




## ویژگی‌های ماهیتی «جذبه» در متون عرفانی و ادبی (بر پایه نظریه تعریف)

نقی هاشمی \*  دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

ابراهیم رحیمی زنگنه  استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

الیاس نورایی  دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

### چکیده

این مقاله بر آن است تا اصطلاح کلیدی جذبه را در متون ادبی و عرفانی بر پایه نظریه تعریف در منطق و فلسفه، بررسی کند تا به ویژگی‌های ماهیتی جذبه که متون گذشته از بسیاری از آن‌ها در تعریف این اصطلاح غفلت ورزیده‌اند، دست یابد. مقاله حاضر با روش پژوهش توصیفی-تحلیلی تلاش کرده است تعاریف و سخنان عرفا را درباره «جذبه» در مهم‌ترین متون عرفانی و ادبی فارسی و عربی تا پایان قرن هشتم هجری بررسی کند. هیچ‌کدام از تعاریف متون به صورت جامع، ویژگی‌های ماهیتی آن را بیان نکرده است. این تحقیق براساس متون اصیل انجام گرفته و اطلاعات مربوط به «جذبه» و اصطلاحات هم‌خوشه را گردآوری کرده و توانسته است به ویژگی‌های ذاتی و ماهیتی جذبه دست یابد و تعریف کامل‌تری از آن به دست دهد. این شیوه می‌تواند در حوزه دیگر اصطلاحات عرفانی و ادبی کاربرد داشته باشد.

واژگان کلیدی: متون ادبی و عرفانی، جذبه، تعریف، عنایت، سلوک.

مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی است.

\* نویسنده مسئول: hasheminaghi@yahoo.com

## مقدمه

متون عرفانی با بهره‌گیری از زبان استعاری و اصطلاحات خاص، زبان و جهان ویژه‌ای را پدید آورده‌اند که فهم عبارات آن، بدون آشنایی با اصطلاحات و زبان خاص عرفا و صوفیه امکان‌پذیر نیست. فهم اصطلاحات عرفانی یکی از مهم‌ترین ابزارها برای کشف دنیای رازآلود آن است. همچنین تجارب عرفانی، حالات شهود و سیر انفسی است، درک آن‌ها هم جز از کسی که آن‌ها را تجربه کرده باشد، ممکن نیست. عرفای نویسنده تلاش کرده‌اند با بهره‌گیری از تعابیر نزدیک به ذهن، دیگران را در ورود به دنیای ذهن و زبان خویش یاری کنند. با پژوهش در میراث مکتوب عرفانی و تحلیل اصطلاحات آن و در نهایت با فهم زبان عرفان می‌توان زوایای پنهان آن را کاوید. در مقاله حاضر، تلاش کرده‌ایم براساس نظریه تعریف، شیوه تازه‌ای را برای بررسی اصطلاحات عرفانی و ادبی معرفی و تبیین کنیم.

### ۱. نظریه تعریف

تعریف در لغت به معنای شناساندن و حقیقت چیزی را بیان کردن و در اصطلاح فلسفه و منطق، سخنی است که ماهیت چیزی را می‌شناساند. وجه اشتراک آن را با دیگر چیزها و نیز وجه امتیاز آن را از دیگران آشکار می‌سازد (جرجانی، ۱۳۷۷). در تعریف، محور همه بحث‌ها، ذات شیء یا ماهیت و چیستی آن است. تعریف، مجموعه تصورات معلومی است که موجب کشف تصور مجهول شود (همان). در هر تعریفی دو عنصر مهم وجود دارد: تصور مجهول و تصور معلوم. تصورات معلوم، تصورات مجهول را تبیین می‌کنند. مُعرّف همان تصورات معلوم است که موجب کشف تصور مجهول می‌شود. مُعرّف نیز همان تصور مجهول است که به کمک تصورات معلوم شناخته می‌شود.

تعریف هر چیزی باید دربردارنده ویژگی‌های ماهوی و ذاتی آن باشد به گونه‌ای که بتوان آن را از دیگران جدا و یا اشتراک آن را با دیگران آشکار ساخت. پس شناخت ماهیت و چیستی هر چیز وابسته به تعریف آن است. با تعریف هر اصطلاح می‌توان به فهرستی از ویژگی‌های ذاتی و ماهیتی آن دست یافت که منجر به فهم درست از آن می‌شود و این قدرت را به انسان می‌دهد که بتواند آن اصطلاح را از دیگر اصطلاحات

نزدیک به آن که همخوشه نامیده می‌شوند، بازشناسد و وجه اشتراک و افتراق آن‌ها را بیان کند.

در مقاله پیش رو جذبه، مجهول (معرف) است که باید با ویژگی‌هایی که از متون استخراج می‌شود (معرف)، شناسانده شود. جذبه اصطلاحی است که قلمرو مشخصی در گستره اصطلاحات تصوف ندارد. بسیاری از متون، تعریف بسیار ناقص از آن آورده‌اند. هیچ کدام از این تعاریف، ویژگی‌های ماهیتی آن را به دست نمی‌دهد.

## ۲. پیشینه موضوع

اصطلاح جذبه براساس تحقیق ما اولین بار در قرن سوم هجری در آثار ابوسعید خراز، حکیم ترمذی و یحیی معاذ رازی به کار رفته است که نظر علیرضا ابراهیم را در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی نقض می‌کند. او رواج آن را در قرن چهارم و پنجم دانسته است (ج ۲۵، «جذبه»).

یحیی معاذ رازی (درگذشته ۲۵۸ هجری قمری) شکل فعلی جذبه را به کار برده است: «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ قَوْمًا جَذَبَ قُلُوبَهُمْ إِلَيْهِ» (معاذ رازی، ۱۴۲۳). او جذب را در ارتباط با محبت خداوند به بنده به کار برده است؛ یعنی کشش بنده به سوی حق، وابسته به اراده حق است و به اختیار بنده نیست. این نکته همان گونه که خواهد آمد از ویژگی‌های جذبه است. ابوسعید خراز (درگذشته ۲۸۶ هجری قمری) هم شکل فعلی و هم مصدر جذبه را به کار گرفته است: «جَذَبَ قَلْبَكَ إِلَيْهِ جَذْبَةً» (خراز، ۱۴۲۱): اگر بنده به صدق و به قدر طاقت عمل کند، خویش را تسلیم حق سازد ... حق به او عنایت می‌کند و قلبش را به سوی خویش می‌کشد (همان: ۶۹ و ۷۰). سراج در اللمع می‌نویسد: «قال ابوسعید الخراز انَّ اللهَ تَعَالَى جَذَبَ أَرْوَاحَ أَوْلِيَائِهِ إِلَيْهِ» (سراج، ۱۹۱۴). سخن خراز ناظر به معنای اصطلاحی جذبه است.

جایگاه ابوعبدالله محمد بن علی بن حسن بن بشر، معروف به حکیم ترمذی (درگذشته ۲۸۵ هجری قمری) بسیار ممتاز است و ختم‌الاولیاء او نیز اولین اثری است که به شکل گسترده به جذبه و مسائل پیرامون آن پرداخته است. او در موارد متعدد هم شکل فعلی جذبه به صورت ماضی و مضارع، هم مصدر و هم اسم مفعول آن را به کار برده است.

کاربرد جذبه در زبان سه عارف برجسته قرن سوم در این ادعا که اصطلاح جذبه در قرن سوم رواج داشته است، جای هیچ شکی باقی نمی‌گذارد. گذشته از جملات منسوب به ابوسعید خراز و یحیی معاذ رازی، کاربرد گسترده آن در آثار حکیم ترمذی و به‌ویژه ختم الاولیاء، برای اثبات مدعای ما کافی است.

از قرن سوم به بعد و تحت تأثیر حکیم ترمذی، کاربرد جذبه در متون عرفانی رفته رفته گسترده‌تر می‌شود. متون مهم و تأثیرگذار تصوف از اللمع، التعرف و شرح التعرف گرفته تا ابن عربی و شارحان او همگی مستقیم و غیرمستقیم از جذبه سخن گفته‌اند.

در دوره‌های پیشین برای توضیح اصطلاحات عرفانی، فرهنگ‌هایی تألیف شده که در آن‌ها از جذبه سخن رفته است. برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: اصطلاحات الصوفیه تألیف محیی‌الدین عربی، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام و اصطلاحات الصوفیه از عبدالرزاق کاشانی (قرن هشتم)، رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ نوشته شرف‌الدین حسین الفتی تبریزی (قرن هشتم)، کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی (قرن دوازدهم) و....

در دوره اخیر درباره اصطلاحات عرفانی کتاب‌ها و مقالاتی چاپ شده است. فرهنگ‌های تخصصی، بسیاری از آن‌ها را تعریف کرده‌اند، اما فقط می‌توان در این فرهنگ‌ها نقل مستقیم اقوال عرفا را دید. «جذبه» یکی از اصطلاحاتی است که علاوه بر فرهنگ‌های تخصصی در چند منبع دیگر هم درباره آن، عوامل و انواع مجذوب بحث شده، اما کتابی مستقل در این مورد چاپ نشده است. مهم‌ترین منابع تحقیقی درباره «جذبه» عبارتند از:

### الف - فرهنگ‌های تخصصی گاه‌علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

الف-۱. شرح اصطلاحات تصوف: سیدصادق گوهرین برخی از تعریف‌ها و دیدگاه‌های عرفا را درباره جذبه، سلوک و انواع مجذوب گرد آورده و بیشتر به نقل مستقیم اقوال پرداخته و در یک ساختار طبقه‌بندی شده و منسجم ارائه کرده است.

الف-۲. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی؛ سیدجعفر سجادی

الف-۳. فرهنگ نوربخش؛ جواد نوربخش

الف-۴. فرهنگ اصطلاحات عرفانی، منوچهر دانش‌پژوه

الف-۵. فرهنگ کامل لغات و اصطلاحات عرفانی، محمودرضا افتخارزاده.

این فرهنگ‌ها به نقل مستقیم یا غیرمستقیم تعاریف متون بسنده کرده‌اند.

### ب- دانشنامه

- ب-۱. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ علیرضا ابراهیم، ضمن اشاره به تعریف جذبه و پیشینه بسیار کوتاهی از آن به تشریح دو رویکرد صوفیه (اصحاب صحو و سکر) می‌پردازد و برخی از عوامل ایجاد جذبه را نام می‌برد.
- ب-۲. دانشنامه جهان اسلام؛ بابک عباسی با اشاره به معنای لغوی و اصطلاحی جذبه، تقابل آن را با سلوک بررسی کرده و انواع مجذوب را برشمرده است.

### ج- پایان‌نامه

- ج-۱. محمد شریفی (۱۳۸۷) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تبیین کشش و کوشش در اندیشه عطار و مولوی» به بررسی تقابلی جذبه و سلوک پرداخته است و با بیان پیشینه‌ای از موضوع از قرن دوم تا مولانا و عطار پیش آمده و نگاه عرفا به ویژه مولانا و عطار را درباره عرفان و شریعت بررسی کرده است و با اینکه پیشینه خوبی از نگاه عرفا را درباره جهد و جذبه دارد در بین عرفای قرن سوم از حکیم ترمذی نامی نبرده است.
- ج-۲. زیبا دهقان (۱۳۹۱) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «کشش و کوشش در مثنوی» در چهار بخش، مجاهده، شرایط لازم و ضرورت کوشش و راه‌های رسیدن به کشش، آثار و نتایج و چهار مشخصه جذبه را توضیح داده و در پایان رابطه بین جذبه و قضا و قدر را بررسی کرده است.
- ج-۳. سید کامران میرمعینی (۱۳۹۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «جهد و جذبه در عرفان اسلامی» ارتباط دوسویه جهد و جذبه و جایگاه آن در عرفان اسلامی، الزامات، مقدمات و اسباب هر یک از آن‌ها را برای وصال سالک به حقیقت بررسی کرده است.
- ج-۴. رودابه خاکپور قشلاق (۱۳۹۲) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تحلیل سالک مجذوب و مجذوب سالک در عرفان اسلامی» روش سالک مجذوب و مجذوب سالک را کاویده و تفاوت‌ها و ویژگی‌های آن دو را آشکار ساخته است.

#### د- مقاله

محمد شریفی و مهدی شریفیان (۱۳۸۹) در مقاله «کشش و کوشش در آثار عطار نیشابوری» با بررسی دیدگاه عطار درباره کشش و کوشش، شرایط و عوامل کشش را از دیدگاه عطار برشمردند و اشعری مرامی عطار را با اشعری گری امثال ابن تیمیه متفاوت می دانند. نگاه تحلیلی این مقاله بر انکار اشعری مذهب بودن عطار متمرکز است. هیچ کدام از منابع نتوانسته اند به تعریف درست و دقیق تری از جذبه برسند و ویژگی های ذاتی آن را کشف کنند. در موارد بسیاری به اشتباه نتایج جذبه را از ویژگی های آن به شمار آورده اند.

#### ۳. روش پژوهش

محدوده مطالعاتی ما، متون اصیل عرفانی و ادبی فارسی و عربی از قرن سوم تا هشتم هجری است. بر پایه نظریه تعریف، مقاله حاضر کوشیده است با بررسی تعاریف متون درباره جذبه و مقایسه با اصطلاحات همخوشه آن به ویژگی هایی دست یابد که نشان دهنده ماهیت و وجه اشتراک و افتراق جذبه با دیگر اصطلاحات باشد. برای رسیدن به این هدف، هم تعاریف متون درباره جذبه و هم مباحث مرتبط با آن، مورد مطالعه قرار گرفته تا بتوان به ویژگی های ماهوی آن دست یافت.

مشکل اساسی در تعریف جذبه، قرار دادن نتایج و اسباب در گروه ویژگی های ذاتی و ماهیتی است. نتیجه و سبب چیزی را نمی توان ویژگی و فصل ممیز آن به شمار آورد. همین عامل باعث شده است با دقت و وسواس خاصی در متون به کاوش پردازیم که منجر به استخراج ویژگی های ماهوی جذبه شده است. آثار و اسباب جذبه از ویژگی های آن تفکیک شده تا در زمره ویژگی های ذاتی به شمار نیاید. ممکن است در نگاه نخست، معرفت از ویژگی های جذبه به شمار رود، اما با بررسی دقیق متون در زمره نتایج جذبه قرار می گیرد و از فصول ممیز جذبه نیست.

#### ۴. تعریف «جذبه» و ویژگی های آن

##### ۴-۱. معنای لغوی

«جَذَبَه» (به فتح اول و سکون دوم) مصدر مرّه از ریشه ثلاثی مجرد «جَذَبَ» است که در لغت نامه «یک بار کشیدن» (دهخدا. «جذبه») و در فرهنگ فارسی معین «کشش،

ربایش» (معین. «جذبه») معنی شده است. لغت‌نامه در مدخل «جذب» معانی «کشیدن، ربودن، کشش و نشف» و... آورده است. معجم الوسیط، «جَذَبَ الشَّيْءُ» را «مَدَّهُ»، «حَوَّلَهُ عَنْ مَوْضِعِهِ» و «اجتذب الشَّيْءُ» را «مَدَّهُ وَ اسْتَلَبَهُ» (مصطفی ابراهیم و همکاران. «جَذَبَ») و المنجد نیز «جاذَبَ الشَّيْءُ» را «نازَعَهُ وَ تنازَعاً اَيَّاهُ» (لویس معلوف. «جَذَبَ») معنی کرده است.

#### ۲-۴. تعریف اصطلاحی

تعاریف متون مختلف دربارهٔ جذبه، واحد نیست. ارائهٔ تعریفی که همهٔ ویژگی‌های جذبه را دربر بگیرد، کار ناممکنی است. گنجاندن تعاریف متعدد در یک تعریف، بازهم نمی‌تواند جامع و مانع باشد. بنابراین، چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه در کنار بررسی تعاریف متون، مواردی را که در آن‌ها از جذبه بحثی به میان آمده است، بررسی و تحلیل کنیم تا بتوانیم در پرتو آن به تصویری روشن برسیم. بنابراین، ویژگی‌هایی جذبه را از خلال تعریف‌ها و همچنین مطالب مطرح شده دربارهٔ جذبه در متون مهم عرفانی، استخراج و بیان کرده‌ایم. هدف اصلی در استخراج و دسته‌بندی این ویژگی‌ها، دست یافتن به ویژگی‌هایی است که بتواند ماهیت جذبه را روشن کند. از نظر ما بر مبنای نظریهٔ تعریف، جذبه ۱۸ ویژگی ماهوی دارد که باعث تمایز آن از اصطلاحات همخوشه می‌شود.

#### ۳-۴. ویژگی‌های جذبه

##### ۱-۳-۴. عنایت ازلی و خاص حق

در متون عرفانی از جذبه با تعبیر «عنایت» یا «عنایت ازلی» سخن به میان آمده است. لاهیجی، آن را «نزدیک گردانیدن حق بنده را با عنایت ازلی» می‌داند (لاهیجی، ۱۳۷۸). «عنایت ازلی» آتش عشق بر دل سالک می‌افکند از عالم بشریت رها می‌سازد و به سرحد فنا می‌رساند (عین‌القضات، ۱۳۴۱).

جذبه، عنایتی است که روز میثاق بر جان‌های عاشقان تجلی کرد (میبدی، ۱۳۷۱). میبدی تعبیر «سبق عنایت» را به کار می‌برد (همان: ۲۱۴). جذبه در «روز اول» یا «روز عنایت» شامل حال دوستان شده است و اگر آن عنایت روز اول نبود، طاعت سبب شقاوت می‌شد (همان، ج ۳: ۳۱۰ و ج ۶: ۳۲۰ و ۳۲۱).

هجویری با کاربرد «سبقت عنایت» برای جذب، آن را در مقابل مجاهدت قرار می‌دهد؛ هر که عنایت حق در حش بیشتر باشد به حق نزدیک‌تر است (هجویری، ۱۳۸۳). از دید نسفی، عنایت دو درجهٔ عام و خاص دارد. اگر حق کسی را از کفر به ایمان برساند، عنایت عام یا هدایت است. اگر از ایمان به ولایت برساند، عنایت خاص است و جذب نام می‌گیرد (نسفی (۲)، ۱۳۸۶).

#### ۴-۳-۲. توفیق و اقبال حق

جذب به فضل و عطای خدا است (نسفی (۲)، ۱۳۸۶). حق با مهربانی به دوستان خود اقبال می‌کند و آنان را به سوی خویش می‌کشد و در نیکی‌ها توفیقشان می‌دهد (مستملی، ۱۳۶۳). آنان به دلیل ربودن حق به حق می‌رسند (همان، ج ۲: ۴۴). تا توفیق حق نباشد از انسان و طاعت او کاری ساخته نیست (عطار، ۱۳۶۶). جهد، روش سالک و توفیق، کشش حق است. عارف بر براق توفیق و تجرید پرواز می‌کند (سمعانی، ۱۳۶۸).

#### ۴-۳-۳. مشیت خدا

علت هدایت بنده، مشیت حق است و شامل حال هر کس شود، مجذوب و مراد حق است (ترمذی، ۱۴۲۲ و مستملی، ۱۳۶۳). مجاهدت، فعل بنده است و هرگز عامل نجات او نخواهد بود. عامل نجات، مشیت حق است که در صورت جذب پدید می‌آید (هجویری، ۱۳۸۳). جذب از «جعبهٔ مشیت» بر قلب بنده فرود می‌آید (سمعانی، ۱۳۶۸). مجذوب، برداشتهٔ مشیت حق است (مبیدی، ۱۳۷۱ و سماعانی، ۱۳۶۸). دلیل مجذوب بودن برخی بندگان فقط مشیت اوست (کاشانی، ۱۳۸۱).

#### ۴-۳-۴. غیرت حق بر بنده

از دید شبلی حق بر بنده اش غیور است و نمی‌خواهد بنده لحظاتی را برای غیر حق صرف کند. بنابراین، او را از خلق بی‌بهره و رویگردان می‌سازد و جذب خویش می‌کند (قشیری، ۱۳۷۴). حق هر که را بیشتر دوست بدارد در کار او بیشتر غیرت می‌ورزد (مستملی، ۱۳۶۳).



#### ۴-۳-۵. فعل حق

راه رسیدن به حق دو گونه است: ۱- از بنده به حق (مجاهده) و ۲- از حق به بنده (جذبه) (نسفی، ۱۳۵۲). خداوند معراج پیامبر<sup>(ص)</sup> را به خویش نسبت می‌دهد نه به پیامبر<sup>(ص)</sup> تا نشان دهد که مقام او مقام ربودگی است (میبدی، ۱۳۷۱). حرکت و سکون مجذوب به اراده حق است (ابن عربی، ۱۴۱۸).

پادشاهی به غلامانش دستور داد هر یک قدحی زرین به دست بگیرند که مهمان می‌آید. به غلام مقرب نیز چنین فرمود. با ورود پادشاه، غلام مقرب مست شد و قدح از دستش افتاد و شکست. دیگران گمان کردند که باید قدح‌ها را بیندازند. چنین کردند. پادشاه خشمگین شد. گفتند: غلام مقرب چنین کرد. گفت: ای ابلهان آن کار را او نکرد، من کردم (مولوی، ۱۳۶۹).

#### ۴-۳-۶. استعداد ازلی

جذبه عنایت خاص حق است که در روز ازل نصیب دوستان خویش کرد. بنابراین، نوعی استعداد ازلی است که در دل و جان دوستان نهفته است و به تناسب آن در معرض نفعات الهی قرار می‌گیرند (نجم رازی، ۱۳۷۱).

#### ۴-۳-۷. سیر در احوال

جذبه از سنخ احوال است؛ زیرا بدون اختیار، نهانی و ناگهان پیش می‌آید و پایدار نمی‌ماند. مجذوب در احوال سیر می‌کند (کلابادی، ۱۳۷۱ و بقلی شیرازی، ۱۳۸۵). او در سیر خود از یک حال به حالی فراتر و والاتر منتقل می‌شود تا در جذبه می‌افتد و از زحمات سلوک رها می‌شود (میبدی، ۱۳۷۱ و ابن عربی، ۱۴۱۸). جذبه پس از حال رخ می‌دهد: حال واردی است غیبی که از عالم علوی گاه‌گاه به دل سالک فرود می‌آید و در آمدو شد است تا او را به کمند جذبه از مقام ادنی به اعلی کشد (کاشانی، ۱۳۸۱).

#### ۴-۳-۸. بی‌علتی

جذبه توفیق، مشیت و حسن عنایت حق است و تنها علت آن، عنایت حق است. جذبه، بی‌علت است. حق با نظر عنایت بنده را می‌نوازد و آنچه بنده در راه رسیدن به حق نیازمند است، مهیا می‌گرداند. رسیدن به این نظر هیچ‌گونه وابستگی طلب بنده

ندارد. «وصول به حق از عنایت بی‌علت و تصرف جذبات الوهیت است» (نجم رازی، ۱۳۷۱). ناگاه پای او در گنجی فرو می‌رود و توانگر می‌شود (عطار، ۱۳۶۶). پیامبر (ص) فرمود: هیچ کس به واسطه عملش وارد بهشت نمی‌شود. پرسیدند: آیا شما هم؟ فرمود: «من هم وارد بهشت نمی‌شوم مگر آنکه خداوند مرا در پوشش رحمت خود بگیرد» (میبدی، ۱۳۷۱). بوسلیمان دارانی به بایزید می‌نویسد که آیا کسی که از او غافل باشد و شب را بخوابد، می‌تواند به منزل رسد؟ او پاسخ می‌دهد: «اذا هبَّتْ رِیاحُ العنایه بَلَغَ المنزلَ مِنْ غَیْرِ کُلْفِهِ» (همان، ج ۶: ۹۱).

خرقانی حق را در خواب می‌بیند و می‌گوید: خدایا! شصت سال در جست‌وجوی تو بودم. مرا به خویش برسان. حق می‌گوید: اگر چه شصت سال در طلب من بوده‌ای من در آزال الازل، بی‌علتیت کرده‌ام تقدیر صاحب دولتیت (عطار، ۱۳۸۶) مولوی، چند نمونه مقایسه‌ای می‌آورد: ۱- دو غلام یکی خدمتکار و دیگری کاهل؛ خواجه به کاهل محبت می‌کند؛ اگر چه غلام خدمتکار را رها نمی‌کند. ۲- چشم راست و چشم چپ؛ چشم راست بیشتر مورد عنایت است. ۳- جمعه و دیگر روزها؛ فقط عنایت بی‌علت، باعث چنین ترجیحی است (مولوی، ۱۳۶۹).

#### ۹-۳-۴. موهبت لدنی و غیراقتسابی

جذبه، موهبت حق است که با اراده و تلاش به دست نمی‌آید. «نظری» است که با جهد حاصل نمی‌شود: «آن نظر با جهد تو ناید به دست» (عطار، ۱۳۸۶). بنده فقط مباشر افعال و حق مقدر و میسر است. تا موهبت حق نباشد از مجاهدات، کاری ساخته نیست (عطار، ۱۳۶۶). با انتخاب هدهد به رهبری مرغان، یکی می‌پرسد: چگونه محبوب در گاه شدی؟

گفت: ای سایل سلیمان را همی چشم افتادست بر ما یک دمی

نه به سیم این یافتم من نه به زر هست این دولت همه زان یک نظر

کی به طاعت این به دست آرد کسی؟ زان که کرد ابلیس این طاعت بسی (عطار، ۱۳۸۳)

#### ۱۰-۳-۴. مؤثر نبودن اراده و اختیار

جذبه، علتی غیر از عنایت حق ندارد. اراده و اختیار فرد هرگز دلیل جذبه نیست. اختیار تا آنجا است که دست از طلب بر ندارد و منتظر عنایت باشد. اگر حق او را برآید، کوشش

او نتیجه بخش خواهد بود (میهنی، ۱۳۷۶). آرزو و اراده‌ای که بنده علت به شمار می‌آورد از حق است (غزالی، ۱۳۷۶). اختیار تام به دست حق است، هر که را بخواهد به سوی خود می‌خواند (میبدی، ۱۳۷۱).

#### ۴-۳-۱۱. برتری بر کوشش

جذبه همیشه بر کوشش برتری دارد. نمی‌توان نقش مجاهدات را در جذبه منتفی دانست، سلوک می‌تواند زمینه‌ساز جذبه باشد. اگر نظر حق نباشد، سلوک کارساز نیست؛ زیرا توفیق سلوک هم وابسته به عنایت خدا است. به تعبیر بایزید «یَجِبُهُمْ» پیش از «یَحْبُونَهُ» بود (غزالی، ۱۳۷۶). در این باره بهترین مقایسه، جمله معروف «جَذْبَةُ مِنَ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَاوِي عَمَلَ التَّقَلِّينِ» است که عرفا درباره آن اتفاق نظر دارند.

همچنین جذبه، فعل حق است و مجاهده، فعل بنده. اگر بتوان برای فعل بنده استقلال نسبی قائل شد، در برابر فعل حق جایگاهی ندارد. فعل بنده آفریده حق است و هرگز برابر با فعل حق یا فراتر از آن قرار نمی‌گیرد. «مَعَامَلَةُ جَمَلَةٌ مَلَا أَعْلَى وَ جَنَّ وَ انْسَ» نمی‌تواند بنده را به تجلی و قرب برساند، فقط جذبه عامل آن است. «لَا جَرَمَ يَكُ جَذْبُهُ بَهْتَرُ أَمَدُ مِنْ جَمَلَةٍ جَمَلَةٌ خَلَائِقُ» (نجم رازی، ۱۳۷۱).

ابوسعید کشش را علت تامه کوشش می‌داند و معتقد است تا کشش نباشد، کوششی نخواهد بود (میهنی، ۱۳۷۶). ابتدا باید کشش باشد تا کوشش پدید آید (لطف‌الله بن ابی سعید، ۱۳۷۱: ۸۰). طاعت و سلوک بدون توفیق حق محال است. علت مجاهدت، توفیق و جذبه حق است و بر مجاهدات بنده سبقت و برتری دارد (هجوی، ۱۳۸۳).

در دیدگاه عزیزالدین نسفی هم، جذبه بر سلوک برتری دارد: اهل تصوف سه چیز را بسیار معتبر می‌شمارند: اول جذبه، دوم سلوک، سوم عروج (نسفی (۱)، ۱۳۸۶، ۱۳۷۹ و ۱۳۵۲). بنابراین، در دیدگاه او، جذبه قبل از سلوک است.

عین‌القضات معتقد است شناخت حق و رسیدن به او با کوشش امکان‌پذیر نیست. اگر حق با عنایت خویش خود را به بنده نشاناند، سلوک او بی‌نتیجه خواهد بود. او به آیه «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳) استناد می‌کند (عین‌القضات، ۱۳۴۱). او با تمسک به سخن «مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَمَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ

إِلَيْهِ بَاعاً، وَ مَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً» برتری جذبه را اثبات می‌کند: «اگر یک روش طالب را بود، دو کشش مطلوب را بود» (همان: ۲۰).

سمعانی، جهد را روش بنده و توفیق را کشش حق و مرید را سیار و عارف را طیار می‌داند. مرید پیاده هرگز به عارفی که بر براق توفیق سوار است، نخواهد رسید (سمعانی، ۱۳۶۸).

به نظر میبیدی نیز کوشش بنده بدون کشش حق، امکان ندارد (میبیدی، ۱۳۷۱). کشش، منزل راز و ناز و سلوک، منزل خدمت و مجاهده است (همان، ج ۵: ۵۰۱). جذبه، مقام مراد و سلوک، مقام مرید است. راه مرید برخلاف جذبه، خالی از آفت و مکر نیست (همان، ج ۱: ۳۶۷).

مولوی، سالک را کودکی می‌داند که تا شیرخواره است او را بر دوش می‌برند. چون قوت گرفت، او را به حال خود رها می‌کنند. سالک تا به کوشش خود متکی است، محمول عنایت نیست. وقتی از خود و مجاهداتش دل برید حق، بار او و خود او را برمی‌گیرد و به جایگاهی می‌رساند که با صد هزار کوشش به ذره‌ای از آن دست نمی‌یافت (مولوی، ۱۳۶۹).

مولوی نقش مجاهده را به کلی نادیده نمی‌گیرد و آن را مفید می‌داند. به باور او اگر عنایت حق به بنده تعلق بگیرد، کوشش خواهد کرد (همان: ۵۴). مجاهده بنده، همیشه در معرض خطر و آفت است؛

یک عنایت به ز صدگون اجتهاد      جهد را خوف است از صدگون فساد  
(مولوی، ۱۳۷۳)

او نمونه‌هایی ارائه می‌دهد که بدون کوشش، جذبه عنایت آن‌ها را در بر گرفته است: عیسی (ع) بدون کوشش در گهواره عبدالله خوانده شد. پیامبر (ص) نیز بدون کوشش به شرح صدر دست یافت (مولوی، ۱۳۶۹). مولوی بارها، سخن روایت گونه «جذبه من جَذَبَاتِ الْحَقِّ تَوَازِي عَمَلِ التَّقْلِينِ» را به شکل‌های مختلف ترجمه‌وار بیان می‌کند:

ذره‌ای سایه عنایت بهتر است      از هزاران کوشش طاعت پرست  
(مولوی، ۱۳۷۳)

که یک جذب حق به ز صد کوشش است نشان‌ها چه باشد بر بی‌نشان؟

(مولوی، ۱۳۸۶)

برای حسن ختام این بحث به یک نمونه از حافظ بسنده می‌کنیم:

به رحمت سر زلف تو واثقم ورنه کشش چون بود از آن سو، چه سود کوشیدن؟

(حافظ، ۱۳۷۱)

#### ۴-۳-۱۲. عدم اعتبار وسایط

هجویری جذبه را در برابر برهان قرار می‌دهد و برهان را از آن سالک می‌داند. سالک متکی به مجاهده، فعل خود را در میان می‌بیند و پس از آن، فاعل حقیقی را از راه استدلال اثبات می‌کند. مجذوب، فعل خود را در میان نمی‌بیند، فقط فاعل را می‌بیند و فعل، عقل و استدلال در برابر حق، رنگ می‌بازد (هجویری، ۱۳۸۳). جذبه برعکس برهان، بی‌اعتباری وسایط است (لاهیجی، ۱۳۷۸). سالک متکی بر مجاهده، سلوک را وسیله وصول می‌داند، اما مجذوب، آن را بی‌اعتبار و خویش را چون کودک شیرخوار، محمول عنایت می‌داند (مولوی، ۱۳۶۹). در جذبه، عقل و براهینش و مجاهدات اعتباری نمی‌یابد که بنده به آن‌ها متکی باشد. مجذوب از عقل و مجاهده بهره می‌گیرد، اما به آن دل بسته نیست.

#### ۴-۳-۱۳. ناگهانی بودن

جذبه، سیر در احوال است؛ یعنی واردی است که بدون اراده بنده و ناگهان بر دل او فرود می‌آید. از دیدی دیگر، جذبه، عنایت بی‌علت حق است که بدون وابستگی به اراده و هیچ‌گونه علتی بر دل سالک فرود می‌آید. پس ناگهانی است.

جذبه نوری است که ناگاه به دل بنده می‌تابد (انصاری، ۱۳۸۲) و باد عنایت حق است که ناگاه می‌وزد (میبدی، ۱۳۷۱). مراد، مجذوبی است که حق ناگاه او را می‌کشد (مستملی، ۱۳۶۳). آن‌گونه که فضیل عیاض ناگاه از آن بهره‌مند شد (همان، ج ۴: ۹۷). عزالدین کاشانی سالک را مسافر راه گم کرده و در بیراه خفته می‌داند که ناگاه راهنمایی حاضر می‌شود، او را بیدار می‌کند و به راه می‌آورد (کاشانی، ۱۳۸۱). جذبه مرغی است که ناگهان از غیب به دل بنده فرود می‌آید.

مرغ جذبه ناگهان پرد ز عش      چون بدیدی صبح شمع آنگه بکش  
(مولوی، ۱۳۷۳)

#### ۴-۳-۱۴. نهان بودن

از سنخ حال بودن و ناگهانی بودن جذبه می تواند دلیلی بر نهانی بودن آن باشد. شاید جذبه آثار قابل مشاهده‌ای داشته باشد، اما مخفیانه و «نهان اندر نهان» در رگ حیات جاری است. ناشکیبایی‌هایی که بنده علت آن را در نمی‌یابد، آثار قابل درک این پدیده است.

چیست آن جاذب نهان اندر نهان      در جهان تاییده از دیگر جهان؟  
(همان: ۳۳۶۰/۶)

جذب یزدان با اثرها و سبب      صد سخن گوید نهان بی حرف و لب  
(همان: ۱۰۷۱/۶)

مولوی جذبه را مهاری بر دهان شتری کور می‌داند که در دست کشنده مهار است. شتر از دیدن کشش و کشنده ناتوان است:

اشتر کوری، مهار تورهین      تو کشش می‌بین مهارت را مبین  
(همان: ۱۳۲۴/۴)

#### ۴-۳-۱۵. حیرانی عقل در برابر جذبه

بی‌علتی، ناگهانی و نهانی بودن جذبه، باعث می‌شود که عقل برهانی از درک آن ناتوان باشد. عقل یا از راه علت، معلول را درمی‌یابد و یا از راه معلول پی به علت می‌برد. پدیده‌ای چون جذبه که علتی غیر از عنایت حق ندارد از دریافت آن بیرون است. وقتی عقل علت پدیده‌ای را درنیابد، حیران می‌ماند. در بارگاه کشش، همه عقول عقلا حیرانند (سمعانی، ۱۳۶۸).

عقل محبوب است و جان هم زین کمین      من نمی بینم تو می توانی بین  
(مولوی، ۱۳۷۳)

#### ۴-۳-۱۶. ساری و جاری بودن همیشگی

حق، کمند جذبه را همیشگی و علی‌الدوام قرار داده تا هر کس هر لحظه‌ای توانست بدان چنگ زند. رودی است که دائم از غیب به سوی عالم ماده جریان می‌یابد و به غیب برمی‌گردد. هر کس بتواند از آن بهره بگیرد به اصل پاکی‌ها می‌رسد. محمد غزالی با توجه به حدیث «إِنَّ لِلَّهِ فِي آيَامِ دَهْرِكُمْ نَفْحَاتٌ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» کمتر سال و ماه و روزی را خالی از جذبه می‌داند (غزالی، ۱۳۸۶).

مولوی، جذبه را پیک‌های مستمر حق می‌داند که دائم از غیب می‌رسند:

از برای کشش ما و سفر کردن ما      پیک بر پیک همی‌آید از اصل وجود  
(مولوی، ۱۳۸۶)

#### ۴-۳-۱۷. همیشگی نبودن قابلیت دریافت جذبه

جذبه همیشه ساری و جاری است و افراد بنا بر استحقاق خود بهره می‌گیرند. هیچ فردی نمی‌تواند دائم در این استحقاق باشد؛ زیرا از سنخ حال است و هیچ کس نمی‌تواند دائم بر یک حال بماند. پس در برخی حالات، افراد به آن دست می‌یابند (نجم رازی، ۱۳۷۱).

#### ۴-۳-۱۸. وابستگی جذبه و نوع آن به وقت

جذبه ناگهانی است و با اراده و کسب حاصل نمی‌شود. پدید آمدن جذبه و نوع آن وابسته به وقت سالک است (کاشانی و دیگران، ۱۳۸۸). وقت، غالبی است که بدون کوشش سالک و مانند شمشیری بران و بادی تند می‌تازد و او را می‌ریاید و به حق می‌پیوندد (سهروردی، ۱۳۶۴).

#### ۴-۴. رفتارشناسی مجذوب

چون جذبه، عنایت بی‌علت است و کردار و گفتار مجذوب، کردار و گفتار حق محسوب است به مجذوب جسارتی در عمل و گفتار می‌دهد که از دیگران بر نمی‌آید.

این بی‌پروایی ریشه در این تفکر دارد که مغلوب و مجذوب حق، بازخواست نمی‌شود و بر او تکلیفی نیست (انصاری، ۱۳۷۷). به نظر جنید، اینان قومی هستند که با حق انس گرفته‌اند و «میان ایشان و خدای عزوجل حشمت برخاسته بود» (عطار، ۱۳۶۶). بنابراین، بررسی گفتار، رفتار و حالات مجذوبان از این جهت که می‌تواند جنبه عملی و اجتماعی شخصیت آنان را نشان دهد، دارای اهمیت است. با اینکه جذبه، حالتی درونی است، تظاهراتی دارد که می‌توان نشانه‌های آن را در ظاهر عارف دید. این نشانه‌ها را می‌توان در سه شاخه بررسی کرد: ۱- احوال شخصی، ۲- رفتار اجتماعی و ۳- گفتار.

#### ۴-۱-۴. احوال شخصی

مجذوب، حالت همیشگی خود را ندارد و نوعی شوریدگی در ظاهر او وجود دارد. بشر حافی شبی به خانه می‌رفت. یک پا به آستانه خانه گذاشته بود و یک پا بیرون بود که با آمدن جذبه تا صبح به حالت تحیر می‌ماند. یک بار هم هنگام بالا رفتن از نردبان تا صبح در آن حالت می‌ماند (همان: ۱۳۰). دقاق به قدری شوریده شده بود که هر آخر روز به پشت بام خانه می‌رفت و تا غروب با خورشید سخن می‌گفت: «ای سرگردان مملکت امروز چون بودی و چون گذشتی؟...» (همان: ۶۵۸). معروف کرخی با غلبه جذبه، برمی‌خیزد و ستون نزدیک خودش را در برمی‌گیرد و چنان می‌فشارد که نزدیک است ستون بشکند (همان: ۳۲۶ و ۳۲۷).

نشانه‌های جذبه، حتی در چهره مجذوبان ظاهر می‌شود. چهره برخی مجذوبان سفید می‌شود و پس از زوال این حالت به رنگ تیره درمی‌آید (انصاری، ۱۳۸۶). سری سقطی بی‌هوش می‌شود و صورتش سرخ و سپس مانند هاله ماه می‌شود. از فرط زیبایی، اطرافیان نمی‌توانند به چهره‌اش نگاه کنند (سراج، ۱۹۱۴). مجذوب چنان مستغرق است که اگر در نماز تیر بر پهلوی او بزنند، آگاه نمی‌شود (عطار، ۱۳۶۶). استغراق رابعه به حدی است که هنگام نماز به خواب می‌رود و نی در چشمش می‌نشیند، اما آگاه نمی‌شود (همان: ۷۷).

شبلی در حالت جذبه چنان دستش را بر دیوار می‌کوبد که آسیب می‌بیند (سراج، ۱۹۱۴). در مسجد با شنیدن آیه، خود را بر زمین می‌زند و خون از بدنش روان می‌شود (عطار، ۱۳۶۶). حتی خود را در دجله می‌اندازد (همان: ۶۱۶). شبلی چند شبانه‌روز زیر درختی که فاخته کوکو می‌کرد به رقص درمی‌آید (همان: ۶۱۷). در جشن مهرگان



بغداد، دست به هم می‌زد و می‌رقصید و می‌خواند: لِلنَّاسِ عَيْدٌ وَ مَهْرَجَانٌ / وَ أَنْتَ عَيْدِي وَ مَهْرَجَانِي (انصاری، ۱۳۸۶). بوحفص حداد با شنیدن آیه بی‌خود می‌شود و به جای انبر، دست در کوره می‌کند و آهن گداخته را روی سندان می‌گذارد تا شاگردانش پتک بزنند (عطار، ۱۳۶۶). عبدالله مهدی باوردی نیز با شنیدن آیه، حالتی می‌یابد که آهن گداخته را با دست برمی‌دارد (همان: ۶۳۹). سهل تستری در حال جذبه، ۲۵ یا ۲۴ روز غذا نمی‌خورد و در سرمای شدید زمستان با یک پیراهن، پیوسته عرق می‌ریخت (سراج، ۱۹۱۴). مجذوب از هیچ‌کس باکی ندارد. جذبه چنان جسارتی به او می‌دهد که حتی به کاری دست می‌یازد که مخالف شریعت به نظر می‌آید. شبلی پاره‌آتش در دست می‌دوید تا کعبه را به آتش کشد تا خلق به جای کعبه به خدا رو بیاورند. روزی هم چوبی را در دست داشت که دو سرش را آتش زده بود و می‌گفت: می‌روم تا با یک سر این چوب، دوزخ و با سر دیگرش بهشت را بسوزانم تا خلق به خدا توجه کنند (عطار، ۱۳۶۶). حلاج با سماع قرآن در هوا به رقص درمی‌آید (حلاج، ۱۳۹۰).

#### ۴-۲-۴. رفتار اجتماعی

رفتار اجتماعی مجذوب، تابعی از حال جذبه اوست. شوریده‌حالی، موجب شوریدگی در رفتار او نیز می‌شود. نوعی ملامتی‌گری در رفتار مجذوبان وجود دارد که باعث می‌شود در اجتماع، بی‌قید و لاابالی به نظر بیایند. حتی القابی نظیر مجنون و دیوانه و زندیق و کافر به آنان داده می‌شده و در آزار قرار می‌گرفته‌اند. خراز، سهل تستری، ذوالنون، حلاج، ابوحمزه بغدادی، ابوالحسین نوری، یوسف بن حسین رازی و خرقانی، زندیق نامیده شده‌اند. حتی زن خرقانی نیز او را زندیق کذاب می‌خواند (عطار، ۱۳۶۶). مردم، برخی مجذوبان را از شهر و دیار خویش بیرون می‌کرده‌اند. بایزید هفت بار از بسطام بیرون انداخته شده است (سهلگی، ۱۳۸۸ و تذکره: ۱۶۶).

شبلی، خودش را کافر می‌پندارد. مردی در خانه شبلی را می‌زند. می‌پرسد: که را می‌خواهی؟ می‌گوید: شبلی را. می‌گوید: «نشودی مات کافراً فلا رَحِمَهُ اللهُ» (انصاری، ۱۳۸۶). شبلی، مست‌وار پیش جنید می‌رود. دست دراز می‌کند و لباس جنید را آلوده می‌کند. می‌گویند: چرا این کار را کردی؟ می‌گوید: «نیکوم آمد، بشولیدم تا نیکوم نیاید» (عطار، ۱۳۶۶). شبلی در حالت سرخوشی به بازار می‌رود و مرقعی به قیمت یک دانگ و

نیم و کلاهی به ارزش نیم دانگ می خرد و نعره می زند: «مَنْ يَشْتَرِي صَوْفِيًا بِدَانِقَيْنِ؟» (همان: ۶۲۰ و ۶۲۱).

بایزید به دلیل حالت مجذوبانه دیوانه خوانده شده است. در سمرقند مردم به او تبرک می جویند و پس از خروج او از شهر به دنبال او راه می افتند. بالای تپه ای می رود و به مردم می گوید: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» مردم او را دیوانه می خوانند و روی از او برمی گردانند (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵). همو در شهری دیگر به دلیل توجه مردم، پس از نماز بامداد رو به آنان می گوید که جز من خدایی نیست، مرا پرستید. او را دیوانه می خوانند و ترک می کنند (سهلگی، ۱۳۸۸).

یکی از ویژگی های بارز مجذوبان، بی پروایی آنان است چه در گفتار و چه در عمل. این بی پروایی در مقابل مردم عادی یا شاه و طبقه حکام برای مجذوب فرقی نمی کند. داستان جسارت خرقانی در برابر محمود غزنوی، بهترین نمونه است: محمود از غزنین به زیارت خرقانی می آید و به او پیام می دهد که به دیدار او بیاید و سفارش می کند که اگر نپذیرفت، آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» را بخوانید. شیخ نپذیرفت و گفت: «چنان در اطیعوا الله غرقم که در اطیعوا الرسول شرم ها دارم تا به اولی الامر چه رسد؟» محمود ناچار به خانقاه می رود. شیخ به احترام او از جا بر نمی خیزد. هنگام رفتن برمی خیزد. محمود می گوید چرا هنگام ورود من برخواستی؟ شیخ گفت که اول با غرور شاهانه آمده بودی برنخاستم، ولی اکنون با فروتنی درویشانه می روی، به احترام درویشی ات برمی خیزم (عطار، ۱۳۶۶).

بایزید پشت سر امامی نماز می خواند. پس از نماز، امام جماعت از او می پرسد که از کجا روزی به دست می آوری؟ بایزید می گوید: درنگ کن تا نمازی را که پشت سر تو خوانده ام، اعاده کنم؛ زیرا نماز خواندن پشت سر کسی که رازق را نمی شناسد، روا نیست (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۴۸).

#### ۴-۳-۴. گفتار

مجدوب در گفتار نیز چنان بی پروا است که حتی احکام شرع نیز مانع گفتار به ظاهر کفرآمیز او نیست. این بی پروایی در برابر خلق یا خالق باشد، چیزی از جسارت مجذوب نمی کاهد. به قول جنید، «چون محبت درست گردد، شرط ادب بیفتد» (عطار، ۱۳۶۶).

بخشی از سخنان بی‌پروای مجذوبان، شطحیات است. بخشی دیگر سخنانی است که در برابر مردم بر زبان رانده‌اند و بخش سوم، سخنانی است که در گفت‌وگوهای صمیمی با خدا بیان شده است.

در مورد شطحیات، نیازی به بحث نیست و در منابع مختلف بحث شده است. ارائه چند نمونه اندک کافی است: خرقانی می‌گوید: «در روز مردم به روزه و به شب در نماز بود به امید آن که به منزل رسد و منزل خود من بودم» (همان: ۶۷۵). روزی خرقانی آیه «إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ» را می‌خواند. گفت: «بطش من سخت‌تر از بطش اوست که او عالم و اهل عالم را گیرد و من دامن کبریایی او گیرم» (تذکره: ۶۸۵). بایزید می‌گوید: «سبحانی! سبحانی! ما اعظم شأنی» و «حسبی من نفسی حسبی» (سهلگی، ۱۳۸۸).

زبان مجذوبان در برخی موارد به قدری تند و گزنده است که هرکسی تاب آن را ندارد. جمعی برای امتحان، پیش رابعه رفتند و گفتند: همه فضایل را به مردان داده‌اند. پیامبری را به هیچ زنی نداده‌اند. تو چگونه لاف از حق می‌زنی؟ گفت: «راست است. اما منی و خوددوستی و خودپرستی و انا ربکم الاعلی از گریبان هیچ زن برنیامده است و هیچ زن هرگز مخنث نبوده است» (عطار، ۱۳۶۶).

صمیمیت و بی‌پروایی مجذوب در برابر خدا علاوه بر آنکه در بسیاری از شطحیات به چشم می‌خورد در موارد زیادی به گونه‌ای است که از سنخ گفتار او با مردم به نظر می‌آید. حتی نوعی تهدید در آن به چشم می‌خورد. خرقانی شبی صدایی می‌شنود که می‌خواهی آنچه از تو می‌دانم به خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟ گفت: خدایا! می‌خواهی من آنچه از رحمت تو می‌دانم به خلق بگویم تا هیچ کس تو را سجده نکند؟ پاسخ شنید که نه تو بگو و نه من می‌گویم (همان: ۶۷۲). بوحفص حداد به مکه می‌رود و گروهی درویش می‌بیند، می‌خواهد به آنان لطفی کند. حالی بر او غلبه می‌کند. دست دراز می‌کند و سنگی برمی‌دارد و خطاب به خدا می‌گوید: «به عزت تو که اگر چیزی نمی‌دهی، جمله قنادیل مسجد بشکنم» پس از این سخنان کسی می‌آید و کیسه زر می‌آورد تا خرج درویشان کند (همان: ۳۹۶).

## بحث و نتیجه‌گیری

\* براساس نظریه تعریف، تعریف هر پدیده و اصطلاحی از ویژگی‌ها و فصول ممیز آن جدا نیست و چاره‌ای جز کشف و استخراج ویژگی‌ها نیست. استخراج ویژگی‌های جذبه بر پایه نظریه تعریف منطقی، بهترین راه برای رسیدن به چنین هدفی است.

\* به دست آوردن ویژگی‌های ذاتی، باعث تمایز یک اصطلاح از همخوشه‌های خود می‌شود. این مقاله توانسته است با کشف این فصول ممیز، قدم بسیار مهمی در شناساندن و تعریف جذبه بردارد. بسیاری از تحقیقاتی که درباره این موضوع انجام شده است به دلیل عدم توجه به ویژگی‌های ذاتی و ماهوی جذبه به اشتباه اسباب، نتایج و شرایط لازم برای رسیدن به جذبه را جزو ویژگی‌های آن برشمرده‌اند.

\* اصطلاح جذبه با بسیاری از اصطلاحات دیگر تصوف از جمله وجد و...، قلمرو معنایی مشترک دارد که باعث شده است در متون، مترادف به‌شمار بروند و حتی به جای هم به کار بروند. فرهنگ‌های تخصصی عرفان به دلیل غافل ماندن از تعریف منطقی و کشف و استخراج ویژگی‌های ماهوی جذبه و اصطلاحات دیگر، نتوانسته‌اند تمایزی بین قلمرو معنایی آن‌ها قائل شوند. با تعریف منطقی و کشف ویژگی‌های ماهیتی که اساس کار ما است، این مشکل اساسی حل و فصل می‌شود.


\* در شرح اصطلاحات و از جمله جذبه، تکیه کردن بر یک تعریف یا قرار دادن همه تعاریف در کنار هم، پژوهشگر را به حقیقت نمی‌رساند و نمی‌توان با مطالعه یک اصطلاح در یک فرهنگ تخصصی به تصویری درست و روشن رسید. فرهنگ‌های تخصصی تصوف به روشنی گویای این مشکل است. بنابراین، شیوه تعریف منطقی، بهترین راه برای دور ماندن از چنین مشکلی است.

\* جذبه حالتی درونی است که تظاهراتی را در پی دارد و می‌توان نشانه‌های آن را در چهره، گفتار، رفتار و احوال شخصی مجذوب مشاهده کرد. بی‌پروایی در گفتار، عمل و به ویژه بیان شطحیات از بارزترین نمودهای این حالت است که بررسی آن، چهره اجتماعی و حتی روانی مجذوب را آشکار می‌کند.

## تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

## ORCID

Naghi Hashemi  <http://orcid.org/0000-0001-5465-1456>  
Ebrahim Rahimi Zanganeh  <http://orcid.org/0000-0001-6471-6022>  
Elyas Nooraei  <http://orcid.org/0000-0001-5602-3584>

## منابع

### قرآن کریم.

- ابراهیم، علیرضا. (۱۳۸۹). «جذبہ» در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۲۵. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۱۸ق). *الفتوحات المکیه*. ج ۱ و ۲. الطبعة الاولى. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۲). *مناجات نامه*. به اهتمام محمد حماصیان. چ اول. کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمدرور مولایی. چ دوم. تهران: توس.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۷). *مجموعه رسائل فارسی*. تصحیح محمدرور مولایی. چ دوم. تهران: توس.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۵). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کرین. ترجمه مقدمه از محمدعلی امیر معزی. تهران: طهوری.
- ترمذی، محمد بن علی (حکیم ترمذی). (۱۴۲۲). *ختم الاولیا*. عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: مهد الآداب الشرقيه.
- جرجانی، میرسید شریف. (۱۳۷۷). *تعریفات*. ترجمه حسن سیدعرب و سیما نوربخش. چ اول. تهران: فرزانه.
- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۷۱). *دیوان*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. چ چهارم. تهران: اساطیر.
- خرز، ابوسعید. (۱۴۲۱). *کتاب الصادق او الطریق السالمه*. عبدالمنعم خلیل ابراهیم. چ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه*. چ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- رازی، نجم الدین. (۱۳۷۱). *مرصاد العباد*. تصحیح دکتر محمدامین ریاحی. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۰). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعییرات عرفانی*. چ اول. تهران: طهوری.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رنولد آلن نیکلسون. لیدن: مطبعه بریل.
- سمعانی، احمد. (۱۳۶۸). *روح الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتاح*. چ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین ابو حفص. (۱۳۶۴). *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور اصفهانی. به اهتمام دکتر قاسم انصاری. چ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۸۸). *دفتر روشنائی*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ چهارم. تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶). *مصیبت نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ اول. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶). *تذکره الأولیاء*. تصحیح دکتر محمد استعلامی. چ پنجم. تهران: زوار.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳). *منطق الطیر*. تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. چ اول. تهران: سخن.
- غزالی، احمد. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار فارسی*. به اهتمام احمد مجاهد. چ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. تصحیح حسین خدیوچم. ج ۴. چ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *ترجمه رساله قشیریه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۸۱). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. جلال الدین همایی. چ ششم. تهران: نشر هما.
- کاشانی، عزالدین و دیگران. (۱۳۸۸). *شروح سوانح العشاق*. تصحیح احمد مجاهد. چ اول. تهران: دانشگاه تهران.
- کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۱). *التعرف لمذهب التصوف*. به کوشش محمدجواد شریعت. چ اول. تهران: اساطیر.

- گوهرین، سیدصادق. (۱۳۸۸). شرح اصطلاحات تصوف. ج ۴. چ اول. تهران: زوار.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۸). مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ سوم. تهران: زوار.
- لطف‌الله بن ابی سعید، جمال‌الدین ابو روح. (۱۳۷۱). حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ سوم. تهران: آگاه.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن. ج ۱-۴. چ اول. تهران: اساطیر.
- مصطفی، ابراهیم و دیگران. (۱۹۸۹). المعجم الوسیط. الطبعة الثانية. استانبول: دارالدعوه.
- معین، محمد. (۱۳۷۵). فرهنگ فارسی. چ نهم. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). فیہ ما فیہ. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ششم. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). کلیات شمس. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ دوم. تهران: هرمس.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. تصحیح ر. ا. نیکلسون. به اهتمام نصرالله پورجوادی. چ دوم. تهران: امیرکبیر.
- میهنی، محمد بن منور. (۱۳۷۶). أسرار التوحید فی مقامات الشیخ‌أبی سعید. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ چهارم. تهران: آگه.
- میبودی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدۃ الأبرار. تصحیح علی اصغر حکمت. ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۹ و ۱۰. چ پنجم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین (۱). (۱۳۸۶). الإنسان الکامل. تصحیح ماریژان موله. چ هشتم. تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۲). (۱۳۸۶). کشف الحقائق. تصحیح احمد مهدوی دامغانی. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۹). بیان التنزیل. تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد. چ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۵۲). مقصد اقصی. به اهتمام حامد ربانی. چ اول. تهران: گنجینه.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). کشف المحجوب. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی. چ اول. تهران: سروش.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱). تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. چ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.



یسوعی، لوئیس معلوف. (۱۹۸۶). *المنجد فی اللغة ود الاعلام*. الطبعة الحادية و العشرون. بیروت: دارالمشرق.

## References

*The Holy Quran.*

- Ansari, Kh. A. (1377). *Collection of Persian Letters. Correction by Mohammad Sarvar –e Movlaei*. 2<sup>th</sup> Edition. Tehran: Tus. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (1382). *Monjat Nameh*. Mohammad Homasiyan. 1<sup>th</sup> Edition. Kerman. Khadamat –e Farhangi –e Kerman. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (1386). *Tabaghat –Al Sufiyyah. Correction by Mohammad Sarvar –e Movlaei*. 2<sup>th</sup> Edition. Tehran: Tus. [In Persian]
- Attar-e Neishaburi, Farid Al-Din. (1386) *Mosibatnameh*. Crection by Mohammad Reza Shafiei-e Kadkani. 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (1386). *Manteq Al-Teir*. Crection by Mohammad Reza Shafiei-e Kadkani. 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (1386). *Tazkerah Al-owliya*. Corection by Dr Mohammad-e Este'lami. 5<sup>th</sup> Edition. Tehran: Zawwar. [In Persian]
- Baqli –e Shirazi, R. (1385). *Sharh –e Shathiyat*. Correction by Henry Corbin. Tehran: Tahuri. [In Persian]
- Dehkoda, A. A. (1377). *Loghatnameh*. 2th Edition. Tehran: Tehran University. [In Persian]
- Ghazzali, A. (1376). *Collection of Persian Works*. Corection by Ahmad-e Mojahed. 3<sup>th</sup> Edition. Tehran: Tehran University. [In Persian]
- Ghazzali, A. H. M. (1386). *Ehya-o Olum Al- Din*. Translation by Moayyed Al-Din-e Kharazmi. Corection by Hosein Khadiw-Jam. Volume 4. 6<sup>th</sup> Edition. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Gowharin, S. Sa. (1388). *Description of Sufi Terms*. Volume 4. 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: Zawwar. [In Persian]
- Hafez, Sh. M. (1371). *Divan*. Corection by Mohammad-e Qazvini and Ghasem-e Ghani. 4<sup>th</sup> Eddition. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Hamadani, E. (1341). *Tamhidat*. Afif Oseiran. 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: Tehran University. [In Persian]
- Hojwiri, A. I O. (1383). *Kashf Al-Mahjub*. Corection by Mahmud-e Abedi. . 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: soroush. [In Persian]
- Ibn-e Arabi, M. (1418). *Al- Fotuhah- ol-Makkiyah*. Volumes 1,2. 1<sup>th</sup> Edition. Beirut: Dar –o Ehya Al-Torath Al-Arabi
- Ibrahim, A. (1389). “Attraction” in *The Great Islamic Encyclopaedia*. Volume 25. Tehran: The Great Islamic Encyclopaedia Center. [In Persian]
- Jorjani, M. S. Sh. (1377). *T’arifaf*. Translation by Hasan Seyyed Arab and Sima Nurbakhsh. 1<sup>th</sup> Edition. Thran: Farzan. [In Persian]



- Kashani, E. and Others. (1388). *Descriptions of Sawaneh Al-Oshshaq*. Corection by Ahmad-e Mojahed. 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: Tehran University. [In Persian]
- Kashani, E. (1381). *Mesbah Al-Hedayah va Meftah Al-Kefayah*. Jalal Al-Din-e Homaei. 6<sup>th</sup> Edition. Tehran: Homa. [In Persian]
- Kelabadi, Abu Bakr Mohammad Ibn-e Ibrahim. (1371). *AL-Taarrof Le Mazhab –e Ahl Al- Tasawwof*. Mohammad-Javad-e Shari’at. 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Kharraz, Abu-saeid. (1421). *Alsedgh (Al-tarigh Al-salemah). Abd Almon’em Khalili Ebrahim*. 1<sup>th</sup> Edition. Beirut: Dar al-kotob Al-elmiyah.
- Lahiji, Shams Al-Din Mohammad. (1378). *Mafatih Al- Ea’jaz Fi Sharh-e Golshan-e Raz*. Corection by Mohammad-Reza Barzegar-e Khaleqi and Effat-e Karbasi. 3<sup>th</sup> Edition. Tehran: Zawwar. [In Persian]
- Lotf Allah Ibn-e Abi Saeid, Jamal Al-Din Abu Ruh. (1371). *Moods And Speeches of Abu Saeid Abu Al-Kheir*. Corection by Mohammad Reza Shafiei-e Kadkani. 3<sup>th</sup> Edition. Tehran: Agah. [In Persian]
- Meibodi, Abolfazl Rashid Al- Din. (1371). *Kashf Al- Asrar va Oddah Al- Abrar. Ali-Asghar-e Hekmat*. Volumes 1,2,3,4,5,6,9,10. 5<sup>th</sup> Edition. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Mihani, M. I. M. (1375). *Asrar Al-Tawhid Fi Maqamat-e Al-Sheikh Abi Saeid*. Corection by Mohammad Reza Shafiei-e Kadkani. 4<sup>th</sup> Edition. Tehran: Agah. [In Persian]
- Mo’ein, M. (1375). *Farhang-e Farsi*. 9<sup>th</sup> Edition. Tehran: Amir Kabir
- Mostafa Ibrahim and Others. (1989). *Al- Moe’jam Al- Wasit*. 2<sup>th</sup> Edition. Istanbul: Dar Al-Dawah. [In Persian]
- Mostamli-e Bokhari, I. I. M. (1363). *Sharh AL-Taarrof Le Mazhab –e Ahl Al- Tasawwof*. Mohammad-e Rowshan. Volume 1\_4. 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Mowlawi, Jalal Al-Din Mohammad. (1369). *Feeh-e Ma feeh. Corection by Badia Al- Zaman-e Foruzanfar*. 6<sup>th</sup> Edition. Tehran: Amir Kabir
- \_\_\_\_\_. (1373). *Mathnawi-e Manawi*. Corection by Reynold Allen Nicholson. 2<sup>th</sup> Edition. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (1386). *Kolliyat-e Shams*. Corection by Badia Al-Zaman-e Foruzanfar. 2<sup>th</sup> Edition. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Nasafi, Aziz Al-Din(1). (1386). *Al- Insan Al-Kamil*. Corection by Majiran Mole. 8<sup>th</sup> Edition. Tehran: Tahuri. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2). (1386). *Kashf Al-Haqaeq*. Corection by Ahmad-e Mahdawi-e Damqani. 4<sup>th</sup> Edition. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (1352). *Maqsad-e Aqsa*. Corection by Hamed-e Rabbani. 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: Ganjineh. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (1379). *Bayan Al-Tanzil*. Corection by Seyyed Ali-Asghar-e Mir-Baqeri-e Fard. 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: Anjoman-e Athar va Mafakher-e Farhangi. [In Persian]
- Qosheiri, A. A-Q. (1374). *Translation of Resaleh-ye Qosheiriyeh. Corection by Badia Al- Zaman-e Foruzanfar*. 4<sup>th</sup> Edition. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]

- Razi, N. (1371). *Mersad Al- Ebad*. Corection by Dr Mohammad Amin Riyahi. 4<sup>th</sup> Edition. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Sahlegi, M.i A. (1388). *Lighting Book*. Translation by Mohammad Reza Shafiei-e Kadkani. 4<sup>th</sup> Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Sajjadi, S. J. (1370). *Dictionary of Mystical Terms and Expressions*. 1<sup>th</sup> Edition. Tehran: Tahuri. [In Persian]
- Sam'ani, A. (1368). *Ruh Al- Arwah Fi Sharh-e Asma-e Al-Malek Al- FAattah*. 2<sup>th</sup> Edition. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Sarraj-e Tusi, A. (1914). *Al- luma'-o Fi al-Tasawwof*. Corection by Reynold Allen Nicholson. Leyden: Berill.
- Sohrawardi, Sh. A-H. (1364). *Awaref Al-Maaref*. Translation by Abu-Mansur-e Esfahani. 2<sup>th</sup> Edition. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Termazi, M.i A. (Hakim Termazi). (1422). *Khatm Al- Owliya. Othman Ismaeil Yahya*. Beirut: Mahd Al-Adab Al-Sharghiyah. [In Persian]
- Yasuei, L. M. (1986). *Al-Monjed FI Al-Loghat-e va Al- Alam*. 21<sup>th</sup> Edition. Beirut: Dar Al-Mashreq. [In Persian]

