

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۵، شماره ۵۷، پاییز ۱۴۰۲، صص ۵۲۰-۵۳۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2023.1966564.2582](https://doi.org/10.30495/dk.2023.1966564.2582)

بررسی و تحلیل چگونگی رسیدن به حیرت از گذر نفس در آراء عبدالله انصاری، احمد

غزالی و نجم رازی

هایده احمدی^۱، دکتر شهرزاد شیدا^۲

چکیده

یکی از مهمترین مباحث در عرفان و فلسفه اسلامی، بی‌شک، نفس و مراتب و حالات آن است. این مسأله آن چنان حائز اهمیت است که حتی بارها نویسندگان بزرگ حوزه عرفان و تصوف؛ به نگارش کتاب‌هایی مستقل در زمینه نفس پرداخته‌اند. اگرچه درباره نفس تاکنون مطالب فراوانی بیان و نوشته شده، هنوز جای تحلیل و شناسایی برخی موضوعات در این زمینه، خالی است از جمله این مباحث، رابطه میان نفس و حیرت محمود در عرفان است. حیرت به دو نوع محمود و مذموم تقسیم می‌شود. حیرت محمود برخلاف مذموم، علاوه بر اینکه باعث تعالی سالک در راه سلوک می‌شود، سالکی که به آن مقام دست می‌یابد، به بالاترین مقام در عرفان و حقیقت، دست یافته است و در واقع، این حیرت است که به فنا فی‌الله و فنای صوفیانه می‌انجامد. در این مقاله، چگونگی دستیابی به حیرت محمود از گذرگاه پرورش و تزکیه نفس پرداخته می‌شود و با توجه به آرای عرفای بزرگ اسلام، متوجه می‌شویم که تربیت نفس چگونه منجر به رسیدن به مقام حیرت محمود می‌گردد. دیگر اهمیت این تحقیق، شناسایی و تحلیل آراء مشابه سه تن از بزرگترین عرفای تاریخ ایران، عبدالله انصاری، احمد غزالی و نجم رازی درباره نفس است. بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها و ریشه آن‌ها، در مطالعات در زمانی یک مفهوم، بسیار مفید و روشن‌کننده است.

واژه‌های کلیدی: عرفان، نفس، حیرت محمود، فنا.

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

haideahmadi001@gmail.com

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسؤل)

shahrzadsheydagmail.com



مقدمه

عرفان، به عنوان یکی از مهمترین جریان‌های فکری همواره در فرهنگ و علوم سرزمین‌های اسلامی، و به ویژه در عالم ادبیات، حضور پررنگی داشته است. یکی از مهمترین مباحث عرفانی که به نوعی در فلسفه و کلام هم از جمله موضوعات مهم محسوب می‌شود، «نفس» و اطوار و احوال آن است. بحث نفس آن قدر حائز اهمیت است که همواره، کتاب‌هایی نوشته شده اند که تنها به این موضوع مختص بوده اند. علت اهمیت نفس در این است که مستقیماً می‌تواند انسان را به اوج یا حضيض معنوی بکشانند. تا کنون آثار متعددی اعم از کتاب و مقاله و پایان نامه از زوایای مختلف، به پژوهش دربارهٔ نفس، مراتب و احوال آن و نیز آثار و نتایج آن بر آیندهٔ معنوی انسان پرداخته اند. اما با همهٔ این‌ها، باز هم زمینه برای کار در این حوزه وجود دارد. اگرچه فصل مشترک دیدگاه‌های عرفای بزرگ ما در گذشته راجع به نفس بیشتر به مواردی مانند مراتب نفس، دشمنی نفس، ریاضت دادن به نفس و چگونگی خلق و ایجاد نفس، مربوط است، با وجود این، گاهی به نگرش‌هایی برمی‌خوریم که علاوه بر تازگی، به نوعی بیشتر به عرفان عملی مرتبط هستند. به عنوان نمونه یکی از مهمترین مباحثی که می‌توان در این زمینه مطرح کرد، رابطهٔ میان حیرت محمود و پرورش نفس است. این نظریه که پرورش نفس می‌تواند سالک را به مقام حیرت محمود و سپس فنا برساند، در عرفان فارسی، با خواجه عبدالله انصاری آغاز شد و سپس بزرگانی مانند احمد غزالی و نجم دایه، این نظریه را در قوالب دیگری مطرح کردند. دقیق مشخص نیست تقسیم مقام حیرت به محمود و مذموم از زمان کدام عارف شروع شده است اما اکثریت عرفا، حیرت را به دو نوع پسندیده و نکوهیده تقسیم کرده اند که نوع مذموم آن، اشاره به سرگردانی سالک در مراحل سلوک و شک او به برخی اصول راه، به سبب دخالت دادن عقل قضاوتگر و جزئی است. اما حیرت محمود برخلاف مذموم، علاوه بر اینکه باعث تعالی سالک در راه سلوک می‌شود، سالکی که به آن مقام دست می‌یابد، به بالاترین مقام در عرفان و حقیقت، دست یافته است و در واقع، این حیرت است که به فنا فی‌الله و فنای صوفیانه می‌انجامد.

مطالعات تطبیقی به سبب اشتغال بر طرز نگرش دو یا چند شخصیت علمی دربارهٔ یک موضوع خاص، همواره از اهمیت بالایی برخوردار بوده‌اند به ویژه زمانی که بحث دربارهٔ موضوعی تازه باشد. ادبیات پژوهش دربارهٔ نفس، غالباً به بحث انواع مراتب آن یا چگونگی

تبدیل نفس اماره به راضیه و یا خاستگاه نفس مربوط است و کمتر از جنبه عرفان عملی، نفس مورد بررسی قرار گرفته است از همین رو، در این مقاله، قصد بر آن است که به این سوال پاسخ داده شود که نقش نفس در رساندن سالک به اعلی مرتبه سلوک چگونه است و در عرفان عملی، جایگاه نفس کجاست.

پیشینه تحقیق

درباره نفس و مراتب و احوال آن، در عرفان و فلسفه تا کنون آثار متعددی اعم از کتاب و مقاله نوشته شده است که به برخی موارد اشاره می‌شود.

احمدی، (۱۳۸۴). «مفهوم نفس در فلسفه و عرفان»، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه رازی کرمانشاه. پایان‌نامه‌ای در زمینه تبیین مفهوم نفس به طور تطبیقی در عرفان و فلسفه است. نویسنده در مقدمه، بیان کرده که قصد دارد به تفاوت نگرش فلاسفه و عرفا درباره نفس بپردازد اما متأسفانه در عمل، شاهد چنین چیزی نیستیم. استناد وی به آثار عرفانی و فلسفی نه به نوع اقدم و دست اول آن بلکه به کتاب‌های متأخر آن هم نوع متوسط و ضعیف آن است از همین رو مخاطب، خود را محصور در تعدادی جملات شعارگونه و سطحی می‌یابد.

میری، محمد (۱۳۸۹)، «نحوه وجود نفس و چگونگی تجرد آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، تهران: موسسه پژوهشی امام خمینی. کتاب حاضر از کتاب‌های ارزشمند در حوزه نفس است و به بهترین شکل به تبیین دیدگاه دو شخصیت بزرگ علوم اسلامی یعنی ابن عربی و ملاصدرا درباره نفس می‌پردازد. به ویژه اینکه تفاوت‌ها و شباهت‌های فکری این دو متفکر بزرگ نیز مطرح شده است.

جعفری، (۱۳۹۸): «نفس واحده در عرفان»، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره ۶۰، صص ۱۴۹-۱۳۲. یکی از مقالات مفید در زمینه بررسی نفس، محسوب می‌شود. نویسنده به طور کلی به انواع حالات و اطوار نفس پرداخته است و به مراتب آن مانند ملهمه، ناطقه، مطمئنه و اماره اشاره کرده است. البته در این مقاله، نگرش و تفکر عارفان بزرگ درباره نفس، به صورت مجزا و مفصل بیان نشده بلکه به صورت بسیار کلی و با استفاده از کتب متأخر، به مقوله نفس پرداخته شده است.

اما موضوع تحقیق پیش‌رو که به بررسی رابطه میان نفس و مقام حیرت می‌پردازد، نخستین بار است که مطرح می‌شود از همین رو می‌تواند گامی دیگر در پژوهش‌های موجود در حوزه نفس

محسوب شود و اهمیت بیش از پیش نفس را نشان دهد که مستقیماً باعث وصال سالک به حق می‌گردد. همچنین دیگر جنبه بدیع این تحقیق، تبیین و شناسایی دیدگاه‌های سه نویسنده بزرگ عرفان، خواجه عبدالله انصاری، احمد غزالی و نجم رازی درباره رابطه میان حیرت و نفس است.

روش تحقیق

تحقیق پیش رو، زیرمجموعه روش کتابخانه‌ای و از نوع توصیفی-تطبیقی است که در آن، به بررسی رابطه میان نفس و حیرت محمود و سرانجام فنای عارفانه پرداخته می‌شود و شباهت‌های نگرشی سه تن از نویسندگان عارف بزرگ: انصاری، غزالی و رازی در این باره، تحلیل و تبیین می‌گردد. برای دقت بیشتر، آراء هریک از این سه اندیشمند، به ترتیب و مجزاً بیان می‌گردد اما نقاط تشابه و تمایز نیز، ذکر می‌شود.

مبانی تحقیق

علی‌رغم آثار متعددی که بعضاً حتی به صورت مستقل به مسأله نفس و مراتب آن پرداخته اند، هنوز می‌توان ادعا کرد مباحثی در ارتباط با نفس هستند که مورد توجه و پژوهش واقع نشده اند از جمله موضوع «حیرت» که از مهمترین مقامات عرفانی و در واقع جزء مقامات نهایی سالک قبل از فنا فی الله است و بالاترین نقطه برای اتحاد مظهر و مظهر محسوب می‌شود که ارتباط مستقیم با چگونگی پرورش نفس و مراتب آن دارد.

باید دانست که مفاهیم و تعبیر عرفانی، در ارتباط با هم هستند و هیچکدام به تنهایی نه کاربرد و نه فایده‌ای دارد. مفهوم نفس هم به خودی خود، دارای فایده نیست بلکه باید در کنار مفاهیم مهم دیگر مانند فنا یا حیرت مطالعه و بررسی شود. از همین رو، روش تحقیق موجود در این مقاله که طی آن، نفس را در ارتباط با مفاهیم دیگر به ویژه حیرت بررسی می‌کند، در جای خود حائز اهمیت و دارای ضرورت است. از آنجاکه سه کلیدواژه اصلی این تحقیق، «نفس»، «عرفان» و «حیرت» هستند، در این قسمت به طور مختصر درباره این سه مفهوم، توضیحاتی ارائه می‌گردد.

«نفس در لغت به معنای پوشاندن و مستور کردن و محفوظ کردن است و صفت مشبهه آن یعنی نفیس نیز مفهوم پوشیدگی را در خود دارد یعنی آنچه که از فرط ارزش، پنهان شده است» (نوریخس، ۱۳۷۸: ۲۴). و در اصطلاح عرفانی به «ودیع‌ای درونی میان کالبد جسمانی و روح

انسانی است که در قلب صنوبری جای دارد و با پرورش و به سیطره درآوردن آن است که سالک می‌تواند به اعلی مرتبه انسانیت برسد» (سجادی، ۱۳۸۸: ۱۶۷). نفس دارای مراتب و درجاتی است. «عرفا و متکلمان به طور کل، سه مرتبه برای آن قائل شده‌اند: نفس اماره، لوامه، و مطمئنه. البته برخی عرفا؛ میان نفس راضیه و مطمئنه، تفاوت‌هایی قائل شده‌اند» (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۸). غالب عرفا و کلامیون، نفس را سخت‌ترین و بدترین دشمنانشان دانسته‌اند. خواجه عبدالله انصاری در این باره می‌گوید: «اگر دشمنان سالکان را به صف درآورند، هیچیک چنان نفس، شوم و عنود و لجوج نیابند» (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۱۴).

عرفان، به طور کل، به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌شود. در هریک از این دو شاخه، عرفای بزرگ و شاخصی پا به منصه ظهور نهاده‌اند و از آنان، آثار بزرگی نیز به یادگار مانده است. برخی مفاهیم عرفانی مانند نفس، هم در عرفان نظری و هم عملی، حائز اهمیت فراوان هستند. «عرفان در لغت به معنای «شناخت» است و در اصطلاح شناختن نسبی چگونگی طی کردن طریقت و شناخت موانع آن و آگاهی از احوال و مقام راه سلوک تانیل به حقیقت، است» (بیات، ۱۳۷۸: ۶). این تعریفی که ارائه شد، به نوعی جامع عرفان نظری و عملی است چرا که هدف از عرفان نظری، به درستی قدم نهادن سالک در راه سلوک و نائل شدن به حقیقت است. عرفان «نوعی روش برای حصول به حقیقت است و بر این فرض بناشده که عقل و حواس پنجگانه به دلیل خطاهای ادراکی، قادر به درک حقیقت نمی‌باشند و از این رو به نوعی تلاش برای درک بی واسطه حقایق نیاز است که بدان عرفان گویند» (نوربخش، ۱۳۷۸: ۹).

درباره حیرت نیز، اقوال متعددی از عرفای صاحب آثار، وجود دارد. فصل مشترک این سخنان این است که حیرت، «واردی قلبی است که بر سالک عارف دست دهد و وی را به طور کل از زمان حتی زمان حال نیز بستاند و وی نتواند از خویشتن خویش، آگاه باشد» (نوربخش، ۱۳۷۸: ۱۳۳). کلاباذی در خلاصه شرح تعریف؛ اشاره کوچکی به این موضوع کرده که حیرت از زمره مقام‌های عرفانی است: «صوفی را در مقام حیرت، غیبت افتد از مقام خود و عدم اشعار بر هرچه از خود و غیر خود او راست (ر.ک: کلاباذی، ۱۴۱۹: ۶۸). ابونصر سراج، معتقد است: «حیرت دو روی دارد: محمود و مذموم. حیرت مذموم، روی در خلل نفس دارد. یعنی بر سالکی وارد شود که هنوز از قضاوت‌های عقل قیاسگر، رهایی نیافته، در اثنای راه، گاه، در دل وی نسبت به مفاهیم اساسی، شک پدیدار شود» (سراج، ۱۳۸۸: ۹۶). سراج در ادامه، حیرت

محمود را مقامی خاص منتهیان و صاحب نظران دانسته و می‌گوید: «حیرت محمود، مقامی است از آن صاحب بصران که ورای هر چیزی، حق را ببینند» (همان: ۹۹).

حیرت بحث بسیار مهمی در عرفان است و تقریباً تمام عرفای صاحب قلم و اثر، به مقوله حیرت به صورت مفصل پرداخته‌اند. آنچه به عنوان یک دستاورد تازه در این مقاله مطرح است این است که چند تن از عرفا نسبت به مقام حیرت، نظری خاص و مشابه دارند. این نظریه که ارتباط میان نفس و حیرت است، از خواجه عبدالله انصاری در آثار عرفانی فارسی شروع می‌شود و پس از وی، بزرگانی چون احمد غزالی و نجم‌الدین رازی هم مانند وی سخن گفته‌اند.

اینکه آیا عرفای بعد، از خواجه عبدالله در این زمینه تاثیر پذیرفته‌اند یا نه، چندان مشخص نیست اما وجود شباهت کامل میان آراء این سه تن، دست کم این را می‌رساند که یکی از نظریه‌های مهم در باب نفس، ارتباط مستقیم میان نفس و دستیابی به حیرت محمود و در نتیجه وصال و اتحاد سالک با حضرت حق است. مسأله بسیار مهمی که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است.

بحث

این قسمت که بخش اصلی مقاله را تشکیل می‌دهد به چگونگی دستیابی به حیرت محمود از گذرگاه نفس می‌پردازد که البته چنان‌که پیش از این و در قسمت مقدمه بیان شد، بر مبنای اندیشه سه تن از نویسندگان بزرگ عرفان در ایران، به بیان این چگونگی پرداخته می‌شود و علت انتخاب این سه تن؛ شباهت دیدگاه در این زمینه است. بر اساس تقدّم زمانی، ابتدا به تبیین دیدگاه‌های خواجه انصاری پرداخته می‌شود:

خواجه عبدالله انصاری

خواجه عبدالله انصاری از اولین عرفای فارس زبانی است که آثار منثور و مفصلی از وی به جا مانده است و از همین رو، نظریه‌های عرفانی وی، از نخستین موارد و بهترین آن‌ها هم هست. علاوه بر درج اندیشه‌های بلند در آثارش، سبک نویسندگی ادیبانه و جذاب وی، مخاطب را به خود متمایل می‌کند. یکی از آثار مهم وی طبقات الصوفیه است که به سبک تذکره‌های تصوّف نوشته شده اما در حین بیان افعال و اقوال بزرگان، سخنان مهمی هم درباره اصول طریقت و حقیقت بیان می‌شود.

عبدالله، دربارهٔ نفس، مطالب همه جانبه‌ای دارد یعنی اینکه سعی کرده هم به ریشه و علت وجود و خلق نفس بپردازد و هم سعی کرده آثاری را که نفس بر جان و جسم سالک می‌گذارد؛ توصیف کند. در زیر مهمترین ویژگی‌های نفس از نگاه از این قرار است:

یکی از نکات پربسامد دربارهٔ نفس در آثار خواجه، بحث جایگاه آن است. اینکه نفس، در دل و جان، مُقام دارد، از مدت‌ها قبل از انصاری هم، در میان عرفا رایج بوده، چنانکه خود خواجه عبدالله هم از شیخ عبدالرزاق، آن را نقل کرده است. در آثار عرفانی دیگر هم این موضوع دیده می‌شود. از جمله سراج طوسی در کتاب «اللمع فی التَّصَوُّف» می‌گوید که: «نفس، ودیعه‌ای درونِ دلِ خونین است و میان قالبِ خاکی و روحِ علوی که خلعتِ نَفَخْتُ دارد، جای وی است» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۶۱).

انصاری می‌گوید: «شیخ گفت که هم از عبدالرزاق بشنودی کی مشایخ آن مهاند کی ظاهر ایشان چون ظاهر عام بود و باطن چون باطن خاص کی شریعت بر تن است و حقیقت بر جان و سر و سیر حقیقت این است کی نفس را مطیع گردانی به هر حال» (انصاری، ۱۳۵۶: ۳۶۹). در جای دیگر از طبقات‌الصوفیه می‌گوید: «بدان کی هرکس، نفس را به ریاضت مطیع گرداند، صاحب سرّ می‌گردد و آن سرّ، حقیقت عشق است» (همان: ۲۹۹).

همچنین انصاری، ریاضت نفس را اینگونه شرح می‌دهد: «ریاضت نفس آن باشد کی ابتدای راه، از هرچه خوش آید، منع گردد از هرچه چون زر و سیم و زن و باده و تن آسانی و در میان راه از استراحت و تعلل در تداوم ذکر و مراقبه دور شود و در نهایت راه، از فریفتگی به آنچه کرده و رسیده، تا به حیرت برسد که میان خویش و حق فرق نیابد و تشخیص نتواند کی کدام خویش است و کدام حق» (همان: ۳۱۴).

در بند فوق، سخن مهمی را مشاهده می‌کنیم. و آن این است که هرکس سه مرحلهٔ تادیب نفس را انجام دهد، به مرحله حیرت و سرگشتگی می‌رسد، که بالاترین مقام عرفان است و آن است که سالک واصل نتواند میان خود و حق جدایی ببیند.

خواجه عبدالله دربارهٔ پیران طریقت سخنی جالب توجه دارد: «آنان قومی‌اند کی جمال پیری آنان را کس ندارد چرا کی نفس را در مهار گرفته‌اند و گاه که نفس در مهار باشد، صورت را نتواند زشت نمودن» (انصاری، ۱۳۵۶: ۳۷۱).

همچنین در طبقات الصوفیه انصاری از قول بوعلی کاتب می‌گوید که: «او را کی بر نفس غالب شده باشد، سفر بسیار است، چرا که وی را دیدار مظاهر صُنع، بایست تا ذره ذره بر روح وی بیفزاید تا پر گردد از حق» (انصاری، ۱۳۵۶: ۳۳۷).

۵۲۷

آنچه خواجه عبدالله از قول بوعلی کاتب گفته و این نشان می‌دهد که خودش هم موافق با آن مطلب این است که سالکی که نفس را مغلوب کرده، میل به سفر دارد و مدام در سفر است و دلیل آن این است که تمام مظاهر الهی را ببیند تا از حضرت حق پر شود چرا که مظاهر، همه نمودار وی هستند. اینجاست که باید بگوئیم که خواجه، یکی از دلایل رسیدن به مقام شهود و توحید شهودی را همین غلبه بر نفس می‌داند. به عبارت دیگر، علت دست دادن حیرت به عارف این است که وی، نمی‌تواند میان خود و حق، تمایزی بیابد از همین رو، دچار حیرت و سرگردانی می‌شود. و گفتیم که مهمترین گذرگاه رسیدن به این مقام، از ممر نفس است. و سفر کردن بسیار به سالک دست می‌دهد تا مدام، با توحید شهودی انواع مظاهر خدا را ببیند و از آنها پر شود.

خواجه عبدالله از عارفان بسیار دقیق است. وی تقریباً به تمام سوالات احتمالی خوانندگان پاسخ داده و این نشان می‌دهد که شاید خود در آغاز راه، دنبال جوابی مناسب برای سوالات بوده است. در بالا گفتیم که انصاری به نقل از ابوعلی کاتب می‌گوید که صوفی بعد از غلبه بر نفس و همراه ساختن نفس با خود، دست به سیر و سفر بیرونی به طبیعت دور و نزدیک بزند تا تمام مظاهر خدا را ببیند اما منظور از این دیدن مظاهر در واقع چیست؟ آیا همان دیدن زیبایی‌های طبیعت است؟ آیا آن دیدن از جنس دیدن‌های ما است؟

یادم است که هر وقت این سوال را مطرح می‌کردم به من پاسخ داده می‌شد که منظور از دیدن، دیدن طبیعت و مخلوقات خدا است اما نه سرسری بلکه باید آن مخلوقات را درک کرد و به درستی و با دقت تمام ریز و درشت ویژگی‌های آنها را دید. بعد من بیش از پیش گیج می‌شدم و با خود می‌گفتم خوب دانشمندان هم، ریز و درشت ویژگی‌های حیوانات و غیره را می‌بینند پس چرا آنها عارف نیستند. خواجه عبدالله برای ما این نوع دیدن را توصیف کرده است.

وی در کتاب ارزشمند خود با نام «منازل السائرین» در این باره می‌گوید: «برای مشاهده مظاهر حق، دیدار تنها کی کافی بود؟ دیدار بهره‌ای (= بخشی) از کار است، بلکه کار (= چیز مهم) آن

است که ببیند و به «این و آن» تن ندهد یعنی این و آن نکند که زشت و زیبا قائل شود و طال و لاطائل پندارد. هرگاه چنین باشد، دیدار، باشد و غیر آن، دیدن است و دیدن مجرد، بی سود» (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

در واقع اگر بخواهیم کلام خواجه را به زبان امروزی تفسیر کنیم باید بگوییم به نظر وی، آن دیداری، سالک را به مقام بالاتر می‌رساند که قائل به نسبت نباشد. نسبت یعنی اینکه از نظر ما برخی افراد و موجودات و اشیا سودمند هستند و برخی نه، برخی زیبا هستند و برخی زشت و این نوع دیدگاه، مسلماً برای شخص سالک سودی ندارد. در ادبیات معاصر عرفانی ما به ویژه در شعر سهراب به این موضوع برمی‌خوریم. سپهری بارها به این نوع نگاه کردن، پرداخته و انسان‌ها را به نگاه بدون تبعیض دعوت کرده: «هیچکس زاغچه‌ای را سر یک مزرعه جدی نگرفت ... که چه زیباست ...» (سپهری، ۱۳۹۱: ۳۴۷).

پس تا اینجا متوجه شدیم که حیرت، نتیجه پرورش و تأدیب نفس است و یکی از مصادیق حیرت، توحید شهودی است که طی آن، سالک مدام به دیدار مظاهر الهی می‌پردازد بدون اینکه قائل به زشت و زیبا در آن‌ها شود و زمانی که از این نوع دیدار، پر شد، حیرت هم به او دست می‌دهد که تمام مظاهر در وجود خود او هستند.

همچنین باید گفت که عبدالله انصاری چندان به چگونگی خلقت نفس به ویژه مانند فلاسفه نپرداخته و در یکی از رسائلش آمده که: «نفس اول، نفس محمدیه است که جامع صفات حق تعالی است و واسطه میان حق و موجودات» (انصاری، ۱۳۸۹: ۱۳۷).

در جای دیگر به گونه ای دیگر همین حرف را تکرار کرده: «همانگونه که عقل اول، تقدّم ذاتی و فعلی دارد بر عقل‌های بعد از خود، نفس اول را نیز چنین تقدّم وجود دارد بلکه نفس اول، نفس جامع محمد است» (انصاری، ۱۳۸۹: ۲۱۴).

همین مطلب نشان‌دهنده این امر است که انصاری، بیشتر به دنبال طرح مباحث عرفانی با زبان و افکار خود عرفان بوده نه فلسفه و همچنین قصد او، به نوعی عرفانی عملی برای کسانی است که قصد ورود به این حوزه را دارند.

احمد غزالی

احمد غزالی، از جمله عرفایی است که درباره نفس، توضیحات مهمی ارائه کرده و به نوعی، به صورت عملی، به مطیع کردن نفس پرداخته است. غزالی در سوانح، ابتدا نفس را دارای

قدرت فراوان توصیف کرده و سپس نحوه تسلط بر نفس را توضیح داده است. برای شناخت کامل نگرش غزالی به نفس باید ابتدا نگرش وی را به دل شناخت زیرا به زعم غزالی، نفس تنها در دل جای دارد. همانطور که پیش از این بیان شد، برای حصول سالک به مقام حیرت، باید نفس را پرورش داد و متعالی ساخت. از همین رو، غزالی ابتدا، به تفصیل به نحوه تسلط بر نفس و مطیع ساختن وی، می‌پردازد و در انتها، نحوه دستیابی به مقام حیرت و سپس گذر از حیرت به فنا را شرح می‌دهد.

به نظر غزالی، «دل، وسط ولایت است و ولایت، عشق در اولی مرتبه آن است، و تنزل اشراق عشق، به دل بود» (غزالی، ۱۳۵۵: ۱۸). اما غزالی معتقد است برای اینکه عشق در دل، مستقر شود و اشراق داشته باشد، دل باید از حالت تکدر به حالت شفاف برسد و سپس به حالت تولد دست یابد. غزالی می‌گوید: «شغفاف، پرده بیرونی دل است چنانکه خداوند در حق زلیخا بیان کرد: قد شغفها حباً» (همان: ۲۹).

غزالی در جای دیگر می‌گوید: «دل را دو پرده است برکل، تا به تولد برسد: پرده اول، کدورت است که پرده درونی است و برافکندن آن، صعب، صبر و توکل بایدش. پرده درونی چون به ریاضت سلوک، برفت، باید به افکندن پرده بیرونی قیام کرد که در قیاس، پرده ای شفاف است» (غزالی، ۱۳۵۵: ۳۹).

به زعم غزالی، پرده بیرونی که خود شامل پرده‌های متعدد است، شامل حب دنیا و هرچه مربوط به دنیا است می‌شود و البته غزالی منکر سخت بودن افکندن این پرده نیست بلکه نوع آن را نسبت به پرده درونی که فریفتگی به عبادت و مقام علوی سالک است، ناچیزتر می‌شمارد. خود وی چنین می‌گوید: «مجال دنیا و خلق و شهوات و امانی، همه در پرده‌های بیرونی دل است و پرده‌های درونی، حجاب نورانی و فریبنده است» (غزالی، ۱۳۵۵: ۴۷).

به هر روی، زمانی که این حجاب‌ها به تمامی از میان روند، اینجاست که دل، آماده پذیرا بودن عشق می‌شود و غزالی اینگونه تعبیر می‌کند: «اگر تمام حجب برخیزد، نفس نیز در کار آید اما عمری بباید در این حدیث تا نفس در راه عشق آید» (همان: ۵۰).

غزالی یکی دیگر از مصادیق حجاب نورانی نفس را این‌گونه می‌گوید: «ابتدای عشق چنان بود که عاشق، معشوق را از بهر خود خواهد و این کس، عاشق خود است به واسطه معشوق ولیکن نداند (ر.ک: غزالی، ۱۳۵۵: ۳۸). درست اینجاست که پای «حیرت» به میان می‌آید. غزالی، رفع

مصداق نامبرده حجاب نورانی را طلیعه دستیابی به حیرت معرفی می‌کند: «آنگاه که پرده‌های درونی، برخاست و حجاب‌های نورانی بکاست، و عاشق، ثمر عشق را بهر خود نخواست، حیرت روی نماید» (همان: ۸۴).

غزالی در ادامه سخنی می‌گوید که تعریفی خاص برای عشق محسوب می‌شود: «کمال عشق چون بتاید کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان‌دادن بازی داند عشق این بود باقی هذیان بود و علت و نفس در این حالت، در عشق می‌افتد و با عشق آمیزد و میانشان فرق نشود» (غزالی، ۱۳۵۵: ۶۱).

یکی از فوایدی که از راه شناخت دقیقتر نگرش و جهان بینی نویسندگان ادبیات کهن حاصل می‌شود در راه تصحیح درست تر متون خطی است. اگر مصحح این اثر آقای حبیبی و مصحح ثانی آن دکتر پورجوادی کمی بیشتر با جهان بینی غزالی در مورد هر اصطلاح تصوف آشنا می‌شدند، بند زیر را که حاوی مبحث مهمی هم هست، اشتباه برداشت نمی‌کردند. آن‌ها در تمام موارد در متن زیر، نفس را به صورت نَفَس (دم و بازدم) خوانده اند و حتما قرینه آن‌ها ترکیب «آینده و شونده» بوده که گمان کرده اند لاجرم باید صفت «نَفَس» باشد نه «نفس». و برایشان سوال نبوده که عاشق مشاهده نَفَس خود شدن، و رنگ و بو گرفتنِ نَفَس از دل، و از نَفَس مشغول کردن کسی چه معنایی دارد؟

از طرفی دیگر در قسمت‌های قبل بیان کردیم که شیخ احمد به اتحاد نفس و عشق در بالاترین مرتبه حقیقت معتقد بوده است. و پیش از این هم گفته بود که دل، مسکن و ماوای نفس است. از همه این‌ها گذشته خط سوم متن زیر، خود گواهی دیگر است که می‌گوید مرد را روی در خود بود. در اینجا بحث اوج عشق و به اصطلاح بحث حیرت محمود است که سالک میان نفس خود و حضرت عشق، نمی‌تواند تفاوت قائل شود و مظهر و مظهر یکی می‌شود.

«قدمی هست در عشق بلعجب که در آن قدم، مرد عاشق مشاهده نَفَس خود گردد زیرا که نَفَس آینده و شونده مرکب معشوق آید از آن روی که دل مسکن اوست و نَفَس بود که از دل بوی و رنگ او گیرد. اینجا بود که مرد را روی در خود بود و از بیرون کاری ندارد تا بحدی بود که اگر معشوق بیابد او را از نفس پروای آن نبود اگر معشوق او را از نَفَس خویش مشغول کند بار آن نتواند کشید زیرا که این مشاهده در نَفَس مسامحتی دارد بار برگیرد و دیدار معشوق بار

برنهد و سیاست او سایه افگند از در درون چون قوت پیدا شود مسامحتی دارد اما ناز معشوق کشیدن دشوار است» (غزالی، ۱۳۵۵: ۵۰).

اگر بخواهیم پاراگراف فوق را تصحیح کنیم این گونه می شود: «قدمی هست در عشق، بلعجب که در آن قدم، مرد، عاشق مشاهده نفس خود گردد زیرا که نفس آینه ای شود و مرکب معشوق آید از آن روی که دل، مسکن اوست و نفس بود که از دل، بوی و رنگ او گیرد. اینجا بود که مرد را روی در خود بود و از بیرون کاری ندارد تا بحدی بود که اگر معشوق بیاید او را از اشتغال به نفس، پروای آن نبود. اگر معشوق، او را از نفس خویش مشغول کند، بار آن نتواند کشید زیرا که این مشاهده در نفس مسامحتی دارد بار برگیرد و دیدار معشوق، بار برنهد و سیاست او سایه افگند از در درون چون قوت پیدا شود مسامحتی دارد اما تغلیب نفس، دشوار است» (غزالی، ۱۳۵۵: ۵۰).

در واقع، تفکر غزالی درست در امتداد خواجه انصاری است. غزالی هم مانند خواجه معتقد است که نفس میان روح و تن است و بعد از تلطیف و پرورش نفس یعنی کنار زدن حجاب های ظلمانی و نورانی، حالتی به نفس دست می دهد که همان عشق می شود. به عبارت دیگر، همان حیرت محمود است که سالک نمی تواند خود را از معشوق، تمیز دهد. چنانکه در جایی دیگر از سوانح به صراحت می گوید: «در این حالت، به تغلیب حیرت، او (سالک) را پروای هیچ کس و چیز نیست و به جایی رسد که نتواند میان نفس خویش و معشوق، تفارق بیاید. او حق است و حق، او. مظهر و مظهر یکی شده اند» (غزالی، ۱۳۵۵: ۱۶۴).

همچنین وی، راه رسیدن به حیرت را از گذر تغلیب نفس می داند دقیقاً مانند خواجه عبدالله انصاری. غزالی معتقد است که نفس را می توان از راه «تن دادن به ملامت برای پرهیز از کبر عبادت و وجاهت، صوفی را مانع از پرده های باطنی غلیظ گردد و پیش از آن، از پرده های ظاهر رسته باشد» (غزالی، ۱۳۵۵: ۱۹۷).

می بینیم که غزالی مانند انصاری معتقد است که نفس، دو حجاب بر جان می افگند یکی حجاب ظاهر که منظور از آن، دوستی دنیا و تمایل زیاد به آنچه در دنیا است و یکی حجاب باطن که فریفته شدن و غره شدن بر مقامی است که در سلوک برای وی حاصل می شود. البته غزالی معتقد است که برای رهایی از این پرده درونی، باید تن به ملامت داد و منظور وی قطعاً، همان ملامتی گری است که در نزد صوفیه معروف بوده و اصل آن را به جمال الدین ساوجی

می‌رسانند که چهارضرب سر و صورت و نیز خود را در مظان اتهام عوام قرار دادن از اصول آنان است.

نکته قابل تامل دیگر این است که غزالی دقیقاً مانند انصاری معتقد است که در نتیجهٔ برافگندن حجاب‌های نفس، به توحید شهودی و سپس حیرت می‌توان رسید. وی نیز مشاهدهٔ ماسوی الله را به صورت انفسی می‌داند که سالک، در طی مشاهدهٔ مظاهر صنع با چشم سر، به مشاهدهٔ درونی هم می‌پردازد یعنی «...وی را به گاه مشاهده، مظهریت هر مصنوع، در نفسش، جمع آید و از هر موجودی، مظهریت خاص وی، در نفس وی نقش می‌بندد؛ نقشی که در بن نفس او، محکم گردد و وی را به تحبیر رساند. اکنون او، جامع هرآنچه است که در عالم هست و مصداق حقیقی نفخت فیهِ من روحی شود» (غزالی، ۱۳۵۵: ۲۱۴).

چنانکه به تفصیل بیان کردیم، آراء خواجه عبدالله و احمد غزالی، در زمینهٔ چگونگی ایجاد نفس، جایگاه آن در بدن، چگونگی پرورش نفس و نقش مهم آن در رسیدن به توحید شهودی و به ویژه حیرت، تا چه حد، به هم شبیه است.

نجم‌الدین رازی

نجم‌الدین محمد رازی معروف به دایه، یکی دیگر از عرفای برجسته ایران در طول تاریخ است که چنانکه از نامش هم برمی‌آید اهل ری و پرورش یافته آنجاست. وی در ایران، به عنوان یک مرشد و پیر طریقت و نیز خطیب دانشمند، معروف بود و با حملهٔ خونین مغول؛ رخت اقامت بربست و به آسیای صغیر کوچ کرد. مهمترین و معروفترین اثر وی قطعاً مرصاد العباد است که مهمترین اندیشه‌های عرفانی وی را در خود دارد. یکی از این مفاهیم، نفس و اطوار آن است.

پیش از ورود به تبیین آراء رازی دربارهٔ نفس لازم است گفته شود که اندیشه نجم رازی به طور کل، ترکیبی از آراء فلاسفه و عرفا و بعضاً اهل کلام است از همین رو، مانند انصاری و غزالی، چندان دارای دستگاه فکری مستقل نیست. با این وجود، دربارهٔ نفس، مطالبی گفته که در پاره ای جهات، کاملاً در راستای مطالب و اندیشه‌های انصاری و غزالی است.

نجم رازی دربارهٔ نفس دیدگاهی آمیخته به فلسفه و عرفان دارد. او در مرصاد العباد، ابتدا دربارهٔ خاستگاه نفس صحبت می‌کند و در ادامه کتابش؛ به برخی درجات و درکات نفس هم پرداخته است. دایه می‌گوید: «تخم روح انسانی پیش از آن‌که در زمین قالب اندازند استعداد

استماع کلام حق خدا را داشت چنانکه از عهد الست بر بکم خبر دارد و جواب بلی باز داده بود و لیکن تا این تخم روح را آب اینان و تربیت درست بدو نرسیده باشد در عین خسران است ... کسانی که تلاش کرده با نفس خود به مخالفت پردازند به مراحل کشف و شهود میرسند حتی اگر ایمان نداشته باشند هر چند که مکشوفات برای مومنین و کافرین متفاوت است» (رازی، ۱۳۸۶: ۴۸).

آنچه که از سخن نجم دایه درباره نفس تازگی دارد این است که هر کس نفس خود را سرکوب کند، دارای کشف و شهود می شود چه مومن و چه کافر. تنها تفاوت آن ها در جنس کشف و شهود است.

نجم دایه، نفس را یک بار در ارتباط با فلسفه خلقت در نظر می گیرد که مرادش از آن، نفس ناطقه است و یک بار به عنوان نوعی ودیعه در وجود انسان که می تواند منشأ شر یا خیر شود: «روح برای اینکه با بدن ارتباط برقرار کند، در مرتبه پایینتر از خویش تجلی می کند که این مرتبه دل نام دارد. و هم صفات کمال روح را داراست و هم با مادیات نزدیک است که این مرتبه را نفس ناطقه می گویند که با کالبد انسانی رابطه برقرار می کند و با نفس حیوانی پدید آمده است. و نجم رازی از این مراتب به هفتاد هزار حجاب نورانی و طلسمانی برای روح علوی تعبیر می کند یعنی تنزل روح از مرتبه خویش و عبور از چندین هزار عوالم مختلف روحانی و جسمانی است که «در این میان هفتاد هزار حجاب نورانی و طلسمانی از برای او پدید آید» (رازی، ۱۳۸۶: ۱۰۵).

نجم دایه همچنین به سه نوع نفس قایل است: نفس کلی که نفس کل حضرت محمد است و موجودات دگر از او ایجاد شده اند یعنی خداوند با تجلی بر خود، نفس کلی را آفرید که ابداع اول است و نفس کلی با اراده حق، نفس زکیه و نفس سعی را که دو نوع دیگر نفس هستند ایجاد کرد و سپس نوبت به ایجاد افلاک و دنیا رسید. نفس زکیه به تعبیر نجم دایه همان نفس پاک است که بر اثر سلوک، از مقام سعی یعنی خشم و غضب جدا شده و به مقام رضا و مهربانی یعنی زکیه می رسد.

نجم رازی در جایی دگر از مرصاد العباد می گوید: «خلاصه نفس انسان دل است و دل آینه است و جملگی صفات جمال و جلال خداوند به واسطه این آیه سنریمه آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم است» (رازی، ۱۳۸۶: ۹۸).

آنچه دربارهٔ آینه بودن صفات الهی در اندیشه انصاری به نفس نسبت داده شد، در تفکر دایه هم همینگونه است:

«چون نفس انسان، مستعد آینگی است تربیت یابد و به کمال خود رسد و ظهور جملگی صفات حق را در خود مشاهده کند. نفس، خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده اند آنگاه حقیقت من عرف نفسه فقد عرف ربه برای او آشکار گردد و داند که او کیست که برای کدام سر فضیلت و کرامت یافته است» (رازی، ۱۳: ۸۶: ۹).

پس تا اینجا مشخص شد که به عقیده سه تن از بزرگان تصوف؛ یعنی عبدالله انصاری، احمد غزالی و نجم دایه، هرکس بتواند مراحل مختلف نفس را با موفقیت طی کند و نفس را مطیع خود گرداند، نفس با عشق آمیزد یعنی مظهر و مظهر، یکی می‌شوند.

نجم رازی همچنین دربارهٔ منشأ ایجاد نفس از نگرش عرفانی هم صحبت کرده و چگونگی تبدیل نفس به نفس عالی را نیز شرح داده است:

«منشأ آفرینش نفس این بود که چون خدای متعال در جسد آدم روح را دمید از پیوند روح و جسد دو فرزند بزاد یکی نرینه و آن قلب بود که مانند پدرش، روح علوی بود و به خیر امر کند و مضغه صنوبریش موضعش را در سمت چپ سینه قرارداد و دیگری مادینه آن نفس بود که مانند مادرش جسد سفلی بود و به شر امر کند و موضعش را همه جسد زیاد و آن را به صورت دوزخ آفرید و به حسب هر درکی از درکات دوزخ برای نفس، صفتی آفرید و آن صفت بابی از ابواب دوزخ بود و نفس را هفت صفت بود: کبر، حرص، حسد، شهوت، غضب، بخل؛ حقد. اما هرکه نفسش را از این صفات تزکیه کند از این درکات سفلی درگذرد و به درجات بهشت علوی رسد که خدای متعال می‌فرمود حق که رستگار شد هرکه تزکیه نفس کرد و حق ناکام ماند آن که نفس را نیاراست» (رازی، ۱۳۸۶: ۱۷۷).

در اینجا و قبل از ادامه دیدگاه رازی به نفس، باید نکته‌ای را بیان کنیم و آن نگرش کلی عرفا و فلاسفه به مقوله نفس است. عرفا معتقدند که روح، بخار لطیف موجود در قلب صنوبری قابل قوه حیات و حس و حرکت است که عرفا به این بخار، نفس می‌گویند و قلب را هم مُدرک کلیات و جزئیات امور و اسرار می‌دانند به عبارت ساده‌تر به زعم عرفا، روح باطن نفس و نفس ظاهر و مرکب روح است که واسطهٔ تدبیر جسم و بدن می‌باشد و واسطهٔ تدبیر جسم و بدن

است پس آنچه را فیلسوف، نفس ناطقه می‌داند، عارف قلب می‌شمارد» (سبزواری، ۱۳۶۲: ۲۱۲).

سخن سبزواری، به نوعی جامع آراء عرفا درباره نفس به طور کلی و البته چگونگی ایجاد و جایگاه آن و کارکرد آن است. باتوجه به آنچه تا کنون درباره ایجاد و منشأ نفس در دستگاه فکری رازی گفتیم، اینگونه استنباط می‌شود او از طرفی مانند فلاسفه به ویژه به پیروی از ارسطو؛ نفس را کمال اول و موجد اجسام دیگر می‌داند و از طرفی دیگر، مانند اهل کلام، نفس را نفس کل حضرت محمد می‌داند که اولین ابداع است و از وی بوده که مخلوقات دیگر ایجاد شده‌اند. و این به خاطر این قاعده است که: الواحد لایصدر عنه الا الواحد، از خدای واحد تنها یک چیز صادر شده که همان نفس کلی محمد است و باقی مخلوقات از استمداد نفس کلی از حق ایجاد شده‌اند. از طرفی دیگر، دایه مانند بسیاری دیگر از عرفا، جایگاه نفس را در دل انسان می‌داند که وظیفه راه انداختن فعالیت‌های روح را دارد.

نجم دایه معتقد است قسمی که خدا در قرآن به نفس و آراستگی آن خورده، و فجور و تقوایش را به آن الهام کرده، منظورش نوع تزکیه شده آن است: «بدان که بر هر زن و مرد مسلمانی تزکیه نفس واجب است که فرمود حقا رستگار شد آن که نفس را تزکیه کرد» (رازی، ۱۳۸۶: ۴۷).

نتیجه‌گیری

علی‌رغم آثار متعددی که بعضاً حتی به صورت مستقل به مسأله نفس و مراتب آن پرداخته‌اند، هنوز می‌توان ادعا کرد مباحثی در ارتباط با نفس هستند که مورد توجه و پژوهش واقع نشده‌اند از جمله موضوع «حیرت» که از مهمترین مقامات عرفانی و در واقع جزء مقامات نهایی سالک قبل از فنا فی الله است و بالاترین نقطه برای اتحاد مظهر و مظهر محسوب می‌شود که ارتباط مستقیم با چگونگی پرورش نفس و مراتب آن دارد.

در این مقاله، بنا بر آراء سه تن از نویسندگان بزرگ عرفانی در ایران کهن یعنی خواجه عبدالله انصاری، احمد غزالی و نجم‌الدین رازی به بررسی ارتباط میان دستیابی سالک به مقام حیرت محمود و پرورش صحیح و خاص نفس، پرداخته شد و مشخص شد که دیدگاه هر سه عارف تا چه حد شبیه به هم و حتی یکسان است که این نشانگر این امر است که در میان برخی از عرفا، میان پرورش خاص و سه مرحله‌ای نفس به دست سالک با رسیدن به مقام

حیرت محمود که در آن، اتحاد مظهر و مظهر حاصل می‌شود، رابطه‌ای مستقیم و مثبت وجود دارد.

منابع کتاب‌ها

۵۳۶

انصاری هروی، خواجه عبدالله (۱۳۵۶) *طبقات الصوفیه*، تصحیح عبدالحی حبیبی قندهاری، به تصحیح مجدد نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

انصاری هروی، خواجه عبدالله (۱۳۸۹) *مجموعه رسائل*، تصحیح دکتر محمد مولایی، تهران: حیدری.

انصاری هروی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۴) *منازل السائرين*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: دارالعلم.

بیات، محمدحسین (۱۳۷۸) *مبانی عرفان و تصوف*، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

بینا، محسن (۱۳۷۸) *مقامات معنوی*، شرح بر منازل السائرين عبدالله انصاری، تهران: مروی.

رازی، ابوبکر محمد نجم‌الدین (۱۳۶۵) *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

سپهری، سهراب (۱۳۹۱) *کلیات آثار*، تهران: روزنه.

سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸) *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.

شریف رضی، حسین بن محمد (۱۳۸۴) *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: قدس.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۷۹) *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، تصحیح احمد صدفی، تهران: روزنه.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶) *احیاء علوم الدین*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.

کلابادی، ابوبکر محمد (۱۴۱۹ق) *خلاصه شرح تعرف*، تصحیح احمدعلی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

مسکویه، ابوعلی (۱۳۷۳) *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، تهران: انتشارات بیدار.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳) *مثنوی معنوی*، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

میری، محمد (۱۳۸۹) *نحوه وجود نفس و چگونگی تجرد آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا*، تهران: موسسه پژوهشی امام خمینی.

نوریبخش، جواد (۱۳۷۸) *دل و نفس*، تهران: یلدا قلم.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۷) *کشف المحجوب*، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.

مقالات

جعفری، انسیه، و عباسی، فرزاد. (۱۳۹۸). *نفس واحده در عرفان. عرفان اسلامی*، ۱۵(۶۰)، ۱۴۹-۱۳۲.

شهرآبادی، راضیه، و عقدایی، تورج. (۱۳۹۸). *نقد، بررسی و تقابل حیرت و یقین در غزلیات عطار. تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، ۱۱(۴۲)، ۸۲-۶۱.

پایان‌نامه

احمدی، علی (۱۳۸۴) *مفهوم نفس در فلسفه و عرفان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه رازی کرمانشاه.

References

Books

Ansari Heravi, Khwaja Abdullah (1977) *Tabaqat al-Sufiyyah*, revised by Abdulhai Habibi Kandahari, & Nasrullah Pourjavadi, Tehran: Farhang Iran Foundation. [In Persian]

Ansari Heravi, Khwaja Abdullah (2010) *A collection of letters*, edited by Dr. Mohammad Moulaei, Tehran: Heydari. [In Persian]

Ansari Heravi, Abdullah bin Mohammad (2005) *Manazel al-Saerin*, edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Dar al-Alam. [In Persian]

Bayat, Mohammad Hossein (1999) *Basics of mysticism and sufism*, Allameh Tabatabai University Publications. [In Persian]

Bina, Mohsen (1999) *Spiritual authorities, commentary on the Houses of Al-Saerin Abdullah Ansari*, Tehran: Maravi. [In Persian]

Razi, Abu Bakr Mohammad Najm-al-Din (1986) *Marzad al-Abad, by the effort of Mohammad Amin Riahi*, Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]

Sepehri, Sohrab (2012) *Generalities of works*, Tehran: Rozeneh. [In Persian]

Siraj Tousi, Abu Nasr (2009) *Al-Lama fi al-Susuf*, revised by Reynolds Nicholson, Trans. Mehdi Mohabati, Tehran: Asatir. [In Persian]

Sharif Razi, Hossein bin Muhammad (2005) *Nahj al-Balagha*, Trans. Mohammad Dashti, Qom: Quds. [In Persian]

Ghazali, Abu Hamed Mohammad (2000) *Ma'araj al-Quds in the Madaraj al-Nafs*, corrected by Ahmad Sadfi, Tehran: Rozana. [In Persian]

Ghazali, Abu Hamed Mohammad (2007) *Revival of Ulum al-Din*, by Hossein Khadiojam, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]

Kalabazhi, Abu Bakr Mohammad (1998) *Summary of the definition of taarof*, edited by Ahmad Ali Rajae, Tehran: Farhang Iran Foundation. [In Persian]

Moskoye, Abu Ali (1994) *Tahhib al-Akhlaq and Tathir al-Iraq*, Tehran: Bidar Publications. [In Persian]

Maulvi, Jalaluddin Mohammad (1994) *Masnavi Manavi*, edited by Tawfiq Sobhani, Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [In Persian]

Miri, Mohammad (2010) *How the soul exists and how to separate it from the point of view of Ibn Arabi and Mulla Sadra*, Tehran: Imam Khomeini Research Institute. [In Persian]

Nourbakhsh, Javad (1999) *Del and Nafs*, Tehran: Yalda Qalam. [In Persian]

Hajwiri, Abulhasan Ali bin Othman (2008) *Kashf al-Mahjub*, corrected and annotated by Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush. [In Persian]

Articles

Shahrabadi, R., & Aghdaei, T. (2019). Review and analysis a contract between certainty and bewilderment in Attar's Gazal. *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dekhoda)*, 11(42), 61-82.[In Persian]

jafari, E., & Abasi, F. (2019). One soul in mysticism. *Islamic Mysticism*, 15(60), 132-151.[In Persian]

These

Ahmadi, Ali (2005) *The concept of self in philosophy and mysticism*, Master's thesis of Razi University of Kermanshah. [In Persian]

Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)

Volume 15, Number 57, Fall 2023, pp. 520-539

Date of receipt: 29/8/2022, Date of acceptance: 7/3/2023

(Research Article)

DOI: [10.30495/dk.2023.1966564.2582](https://doi.org/10.30495/dk.2023.1966564.2582)

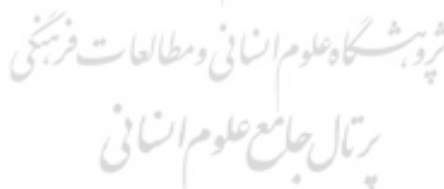
The Study of Transition from Self to Wonder in Ansari, Ghazali and Najm Razi's Thoughts

Haydeh Ahmadi¹, Dr. Shahrazad Shida²

Abstract

One of the most important subjects in Islamic mysticism is undoubtedly the human self and its mood and ranks. This is such an important concept that some expert writers in Islamic mysticism have written on it in details. Although many aspects and features of the self have been considered so far, some arguments like the relationship between the mind and sense of wonder have not been argued yet. Wonder is classified as positive and negative. Unlike the negative wonder which is destructive, in positive wonder the mystic's soul is elevated in his path of truth and so this essay is going to study the given subject. The mystic's ultimate union with divine. Wonder has a close relationship with self-annihilation that is the highest position in mysticism. We are going to show how to achieve the constructive wonder through purification of the self. Another merit of this study refers to highlighting the similar views of three great mystics of Iran's history Qazali, Ansari and Najm Razi.

Keywords: Mysticism, the human self, Wonder, Self-annihilation.



¹ . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. haideahmadi001@gmail.com

² . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. (Corresponding author) shahrzadsheydagmail.com