



<https://ui.ac.ir/en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 11, Issue 1, No.23, Spring & Summer 2020 pp. 33-36

Received: 02/11/2019 Accepted: 03/05/2020

Revelation in the Mystical Conduct of Mechthild of Magdeburg and Ruzbihan Baqli Relying on the *Flowing Light of the Godhead* and the *Kashf al-Asrar va Mukashifat al-Anwar*

Ghorban Elmi*

*Corresponding author: Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran

gelmi@ut.ac.ir

Payam Homayouni Amlashi

M. A. Graduate of Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran

payam.homayouni@yahoo.com

Abstract

The mystical-apocalyptic literature includes the writings that the mystic shows his/her mystical experiences. Mechthild of Magdeburg and Ruzbihan Baqli are mystics in the Christian and Islam regions who have written the *Flowing light of the godhead* and *Kashf al-Asrar va Mukashifat al-Anwar (the Unveiling of Secrets and Revelations of Lights)* in this literary genre. These books in spite of having small and big differences and distinctions which come from their religious-mystical traditions have concordant directions, too. The analogies range from the form and type of revelation (apocalypse) to the genre and depiction of the text, so they make a comparison possible. The direct encountering of the human being and God is the spirit of these works which is expressed in terms such as love, enthusiasm, unity and union, light, and wonder.

‘Mysticism’ usually refers to the cognition that the mystic gains the insight or the special perception in there by meditation, prayer, or none-intermediary illumination. In addition, ‘mysticism’ is usually commented to the direct intuition and none-intermediary experience of God. The meaning of this word can be explained by three concepts: consciousness, presence, and transformation. Symbols, allegories, and apprehensible metaphors- totally referred to as literary arrays- are unique aspects of mystical texts to convey the purpose of the mystic.

‘*Mukashifah*’ means unveiling in the sense of illumination or epiphany. The opposite words are ‘*satr*’ and ‘*istitar*’. They show the act of veiling and occultation. ‘*Kashf*’ has come in Islamic mystical works as well as the Quran and Tradition. The synonyms of this word in English are revelation or apocalypse which have come from Christian mystical works in addition to *the Bible* especially in the Book of revelation or Revelation (Apocalypse) to John.

The Flowing Light of the godhead is a book which has the Medieval features, for example, the language and culture of the nobilities, the Beguines with their consideration to asceticism, poverty, and assistance for souls at the moment of death and in their afterlife, the university-trained in theology and mainly the Dominicans. Consideration of the *Flowing Light of the Godhead* is on the presence of God, the mystical conduct of the human soul, and their union by love. The Mechthild’s mysticism is the type of ascent and descent, presence and absence.

Kashf al-asrar (the unveiling of Secrets) is a book that has many intuitive claims like shathiiyyat

(*shatahat*: ecstatic utterances). *Kashf* (to take away the veil of divinity) and *iltibas* (clothing with divinity) are two styles of Ruzbihan's mystical experience. The features of his book are noticing the concept of appearance and disappearance, or occultation and presence in addition to confessing the giving of grace of God from upward by *kashf*.

The comparable cases in these two works are the inability to saying about the revelation, God and His descriptions as the object of revelation, the intuition of the light, the capacity of the human being to understand God, understanding self-insignificance, God's grace, and kindness as a starting point of revelation, compliance of prayer, love, enthusiasm and spiritual marriage, butler and wine, divine music, wonder, union, and unity.

In the two forms of mystical experience (i.e. extrovertive and introvertive), inexpressibility is occasionally the claim of many mystics. But, in spite of the problem of ineffability, mystics have never been silent. Indeed, they have been called from God until passing up self-will for the sake of God's will. In apocalyptic encounters with God and describing his descriptions, Mechthild with experience of transcendental God and yet the omnipresent of God sanctifies and glorifies two manifestations of God. In Ruzbihan's opinion, the acts of God are the epiphany of His attributes that are for their part, selfsame of His essence. Nonetheless, the unveiling of God's attributes through the manifestation of His acts is not the same as God's incarnation in any way.

The intuition of light in their revelations sometimes is the development of their cognition from God to their souls and sometimes God is interpreted as light because of the intensity of His presence and the impossibility of God to be seen directly due to the existential capacity of the creatures, God browbeats the mystics who want to know more about Him while that they are not able to endure encountering the totality of God. Mechthild and Ruzbihan as creatures versus God have humility and modesty.

In these writings which have many amorous terms, God yearns to communicate with the mystic. According to the interpretation of Ruzbihan, in the totality of the contexture of *kashf* and *iltibas*, the mystical experience is just the consequence of the grace, love and kindness of God. In both cases, God even before creation had sought Mechthild and Ruzbihan. They are divine favorites. God does not refuse their demands; this could show that the mercy attribute of God overcomes His justice feature.

The love that has a longing and seeking in itself/herself soars to the spiritual marriage to God. Here, the place of the lover and beloved are always changing and these adorations and lovemaking go forward so much that the recognition of duality becomes impossible and the appearance of unity and union is revealed. The concepts of love and marriage in Mechthild's book have a background that comes from *the Bible* and the tradition in Christianity. In Mechthild's opinion, love has an independent character common among human beings and God. It is, thus, the operant of the union. The thinking structure of Ruzbihan is love and aestheticism, too. So, the understanding, experience, and realization of inward monotheism from unity are provided only by the experience of love. These amorous attitudes usually pass from the region of official religion.

The mystical literature is usually full of allegories and metaphors related to wine like wineglass, butler, and wine so these two works are no exception, too. The similarity aspects of these revelations are God as a butler for His graciousness and development of the cognitive growth of the mystic. In these books, God sometimes appears as a minstrel and instrumentalist, of course with the unique and transcendental sound. Indeed, the revelation is not only visual but also auditory and of course existential. The wonder and astonishment of the mystic in the mystical journey occur after passing several states and stations and at the end of his/her conduct. This operant is due to the inability in the intellectual analysis of his/her mystical experience impressed by the presence of God.

One of the genuine aspects of mysticism in the two religions of Islam and Christianity is the problem of

the unity or union between the creator and creature. Eventually, Mechthild as a mystic considers the three persons of the Trinity as one God. But this divine union is the intertwinement of two separate persons, not complete annihilation and not melting in the godhead. Indeed, the final aim of the union is the experience of God's love. Inward monotheism in the opinion of Ruzbihan is explanatory of wonder and God is love, lover, and the beloved simultaneously. In this situation, the contrast between multitudinous and one is removed, so both the one and the other are visible. Nonetheless, the self or soul of the human being is never annihilated perfectly, although too much presence of God overcomes this self and destroys it. Mechthild and Ruzbihan due to their thoughts and writing their revelations had foes and adversaries in their lives. But God always protects them with His supports. In the end, the mystical journey and conduct of Mechthild and Ruzbihan with any distance and intermediary with God, and with their passivity and transcendental wonder, eventually get to union or unity with Him. This article, adopting a comparative method, looks at the dialogue between these two mystics by analyzing the described experiences to better understand their concordant apocalyptic phenomena.

Keywords: Mystical-Apocalyptic Experience, Ruzbihan Baqli, *Kashf Al-asrar va Mukashifat Al-anwar (the Unveiling of Secrets and Revelations of Lights)*, Mechthild of Magdeburg, Revelation, *Flowing Light of the Godhead*.

References:

- Anzali, A. (2004). *Constructivism, Tradition, and Mysticism*. Qom: Ayat Eshragh.
- Baqli, R. (2014). *Kashf al-asrar va mukashifat al-anwar (the Unveiling of Secrets and Revelations of Lights)*. Translated by Maryam Hosseini, Tehran: Sokhan Publication.
- Barbour, I. G. (2013). *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. Translated by Pirooz Fatoorchi, Tehran: Islamic Research Institute for Culture and Thought.
- Beer, F. (1998). *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Corbin, H. (2013). *Narcissus of Lovers*. Translated by Mohammad Ali Akhavan. Tehran: Akhavan Khorasani Publication.
- Corbin, H. (2017). *In Iranian Islam: Aspects of Spiritual and Philosophic*. Translated by Reza Koohkan. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy.
- Davis, S. (2002). Mystical Ethics in Christianity. Translated by Masoud Sadeghi and Ali Abadi. *Matin Research Journal*, 15-16, 75-83.
- Dickens, A. J. (2009). *The Female Mystic Great Women Thinkers of the Middle Ages*. London: I.B. Tauris.
- Duran, J. (2005). Mechthild of Magdeburg: Women Philosophers and the Visionary Tradition. *New Blackfriars*, 87(1007), 43-49.
- Eliade, M. (2014). *Symbolism, the Sacred, and the Arts*. Translated by Mani Salehi Allameh. Tehran: Niloofar Publication.
- Ernst, C. W. (2008). *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*. Translated by Majd od-Din Keyvani. Tehran: Markaz Publication.
- Fanning, S. (2005). *Mystics of the Christian Tradition*. Translated by Farid od-Din Radmehr. Tehran: Niloofar Publication.
- Flinders, C. L. (2007). *Enduring Grace Living Portraits of Seven Women Mystics*. San Francisco: Harper Collins.
- Forman, R. K. C. (2005). *Mysticism, Mind, Consciousness*. Translated by Ata Anzali. Qom: Mofid University Press.
- Gardet, L. (1997). Kashf. In V. Donzel, B. Lewis & CH. Pellat (Eds.), *The Encyclopedia of Islam* (pp. 696-

- 698). Vol. IV, Leiden: E. J. Brill.
- Gibson, J. (1989). Mechthild of Magdeburg. In M. E. Waite (Ed.), *A History of Women Philosophers Medieval: Renaissance and Enlightenment Women Philosophers A.D. 500-1600* (pp.115-140), Vol. 2. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
 - Heiler, F. (2014). *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*. Translated by Shahab od-Din Abbasi. Tehran: Ney Publication.
 - Holder, A. (2010). *Christian Spirituality: The Classics*. New York: Routledge.
 - Howard, J. (1984). The German Mystic: Mechthild of Magdeburg, In K. M. Wilson (Ed.), *Medieval Women Writers* (pp. 153-185), Georgia: University of Georgia Press.
 - James, W. (2018). *The Varieties of Religious Experience*. Translated by Hossein Kiani. Tehran: Hekmat Publication.
 - Jones, R. H. (2016). *Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable*. New York: State University of New York Press.
 - King, U. (2004). *Christian Mystics: Their Lives and Legacies Throughout the Ages*. Abingdon: Taylor & Francis e-Library.
 - Lamm, J. A. (2013). A Guide to Christian Mysticism. In J. A. Lamm (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism* (pp. 1-24), West Sussex: Blackwell.
 - Mechthild of Magdeburg (1986). *Flowing Light of the Godhead: A Female Perspective on the Mystical Experience: Mechthild von Magdeburg's Ein Vliessendes Licht der Gotheit in a complete English Translation, with Annotations and Introduction*. Master Thesis, Houston: Rice University.
 - Papan-Matin, F., & Fishbein, M. (2014). *The Unveiling of Secrets (Kashf Al-asrar): The Visionary Autobiography of Ruzbihan Al-baqli, 1128-1209 A.D.* Translated by Sedigheh Kazemi Nouri. Tehran: Mol Publication.
 - Poor, S. S. (2006). Mechthild of Magdeburg. In M. Schaus (Ed.), *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia* (pp. 552-553). New York: Routledge.
 - Robinson, A. M. F. (1889). *The End of the Middle Ages: Essays and Questions in History*. London: T. Fisher Unwin.
 - Said, A. A. (2006). *Sufism and Surrealism*. Translated by Habibollah Abbasi. Tehran: Sokhan Publication.
 - Stace, W. T. (2009). *Mysticism and Philosophy*. Translated by Baha od-Din Khorramshahi. Tehran: Soroush Publication.
 - Steinbock, A. J. (2007). *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
 - Thomas, M. F. (2008). *Christian Theology*. Translated by Hossein Tofighi. Qom: University of Religions and Denominations.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال یازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

ص ۱۶۱ - ۱۸۰

تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۸/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۱۴

مکاشفه در سلوک عرفانی مشتیلد ماگدبورگی و روزبهان بقلی با تکیه بر نورجاری الهی و کشف الاسرار و مکاشفات الانوار

قربان علمی*، دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران

gelmi@ut.ac.ir

پیام همایونی املشی، دانش آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران

payam.homayouni@yahoo.com

چکیده

ادبیات عرفانی - مکاشفاتی نگاشته‌هایی را در بر می‌گیرد که در آن، عارف از تجربه‌های عرفانی خویش پرده‌برداری می‌کند. مشتیلد ماگدبورگی و روزبهان بقلی، عارفانی در دو حوزه مسیحیت و اسلام هستند که در این شکل ادبی به نگارش نورجاری الهی و کشف الاسرار دست زده‌اند. این دو کتاب با وجود تمایزها و افتراق‌های ریز و درشت برآمده از تفاوت‌ها در دو سنت دینی - عرفانی، از سویه‌هایی هم‌نوا با یکدیگر برخوردارند؛ شباهت‌هایی که از شکل و نوع مکاشفه تا سبک و نگارش متن را شامل می‌شود و امکان و جواز مقایسه را صادر می‌کند. این مکاشفات در بسیاری موارد جز با فراخواندن نمادها و آرایه‌های ادبی گوناگون، در قالب نوشتار نمی‌گنجند. مواجهه مستقیم انسان و خداوند، روح این آثار است که در اصطلاحاتی چون عشق و اشتیاق، وحدت و اتحاد، نور و حیرت بیان می‌شود. این حضور خداوندی از تمایل او به سالک ناشی می‌شود و عارف، این حضور الهی حجاب‌افکن و غیب‌نما را جز در لباس التباس توصیف‌پذیر نمی‌یابد. این تجربه‌های عرفانی، گاه چنان سنگین و ثقیل است که زبان این دو، تاب و توان بیان را حتی در لفافه نماد و تمثیل نیز ندارد. درنهایت، سیروسلوک مشتیلد و روزبهان در نبود هیچ فاصله و واسطه‌ای با خداوند، همراه با بی‌ارادگی و حیرتی متعالی، در اتحاد یا وحدتی با او به سرانجام می‌رسد. این مقاله با اتخاذ روش مقایسه‌ای، گفت‌وگوی میان دو اثر را به نظاره نشسته و با تحلیل تجربه‌های توصیف‌شده، در راستای شناخت هرچه بهتر پدیدارهای مکاشفاتی هم‌نوی آنها برآمده است.

واژه‌های کلیدی

تجربه عرفانی - مکاشفاتی، روزبهان بقلی، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، مشتیلد ماگدبورگی، مکاشفه، نورجاری الهی.

*مسئول مکاتبات

Copyright © 2020, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

[Doi 10.22108/coth.2020.119455.1336](https://doi.org/10.22108/coth.2020.119455.1336)

مقدمه

- عرفانی میان آنها است که در صورتی کلان‌تر قابلیت آن را دارد به تفاهم فرهنگ‌ها و مواجهه‌ای غیرقشری‌گرایانه در راستای نیل به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در دهکده جهانی فعلی منجر شود.

درباره پیشینه این تحقیق نمونه مشابهی یافت نشد؛ هرچند کتب و مقالاتی چند درباره آرای هریک از آنها به صورت جداگانه به نگارش درآمده که در موارد لازم در این مقاله استفاده شده‌اند؛ از جمله مقاله «تحلیل کارکرد ذهن روزبهان در صورت بندی تجربه‌های عرفانی او» (غلام‌حسین زاده، ۱۳۹۴) و «شناخت اندیشه‌ها و سیروسلوک عرفانی بانوی عارف آلمانی مشتیلد ماگدبورگی» (علمی و همایونی، ۱۳۹۵) و «جایگاه ادبیات مکاشفه‌ای در حوزه عرفان و تصوف» (گرگی، ۱۳۸۵).

این مقاله در مسیر معرفت‌یابی، با اتخاذ روش مقایسه‌ای، به توصیف متقابل و تحلیل مکاشفات این دو عارف الهیاتی می‌پردازد.

مکاشفه عرفانی

عرفان به نوعی مستلزم معرفتی است که در آن عارف به بصیرت یا فهم خاصی دست می‌یابد (خواه با مراقبه، خواه با دعا و خواه با اشراق بی واسطه)؛ اما نمی‌تواند توصیف جامع و پذیرفتنی از ماهیت آن ارائه دهد (دیویس، ۱۳۸۱: ۷۵-۷۶). عبارت فوق تا حد زیادی گویای چالش پژوهشگران در مواجهه با تعریف عرفان است؛ اما آنچه از ریشه‌شناسی این واژه مشخص می‌شود، ارتباط عرفان با امر پوشیده، رازوار، مخفی، مکنون و باطنی است. این با تجربه عارفانه‌ای مکشوف می‌شود که به مکاشفه تعبیر می‌شود و آثاری چون نورجاری و کشف‌الاسرار را خلق می‌کند؛^۲ بنابراین هرچند از «عرفان»

کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الابرار اثر روزبهان بقلی (۵۲۲-۵۶۶ ه.ق) و نورجاری‌الهی (الوهیت خدا) (*Flowing light of the Godhead (Divinity) =*) (Mechthild of Magdeburg) (حدود ۱۲۰۷-۱۲۸۲ م) دو متن عرفانی - مکاشفاتی در دو سنت اسلامی و مسیحی‌اند که ذیل شرح حال خودنوشت‌ها نیز قرار می‌گیرند. هسته مرکزی این دو اثر، مکاشفاتی است و مواجهات انسان عارف با خدا را نشان می‌دهند؛ همین امر، امکان گفت‌وگو میان دو اثر را مهیا می‌کند؛ هرچند با توجه به تمایزهای جوهری و جهان‌بینی متفاوت دو سنت دینی، آنها را از هم‌سنخی صرف نیز مبرا می‌سازد.^۱

این مقاله در ابتدا درباره مفهوم و ماهیت اصطلاح مکاشفه سخن می‌گوید و با بیان نقش آرایه‌های ادبی و نمادها در این متون، ادبیات مکاشفه‌ای را معرفی می‌کند، سپس خلاصه‌گونه‌ای از سیروسلوک زیستی و عرفانی این دو عارف و تحلیل کتاب‌هایشان را بررسی می‌کند. قسمت اصلی مقاله، مقایسه نمونه‌های هم‌نوا از دو متن است. هدف اصلی این پژوهش، واکاوی مبتنی بر قیاس‌پذیری این نمونه‌ها در راستای نیل به فهم بهتر و عمیق‌تر پدیدارهای مکاشفاتی آنهاست که در انتها با بیان نتایج کلی حاصل از این مقایسه‌ها تکمیل می‌شود.

از ضرورت‌های اصلی این تحقیق، توجه بیشتر به مطالعه و پژوهش در حوزه ادبیات عرفانی - مکاشفاتی است که در عرصه عرفان‌پژوهی به حد کافی و بایسته مدنظر قرار نگرفته‌اند. همچنین این نوع گفت‌وگوها میان آثاری در دو سنت بزرگ دینی زنده و استخراج نواهای مشابه از آن، فتح بابی برای مقایسه بیشتر آثار عرفانی در دو حوزه اسلام و مسیحیت و به تبع آن گفت‌وگوی دینی

۲. درباره ریشه‌شناسی عرفان (mysticism) نک: آندرهل، اولین (۱۳۹۲). *عارفان مسیحی*، ترجمه حمید محمودیان و احمدرضا مؤیدی، چاپ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ص ۱۲)، (King, 2004: pp. 6-7)، (Rolfson, 2013: p. 4).

۱. درباره امکان مقایسه تجربه‌های عرفانی و جنبه‌های اشتراکی و افتراقی آنها نک: [Jones, 2016, pp. 98-99] و [استیس، ۱۳۸۸: ۹۱].

مقابلش، ستر و استتارند که نشان‌دهنده عمل حجاب (پرده‌پوشی) و غیبت (پنهان‌بودگی) اند (Gardet, 1997, p. 696). این اصطلاح که در تمام مباحثات اهل عرفان کاربرد داشته، به همراه متفرعاتش به معنای بصیرت باطنی و فراستی ژرف است. از ویژگی‌های این نوع ادراک عبارت‌اند از: قوه تعقل عالی، استعداد و توانایی پیشگویی یا نوع خاصی از بصیرت که حالات و حیات پس از مرگ را نیز شهود می‌کند. کشف در متون عرفانی - اسلامی دارای تعاریف و انواع متعددی است؛ شامل کشف الهی، ذاتی، خواطر، روحانی، شهودی، شنیداری، صفاتی، صوری، مجرد، مخیل، معنوی، نظری، نوری، وقایع و ...^۲ در قرآن و سنت نیز آیات و روایاتی در باب کشف و مکاشفه موجود است.^۳

از مجموع تعاریف ارائه‌شده برای مکاشفه، می‌توان آن را رویارویی انسان با خداوند متعال و با عالم ملکوت دانست و عارفان به تناسب فنای افعالی، صفاتی و ذاتی برای آن مراتب قائل شده‌اند. در واقع کشف، سفر از خویشتن تا ملاقات خدا و سیر در ملکوت است. سفری باطنی و تحولی نورانی و رهایی از خویش. حالت کشف و شهود، وقتی حاصل می‌شود که تجلی حق بر قلب عارف تابش کند و نور آن سراپای جان آدمی را فراگیرد. چنین کشفی نوع خاصی از مشاهده و دریافت عرفانی است، از ویژگی‌های اولیای خدا است، حواس باطنی آنها از عالم ملکوت یا روحانی خبر می‌دهد و در برابر عالم طبیعت بسیار فراخ و گسترده است. پذیرفتن عالم ملکوت

۲. نک: گوهرین، صادق (۱۳۸۳). شرح اصطلاحات تصوف، جلد نهم، تهران، زوار، صص ۵۳-۶۶ و ۳۳۴-۳۳۹؛ نوربخش، جواد (۱۳۷۲)، فرهنگ نوربخش: اصطلاحات تصوف، جلد چهارم، چاپ دوم، تهران، یلدا قلم، صص ۳۵ و ۳۷؛ همان (۱۳۷۴)، همان، جلد پنجم، چاپ دوم، صص ۱۳۵؛ روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۸۹)، مشرب‌الارواح (مقامات عارفان): هزار و یک مقام از مقامات عارفان، ترجمه و شرح: قاسم میرآخوری، تهران، آزادمهر، صص ۴۰۷-۴۰۸.

۳. فعالی، محمدتقی (۱۳۸۷). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، چاپ سوم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، صص ۳۰-۳۳ و ۳۶-۴۳.

به سبب شخصی بودن تجربه خدا به عنوان موجود متعالی، نمی‌توان تعریفی واقعی ارائه کرد، با اندکی تسامح و در یک تعریف کلی، «عرفان» مطابق تعریف‌های روان‌شناختی و تاریخی‌اش، عبارت از شهود مستقیم و تجربه بی‌واسطه خداست و عارف کسی است که کم‌وبیش چنین تجربه مستقیمی را دارد (Jones, 2016, pp. 9-10). به دیگر سخن، عرفان در پی شناخت مستقیم خدا و درک اتحاد وجودی با اوست؛ بنابراین، خدا از نظر عارف، نه یک وجود انتزاعی صرف، متعلق عشق اوست. پس «درحقیقت موضوع اصلی عارفان، مکاشفات و رؤیت‌های الهی بوده است» (فانینگ، ۱۳۸۴: ۲۲). عرفان با سه عامل آگاهی (consciousness)، حضور (presence) و تحول (دگرگونی) (transformation) تبیین‌پذیر است. آگاهی‌ای که فراتر از تجربه صرف است؛ حضوری که مواجهه عارف با خداوند یا امر قدسی از غیب درآمده را میسر می‌کند و تحول و دگرگونی که عارف را در حوزه‌ای فراطبیعی، فراعقلی و گاه متناقض‌نما قرار می‌دهد (Rolfson (quoted from (McGinn), 2013, pp. 3-4).

در عرفان اسلامی نیز کشف به معنی عمل برانداختن یا گسیختن حجاب بین انسان و دنیای مافوق پدیده‌ای (فراپدیداری) آمده است. در تعریفات جرجانی (د. ۸۱۶ ه.ق) کشف به معنای حذف حجاب آمده و در اصطلاح تخصصی، به معنی پیدایش درک و دریافتی حقیقی و کامل (وجودی و شهودی) از مواردی اسرارآمیز و رازآلود و واقعیاتی است که در پشت حجاب قرار دارند.^۱ تجربه کشف، هنگامی که رخ می‌دهد، سبب وقوع مکاشفه می‌شود که به «از پرده برون انداختن "مکاشفه"» (unveiling) در حس و حالی از «اشراق "تنویر"» (illumination) یا «تجلی "ظهور"» (epiphany) ترجمه می‌شود. واژه متضاد و

۱. الجرجانی، علی بن محمد السید الشریف (بی‌تا). معجم‌التعریفات، تحقیق و دراسته: محمدصدیق المنشاوی، قاهره، دارالفضیله، صص ۱۵۴-۱۵۵.

مشتیلد و نورجاری الهی

از همه شخصیت‌های قرون وسطی، مشتیلد ماگدبورگی (۱۲۰۷ - ۱۲۸۲ یا ۱۲۹۷) یکی از جذاب‌ترین آنها است. او یک عارف آلمانی بود که در سن ۱۲ سالگی برای نخستین بار «همه چیز را در خدا و خدا را در همه چیز» دید (Flowing light, 2-25). او جایگاهی شایسته و برجسته در تاریخ عرفان کاتولیک دارد که هیچ‌کسی نمی‌تواند آن را انکار کند؛ اما گذشته از موقعیتش، مشتیلد دارای دو فضیلت ویژه است. او نخستین عارفی بود که به زبان بومی محلی اش به جای لاتینی نوشت و نخستین فردی در عرفان مسیحی بود که کشف و شهود یا الهام شخصی قلب مقدس و روحانی خود را ثبت و ضبط کرد (Dickens, 2009, p. 78). مشتیلد ماگدبورگی که در جوانی وارد انجمنی بگینی شد، به‌طور اخص با کتابش نورجاری الهی شناخته می‌شود.

نورجاری الهی به زبان آلمانی سفلا میانه و در هفت فصل نگاشته شده که مؤلف آن، مشتیلد و گردآوری و ساماندهی با اعتراف‌شنوی وی هاینریش (هینری) هاله‌ای (Heinrich Halle = Henry of Halle) (قرن ۱۳م) بوده است. نورجاری برآمده از هم‌پوشانی سه مشخصه قرون وسطایی است؛ یعنی «۱. زبان و فرهنگ طبقه نجیب‌صاحب زمین (ملاکان و فئودال‌ها)؛ ۲. خرده‌فرهنگ شهری نیمه‌مستقل بگین (Beguine) با تأکید بر زهد (اصول ریاضت)، فقر و کمک به نفوس در زندگی پس از مرگ و در لحظه مرگ (حال احتضار)؛ ۳. درهم‌بافتگی با دیگرانی که بیشتر تربیت یافته دانشگاه بودند و درگیر امور الهیاتی و علم‌العبادات و برآمده از

و نیروهای فرامادی ما را به درک آن جهان می‌رساند. چنین معرفتی از جمله معرفت خدا، جز به نیروهای فراحسی مقدور نیست و مأمّن و جای این نیروها در دل است که به کشف و شهود منجر می‌شود.

نمونه‌هایی از این نوع مکاشفات در آثار روزبهان بقلی و مشتیلد مشاهده می‌شود که آنچه را به چشم باطن در رویا و بیداری می‌بینند، در قالب مفاهیم نمادین و تمثیلی بیان می‌کنند.

نماد مکاشفاتی و زبان عرفانی

وجه مشخصه بیشتر متون عرفانی، استفاده از نمادها، تمثیل‌ها، تشبیهات و استعارات فهم‌پذیر برای بیان بهتر مقصود عارف است.^۱ در واقع «شخص عارف، دنیایی از مفاهیم، تصورات، نمادها و ارزش‌ها را بر تجربه خود حمل می‌کند که به تجربه بالفعل و نهایی او شکل و رنگ می‌بخشد». اینجا است که نقش عارف به‌عنوان مفسر و تأویل‌گر و داستان‌پرداز جلوه‌گر می‌شود؛ زیرا «همه پیش‌زمینه‌های نظری در خود تجربه یافت نمی‌شوند؛ بلکه از راه تفسیر بر آن حمل می‌شوند و تجربه را آنگونه که هست می‌سازند». باری، «تمایز میان تجربه و تفسیر، تمایز روشن و قطعی نیست؛ زیرا مفاهیمی که در توصیف و تبیین یک تجربه به کار گرفته می‌شوند، مطابق با میزان پیامدهایشان متفاوت‌اند. به عبارت دیگر، هنگامی که یک مفهوم در بخشی از یک طرح عقیدتی واقع می‌شود، معنای آن تا اندازه‌ای، از دامنه‌ای از احکام عقیدتی به دست می‌آید که صادق تلقی می‌شوند» (کتس، دونوان و اسمارت، ۱۳۹۲: ۳۵۲-۳۵۳؛ به نقل از باربور). عرفا با به‌کارگیری قرائت‌های تمثیلی و نمادین، معنای متون را از همه نظر بسط می‌دهند؛ اما در عین حال همین به‌کارگیری تفسیر و نمادگرایی در کنار سایر عملکردهای هرمنوتیکی، برای حفاظت از اعتبار و مرجعیت متن مقدس در تفسیر عمل می‌کند (کتس، ۱۳۸۳: ۱۷۵؛ به نقل از انزلی).

۲. درباره زندگی‌نامه مشتیلد نک: [علمی، ۱۳۹۵: ۲۴۰-۲۴۳].

۳. بگین‌ها زنانی عامی و غیر روحانی بودند که خود را وقف زندگی مذهبی و عبادانه‌ی منفرد یا جمعی کردند؛ ولی کلیسای کاتولیک، آنها را راهبه در نظر نمی‌گرفت. تأکید آنها بیشتر بر روحانیت باطنی، روابط شخصی با خدا و انتقاد فزاینده از شکل‌گرایی دینی بود.

۱. درباره نظریه استعاره نک: [استیس، ۱۳۸۸: ۳۰۴-۳۰۸].

شبکه دوره‌گرد فریارهای (Friars) ^۱ دومینیکن (Dominican) ^۲ (Holder, 2010, p. 103).

توجه نورجاری الهی بر حضور خداوند، سلوک نفس انسان و اتحاد این دو با عنصر عشق معطوف است. نورجاری به نثر و نظم است و شامل موضوعاتی متعدد چون مکاشفات و الهامات عرفانی، تمثیل‌ها و حکایات، داستان‌های اخلاقی، دعاها و عبادات، عقاید و تجربیات، نقدها و پندها و اندرزها است (Dickens, 2009, pp. 71-72); (Howard, 1984, pp. 156-158); (King, 2004, pp. 44-45); (Gibson, 1989, pp. 119-120); (King, 2004, pp. 44-45); (1989, p. 118 Poor,) (King, 2004, pp. 44-45); (2006, p. 553). موارد متعددی در نورجاری به دنیای بعد از مرگ از بهشت و جهنم و برزخ اختصاص دارد. ^۳

شخصیت‌های این کتاب جدا از شخصیت‌های تثلیث و انبیا و عارفان در تاریخ، دربردارنده شخصیت‌هایی درونی چون عشق و عقل و احساسات نیز هست که گویی به ایفای نقش در نمایشنامه‌ای مشغول‌اند. علاوه بر اینها، تفاسیر زنانه مشتیلد از افراد و رویدادها تا جایی پیش می‌رود که سویه‌هایی فمینیستی را متبادر می‌سازد. ^۴ گویا مشتیلد در بیانات عاشقانه و اتحادی کتابش علاوه بر کتاب مقدس، از جمله غزل‌غزل‌های سلیمان، همراه با عقاید نوافلاطونی، آگوستینی و دیونوسیوسی، متأثر از آرا و عقاید افرادی چون برنارد کلیرویی (Bernard of Clairvaux) (1090-1153م)، یواخیم فیوره‌ای (Joachim of Fiore) (1135-1202م) و دومینیکن‌هایی چون آلبرت کبیر (Albert the Great) (1200-1280م) Hildegard of Bingen (1098-1179م)، گرگوری کبیر (Gregory the Great) (د. ۶۰۴م)، بیتریس ناصریه‌ای (Beatrice of Nazareth) (1268-1200م) هیدویچ آنتورپی (Hadewijch of Antwerp) (د. ۱۲۴۸م) و افرادی دیگر نیز آشنایی داشت (King, 2004: pp. 44-45)

همچنین تأثیر نگاشته‌های او بر عارف شهیر آلمانی مایستر اکهارت (Meister Eckhart) (۱۳۲۸-۱۲۶۰م) مشخص شده است؛ ^۵ البته او یقیناً در بگین‌نشین (Beguinage) ^۶ از هدایت زنان سرپرست آنجا نیز در سلوکش بهره برده است؛ اما نامی از آن افراد در کتابش نیست.

روزبهان و کشف‌الاسرار

ابومحمد بن ابی‌نصر بن روزبهان فسایی شیرازی (606-522 ه.ق)، معروف به روزبهان بقلی و «شیخ شطّاح»، عارف سده ششم و هفتم و سرسلسله روزبهانیان بود. او دارای یک زندگی معنوی و مشحون از الهامات و مکاشفات باطنی فراوان بوده است. او این مشاهدات را به زبان‌های فارسی و عربی نقل کرده و ضمن تعبیر این مشاهدات بر حسب یک پایه قرآنی، آنها را بر مبنای علوم عرفانی و حکمی تفسیر کرده و سپس در قالب سبکی شاعرانه بیان کرده است (نک: ارنست، ۱۳۸۷: ۳۲-۴۱، کربن، ۱۳۹۲: ۸۶، کربن، ۱۳۹۶: ۲۵ و ۵۵ و ۱۰۸). یکی از مهم‌ترین آثار روزبهان کتاب کشف‌الاسرار و

۵. نک: McGinn, Bernard (1994), *Meister Eckhart*

and the Beguine Mystics, New York, Continuum

۶. بگین‌نشین مکانی با حالتی از خودمختاری و متشکل از خانه‌هایی حول یک کلیسا بود که بگین‌ها علاوه بر اقامت در آنجا به تعلیم و تربیت مذهبی و کار در صنعت منسوجات می‌پرداختند.

۱. راهبان مرد درویش مسلک فرقه‌های رهبانی مانند دومینیکن‌ها و فرانسیسی‌ها.

۲. مؤسس این فرقه، رهبانی دومینیک دگوزمان (۱۱۷۰-۱۲۲۱م) بود. دومینیکن‌ها اهل وعظ و و تعلیم و تربیت بودند و با دریافت صدقات امرار معاش می‌کردند. برخی از ایشان برای سلوک پیروانشان اصولی وضع کردند؛ از جمله: تسلیم‌شدن کامل به مشیت الهی، روی‌گرداندن از خویشتن و ترک همه تصورات حسی. هدف از این سلوک عارفانه اتحاد سالک با خداوند بود.

۳. نک: *Flowing light: 3-1&3-21&7-57& 2-8&3-15&3-17&3-21&5-5&5-14&5-15&6-8&6-10&7-2&7-41&7-49* (3-1) یعنی بخش اول، فصل سوم نورجاری الهی).

۴. نک: *Ibid: 1-22&3-9*

مکاشفات/الانوار است که در بیان مکاشفات و مشاهدات غیبی او است که به زندگی خودنوشت یا روزنگاشت معنوی او نیز تعبیر شده و به زبان عربی همراه با چند واژه فارسی نوشته شده است. کشف/الاسرار مجموعه‌ای مملو از دعاوی مشاهداتی اوست که هم‌سنگ شطحیات خواننده می‌شود و گاه تفسیر، توضیح و توجیه آنها را نیز شامل می‌شود. در آن، روزبهران عالم نادیده یا غیب را در معیت اولیا و پیامبران و فرشتگان تجسم می‌بخشد. او خود را در معیت خدا و در صفات جلال و جمال الهی سهیم می‌بیند. در آن، روزبهران در هماهنگی با سرش ظاهر می‌شود، با آن جنبه از وجود و انیتش که در تماس با عالم غیب هست (پایان - متین و فیشباین، ۱۳۹۳: ۲۴ و ۲۹). دو تجربه کشف و التباس^۱ شیوه اصلی تجربه عرفانی را از نظر روزبهران تشکیل می‌داند (ارنست، ۱۳۸۷: ۲۳۷). ادراک کشفی برای روزبهران، رؤیتی است در لباس صورت؛ به‌ویژه صورت بشری که علم را به‌واسطه نور الهی ظاهر می‌سازد. رؤیت‌های روزبهران که اصطفاپی (برگزیدنی) (initiativ) خوانده می‌شوند، از نظر خودش خیال‌پردازی و خودبینی نبود؛ بلکه دلیلی بر مقام ولایت او و توجه به جلال ابهت‌آمیز سلطنت خداوند بود (همان: ۵۳ و ۹۳ و ۱۴۶).

با توجه به مفهوم پنهانی و پیدایی در مواجهات مکاشفاتی او و انواع صورت‌های حضور (presence) که نمایانگر وجود غیب نیز هست، نمونه‌های متعددی از فیض از بالا (عنایتی عمودی) نیز در کشف/الاسرار مشاهده

می‌شود و آنچه این نوع از حضور عمودی را فرا می‌خواند، کشف است (Steinbock, 2007, p. 96)؛ البته تصور از حجاب برای روزبهران، با توجه به سنت اسلامی، تنها معطوف روابط اجتماعی نیست؛ بلکه به‌طور عمیق‌تر در ارتباط با مواجهات درونی و شخصی اوست. جایی که حجاب، تنزیه خداوند را مشخص می‌کند، کشف، خودآشکاری و تجلی خداوند و ورود انسان را به قلمروی محرمانه و صمیمانه حضور الهی بیان می‌کند (Ibid (quoted from Ernst), p. 96)). درخور ذکر است روزبهران در کتاب‌های دیگرش به بیان تعاریفی از کشف و مکاشفه دست زده است.^۲

هرچند گفته شده است اگر کسی بخواهد روزبهران را با شخصیتی در تاریخ دینی غرب مقایسه کند، او را آمیزه‌ای از آگوستین و هیلدگارد بینگنی در نظر می‌گیرد (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۱)، شباهت‌های زیادی میان او و مشتیلد در موضوع مکاشفات عرفانی وجود دارد؛ در ذیل به مهم‌ترین آنها پرداخته می‌شود.

مقایسه مکاشفات مشتیلد و روزبهران در نورجاری الهی و کشف/الاسرار و مکاشفات الانوار

در این بخش، نمونه‌هایی از مکاشفات ذکر شده در دو اثر، بیان می‌شود که به نظر از هم‌نوایی بیشتری برخوردارند؛ با این توضیح که به علت فراوانی این نمونه‌ها تنها نمونه‌هایی اندک از هر کدام آورده و بقیه به آثار ارجاع داده می‌شود. درخور ذکر است بیان مکاشفات روزبهران و مشتیلد به‌صورت نظام‌مند و طبقه‌بندی شده نیست که نشان‌دهنده سیروسلوک مرحله‌به‌مرحله سالک تا رسیدن به سرمنزل مقصود باشد؛ بلکه هر مکاشفه در جای‌جای اثر، بیان‌کننده احوالات و

۱. التباس به معنای پوشیدگی و پوشیده‌شدن و در اصطلاح صوفیه، آن است که حق در مقام عشق از قدم در فعل بر بنده تجلی کند (نک: نوربخش، جواد (۱۳۷۸). فرهنگ نوربخش: اصطلاحات تصوف، جلد سوم، چاپ سوم، تهران، یلدا قلم، صص ۲۳-۲۵؛ فاموری، مهدی (۱۳۸۹). «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهران بقلی شیرازی»، مطالعات عرفانی، شماره ۱۲، کاشان، صص ۱۶۳-۱۸۲؛ ابن‌فارض مصری (۱۳۹۰). دیوان سلطان‌العاشقین ابن‌فارض مصری، ترجمه و تعلیق: فضل‌الله میرقادری و اعظم‌السادات میرقادری، قم، آیت اشراق، صص ۲۷۶-۲۸۶.

۲. نک: روزبهران بقلی شیرازی (۱۳۵۱)، رساله‌القدس و رساله غلطات السالکین، به سعی جواد نوربخش، تهران خانقاه نعمت‌اللهی، صص ۹۱-۹۲ و ۵۱-۵۲ و ۹۱-۹۲؛ همان (۱۳۴۹). عیبه‌العاشقین، صص ۱۲۳-۱۲۴؛ همان (۱۳۶۰). شرح شطحیات، تصحیح: هانری گُرین، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ص ۵۵۷.

ارجمندترین تفکر و تأمل در این زندگی، ممارست بر فضیلت‌ها است^۲ (Gibson, 1989, pp. 130-131).

«نمی‌توانم از آنچه دیدم سخن بگویم؛ زیرا ... رازهای او به عبارت نمی‌آید» (کشف‌الاسرار: ۱۳۰). «پس عالمی نور در نور و روشنی در روشنی و عزت در عزت دیدم که تاب توصیف آن را ندارم» (همان: ۱۶۰). «او بدان‌گونه با من ملاطفت فرمود که نمی‌توانم برای هیچ‌یک از آفریدگانش شرح دهم»^۳ (همان: ۱۸۸).

اینکه عرفا به صورت آپوفانتیک (apophantically) (آشکارا) سخن می‌گویند؛ به این دلیل است که آنچه تجربه کرده‌اند، از لحاظ کیفی برای بیان بیش از اندازه است؛ زیرا این حضور، بسیار پرحرارت است؛ البته این حقیقت شایان توجهی است که با وجود مسئله وصف‌ناپذیری (ineffability)، عرفا هرگز به سوی سکوت استحاله نیافته‌اند. اگر گاهی احساس می‌کردند سخن‌گفتنشان در مواقعی نابسنده است، آن بیشتر به سبب نگرانی و تشویش آنها از عرض اندام در مقابل مقدس است و اینکه فراخوانده شده‌اند تا از اراده خود در مقابل اراده خداوند بگذرند (Steinbock, 2007, p. 35). در یک نگاه کلی‌تر، زبان سلبی به‌کاررفته در تجربه‌های عرفانی، عملکرد سلبی انشایی دارد و مقصود آن، پرتاب شخص به ساحتی ویرای محدودیت‌های نظام زبانی او است (فورمن، ۱۳۸۴: ۱۶۴).

– خدا و اوصاف او به‌عنوان متعلق مکاشفه: یکی از مواردی که در این نوع از ادبیات عرفانی – مکاشفاتی نمود دارد، بیان عارفان از مواجهاتشان با خداوند و توصیف صورت و وجهه خداوند است که در زبان عرفا به التباس معروف است؛ یعنی خداوند به‌صورتی محسوس و معین بر عارف متجلی می‌شود و در این حال، وصف صورتش شدنی می‌شود؛ هرچند در بیان کلیت خداوند، زبان عارفان از بیان

مقاماتی معطوف بر آن است و لزوماً جنبه ترقی در طی طریق عرفانی و عبور از مراحل سلوک را ندارد. باری، در اینجا به‌منظور نظم‌آوری و هم‌آهنگی، نمونه‌های هم‌نوا به‌گونه‌ای چینش شده‌اند که گویی سیروسلوک عرفانی را مرحله‌به‌مرحله نشان می‌دهند.

– ناتوانی در بیان مکاشفه: ناتوانی در توصیف مکاشفه یا آنچه بیان‌ناپذیری رؤیت‌های عارفانه نامیده شده، درباره این دو نیز صادق بوده و آن مکاشفاتی است که در قالب نماد و تمثیل هم بیان‌شدنی نیست و درک آن از عقل و خرد آدمی بیرون است. درواقع انتقال‌ناپذیری معرفت عرفانی در تاریخ عرفان نمودی خاص دارد. تو گویی حقیقت عرفانی برای شخص سالکی که به کشف و شهود رسیده، معنادار است و برای هیچ شخص دیگری تماماً به‌آنگونه، فهم‌پذیر نیست (جیمز، ۱۳۹۷: ۴۴۹). همچنین در هر دوی تجربه‌های عرفانی برون‌نگرانه (extrovertive) (آفاقی و آمدنی) و درون‌نگرانه (introvertive) (انفسی و آموختنی)، بیان‌ناپذیری، ادعای گاه‌و‌بیگاه بسیاری از عارفان است (استیس، ۱۳۸۸: ۱۳۴؛ ۷۵-۵۵).

«مبارک هستند چشمانی که / می‌توانند همواره بر چلیپای عشق نظر کنند / و حیرتی را حفظ نمایند / که من هرگز نمی‌توانم بیان کنم» (Flowing light, 2-21). «شخص می‌فهمد که سه (شخصیت تثلیث) یک خدا هستند و چطور آنها درون یک وجود مستهلک و ممزوج‌اند. من نمی‌توانم چیزی بیشتر از این بگویم» (Ibid, 3-1).

به نظر مشتیلد، تنها شکل حقیقی معرفت، در اتحاد رخ می‌دهد؛ درواقع زمانی که نفس از احساسات عبور می‌کند، شناخت و ادراک عقلانی را نیز پشت سر می‌گذارد و چیزی که تجربه می‌شود، ناگفتنی و توصیف‌ناپذیر است.^۱ متعالی‌ترین وضع عقلانی، حیرت و

۲. نک: Ibid: 2-3&3-1&6-30.

۳. درباره‌ی ناتوانی در بیان مکاشفه نک: 6-36&5-12&7-59. Flowing light: کشف‌الاسرار: صص ۱۱۰ و ۱۲۶ و ۲۹ و ۲۱۵.

۱. نک: 6-22&6-13&4-1&3-25&2-25. Flowing light: 23&6-36&7-59.

دیده‌هاشان ناتوان است و اگر اندک توان توصیفگری باشد، به مدد رمز و نماد و تمثیل و اشاره است.

«من خداوند را دیدم که همچون فرشته‌ای بلندقامت از آسمان به درون بهشت فرود می‌آمد» (*Flowing light*, 4-14). «این آتش بدون آغاز مشتعل شده بود و برای همیشه بدون پایان مشتعل خواهد بود. این آتش، خدای جاویدان است» (Ibid: 6-29). «او (= خداوند پیش از آفرینشگری) درست مانند یک سلول (اتاقی کوچک) بود و همه چیز بدون هیچ دروازه و قفلی در جوف و پیوست با خداوند بود» (Ibid: 6-31).

مشخص است مشتیلد علاوه بر خدای منزّه، خدایی در همه‌جا حاضر را نیز تجربه کرده است؛ چنانکه او هر دو جلوه را تجلیل و تقدیس می‌کند؛ با این حال او تنها توانسته است به‌گونه‌ای هیبت‌زده و حیران و با زبانی هیجانی و حیرت‌زده از خداوندی منزّه بنویسد. این برتری، تعالی و تنزیهی که به خدا نسبت داده شده، برای پاسخ به نیاز انسان است؛ نیازی که در واقع به‌اندازه‌همان نیازی است که برای وصال جلوه‌گر می‌شود؛ زیرا در کنار این جهان مخلوق و این موجودات آفریده، اگر خدا بخواهد خدا باشد، مشتیلد به او و نیز به متعالی و منزّه بودن او نیاز دارد که این امر بیان‌کننده وحدتی باوجود کثرت است و آن بیان‌کننده وجودی خالص، خارج از زمان و مکان و بیرون از انحصار در هیچ شکلی از جسمانیت است (Flinders, 2007, p. 74).

«خداوند به صورت شیری از میان صفات کبریا قدم متجلی شد» (کشف‌الاسرار: ۱۲۷). «من شمایل خدا را به صورت ترکان دیدم» (همان: ۱۳۹) ... خدای تعالی در لباس آدم علیه‌السلام جلوه نمود» (همان: ۱۶۳) ... «خدای سبحانه و تعالی را در کسوت چوپانان دیدم»^۱ (همان: ۱۱۵).

افعال حق در نظر روزبهان، تجلی صفات‌اند که آنها

نیز به‌نوبه‌خود، عین ذات‌اند و سالک از امتحان حجاب هنگامی سرفراز بیرون می‌آید که حجاب، مرآت تجلی شود؛ و هر ذره از ذرات وجود که در بطن لطیفه‌ ازلی روح از یکدیگر تمایز و تفاوت یافته‌اند، حاصل یک فعل حق است که صفتی از صفات او را گویی طی جذبۀ عشق حق به خودش ظاهر می‌سازد (کربن، ۱۳۹۶: ۷۵ و ۵۰)؛ البته روزبهان با تنزیه خداوند و درعین‌حال توصیف عینی او به مانند مشتیلد دو جلوه خداوندی را در نظر می‌گیرد.

تجلی متضمن اعتقاد به انسان‌وارگی در ساحت آسمانی و ملکوتی خدا است؛ به این معنی که صورت انسانی، یعنی انسان آسمانی ازلی یا آدم معنوی، تجلی خداوند است. صورت انسان توأمأ شاهد است که خداوند را نظاره می‌کند و به خداوند تصویر او را (یعنی تصویر خود حق را) نشان می‌دهد و با نشان‌دادن تصویر وی بدو هم‌زمان مشهود خداوند نیز هست؛ یعنی تصویری است که خداوند، آن را مشاهده می‌کند (همان: ۱۳۸-۱۳۹). شایان ذکر است «ظاهرکردن صفات حق از طریق تجلی افعال به‌هیچ‌وجه معادل تجسد خداوند نیست و ادراک، آنگاه که عالم به‌منزله تجلی در نظر آید، ادراک التباس است؛ یعنی ادراک دو معنا و جهت هر موجود به ظهور درآمده که هم‌زمان، غیب را هم مستور می‌سازد و هم مکشوف می‌کند» (همان: ۲۴).

- مشاهده نور: مشاهده نور در مکاشفات با شدت و ضعف آن، از توصیفاتی است که بسیاری از عرفا در آثارشان بدان اشاره کرده‌اند و آیات و روایاتی نیز در این باره وجود دارد. این نور، گاه فیضانی است از جانب خداوند که بر عارف می‌تابد و به او معرفتی الهی می‌دهد یا از خود خداوند به نور تعبیر می‌شود که از شدت حضور، توان دیدن مستقیم آن نیست.

«در هنگام این عبادت و دعا، نور عظیمی بر نفسم نمایان شد و با این نور الهی، (خدا) خودش متجلی شد با اصالت و شرافتی عظیم و روشنی و نورانیته لایتناهی» (*Flowing light*: 2-7) ... «تو (ای خداوند)، نوری در همه انوار هستی

۱. درباره توصیف خداوند نک: 4-3&4- *Flowing light*: 24&6-15؛ کشف‌الاسرار: صص ۱۰۷ و ۱۱۱ و ۱۱۶ و ۲۰۰ و ۲۰۸ و ۳۴ و ۱۳۷ و ۱۴۸ و ۱۶۶ و ۱۶۷ و ۱۷۲ و ۱۷۵ و ۱۷۸ و ۱۸۱ و ۱۹۲ و ۱۹۶.

- ظرفیت وجودی انسان برای شناختن خدا: خداوند

با اشاراتی بر عارفان، گاه که خواستار بیشترشناختن از او هستند، نهیب می‌زند که ظرفیت وجودی آنان تحمل و توان مواجهه با کلیت خداوندی را ندارد. این مورد در قرآن و عهدین هم نمود دارد.^۲

«پاسخ من (= خدا) آن است که اگر بنخواهم خودم را با همه نیرویم به تو عنایت کنم / چنان سیل و توفانی آسمانی و سپهری به وقوع می‌پیوندد / که تو نخواهی توانست زندگی بشری‌ات را حفظ کنی / بنابراین، بنگر که من می‌بایست نیرویم را دریغ کنم / از شکوه و جلالم صرف نظر کنم / بدان سبب که بتوانم تو را برای مدتی طولانی مشتاق و خواهان نگه‌دارم / در بدبختی و بیچارگی دنیوی‌ات» (Flowing light, 5-18).

«آنگاه حق تعالی به صفت‌یگانگی ظاهر شد و مرا با شدت و قدرت برگرفت و به عالم قدم برد. من مجذوب و مقهور وی شدم تا مرا به‌جانب نخستینه‌ها ره نمود. دریاها در دریاها دیدم، عظمت در عظمت، میدان‌ها در میدان‌ها، و نزدیک بود به صدمه دریاهاى ازل فانی شوم. وقتی او ناتوانیم در کشیدن بارهای سنگین توحید را دریافت، مرا فرو گذاشت و رفت و من به‌جایی که بودم بازگشتم» (کشف‌الاسرار: ۲۰۰).

ژرف‌اندیشی عارفان در بیان این ناتوانایی‌ها و حدود محدود تحملشان عیان می‌شود که شامل تعمقی زیبایی‌شناسانه، ستایش و سپاسگزاری، تسلیم و توکل، و ژرف‌نگری‌ای معطوف به ناشایستگی فرد و معجزه فیض الهی می‌شود (هایلر، ۱۳۹۳: ۳۱۱-۳۱۶).

- ناچیزدانستن خود: مشتیلد و روزبهان هر دو گاه از

ادبیاتی در حضور خدا استفاده می‌کنند که حاکی از خضوع، خشوع یا ناچیزی آنها در جایگاه یک مخلوق است. این ادبیات فروتنانه، سویه‌هایی از قدرت خداوند و کوچک‌شمردن انسان را به‌عنوان بنده‌ای بازگو می‌کند که

(= نورالانوار)» (Ibid: 2-10) ... «او (= نفس) دچار ضعف و ناتوانی بزرگی می‌شود؛ به‌طوری‌که نمی‌تواند نور جاویدان (الهی) را بدون وقفه تحمل کند» (Ibid: 3-10) ... «هیچ‌کس، غنی یا فقیر / نباید از عشق بی‌بهره بماند / همگی با پرتوها و شعاع‌های نور الهی تزریق می‌شوند / با یک روشنی باورنکردنی» (Ibid: 2-3).

«در میان نماز مغرب و عشا، نوری درخشان دیدم ... خداوند تعالی دست مقدس خود را آشکار کرد و بر من روشن شد که آن (نور) جلال دست وی بوده است ... آن نور روح و دل و خرد را دگرگون می‌کرد» (کشف‌الاسرار: ۱۲۸) ... «مرا به درون دریاهایی چون هوا فروبرد ... در آنجا من جز نور در نور ... ندیدم (= نورالانوار)» (همان: ۱۵۳) ... «آنگاه خداوند ذره‌ای از نور ذات ازلی خود را مکشوف ساخت، نزدیک بود که جانم از هم متلاشی شود» (همان: ۱۲۰) ... «باری دیگر خدا با من بود. نور الله را سپیدتر از مروارید و برف یافتم»^۱ (همان: ۱۲۱).

به نظر می‌رسد هر عارفی، تجربه‌اش از نور را طبق پیش‌فرض‌های دینی و کلامی یا فلسفی خودش ارزش‌گذاری یا ارزیابی می‌کند. باری، فارغ از ماهیت و شدت یک تجربه نور، گویا چنین تجربه‌ای همواره به تجربه‌ای دینی منتهی می‌شود؛ زیرا شخص را از جهان دنیوی (نامقدس) یا وضعیت تاریخی‌اش بیرون می‌آورد و او را به جهانی کاملاً متفاوت وارد می‌کند که متعالی (transcendent) و مقدس (holy) است. فارغ از وضعیت شرطی‌شدگی عقیدتی سابقش، این روشنایی، وقفه یا گسستی را در وضعیت وجودی و زندگی شخصی ایجاد می‌کند؛ زیرا جهان روح و معنا، جهان مقدس و آزادی واقعی را بر او آشکار یا روشن‌تر از قبل می‌سازد (الیاده، ۱۳۹۳: ۲۹۴).

۱. درباره نوردیدن نک: Flowing light: 3-12؛ کشف‌الاسرار: صص ۱۰۶ و ۱۰۷ و ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۱۲ و ۱۱۴ و ۱۱۸ و ۱۲۱ و ۱۲۹ و ۱۳۵ و ۱۳۶ و ۱۶۰ و ۱۶۱ و ۱۷۷ و ۱۸۳ و ۱۸۷ و ۱۹۱ و ۱۹۲ و ۱۹۸.

۲. نک: آیه ۱۴۳ سوره اعراف در قرآن و آیه ۱۷ انجیل متی.

از تکبر و غرور بری است و بر جایگاه حقیقی خویش در عالم آگاه است.

«خداوند این را به یک سگ لنگ (= مشتیلد) نشان داد که هنوز جراحاتش را می‌لیسد، زوزه می‌کشد و ناله می‌کند» (Flowing light, 2-20).

«خدای سبحان ... با انوار قدسی‌اش متجلی شد. در آنجا همچون پشه‌ای بودم»^۱ (کشف‌الاسرار: ۲۱۱).

– آغازگاه مکاشفه: مراقبه یا فیض و عنایت خدا:

اشتیاق خداوند به هدایت و برقراری رابطه با انسان در عرفان جایگاهی ویژه دارد؛ خصوصاً هنگامی که با اصطلاحات عاشق و معشوق در عرفان پیوند می‌خورد. در عرفان مشتیلد، این امر از اراده و خواست خداوند برای نفس مشخص می‌شود که در اینجا خود او است. در عرفان صوفیانه روزبهان نوعی برگزیدگی او از جانب خداوند و کششی الهی مشاهده می‌شود. گویا در پیوند انسان و خداوند، اراده معشوق که خدا باشد بر اراده عاشق که سالک است، مرجح می‌شود؛ البته در این تمایل خداگونه، تو گویی جای عاشق و معشوق نیز تغییر می‌کند.

«(خدا): من مشتاقانه به سوی تو متمایل می‌شوم» (Flowing light, 2-25) ... «پروردگار ما گفت: من برای تو اشتیاق داشته‌ام از آن زمان، قبل از آنکه جهان آغاز شود» (Ibid: 7-16).

روزبهان نیز در بیان تمایل الهی و اشتیاق خداوند برای برقراری ارتباط با سالک و برگزیدن او سخن می‌گوید. در واقع «در بافت کلی کشف و التباس، بنا بر تعبیر روزبهان، تجربه عرفانی منحصرأثمره لطف و فضل الهی است» (ارنست، ۱۳۸۷: ۸۹).

«(خدا) به من نزدیک شد ... آنگاه به من گفت که بسیار مشتاق تو هستم» (کشف‌الاسرار: ۱۵۰) ... «پس (خدا) گفت: من از میانه عالم غیب هفتاد بار به طلب تو آمده‌ام، پیش از اینکه تو را بیافرینم. برای خاطر تو

جایگاهت را دیدار کردم» (همان: ۱۵۴).

نکته جالب توجه اینکه خداوند در هر دو مورد قبل از آفرینش، طالب مشتیلد و روزبهان است و گویا این مورد به مفهوم میثاق الست^۲ اشاره دارد که نزد بسیاری از عرفا مقبول است. در واقع، به سبب اینکه خود آفرینش تجلی است و از این حیث انسان‌واره است (یعنی اینکه خداوند در قالب صورت انسان آسمانی ازلی ظاهر شده است)، نتیجه آن است که از ازل آفرینش، میان الوهیت و صورت انسانی حالتی از اتحاد عرفانی وجود داشته است (کربن، ۱۳۹۶: ۱۴۱).

– اجابت دعا: در گستره عبادت و پرستش، توجه خدا به بندگان خاصش موجب برآوردن خواست آنها است و در این دو اثر هم که مشتیلد و روزبهان، برگزیدگان الهی محسوب می‌شوند، خداوند تقاضایشان را رد نمی‌کند و به نوعی مستجاب‌الدعوه‌اند.

«روح (مشتیلد) ... گفت: معشوق من، تو نیک می‌دانی که من چه تمنایی دارم. پروردگار ما پاسخ داد: تو برای آوردن من به اینجا (= عالم برزخ) صادق و خالص بودی. من از آنها (= برزخیان) غافل نخواهم بود» (Flowing light, 3-15) ... «من (= مشتیلد) گفتم: آری، پروردگار عزیز، نمی‌خواهی آنها (= برزخیان) را رها کنی؟ پس همه آنها یک مرتبه به‌طور بابرکت و سعادت‌مندانه‌ای در عشق خداوند بالا رفتند، سفیدتر از برف، به طرف بهشت در لذت و خوشی روشن و شیرین صعود کردند» (Ibid: 7-2).

با دعا برای دوزخی و گناهکار که مشتیلد امید به آزادی و رهایی نفوسشان دارد. او بر این نکته جسورانه تأکید می‌ورزد که رحم و مرحمت خداوند و صفت رحمانیت او می‌تواند بر عدل و عدالت خداوند و صفت عادل‌بودنش پیشی بگیرد (Dickens, 2009, pp. 83-84).

«حق تعالی بر من ظاهر شد و گفت چرا غمگینی؟ من

۲. عهدالهی یا عهداللی؛ پیمانی است که بین خداوند و بندگان او در ازل منعقد شد و گواهی ابنای بشر بر پروردگاری خداوند است (نک: نوربخش، ۱۳۷۲، ج اول، صص ۳۳۲-۳۳۴؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۹، صص ۲۳۳-۲۳۴).

۱. درباره ناچیزدانستن خود نک: -1&2-1: Flowing light, 36&3-1&4-2; کشف‌الاسرار: ۱۹۰.

ادبیات عشق باوقار (Courtly love) ^۲ قرون وسطا تلفیق شد و برای تأکید بر نقش عشق در اتحاد نهایی به کار رفت (Dickens, 2009, p. 80). چنانکه او ازلیت، ابدیت، تعالی، تنزیه، شکوه و هیبت خداوند را به صورتی پیوسته و هم‌بسته در رقصی مجذوبانه و خلسه‌گون نشان داده است (Flinders, 2007, p. 74). باری، هنگامی که مشتیلد تصویرهای عرفی و مرسوم و زبان عشق باوقار را در تلاش‌هایش برای بیان امر ناگفتی و تنزیه و تعالی خداوند به‌کار می‌برد، بیشتر از زمینه‌های دیونوسیوسی و سنت نوافلاطونی تأثیر می‌گرفت (Beer, 1998, p. 99).

درواقع نگاه‌های مشتیلد در باب عشق و ازدواج، حاصل تلفیق تجربه‌های شخصی او و دانش الهیاتی دومینیک‌ها، به‌علاوه آموزه‌های نوافلاطونی و شاید تعلیمات قبّالیه‌ای (kabbalistic) معطوف بر شیخینا (Shechinah=Shekhinah) ^۳ است که وسیله انتقال این مفاهیم و اندیشه‌ها نیز زبان عشق باوقار است (Holder, 2010, p. 103). همچنین نظرات او درباره تشخیص و تعالی عشق، برآمده از دیدگاه پولسی و مسبوق به سابقه آگوستینی است. باری، با رویکردی نوین در توصیفی عاشقانه با خداوند که همراه با به‌کار بستن تم باوقار قرون وسطایی در ارتباط با شوق و اشتیاق نسبت به معشوق است ^۴ (Gibson, 1989, p. 125).

«پروردگار ما ... گفت: ... مبادله عشق، بسیار شیرین

۲. یک بیان ادبیاتی در قرون وسطی بود که در آن از عشق میان نجیب‌زادگان و شوالیه‌ها و شاهزادگان سخن می‌رود که زمینه‌ای شهسوارانه، احساسی و گاه اروتیک دارد.

۳. به معنی حضور درونی که در نگاه یهودیت تلمودی به آن معنی است که خداوند درون‌ذات و فراگیر و حاضر در همه‌جاست و از منظر یهودیت عرفانی زوهری به معنی تجلی خاص خداوند در حیات افراد یا جوامع و مکان‌های مقدس است. نک: ایستاین، ایزیدور (۱۳۸۵). *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، صص ۲۸۶ و ۱۶۳.

۴. نک: Flowing light: 7-31&7-55&6-4&6-5&6-1&6-41&7-62&3-2

آنچه را بخواهی انجام می‌دهم» (کشف‌الاسرار: ۱۸۶) ... «گفتم: الهی! چرا مرا امتحان می‌کنی حال آنکه من از تو چشمداشت یاوری دارم؟ او گفت: محزون مباش، من برای توأم ... خدا در دل عالم غیب ندا در داد و گفت: یا شفا! پس شفا به سوی او (= پسر روزبهان) آمد. شهر از بیماری پر شده بود؛ بدان‌گونه که مثل آن هرگز ندیده بودیم. شفا در شهر دمید و در سرتاسر فارس منتشر شد» (همان: ۲۱۶).

- عشق، اشتیاق و نکاح روحانی: یکی از پربسامدترین اصطلاحات در بیان این دو عارف، واژگان مربوط به عشق است که اشتیاق و طلب را در خود دارد و تا نکاحی روحانی با خداوند اوج می‌گیرد. درواقع عنصر اصلی در این دو اثر، در کنار تجلی خداوند، نحوه سیر و سلوک عاشقانه و روحانی سالک است. در اینجا فقط سالک، عشق نمی‌ورزد، بلکه خداوند هم عشق می‌ورزد و تودرتویی عاشق و معشوق و تعویض عشق میان آنها تا جایی پیش می‌رود که تشخیص دوییت، محال و نمود اتحاد و وحدت هویدا می‌شود.

وجود مفاهیم عشق و ازدواج و سایر مؤلفه‌های آن مانند عروس و داماد در کتاب مشتیلد، برآمده از پیشینه‌ای کتاب مقدسی و سنتی در مسیحیت است. در عهد عتیق کتاب‌های حزقیال و هوشع و غزل‌غزل‌های سلیمان؛ در عهد جدید پولس؛ در میان آباء کلیسا اریگن (Origen) (۱۸۵-۲۵۴م) و ترتولیان (Tertullian) (۲۲۰-۱۶۰م) و بعدها آنسلم (Anselm) (۱۱۰۹-۱۰۳۳م) و سپس برنارد کلیرویی با تعبیری خاص از این تمثیل‌ها بهره برده‌اند (Beer, 1998, pp. 91-92).

توصیف مشتیلد از خدا به‌صورت داماد و نفس به‌عنوان عروس، علاوه بر تأثیرپذیری از موارد فوق، با

۱. درباره اجابت دعا نک: Flowing light: 2-8&3-10&3-21&5-8. کشف‌الاسرار: ۱۰۸.

افزایش می‌یابد؛ زیرا عشق است که رؤیت را میسر می‌کند و رؤیت متناسب است با درجهٔ عشق؛ البته فهم، تجربه و تحقق توحید باطنی برآمده از وحدت، تنها در تجربهٔ عشق و از رهگذر آن میسر است (کربن، ۱۳۹۶: ۲۳ و ۲۰۸).

«(خداوند) زیبایی‌های صفات خویش را بر من آشکار می‌نمود و قلبم را با عشق و محبت به خود غارت می‌کرد» (کشف‌الاسرار: ۱۵۱) ... «من در آن زمان معشوق حق تعالی بودم. او عاشق من بود»^۳ (همان: ۱۷۷) ... «او شور و شوق و عشق مرا می‌خواست. پس به من به حدی نزدیک شد که توان توصیف آن را ندارم ... مقام عشق منزلگاه اهل صفات و محل انس و نزدیکی به اهل ذات است» (همان: ۱۵۶) ... «(خداوند) ... آنها (= عارفان) را عاشقان جلالش قرار داد. پس ایشان نیز ... عروسان حضرتش ... گردیدند» (همان: ۱۰۱) ... «گاه‌گاهی در هنگام مشاهدات ... جامهٔ عروسان در بر داشتم و بر سر من موهایی چون زلفکان زنان بود، سرگشاده و با سینه‌ای عریان همچون پادشاهی زیبا در میان ندیمان خود از حجله خارج می‌شدم ... تا به حق سبحانه و تعالی رسیدم. پس به او نگریستم و او به من نگاه کرد و زیبایی او چون زیبایی من و زیبایی من چون زیبایی او بود» (همان: ۱۷۱) ... «(حق) به‌سویم آمد و مرا به رقص خواند با او رقصیدم» (همان: ۱۶۸).

طبیعی است که عشق عرفانی دوطرفه که نزد روزبهان به‌صورت تجسم مزدوج ازلی بارها بیان شده، نمی‌تواند در محدودهٔ مذهب رسمی و اجتماعی بگنجد (کربن، ۱۳۹۲: ۱۷). به‌علاوه اگر دیالکتیک عشق در نزد او، راز تجلی را آشکار می‌سازد، بدین سبب است که تجلی بذاته ظهور صورت حق در حُسن است و با بیان آن، روزبهان دیدگاه نوافلاطونی را با نظرگاه خود در باب عشق تطبیق داده است؛ زیرا در نگاه او، پیش از وجود اکوان و حدثان، عشق و عاشق و معشوق، خودِ حق بوده است (همان: ۲۷).

است» (Flowing light, 7-55) ... «پدر آسمانی عشق الهی‌اش را با نفس به اشتراک گذاشت» (Ibid: 3-9) ... (خدا): من مشتاق توأم و تو مشتاق منی. زمانی که آرزو و اشتیاقی بر حرارت به‌سوی هم می‌آیند، عشق کامل می‌شود» (Ibid, 7-16) ... «(خدا): من می‌خواهم یک عروسی برای خودم بیافرینم که مرا با دهانش سلام گوید و با نگاهش زخمی کند، تنها بعد از این، عشق شروع خواهد شد» (Flowing light, 3-9) ... «(خدا): در پادشاهیم تو می‌بایست عروس جدیدم شوی / آنجا من بوسهٔ شیرینی بر کامت خواهم زد» (Ibid: 4-5) ... «جوان (= مسیح) سخن می‌گوید: دوشیزه، تو این رقص ستایش را خیلی خوب انجام دادی» (Ibid: 1-44).

عرفان مشتیلد نوعی از صعود و نزول، غیبت و حضور است.^۱ در آن، بُعد انسانی انسان و بعد الهی الوهیت، به‌وسیلهٔ عشق به سمت یکدیگر در حرکت‌اند که اولی صعودی و تمنیایی و دومی نزولی و فیاضانه است. او توضیح می‌دهد این مسیر به دلیل جسمانی‌بودن انسان و تجسد خداوندی از درد و رنج خالی نیست و او می‌باید در عشق و رنج، تصفیه و پاک شود (Dickens, 2009, pp. 80-81). این عالم، از نگاه مشتیلد، در عشق شروع می‌شود و خاتمه می‌یابد^۲ و خداوند هرجایی در آفرینش، حاضر و برای نفس با محبت و عاشق، تشخیص‌پذیر است. عشق به‌عنوان یک طبیعت مستقل، بین بشر و خداوند مشترک است و تنها عشق است که اتحاد را میسر می‌کند (Gibson, 1989, pp. 123-124). برای مشتیلد، کیهان‌شناسی، مسیح‌شناسی و انسان‌شناسی در یک جهان‌بینی جامع به هم می‌آمیزند که در آن با حسی عمیق از خیر الهی و تمرین عشق، تقویت‌شده‌اند (Holder, 2010, p. 104).

روزبهان نیز در باب عشق الهی سخن‌ها دارد؛ زیرا بنای فکری او نیز عشق و زیباپرستی است (ارنست، ۱۳۸۷: ۲). محرک عشق، شوق است و شوق، تنها با عشق

۳. دربارهٔ عشق، اشتیاق و ازدواج نک: Flowing light: 1-24&1-33&1-39&1-43&1-44&1-46&2-9&2-25&4-24&4-28&6-25&7-21&7-37&7-46&7-48
کشف‌الاسرار: صص ۲۸ و ۳۵ و ۳۸ و ۵۳ و ۵۸ و ۱۹۸.

۱. نک: Ibid: 5-4.

۲. نک: Ibid: 3-9&4-28&6-15&6-31.

صوتی نایل می‌شود که بهره‌ای فراوان برای سالک دارد. «طیران او (= آواز پرواز خداوند) برایم نوای بسیار شیرین سازها را به ارمغان می‌آورد / که مرا از همه ناپایداری‌های فانی می‌رهاند / و موسیقی‌اش سرشار از شیرینی و دلپذیری است / که مرا از همه درد و اندوهم می‌رهاند» (*Flowing light*, 2-3) ... «روح‌القدس چنگ‌های پادشاهی سپهری و بهشتی را درمی‌یابد / همه سیم‌هایی (زه‌هایی) که صدا می‌دهند / در عشق است که صدا می‌دهند» (*Ibid*: 2-3) ... (خدا): سیم‌های ساز من باید صدای دلپذیری به تو بدهد / بعد از رنج طولانی عشقت / به‌رحال نخست من (= خدا) می‌خواهم شروع کنم / با میزان کردن (کوک کردن) سیم‌های ساز بهشتی‌ام در نفس تو» (*Ibid*: 5-18).

به نظر می‌رسد بحث از موسیقی در کتاب مشتیلد برآمده از نگاشته‌های کسانی چون دینوسیوس آریوپاگی باشد (Beer, 1998, p. 88)؛ هرچند از تأثیرات کتاب مقدسی و البته افرادی چون هیلدگاردینگی که اهل موسیقی بود نیز خالی نیست.

«بارها خدای تعالی را بر بام رباط در حال نواختن عود دیدم که با آواز آن، شادی و نشاط در عالم می‌افکند، تا اینکه ذره‌ذره تمامی اشیا از آن می‌خندیدند» (کشف‌الاسرار: ۱۵۵) ... «حق از مشرق با لباس ایشان (= ترک‌ها) بر من ظاهر شد؛ درحالی که ساز ایشان را می‌نواخت» (همان: ۱۱۴) ... «(خدا) به زیبایی و بر هیأت ترکان ظاهر گردید و در دستش عودی بردی داشت. به نظرم آمد که به نواختن آن عود پرداخت. مرا به هیجان آورد و هر دم بر شور و عشق من می‌افزود. از لذت وجدآمیز جمال و جذابیت وحدت بی‌قرار شدم»^۲ (همان: ۱۹۸).

مشخص است روزبهان از جمله صوفیانی بوده است که موافق موسیقی و سماع بوده‌اند و تجربه‌ها و مکاشفاتش نیز بر این امر صخه می‌گذارند. هرچند چنانکه خود می‌گوید در

اگر سیر عاشقانه روزبهان و مشتیلد طریق روشن‌یافتگی قلمداد شود، آن مستلزم صلح و آسودگی و قراریافتن در خدا، یکسان‌انگاشتن اراده فرد با خدا، روی آوردن منحصربه‌فرد به خیر برین، توجه به ایمان، امید و محبت و البته محبت پرسوز به خدا است که این روشن‌ضمیری عاشقانه در وحدتی با خداوند، به معنای حقیقی‌اش نائل می‌شود (هایلر، ۱۳۹۳: ۳۰۶).

- **ساقی و شراب:** استفاده از تمثیل و استعارات مربوط به شراب از جام و ساقی و می و باده در ادبیات عرفانی زیاد است و این دو اثر نیز از این قاعده مستثنی نیستند. وجه تشابه این مکاشفات، ساقی‌بودن خداوند برای فیض‌رسانی و معرفت‌افزایی سالک است.

«من مخصوصاً از خدا خواستم که ساقی شود؛ برای اینکه او بتواند بر ای من از شراب آسمانی و بهشتی بریزد» (*Flowing light*, 2-24) ... «پروردگار ما دو جام طلایی را برداشت و هر دو را با شراب زندگی پُر کرد. در دست چپش شراب قرمز درد و رنج بود ... و (در دست راستش) شراب سفید که برای طبیعت شریف تری است. (باری) شریف‌ترین و اصیل‌ترین همه، کسانی‌اند که هر دوی شراب‌های سفید و قرمز را باهم می‌نوشند» (*Ibid*: 2-7). «او (= خدا) برای من چنان باده‌ای ریخت که وصف آن نتوانم. به مقام وصال و انس و جمال رسیدم» (کشف‌الاسرار: ۱۸۶) ... «حق سبحانه را دیدم که در برابرش رودی از شراب جاری بود. پیمان‌های شراب به من نوشانید»^۱ (کشف‌الاسرار: ۲۱۷).

- **موسیقی الهی:** خداوند در این دو اثر عرفانی - مکاشفاتی گاه به‌صورت خنیاگر و نوازنده جلوه می‌کند که البته نغمه و نوای ساز او متعالی و انحصاری و مقایسه‌نشدنی با نوای سازهای معمول است. این نشان‌دهنده آن است که مکاشفه تنها به رؤیت محدود نیست، بلکه جدای از چشم، گوش نیز به مکاشفه‌ای

^۲ درباره موسیقی الهی نک: *Flowing light*: 7-36؛ کشف الاسرار: صص ۱۵۶ و ۱۵۵.

^۱ درباره ساقی و شراب نک: *Flowing light*: 1-4؛ کشف‌الاسرار: صص ۱۱۷ و ۱۲۱ و ۱۴۴ و ۱۷۶ و ۱۸۸ و ۱۹۵ و ۲۰۵ و ۲۱۶.

بلوغ عارفانه‌اش مستقیماً از موسیقی خداوند بهره‌مند می‌شده و دیگر به واسطه‌گری سازها نیازی نداشته است.^۱

- **حیرت:** اظهار حیرانی یا وارد شدن در مقام حیرت از منظر برخی عرفا، وضعی است که سالک در طی طریق عرفانی و پس از گذشتن از احوال و مقامات متعدد و در اواخر سلوک متعالی خویش در آن می‌افتد؛ چنانکه توان تجزیه و تحلیل عقلانی آنچه بر او رفته را خارج از قدرت خویش می‌بیند و در دریای شگفتی غوطه می‌خورد.

«متعالی ترین همه که همواره در آسمان بوده، حیرت است. رفیع ترین (چیزی) که ممکن است اکنون و همواره دیده شود» (*Flowing light*, 3-1) ... «درحالی که عشق درون نفس رشد می‌کند، آن مشتاقانه بالاآمده و اوج می‌گیرد (و) به سوی خداوند در طریق حیرت جاری می‌شود» (Ibid: 5-4) ... «آری، پدر همه خوبی‌ها، من، ام. (= مشتیلد) بی‌ارزش، به خاطر وفاداری‌ها و پایداری‌هایت از تو ممنونم؛ اگرچه مرا خارج از خودم درون حیرت کشیده‌ای؛ چنانکه ای پروردگار، من کل تثلیث را دیده و شنیده‌ام» (Ibid: 3-9).

در شرح رابطه نفس با خداوند، مشتیلد به واسطه حضور الهی در همه چیز و صمیمیت ویژه‌ای که همواره بین خدا و نفس فردی وجود دارد، حیرت زده می‌شود. اینجا تناقضی او را در بر می‌گیرد؛ از آنجاکه خداوند همه‌جا حاضر است و یقیناً وجود دارد، غیرشخصی است؛ اما در عین حال در ارتباط با نفس فردی، چون خداوند کاملاً صمیمی و معنادار جلوه می‌کند و یقیناً وجود دارد، شخصی است (Flinders, 2007, p. 44).

«من همچون غریب حیرت زده‌ای بر در عظمت الهی ایستاده بودم» (کشف‌الاسرار: ۱۲۶) ... «از آن عالم وحدانیت به فضای عبودیت بازگشتم؛ درحالی که سرگردان و حیران او بودم. از عالم قدس، جمال و زیبایی ازل خود را بر من

آشکار ساخت. مرا واله و حیران کرد و من در آن زمان چونان مستان و سرگشتگان بودم» (همان: ۱۹۱) ... «خدای تعالی رؤیت بلاکیف خود را ارزانی کرد ... سرگشتگی و حیرت و فریاد و اشک میراث این مقام بود»^۲ (همان: ۲۰۸).

جدا از موارد هم‌نوی مکاشفاتی این دو عارف، از جهات غیر مکاشفاتی زیست عرفانی آنها نیز سویه‌هایی هم‌نوا به چشم می‌خورد؛ چنانکه سبب نگارش کتاب‌هایشان معطوف به خواست شخص دیگری بوده که درباره مشتیلد اعتراف‌شنوی او هینری هاله‌ای و در مورد روزبهان یکی از دوستان عارف مسلک او است.^۳ بریدن از زندگی عادی نمونه دیگری است؛ چنانکه مشتیلد و روزبهان هر دو پس از غلبات الهی از خانه و زندگی بریدند و مشتیلد به جماعت بگین‌ها و روزبهان به جماعت صوفیه پیوستند؛ هرچند با تحمل سختی‌ها و ریاضت، اما با شوریدگی و اشتیاق.^۴ این حالات بر طریق پیراسته‌سازی عارفان در ابتدای سلوک دلالت دارد که شامل دوری و دل‌کندن از دنیا، جدایی و دوری از احساسات و تمایلات خویشتن و روح و اندوه توبه می‌شود (هایلر، ۱۳۹۳: ۳۰۵-۳۰۶).

تجربه مکاشفات در سنین پایین - مشتیلد ۱۲ سالگی و روزبهان ۱۵ سالگی - نمونه هم‌نوی دیگری است که البته تا سال‌های سال استمرار داشته است.^۵ توجه به نقش راهنما و مراد یا پیر و شیخ نیز در سلوک عرفانی هر دو جایگاهی مشخص دارد. مشتیلد و روزبهان در زمان حیاتشان مخالفانی داشته‌اند؛ چنانکه هر دو به سبب اندیشه‌ها یا نگارش مکاشفاتشان با مشرکان خشک‌اندیش و ظاهرگرایان افراطی درگیری پیدا کردند و از طعنه‌ها و آزارهای آن جماعات بی‌نصیب نماندند؛ اما خداوند همواره آنها را در میان این مشکلات حمایت می‌کند و

۲. درباره حیرت نک: کشف‌الاسرار: صص ۱۱۰ و ۱۱۸ و ۱۲۵ و ۱۳۴ و

۱۵۷ و ۲۰۱.

۳. نک: *Flowing light*: 4-2؛ کشف‌الاسرار: ص ۱۰۲.

۴. نک: *Ibid*: 4-2؛ همان: صص ۱۰۵-۱۰۶.

۵. نک: *Ibid*: 4-2؛ همان: صص ۱۰۴ و ۱۲۶.

۱. نک: نورالدین عبدالرحمن جامی (۱۳۹۴). *نفحات‌الانس من حضرات‌القدس*، تصحیح و تعلیق: محمود عابدی، چاپ هفتم (سوم ناشر)، تهران، سخن، ص ۲۶۲؛ عیسی بن جنید شیرازی (۱۳۶۴). *تذکره هزار مزار: ترجمه شمس‌الآزار (مزارات شیرازی)*، تصحیح و تحشیه: نورانی وصال، شیراز، کتابخانه احمدی، ص ۲۹۳.

درهم تنیدگی الوهیت - انسان در ساحت هستی شناختی است که اتحاد انسان و امر الوهی را مجاز می‌شمارد (انزلی، به نقل از کس، ۱۳۸۳: ۶۶). براساس عرفان مسیحی، خداوند به‌طور هم‌زمان، متعالی و حاضر است. بیشتر عرفان مسیحی، مفهوم ذوب‌شدن در خدا را انکار می‌کنند و وحدت روحانی با خدا را به معنای اتحاد در محبت و اراده می‌دانند که در آن، جدایی بین خالق و مخلوق امری ثابت و مسلم است (میشل، ۱۳۸۷: ۱۳۹-۱۴۰)؛ چنانکه مشتیلد نیز سه شخصیت تثلیث را در نهایت یک خدا قلمداد می‌کند.

«من سه شخصیت را در ارتفاعات جاویدان دیده ام و می‌بینم ... آنها همگی سه تا در یک خدا بودند»^۵ (*Flowing light, 4-14*) ... «(خدا): زمانی که تو به من عشق می‌ورزی، هر دوی ما یکی می‌شویم» (*Ibid: 2-6*) ... «او (= نفس) در بازشناسی هنگامه ای که خداوند او را در اتحادی شیرین می‌بوسد، اسیر و تسخیر می‌شود» (*Ibid: 3-10*) ... «خدای توانا مرا در بشریت خالصش دریافت کرد، خودش را با من متحد کرد» (*Ibid: 3-15*) ... «پروردگارا و سرورم، من چه خواهم شد؟ بانوی نفس، تو چنان بخشی از طبیعت من می‌شوی که هیچ چیز بین من و تو نیست» (*Ibid: 1-44*).

با توجه به بیانات مشتیلد، ممکن است تصور شود او به نوعی وحدت وجود (*pantheism*) باور دارد، شبیه آنچه اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲م) بدان معتقد بود؛ اما اینگونه نیست. مشتیلد به ایجاد رابطه با خداوند نظر دارد؛ درست مانند رابطه‌ای که میان انسان‌های عاشق برقرار می‌شود. این رابطه می‌تواند نوعی از الحاق باشد که شأن و هستی سالک را دگرگون می‌سازد و البته این حضور خداوند است که علت این تغییر و تحول است (Duran, 2005, p. 46). دلیل دیگر بر وحدت وجودی نبودن مشتیلد آن است که او مصرانه به شخصیت نفس، واقعیت مسیح، وجود جهان و بهشت و جهنم باور دارد. درواقع با اینکه همه‌خدایی عرفانی بر لبانش جاری است، قلبش بر آن صحنه نمی‌گذارد (Robinson, 1889, p. 24).

آنها را ثابت قدم نگاه می‌دارد.^۱ درواقع این تجربه‌های عارفانه به‌عنوان بدعت نگارشی از چارچوب دینی به معنای لفظی و مرسوم تجاوز می‌کنند؛ زیرا این تجربه‌ها در کشف از باطن - غیب و تعبیر از آن نمود یافته و در پی جستجو از حقیقتی نهفته در باطن - غیب است و به‌گونه‌ای است که از شریعت و عقل فقهی یا شرعی استوار بر ظاهر، فراتر می‌رود و فهم عرفی و دینی را به چالش می‌کشد (آدونیس، ۱۳۸۵: ۲۰۱).

مواجهه با فرشتگان^۲ و انبیاء^۳ و اولیاء^۴ در کنار مواجهات فراوان با محمد(ص) و عیسی(ع)، و توصیف بهشت و جهنم و اهل آن، از نمونه هم‌نوی دیگر در نورجاری و کشف‌الاسرار است؛ البته نام‌بردن از افراد موجه در دین، جدا از نوعی کسب اعتبار و رهایی از اتهام مخالفان، نشان می‌دهد رابطه نزدیکی میان متون دینی و عرفانی مقبول، تجربه‌ای که عارف واجد آن می‌شود و تجربه عرفانی گزارش شده وجود دارد (انزلی، به نقل از کس، ۱۳۸۳: ۱۳۵). عرش و کرسی که در بیانات روزبهان و البته مشتیلد آمده، نمادهایی کهن برگرفته از واژگان مربوط به سلطنت الهی‌اند؛ البته گذر از آسمان‌ها و ملاقات ملائک و رسیدن به عرش الهی، بخشی از سنت طولانی ادبیات در زمینه معراج نیز هست که ریشه در خاور نزدیک عهد باستان دارد (ارنست، ۱۳۸۷: ۷۱ و ۱۴۶).

- اتحاد و وحدت: از مؤلفه‌های اصلی عرفان در دو حوزه مسیحیت و اسلام، بحث وحدت یا اتحاد میان خالق و مخلوق است. در ادبیات هر دوی مشتیلد و روزبهان در این باب صحبت شده است. درواقع عنصر اساسی معنویت مسیحی

۱. نک: Ibid: 2-26؛ همان: صص ۱۰۲ و ۱۶۳ و ۱۷۷ و ۲۱۲.

۲. نک: Ibid: 2-4&3-1&4-14&5-23&5-32&7-58؛ همان: صص ۱۱۱ و ۱۱۶ و ۱۲۲ و ۲۲۴ و ۲۵ و ۱۳۳ و ۱۵۸ و ۱۷۴ و ۱۷۵ و ۱۷۸ و ۱۹۶ و ۲۰۲ و ۲۰۷ و ۲۱۲ و ۲۱۴ و ۲۱۵ و ۲۱۹.

۳. نک: Ibid: 2-4&4-23&4-27&6-15&7-57؛ همان: صص ۱۱۱ و ۱۱۴ و ۱۲۲ و ۱۳۶ و ۱۴۵ و ۱۷۵ و ۱۸۳ و ۱۹۵ و ۲۱۵ و ۲۱۷.

۴. نک: Ibid: 2-4&2-20&4-20&4-22&5-28؛ همان: صص

۱۹ و ۱۴۹ و ۱۷۲ و ۱۸۷ و ۲۰۷.

۵. درباره وحدت تثلیث نک: *Flowing light: 3-1&6-39*.

شاهد که در اینجا روزبهان است، دیگر چشمی غیر نیست که به خدا می‌نگرد؛ بلکه چشمی است که خداوند با آن می‌نگرد و خود را در آشکال بی‌نهایت متنوع نیکوترین صورت‌ها به خویشتن می‌نمایاند. در این صورت، تقابل میان کثیر و واحد از میان بر می‌خیزد؛ کثیر واحد وجود دارد، ولی این کثیر هر بار همواره واحد است؛ با وحدت واحد یا به تعبیر دقیق‌تر، با راز واحد دوباره مواجهیم، با دویی که در صرف واحد است، زیرا در خصوص هریک از این دو (واحد و دیگری)، صحیح است گفته شود هریک از آنها هم نگرنده است و هم نگریسته (همان: ۱۱۴-۱۱۶).

درواقع خود یا نفس انسان به هیچ معنای قطعی و مطلق فنا نمی‌شود؛ گرچه حضور زیاده از حد حضرت حق فعلاً تا مدتی بر این خود غلبه می‌کند و آن را متلاشی می‌سازد؛ چنانکه گفت‌وگوی روزبهان با خداوند پس از فنا بدون وقفه ادامه می‌یابد (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۵۲). جالب آنکه مشتیلد هم معتقد است انسان نمی‌تواند با طبیعت بشری خود بجنگد.^۶ وقتی سالک با سرش برخورد می‌کند، خود را دو تکه می‌بیند: تکه‌ای که به توحید (وحدت خدا) می‌چسبد که با مذهب تعریف شده و تکه‌ای که تجربه شخصی و صمیمی با الوهیت است که او را به ادای سخنان جذبه‌ای کفرآمیز می‌کشاند (پاپان - متین و فیشباين، به نقل از کربن، ۱۳۹۳: ۲۹).

طریق وحدت‌یافتگی در این بیانات به تجربه درآمده است که شامل آگاهی از حضور و دیدار خدا، اتحاد مجذوبانه با خدا و دیدار ابدی خدا و یگانگی یافتن با او در عالم ماورا می‌شود (هایلر، ۱۳۹۳: ۳۰۹)؛ البته مشخص است اتحاد و وحدت در نگاه عارفانه دارای تفاوت‌هایی با یکدیگرند.^۷

مشتیلد به اتحاد اقایم تثلیث باور دارد که اتحاد الوهیت خداوندی است و آن را با مسلم‌دانستن طبیعت بشری جاویدان خداوند ممکن می‌داند. نفس، نخست توسط جسمش با عشق روحانی و متعالی بشریت مسیح، بارور می‌شود و در تغییر و تحولی اساسی، به اتحادی بشری و خدایی در خداوند هدایت می‌شود. در واقع عشق اتحادیافته، نخست در سطح احساسات آغاز می‌شود، سپس در فهم و درک به حرکت می‌افتد و در نهایت در رنجی خودخواسته به خاطر عشق، هدایت می‌شود.^۱ اتحاد فوق با انطباق کامل اراده نفس، با اراده خداوند معنا می‌یابد.^۲ اتحاد الهی، در هم تیدن دو شخصیت مجزا است، نه فنای کامل و ذوب تمام در الوهیت خداوندی.^۳ در نهایت، هدف نهایی اتحاد، تجربه عشق الهی است.^۴ (Gibson, 1989, p. 126).

«جمال حق به زیباترین صورت بر من ظاهر شد؛ به طوری که (به واسطه) کمال عشق و دوستی میان من و او هیچ حجاب و فاصله‌ای باقی نماند» (کشف‌الاسرار: ۱۴۶) ... «پس از آن در دریای وحدت الهی افتادم» (همان: ۱۴۸-۱۴۹) ... «این مقام وحدت و فناست، پس متحیر و فانی شدم و ندانستم کجا بودم» (همان: ۱۵۳) ... «خداوند تعالی مرا گرمی داشت، مرا در نزدیک‌ترین محل ممکن جای داد، آنگونه که میان من و او فاصله‌ای نماند»^۵ (همان: ۱۲۱).

توحید باطنی در نگاه روزبهان بیان‌کننده وحدت است و آن اینکه حضرت حق هم‌زمان، عشق، عاشق و معشوق است. در واقع سخن بر سر سیر تجلیات است؛ چنانکه وحدتی که توحید مؤید آن است، در هریک از ظهوراتش ضرب و تکثیر می‌شود و درعین حال واحد باقی می‌ماند و چنان است که حُسن قدم جز در رخ‌های زیبا که آن را ظاهر می‌سازند، هرگز رؤیت‌پذیر نیست (کربن، ۱۳۹۶: ۵۲ و ۶۴).

۱. نک: Ibid: 6-20&5-4&7-1

۲. نک: Ibid: 1-3&2-3&7-7&7-55

۳. نک: Ibid: 6-1&3-9&4-14&5-35&3-1

۴. نک: Ibid: 1-2&1-44&3-24&3-1&4-12

۵. درباره اتحاد و وحدت نک: *Flowing light*: 2-16&2-18&4-

8&4-12&2-25. کشف‌الاسرار: ۴۹ و ۶۱ و ۱۶۶ و ۱۷۷.

۶. نک: *Flowing light*: 1-44

۷. نک: [استیس، ۱۳۸۸، صص ۲۱۴ و ۲۲۶-۲۲۸]؛ خواجه نصیرالدین محمد طوسی (۱۳۷۳). *اوصاف‌الاشراف*، به اهتمام مهدی شمس‌الدین، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۷۷-۷۹.

این مکاشفات به شرح جدول زیرند:

مکاشفه	نور جاری الهی مشتیلد ماگدبورگی	روزبهان بقلی
بیان ناپذیری مکاشفه	مکاشفه‌ها بیان ناپذیرند؛ اما تجربه‌کننده ناگزیر از بیان آنها است؛ هرچند این بیان سلبی باشد	مکاشفه‌ها بیان ناپذیرند؛ اما تجربه‌کننده ناگزیر از بیان آنها است؛ هرچند این بیان سلبی باشد
متعلق مکاشفه	متعلق مکاشفه خدا و تثلیث در توحید	متعلق مکاشفه خدا و اوصاف او
مشاهده نور	خدا نور است - نور فیضانی از جانب خداوند است	خدا نور است - نور فیضانی از جانب خداوند است
ظرفیت وجودی انسان	ظرفیت وجودی انسان تحمل و توان مواجهه با کلیت خداوندی را ندارد	آنگاه که خدا به صفت یگانگی متجلی می‌شود، آدمی مقهور او می‌شود؛ زیرا انسان تحمل و توان مواجهه با کلیت خداوندی را ندارد
ناچیزی انسان	انسان در مواجهه با خدا خود را ناچیز تجربه می‌کند	انسان در مواجهه با خدا خود را ناچیز احساس می‌کند و به خضوع و خشوع می‌پردازد
آغازگاه مکاشفه	مکاشفه نتیجه فقط فیض خدا است	مکاشفه نتیجه عنایت خدا به عارف و کوشش او در پاسخ به آن است
اجابت دعا	مشتیلد به نوعی خود را به خواست خدا مستجاب‌الدعوه می‌یابد	روزبهان به نوعی خود را به خواست خدا مستجاب‌الدعوه می‌یابد
عشق، اشتیاق و نکاح روحانی	مشتیلد خدا و گاهی مسیح را به صورت داماد و نفس را عروس تجربه می‌کند	روزبهان خود را معشوق حق تعالی و خدا را عاشق خود وصف می‌کند
ساقی و شراب	خداوند ساقی است و فیض او شراب. شراب قرمز رنج‌زا و شراب سفید که رساننده به وصال و عارف کسی است که هر دو را باهم می‌نوشد	خداوند ساقی است و فیض او شراب که سالک را به مقام وصال و انس و جمال می‌رساند
موسیقی الهی	مکاشفه تنها به رؤیت محدود نیست، بلکه گوش نیز به مکاشفه‌ای فراخور خود نایل می‌شود	مکاشفه تنها به رؤیت محدود نیست، بلکه گوش نیز به مکاشفه‌ای فراخور خود نایل می‌شود
حیرت	مشتیلد متعالی‌ترین امر آسمانی و رفیع‌ترین مقام در سلوک را حیرت می‌بیند	روزبهان نتیجه رؤیت بلاکیف خدا را سرگشتگی و حیرت می‌داند که مقامی بس عالی است
وحدت و اتحاد	مشتیلد بالاترین مقام سلوک را اتحاد با تثلیث در خدای واحد می‌بیند. این اتحاد، انطباق کامل اراده نفس، با اراده خدا است	روزبهان اتحاد خود با خدا را از نوع اتحاد عشق، عاشق و معشوق می‌بیند

تحلیل

بررسی نور جاری الهی مشتیلد، نخستین مجموعه الهامات و مکشوفات عرفانی تألیف‌شده به زبان آلمانی و کشف‌الاسرار و مکاشفات الانوار روزبهان نشان می‌دهد محتوای آنها در بیان مکاشفات و مشاهدات غیبی نویسندگان آنهاست و به گونه‌ای زندگی خودنوشت یا روزنگاشت معنوی آنها نیز است. شباهت‌های مکاشفات دامنه‌دار در

سراسر زندگی آن دو، در این آثار تأمل‌برانگیز و نیازمند به تحلیل است. این شباهت‌ها در حالی است که آن دو به فرهنگ‌ها و دین‌های مختلفی تعلق دارند. مهم‌ترین وجه مقایسه‌پذیر میان این دو «مکاشفات آنها» است. مکاشفاتی که در آن تجربه‌گر، خدا و دیگر متعلقات مکاشفه را در صورت‌های گوناگون و با پیام‌های گوناگون تجربه می‌کنند. مکاشفاتی که اساساً تصویری و شنیداری است؛ البته

تفاوت‌های موجود در مکاشفات آنها را نباید نادیده گرفت. یکی از وجوه شباهت مکاشفات آن دو ساختار مشترک وجود انسانی آن دو است؛ انسانی که میل به بازگشت به اصل خود و کشف اسرار هستی و آفرینش داشت. درحقیقت بازگشت به نقطه اول که نقطه آغاز و جذاب وجود انسان است، ساختار مشترک همه عرفان‌ها است؛ اما در عین حال تفسیرهای متفاوت درباره نقطه اول، سبب ایجاد تفاوت‌هایی در عرصه ساختاری عرفان‌ها نیز شده است. وجه دیگر بر می‌گردد به اصل و مبداء هستی که مقصد غایی سیر انسان نیز است. اصل هستی خدایی است محب، فیاض، رئوف، ودود و...؛ خدایی که به اقتضای ذات خود به همه مخلوقات، به‌ویژه انسان محبت می‌ورزد و عشق انسان به خدا انعکاسی از همین عشق خدا به اوست. خدایی که به شیوه‌های گوناگون تجلی می‌کند و می‌خواهد حجاب‌ها را کنار بزند و اسرار خود را آشکار سازد. خدایی که وارد رابطه با انسان‌ها می‌شود و دعای آنها را می‌شنود و به آن پاسخ می‌دهد. چنین خدایی خدای ابراهیم و پیامبران الهی است. هرچند در مسیحیت، با طرح گناه ازلی و تحید در تثلیث، تصویری تا اندازه‌ای از انسان و خدا ارائه می‌شود که برای عرفای مسیحی کم‌رنگ است؛ اما در بیان مکاشفات آنها تأثیر دارد؛ بنابراین، تفاوت‌های موجود در مکاشفات و بیان آنها در نزد مشتیلد و روزبهان در تعلق آن دو به فرهنگ‌های تا اندازه‌ای متفاوت، با شرایط تاریخی، سیاسی، عقیدتی و غیره است.

از باب نمونه شباهت آن دو در بیان اینکه کتاب خود را در پاسخ به یک خواستی از جانب خدا تصنیف کرده‌اند، باید گفت آن دو خدا را به گونه‌ای مکاشفه کرده‌اند که می‌خواسته به بندگان خاص مکشوف شود و بندگان خود را از فیض خویش بهره‌مند کند. هرچند مشتیلد بنابر فرهنگ مسیحی خود خدا را بیشتر مکشوف در مسیح وصف می‌کند یا درباره آغازگاه مکاشفه، اگر مشتیلد آغاز و علت مکاشفه را فقط خدا و فیض او

می‌داند، این به نظام انسان‌شناسی مسیحی او بر می‌گردد که انسان را آلوده به گناه ازلی می‌داند. کجود او چنان تباه شده است که بدون توجه و فیض خدا هیچ کاری از او ساخته نیست. این در حالی است که روزبهان برای انسان فطرت الهی پاک در آفرینش قائل است و مکاشفه را نتیجه عنایت خدا به عارف و کوشش او در پاسخ به آن می‌داند؛ یا مکاشفه خدا همچون نور و توصیف نور بودن خدا و اینکه نور فیضانی از جانب خداوند است، آن دو متأثر از بیان کتاب مقدس و قرآن در این موضوع است.

نتیجه

در خاتمه و با توجه به آنچه به‌طور مختصر درباره مکاشفات عرفانی مشتیلد و روزبهان، به‌ترتیب در کتاب نورجاری و کشف الاسرار و مکاشفات الانوار گفته شد، به شرح ذیل‌اند:

۱. عرفان واقعیتی است که در طول تاریخ، در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف به شکل‌های گوناگون پدیدار شده است. گاهی از عرفان به باطن ادیان تعبیر می‌شود که به ذات هستی (امر مطلق) توجه دارد. تکثر پدیده‌های عرفانی در ادیان و فرهنگ‌های مختلف، هم موجب فاصله‌گیری آنها از همدیگر می‌شود و هم ظرفیت و فرصتی برای گفت‌وگوی ادیان و فرهنگ‌ها فراهم می‌سازد. مقایسه نظام‌های عرفانی مختلف، راه را برای گفت‌وگو میان پیروان آنها و در پی آن، میان ادیان و فرهنگ‌ها و تمدن‌ها باز می‌کند.

۲. در یک تعریف کلی، «عرفان» مطابق تعریف‌های روان‌شناختی و تاریخی، عبارت از شهود مستقیم و تجربه بی‌واسطه خداست. عارف کسی است که کم‌وبیش چنین تجربه مستقیمی را دارد که مکاشفه الهی نیز دانسته می‌شود.

۳. در مجموع، مکاشفه رویارویی انسان با خدای متعال و عالم ملکوت است و عارفان به تناسب فنای افعالی، صفاتی و ذاتی برای آن مراتب قائل شده‌اند. درواقع کشف، سفر از خویشتن تا ملاقات خداست.

که گویی در آنجا زبان از نقش بیانی خویش فاصله می‌گیرد و در مفاک گنگی و ناتکلمی فرو می‌افتد.

منابع

- ۱- آدونیس: علی احمد سعید، (۱۳۸۵)، تصوف و سورئالیسم، ترجمه حبیب‌الله عباسی، تهران، سخن.
- ۲- /پستاین، ایزیدور، (۱۳۶۵)، یهودیت: بررسی تاریخی، بهزاد سالکی (مترجم)، تهران، نشر مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- ۳- ارنست، کارل، (۱۳۸۷)، روزبهان بقلی: عرفان و شطح اولیا در تصوف اسلامی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.
- ۴- استیس، والتر، (۱۳۸۸)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- ۵- الیاده، میرچا، (۱۳۹۳)، نمادپردازی، امر قدسی و هنرها، ترجمه مانی صاحی علامه، تهران، نیلوفر.
- ۶- انزلی، عطا، (۱۳۸۳)، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، قم، آیت عشق.
- ۷- باربور، ایان، (۱۳۹۲)، دین و علم، ترجمه پیروز فطورچی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۸- پاپان - متین، فیروزه و مایکل فیشباين، (۱۳۹۳)، کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الانوار یا زندگینامه خودنوشت شهودی روزبهان بقلی، ترجمه صدیقه کاظمی نوری، روزبهان بقلی شیرازی، کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الانوار یا زندگینامه خودنوشت روزبهان بقلی، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
- ۹- جیمز، ویلیام، (۱۳۹۷)، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران، حکمت.
- ۱۰- دیویس، اسکات، (۱۳۸۱)، «اخلاق عرفانی در مسیحیت»، ترجمه مسعود صادقی علی‌آبادی، پژوهشنامه متین، شماره ۱۵ و ۱۶، صص ۷۵-۸۳.
- ۱۱- روزبهان بقلی شیرازی، (۱۳۹۳)، کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الانوار، ترجمه مریم حسینی، تهران، سخن.

مکاشفه الهی وقتی حاصل می‌شود که تجلی حق بر قلب عارف تابش کند و نور آن سراپای جان آدمی را فرا گیرد.

۴. چنین مکاشفاتی که در نورجاری و کشف‌الاسرار نیز موجود است و به چشم باطن در رویا و بیداری برای مشتیلد و روزبهان مکشوف شده است، در قالب مفاهیم نمادین و تمثیلی بیان شده‌اند.

۵. هرچند سیروسلوک عرفانی و زیستی مشتیلد و روزبهان در دو سنت فرهنگی و دینی تا اندازه‌ای متفاوت یعنی مسیحیت و اسلام انجام گرفته است و آنها در بیان مکاشفات خود از آن سنت‌ها بهره برده‌اند، شباهت‌های ساختاری زیادی میان تجربه‌های عرفانی آن دو وجود دارد.

۶. بخشی از مکاشفات ذکرشده در آثار آنها از هم‌نوایی بیشتری برخوردارند و عبارت‌اند از: بیان‌ناپذیری مکاشفه، خدا اصلی‌ترین متعلق مکاشفه، تمایل خدا به عارفان، نفی و ناچیزی خود، مشاهده نور، اجابت دعا، توصیف خداوند، موسیقی الهی، عشق و اشتیاق و نکاح عرفانی، ساقی و شراب، ظرفیت وجودی انسان، اتحاد و وحدت، حیرت و نمونه‌های دیگر که شرح آنها غالباً از درون توصیفی داستان‌گونه بیرون می‌آید؛ توصیفی که در بیان حضور الهی از التباس و نه تشبیه بهره‌مند است.

۷. اگرچه مبانی اسلام و مسیحیت در موارد متعددی از سنخ و ساحتی مجزا و منحصر برخوردارند، در گستره عرفانی - مکاشفاتی و در نمونه‌هایی خاص، مبانی دینی در مقابل ساختارشنکی تجربه‌های عارفانه به کناری می‌روند؛ چنانکه خداوند روزبهان گاه چون انسانی زیبارو پدیدار می‌شود و خدای مشتیلد در وحدانیتی منفرد، از تمایز شخصیت‌های تثلیث عبور می‌کند. این نمونه‌ها تا جایی پیش می‌روند که الوهیت الهی بر نفس هر دو چنان وارد می‌شود که تو گویی «من»ها و اراده‌های معطوف به آن و به تعبیری بهتر، هستی سالک را منهدم می‌کند و همه در خداوند مستهلک می‌شوند که از آن به مقام فنا در خدا تعبیر می‌شود. در اینجا اگر بازگشتی باشد و «من»ها قادر باشند کمی اوضاع خویش را رصد کنند، در وادی حیرت و حیرانی در می‌غلتنند

- 24- Gibson, Joan. (1989). *Mechthild of Magdeburg: A History of Women Philosophers Medieval: Renaissance and Enlightenment Women Philosophers A.D. 500-1600*, Edited: Mary Ellen Waithe, Volume 2, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- 25- Holder, Arthur. (2010). *Christian Spirituality: The Classics*, New York, Routledge.
- 26- Howard, John. (1984). *The German mystic: Mechthild of Magdeburg, Medieval Women Writers*, Edited: Katharina M. Wilson, Georgia, University of Georgia Press.
- 27- Jones, Richard H. (2016). *Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable*, New York, State University of New York Press.
- 28- King, Ursula. (2004). *Christian Mystics: Their Lives and Legacies Throughout the Ages*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library.
- 29- Mechthild of Magdeburg. (1986). *Flowing Light of the Godhead: A female perspective on the mystical experience: Mechthild von Magdeburg's Ein Vliessendes Licht der Gottheit in a complete English translation, with annotations and introduction*, Translated & Edited: Christiane Mesch Galvani, Master of Arts thesis, Houston, Rice University.
- 30- Poor, Sara S. (2006). *Mechthild of Magdeburg, Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, Edited by Margaret Schaus, New York, Routledge.
- 31- Robinson, A.Mary F. (1889). *The End of the Middle Ages: Essays and Questions in History*, London, T. Fisher Unwin.
- 32- Rolfson, Helen. (2013). *Mechthild of Magdeburg, The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Edited: Julia A. Lamm, West Sussex, Blackwell, PDF e-book.
- 33- Steinbock, Anthony J. (2007). *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- ۱۲- علمی، قربان و پیام همایونی املشی، (۱۳۹۵)، «شناخت اندیشه‌ها و سیروسلوک عرفانی بانوی عارف آلمانی مشتیلد ماگدبورگی»، مجله ادیان و عرفان، شماره ۲، صص ۲۳۳-۲۵۷.
- ۱۳- فانینگ، استیون، (۱۳۸۴)، عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- ۱۴- فورمن، رابرت کی.سی، (۱۳۸۴)، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه عطا انزلی، قم، مؤسسه انتشارات دانشگاه علوم انسانی مفید.
- ۱۵- گربن، هانری، (۱۳۹۶)، اسلام در سرزمین ایران: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی: دفتر سوم: روزبهان و آیین عشاق، دفتر چهارم: تشیع و تصوف، جلد سوم، ترجمه رضا کوهکن، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۶- گربن، هانری، (۱۳۹۲)، نرگس عاشقان، ترجمه محمدعلی اخوان، تهران، اخوان خراسانی.
- ۱۷- میشل، توماس، (۱۳۸۷)، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۱۸- هایلر، فریدریش، (۱۳۹۳)، نیایش: پژوهشی در تاریخ و روان‌شناسی دین، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، نشر نی.
- 19- Beer, Frances. (1998). *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Woodbridge, The Boydell Press, Epub e-book.
- 20- Dickens, Andrea Janelle. (2009). *The Female Mystic Great Women Thinkers of the Middle Ages*, London, I.B.Tauris.
- 21- Duran, Jane. (2005). *Mechthild of Magdeburg: Women Philosophers and the Visionary Tradition, New Blackfriars*, New York, Volume 87, Issue 1007, Pages: 43-49.
- 22- Flinders, Carol Lee. (2007). *Enduring Grace Living Portraits of Seven Women Mystics*, San Francisco, Harper Collins.
- 23- Gardet, Louis. (1997). "KASHF", *The Encyclopaedia of Islam*, Edited by Van Donzel, B. Lewis & CH. Pellat, Volume IV, Leiden, E. J. Brill.