی تعلیم می دهد و در خواب و بیداری او را به صواب الهام می کند و کلیدهای گشایش درهای بسته را به او می نماید.^{۹۹}

این طباع تام که در واقع نقش فرشته فیلسوف و راهنما و معلم آسمانی را دارد، و بارها بر هرمس ظاهر می شود، همان "من" آسمانی یا روحانیت و فرشته نفس است که چنانکه در مورد دثنا دیدیم به چهره اعمال و نیات و اخلاق فرد بر او آشکار می شود و یا به قول عین القضاة آن گونه که بینده می خواهد. در کتاب غایة الحکیم، سقراط به دنبال این سخن که به طباع تام شمس الحکیم گفته می شود می افزاید، این طباع تام "اصل و فرع حکیم است" یعنی هم ریشه است و هم شاخه او. و این مطلب به صورتی دیگر در دعایی شورانگیز در خطاب به طباع تام که بوسیله سهروردی نقل شده و اصل هرمسی دارد نیز به بیانی دیگر آمده است: "أَيُّهَا السَّيِّدُ الرَّئِيسُ وَ الْمَلِكُ الْقَدِيسُ وَ الرَّوْحَانِيُّ النَّفِيسُ! أَنْتَ الْأَبُ الرَّوْحَانِيُّ وَ الْوَلَدُ الْمَعْنَوِيُّ..."^{۱۰۰} در اینجا نیز طباع تام هم پدر روحانی است و هم ولد معنوی. ارتباط میان ریشه و شاخه و پدر و فرزند، ارتباط میان طباع تام یا فرشته نفس را با نفس آشکار می کند. از یکطرف طباع تام، یا اصل آسمانی نفس اسیر در جسم، ریشه، پدر و اصل نفس است که وجود نفس ناشی از وجود او و پرتوی از شعاع او و تصویری از اوست، و از طرف دیگر شیوه‌ای که نفس اسیر در دوره اسارت و تبعید در عالم خاک برمی گزیند، به نفس آسمانی سیما و شخصیت می دهد. پس هم متولد می کند و هم متولد می شود. بدین ترتیب نفس، واحدی است که از حاصل ضرب يك در يك پدید می آید (1×1=1) و نه تنها يك.^{۱۰۱}

از این روی، این من ملکوتی یا فرشته فردی که برای فیلسوف به صورت پیری زیبا و روحانی ظاهر می شود که تلقین حکمت می کند، چنانکه در رؤیایا و مکاشفات هرمس و نیز سهروردی، در رؤیایا و مکاشفات و واقعه‌های عارفان اهل ذوق در سیمای معشوق ظاهر می شود که محبت و عشق عارفانه را به کمال

می‌رساند. شاهد زیبارویی که تجسم حق در چهرهٔ انسانی است و روزبهان بقلی واقعهٔ دیدار خود را با وی در آغاز کتاب *عبر العاشقین* بیان می‌کند، در مکالمه‌ای که میان آن دو می‌رود، درس عشق می‌آموزد و سخن تنها از عشق می‌گوید.^{۱۱۲} اما طباع تام همه جا معارف و حکمت به هر مس می‌آموزد. سهروردی از قول هر مس نقل می‌کند که گفته است: *”إِنَّ ذَاتَا رُوحَانِيَّةً أَلْقَتْ إِلَى الْمَعَارِفِ. فَقُلْتُ لَهَا: مَنْ أَنْتِ؟ فَقَالَتْ: أَنَا طِبَاعُكَ الْتَامَةَ.“*^{۱۱۳} چنانکه از خود هر مس منقول است، وقتی که وی می‌خواهد علم سرّ و کیفیت آفرینش را استخراج کند و قدم در سرباده‌ای پر از باد و ظلمت می‌گذارد که امکان افروخته داشتن چراغی نیست، این طباع تام است که در خواب با زیباترین صورت بر او ظاهر می‌شود و به وی می‌آموزد که چگونه چراغ را در چراغدان شیشه‌ای جای دهد تا باد خاموشش نسازد و باز، هم اوست که طریق استخراج علم سرّ و کیفیت خلقت را به او می‌نماید.^{۱۱۴}

فرشته‌ای که در واقعه‌های سهروردی بر او ظاهر می‌شود نیز چنانکه گفتیم تلقین حکمت می‌کند. این فرشته که به صورت پیری خوش سیما در چشم انداز شهود سهروردی ظاهر می‌گردد پیری است حکیم که سیمای او هم یادآور پیر در مفهوم عرفانی است و هم حکیم و فیلسوف، و با آنکه پیر خوانده می‌شود، در کمال زیبایی و جوانی است و سهروردی او را زیباتر و روشتر از ماه شب چهارده وصف می‌کند.^{۱۱۵} چهرهٔ این پیر با بینش سهروردی و حکمت اشراق او که بر اساس بحث و تأله یا فلسفه و تصوف استوار است متناسب است. شرط دیدار با این فرشته نیز از جنبهٔ عملی همان ذکر و ریاضت و خلوت است. *”پس از آن ارباب ریاضت را انوار روحانی حاصل می‌شود تا جایی که این انوار ملکه می‌گردد و سکینه می‌شود. بعد از آن امور غیبی بر ایشان ظاهر شده و نفس با آنها اتصال روحانی می‌یابد و آن امور غیبی بر متخیله به صورتی که در خور حال متخیله است سرایت می‌کند و حس مشترک می‌بیند. پس ارباب ریاضت اشباح روحانی را در زیباترین صور ممکن می‌بینند و از آنان کلام عذب می‌شنوند و بر خوردار از علوم می‌گردند.“*^{۱۱۶}

نجم‌الدین کبری (وفات: ۶۱۸ هـ) ضمن نقل واقعه‌ای، که کاملاً یادآور واقعهٔ عین‌القضات است، صورت زیبایی را که رؤیت می‌کند شاهد خود در آسمان

می خواند. او می نویسد: "در شهرکی بر ساحل نیل گرفتار عشق دختری جوان شدم. روزهای بسیار نه می خوردم و نه می آشامیدم تا آنکه آتش عشق شدت گرفت چندان که چون دم برمی آوردم از نفسم آتش می دمید و هرگاه چنین می شد در برابر آتش نفسم از آسمان آتشی بیرون می جست و دو آتش میان من و آسمان به هم می رسیدند و یکی می شدند و من نمی دانستم در آنجا که دو شعله آتش بهم می رسیدند، چه کسی است. بعدها دانستم که آن شاهد من در آسمان است."^{۱۰۷۳}

این شاهد و معشوق زیباروی آسمانی نیز، در واقع چهره‌ای دیگر از همان طباع تام و دثنای زردشتی است. نجم‌الدین کبری در یکی از کتابهای خود به نام *فوایح الجمال و فواتح الجلال*، جزء به جز تجربه‌های روحی خود را که سرانجام منجر به وصول به این شاهد آسمانی می شود شرح می دهد. در ابتدای کتاب می نویسد: مراد الله است و مرید نوری از او. خداوند بر کسی ستم نکرد و در وجود هر کس روحی از اوست و هر کس را عقل و چشم و گوش داد. مردم نابینا نیستند مگر آن کس که خداوند پرده از برابر چشمان وی برگیرد؛ و پرده چیزی بیرون از مردم نیست بلکه از وجود خود مردم است که تاریکی وجود ایشان است.^{۱۰۸۳} نوری که نجم‌الدین کبری می گوید مرید اوست، همان *نفخه الهی* و یا *نفس ناطقه انسانی* است که به حکم الهی بودن نور است. *ظلمت وجود مادی حجاب میان این نور و عالم حقیقت است و پرده‌ای که جلوی چشم روح را می گیرد.* اگر این پرده برافتد چشم روح یا بصیرت گشوده می گردد و شرط برافتادن این پرده نیز از نظر نجم‌الدین کبری مثل دیگر متصوفه مجاهده است در دفع و یا قتل اغیار، و این اغیار نیز وجود، نفس و شیطان اند.^{۱۰۹} نجم‌الدین سپس طریق مجاهده را که همان ذکر و خلوت و ریاضت است بیان می کند. سالک در مقام مشاهده می تواند این اغیار را ببیند و آنها را از یکدیگر تشخیص دهد: "وجود در ابتدا ظلمت شدید است و چون اندکی صفا یابد در مقابل توبه شکل ابری سیاه درمی آید. . . نفس در آغاز به رنگ آسمان یعنی کبود ظاهر می شود که چون آب از قعر چشمه می جوشد. . . و شیطان به صورت آتشی آمیخته با ظلمات کفر و گناه به شکل زنگی دراز قامتی نمودار می شود که گویی می کوشد در تو وارد شود."^{۱۱۰۳} نجم‌الدین سپس درباره ذکر و آتش ذکر و تأثیری که

در تصفیه و تزکیه دل دارد سخن می گوید و به ارکان اربعه (آتش، هوا، آب، خاک) که وجود مادی مرکب از آن است، و لطیفه نورانی که چون معدنی در کوههای ارکان مدفون است، اشاره می کند. آنگاه به فنای هر یک از این کوههای ارکان و ظهور صوری آن در مقام مشاهده و در ضمن ریاضت می پردازد و کیفیت آن را بشرح بیان می کند. . . نفس مطمئنه را در مقام مشاهده علامت آن است که یک بار چون حلقه چشمه ای بزرگ نمایان می شود که از آن نور فیضان می کند و گاهی نیز چون دایره وجه و یا قرص صورت سالک بر او ظاهر می شود، دایره ای از نور صافی همچون آینه ای صیقلی. ^{۱۱۱} نجم الدین پس از ذکر مطالبی دیگر دوباره به تجلی نفس مطمئنه برمی گردد و می نویسد: "چون دایره وجه صافی شود و همچون چشمه ای که از آب، از انوار لبریز گردد، سالک جوشش انوار را از صورت خود احساس می کند و جوشش نور از میان دو چشم و دو ابروست. سپس چون صورت بتامی در انوار مستغرق گردد، در مقابل تو و به موازات صورت تو چهره ای همانند آن ظاهر می گردد که نور از آن فیضان می کند و از ورای پوشش رقیق آن خورشیدی دیده می شود که در نوسان است و آن صورت در حقیقت صورت تست و آن خورشید، خورشید روح که در بدن در رفت و آمد است. آنگاه صفا جمیع بدن را مستغرق می کند و در آن هنگام در مقابل خود شخصی از نور مشاهده می کنی. . . این شخص نورانی که در مقابل تو ظاهر می شود در اصطلاح متصوفه به نام "شیخ الغیب" و نیز "میزان الغیب" خوانده می شود. گاهی در اول سیر به پیشواز تو می آید در رنگ سیاه یک زنگی، سپس از تو غایب می گردد. و در واقع از تو غایب نمی شود زیرا تو او هستی. او در تو وارد می شود و با تو یکی می گردد و سیاهی وی به سبب لباس وجود ظلمانی است. پس چون لباس وجود ظلمانی را از آن زایل کنی و به آتش ذکر و شوق لباس وی را بسوزی، از آن لباس عریان می شود و چنانکه دیدیم نورانی می گردد. ^{۱۱۲} چنانکه دیده می شود این معشوق آسمانی و شخص نورانی که نجم الدین از تجلی و مشاهده آن سخن می گوید و نیز اسمهای دیگری چون "شاهد"، "شیخ الغیب"، "میزان الغیب"، و "خورشید روح" به وی می دهد جز نفس خود سالک در مقام انانیت ملکوتی او نیست و با همان طباع تام هر مسمی و دثنای زردشتی هویت مشرک دارد.

شرط ظهور و حضور او چنانکه دیدیم و از اشاره‌های مکرر متصوفه پیداست تزکیهٔ نفس از آلودگیها و تعلقات است. نفس چون آینه‌ایست در گل افتاده که چون گل کدورت‌های وجود، از او پاک شود پذیرای تصویر صورت نوری خویش می‌شود. واقعه‌های نجم‌الدین کبری - که به اختصار به پاره‌هایی از آن اشاره رفت - به روشنی توضیح می‌دهد که شاهد آسمانی که محبوب و مقصود سالک است، در واقع حقیقت یا نفس یا "من برتر" و آسمانی اوست، همان فرورتنی یا فروهر ویا صورت مینوی، یا ارواحی که در واقعهٔ الست خداوند از آنان پیمان می‌گیرد. این صورت مینوی یا من برتر به صورت انسان جسمانی است اما اعضا و قوای آن لطیف و نورانی است^{۱۱۳} و مثل تصویر در آینه قائم بر ماده نیست. به قول نجم‌الدین پیکری است نورانی (= شخص من نور). این سخن نجم‌الدین که به سالک و مخاطب خود می‌گوید: "تو او هستی" (= أنت هو) نشان یگانگی این دو جنبهٔ زمینی و آسمانی نفس است. میان شاهد و مشهود و یارائی و مرئی تفاوتی وجود ندارد. در واقعهٔ دیدار با خویش، بیننده همان دیده و دیده همان بیننده است. سخن نجم‌الدین یادآور واقعه و سخن حلاج است که چنانکه قبلاً اشاره کردیم سهروردی آن را نقل می‌کند: "رأيت حبيبي بعين قلبي، فقلت من انت؟ قال انت!" بیان کیفیت چنین واقعه‌ای دشوار است. شاید بتوان رابطهٔ میان مدرک و مدرک یا رائی و مرئی را با همان رابطهٔ میان شخص و تصویر او در آینه توضیح داد. چشم که غیر خود را می‌بیند، خود را نمی‌بیند مگر در آینه. شخص با چشم تصویر، خود را می‌بیند همچنانکه تصویر، با چشم شخص، خود را: "تصویر من به من می‌نگرد با نگاه خودم. من به تصویر می‌نگرم با نگاه خودش"^{۱۱۴} یا به قول اکهارت (Eckhart) "نگاهی که از طریق آن، من او را می‌شناسم همان نگاهی است که از طریق آن، او مرا می‌شناسد."^{۱۱۵}

این وحدتِ دوگانگی نفس را در بعضی از تمثیلهای داستانهای عرفانی نیز می‌بینیم. در داستان منطق الطیر عطار از میان صدها هزار مرغ که به جستجوی سیمرغ هفت وادی دشوار سلوک را طی می‌کنند. تنها "سی مرغ" به درگاه او می‌رسند. در واقع عطار با استفاده از شباهت لفظی "سی مرغ" و "سیمرغ" همین نکته را بیان می‌کند که در نهایت راه مرغان با خودشان دیدار می‌کنند. "سیمرغ" در

داستان منطق الطیر، در واقع همان فرشته جمعی نوع انسان یا از نظرگاههای مختلف، عقل اول، جبرئیل، عقل فعال یا نور محمدی است. ۱۱۶ در اینجا چون يك مرغ نیست که با نفس خویش دیدار می کند، فرشته شخصی نیز بدل به فرشته جمعی یا عقل فعال که فایض نفوس آدمیان است، می شود. عطار با استفاده از جناس میان دو کلمه "سی مرغ" و "سیمرغ" یکی از زیباترین تصویرهای بیانی واقعه دیدار نفس با نفس برتر و آسمانی، و یگانگی این دورا ارائه داده است:

آفتاب قربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرغ جهان	چهره سیمرغ دیدند از جهان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی شك این سی مرغ آن سیمرغ بود...
خویش را دیدند سی مرغ تمام	بود خود سی مرغ سیمرغ مدام*
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بودی آن سیمرغ، این کین جایگاه*
ور به سوی خویش کردند نظر	بود این سی مرغ ایشان آن دگر*
ور نظر هر دو بکردندی بهم	هر دو يك سیمرغ بودی بیش و کم ^{۱۱۷} *

در ادبیات فارسی توصیفی به این زیبایی ودقت برای بیان دشوارترین لحظه تحربه ناب عرفانی نداریم. مرغان سالک که از کشف این سرّ در مانده شده اند، بی زبان از حضرت سیمرغ کشف راز را به گوش جان می شنوند:

بی زفان آمد از آن حضرت خطاب	کاینه است این حضرت چون آفتاب
چون شما سی مرغ اینجا آمدید	سی در این آینه پیدا آمدید
گر چل و پنجاه مرغ آید باز	پرده ای از خویش بکشاید باز ^{۱۱۸}

عطار در کتاب "الهی نامه" نیز داستانی نقل کرده است که مایه اصلی آن همین دیدار با نفس در صورت زیبای معشوق است. داستان مربوط به کودکی است به نام "سر پاتک" که در هندوستان زندگی می کرد. این کودک علوم مختلف را تحصیل می کند. در علم تنجیم درباره حسن دختر پادشاه جنیان می خواند و ندیده به اودل می بازد. برای تحصیل بیشتر در علم تنجیم، به حيله، شاگرد استادی می شود

که در علم تنجیم یگانه دهر است اما از آموختن اسرار علم خود به دیگران امتناع می‌ورزد. سرپاتک در ضمن خدمتگذاری به این استاد در علم تنجیم خود استاد می‌شود. او تنها بعد از مرگ استاد موفق می‌شود تا در صندوق مخفی استاد را بگشاید. در آنجا کتابی می‌یابد که وصف معشوق و طریقه احضار و حصول به وی آمده است. بعد از رنج بسیار و تحمل سختیها، سرپاتک اکنون به مقصود خود نزدیک شده است. خطی برگرد خویش می‌کشد و در میان آن می‌نشیند و به خواندن افسونی که می‌بایست، می‌پردازد. پس از چهل روز، محبوب پریزاد بر او ظاهر می‌شود: زیبارویی که در وصف نمی‌گنجد! سرپاتک او را از سر تا بنیای می‌بیند، آنگاه او را درون سینه خویش درمی‌یابد. تعجب می‌کند. از پریزاد می‌پرسد که چگونه به درون او راه برده است؟

جوابش داد آن ماه دلفروز که با تو بوده‌ام من ز اولین روز
منم نفس تو، تو جوینده خود را چرا بنیانگردانی خرد را^{۱۱۹}

سرپاتک که اکنون خود حکیمی شده است، می‌گوید نفس چون خوک و سگ است. تو که زیبای زمین و آسمانی، کی بدومی مانی؟ پریزاد پاسخ می‌گوید: اگر اماره باشم از خوک و سگ بدترم ولی چون مطمئن شوم از درگاه حق مرا خطاب ارجعی می‌آید. عطار وصول به این مقام، یعنی وصول به معشوق یا من برتر و آسمانی را نتیجه رنجی می‌داند که باید در راه معشوق متحمل شد:

کسی کو سر جان خواهد زد دلخواه بسا رنجا که او بیند در این راه...
توئی معشوق خود با خویشتن آی مشویرون به صحرا با وطن آی^{۱۲۰}

”قصیده مروارید“ یا ”جامه فخر“ که در نیمه دوم قرن دوم میلادی به زبان سریانی انشاء شده است شاید از قدیمی ترین داستانهای پر رمز و رازی است که در آن دوگانگی نفس بخوبی نموده شده است. چکیده داستان، شرح حال شاهزاده ایست پارتی که در خردسالی از طرف پدر و مادر مأمور می‌شود که از سرزمین شرق که خانه پدری اوست، به سرزمین مصر فرود آید تا مروارید گرانبهای را که

ازدهایی بزرگ از آن محافظت می کند، باز آورد. هنگام رفتن به مأموریت، پدر و مادر وی، جامه و قبای ارفعوانی را که از راه محبت برای وی ساخته اند، از او می گیرند و شرط می کنند که چون موفق از مأموریت بازگردد، جامه و قبا را بر او بپوشانند تا با برادر خویش که دومین فرزند آنان است، وارث ملکوت آنان گردد. شاهزاده در مصر حوادث بسیاری را از سر می گذراند مصریان با خدعه او را می فریبند. از غذای خودشان به او می خوراندند. چنان می شود که شاهزاده مأموریت خود را از یاد می برد و به خوابی گران فرو می رود. پدر و مادر شاهزاده که از بالا حادثی را که بر او می رود می بینند، با دیگر شاهان و شهزادگان پارت مشورت می کنند و تصمیم می گیرند نامه ای برای او بفرستند و مأموریت او را متذکر شوند. در نامه سفارش می کنند به مروارید بیاندهش و جامه و قبای پر جلال خود را بخاطر آورد. نامه را عقابی برای شاهزاده می آورد که از صدای بال او شاهزاده از خواب بیدار می شود و حال خود را بیاد می آورد. شاهزاده بعد از این بیداری بالاخره مروارید گرانها را می رباید و روی به خانه پدر می آورد. جامه پلید و ناپاک مصریان را از تن می افکند. پدر و مادر از بلندیهایی سرزمین جرجانیه، جامه و قبای را که در خردسالی قبل از مأموریت در سرزمین شرق و خانه پدری نهاده بود، برای او بازپس می فرستند. ”در یکدم، همانگاه که آن را دیدم، جامه فخر همچون ذات و هستی خود من می نمود، همه آن را در همه وجود خویش، و همه وجود خویش را در همه وجود آن دیدم و دریافتم که ما از جهت تعیین دوگانه ایم و باز از جهت وحدت یگانه . . . و اکنون جامه فخر با حرکت شاهانه خویش به سوی من آهنگ داشت و در دست آن کس که بخشنده آن بود شتابی داشت که تا من آن را بگیرم و دریافت دارمش و من نیز، عشقی که داشتم، بر آنم می داشت که تابش تا بم و آن را باز یابم و بگیرم . . . ”^{۱۲۱} در روایتی که هانری کربن از این داستان به نقل از کتاب ”اعمال توماس“ (*Acts of Thomas*) آورده است، و سپس آن را با موارد مشابه نیز مقایسه کرده است، آمده است: ”ما دو بودیم، جدا شده از یکدیگر، مع هذا از حیث صورت متشابه، تنها یک بودیم.“^{۱۲۲} در این داستان و نمونه های مشابه دیگر، همان مضمون دوگانگی در عین وحدت نفس، به بیانهای متنوع تکرار می شود. رنجی که

مرغان در منطق الطیر برای رسیدن به سیمرغ، و سر پاتک هندی برای رسیدن به معشوق پریزاد و شاهزاده قصیده مروارید برای رسیدن به جامه و قبای نخستین خویش، بر خود هموار می کنند، شرط لازم و ضرور برای تحقق دیدار نفس با همزاد یا المثنای آسمانی خویش است. و این همان ریاضت و جهاد با نفس اماره است که در تمام آثار عرفانی بلااستثناء به آن اشاره شده است. از طریق این مجاهدت است که شخص از دست قوت‌های شهوت و غضب خلاص می شود و شخص نور که اسیر زندان تن و دنیا و نابینا از حجاب غبار و ظلمت است، آزاد و بینا می شود و در صورت شخصی لطیف و نورانی با حواس و قوای ادراک نوری به رفیق ملاّ اعلی که خود اوست می پیوندد و با حقیقت خود و روحانیت ماورای تاریخی خویش دیدار می کند: "پس حقیقت آدمی آن است که کمال و شرف وی بدوست؛ و دیگر صفتها غریب و عاریتی است، و ایشان را به مدد و چاکری فرستاده اند، و برای آن است که چون بمیرد، نه غضب ماند و نه شهوت، و وی ماند و بس: اّما جوهری روشن و نورانی، آراسته به معرفت حق تعالی بر صورت مَلَك تا لاجرم رفیق ایشان باشد - و رفیق الملائع اعلی^{۱۲۳} این باشد. و ایشان همیشه در حضرت الهیت باشند، فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر؛ و اّما تاریک و مظلّم و نگونسار...^{۱۲۴}

انسان به قول ابن عربی برزخی است میان نور و ظلمت^{۱۲۵}، و یا حیوان و فرشته. نفس در شرایط عادی زیست - که همان حالت برزخی و طبیعی انسان است، در مرتبه نفس لوّامه است که به دو چشم حس و عقل می بیند و قلمرو ادراک او عالم طبیعت و حقایق عالم طبیعت است. هم به خیر و صلاح خویش می اندیشد و عمل می کند، و هم مرتکب عمل و اندیشه ناپسند می شود و بر آن پشیمانی و حسرت می خورد. اگر انسان از این مرتبه بلغزد و اسیر و گرفتار دامچاله و سوسه های ناصواب و اعمال پست و ناشایست گردد، در این حال در مرتبه نفس اماره است که تنها به چشم حس می بیند و پا بسته علایق و تعلقات مادی می گردد و هوایی جز کسب لذات مادی و دنیویش در دل نمی ماند و جز شهوت و غضب فرمانروایی نمی شناسد. به خیر و صلاح نمی گراید و اندیشه و عمل ناصواب نادمش نمی دارد. مرتبه بالاتر از حالت برزخی و نفس لوّامه، مرتبه نفس مطمئنه است. در این حال انسان فرشته خو

والهی گونه است. نیک اندیشه، نیک پندار و نیک کردار است. باحواسی لطیف و روحانی، عالمی ماورای حس رامی بیند و ادراک می کند. به چشم جان ملکوت و روحانیت اشیاء رامی نگردد. در این حالت است که نفس شایسته بازگشت به نزد رب و پروردگار خویش می شود در حالی که هر دو از یکدیگر خشنودند.^{۱۲۶} در این مقام شخص نور از ظلمت زندان ماده و اسارت در قریه ای که اهل آن ستمگرند^{۱۲۷}، همچون شاهزاده دیار شرق و سپیده دم از اسارت مصریان، و همچون فرزند شیخ هادی ابن خیریمانی از زندان قیرو اینان^{۱۲۸}، آزاد می شود و به وطن اصلی خویش باز می گردد. اکنون قهرمان حماسه معنوی جهاد اکبر، پیروز و سر بلند به پیش خویش می رود تا نظاره گر شاهد آسمانی خویش باشد. لازمه وصول به این قلّه تربیت روحانی گشوده شدن چشم جان، چشم دل، بصیرت و یا فعال شدن حواس لطیف و روحانی شخص نور است و این ممکن نیست جز با تعطیل حواس ظاهر جسمانی که نفس را به عالم خاک و تعلقات آن مشغول می کند. ذکر و ریاضت و خلوت، توانمایه این بستن و آن گشودن است. کلمه mysticism که به مکاتب عرفانی غرب اطلاق می شود مشتق از ریشه یونانی فعلی است که معنی "بستن" دارد و منظور از آن بستن چشمها، گوشها و لبهاست. بر بستن این حواس شرط اصلی و ضرور هر ادراک ماورای حسی و عقلی، یعنی وصول به معرفت و یا گنوسیز (gnosis) است که از طریق تجربه های حسی قابل دستیابی نیست و در واقع قدرت شناخت ارزشهای مطلق از طریق وحی، از طریق درک روحانی و حساسیت روانی، بی واسطه تصورات حسی است و در این معنی کاملاً مترادف همان mysticism است.^{۱۲۹} اگر در تمام صور عرفان دینی، خواه در غرب و خواه در شرق تنها یک چیز مشترك وجود داشته باشد، آن يك چیز دیدار و درك عالمی است ماورای حس که با حواس روحانی و لطیف ادراک و رؤیت می شود.^{۱۳۰} واقعیت در متعالیترین صورت خود به وسیله عقل و حس دریافتنی نیست بلکه تنها از طریق دل و حس باطنی که شهود نامیده می شود، دریافت می گردد. نفس روحانی و ملکوتی اسیر در زندان ظلمت و گِل و لای تن با ترقی از مرتبه فروآگاهی (sub consciousness) که مرتبه حیوانیت و اسفل السافلین نفس اماره است، به مرتبه آگاهی حس و عقل

(Consciousness)، که مرتبه انسانی و حالت برزخی است می رسد و آنگاه اگر مرد گذر از هفتخان دشوار طریقت و گسستن از محسوسات و لذتهای گذرای تعلقات باشد، از این مرتبه عروج می کند و به مرتبه اعلی علین نفس مطمئنه و حالت فرشتگی و فرا آگاهی (Super Consciousness) برمی آید و در حضرت حقیقت و ملکوت اشیاء که چون آینه است، خویشتن خویش را در زیباترین صورت، که خود انعکاسی از جمال بی پایان نور الهی است، رؤیت می کند و از موهبت عشق و معرفت الهی که هر يك ثمره دیگریست، برخوردار می شود.

* * پی نوشتها و مآخذ:

۱. معارف بهاء ولد، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ج ۱، ص ۱.
۲. نگاه کنید به فصل اول کتابهای زیر:
Margaret Smith. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. PP. 1-9.
An Introduction to Mysticism, PP. 3-11.
3. C.G. Jung. *The Collected Works. The Archetypes and Collective unconscious*, Second edition. trans. by R.F.C. Hull, p. 223.
۴. عبدالحسین زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۱۱۸. و با اندکی اختلاف در کتابهای زیر:
- ترجمه رساله قشیری تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ص ۵۱.
- تذکرة الاولیاء (تصحیح محمد استعلامی)، ص ۴۲۰.
۵. سرانجام هم لویی ماسینیون و هم نیکلسن، به این عقیده رسیدند که تصوف اسلامی از بطن اسلام پیدایش یافته است. نگاه کنید به:
- رینولد نیکلسن. پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمد باقر معین. مقدمه ابوالعلاء عفیفی، صص ۲۰ و ۲۹.
۶. همان کتاب، صص ۱۱۲ - ۱۱۷ و نیز نگاه کنید به:
- الدكتور البیر نصری نادر، التصوف الاسلامی. صص ۱۱ - ۱۶.
۷. همان کتاب، از قول ذوالنون مصری، ص ۷۵.
۸. نصوص صوفیه غیر منشوره، تصحیح بولس نویا الیسوعی، آداب العبادات، ص ۱۷.
۹. همان کتاب، ص ۱۸.
۱۰. همان کتاب، ص ۲۰.
۱۱. همان کتاب، ص ۲۰.
۱۲. همان کتاب، ص ۲۱.
۱۳. قرآن کریم. سوره بقره، آیه ۱۶۵.
۱۴. شیخ فریدالدین عطار تذکرة الاولیاء، تصحیح نیکلسن. ج ۱، صص ۲۷۲-۲۷۳.

۱۵. این تصویر را از مولوی وام گرفته‌ام، با توجه به شعرهای زیر:
 الف. مثنوی. تصحیح نیکلسن، دفتر پنجم بیت‌های ۹۰-۵۸۸:
 عشق آن شعله‌است کو چون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
 تیغ لا در قتل غیر حق برانند درنگر زان پس که بعد لا چه ماند
 مانند الاالله باقی جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت
 ب. کلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ج ۱، ص ۴:
 ای رستخیز ناگهان ای رحمت بی‌متها ای آتشی افروخته در بیشه اندیشه‌ها
 ۱۶. پیدایش و سیر تصوف ص ۵۰ [به نقل از: رساله قشیریه، چاپ مصر، ص ۱۴۷].
 ۱۷. جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۷-۸.
 ۱۸. الدكتور کامل مصطفی الشیبی، شرح دیوان الحلاج، الجزء الاول. ص ۲۱۰:
 الحب، مادام مکتوماً، علی خطر وغایة الامن أن تدنوا من الحذر
 واطیب الحب مانسّم الحديث به کالنار لا تأت نفعاً وهي فی الحجر
 ۱۹. لویی ماسینیون، مصابح حلاج، ترجمه دکتر ضیاء الدین دهشیری، صص ۱۷۹ و ۱۹۵.
 ۲۰. ابوبکر محمد بن ابی سلیمان داود الاصفهانی، النصف الاول من کتاب الزهره، صص ۴۴ و ۴۵ و ۳۰۷.
 21. Joseph Norment Bell. *Love Theory in later Hanbalite, solum*, pp. 165-6.
 22. Ibid. 166.
 23. Ibid. 162. Cited of Aristotle, *Ethics*. VIII. 6. 11580, Trans. W. D. Ross.
 24. Ibid. pp. 162, 35.
 ۲۵. ابوالحسن علی بن محمد الدیلمی. کتاب عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، تصحیح ج. ک. قادی، ص ۵.
 ۲۶. همان کتاب، ص ۶.
 ۲۷. ابوالحسن دیلمی سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی، تصحیح ا. شیمیل. طاری، ص ۲۸.
 ۲۸. ترجمه رساله قشیریه. ص ۶۴ - ۵۶۰.
 ۲۹. ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری، کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، انتشارات امیر کبیر، ص ۴۰۰.
 ۳۰. محمود بن شیخ شیوخ العارفین حسن بن محمد الفرکاوای القادری، شرح منازل السائرين، تصحیح دی لوجیه دی بورکی الدومنکی، ص ۷۱.
 ۳۱. امام الغزالی، احیاء علوم الدین، مع مقدمة فی التصوف... بقلم الدكتور بدوی طبانه، الجزء الرابع، ص ۲۸۸ و نیز:
 - ابوحامد، امام محمد غزالی طوسی. کیمیای سعادت، جلد دوم، به کوشش حسین خدیوچم، ص ۵۷۲.
 ۳۲. کیمیای سعادت، ص ۵۶۹
 ۳۳. خلاصه شرح تعرف، به تصحیح دکتر احمد علی رجایی، ص ۳۴۷ و نیز نگاه کنید:
 - کشف المحجوب، صص ۷-۳۹۶، ترجمه رساله قشیریه، ص ۵-۵۵۴ [نقل نظر این گروه به وسیله اینان دلیل موافقت با آنان نیست]
 ۳۴. اشاره به آیه ۵۴ از سوره مائده: یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینہ فسوف یأتی الله بقوم یرحبهم ویرحونہ. که در موضوع محبت بسیار مورد استناد است، بخصوص دو کلمه "یرحبهم" (خدا آنان را دوست دارد) و "یرحونہ" (آنان خدا را دوست دارند) که از کثرت استعمال، معنی مجازی پیدا کرده است و گاهی به تناوب و به

- معنی "عاشق" و "معشوق" در عشق عرفانی انسان به خدا، بکار می‌رود.
۳۵. کیمیای سعادت، ص ۵۶۹.
۳۶. همان کتاب. ص ۵۸۱.
۳۷. به این نکته از قول ماسینیون، ژوزف نرسنت بل در کتاب "Love theory" (← مأخذ شماره ۲۱) اشاره می‌کند. اما در عین حال او که کتابش را دربارهٔ نظرگاه مذهب حنبلی دربارهٔ عشق و بخصوص در ارتباط با آثار ابن جوزی (وفات: ۵۹۷)، احمد بن تمیمه (وفات: ۷۲۸)، ابن قیم (وفات: ۷۵۱) و... نوشته است، عقیدهٔ ماسینیون را تأکید نمی‌کند و ردّ محبت از جانب آنان را عقیده‌ای می‌داند که نتیجهٔ سوء تعبیری از محققان قبل از خود است و نیز نتیجهٔ تأکید این نویسندگان حنبلی بر خوف خدا به جای محبت خدا که در واقع ناشی از مخالفت آنان با محاسبی و پیروان او بوده است (← Love theory, pp. 46, 160).
۳۸. عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، ص ۲۰ - ۲۴.
۳۹. کشف المحجوب، ص ۴۰۱.
۴۰. ابن جوزی (وفات: ۵۹۷) در کتاب "ذم الهوی" از عشق چنین تعریفی به دست می‌دهد:
 "عشق میل شدید نفس به صورتی است که مطابق با طبع باشد. اگر نفس بشدت دربارهٔ این صورت بیندیشد و با تصور آن صورت به امکان وصول بدان امیدوار شود، از این اندیشهٔ شدید، جنون عشق متولد می‌شود." چنانکه دیده می‌شود علت نخستین محبت مفرط (= عشق) از نظرگاه ابن جوزی، نظر است. چون لازمهٔ برخورد با صورت موافق طبع، دیدن است. ابن جوزی می‌افزاید نظر طولانی و مداوم سبب چنین محبتی می‌شود نه نظر کوتاه و گذرا. (← Love theory, pp. 35, 36).
41. Love theory, p. 35.
۴۲. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، صص ۱۱۲، ۱۱۴.
۴۳. عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، ص ۸۶.
۴۴. عین القضاة، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، ص ۱۲۴.
۴۵. ابوطالب محمد بن علی بن عطیة الحارثی المکی، قوت القلوب فی معاملهٔ المحجوب، الجزء الثاني، ص ۱۲۱.
۴۶. این شعرا، ابوطالب مکی و ابوحامد غزالی به همین صورت نقل کرده‌اند. والدکتور البیر نصری نادر، نیز آن را از کتاب شهیدهٔ العشق الالهی: رابعة العدویة، تألیف عبدالرحمن بدوی، به همین صورت نقل کرده است. اما ابویکر کلاباذی صاحب التعرف که دربارهٔ محبت، سخت موجز و محتاطانه سخن گفته است، مصراع دوم از بیت سوم را به این صورت آورده است: "فَلَسْتُ أَرَى الْكُونَ حَتَّى أَرَاكَ" با این تغییر لفظ و تغییر معنی شعر که نتیجهٔ آن است، دو نظرگاه مختلف مطرح می‌شود. در ضبط اصلی شعر، خداوند حجابها را برمی‌دارد تا رابعه او را ببیند. اما در نقل کلاباذی، رابعه در هر چه می‌نگرد خدا را می‌بیند. در واقع در روایت کلاباذی، رابعه را در مقام عرفان طبیعی می‌بینیم که در کثرت، وحدت را می‌بیند و در روایات دیگران، رابعه در مقام عرفان توحیدی است که عنایت حق حجابها را از پیش چشم او برداشته و او در اتحادی غیر قابل وصف تنها خدا را می‌بیند. پروفیسور زئر (R.C. Zaehner) کتابی به نام *Mysticism Sacred and Profane* دارد که در آن این دو عرفان را از یکدیگر تفکیک کرده است و عرفان طبیعی را فاقد ارزش اخلاقی یا دینی می‌داند. استیس در کتاب عرفان و فلسفه خط تمایزی میان عرفان طبیعی (اتحاد با طبیعت یا آگاهی جهانی) و عرفان دینی یا توحیدی (اتحاد با خدا) نمی‌کشد بلکه بجای آن عرفان درون‌گرا (introvertive) و برون‌گرا (extravertive) را از هم تمیز می‌دهد. اما عرفان برون‌گرا از نظر او نقطهٔ مقابل عرفان درون‌گرا نیست، بلکه در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد. نویسندگان

متعددی مثل دکتر ریتر. س. جانسون (Dr. Raynor. C. Johnson) و رو سیدنی اسپنسر (Rev. Sidney Spencer) با عقیده زتر به مخالفت برخاسته‌اند و عقیده دارند که عرفان طبیعی مقدمه و مرحله اولیه عرفان دینی و توحیدی است یا هر يك مكمل دیگری است. ←

Robert Crookall, *The Interpretation of Cosmic & Mystical Experiences*, pp. 60-64

اگرچه با توجه به دوره‌ای که رابعه زیست می‌کند؛ یعنی قرن دوم هجری که تصوف هنوز جای زهد دوره اولیه را نگرفته است، و سخن از اتحاد با خدا هنوز به دشواری می‌تواند مطرح شود، روایت کلابادی قابل قبولتر می‌نماید، اما با توجه به دیگر سخنان رابعه که در میان معاصرانش بی نظیر، بخصوص در ارتباط با عشق الهی است و نیز با توجه به حرف معروف کرخی (وفات ۲۰۰ هـ) که محبت را موهبت حق می‌داند و نه تعلیم خلق، پذیرش روایت دوم نیز امکان پذیر است.

۴۷. قوت القلوب فی معامله المحبوب. ج ۲، ص ۱۱۴.
۴۸. همان کتاب، ص ۱۶۰.
۴۹. همان کتاب، ص ۱۵۱.
۵۰. احیاء علوم الدین، الجزء الرابع. ص ۳۰۲.
۵۱. تذکرة الاولیا، تصحیح نیکلسن، ج ۱، ص ۳۲۴.
۵۲. همان کتاب، ص ۱۲۷.
۵۳. التصوف الاسلامی، ص ۸۳.
۵۴. شهاب الدین یحیی سهروردی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، جلد سوم، ص ۳۷۷. سخنی را که سهروردی از قول حلاج نقل کرده است، در واقع مطلع یکی از شعرها اوست. [شرح دیوان الحلاج (مآخذ شماره ۱۸)، ص ۱۷۷].
۵۵. طه عبدالباقی سرور. الحسین بن منصور الحلاج، ص ۱۹۲.
۵۶. جستجو در تصوف ایران، ص ۵۵.
۵۷. رسائل ابن العربی، الجزء الاول (حیدرآباد دکن)، رساله الانوار، ص ۷. همین نکته عیناً به وسیله مؤید الدین جندی از عرفای قرن هفتم و از پیروان ابن عربی نیز نقل شده است:
- مؤید الدین جندی. نفخة الروح و تحفة الفتوح، تصحیح نجیب مایل هروی، ص ۱۵۶.
۵۸. کیمیای سعادت، ص ۳۰.
۵۹. احیاء علوم الدین، الجزء الاول، ص ۱۰۷.
۶۰. احیاء علوم الدین، الجزء الرابع، ص ۳۰۲. مقایسه کنید با ترجمه فارسی احیاء، ص ۸۶۷.
۶۱. همان مآخذ، همان صفحات. همین مطلب در ارتباط با شعر عطار و عرفان مسیحی در کتاب زیر نقل شده است:

-Cy prian Rice, o.p. *The Persian Sufis*, p. 83.

۶۲. ترجمه احیاء علوم الدین، ترجمان مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم. ص ۸۷۰.
۶۳. همان کتاب، ص ۸۷۷. و نیز، کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۸۶.
۶۴. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۹۰.
۶۵. ابن عربی. الفتوحات المکیة، المجلد الاول، دار صادر بیروت، از ص ۳۲۰ به بعد [در کتیب که از مشک سفید است، مؤمنان در مراتب خاص خود که به اندازه علم آنان به خداست و نه به میزان عملشان، جای می‌گیرند تا به رؤیت خدای تعالی نائل شوند. . . آسین پلاسیوس در مقایسه "کمندی الهی دانه" با ابن عربی بخشهایی را

- که به این رؤیت در عالم آخرت مربوط می شود از قسمتهای مختلف فتوحات استخراج کرده است. نگاه کنید به:
- Miguel Asin Palacios. *Islam and the Divine Comedy*, translated and abridged by Harold sutherland. pp. 158-6.
۶۶. غزالی در قضیه حلاج نیز همین تردید و عدم قطعیت را در بیان نشان می دهد. يك جا او را به سبب اتالحن گفتن محکوم می کند و در جای دیگر از او به سبب بیان این مطلب در حالت استغراق در رؤیت و فنای نفس و مشاهده دفاع می کند. به قول ماسینیون گویی او عقیده دارد که حلاج بر حق بود ولی کسانی که او را محکوم کرده اند کار خوبی کرده اند. نگاه کنید به:
- مصایب حلاج، ص ۳۷۶.
۶۷. درباره عقاید مختلف درباره رؤیت و اختلاف نظر اشاعره و معتزله و نحوه استدلال آنها نگاه کنید به:
- الدكتور عبدالرحمن بدوی. مذاهب الاسلاميين، الجزء الاول. بيروت. صص ۴۱۷-۴۲۳ و ۵۵۲، ۵۵۴ و ۶۱۳.
۶۸. الامام ابی محمد علی بن حزم اندلسی. كتاب الفصل في الملل و الاواء و النحل، مكتبة المنشي ببغداد، المجلد الثاني، ص ۲.
۶۹. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۷۲.
۷۰. كتاب عطف الالف المألوف على اللام المعطوف، ص ۹ [در باره حدیث رؤیت ← كشف الاسرار میبندی، ج ۲ ص ۱۳ و ۸، ص ۳۶۸].
۷۱. الشيخ ابی محمد روزبهان البقلی شیرازی. كتاب مشرب الارواح، تصحيح نظيف محرم خواجه، ص ۱۳۳.
۷۲. همان کتاب، ص ۲۷۳.
۷۳. کارل گوستاو یونگ، روانشناسی و دین، ترجمه فواد روحانی، چاپ دوم، صص ۲۰۷ و ۲۰۸.
۷۴. احمد غزالی، سوانح، تصحیح نصرالله پور جوادی ص ۲۱؛ و نیز مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، رساله سوانح، ص ۲۷۸. [قسمت داخل علامت] که در متن آمده است در متن سوانح مصحح آقای دکتر پورجوادی نیست. اما در متن مصحح آقای احمد مجاهد آمده است که چون با مطالب بعدی سازگار است و مطلب را روشتر توضیح می دهد، افزوده شد.]
۷۵. همان کتاب، ص ۲.
۷۶. همان کتاب، ص ۳۱.
۷۷. همان کتاب. همان صفحه.
۷۸. سوانح، تعلیقات، ص ۱۲۰.
۷۹. عين القضاة، تمهيدات، تصحيح عفيف عيران، ص ۳۰۳.
۸۰. همان کتاب، همان صفحه.
۸۱. نامه های عين القضاة همدانی، به اهتمام علی بنقی منزوی، عفيف عيران، بخش دوم، ص ۳۱۹.
۸۲. تمهيدات، ص ۳۰۲.
۸۳. سيد جلال الدين آشتياني، شرح مقدمة قيصری، ص ۳۰۴.
۸۴. تمهيدات، ص ۳۰۳.
۸۵. برای تفصیل این موضوع از جنبه های مختلف نگاه کنید به:
- تقی پورنامداریان. رمز و داستانهای رمزی. ص ۲۶۱ به بعد.
۸۶. هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، چاپ دوم، ص ۸۵.

87. C.G.Jung, *The Collected Works*, volume nine Part II, Aion researches into the Phenomenology of the Self, P. 222

۸۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، تصحیح هنری کرین، ص ۱۵۷ (شرح حاشیه) و نیز مقایسه کنید با: سه رساله از شیخ اشراق، الاطوار العمادیه، تصحیح نجفقلی حبیبی، ص ۵۱.

۸۹. در کتابهای سهروردی به این موضوع اشاره‌های فراوان وجود دارد. برای دیدن پاره‌ای از این اشارات نگاه کنید به:

- رمز و داستانهای رمزی، ص ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۶۳.

۹۰. میثاق الست، اشاره دارد به آیه ۱۷۲ از سوره اعراف: وَأَذْخِذْ لِكُلِّ ذَنْبٍ مِّنْ ظُهُورِهِمْ ذَرْبَهُمْ وَأَشْهَدْ لَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا إِيَّاكَ يَا رَبِّ إِنَّهُمْ بِخَلْقِهِمْ لَافْطِنُونَ. شهدنا ان يقولوا يوم القيامة أَنَا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ: گرفت خدای تو از فرزندان آدم، از پشتهای ایشان فرزندان ایشان و گواه بر آن گرفت که ایشان را گفت: نه ام من خداوند شما؟ ایشان پاسخ دادند آری توئی خداوند ما. گواه بودیم بر ایشان تا نگویند روز رستاخیز که ما از این اقرار و گواهی ناآگاه بودیم. چنانکه دیده می‌شود بنابراین آیه، ارواح آدمیان که از حواس ماورای حسی و دنیوی برخوردارند هم کلام خدا را می‌شنوند و هم به ندای او پاسخ می‌گویند. عده‌ای از عارفان در این پیمان، پیمان محبت و عشق میان بنده و خدا را می‌بینند: "ای مسکین! یاد کن آن روز که ارواح و اشخاص دوستان در مجلس انس از جام محبت شراب عشق ما می‌آشامیدند و مقربان ملائعی می‌گفتند: اینت عالی همت قومی که ایشانند! اما باری ازین شراب هرگز نچشیده‌ایم، و نه شمه‌ای یافته‌ایم." نگاه کنید به:

- ابوالفضل رشید الدین المیددی، کشف الاسرار، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، جلد سوم، ص ۷۹۴.

۹۱. رمز و داستانهای رمزی، صص ۲۴۲-۲۴۳ و ۲۴۴-۲۴۵ [خلق فرورها قبل از آفرینش عالم مادی به وسیله اهور مزدا و پیمان گرفتن از آنان یادآور میثاق الست و پیمان گرفتن از ارواح آدمیان است و در هر دو وجود روحانی انسان قبل از وجود مادی قابل استنباط است.]

۹۲. دربارهٔ هرمس و رواج آثار او در عالم اسلامی نگاه کنید به: دکتر سید حسین نصر. هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، سال ۱۰، شماره ۲، ص ۱۵۶.

- محی الدین بن عربی. فصوص الحکم بتعلیقات و تصحیح ابوالعلاء عینی، مقدمه و تعلیقات، صص ۴۳-۴۵ و ۲۵۷-۲۵۸.

- A.E. Affifi, *The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought*: Bulletin of the school of Oriental and African Studies, Nol, xiii, p.844.

۹۳. پورداد. بشت‌ها، ج ۱ ص ۵۸۸؛ و نیز به: هانری کرین روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان. ترجمه احمد فردید و عبد المجید گلچین، ص ۵۸ [این موضوع در فرهنگ اسلامی نیز وارد شده است ← کشف الاسرار میبدی، ج ۳، ص ۳۳۴].

۹۴. کیمیای سعادت، صص ۳۰ و ۳۲.

۹۵. تمهیدات، ص ۱۲۵.

۹۶. کتاب غایه الحکم و احق نتیجتین بالتقدیم. المنسوب الی ابی القاسم مسلمة بن احمد المجریطی، به تحقیق، ه. ریتز، ص ۱۸۷.

۹۷. همان کتاب، صص ۱۹۰-۱۹۱.

۹۸. همان کتاب، صص ۱۹۳-۱۹۴.

۹۹. همان کتاب، ص ۱۹۴.
۱۰۰. رزم و داستانهای رمزی، ص ۲۶۰ (به نقل از: روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، صص ۴۹-۵۰)
۱۰۱. این سخن می تواند یادآور بنمایه عرفان ابن عربی باشد که واحد که خداست در عین حال هم حق است و هم خلق: "فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها" (← فصوص الحکم، تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عقیلی، مقدمه، ص ۲۵)، به موضوع دوگانگی واحد نفس که وجودی روحانی و لطیف و آسمانی را برای نفس ثابت می کند، همراه با شواهد مختلف و متنوع و از جمله دثنا و طباع نام، هانری کربن در کتاب زیر بحث کرده است. بی آنکه منظور او و شیوه بحث او به همان ترتیبی و جهتی باشد که ما در این بحث مطرح کرده ایم. نگاه کنید:
- Henry Corbin. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Translated from French by Nancy Pearson. pp. 9, 10, ... 33-35
۱۰۲. شیخ روزبهان بقلی شیرازی، عبهر العاشقین، تصحیح. هنری کربن، محمد معین، صص ۵-۱۲.
۱۰۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. جلد یکم، کتاب المشارع والمطارحات، تصحیح هنری کربن، ص ۴۶۴.
104. *The Man of Light in Iranian Sufism*, p.18.
- غایه الحکیم. صص ۸-۱۸۷
۱۰۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، کلمات ذوقیه یا رساله الابراج، ص ۴۶۹ [دیدار با این پیرخوش سیم که شارحان از آن به عقل فعال تعبیر کرده اند و در واقع فرشته جمعی نوع انسان است و صورت ارکه تیبی نفوس انسانی، هسته اصل داستانهای رمزی یا واقعه های سهروردی را تشکیل می دهند برای نمونه های متعدد و توضیح آن نگاه کنید به: رزم و داستانهای رمزی، از ص ۲۶۶ به بعد.].
۱۰۶. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، اعتقاد الحکما، ص ۲۷۱.
۱۰۷. نجم الدین کبری، کتاب قواطع الجمال و فواتح الجلال، عنی بالتصحیح و تصدیر، الدكتور فریتز مایر، ص ۳۹.
۱۰۸. همان کتاب، ص ۱.
۱۰۹. همان کتاب، ص ۲.
۱۱۰. همان کتاب، ص ۲.
۱۱۱. همان کتاب، ص ۲۶.
۱۱۲. همان کتاب، ص ۳۲.
۱۱۳. چنانکه از سخنان نجم الدین کبری برمی آید، ظهور و تجلی نفس در این حالت به صورت پیکر انسانی است با اعضای لطیف و نورانی. چنانکه در مورد طباع نام و دثنا نیز چنین است. اشاره صریح به این مطلب در جاهای دیگر نیز آمده است. ثابت بن قره حرانی (۲۸۸-۲۲۱ هـ) که شهرزوری می نویسد در حکمت کامل بود وصابی بود (← نزهة الارواح و روضة الافراح، ترجمه مفصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، محمد سرور مولائی، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۵۳) عقیده داشته است که نفس را جسمی لطیف است هنگام مفارقت از بدن. ابن سینا می نویسد: "و ثابت بن قره را مذهبی عجیب است؛ و آن، آن است که گفته که: نفس چون از بدن جدا شود در جسمی لطیف بود از بدن، (← ترجمه رساله اضحویه، از ترجمی نامعلوم، تصحیح و مقدمه حسین خدیوچم، انتشارات بنیاد فرهنگ، ص ۹۵) و در جای دیگر بدون ذکر نام ثابت بن قره می نویسد: "و عجب تر آنکه گفته اند که نفس چون از بدن مفارقت خواهد کرد، جسمی لطیف- که به دیگر جسمها نماند با وی باشد و به یکبارگی از ماده رهایی نیابد، بلکه بعد از مدتی او را خلاصی باشد." (همان کتاب، ص ۴۱) این موضوع را به گونه ای دیگر در آثار عین القضاة همدانی نیز می بینیم: "هرگز شنیده ای که روح دست دارد، و پای

دارد، و طعام خورد؟ اگر آن عزیز می خواهد که تمام بداند، از مجاهد بشنود که گفت: "إِنَّ فِي جَسَدِ ابْنِ آدَمَ خَلْقًا مِنْ خَلْقِ اللَّهِ كَهَيْئَةِ النَّاسِ وَلَيْسَ أَيْنَاسٌ" گفت: در تن آدمی خلقی و صورتی باشد همچون آدمی، و صورت مردم دارد، اما آدمی نباشد و از عالم قالب و بشریت نباشد از عالم "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" باشد. (← تمهیدات، ص ۱۴۵) این اشارات می تواند با عالم هورقلیا و پیکر هورقلیایی و عالم خیال و مثال مربوط باشد که با سهوردی مطرح می شود و هناری کرین تحقیق جامعی درباره آن و سوابقش در کتاب ارض ملکوت فراهم آورده است.

114. *The Man of Light in Iranian Sufism*, P. 16.

115. *Ibid*, P. 19.

۱۱۶. حاج ملا هادی سبزواری، در شرح مثنوی خود "سیمرغ" را در منطق الطیر به عقل فعال که همان روح القدس و روانبخش است تعبیر می کند. هناری کرین نیز سیمرغ منطق الطیر را همان عقل فعال یا جبرئیل می داند. نگاه کنید به:

- حاج ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، انتشارات کتابخانه سنایی، ص ۲۸۴؛ و نیز:

-Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, translated by W. Trask, New York, pp. 182-183.

۱۱۷. شیخ فریدالدین عطار، منطق الطیر، تصحیح دکتر صادق گوهرین، ص ۲۳۵ [بتهایی که بالای آن علامت ستاره گذاشته شده است، با متن کتاب اندکی تفاوت دارد. به نظر من رسید باید چنین باشد و نسخه مصحح، خالی از اشتباهات متعدد نیست].

۱۱۸. همان کتاب، ص ۲۳۶.

۱۱۹. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری. الهی نامه، تصحیح فواد روحانی، انتشارات زوار، ص ۶۱.

۱۲۰. همان کتاب، ص ۶۲.

۱۲۱. دکتر عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، ص ۲۸۸.

122. *The man of light in Iranian sufism* p. 25.

۱۲۳. اشاره است به این خبر: اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ وَارْحَمْنِيْ وَارْحَمْنِيْ بِالرَّفِيقِ الْاَعْلٰى (← نهاية ابن اثير، ج ۲، ص

۹۳؛ جامع صغیر، ج ۱، ص ۵۵. به نقل از احادیث مثنوی، به جمع و تدوین بدیع الزمان فروزانفر، ص ۱۳۰)

۱۲۴. کیمیای سعادت، ص ۲۷.

۱۲۵. نگاه کنید به:

- الفتوحات المکیه، المجلد الثاني، ص ۲۷۴.

- رسائل ابن العربي. الجزء الاول، رسالة القسم الالهی، صص ۲۱-۲۲.

[اشاره به حالت برزخی انسان که در واقع اسیر دنیوی خیر و شر است که هر کدام او را به سوی خویش می کشند با تعبیر مختلف، فراوان است. مضمون روایتی منسوب به امیرالمؤمنین (ع) که در کتاب وسائل الشیعه (ج ۲، ص ۴۴۷) آمده است نیز به همین مطلب اشاره دارد که: خداوند در ملائکه عقل بدون شهوت و در بهایم شهوت بدون عقل و در انسان هر دو را ترکیب کرد. مولوی نیز با اشاره به این حدیث است که مقام انسان را میان فرشته و حیوان قرار می دهد و اشاره می کند در حالیکه آن دو از جنگ و کشمکش آسوده اند، بشر با وجود دو مخالف در درون خود در عذاب است:

در خلق عالم را سه گونه آفرید
آن فرشته است و نداند جز سجود...
همچو حیوان از علف در فربهی

در حدیث آمد که یسزدان مجید
یک گره را جمله عقل و علم وجود
یک گروه دیگر از دانش تهی

او نبیند جز که اصطیل و علف
این سوم هست آدمی زاد و بشر
نیم خسر خود مایل سفلی بود
وین بشر با دو مخالف در عذاب
از شقاوت غافلست و از شرف
نیم او را فرشته و نیمش خسر
نیم دیگر مایل علوی بود
وین بشر با دو مخالف در عذاب
(مثنوی، دفتر چهارم، ص ۷۰۰)

۱۲۶. سوره ۸۹ (بلد) آیه ۲۷ و ۲۸: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً.

۱۲۷. قسمتی از آیه ۷۵ از سوره نسا: رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَعْمَلُهَا.

۱۲۸. قیروان در رساله قصه الغریبه الغربیه سهروردی، همان معنی رمزی را داراست که مصر در داستان قصیده مروارید. چنانکه ماوراء النهر در رساله سهروردی معادل با شرق است که وطن اصلی قهرمان شاهزاده قصیده مروارید است. در قصه الغریبه الغربیه سهروردی نیز قهرمان داستان که پسر شیخ هادی ابن خیر یمانی است، از دیار ماوراءالنهر با برادر خویش عاصم به بلاد مغرب سفر می کند تا گروهی از مرغان ساحل دریای سبز را صید کند و ناگهان به مدینه قیروان می افتد که اهل آن ظالم اند و آنان چون او را می شناسند او را با سلسله‌ها و اغلال مقید می کنند و بزندان می اندازند. درست همان حادثه‌ای که برای شاهزاده قصیده مروارید اتفاق می افتد: نگاه کنید به:

مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، قصه الغریبه الغربیه، صص ۲۷۶ و ۲۷۷.

129. *Spirit and Nature*, Bollingen series xxx. 1: Ernesto Buonaiuti, *Ecclesia Spirituality*, p. 243

130. *Ibid.*, p. 243

[موضوع حواس باطن و روحانی که در نتیجه تعطیل حواس ظاهر گشوده می شود، همه جا در آثار عرفانی تکرار می شود قدیس آگوستین، اشاره‌های صریحی به حواس روحانی دارد. آگوستین (St. Augustine) در کتاب اعترافات (*Confessions*) که در سال ۴۳۰ میلادی نوشته است گزارش بسیار روشنی درباره تجربه‌های عارفانه خود به دست می دهد. سخنان او در بسیاری موارد یادآور عارفان مسلمان است. از نظر او چشمان روح تنها زمانی شایسته نگریستن بر حقایق الهی خواهد شد که سالک راه حقیقت از هر شایسته جسمانی رها شود و دل او از علایق و توجه به اشیاء فناپذیر مادی پاک شود. (Margaret Smith. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, p. 4, 77) هویت مشترک و منبع واحد نفس انسانی یا حتی اگر ساختار مشترک ذهن انسانی بگوئیم، بهرحال به سبب همین اشتراک، تولیدات مشابه در ضمن تجربه‌های روحانی ایجاد می کند. هر چند تعبیر این تجربه‌ها ظاهراً گاهی با هم اختلاف دارند. بهرحال آنچه عارفان مسیحی در باب چشم دل و حواس باطنی گفته‌اند، در عرفان اسلامی نیز بسیار تکرار شده است. عین القضاة از پنج حواس معنوی و باطنی سخن می گوید که غیر از پنج حواس صورتی است (← تمهیدات، ص ۱۴۳) و مولوی بیش از همه در این باره سخن گفته است. مولوی حواس ظاهر را "حسن دنیا" و حواس روحانی را "حسن دینی" می خواند که نزدیکان آسمان است (← مثنوی، تصحیح نیکلسن، دفتر اول، ص ۱۵) و گاهی نیز "حسن درپاش" را در مقابل "حسن خفاش" می گذارد که اولی به سوی مشرق دوان است و دومی به سوی مغرب. از نظرگاه مولوی پنج حسن ظاهر در مقایسه با پنج حسن معنوی و باطن، به منزله طلا در مقابل مس است پنج حسن ظاهر حسن ابدان و محسوسات مادی است که قلمرو ادراکشان عالم ظلمت و ماده و ذنیاست و پنج حسن روحانی قلمرو ادراکشان عالم نور و ملکوت است:

حسن خفاشت سوی مغرب دوان	حسن درپاشست سوی مشرق روان
راه حسن راه خرانست ای سوار	ای خیران را تو سزاحم شرم دار
پنج حسن هست جز این پنج حسن	آن چو زر سرخ وین حسن چو مس

اندر آن بازار کایشان ماهرند حسّ مس را چون حس زرکی خرنند
حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد حس جان از آفتابی می‌چرد
(مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۰۳)

فعال شدن این حواس روحانی نیز از نظر مولوی، موکول به تعطیل حواس جسمانی است در نتیجه این تعطیل حواس جسمانی است که نفس از حالت آگاهی طبیعی حسی و عقلی که به منزله بیداری ظاهری است ارتقا می‌یابد و به حالت فراآگاهی که به منزله خواب و ادراک رؤیایی و رؤیگونه است، نائل می‌شود:

پنبه اندر گوش حس دون کنید بند حس از چشم خود بیرون کنید
پنبه آن گوش سرّ گوش سراسر است تانگردد این کر آن باطن کراست
بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت و گوی بیداری دری تو ز گفت خواب بویی کی بری...
(مثنوی، دفتر اول، ص ۲۸)

با ارتقای نفس از حالت آگاهی به فرا آگاهی، نفس به مرتبه نفس مطمئنه می‌رسد و می‌تواند چنانکه در متن و حاشیه این مقاله متذکر شدیم با شاهد آسمانی یا با روحانیت خویش یا به قول مولوی تصویر غیبی دیدار کند: چون ز حس بیرون نیاید آدمی / باشد از تصویر غیبی اعجمی (مثنوی، دفتر سوم، ص ۴۳۳) سخنان مولوی خود، یادآور بیان صاحب شرح تعرف است که می‌گوید: "... بر روی آلتی است، و آن چشم است که چیزها را به وی بیند، آن آلت را عین خوانند. قلب را نیز صفتی است که چیزها را به آن صفت بیند، و آن صفت را یقین خوانند. لکن میان دیدار عین و دیدار یقین فرقی است، و آن آنست که عین، حاضر بیند و قلب، غایب. چون مرئی از عین غایب گردد نیز بیند. با ز چون قلب با مرئیات حاضر گردد نیز غیب بیند؛ و تا ظاهر را در دیدن حاضرها نبیند، باطن به دیدن غایبها گشاده نگردد... نگاه کنید به: - خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن، ربع سوم، صص ۳-۱۳۲۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی