

## رابطه وطن و طمأنینه

### در سیر تطور اندیشه صوفیه از صوفیان نخستین تا ابن عربی

عادل مقدادیان<sup>-</sup>  
مسعود صادقی<sup>-</sup>

#### چکیده

طمأنینه مقامی است که اهل عرفان، معتقدند قرار دائمی با وصول به آن امکان پذیر است. اما طمأنینه به عنوان یک مشترک لفظی با متعلق‌های متفاوت در قرآن کریم و به تبع آن در کلام صوفیان مطرح شده است. در قرآن، دنیا متعلق اطمینان قرار گرفته و امکان طمأنینه به دنیا نیز تصدیق شده است (یونس/۷).

البته صوفیان می‌گویند هر نوع آرامش، غیر از «طمأنینه» ای که از طریق رسیدن به «وطن»، یعنی خاستگاه وجودی انسان، ایجاد شود نه دائمی است و نه اصیل. طمأنینه مخلوط به هوا، یا همان طمأنینه پیش از وصول به وطن، «طمأنینه در غربت» است و مجازاً به آن طمأنینه گفته شده است. اما آیا وصول به طمأنینه دائم و مطلق امکان پذیر است؟ معنای «وطن» که عارفان، طمأنینه را جز با وصول به آن امکان پذیر نمی‌دانند چیست؟ «طمأنینه» در اندیشه عرفان نظری و علمی عارفان چه جایگاهی دارد؟ در این نوشتار پاسخ این سؤالات را در متون عرفانی صوفیان نخستین تا عصر ابن عربی بررسی کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: طمأنینه وطن، پیمان‌الست، تصوف، ابن عربی

#### مقدمه

در نگاه صوفیان، «مقام طمأنینه» و مسئله قرار یافتن نفس به سبب بازگشت به «وطن»، بر اساس یک روایت صوفیانه و تفسیر آی‌های از قرآن با یکدیگر ارتباط دارند. شیخ اشراق (ف. ۵۸۷)

آیه شریفه «يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر / ۲۸، ۲۷) را مطرح کرده و با توجه به اینکه در این آیه خطاب به نفسی که به مقام طمأنینه رسیده دستور بازگشت و رجوع به سوی رب خویش داده شده است، می‌گوید که «به کار بردن واژه «رجوع»، در خود معنای «پیشینه حضور» را دارد، کسی که شهری را ندیده درست نیست که به او بگویند به آن شهر بازگردد» (سهروردی، ص ۴۶۲).

این اشاره شیخ، در ادبیات صوفیانه داستانی دراز دارد. صوفیان بر اساس آیات و روایات متعدد بر این عقیده‌اند که انسان در این دنیا نخستین منزل را نگذرانده است، بلکه روح انسان سال‌ها قبل از بدن ماکتی (ذره‌ای) او خلق شده است و آنگاه که بدن ذره‌ای او خلق شد، از انسان میثاق گرفته شد و براساس قوت میثاق هر انسان، تقدیر او (سر قدرش) تثبیت گردید و مکتوب شد (صفار، ج ۱، ص ۸۷).

#### ۱. تلازم طمأنینه با بازگشت به وطن

عارفان مسلمان معتقدند طمأنینه چیزی جز بازگشت هر انسان از اسفل السافلین دنیا به احسن تقویم پیش از روز الستش نیست و هر انسانی که به آن احسن تقویم خویش بازگردد غرق در آرامشی درونی می‌گردد، آرامشی که ذاتی است و به اختلاف احوال، ناپایدار و از دست رفتنی نیست. این همان مقام «نفس مطمئنه» است. هر نوع آرامشی که جز با وصول به این مقام، برای انسان ایجاد شده، طمأنینه نبوده و عرضی است و اطلاق لفظ طمأنینه به آن مجازی است.

شیخ اشراق روایت نبوی «حب الدنيا رأس كل خطيئة» (امام صادق، ص ۱۳۸) را بر همین ذوق صوفیانه معنا کرده و معتقد است معنای فرمایش پیامبر که «حب الوطن من الايمان» همین شناخت موطن اصلی نفس برای هر فردی است نه وطن‌های دنیایی (سهروردی، ص ۴۶۲). این همان روایت صوفیانه است که مبنای تفسیر وطن در نزد عارفان قرار گرفته است. اما این وطن چیست و کجاست؟ صوفیان معتقدند مقصود از وطن و دوست داشتن آن، نه وطن‌های این دنیایی که وطن اصلی روح است.

اولین بیان‌ها درباره «وطن» در اشعار حلاج (ف. ۳۰۹) به چشم می‌خورد، که در مناجات خود، از گروگان نفس بودن شکایت به وجودی می‌برد که به او علقه و وابستگی دارد و از یاد او به وجد می‌آید و گریان است از اینکه از وطن دور است.

یا من به علفت روحی فقد تلفت  
و جدا فرصت رهینا تحت أهوائی  
أبکی علی شجنی من فرقتی وطنی  
طوعا و یسعدنی بالنوح أعدائی

(حلاج، ص ۱۱۸)

البته این شعر حلاج، فقط حاکی از ناله او در غربت و بی قراری و نداشتن طمأنینه، بر اثر آن است و حلاج در این شعر، از کجایی وطن سخن نگفته است.

سراج (ف. ۳۷۸) نیز که خود یکی از نخستین دستینه‌های صوفیانه را نگاشته است، اشارهای به مسئله وطن دارد. او معتقد است، پس از پایان سیر الی الله، که سالک در زمره منقطعان شمرده می‌شود، بر اساس جایگاهی که ویژه خود اوست، رشد خواهد کرد تا به وطن خودش برسد. وطنی که در حقیقت، همان مراد از خلقت اوست.

کل من شاهد زیاده فی حاله الذی خص به . . . فهو فی الانتقال فی کل نفس من حال الی حال الی ما لا نهیة له حتی یبلغ وطنه فی مکانه الی محلّه الذی هو مراد بذلک (سراج طوسی، ص ۳۸۹).

از همین رهگذر است که سراج، در توضیح وطن دنیایی و وطن سلوکی، برای هر دو یک ملاک قرار می‌دهد و آن ملاک این است که شخص در بودن در آن وطن، آرامش و قرار می‌یابد.

الوطن وطن العبد حیث انتهى به الحال و استقر به القرار (همانجا).

دیدگاه مستملی بخاری (ف. ۴۳۴) در باره وطن عمدتاً بر محوریت وطن دنیایی بوده است. او ترک وطن را یکی از ریاضت‌های مهم برای وصول به حق می‌دانسته و معتقد بوده است که خدا این مسئله را برای اولیا و انبیائش به صورت اختیاری یا اجباری لحاظ کرده است که یا مانند عیسی همیشه در سیاحت باشند و بی وطنی را خود برگزیده باشند (مستملی بخاری، ج ۳، ص ۱۲۲۱ و ۱۱۸۰). یا مانند موسی، با بودن در جایی امن و قرار یافتن آنجا را وطن گرفتند، خدای متعال با تقدیری چون قتل قبلی، آنان را مجبور به دل‌کندن و جلای وطن کند (همان، ج ۴، ص ۱۴۰۸).

و حق تعالی اولیای خویش را چنان دارد که همیشه به وی نگرند نه به غیر وی؛ و همه از وی بینند نه از غیر او. و اما ترک وطن به سر آن باشد که هرچه دل ایشان با آن وطن گیرد از آنجا بگذرند و با او نیارامند، که همه هلاک عارفان در وطن گرفتن است (همان، ج ۱، ص ۱۶۱).

او معتقد است چون خدا برای پیامبرش بهترین‌ها را تقدیر می‌نماید، پس هجرت از وطن و حتی دفن در غیر وطن فضیلت است که این را برای رسول خدا خواسته است (همان، ج ۱، ص ۱۶۰). این نگاه سراج، البته به نوعی تأیید همان مطلب است که طمأنینه به اوطان این دنیایی مانع سلوک سالک است.

صاحب شرح التعریف، از شبلی نقل می‌کند که معرفت و شناخت وطن، به معنای شناخت آخرت و اثر وضعی این معرفت رسیدن به مقام رضا به قضا و احکام الهی است. و معرفة الوطن یحتاج الی الرضا بقضائه و احکامه (همان، ص ۲۳۴).

بخاری در تبیین مفهوم وطن به تعابیر متعددی متمسک می‌شود. به عنوان مثال می‌گوید: مرغی را از بیابان بیاری و بندی، خویشتن را بر زمین همی‌زند، آن چیست، آن شوق وطن است (همان، ج ۲، ص ۶۱۴).

یا در جای دیگر می‌گوید:

مثال این بظاهر سیلاب است که می‌رود و بانگ می‌دارد، چون به دریا رسد بیارآمد پس تواجد صفت روندگان است، چون به وطن رسند نیز تواجد نمایند (همان، ج ۴، ص ۱۴۵۲). او تمام مقامات و مراتب سلوک و بسطها و احوال سالک را راهنمای راه دانسته و می‌گوید پس از وصول به وطن، هرگونه تمرکزی در این مقامات سیر شده، خود می‌تواند حجاب راه باشد:

آن نظاره ستاره نه عشق ستاره باشد، لکن مراد بلوغ وطن بود. چون به وطن رسید نیز ستاره به کار نیاید. همچنین تا بنده در حال ارادت است همه جای جویان اثر دوست است. و چون ارادت مشاهدت گشت همان اثر که دلیل بود حجاب گردد (همان، ص ۱۷۹۲).

## ۲. قشیری و کجایی «وطن»

از زمان قشیری (ف. ۴۶۵) و با کتاب لطائف الاشارات او، «وطن» به معنای جایگاهی در عالم اشباح، که طمأنینه، حاصل رسیدن روح، به آن وطن سابق است، به تفسیر آیات قرآن راه می‌یابد. قشیری در ذیل آیه «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَ اللَّهُ حَقّاً إِنَّهُ يَبْدُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...» (یونس/۴) می‌گوید:

به کار بردن کلمه «رجوع»، حامل این معنا است که ارواح قبل از آنکه به مرتبه حصول خارجی برسند، در بدو امر در عالم اشباح حضور داشته‌اند و اقامتی هم در عالم ملکوت

همراه فرشتگان) داشته و با این مدعیان «نَسِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ» به تقدیس و تسبیح مشغول بوده و کسی که مدتی در جایی نبوده، آن زمان که به وطن خود بازمی‌گردد، دوستداران و متعلقان او خیرمقدمی برای او دارند... در بازگشت از سفر خلقی هم، اگر بنده با مقام اطاعت به سوی خدا بازگردد، پاکشای او قرب الهی و ثواب و نیکی است و اگر بنده معصیت کار به سوی ربش بازگردد، چون بیچاره و سرمایه از دست داده است به او لباس غفران پوشانده می‌شود<sup>۱</sup> (قشیری، ج ۲، ص ۷۹).

قشیری همچنین در ذیل آیه «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيَّ مَعَادٍ» (قصص / ۸۵) نیز می‌گوید:

معنای ظاهری آیه این است که ای پیامبر! همان کسی که قرائت قرآن را برایت آسان نمود تو را به وطن، مکه، بازمی‌گرداند، اما بطن سر و اشاره این آیه چنین معنا می‌دهد که خدا تو را به آن خصوصیتی که قبل از حلول در این عالم مُلک، ارزانیت داشته بازمی‌گرداند که عبارت است از تحرکات برخاسته از قرب و دستیابی به نزدیکترین مقامات بودن با حضرت حق<sup>۲</sup> (همان، ج ۳، ص ۸۳).

این بیان قشیری نکته مهم دیگری را نیز نمایان می‌کند و آن این است که وطن هر فردی متفاوت از فرد دیگر است و بر همین مبنا وطن پیامبر اسلام نیز که «اول ما خلق الله» است بالاترین مرتبه اوطان است. هر فرد در طول مسیر سیر صعودی خود به «وطن» مخصوص خودش باز خواهد گشت یا به عبارت قرآنی «مقام محمود» خود را کسب می‌نماید و به عبارت اشعار عرفانی به «مقام امن» خویش دست خواهد یافت.

قشیری معتقد است همان‌طور که بدن‌ها وطنی دارند، ارواح و قلوب نیز وطنی دارند. تمام افراد بشر نیز در این عالم و در مسیر سیر صعودی از دو حال خارج نیستند یا به وطن رسیده‌اند یا مسافرنند. «لِلنَّفُوسِ وَطَنٌ وَ لِلْقُلُوبِ وَطَنٌ. وَ النَّاسُ عَلَى قِسْمَيْنِ مَسْتَوْنِ وَ مَسَافِرٍ . . . وَ الْمَرِيدِ سَالِكٌ وَ الْعَارِفِ وَاصِلٌ» (همان، ج ۲، ص ۳۱۱).

حکیم ترمذی، روحیات موجود در انسان‌ها در این دنیا، همچون «قبول نورانیت و راهیابی» و «شرح صدر برای پذیرش حقیقت» را که در آیاتی چون «وَ مَنْ كَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور / ۴۰) یا «أَقَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ» (زمر / ۲۲) ذکر شده است، معطوف به همین وطنی می‌داند که در آن تجربه میثاق رخ داده است (همان، ص ۹۴).

عارفان مسلمان، افزون بر بازگشت پیامبر خدا به وطنِ تقرب و مرتبهٔ دنو و تدلی و بازگشت آن‌هایی که تقدیر نیک در عالم ذر برایشان رقم خورده به وطن نورانیتشان، از بازگشت اشقیا نیز به وطن خود سخن گفته‌اند (همان، ص ۳۵) و توجیه عارفان‌های نیز در مورد نگاه جبری در این مسئله داده‌اند (بقلی شیرازی: ۱۳۷۴: ۸۸) که برای تبیین آن مجال دیگری لازم است.

### ۳. ارتباط «وقت» با «وطن» و طمأنینه

در اوایل قرن پنجم مسئلهٔ وطن و آرام یافتن در بازگشت به وطن، در ادبیات صوفیانه پر رنگ‌تر می‌شود. خواجه عبدالله انصاری (ف. ۴۸۱) از میان زندگی عارفان پیش از خود مواردی را که حاکی از توجه آنان به وطن بوده، آورده است.

به عنوان مثال در شرح زندگی بایزید بسطامی (ف. ۲۶۱) می‌نویسد:

او را گفتند: وطن تو کجاست؟ گفتا: زیر عرش! یعنی: منتهای همت من و غایت نظر من و آرام جان من و سرانجام کار من آن است که ترا گفتم، که الله گفت موسی را: غریبی و من وطن تو (انصاری، ص ۲۲).

خواجه عبدالله در این عبارات، بازگشتن به وطن را سرانجام سلوک سالک می‌داند و هر نوع آرامشی را پیش از رسیدن به وطن ناکامل و غریبانه می‌داند. اگر عارفان پیش از او، آخرت را وطن سالک عنوان می‌کردند در عرفان خواجه وصل به حضور الهی، غایت سلوک و انتهای غربت است. فراتر از آن از این برهه به بعد است که تلازم دو مفهوم «وقت» و «سماح» با مسئلهٔ وطن و طمأنینه در وطن در نگاه صوفیان، برجسته می‌شود. خواجه عبدالله، در احوال و اقوال علی بن سهل ازهر اصفهانی (ف. ۳۰۷)، می‌نویسد:

صوفی چه بود؟ صاحب وقت، صوفی در ازل خود بشنیده وطن صوفی وقت او آید (همان، ص ۵۸).

وقت، در اصطلاح صوفیانه وارد و (بعد از مدتی) مقامی است که سالک با دستیابی به آن از گذشته و آینده فارغ می‌گردد. هجویری بهترین توضیح را برای تبیین معنای اصطلاح عرفانی «وقت» و رابطهٔ آن با وطن و آرامش و طمأنینه در وطن می‌دهد. او بر مبنای همان اصل که وطن، جایگاهی است که فرد در آن بوده است و به ندای «ارجعی» به آن بازمی‌گردد، می‌گوید:

وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود چنانکه واردی از حق بدل وی پیوندد و سر وی را در آن مجتمع کرداند چنانکه اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از

مستقبل پس همه خلق را اندرین دست نرسد و نداند که سابقیت بر چه رفت و عاقبت بر چه خواهد بود خداوندان وقت گویند که علم ما مر عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد ما را اندر وقت با حق خوش است کی اگر به فردا مشغول کردیم یا اندیشه دی بر دل گذاریم از وقت محجوب شویم و حجاب پراکندگی باشد (هجوری، ص ۴۸۰).

سالک در زمان درک حضوری وقت، تمام وجود درونی اش معطوف به وقت خویش است و وقت او، چون شمشیری قاطع<sup>۲</sup>، ذکر او را از همه زمانها و مکانها و اشیای گذشته و آینده می رباید. البته حصول وقت در مقدورات بشر نیست، چرا که اساس وقت بر مبنای تقدیر سابق در «الست» است و وقت طمأنینه آفرین برای او، ارتباط کامل با «وطن» او در الست دارد.

#### ۴. ارتباط «سماع» با وطن و طمأنینه

نکته دیگر آن است که صاحب وقت «جمله اوقات را به رنگ وقت حال بیند و نیز تصرف او در احوال دیگران بر وصف حال خود باشد» (کاشانی، بی تا، ص ۱۳۸). به تعبیر مجازی مولوی، چنان طوطی بقال، هر تاسی ای را به همان علتی می داند که خود تاس گشته است و چون چیزی همگن با وقت خود می بیند مانند آن طوطی به ناگاه به سخن می آید و حرفهایی می زند که دیگران از آن به خنده می آیند. این نوع به زبان آمدن همان شطحیات صوفیانه است و همین، علت به جنبش آوردن طوطی روح یا به تعبیر عرفانی، ایجاد «سماع» در عارفان است.

نخستین تلاشها برای توجیه علت سماع عارفان نیز بر همین مبنا صورت گرفته است: ارواح علوی اند و با تسبیح ملایکه الف گرفته اند. چون ایشان را از آنجا جدا کرد اگر به واسطه در کالبد آوردی از درد فراق سماع آن تسبیح یک جان با کالبد قرار نگرفتی؛ لکن او را یاد آید، آن تواجد و اضطراب از آنجاست. از شوق وطن اضطراب آرد. چنانکه مرغی وحشی را بیند که در کنی می طهد از بهر شوق وطن را، تا آنگاه که الف گیرد (مستملی بخاری، ص ۱۸۰۶).

مجالس سماع از قرن سوم در بغداد مرسوم بود. مشایخ بغداد و در رأس آنان جنید و برخی از صوفیان خراسان چون یحیی بن معاذ (ف. ۲۵۸) سماع این دنیایی را که شامل شنیدن الفاظ این قرآن تنزیل یافته تا نغمات خوش و بلکه اصوات معمولی بود<sup>۴</sup>، یادآور استماع و التذاذ شنیدن خطاب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» می دانستند.<sup>۵</sup>

عزالدین محمود کاشانی (ف. ۷۳۵) از قول سمنون مصری، آثار متفاوت این سماع در مستمع را چنین برمی‌شمارد. گاهی سماع فقط درون سالک را منور و متحرک می‌نماید (وجد)، گاه او را مدهوش می‌نماید و بدن بیهوش می‌شود (غشی)، گاه او را به گریه فرح وامی‌دارد. کاشانی از قول شیخ الاسلام، اثری دیگر بر آثار سماع می‌افزاید. او می‌گوید گاه سماع، سالک را به بکاء و گریه وجدان وامی‌دارد. این در زمانی است که «لمحیی از لواحق حق الیقین طارق شود و صدمه قدم بر حدوث آید» اینجاست که چون ماسوای قلب و روح سالک، یعنی بدن او، به علت حادث بودن یارای این تصادم خیر قدیم با بدن حادث را ندارد چونان قطرات باران که از سقف چکه می‌کند، به صورت اشک همیشه جاری و ساری، ترشح می‌کند (توکف).<sup>۶</sup>

اگر میزان ریزش این سماع از نداء قدیم زیادتیر شود و ظرف وجودی سالک تاب آن را نداشته باشد، اثر سماع بدین ترتیب خواهد بود که روح سالک از کالبد خارج می‌گردد (صعق).<sup>۷</sup>

به هر حال وقت و سماع، به عنوان دو اثر نشاط بخش و به عبارت عرفانی انبساط آفرین روحی، که یاد «سماع اولین» و «وطن نخستین» را برای سالکان دور مانده از «وطن» زنده می‌کند به مرور در عرفان علمی و عملی، قرار گرفت.

##### ۵. «تعارف ارواح» و ارتباط آن با طمأنیه در وطن

در نظر صوفیه، «وقت» و «سماع» برای سالک، تنها اثر وضعی یاد وطن نیست. غیر از وارد الهی که به صورت «وقت مستودع» یا «وقت دائم» به سالک دور از وطن، طمأنینه‌ای می‌بخشد و «سماع» که یادواره عهد حضور و طمأنیه در وطن برای سالک است، سالکان الی الله با یک حقیقت عرفانی دیگر به قرار و طمأنینه‌ی موقت دست می‌یابند که عارفان از آن به «تعارف ارواح» یاد می‌کنند.

مسئله احساس انس و آشنایی میان افرادی که تاکنون در این دنیا یکدیگر را ندیده‌اند از نظر عارفان به عالم ارواح و پس از آن به عالم ذر بازمی‌گردد و از آن با اصطلاح عرفانی «تعارف ارواح» یاد می‌شود. روایات متعدد نبوی در میراث مکتوب صوفیه چنین نقل کرده‌اند که ارواح گروه‌هایی دسته‌بندی شده هستند. از همین رهگذر آن دسته که احساس همگنی و همجنسی با یکدیگر داشته باشند، در این دنیا نیز با هم انس می‌گیرند و آن‌هایی که از یک جنس نباشند، در نهایت میانشان جدایی می‌افتد.



در پاره‌ای از گزارش‌ها، صوفیان از روایت «الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف...» (امام صادق، ص ۱۵۶)، وجه صدور این روایت نبوی گفته شده است (مکی، ج ۲، ص ۳۹۵). اما بیشتر صوفیان، پس از نقل روایت، به مانند سایر نگاه‌های صوفیانه، به تأویل این روایت مطابق ذوق عرفانی مبادرت کرده‌اند.

بزرگان را در تأویل این حدیث [سخن] بسیار است، لکن تأویلی بگوئیم که اینجا به کار است و آن آن است که روز میثاق چون حق تعالی خلق را خطاب کرد که: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» خطاب یکسان بود، لکن در زیر خطاب معانی بسیار بود. کافران را خطاب از مقام عدل بود، لاجرم بیزاری نصیب ایشان آمد و مؤمنان را خطاب از مقام فضل بود لاجرم وصال نصیب ایشان آمد. باز این اهل فضل گروه گروه بودند هر گروهی را خطاب به صفتی آمد. یک گروه را خطاب به جلال آمد و یک گروه را خطاب به جمال آمد. آن گروه را که به جلال خطاب کرد همه خوف و زهد نصیب ایشان آمد... و آن گروه را که خطاب به صفت جمال آمد همه بشارت و رجا نصیب ایشان آمد... و دیگر صفات‌ها همچنین از جمله آن ارواح که ایشان را به یک صفت خطاب آمد آن روز تعارف افتاد. امروز چون یکدیگر را ببینند، ائتلاف ایشان را از آنجا افتد (مستملی بخاری، ج ۱، ص ۱۵۳).

در اشعار صوفیان فارسی‌زبان، عموماً به افرادی که به سبب تعارف ارواح، با یکدیگر انس می‌گیرند «حریفان» گفته می‌شود. بوی این حریفان خود یادآور بوی «کوی دوست» و «کوی دلبران» است که استعاره از لحظه عهد الست یا بالاتر از آن حضور در مرتبه اشباح و اعیان ثابت است. ذکر و بررسی تمام این مؤیدات در اشعار عارفان شاعر، مجالی دیگر می‌طلبد. ما فقط از باب نمونه این شعر حافظ را ذکر می‌نماییم:

ساقیا می‌ده که با حکم ازل تدبیر نیست      قابل تغییر نبود آنچه تعیین کرده‌اند  
در سفالین کاسه رندان به خواری منگرید      کاین حریفان خدمت جام جهان‌بین کرده‌اند  
نکته جانبخش دارد خاک کوی دلبران      عارفان آنجا مشام عقل مشکین کرده‌اند

(حافظ، ۵۶۰: غزل ۱۲)

بیت آخر حافظ اشاره به روایت دیگری است که متصوفه در کنار روایت «الارواح جنود مجنده» برای تأیید مسئله تعارف ارواح می‌آورند که متن و ترجمه آن به نقل مستملی بخاری چنین است:

و در روایتی دیگر چنان است که: الارواح تشام کما تشام الخیل، گفت جان‌ها به یکدیگر بوی برند چنانکه اسبان بوی برند (مستملی بخاری، ج ۱، ص ۱۵۳).

پس «تعارف ارواح» خود بهان‌های برای یاد «وطن» است، تا برای سالک، طمأنینه ساز باشد. اما طمأنینه با حریفان نیز چندان نمی‌پاید. حافظ در غزلی که شروعش پیرامون حسرت دوری وطن و ذکر خیر حضور در عین ثابت است و با این مطلع شروع می‌شود:

یاد باد آن که سر کوی توام منزل بود دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود

(حافظ: ۳۳۴: غزل ۲۰۷)

از همین ناپایداری طمأنینه با حریفان گله می‌کند.

حافظ از این دنیا که «دامگه جور و تطاول» است آه ناله سر می‌دهد. همان‌طور که آه حسرتش از یاد سوز و نیازی که در «وطن» برقرار بود بلند است. او ابتدائاً آرزویش این بوده که هرگز از آن وطن خارج نمی‌شده، اما اکنون که این مسئله به وقوع پیوسته است، برای یاد آن ایام به سراغ خرابات و حریفان ساکن در آن می‌رود تا دلش طمأنینه یابد، اما مشاهده می‌کند که واصل‌ترین افراد، یعنی کسانی که به گونه‌ای ذوب در می‌الست هستند که به جای آنکه مست می‌باشند اصلاً خودشان «خُم می» گشته‌اند، آنان هم در این فراق از وطن، بی طمأنینه و «خون در دل و پا در گل» مانده‌اند:

آه از آن جور و تطاول که در این دامگه است آه از آن سوز و نیازی که در آن محفل بود  
در دلم بود که بی دوست نباشم هرگز چه توان کرد که سعی من و دل باطل بود  
دوش بر یاد حریفان به خرابات شدم خم می دیدم خون در دل و پا در گل بود

(همان، غزل ۲۰۷)

اینجاست که سالک، با «بودن با حریفان» و «طمأنینه» به واسطه «اتلاف» بر اساس «تعارف ارواح» نیز طرفی بر نمی‌بندد و متوجه می‌گردد که در این دنیا به «طمأنینه مطلق» نخواهد رسید.

این حیات دنیا پرده‌ای است ظلمانی در روی روزگار تو کشیده، کی بود که این پرده را به دست لطف در کشند تا تو به سر نقطه حیات ابدی رسی... «الارواح جنود مجنّده»، این ارواح را پیش از وجود اشباح به چندین سال در وجود آوردند در آن فضای پاک پرواز می‌کردند، صیادی از قدرت در آمد و از آب و خاک قفصی ساخت... آنکه چون مرغ صحرائی را بال ببرند روزی چند برآید بال بریده، بیفتد و زیر آن بال بالی نو پدید آید، خداوند خانه بر اعتماد آنکه بال بریده است در قفص بگشاید مرغ صحرائی به آشیانه خود باز نشود؟ زیرا که مرغ هوایی با قفص الفت نگیرد: یا أَيَّتْهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ (سمعانی، ص ۶۱۶).

عارفان معتقدند سالک جویای طمأنینه در «وطن»، به مرتبه‌ای می‌رسد که دیگر «وقت» و «سماح» و «ائتلاف» برایش قرار نمی‌آورد. او متوجه می‌شود که در این دنیا طمأنینه‌ای نیست. آری! کسانی که به موت اختیاری رسیده و به «مقام تجرید» دست یافته‌اند، تاحدی می‌توانند پیش از مرگ به طمأنینه‌ای برسند. اینان کسانی هستند که مشمول آیه «وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» قرار گرفته‌اند.

#### ۶. تجرید، عامل تسریع در بازگشت به وطن

عارفان آنگاه که با نگاه آن سویی و ربوبی به مسئله «موت اختیاری» نگاه می‌کنند، نام این موت و در میان نبودن خود برای انسان را «اصطناع» می‌گذارند و زمانی که از سوی خلقی به موت قبل از امامت نظر می‌کنند نام آن را «تجرید» می‌گذارند. آنان «اصطناع» را ظهور انوار صفات در فطرت انسان بدون واسطه و با مباشرت الهی می‌دانند.

مقام الاصطناع ظهور أنوار الصفات فی الفطرة بنعت المباشرة كآدم (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶، ص ۲۴۵).

و اصلاً خود اصطلاح «فطرت»، در نزد صوفیه، تخمیر حقیقت هر انسان در آن «وطن اولی» است:

پیغمبر علیه‌السلام گفت: کل مولود یولد یولد علی الفطرة؛ قالوا علی السنة الاولی حین قال بلی (مستملی بخاری، ج ۲، ص ۶۴۴).

صوفی کسی است که این فطرت را باز یافته و به سوی وطن خویش بازگشته است. انقطاع از خلق و تمام وجود را از خدا دانستن است و به حقیقت این آیه رسیدن که «وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه/۴۱) یعنی «من تو را برای خود ساختم»، نهایت تصوف است:

صوفی آن است که منقطع بود از خلق و متصل بود به حق، چنان که موسی، علیه‌السلام، که از خلقش منقطع گردانید که «وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (عطار نیشابوری، ج ۲، ص ۱۷۵).

و این انقطاع، از نگاه این سویی و بشری، همان «مقام تجرید» که است که در آن مقام هیچ چیز بنده را از خدا باز نمی‌دارد:

قوله تعالی: «وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» أی تفرّدُ إلیّ بالتّجرید لا یشلک عنی شیء (تستری، ص ۱۰۲).

در سده ششم و در فلسفه اشراقی شهاب الدین سهروردی، مسئله عدم طمأنینه در این جهان و اینکه انسان این جهانی نیست و وطن او اینجا نیست به صراحت بیان می‌شود. نفسی که سابقه حضور در عالم علوی و آن وطن معهود را داشته است اکنون با ندای «إرجعی»، از این دنیایی که به فحوای آیه «الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا»، اهلش از نور ازل بی بهره‌اند، خارج شده و به سوی وطن یا همان عین ثابت خودش که بر مبنای آن در عهد الست، جواب «بلی» را بر زبان رانده، حرکت خواهد کرد. شیخ اشراق معتقد است، رسیدن به مقام «تجريد»، سبکباری در سالک ایجاد می‌نماید که باعث سرعت بازگشت به «وطن» و وصول به آن عالم اعلی، می‌شود.

فائدة التجريد سرعة العود الى الوطن الاصلی و الاتصال بالعالم العلوئی... فما فائدة التجريد و الخفة، ان لم يكن حاصله الوصول؟ (سهروردی، ج ۳، ص ۴۶۲).

سهروردی در فلسفه اشراقی خود معنای تجريد را از لا به لای آموزه‌های صوفیانه برگرفته است. پیشتر از او و در سده چهارم، ابونصر سراج، «تجريد» را به معنای حقایق مجزایی می‌داند که برای قلوب هر یک از سالکان، چون جریدهای گشوده می‌شود و در آن شهودهای مرتبه الوهیت، (مطابق ظرفیت هر سالک) برای او به نمایش درمی‌آید، البته هنگامی که دیگر از بشریت سالک، یعنی از وجود مخلوقی و اعتباری او، که چیزی جز کدورت نیست، اثری باقی نمانده باشد.

التجريد ما تجرد للقلوب من شواهد الألوهية إذا صفا من كدورة البشرية (سراج طوسی، ص ۳۴۸).

تجريد در تقسیم بندی عارفان، در قسمت نهایت قرار می‌گیرد. البته در هر کدام از مراتب سیر از بدایات و ابواب گرفته تا حقایق و نهایت، برای سالکان طریق، نوعی از تجريد وجود دارد. در بدایات، تجريد، مجرد شدن از مخالفت با خدا و لذت‌های طبیعی و عادات‌ها و اضافات پست یا اضافات پاک دنیا و ترک همه آنهاست. اما در نهایت، «تجريد»، رسیدن به مقامی از خالص شدن است که برای عارف واصل، دیگر، دو چیز به معنای خود و خدا وجود ندارد تا بخواهد از خودیت جدا گردد. لذا در این مقام، عارف از معنای خود «تجريد» که در آن شائبه دوئیت وجود دارد دست می‌شوید و «تجريد» او به «تفرید» منتهی می‌شود:

التجريد و هو في النهايات تجريد الاخلاص عن شهود التجريد و صورته في البدايات التجريد عن المخالفات و اللذات الطبيعية و المألوفات و الزخارف الدنيوية و الطيبات و في الأبواب... (كاشاني، ۱۳۸۷، ص ۷۹۸).

## ۷. وطن يا وطنها؟

در قرن ششم مسئله چيستی و کجايی «وطن» نظم و سياق قابل قبولی در بیانات صوفیان پیدا کرده بود. روزبهان بقلی در *مشرب الارواح*، فصلی مستقل برای توضیح «وطن» در نظر گرفته و «وطن» را مقام عاشق می‌داند در وقتی که به نهایت سیر خود رسیده باشد و با آنچه (از ازل) اراده‌اش را داشته است، قرار یافته باشد

الوطن مقام العاشق حيث انتهى حاله مع الحق و استقر به القرار مع مراده (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶، ص ۱۴۳).

پیش از این و در آغاز قرن پنجم، در کتب منازل و مقامات و به طور مشخص در کتاب *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری، مقامات در دسته‌بندی‌هایی که از بدايات برخاسته و از طریق ابواب و معاملات تا به حقایق و نهايات ختم می‌شد تقسیم گردیده بود. لذا صوفیه، از آن پس هرگاه از اصطلاحی که در عرفان عملی کاربرد داشته باشد صحبت می‌کردند، اکثراً جایگاه آن را نیز در این مراتب عرفانی می‌گفتند. روزبهان، «وطن‌ها» را جایگاه اهل نهايات می‌داند. اما تعبیر جمعی که روزبهان به کار می‌برد با علم به این مسئله است که وطن هر فرد متباین با وطن فرد دیگر است، لذا به جای تعبیر «وطن»، از تعبیر «اوطان» استفاده می‌کند. روزبهان می‌گوید «وطنها»، همان مقاماتی است که سالکان رسیده به مرتبه «نهايات» به آنها دست می‌یابند.

و الأوطان مقامات أهل النهايات الذين تمكنوا و استقاموا في مقام المشاهدة لا يتزلزلون بالخطرات و لا يحتجبون بالعوارض عن رؤية جمال القديم و كشف الآلاء و الكرم (همان‌جا).

به باور عارفانی چون روزبهان بقلی، اهل نهاياتی که به آنچه باید در تقدیر خود می‌رسیده‌اند، رسیده‌اند و کاملاً در مقام مشاهده مقیم شده‌اند و با خطرات سیر دچار تزلزل نمی‌شوند و حواشی (ظلمانی یا نورانی موجود در مسیر سیر) آنها را از اصل موضوع، یعنی رؤیت جمال قدیم و پرده برگرفتن از نعمت‌های درونی و آفاقی الهی باز نمی‌دارد، هر یک به وطن مخصوص خویش رسیده‌اند. اینان با این پرده برگرفتن، به «حضور» می‌رسند.

اینکه در نگاه متصوفه، «معرفت حضوری» برتر از «مقام یقین» است، به همین علت است که به قول علی بن سهل صوفی (ف. ۳۰۷)، «حضور»، همان راه یافتن به وطن‌هایی است که برای هر یک از سالکان تعیین شده بود و بنا بوده هر سالک به میزان وطن خود، حقیقت اشیا و هویت الهی را بفهمد، اما «یقین» برخاسته از رسیدن افراد به مقامات و مراتب بالا و خطیر است که باعث زلال شدن روح و دریافت‌ها و کشف‌هایی می‌شود که زداپنده شک است:

الحضور أفضل من اليقين لأن الحضور وطنا واليقين خطرات (سلمی، ص ۱۸۸).

شیخ روزبهان بقلی، «حب الوطن من الايمان» را اینطور معنا می‌کند که دوست داشتن (بازگشت به حالت طمأنینه‌ای) که قلب در حضرت ربوبیت داشته است عبارت دیگر ایمان داشتن است.

قال عليه السلام: «حب الوطن من الإيمان» أراد به وطن القلب في حضرة الرب تعالى (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶، ص ۱۴۳).

برای روزبهان، مسئله «وطن» فقط در عرفان عملی معنا پیدا نمی‌کرده است بلکه او، معرفت‌شناسی عرفانی خود را بر مبنای «حب وطن» بنا نهاده است. روزبهان هر یک از سه نوع توحید ذاتی و صفاتی و افعالی را وطن مرتبه مادون خود دانسته و در غایت امر، سبب ایجاد وحدت افعالی و جریان حکمت به جوارح سالک را، بدان علت می‌داند که اعضا و جوارح سالکان وطن‌های روح‌های عاشق آنها می‌باشند. از همین رهگذر است که هر کدام از ارواح مشتاق سالکان، خواستار مشاهده حضرت قدیم، از پس پرده ربوبیت (اسم مخصوص خودش) است.

الذات وطن الصفات و الصفات وطن الوصف و النعت و الأوصاف و النعوت و الأفعال و الأفعال و طنات الأرواح العاشقة الطالبة مشاهدة القدم في مشاهدة الالتباس (همان‌جا).

این نگاه پایه‌ی بحث‌های عرفان علمی (نظری)، در باب «وطن» و «طمأنینه» حاصل از وصول به وطن را در میراث مکتوب متصوفه مستحکم نمود، که با ظهور عرفان علمی «ابن عربی» صورت منسجم‌تری پیدا کرد.

#### ۸. بازگشت به وطن عامل طمأنینه مطلق

آیا ما حالت نفسانی مطلق داریم؟ آیا حالت نفسانی می‌تواند بدون متعلق باشد؟ در میان فلاسفه غرب، کتر معتقد است ایده تجربه خالص اگر دارای تناقض درونی نباشد، در بهترین حالت

ایده پوچ و تهی است. از دیدگاه او این مسئله حتی با در نظر داشتن تجارب آن مقاصد عالی و نهایی که در تجربه‌های عرفانی به وقوع می‌پیوندد، مثل خدا وجود، نیروانا و غیره درست نیست. دیوید آرمسترانگ استدلالی را به نفع آگاهی محض عنوان می‌کند. او می‌گوید برای همه پیش آمده است که در حین رانندگی در مسیر همیشگی خود ناگهان متوجه شوند که به مقصد رسیده‌اند، بی‌آنکه به خیابان‌ها و کوچه‌ها و مسیری که طی کرده‌اند توجهی داشته باشند. این چیزی شبیه به همان آگاهی صرف است. لایکن معتقد است یک حالت آگاه حالتی است که شخص «از» بودن در آن حالت مطلع است و چون همین کلمه «از» دلالت به حیثیت التفاتی دارد، ما حالت درونی نداریم که غیرالتفاتی باشد. از همین رهگذر است که راننده غافل نیز در پس زمینه خود، آگاهی التفاتی دارد و ما نمی‌توانیم محتوای آگاهی را بزداایم و آگاه باشیم، بدون آنکه از چیزی آگاه باشیم.<sup>۸</sup>

با این مقدمه، می‌توان پذیرفت که به لحاظ فلسفی انکار حالت نفسانی غیر التفاتی مورد وفاق نیست. اما آیا می‌توان کلام عارفانی چون ابن عربی را دال بر عقیده به حالت غیر التفاتی طمأنینه محض دانست؟

#### ۱.۸. ابن عربی و طمأنینه محض

در متقدم‌ترین کتاب‌های عرفانی گفته شده است «طمأنینه» مرتبه‌ای بلند است و برای بنده‌ای ایجاد می‌شود که عقل و ایمان و علم و خاطر و وجودش به کامل‌ترین مرتبه خود رسیده است. الاطمأنینه حال رفیع و هی لبعده رجح عقله و قوی ایمانه و رسخ علمه و صفا ذکره و ثبت حقیقه (سراج طوسی، ص ۶۷).

ابن عربی به صراحت می‌گوید که «طمأنینه مطلق» و به اصطلاح غیر التفاتی، در دنیا برای هیچ مخلوقی امکان پذیر نیست، مگر اینکه صریحاً مورد خطاب و بشارت «یا أيتها النفس المطمئنة\* ارجعی إلى ربك راضية مرضية\* فادخلي في عبادي\* وادخلي جنتي» قرار گرفته باشد:

الدنيا ما هي دار طمأنينة لمخلوق فالإنسان ما دام حيا إذا كان كافرا يرجي له الإسلام و إذا كان مسلما يخاف عليه الكفرة فإنها ما هي دار طمأنينة لمخلوق ما لم يبشر (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۸، ص ۱۲۰).

شیخ اکبر سپس می‌گوید فردی که مورد بشارت قرار گرفته است، خوف عاقبت و نرسیدن به وطن را ندارد که بدان علت، طمأنینه و آرام و قرارش مخدوش باشد. اما به حکم حیا [از اینکه

در عالمِ دوئیتِ بدن قرار دارد] و خشوع [از اینکه وجود ماهیت یافته و از عالم اشباح خارج شده‌اش خود ذنبی است که هیچ ذنبی با آن قابل مقایسه نیست]، به ظاهر حالات خائفین را دارد و حال آنکه این از حیا و خشوع است نه از خوفِ بدایت و ترس از نرسیدن به وطن در نهایت. و مع البشری یرتفع الخوف لصدق المخبر و بقی الحکم للحیاء و الخشوع؛ فخوف المبر و اصفراره للحیاء خاصة لا للخوف (همان جا).

چنانکه پیامبر اسلام نیز بسیار زیاد استغفار می نمودند و اشک می ریختند و هنگامی که از ایشان پرسیده می شد شما که بر اساس آیه «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (فتح/۲)، خوف سابقه ازل و ترس از عدم الحاق به وطن را ندارید و ذنب وجودیتان هم با رسیدن به مقام «تدلی» مورد غفران قرار گرفته است، چرا اینطور گریه می کنید که از حال می روید، جواب می دادند که «همین طور است، اما آیا بنده شکوری باشم؟»

سؤال این است که آیا این بشارت برای غیر رقیقه محمدیه نیز، در این دنیا، دست یافتنی است؟ پاسخ ابن عربی این است که این امر به صورت خیلی شاذ و نادر ممکن است اتفاق بیفتد. او برای تفهیم سخن خود دو مقدمه بیان می کند.

مقدمه اول ابن عربی، مبتنی بر اصل «فعال لما یُرید» بودن خدای متعال است. اگر سالک مرید است و خدا مراد، پس اراده سالک مقهور اراده مراد خودش است و هنگامی که کسی در مرتبه اراده الهی ایستاد، دیگر «سکون» و طمأنینه ناشی از آن، برای چنین شخصی بی معنا می شود. چرا که اراده الهی ایستایی ندارد و خدا دائماً «فعال لما یُرید» است، لذا ساکن بودن در همواره تسلط اراده‌های که همواره غیر ساکن و فعال است، یعنی چیزی خودش نباشد و از معنای حقیقی خودش خارج گردد که این هم منطقاً شدنی نیست. ابن عربی دوباره تکرار می کند که اگر سالک مخاطب بشارت «ای نفس مطمئنه!» قرار بگیرد، این امر شدنی است. اما این ندا غیر از رسول خدا، برای هیچ فرد دیگری پیش از مرگ، به صورت مطلق دست یافتنی نیست و همه باید میان خوف و رجاء متقلب باشند.

الوقوف مع إرادة الله لا يتمكن معها سکون أصلاً لأنه خروج عن حقيقة النفس و الشيء لا يخرج عن حقيقته إذ خروج الشيء عن حقيقته محال (همان، ج ۱۴، ص ۲۰۸).

مقدمه دوم ابن عربی این است که تمام بشارت‌هایی که در طی مسیر سلوک الی الله، در روح سالک، «سکینه» به وجود می آورد برای موردی معین و افزون بر آن دارای وقتی محدود است و



فقط در آن مورد و در آن زمان و برهه است که سالک، از طریق «بشارت موقت و معین»، سکون و طمأنینه‌ای را در وجود خود احساس می‌کند. ابن عربی عنوان می‌کند طمأنینه معین و موقت، همان «یقین» است و «طمأنینه مطلق و غیرالتفاتی» چیز دیگری است. لذا نتیجه این دو مقدمه آن است که اکثر سالکان الی الله در نهایت به «یقین» دست می‌یابند و نه به «طمأنینه».

تكون البشري معينة موقته و حينئذ يكون له السكون إليها و هو اليقين (همان‌جا).

عموم افراد قادر به تمایز گذاردن میان «یقین» و «طمأنینه» نیستند. علاوه بر آثار متفاوت این دو مقام، این دو تمایز ذاتی نیز با یکدیگر دارند. «یقین» به واسطه علم و اطلاع پدید می‌آید و حتی در مرتبه «حق یقین» نیز، سالک احساس و ادراک خود را در مورد حقیقتی که با تمام وجودش در آن قرار گرفته، دارد و این یعنی ادراک یقین کننده، عیناً همان علم ایجادکننده آن حقیقت، به آن حقیقت نیست و دوئیت باز هم بین موجد حقیقت با واجد حقیقت، قابل تصور است. کما اینکه کسی که در آتش قرار گرفته است، سوزش خود را احساس می‌کند نه اینکه هدف برفروزنده آتش از آن آتش و چرایی قرار گرفتنش در آتش را درک کند. اما در «طمأنینه» فردی که به اطمینان می‌رسد، درک و وجدانی که از آن حقیقت که نسبت به آن طمأنینه یافته، برایش ایجاد می‌شود، عیناً همان علت و هدفی است که در مرتبه علم برفروزنده و ایجادکننده آن حقیقت، بوده است.

## ۲.۸. تفاوت طمأنینه محض (طمأنینه بازگشت به وطن) با یقین

شیخ اکبر که هیچگاه خاطره تعریض ملائکه به فرمایش الهی را در فقره «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ» (بقره/۳۰) را فراموش نمی‌کند، اینجا هم به انتقام تعریضی به ملائکه می‌زند. می‌گوید در پاره‌ای از منقولات آمده است که ملائکه از مکر الهی خائفند که مبادا دچار استدراج شوند و در سابقه ازلی شقاوت آنان رقم خورده باشد و حال آنکه «خوف» و «یقین» با هم جمع نمی‌شوند. این بیان کنایه از این است که ملائکه به «یقین» کاملی دست نیافته‌اند.

و قد ورد أن الملائكة يخافون من مكر الله و لا يقين مع الخوف (همان‌جا)

سپس ابن عربی به ادامه بحث خود باز می‌گردد و می‌گوید: اگر بنده، دلش به این حقیقت قرار و آرامش داشته باشد که خدا «فَعَالٌ لَمَا يُرِيدُ» است (و لذا از هیچ حادثه و مسئله غیر مترقبه‌ای

نیز بی‌قرار نشود) یقینش هیچ‌گاه زائل نمی‌شود و به عبارتی صاحب یقین مطلق شده و از مرحله یقین معین و موقت، که دارنده آن با قبض و بسط، بی‌آرامش می‌شود خلاص شده است. البته به سکون بر اثر ایمان به «فَعَالٌ لِّمَا يَشَاءُ» بودن خدا نیز می‌توان «یقین» گفت، اما نکته اینجاست که اثری که این اعتقاد باقی می‌گذارد، خلاف اثری است که مطلوب ما از یقین بوده است و صدالبته تا آن اثر مورد نظر به یقینی بار نشود، دیگر آن یقین، یقینی که عارفان و اهل الله منظورشان است نخواهد بود و آن اثر قرار یافتن و طمأنینه و متلاطم نشدن است.

فإن سكن العبد إلى قوله فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ، لا يزول عنه، فذلك السكون قد يسمي يقينا ولكن يورث في المحل خلاف ما يُطَلَبُ من حكم اليقين الذي اصطلح عليه أهل الله (همان‌جا)

ابن عربی، می‌گوید اصلاً ما می‌توانیم بپذیریم که یقین در میان همه مخلوقات وجود دارد ولی نکته‌ای که باقی می‌ماند این است که یقین باید متعلق داشته باشد. «یقین» برخلاف «طمأنینه» یک وصف التفاتی است و فقط در مسیر عرفان و رسیدن به سعادت عرفانی هم نیست که معنا دارد. «یقین» صفتی عمومی در همه چیز است عرفانی بودن آن به این است که گزاره و متعلق که یقین به آن صورت گرفته است، عرفانی باشد.

و أما نحن فاليقين عندنا موجود في كل أحد من خلق الله و إنما يقع الخلاف بما ذا يتعلق اليقين فاليقين صفة شمول و ليست من خصوص طريق الله التي فيها السعادة إلا بحكم متيقن ما (همان، ص ۲۰۹).

پس «یقین» غیر از «طمأنینه» است. «طمأنینه» بی‌تعلق است و حتی قید اطلاق را نیز ندارد، اما «یقین» دارای نسبت و متعلق است. به طمأنینه دارای نسبت و تعلق و التفات، مجازاً «طمأنینه» گفته می‌شود. هر طمأنینه دنیایی نیز که بر اساس آیه «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأَنَّنُوا بِهَا» برای انسان‌ها ایجاد می‌شود و قلب انسان‌ها بدان آرام می‌گیرد و حتی طمأنینه‌های معنوی که در منازل پایین‌تر سیر و سلوک به واسطه علتی، پدید می‌آید و قلب انسان را به سکون و آرامش می‌رساند، «طمأنینه» عرفانی نیست و لذا به تعبیر محی‌الدین عربی، قابل تکیه نیست و می‌تواند از بین رفتنی باشد، بلکه باید گفت حتماً زائل می‌گردد:

كل طمأنينه يسكن القلب بها لا يعول عليها (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۹)

محمود غراب، شارح ابن عربی دلیل این گفته ابن عربی را اینطور بیان می‌کند که اصولاً منقلب بودن صفت ذاتی قلب است و به خاطر همین تقلب دائمی‌اش به آن قلب گفته شده، پس

طمأنینه واقعی که در قلب سالک، در این دنیا پیش می‌آید، سکون نداشتن قلب و جا به جایی دائمی آن میان خوف و رجاء است (ابن عربی، ۱۴۱۴، ص ۱۳۴، پاورقی).

«طمأنینه» عرفانی، که بر اثر حصول به «وطن» و «تجريد محض» اتفاق می‌افتد، حقیقتی جز اتحاد علم و عالم معلوم و محو وجود انسان در «وطن» نخستین یعنی حضرت الوهیت و محو شدن در جایگاه و مرتبه اعیان ثابت نیست و این اتفاق، به غیر از روح رسول خدا، برای افراد نادری تحقق می‌یابد و عموم مخلوقات، طمأنینه مطلق را تا پیش از ترک قفس دنیا و رفتن به گلشن رضوان درک نخواهند کرد. به قول لسان الغیب، چگونه امکان طیران در فضای حضرت غیب الغیوب که عالم تجريد محض است، برای کسانی که در پایین‌ترین منزل ترکیب هستند، امکان پذیر باشد:

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس که در سراچه ترکیب تخته بند تنم  
(حافظ: ۴۲۸: غزل ۳۴۲)

#### نتیجه

صوفیان در میراث خود به یک حالت روحی به نام «طمأنینه محض» معتقدند. طمأنینه نزد آنها آثاری چون حصول وقت، ایجاد سماع، آرامش یافتن به پاره‌ای از افراد و اشیاء بر اساس تعارف پیشینی ارواح و از همه مهتر، تجريد و خلاصی از دویینی را به دنبال دارد. اما طمأنینه مطلقه، بر اثر بازگشت نفس به وطن ایجاد می‌گردد. وطنی که در عهد الست خویش سابقه حضور در آن را داشته است. «وطن» همان حضرت ربی یا همان حضرت غیب مطلق یا همان حضرت علمیه است که همه موجودات پیش از ورود به این دنیا و در زمانی که در عالم اشباح، به صورت اعیان ثابت هستند، در آن حضرت وجود دارند و بر مبنای آن در عالم ارواح و ابتدای عالم ذر، اقرار به عهد الست نموده‌اند. رسول خدا و افراد نادری از اولیا وطن خویش را در این جهان باز یافته و سایرین، جز پس از مرگ و وصول به وطن رضوانی یا ناری خود نمی‌توانند به «طمأنینه» مطلق دست یابند. اما رشحه‌ای از رشحات آن وطن را گاهی در زمانی محدود دریافت می‌کنند تا هم «طمأنینه» معین و موقتی را احساس کنند و هم شوق وطن و تلاش برای سلوک در وجود آنان زنده بماند. نکته مهم دیگر آن است که «وطن» برای هر نفس، مجزاء و بر اساس سر قدر خود اوست. بنابراین، طمأنینه افراد نیز از یکدیگر متفاوت است. نفس مطمئنه هر سالک وصول به وطن تعیین شده برای او، در عین ثابتش است.

طمأنینه‌ای که ذکر ایجاد می‌کند در مقابل اضطرابی که نسیان ایجاد می‌کند، طمأنینه‌ای که علم ایجاد می‌کند در مقابل اضطرابی که جهل ایجاد می‌کند و طمأنینه‌ای که دخول در امواج بحر احدیت ایجاد می‌کند در مقابل اضطرابی که رفت و آمد تدابیر الهی و سرعت گذران تقدیرات،<sup>۹</sup> برای غیر عارفان ایجاد می‌کند، رشحه‌ای از رشحات طمأنینه سالکان، پس از بازگشت به اوطان خود و عین ثابت مقدرشان است. در عرفان اسلامی، پاسخ این پرسش که آیا طمأنینه همیشه التفاتی است و علت می‌طلبد یا از آن دسته صفات و مقاماتی است که می‌تواند غیرالتفاتی بوده و یک حالت درونی بی‌متعلق باشد، اینگونه بیان شده است که خطاب بشارت‌آمیز «نفس مطمئنه» تنها نقطه‌ای است که انسان در آنجا بی‌هیچ علت عرضی‌ای، همیشه در آرامش است و به «مقام امن» دست یافته است. «طمأنینه» غیر التفاتی، پیش از وصول به «وطن» امکان ندارد.

#### یادداشت

۱. الرجوع یقتضی ابتداء الأرواح قبل حصولها فی الأشباح، فإن لها فی مواطن التسیح و التقدیس إقامة و الغائب إذا رجع إلى وطنه من سفره فلقدومه أثر عند محبیه و ذویه . . . و يقال المطیع إذا رجع إلى الله فله الزلفی و الثواب و الحسنی. و العاصی إذا رجع إلى ربّه فبنعت الإفلاس و خسران الطریق؛ فیتلقى لباس الغفران (قشیری، ج ۲، ص ۷۹).
۲. «لَرَأْدُكَ إِلَى مَعَادٍ فِي الظاهرِ إِلَى مَكَّةَ .. و كان يقول كثيرا: «الوطن الوطن»، فحقق الله سؤاله. و اما فی السّرّ و الإشارة فإنه «فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ» أى يسّر لك قراءة القرآن و المعاد هو الوصف الذي كانت عليه روحك قبل حلول شجّك من ملادغات القرب و مطالعات الحق (همان، ص ۸۳).
۳. «الوقت سيف قاطع» تمثیلی در ادبیات صوفیانه است و به همین مطلب که گفتیم اشعار دارد (رک. هجویری، ص ۴۸۲).
۴. «السّماع رسول غالب» سماع قاصد و پیک پیامی است از جانب مقصود و وطن که غالب است بر دل به نحوی که موانع را رفع می‌کند و سماع از هر آوازی که به یاد آورد عهد ازل را برای اهل حال و سلوک سماع است حتی آواز طیران و حرکت اشجار و آواز باد و آواز در نه فقط منحصر به آواز خوش و مزار باشد. علی زعم بعضهم (حالی اردبیلی، ج ۱، ص ۵۶).

۵. در این باره رک. پورجوادی نصرالله، عهد الست، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲-۱۳۹ مقاله پنجم: اصل سماع.
۶. «سمنون محبّ رحمة الله گوید السّماع نداء من الحق للارواح و الوجد عبارة عن اجابة الارواح لذلك النداء و الغشى عبارة عن الوصول الى الحق و البكاء اثر من آثار فرح الوصول. و این بکا که سمنون یاد کرد نوعی است از انواع بکاء که آن را بکاء فرح خوانند. چه سبب بکا یا خوف بود یا شوق یا فرح یا وجدان. و شیخ الاسلام در عوارف آورده است که بکاء وجدان دیگر است و بکاء فرح دیگر. بکاء فرح آن است که کسی از فرط سرور بگرید چنانکه ناگاه فرزند یا محبوبی منقطع الخبر از سفر بازآید، محبّ مشتاق را از غایت فرح گریه پدید آید... و اما بکاء وجدان آن است که چون لمحیهی از لواحق حق الیقین طارق شود و صدمه قدم بر حدود آید بقیه وجود واجد که سمت حدثان دارد در تصادم قدم و حدود بطریق ترشح برخیزد و اثر این حال در صورت توکف قطرات عبرات ظاهر شود» (کاشانی، ص ۱۹۰).
۷. اشاره به خطبه امیرالمؤمنین علیه السلام که در انتهای آن چنین آمده است: «فصعق همام صعقة كانت فيها نفسه فقال امير المؤمنين عليه السلام اما و الله لقد كنت أخافها عليه، ثم قال: هكذا تضع المواعظ البالغة بأهلها» (بهایی، ج ۳، ص ۴۲۰).
۸. پوراسماعیل، یاسر، تابستان ۱۳۸۸، «نظریات مرتبه بالاتر درباره آگاهی»، ذهن، سال دهم، شماره ۲، پیاپی ۳۸، ص ۱۵۶-۱۲۵.
۹. إن اختلاف تدبيرك و سرعة طواء مقاديرك منعا عبادك العارفين بك عن السكون إلى عطاء و اليأس منك في بلاء (فيض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۷).

#### منابع

#### قرآن کریم

- ابن عربی، الفتوحات المکیة، تصحیح عثمان یحیی، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴.
- \_\_\_\_\_، رساله نسب الخرقه و الباسها (الطریق الی الله)، تصحیح محمود محمود الغراب، ج ۲، دمشق، دار الکاتب العربی، ۱۴۱۴.
- \_\_\_\_\_، شجرة الکون (درخت هستی)، ترجمه گل باباسعیدی، تهران، طریق کمال، ۱۳۷۶.

- امام صادق، مصباح الشریعة، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ ق.
- تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر تستری، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۳ ق.
- پوراسماعیل، یاسر، "نظریات مرتبه بالاتر درباره آگاهی"، ذهن، سال دهم، شماره ۲، پیاپی ۳۸، ص ۱۵۶-۱۲۵، تابستان ۱۳۸۸.
- پورجوادی نصرالله، عهد الست، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۹۳.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، دیوان حافظ، مصحح: باهتنام محمد قزوینی و قاسم غنی، زوار، تهران، ۱۳۸۵.
- حلاج، حسین بن منصور، طواسین (دیوان الحلاج)، مصحح: محمد باسل عیون السود، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۲.
- خواجه عبد الله انصاری، طبقات الصوفیة، بی جا، بی نا، بی تا.
- رفیق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامی، بیروت، مکتبه لبنان الناشرین، ۱۹۹۹.
- روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، تصحیح هانری کرین، چ ۳، تهران، طهوری، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، مشرب الأرواح، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۶ ق.
- سراج الطوسی، ابو نصر، اللمع فی التصوف، مصحح: رینولد آلین نیکلسون، لیدن، مطبعة بریل، ۱۹۱۴.
- سلمی حمد بن الحسین، طبقات الصوفیة (السلمی)، مصحح: مصطفی عبد القادر عطا، چ ۲، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
- سمعانی، احمد، روح الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتح، مصحح: نجیب مایل هروی، چ ۲، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- سهروردی (شیخ اشراق)، مجموعه مصنفات، تصحیح شهاب الدین، هانری کرین - سید حسین نصر - نجفقلی حبیبی، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شیخ بهایی، کشکول شیخ بهایی، چ ۶، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۳ ق.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، مصحح: کوچه باغی، محسن، چ ۲، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- عطار نیشابوری، فرید الدین، تذکرة الأولیاء، مصحح: رینولد آلین نیکلسون، مطبعة لیدن، ۱۹۰۵.

- قشیری، ابوالقاسم، لطائف الإشارات، ج ۳، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۱.
- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تهران، نشر هما، بی تا.
- کاشانی، ملا محسن فیض، مجموعه رسائل فیض، مصحح: محمد امامی کاشانی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.
- مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعرف لمذهب التصوف، مصحح: محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.
- مکی، ابوطالب، قوت القلوب فی معاملة المحبوب، مصحح: باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ ق.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، مصحح: توفیق سبحانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
- هجویری، ابو الحسن علی، کشف المحجوب، ج ۴، تهران، طهوری، ۱۳۷۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی