

بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه علمی - پژوهشی  
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)  
سال دهم، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سرمدیر: مهدی نیک‌منش

ویراستار فارسی: سپیده جواهری

ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان

مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلهرود

اعضای هیئت تحریریه

مهین پناهی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
مریم حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
عبدالحسین فرزاد، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی  
حسین فقیهی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
محبوبه مباشری، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
رحمان مشتاق‌مهر، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان  
علیرضا نیکویی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان  
مهدی نیک‌منش، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
عباسعلی وفاپی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی

چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی / ۲۶۱۱۵۵۷۴-۲۱

ترتیب انتشار: دوفصلنامه

شمارگان: ۵۰ نسخه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

آدرس: تهران، ونک، دانشگاه الزهراء، دفتر مجلات دانشکده ادبیات.

پست الکترونیک: [adabiaterfani@alzahra.ac.ir](mailto:adabiaterfani@alzahra.ac.ir)

وب سایت: <http://journals.alzahra.ac.ir>

دوفصلنامه ادبیات عرفانی، مجله تخصصی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س) است که به‌موجب نامه شماره ۱۰۵۶/۱۱/۳ مورخ ۱۳۸۸/۶/۲۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، با درجه علمی - پژوهشی از سوی معاونت پژوهشی این دانشگاه به‌چاپ می‌رسد.

شاپای چاپی: ۲۰۰۸-۹۳۸۴

شاپای الکترونیکی: ۲۵۳۸-۱۹۹۷

## شرایط پذیرش مقاله

مقاله‌های تحقیقاتی که حاصل کار پژوهشی نویسنده یا نویسندگان بوده، از ارزش علمی برخوردار باشد، برای بررسی و چاپ پذیرفته خواهد شد.

مقاله‌های ارسال شده قبلاً در مجله دیگری چاپ نشده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال نشود.

مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده است.

هیئت تحریریه در رد یا قبول و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

چاپ مقاله‌ها و تقدّم و تأخّر آن‌ها مشروط به بررسی و تأیید هیئت تحریریه مجله است.

## ضوابط تنظیم مقالات

مقاله‌ها باید به ترتیب دارای بخش‌های زیر باشد:

• صفحه اول شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی نویسنده یا نویسندگان، نام گروه تخصصی و دانشگاه و نشانی الکترونیکی. چنانچه مقاله حاصل طرح پژوهشی یا رساله باشد، عنوان طرح پژوهشی یا رساله و نام استاد راهنما نیز درج شود.

• چکیده فارسی حدود ۲۰۰ کلمه شامل بیان مسئله، هدف، چگونگی پژوهش، موضوع مقاله، نتیجه و کلیدواژه‌ها شامل ۴ تا ۶ کلمه باشد.

• ارسال چکیده انگلیسی در صفحه‌ای جداگانه شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی نویسنده یا نویسندگان، نام گروه تخصصی و دانشگاه و نشانی الکترونیکی الزامی است.

• مقدمه شامل طرح موضوع، اهداف تحقیق و معرفی کلی مقاله باشد.

• متن مقاله شامل مبانی نظری، پیشینه تحقیق، بحث و بررسی، فرضیات، ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع، یافته‌ها و نتایج و فهرست منابع باشد.

• پی‌نوشت‌های شماره‌گذاری شده شامل معادل‌های انگلیسی و توضیحات ضروری درباره اصطلاحات و مطالب مقاله، در انتهای متن و قبل از فهرست منابع درج شود.

• رعایت نیم‌فاصله در تایپ مقاله‌ها الزامی است.

• مقاله حداکثر در ۲۰ صفحه به صورت تایپ شده در محیط word و منحصراً از طریق سامانه الکترونیک مجله (<http://journals.alzahra.ac.ir/jml>) ارسال شود.

• مجله در ویرایش مقاله‌ها بدون تغییر در محتوای آن آزاد است.

## شیوه درج منابع

• فهرست منابع در پایان مقاله و براساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده به این صورت درج شود:

کتاب: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام مترجم. شماره چاپ. محل انتشار. نام ناشر.

مقاله: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله». نام مجله. سال و شماره مجله. شماره صفحات مقاله.

پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار مقاله). «عنوان مقاله». نام نشریه الکترونیکی. دوره. تاریخ

مراجعه به سایت «نشانی دقیق پایگاه اینترنتی».

• ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز (نام خانوادگی، سال: شماره صفحه) نوشته شود. در مورد منابع لاتین، به همان

صورت لاتین درج شود.

دوفصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

[www.Isc.gov](http://www.Isc.gov)

- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

- پایگاه اطلاعات نشریات کشور

### معرفی پایگاه الکترونیکی دوفصلنامه ادبیات عرفانی

کاربران و مخاطبان محترم می‌توانند با مراجعه به سامانه دوفصلنامه ادبیات عرفانی صاحب صفحه شخصی شوند. فرایند کار مجله از ارسال مقاله تا داوری، چاپ و انتشار مقاله از طریق این سامانه قابل مشاهده است. از همه مخاطبان مجله اعم از نویسندگان مقاله، داوران و صاحب نظرانی که مجله را یاری می‌کنند دعوت می‌کنیم با ورود به سامانه و نام‌نویسی، ما را در تسریع کار، گسترش دایره همکاری‌ها، نظم و دقت و به‌روزرسانی فرایند انتشار مجله یاری فرمایند.

<http://journals.alzahra.ac.ir/jml>

## مشاوران علمی این شماره

ردیف	نام	نام خانوادگی	محل خدمت
۱.	داوود	اسپرهم	دانشگاه علامه طباطبایی
۲.	نصرالله	امامی	دانشگاه شهید چمران اهواز
۳.	حسین	آقا حسینی	دانشگاه اصفهان
۴.	محمدصادق	بصیری	دانشگاه شهید باهنر کرمان
۵.	نگین	بی نظیر	دانشگاه گیلان
۶.	مهین	پناهی	دانشگاه الزهرا (س)
۷.	محمد	تقوی	دانشگاه فردوسی مشهد
۸.	علیرضا	حاجیان نژاد	دانشگاه تهران
۹.	مریم	حسینی	دانشگاه الزهرا (س)
۱۰.	سید محسن	حسینی	دانشگاه لرستان
۱۱.	سید محمد	راستگوفر	دانشگاه کاشان
۱۲.	سید مهدی	زرقانی	دانشگاه فردوسی مشهد
۱۳.	محمد رضا	صرفی	دانشگاه شهید باهنر کرمان
۱۴.	علی	صفایی سنگری	دانشگاه گیلان
۱۵.	مریم	عاملی رضایی	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۶.	حبیب الله	عباسی	دانشگاه خوارزمی
۱۷.	علی	محمدی	دانشگاه بوعلی سینا
۱۸.	عبدالحسین	فرزاد	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۹.	نسرین	فقیه ملک مرزبان	دانشگاه الزهرا (س)
۲۰.	علیرضا	فولادی	دانشگاه کاشان
۲۱.	سیدعلی	قاسم زاده	دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین
۲۲.	محمد کاظم	کهدویی	دانشگاه یزد
۲۳.	محبوبه	مباشری	دانشگاه الزهرا (س)
۲۴.	مهدی	مجبتی	دانشگاه زنجان
۲۵.	یوسف	محمدنژاد	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲۶.	عباس	محمدیان	دانشگاه حکیم سبزواری
۲۷.	فاطمه	مدرسی	دانشگاه ارومیه
۲۸.	سید جواد	مرتضایی	دانشگاه فردوسی مشهد
۲۹.	رحمان	مشتاق مهر	شهید مدنی آذربایجان
۳۰.	مهدی	نیک منش	دانشگاه الزهرا (س)
۳۱.	علیرضا	نیکویی	دانشگاه گیلان
۳۲.	ناصر	نیکویخت	دانشگاه تربیت مدرس
۳۳.	حسین	یزدانی	دانشگاه پیام نور
۳۴.	پارسا	یعقوبی جنبه سرایی	دانشگاه کردستان
۳۵.	محمد کاظم	یوسف پور	دانشگاه گیلان

## فهرست مطالب

- ۷-۲۶ بررسی تطبیقی عرفان شمنی و تصوف اسلامی  
بهزاد اتونی، مهدی شریفیان، بهروز اتونی
- ۲۷-۵۵ بررسی مقایسه‌ای اسماء جمالی خداوند در متون عرفانی قرن‌های چهارم و ششم (مطالعه موردی: کشف‌المحجوب و روح‌الارواح)  
کتایون کتیبه، ناصر نیکویخت، انسیه خزعلی، حسینعلی قبادی
- ۵۷-۸۰ تبیین نسبت کتاب تکوین با کتاب تدوین در اندیشه‌های عرفانی - قرآنی  
شیخ محمود شبستری و علامه سید حیدر آملی  
فاطمه جعفری کمانگر، رمضانعلی تقی‌زاده جاری
- ۸۱-۱۰۵ تحلیل کارکرد دیدگاه اسطوره‌ای الیاده در *صفوة‌الصفای* ابن‌بزاز اردبیلی  
رامین محرمی، ثریا کریمی یونجالی
- ۱۰۷-۱۳۴ تصویر خداوند در اندیشه اشو: وجوه افتراق تعالیم او با آموزه‌های مولانا  
محبوبه اسدی، سید حمیدرضا علوی، مراد یاری دهنوی
- ۱۳۵-۱۵۶ ماهیت تجربه عرفانی بر پایه الگوی مدیریت احوال  
مهدی عرب‌جعفری محمدآبادی، طاهره خوشحال دستجردی، زهره نجفی
- ۱۵۷-۱۷۳ معیارهای تمییز وقایع خیال منفصل در *تذکرة‌الاولیاء* به روش هانری کربن  
محمد جهانگیری زینی، سیاوش حق‌جو، فرزاد بالو، مرتضی محسنی



## بررسی تطبیقی عرفان شمنی و تصوف اسلامی<sup>۱</sup>

بهزاد اتونی<sup>۲</sup>  
مهدی شریفیان<sup>۳</sup>  
بهروز اتونی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

### چکیده

بیشتر مکاتب عرفانی جهان سعی بر آن دارند تا با شیوه‌ها و روش‌هایی، سالک و نوآموز را از هستی روزمره و دنیوی جدا سازند و به سرمنشأ نیروی حقیقی عالم و دنیای پررمزوراز جهان مینوی هدایت کنند. شمنیسم یکی از آن مکاتب عرفانی است که با آیین‌ها و اعمالی خاص، سالک را به خلستگی و بی‌خوبی می‌کشاند و بدین واسطه و از طریق یاری جستن از دنیای ارواح و عالم خدایان، موجب اعمالی خارق عادت می‌شود. آیین‌ها و آداب شمنی، شباهت بسیار زیادی به آداب متصوفه اسلامی دارد و موجب شده که حتی برخی بر این باور باشند که تصوف اسلامی تحت تأثیر شمنیسم بوده است. نگارندگان در این جستار به بررسی بعضی از این شباهت‌ها، از جمله موضوع خلستگی و بی‌خوبی،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.25258.1728

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد، ایران (نویسنده مسئول).

behzad.atooni@abru.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. drsharifian@yahoo.com

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران. behroozatooni@yahoo.com

اهمیت به موسیقی و پایکوبی، عروج و صعود سالک، پرواز جادویی، ریاضت‌های عرفانی، کرامت و موضوع نوزایی می‌پردازند و آنان را واکاوی می‌کنند.

**واژه‌های کلیدی:** شمنیسم، تصوف اسلامی، خلسگی، کرامت، نوزایی.

## مقدمه

برخی بر این باورند که شمن، اصطلاحی است مأخوذ از فرهنگ بودایی که با گذر زمان از طریق برهمنانی که پیش از ورود اسلام برای ترویج دین خویش به ایران رفت و آمد داشتند، وارد زبان فارسی شده است (نفیسی، ۱۳۶۸: ۲۱). برخی نیز شمنیسم را از باورهای اولیهٔ ترکان دانسته‌اند که در پیش از اسلام و در منطقهٔ ماوراءالنهر رواج داشته است. آنان بر این باور بودند که شمن‌ها یا قام‌ها افراد مقدسی هستند که قادر به ارتباط با خدا هستند و به فنون سحر و جادو مسلطند (مخبر دزفولی، ۱۳۸۴: ۵۱). میرچا الیاده، دین‌پژوه رومانیایی، شمنیسم را به معنای دقیق آن عمدتاً پدیده‌ای دینی مربوط به سبیری و آسیای مرکزی می‌داند و بر این عقیده است که این واژه از زبان روسی و از ریشهٔ شمن تونگوزی به ما رسیده است (الیاده، ۱۳۸۴: ۸۰). وی همچنین در جایی دیگر بیان می‌دارد روحانیان بودایی نیز در قدیم «سمن» خوانده می‌شدند (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۰). برخلاف عقیدهٔ الیاده، ویلبرت شمنیسم را برآمده از آمریکای لاتین می‌داند که به واسطهٔ سفر دریایی شان از اقیانوس به استرالیا موجب گسترش اعتقادات شمنی شده‌اند (تیسو، ۱۳۵۲: ۵۰-۵۸).

به نظر می‌رسد تعیین مکان پیدایش شمنیسم امکان‌پذیر نباشد؛ زیرا بسیاری از اقوام و ملل جهان در بخشی از تاریخ کهن خود، مستقل از دیگران، به مرحله‌ای از تکامل رسیده‌اند که به باورها و اعتقادات شمنی روی آورده‌اند (نقوی، ۱۳۹۶: ۵۵). بدین روی، اگر از سرمنشأ شمنیسم صرف‌نظر کنیم، در باب چگونگی و چیستی رفتار شمنی می‌توان بر آن بود که شمنی‌گری، رفتار پیچیده و غیرمعمول افراد خاص در میان مردمان جوامع ابتدایی است که نمی‌توان و نباید آن را در قالب موارد روان‌شناختی از قبیل بحران روانی، اختلال و... یا قوم‌شناختی همچون اعمال و رفتارهای آیینی و توت‌پرستی اقوام بدوی قرار داد. شمنی‌گری جادوگری هم نیست؛ زیرا جادوگر با ورد و طلسم سروکار دارد و شمن با روح. شمنی‌گری حتی برگرفته از ادیان ابتدایی هم نیست (غرویان، ۱۳۹۰: ۷۶)؛ زیرا شمن‌ها فقط در زمینهٔ فنون خلسه فعالیت دارند؛ در حالی که ادیان ابتدایی طیف گسترده‌ای از اعمال، رفتار و مناسک را دربرمی‌گیرند.

شاید صحیح آن باشد که شمنیسم را در میان نظام‌های عرفانی طبقه‌بندی کنیم تا با آنچه معمولاً دین نامیده می‌شود؛ زیرا شمنیسم را در میان تعداد زیادی از ادیان خواهیم یافت (الیاده،



۱۳۸۸: ۴۶). از آنجا که عرفان، یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناخت حقایق امور از طریق اشراق و کشف و شهود است (سجادی، ۱۳۷۹: ۸)، شمنیسم که سعی بر ارتباط با عالم مینوی یا ارواح و شناخت آن عوالم به واسطهٔ خلسه و کشف و شهود دارد می‌تواند بهترین نمونهٔ یک مکتب عرفانی باشد.

شمنیسم که مبتنی بر ریاضت و خلسه است، به علت ماهیت عرفانی‌اش، با دیگر مکاتب عرفانی جهان شباهت‌های زیادی دارد. یکی از این مکاتب عرفانی که در برخی جنبه‌ها، با عرفان شمنی قابل قیاس و سنجش است، عرفان و تصوف اسلامی است. در حقیقت، به علت ماهیت عرفانی و اشراقی شمنیسم و تصوف اسلامی، و نه ضرورتاً به علت تأثیرپذیری تصوف اسلامی از آداب و عقاید شمنی، می‌توان نقاط مشترک زیادی را میان این دو مکتب عرفانی مشاهده کرد و یافت؛ هر چند که تأثیرپذیری تصوف اسلامی از شمنیسم، در برخی از آداب و جنبه‌ها، دور از ذهن نیست. نگارندگان در این جستار، با ذکر شواهدی، به برخی از نقاط مشترک عرفان شمنی و تصوف اسلامی می‌پردازند.

### پیشینه پژوهش

شاخص‌ترین آثاری که به آداب و مناسک شمن‌ها پرداخته است، برخی آثار میرچا الیاده، دین‌پژوه اهل رومانی است. او در کتاب شمنیسم (۱۳۸۸) به گونه‌ای کاملاً تخصصی، و در بخشی از کتاب اسطوره، رؤیا، راز (۱۳۸۲)، آیین‌ها و اعتقادات شمن‌ها را بررسی کرد. همچنین مهران کندری، در «معرفی آیین شمنی در آمریکای جنوبی» (۱۳۷۷)، جلال‌الدین آشتیانی در بخش اول کتاب عرفان، فهمیه مخبر دزفولی در بررسی «ترکان، از شمنیسم تا اسلام» (۱۳۸۴)، و مینا غروی‌ان در «شمنیسم، فنون کهن خلسه: نقد و بررسی کتاب شمنیسم، ترجمهٔ محمد کاظم مهاجری» (۱۳۹۰)، به آداب و رسوم شمن‌ها از زاویه‌ای پرداختند و آن را تحلیل و واکاوی کردند. حجت‌گودرزی در «تجلی رقص‌های اساطیری در سماع عرفانی» (۱۳۹۳) و فاطمه جهان‌پور در «تحلیل محتوایی معراج‌نامه‌های مزدایی» (۱۳۹۴)، اشاره‌ای بسیار گذرا و مختصر به موضوع شمنیسم داشتند.

درخصوص مبانی و آداب عرفان و تصوف اسلامی نیز مقالات، کتب و رسالات بسیار زیادی تألیف شده است؛ به گونه‌ای که حتی ذکر نام آن‌ها، خود به اندازهٔ صفحات یک کتاب می‌شود، اما دربارهٔ سنجش و مقایسهٔ آداب و رسوم شمنی با تصوف اسلامی، تنها اثری که تدوین شده است، مقاله‌ای است با عنوان «روش‌های خلسگی شمنیسم در برخی از فرقه‌های تصوف»، از ناصر نیکو بخت و سید علی قاسم‌زاده (۱۳۸۸) که در آن به بررسی تطبیقی شیوه‌های خلسگی در میان شمن‌ها و متصوفه پرداخته شده است.

## ۱. خلسه و بی‌خویشی

از اصول مشترک و اساسی بین عرفان شمنی و تصوف اسلامی، تلاش برای رسیدن به خلسه و بی‌خویشی است. «شمن‌ها به کمک فنونی خاص، سعی بر آن دارند بر فراز شرایط فعلی انسان - شرایط انسان به فساد گراییده - قرار گیرند و دگر بار وارد حالت انسان نخستین که در اسطوره‌های بهشت آغازین و عصر مینوی توصیف شده شوند» (الیاده، ۱۳۸۲: ۵۹). به‌واقع، مقام معنوی و اقتدار اجتماعی هر شمن به توانمندی‌های جذبه‌آور او بستگی دارد؛ زیرا توانایی‌های یادشده وی را قادر می‌سازد تا افزون بر حق و ویژه در مانگری و سلوک عرفانی، در آسمان، مستقیماً به دیدار ارباب انواع نائل آید و نیایش بشر را به آن‌ها برساند (کندری، ۱۳۷۷: ۱۵۷).

در عرفان شمنی، دستیابی به حالت خلسه - که گاه از آن به «مشاهده» تعبیر می‌شود - همانند عقیده صوفیه، کاملاً شخصی و متفاوت با تجربه دیگری دانسته شده است. درحقیقت، شمن‌ها، تجارب شخصی و حاصل مشاهدات خود را همچون صوفیه، توصیف‌ناپذیر و غیرقابل فهم می‌دانند و نمی‌توانند برای دیگران توضیح دهند و آن را تفسیر کنند (نیکوبخت و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۹۲). یک شمن در جلسات خود، ابتدا به ارواح امدادگر که بیشتر، ارواح جانوران‌اند روی می‌آورد و با زبانی سرّی با آن‌ها سخن می‌گوید. سپس در مرحله بعد، با نواختن طبل به اجرای رقص می‌پردازد و مقدمات سفر عرفانی خود را آغاز می‌کند و در مرحله آخر به خلسه (واقعی یا کاذب) می‌رود و طی آن، جسمش را ترک می‌کند (الیاده، ۱۳۸۲: ۵۹). «شمن‌ها، همچون اغلب اقوام ابتدایی از دوراه به خلسه و نشئگی - که به‌زعم آنان مقدمه معرفت و بصیرت است - دست می‌یابند: یکی رقص و موسیقی است و دیگری، بهره‌گیری از مواد وهم‌آور. در هر دو این موارد، پس از ورود به عالم خلسه، حرکاتی از آنان بروز می‌کند که شباهت به‌نوعی غش و صرع دارد» (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۹۵-۹۶).

این خلسه و بی‌خویشی که به ترک جسمانیت و رسیدن به عالم معنوی و مینوی منجر می‌شود، در تصوف اسلامی نیز جایگاهی بس ویژه دارد؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از اعمال و مراتب عرفانی، بسته به این موضوع است. مراتبی چون وجد، غلبه، مکاشفه، بسط، شهود و سکر نزدیک‌ترین مراتب به مرتبه خلسه و نشئگی است؛ چنانچه مثلاً در باب سکر گفته‌اند: «حالی است که بر بنده پدید آید که از تمییز چیزها، چنان غایب گردد که خیر از شر جدا نداند کردن و منفعت از مضرت باز نتواند شناختن» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۴۸۸)؛ یا درباره مکاشفه گفته‌اند: «حضور تحیر سرّ اندر حظیره عیان» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۴۷)؛ یا در باب غلبه گفته‌اند: «غلبه حالی باشد که در بنده پدید آید و اسباب نتواند دیدن و ادب نگاه نتواند داشتن. چون بنده را این حال پدید آید در اسبابی که شرعی است مغلوب گردد و او را در آن تقصیر افتد و ادب‌ها که در شریعت نگاه باید داشتن

نمی‌تواند نگاه داشتن، لکن بی‌قصد، چیزها بر او رود که اگر آن به قصد کردی معاتب و ملامت گشتی. اما چون در حال غلبه کند معذور باشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۴۷۱)؛ و در باب مکاشفه نیز گفته‌اند: «حقیقت مشاهدت بر دو گونه باشد: یکی از صحت یقین و دیگری از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت در درجه‌ای رسد که کلیت وی همه حدیث دوست گردد، جز او را نبیند» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۸۵).

در بسیاری از مراتب تصوف اسلامی - که به ذکر برخی از آنان در بالا پرداختیم - سالک به منزلتی می‌رسد که ترک خود و دیگران را می‌گوید و به معشوق حقیقی متوجه می‌شود. در حقیقت، این عمل، نوعی خلسگی و بی‌خویشی است که سالک در آن، از عالم ناسوتی گسسته و در عالم ملکوتی مستغرق می‌شود.

هرچند در بعضی موارد، این رسیدن به خلسگی و نشنگی در اختیار و به کوشش سالک نیست و کششی از طرف عالم ملکوت است، در بسیاری موارد نیز لازم است اعمالی از جانب سالک - مانند شمن‌ها - صورت پذیرد تا این خلسگی و بی‌خویشی رخ دهد. از جمله این اعمال، تکرار اذکار و سماع است.

گاهی عارف به واسطه تکرار ذکر، به نوعی خلسگی و بی‌خویشی می‌رسد؛ به گونه‌ای که از عالم محسوسات جدا و متوجه نام مذکور می‌شود و به حال مشاهده نائل می‌آید. در حقیقت، «از جمله شروط ذکر صوفیه آن است که ذاکر با تلفظ ذکر، مثلاً «الله» یا «حق» یا «هو» یا جمله «سبحان الله» یا «لا اله الا الله» و امثال آن، جمیع قوای روحی خود را متوجه آن کلمه یا آن جمله بدارد، به طوری که هر چه غیر آن است فراموش کند، به این معنی که کلمه یا جمله‌ای را که موضوع ذکر است، در مرکز دایره شعور قرار داده، به تمامه متوجه به آن باشد و همه چیز دیگر را فراموش کند؛ نه چیزی بشنود و نه چیزی ببیند و نه حس کند و نه ادراک نماید» (غنی، ۱۳۸۶: ۳۱۷). عارف واصل در حالت ذکر، چنان مستغرق مذکور می‌شود که گویی من او از میان رفته و چیزی غیر از مذکور (الله) باقی نمی‌ماند. در بیان این خلسگی و بی‌خویشی در میانه ذکر، عطار در کتاب *تذکره الاولیاء*، در حالات سهل تستری می‌نویسد: «مریدی را گفت جهد کن تا همه روز گویی الله. آن مرد می‌گفت تا بر آن خوی کرد. گفت اکنون شب‌ها بر آن پیوند کن. چنان کرد تا چنان شد که اگر خود را به جای خواب دیدی، همان «الله» می‌گفتی در خواب، تا او را گفتند از این بازگرد و به یادداشت مشغول شو تا چنان شد که همه روز گارش مستغرق آن شد. وقتی در خانه بود، چوبی از بالا بیفتاد و بر سر او آمد و بشکست و قطرات خون از سرش بر زمین آمد و همه نقش «الله» «الله» پدید آمد» (عطار نیشابوری، بی تا: ۲۳۲).

گاهی نیز سالکان صوفی به واسطهٔ سماع، ترک عالم حس می‌کنند و به عالم بی‌خویشی و خلستگی و شهود حق راه می‌یابند. سخنان خواجه عبدالله انصاری، گواه خوبی بر این عقیده است: «بنده سماع همی کند تا وقت وی خوش گردد... دل وی فرا نشاط آید؛ سروری فرا کار آید؛ از تن، زبان ماند و بس؛ از دل، نشان ماند و بس؛ از جان، عیان ماند و بس. تن در وجد واله شود؛ دل در شهود مستهلک شود؛ جان در وجود، مستغرق گردد؛ دیده آرزوی دیدار ذوالجلال کند؛ دل آرزوی شراب طهور کند» (تدین، ۱۳۷۴: ۵۹۱-۵۹۲).

از آنجا که موضوع رقص و پایکوبی یکی از مهم‌ترین موضوعات مشترک عرفان شمنی و تصوف اسلامی است، به شکلی مفصل‌تر، زیر عنوان جداگانه‌ای بدان می‌پردازیم.

## ۲. موسیقی و پایکوبی

«کمتر رسم و آیین بشری وجود دارد که بدون رقص یا موسیقی یا حداقل آواز یا حرکتی نمادین اجرا شود. حتی در بیشتر مراسم شکار، عزاداری و شیون‌ها هم این حرکات مشاهده می‌گردد» (گودرزی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۳۰). در میان شمن‌ها نیز رقص و پایکوبی بسیار رایج است؛ به گونه‌ای که در جلسات شمنی، یک شمن ابتدا به ارواح امدادگر روی می‌آورد و سپس در مرحلهٔ بعد، با نواختن طبل به اجرای رقص می‌پردازد و مقدمات سفر عرفانی خود را آغاز می‌کند و در پایان، به خلسه می‌رود و در طی آن، جسمش را ترک می‌کند. در حقیقت، رقصیدن و آوازخوانی‌های یکنواخت و بی‌وقفه، گونه‌ای است از تمرینات شمن‌ها برای رسیدن به بی‌حسی و نشنگی (الیاده، ۱۳۸۲: ۸۳). در مراسم رقص و پایکوبی شمن، طبل‌نوازی، نقشی اساسی و نمادین را برعهده دارد و شمن را برای صعود خلسه‌آمیز آماده می‌کند. طبل‌زدن در آغاز جلسهٔ احضار ارواح که برای فراخواندن ارواح و «زندانی کردن آن‌ها» در طبل شمن انجام می‌شود، اقدامی اولیه برای سفر خلسه‌آمیز است. به همین دلیل است که طبل، «اسب شمن» نام دارد. روی برخی طبل‌ها تصویر اسبی دیده می‌شود؛ زیرا وقتی شمن طبل می‌زند، تصور بر این است که سوار بر اسبش به آسمان می‌رود (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۷۸).

در برخی فرقه‌های صوفیه نیز موسیقی و رقص، جایگاهی بسیار والا و مهم در ایجاد خلستگی و بی‌خویشی سالک دارد. به‌واقع، «جذبه و اشراق و از خویش رفتن و فنا، امری غیرارادی است که اختیار عارف تأثیری در ظهور آن ندارد، ولی بزرگان صوفیه، از همان دوره‌های قدیم پی بردند که اضافه بر استمداد صوفی و علل و مقدماتی که او را برای منجذب‌شدن قابل می‌سازد، وسایل عملی دیگری که به اختیار و ارادهٔ سالک است نیز برای ظهور حال فنا و بی‌خویشی مؤثر است؛ از جمله موسیقی و آواز خواندن و رقص که همهٔ آن‌ها تحت عنوان «سماع» درمی‌آید» (غنی، ۱۳۸۶:

۲۴۱-۲۴۲). البته این را نیز باید یادآور شد که هرچند بیشتر مشایخ، «سماع» را همچون کارکردهای اساطیری رقص، برای دستیابی به خلسه و الوهیت و رهایی از خویش و دنیا مفید دانسته‌اند، ولی گاه آن را سبب انحراف مریدان و لذت‌طلبی آنان نیز به حساب آورده‌اند (گودرزی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۳۰).

با بررسی تاریخ تصوف می‌توان بر آن بود که از نظر اغلب مشایخ صوفیه - به‌جز مشایخ فرقه‌های خرازیه و نقشبندیه و برخی صوفیان شیعه‌مذهب - سماع از مستحسنان تلقی می‌شود؛ چنانکه گویند: «ابوسعید چنان به وجد و سماع اعتقاد داشت که مریدان را گفته بود اگر صدای مؤذن بشنوید، هم از رقص باز نایستید» (منور، ۱۳۶۷: ۷۷). یا مولانا جلال‌الدین که اعتقادی وافر به سماع داشت در مثنوی می‌گوید:

پس غذای عاشقان آمد سماع      که در او باشد خیال اجتماع  
قوتی گیرد خیالات ضمیر      بلکه صورت گردد از بانگ و صفر  
(دفتر چهارم: ۷۴۳)

از آنجا که یکی از ابزار خلسه، تکرار حرکت یا آوایی واحد است که در اثر آن، کننده، بیننده یا شنونده وارد حالتی بی‌خودوارانه می‌شود، در سماع و رقص صوفیانه، با تکرار الفاظ یا چرخش‌های سالک، خلسه و بی‌خویشی حاصل می‌شود (شاهمیری، ۱۳۸۶: ۲۱۵)؛ همان‌گونه که در میان شمن‌ها، دل‌سپردن به حرکات یکنواخت و گوش دادن به آهنگ‌های ریتمیک، موجب وجد و خلسه می‌شود (خسروی، ۱۳۶۶: ۵۳۲).

درخصوص آلات موسیقی جهت سماع در بین متصوفه باید گفت که همان‌گونه که ابزار پایکوبی شمن‌ها غالباً طبل است، در میان متصوفه نیز بیشتر توجه به نای و دف است و آلات دیگر موسیقی را از جمله چنگ و عود و بربط و مزمار، به آلات لهو و لعب ارتباط می‌دهند (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۶۲؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۳۳).

در پایان باید گفت که مشایخ صوفیه، جواز هرگونه سماعی را به سالک نمی‌دهند، بلکه آدابی را برای مجالس سماع قائل‌اند و چارچوبی را برای آن در نظر می‌گیرند که می‌توان به برخی از آن‌ها اشاره کرد: «بدان که شرط ادب سماع آن است که تا نیاید نکنی و مر آن را عادت نسازی؛ دیربه‌دیر کنی تا تعظیم آن از دل بنشود. و باید تا چون سماع کنی، پیری آنجا حاضر باشد و جایی از عوام خالی... و دل از شغال خالی، و طبع از لهو نفور، و تکلف از میانه برداشته. و تا قوت سماع پیدا نیاید، شرط نباشد که اندر آن مبالغت کنی و چون قوت گرفت شرط نباشد که آن از خود دفع کنی. مر وقت را متابع باشی بدانچه اقتضا کند. اگر بجنباند، بجنبی و اگر ساکن دارد، ساکن باشی» (هجویری، ۱۳۸۴: ۶۰۹).

### ۳. عروج

از آنجا که آگاهی از امور ماورایی و اشراف بر جهان پس از مرگ و رسیدن به آسمان - که اقامتگاه خدایان به شمار می‌آید - همواره امری وسوسه‌انگیز برای انسان‌ها بوده، آدمی خواهان آن بوده است تا پیش از آنکه مرگ او را بدان جهان فراخواند، خود به آنجا رفته و اسرار آن را کشف کند (جهان‌پور، ۱۳۹۴: ۸۱-۸۲). در این راستا، انسان‌های برگزیده به برکت آیین‌های «عروج»، سفری آسمانی را در پیش گرفته و به دیدار خدایان، ارواح و موجودات ماورایی نائل می‌آمدند. در میان شمن‌ها نیز یکی از مهم‌ترین آیین‌ها، آیین «عروج» و «صعود» به آسمان است. شمن به واسطهٔ خلسه‌هایش و به کمک ابزارهایی، به آسمان و عالم ملکوت راه می‌یابد و خدا را ملاقات می‌کند و در طی این ملاقات آسمانی، موجودات ماوراءالطبیعی و داروهای ضروری برای معالجات را به او نشان می‌دهند. عروج به آسمان خدایان در بین شمن‌ها به طرق مختلفی صورت می‌پذیرد که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- الف) گاهی شمن با بالارفتن از درخت و در حالتی خلسه‌آمیز به آسمان سفر می‌کند؛  
 ب) بعضی شمن‌ها در تمام طول شب از نردبانی بالا می‌روند و از نردبان دیگری پایین می‌آیند که این آیین، معرف صعود نمادین به آسمان است که با بازگشتن به زمین دنبال می‌شود؛  
 ج) بسیاری از آنان، رنگین‌کمان را پل ارتباط زمین و آسمان، و خصوصاً پل ارتباط با خدایان تلقی می‌کنند. بدین‌روی شمن‌ها و جادوگران به واسطهٔ رنگین‌کمان به آسمان راه می‌یابند، و هفت رنگ رنگین‌کمان نمادی است از هفت آسمان؛  
 د) در برخی اقوام نیز شمن به‌طور ناگهانی توسط ارواح ربوده و به آسمان برده می‌شود و پس از سه یا چهار روز دوباره به زمین بازگردانده می‌شود (الباده، ۱۳۸۸: ۲۱۲-۲۳۴).
- برای اهل تصوف نیز حالاتی در باب عروج و صعود روحشان به عالم بالا در حالت خلسگی و سکر ذکر شده است که بی‌شبهت به معراج شمن‌ها نیست. دربارهٔ عروج اهل تصوف گفته شده است که روح سالک در حال صحت و بیداری، از بدن سالک بیرون می‌آید و احوال پس از مرگ بر وی مکشوف می‌شود و می‌تواند بهشت و دوزخ را مطالعه کند (عزیزالدین نسفی، ۱۳۷۹: ۱۵۵). مولانا نیز ضمن توصیف جان اولیا، در هر لحظه برای آنان معراجی قائل می‌شود:

هر دمی او را یکی معراج خاص      بر سر تاجش نهد صد تاج خاص  
 صورتش بر خاک و جان بر لامکان      لامکانی فوق وهم سالکان  
 (دفتر اول: ۱۵۳۸)

این معراج روح در حقیقت کرامتی است مختص به بزرگان و اولیاء متصوفه که نشان از ارتباط آنان با عالم بالا و توانایی گسستن از عالم جسمانی، قبل از مرگ دارد. یکی از نمونه‌های معراج

مشایخ متصوفه، معراج بایزید بسطامی است. هجویری شرح این معراج را از قول بایزید چنین بیان می‌کند: «سر ما را به آسمان‌ها بردند، به هیچ چیز التفات نکرد و بهشت و دوزخ را بر وی نمودند، به هیچ التفات نکرد، از مکونات و حجب برگذاشتند، فصرت طیراً؛ مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا به میدان احدیت مشرف شدم و درخت ازلیت اندر آن بدیدم. چون نگاه کردم، آن همه من بودم» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۵۵).

نمونه دیگر این گونه عروج، سیر و سیاحت روحانی شبلی در عالم ماوراست. از شبلی نقل شده که گفته است: بر ما لاوراء می‌گذرم، جز وراء نمی‌بینم و چپ و راست به سوی ما لاوراء می‌پویم و جز وراء نمی‌بینم. آنگاه بازمی‌گردم و این همه را در مویی از انگشت کهن خویس می‌بینم (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۵۷).

#### ۴. پرواز جادویی

موضوع پرواز جادویی، یکی از کهن‌ترین بن‌مایه‌های فولکلور است که در باستانی‌ترین لایه‌های فرهنگی یافت می‌شود و به اساطیر کهنی مربوط می‌شود که بر این باورند که در زمان آغازین، آسمان و زمین، به قدری به هم نزدیک بودند که انسان‌های نخستین می‌توانستند به راحتی، میان این دو رفت و آمد کنند و به دیدار خدایان خود نائل آیند. این بن‌مایه از جمله مشترکات عرفان شمنی و عرفان اسلامی نیز به شمار می‌آید که در آن ادعا می‌شود شمن / صوفی در حالت خلسگی و بی‌خویشی قادر به پرواز است.

در میان شمن‌ها، پرواز جادویی در راستای عروج آنان به عالم خدایان قرار دارد. «شمن‌ها و حکیم ساحران، قادرند شبیه پرنده‌گان پرواز کنند و بر جایی بلند بر روی شاخه‌های درختان بنشینند» (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۱۴). برخی از آنان نیز بر پشت اسب یا روی طبلشان به پرواز درمی‌آیند. الیاده در کتاب شمنیسم، قدرت پرواز ساحر ماریندی<sup>۱</sup> را این‌گونه توصیف می‌کند: «به نوعی کلبه می‌رود که او از برگ‌های نخل در جنگل ساخته است، و بازوها و بالای ساعدهایش را با پرهایی از حواصیل (نوعی پرنده) مجهز می‌کند. سرانجام او کلبه‌اش را به آتش می‌کشد بدون آنکه آن را ترک کند... دود و شعله‌ها او را به هوا بالا می‌برند و شبیه پرنده، او به هر جایی که می‌خواهد پرواز می‌کند» (همان، ۶۹۳).

شمن‌ها در هنگام پرواز، از وضعیت ارواح برخوردار می‌شوند. بدین‌رو می‌توان پرواز شمنی را با «مرگ آیینی» برابر دانست. جان، تن را ترک می‌گوید و به مناطقی پرواز می‌کند که قابل دسترس زندگان نیست (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۰۰).

در متون صوفیه نیز یکی از کرامات مشایخ، پرواز در هوا ذکر شده است؛ برای مثال، درباره رفیق ابراهیم ادهم آمده است که هرگاه می‌خواست طهارت کند، از غرفه‌ای که در آن با ابراهیم ادهم عبادت می‌کردند، با گفتن «لا حول ولا قوة الا بالله» در هوا پیریدی، همچنان که مرغ تا بر سر آب شدی، و چون از وضو فارغ می‌شد، با گفتن همان جمله باز به غرفه پیریدی (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۵۸ و مشابه آن داستان در منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۶-۲۷).

در متون صوفیه، این نوع پروازها، غالباً به‌عنوان نتیجه و پاداش پانهادن بر هوای نفس و نادیده گرفتن آن ذکر شده است. از ذوالنون حکایت می‌کنند که گفت: یکی را دیدم که اندر هوا می‌پرید. گفتم: این درجه به چه یافتی؟ گفت: قدم بر هوا [ی نفس] نهادم تا در هوا شدم (هجوری، ۱۳۸۴: ۳۱۴). همچنین روزبهان بقلی از ابوبکر واسطی نقل می‌کند که مردی را دید که بر هوا نشسته بود. از او پرسیدم تو چه کسی هستی؟ و او پاسخ داد: «من مردی‌ام که از برای رضای دوست، هوای خود را ترک کرده‌ام؛ مرا بدین هوا نشانند و هوا مسخر کرد» (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷: ۱۱۶). هرچند پرواز در هوا، یکی از کرامات مهم صوفیه به‌شمار می‌آید، برخی مشایخ چندان اعتنایی به آن نمی‌کنند؛ مثلاً جنید می‌گوید: «مکر آن است که بر آب می‌رود و بر هوا می‌رود و همه او را تصدیق می‌کنند» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۳۲)؛ یا مثلاً ابومحمد مرتعش وقتی می‌شنود کسی در هوا می‌پرد، می‌گوید: نزدیک من آنک خدای عزوجل توفیق مخالفت هوای خویش داده است؛ بزرگ‌تر از آنک اندر هوا پپرد (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۵۱-۳۵۲).

همچنین وقتی مردی به بایزید بسطامی می‌گوید: به من خبر داده‌اند که تو به هوا پرواز می‌کنی؟ او در جواب می‌گوید: در این چه اعجابی هست! «طیر یا کل الميته يمر فی الهوا، و المؤمن اشرف من الطیر» (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۳۵-۳۶).

## ۵. ریاضت

ریاضت که در اصطلاح عبارت است از تحمل سختی و دشواری در سیر و سلوک عرفانی و از شرایط تهذیب نفس به‌شمار می‌آید (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۳۷)، یکی از مهم‌ترین مناسک گذار است. این گونه مناسک، عبور یک شخص را از حالتی، یا از پایگاهی به پایگاهی دیگر فراهم می‌سازد (پانوف و پرن، ۱۳۶۸: ۲۳۲) و سبب می‌شود نوآموز با طی کردن مراحل سخت به خودسازی و تشرف نائل آید.

در میان شمن‌ها، به‌خصوص نوآموزان، انجام اعمال مرتاضانه برای خودسازی و رسیدن به تشرف، بسیار بااهمیت است و در این کار، شمن می‌کوشد تا ساختارهای توان حسی زمینی خود را بشکند و راه را برای ادراک خارج حسی (روشن‌بینی و روشن‌شنوایی و مانند آن) و همچنین دست‌یافتن



به کنترلی تصورناپذیر بر جسم بگشاید. از جمله این اعمال رازآموزانه، تحمل سرمای سخت و حرارت اخگر است؛ برای نمونه، در میان منچوری‌ها، شمن آینده باید چنین آزمونی را پشت سر نهد: در زمستان، نه سوراخ در یخ تعبیه می‌شود. کارآموز باید به درون یکی از این سوراخ‌ها رود، زیر یخ شنا کند و از سوراخ دیگر بیرون آید و این عمل را تا آنجا تکرار کند که از هر نه سوراخ یک بار گذشته باشد (الیاده، ۱۳۸۲: ۹۰). در میان شمن‌های بتنی نیز نوآموز باید ملافه خیس را در شبی زمستانی و برفی بر تن برهنه خویش بیچد. برخی شمن‌ها هم آزمون حرارت اخگر را پس پشت می‌نهند؛ بدین طریق که روی آتش راه می‌روند که البته چنین اعمالی گاه به شکل جمعی صورت می‌پذیرد، یعنی مراسم دسته‌جمعی راه‌رفتن بر جاده آتش (الیاده، ۱۳۸۸: ۹۷-۹۸).

در میان متصوفه نیز ریاضت نفس از جایگاهی بس ویژه برخوردار است و برای هر طبقه، ریاضتی خاص مدنظر است. عبدالرزاق کاشانی ریاضت را به سه درجه تقسیم می‌کند: الف) ریاضت عامه، ب) ریاضت خاصه، و ج) ریاضت خاص الخاص (کاشانی، ۱۳۵۴: ۴۳) که برای هر یک، اصولی خاص را باید در پیش گرفت. طبق نظر غزالی، ریاضت در افراد گوناگون، متفاوت با یکدیگر و متناسب با روحیات و خواهش‌ها و آرزوهای آنان است. او در شیوه و طریق ریاضت بر این باور است که ریاضت هر کسی بدان است که آنچه بدان شادتر است به ترک آن بگوید و آنچه بر وی غالب‌تر است، آن را خلاف کند؛ مثلاً آن را که شادی وی به جاه و حشمت بود، به ترک آن گوید و آن را که شادی به مال است، خرج کند و همچنین هر که را سلوت گاهی است به جز خدای تعالی، آن به قهر از خود جدا کند و هر چه وی را وداع خواهد کرد به مرگ، خود به اختیار وداع کند (غزالی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۲).

در حقیقت، نقطه مشترک ریاضت در عرفان شمنی و تصوف اسلامی، انجام کارها و اعمالی است که مخالف آسایش تن و نفس آدمی است. به همین دلیل است که در تذکرة الاولیاء آمده است «شبلی سرداب‌های داشتی، در آنجا همی شدی و آغوشی چوب با خود بردی. هرگاه غفلتی به دل او درآمدی، خویشتن بدان چوب همی زدی و گاه بودی که همه چوب‌ها که بشکستی، دست و پای خود بر دیوار همی زدی» (عطار، بی تا، ج ۲: ۱۳۹) یا همو «به اول که مجاهده بر دست گرفت، سال‌های دراز، شب نمک در چشم کشیدی تا در خواب نشود و گویند هفت من نمک در چشم کرده بود» (همان). یا در حالات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر آورده‌اند که در جوانی، شب‌ها پس از آنکه اهل خانه به خواب می‌رفتند، آهسته برخاسته به خانه می‌آمد. در گوشه مسجد چاهی بود. طنابی را به وسط چوبی بسته و سر دیگر طناب را به پای خود می‌بست و سپس چوب را روی دهانه چاه گذارده و خود را در وسط چاه تا نزدیک طلوع صبح معلق می‌ساخت و قرآن می‌خواند (منور، ۱۳۶۷: ۲۲).

## ۶. کرامت

یکی دیگر از مشترکات عرفان شمنی و تصوف اسلامی، بهره‌گیری بزرگان و مشایخ هر دو گروه از کرامات و خوارق‌عاداتی است که موجب صحه‌گذاشتن دیگران بر توانایی‌های عرفانی و معنوی آنان است. در حقیقت، کرامت امر خارق‌العاده‌ای است که به‌سبب عنایت از عالم غیب، از پیر و استاد عرفانی سر می‌زند (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۶۷) و این امر موجب پذیرش و احترام استاد می‌شود. در میان شمن‌ها، انجام کارهای خارق‌العاده توسط استاد شمنی امری مهم به‌شمار می‌آید؛ به‌گونه‌ای که نشانی بر ارتباط او با عالم ارواح است. شمن در حالت گسست از عالم حس و رفتن به عالم روح، دست به کرامات و اعمال فراطبیعی می‌زند که از جمله آن‌ها، پرواز در هوا (که پیش‌تر در این باره توضیح دادیم)، راه‌رفتن روی آب، نامرئی‌شدن و ضدآتش‌شدن است (الیاده، ۱۳۸۲: ۹۲). شاید بتوان گفت مهم‌ترین عمل خارق‌العاده استاد شمنی، تسلط او بر آتش است. او در جلسه ارواح و رفتن به حالت خلسه، برای نشان‌دادن قدرت مرتاضی خود علاوه بر زخمی کردن خودش با چاقو، آهن گداخته را لمس می‌کند و در دست می‌گیرد یا زغال‌های مشتعل را می‌بلعد (الیاده، ۱۳۸۸: ۶۹۲).

در فرق صوفیه نیز کرامت، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که تفاوتش با «معجزه» فقط در انجام‌دهنده آن است؛ یعنی کرامت خارق‌عادت‌ی است که به دست ولی انجام می‌پذیرد و معجزه خارق‌عادت‌ی است که از نبی صادر می‌شود (غنی، ۱۳۸۶: ۲۳۳؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۶۲۲). هرچند برخی از بزرگان صوفیه به کرامت تکیه نمی‌کنند و به گفته ابونصر سراج، به‌ناچار از کرامت می‌ترسند که مبادا مکر باشد (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۲۰) و کرامت اولیا را برای کسی روا می‌دارند «که از کرامات همچنان ترسد که از زنار یا بت؛ از بهر آنکه هرچه بنده با وی بیارامد دون حق، ورا از حق بیراند؛ و چون کرامت بیند، از مکر و استدراج بترسد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۵۹-۹۶۰)، ولی در کل، موضوع کرامت خواه‌ناخواه، یکی از محبوب‌ترین موضوعات در تصوف اسلامی به‌شمار می‌آید و کرامات فراوانی به مشایخ این قوم نسبت داده شده است؛ از جمله مثلاً حدود یک‌سوم از کتاب *اسرارالتوحید*، به کرامات شیخ ابوسعید ابوالخیر پرداخته شد (غنی، ۱۳۸۶: ۲۳۷) یا کتاب مقامات ژنده‌پیل جام، پر است از کرامات شیخ جام (ر.ک: غزنوی، ۱۳۴۸) یا البته بسیاری از کتب صوفیه که در شرح کرامات مشایخ است.

در کتب صوفیه، کرامات و کارهای خارق‌العاده بسیاری از بزرگان متصوفه نقل شده است که به‌علت گستردگی موضوع و اینکه پژوهشگران دیگر، به تفصیل به آن پرداخته‌اند، از بحث در این باب صرف‌نظر می‌کنیم و فقط به ذکر عناوین برخی از این کرامات می‌پردازیم. از جمله این کرامات می‌توان به راه‌رفتن روی دریا، طیران در آسمان، باراندن باران، حضور در جاهای مختلف

در یک آن، معالجه بیماران با نگاه یا نفس، زنده کردن اموات، دست‌آموز کردن و مطیع ساختن حیوانات درنده، علم به حوادث آینده، ناتوان ساختن یا کشتن اشخاص با یک کلمه یا یک حرکت، مکالمه با حیوانات، گذر از آتش، تبدیل اشیا به زر و سیم و... اشاره کرد (درخصوص تفصیل این کرامات، ر.ک: به هجویری، ۱۳۸۶؛ افلاکی، ۱۳۶۲؛ قشیری، ۱۳۶۱؛ غزنوی، ۱۳۴۸؛ جامی، ۱۳۳۶؛ عطار، بی تا).

## ۷. نوزایی

مرگ در بسیاری از آیین‌ها، مفهومی انتقالی دارد که بیانگر نوعی نوزایی و آغاز مرحله‌ای جدید است و مناسبات ویژه‌ای با آیین تشریف دارد. شخص معتقد به آیین یا باوری خاص (دین)، برای رسیدن به این باورمندی نیاز به تغییر و تحول وجودی دارد. بر این اساس باید مراحل را پس پشت نهاد که به مرگ نمادین منجر شود (بتلاب اکبرآبادی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱). در حقیقت، آیین نوزایی و تشریف مهم‌ترین آیین مکاتب رازآموزانه و عرفانی است که در آن، نوآموز از مرحله‌ای فرودین، به مرحله‌ای والاتر پای می‌نهد. به عقیده‌ی یاده، مناسک تشریف و نوزایی نشان می‌دهد که در جهان ابتدایی، مادام که انسان‌ها خود را در «سطح طبیعی هستی» احساس می‌کنند، انسانیت خود را تمام و کمال نمی‌انگارند. برای اینکه هستی خود را کمال بخشند و به تمام معنا انسان کامل بشوند باید خود را در این مرحله از حیات طبیعی بمیرانند تا در حیاتی متعالی‌تر باز زاده شوند (Eliade, 1959: 187).

در میان شمن‌های مناطق مختلف دنیا، شاید بتوان گفت مهم‌ترین آیین رازآموزانه، آیین تشریف و نوزایی است. هرچند هریک از مکاتب شمنی، به شیوه‌ای خاص به نوزایی و تشریف می‌رسند، در کل، نقطه مشترک همه آن‌ها انجام اعمال نمادینی است که مرگ را متبادر می‌کند و پس از آن زایشی دوباره را به ارمغان می‌آورد. در حقیقت، از آنجا که شمن‌ها متولی درمانگری، پیشگویی و رهبری فره‌مندانه در جامعه هستند، ضروری می‌نماید که برای انجام وظایفشان، تجربه‌های منحصربه‌فردی را از سر بگذرانند؛ یعنی بتوانند در حالت خلسه، مرگ توهمی را تجربه کنند و حیات مجدد را بچشند (جهان‌پور، ۱۳۹۴: ۸۲). نزد برخی از شمن‌ها، تجربه‌های خلسه‌آمیز، خواب سنگین یا بیهوشی یادآور مرگی نمادین است (الیاده، ۱۳۸۸: ۱۱۱ و ۸۴-۸۵) و نوآموز پس از هوشیاری و به‌خودآمدن، گویی به نوزایی می‌رسد؛ برای نمونه، «در میان کاریب‌های گینه‌هلند، کارآموزان شمنی به شکل فزاینده‌ای با عصاره تنباکو و سیگار که تقریباً بی‌وقفه دود کرده می‌شود، مسموم می‌شوند» (الیاده، ۱۳۸۲: ۸۳) و این عمل، نمادپردازی مرگ رازآلود را به ذهن ما متبادر می‌کند که البته پس از این مرگ نمادین، زایشی نمادین در پی است.

یکی دیگر از مهم‌ترین اعمال آیینی تشریف که نشان‌دهنده مرگ و تجدید حیات نمادین است، قطعه‌قطعه کردن اعضا یا آسیب‌رساندن به آن‌هاست؛ مثلاً برخی نوایمانان به قدری صورت‌هایشان را می‌مالند که پوست دوم یا حتی سوم پدیدار می‌شود. این پوست سوم که بسیار ظریف و شکننده است، به قدری حساس است که موجب بروز دردی جانکاه می‌شود. هنگامی که نوآموز به این مرحله می‌رسد، آموزش پایان می‌پذیرد (الیاده، ۱۳۸۲: ۸۲).

در عرفان اسلامی نیز موضوع نوزایی از اهمیتی خاص برخوردار است و در شکل نظری آن، حول حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» می‌چرخد؛ حدیثی که تأکید بر مرگ نمادین و ارادی و پس از آن، زایشی نو دارد. از آنجا که این حدیث، جان عرفان و تصوف اسلامی را تشکیل می‌دهد، بسیاری از عرفا اساس عرفان عملی و نظری خود را بر آن استوار کرده‌اند.

مولانا در این باره می‌گوید:

چون ز مرده، زنده بیرون آورد  
هر که مرده گشت او دارد رشد  
مرده شو تا مخرج الحی صمد  
زنده‌ای زین مرده بیرون آورد  
(دفتر پنجم: ۵۵۰-۵۵۱)

با توجه به همین نکته عارفانه است که مولانا شخصیت بلند و بی‌نظیر پیامبر اکرم (ص) را «زاده ثانی» معرفی می‌کند.

زاده ثانی است احمد در جهان  
صد قیامت بود او اندر عیان  
(دفتر ششم: ۷۵۱)

یا سنایی در این باره می‌گوید:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی  
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

(سنایی، ۱۳۶۴: ۵۲)

قیصری نیز در شرح *فصوص الحکم* ابن عربی در تفسیر و توجیه «موتوا قبل ان تموتوا» و تبیین مرگ ارادی می‌نویسد: «الموت الارادی يحصل للسالكين المتوجهين الى الحق قبل وقوع الموت الطبيعي؛ قال عليه السلام: موتوا قبل ان تموتوا؛ فجعل عليه السلام الاعراض عن المتاع الدنيا و طبياتها، و الامتناع عن مقتضيات النفس و لذاتها، و عدم الاتباع الهوى موتاً» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۰). در حقیقت تحقق مرگ ارادی از نظر قیصری در چند چیز است: روی گردانی از مال و متاع دنیوی، اجتناب از لذایذ نفسانی و پیروی نکردن از هوی و هوس.

عین‌القضات نیز در *تمهیدات* در این خصوص می‌نویسد: «سالک باید دو بار بزاید: یک بار از مادر بزاید و یک بار از خود بزاید تا آن جهان باقی و خدا را ببیند» (۱۳۴۱: ۳۱۹-۳۲۰).

متصوفه به استناد حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» است که مرگ اختیاری و نمادین را برای رسیدن به زایش و تولدی نو برمی‌گزینند و انتخاب می‌کنند. در حقیقت، آنان مدتی را که از تولد دوباره آنان می‌گذرد، عمر به حساب می‌آورند، نه کل زندگی‌شان را. «از ابویزید پرسیدند -رحمه الله علیه- که عمر تو چند است؟ گفت: «چهار سال». گفتند: این چگونه باشد؟ گفت: هفتاد سال است تا در حجاب دنیایم، اما چهار سال است تا وی را می‌بینم و روز حجاب از عمر نشمرم» (هجوی، ۱۳۸۴: ۴۸۶).

به واقع، بسیاری از اعمال و آداب متصوفانه مانند انواع ریاضت‌ها، مجاهده‌ها، چله‌نشینی‌ها، خلسگی‌ها، اذکار، عبادات، رقص و سماع و... همگی نوعی آیین تشریف و نوزایی است که بدان واسطه، صوفی مرگی اختیاری را در عالم مادی و نفسانی اختیار می‌کند و حجاب‌های حسی را درمی‌نوردد تا در عالم جان، زایشی نو داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

اگر عرفان را مکتبی فکری-عملی که سعی بر شناخت حقایق امور به طریق اشراق و کشف و شهود دارد، تعریف کنیم، عرفان شمنی و تصوف اسلامی در زیر این تعریف می‌گنجد. عرفان شمنی که بر پایه خلسه و ریاضت بنا شده و بدین طریق با عالم مینوی یا ارواح ارتباط برقرار می‌کند، نقاط مشترک زیادی با عرفان و تصوف اسلامی دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

الف) خلسگی و بی‌خویشی: شمن‌ها، استادان واقعی خلسگی به واسطه بهره‌گیری از رقص و موسیقی، یا مواد وهم‌آور هستند. در تصوف اسلامی نیز سالک به واسطه خلسگی و بی‌خویشی، به انحای مختلف سعی بر رسیدن به عالم معنوی و مینوی دارد؛

ب) موسیقی و پایکوبی: که هم در عرفان شمنی و هم در تصوف اسلامی به واسطه سماع، بسیار رواج دارد؛

ج) عروج: که شمن‌ها و متصوفه به برکت آیین‌های صعود، به فراسو و بر فراز شرایط انسانی می‌رسند؛

د) پرواز جادویی: از جمله مشترکات عرفان شمنی و تصوف است که در آن ادعا می‌شود شمن/صوفی، در حالت خلسگی و بی‌خویشی قادر به پرواز است؛

ه) ریاضت: یکی از مهم‌ترین مناسک گذار است که در شمنیسم به واسطه اعمالی چون تحمل سرمای سخت و حرارت اخگر، و در تصوف اسلامی با روی گردانی از خوشی‌ها و لذا ید دنیوی و ترک آن‌ها صورت می‌پذیرد؛

و) کرامت: در عرفان شمنی و تصوف اسلامی ادعا شده که شمن / صوفی قادر است به واسطه یاری جستن از عالم غیب، اعمالی خارق عادت و ورای توانایی‌های بشر انجام دهد؛ (ز) نوزایی: که مهم‌ترین آیین رازآموزانه و عرفانی است و غایت هدف شمن / صوفی است. شمن به کمک اعمالی چون تجربه‌های خلسه‌آمیز، خواب سنگین، بی‌هوشی و ریاضت‌های جسمی به تشریف و نوزایی می‌رسد؛ و در تصوف اسلامی نیز سالک با تکیه بر حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» و به یاری ترک تعلقات دنیوی، آماده مرگ نمادین و زایشی نو می‌شود.

## پی‌نوشت

### 1. Marind

#### منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۶). *عرفان (بخش اول شمنیسم)*. چ دوم. شرکت سهامی انتشار. تهران.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۶۷ م). *حلیه الاولیا و طبقات الاصفیاء*. دارالکتاب العربی. بیروت
- افلاکی، شمس‌الدین. (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*. تصحیح تحسین یازجی. انتشارات دنیای کتاب.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۲). *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رؤیا منجم. چ سوم. نشر علم. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ چهارم. انتشارات سروش. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۸). *شمنیسم*. ترجمه محمد کاظم مهاجری. چ دوم. نشر ادیان.
- بتلاب اکبرآبادی، محسن و معصومه برسم. (۱۳۹۵). «مرگ به مثابه تشریف (نوزایی)». *مجله مطالعات ایرانی*. سال پانزدهم. شماره بیست و نهم. بهار و تابستان، ص ۱-۱۷.
- پاتوف، میشل و پرن، میشل. (۱۳۶۸). *فرهنگ مردم‌شناسی*. ترجمه اصغر عسگری خانقاه. ویس. تهران.
- تدین، عطاله. (۱۳۷۴). *جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان*. دانشگاه تهران. تهران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۳۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح مهدی توحیدی پور. کتاب‌فروشی محمودی. تهران.
- جهان‌پور، فاطمه. (۱۳۹۴). «تحلیل محتوایی معراج‌نامه‌های مزدایی». *فصلنامه جستارهای ادبی*. شماره ۱۹۰. صص ۸۱-۱۱۴.
- خسروی، رکن‌الدین. (۱۳۶۶). «نمایش‌های آیینی». *مجله چیستا*. سال پنجم. شماره ۵ و ۶، دی و بهمن.
- دامادی، سید محمد. (۱۳۶۷). *ابوسعید نامه*. دانشگاه تهران. تهران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *جستجو در تصوف ایران*. چ چهارم. امیرکبیر. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۸). «عارف و عامی در رقص و سماع». *پژوهشنامه ادب حماسی*. دوره ۵. شماره ۹. پاییز و زمستان. ص ۳۹-۲۱.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ هفتم. انتشارات طهوری. تهران.
- سجادی، سید ضیاء‌الدین. (۱۳۷۹). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*. چاپ هشتم. انتشارات سمت. تهران.

- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴ م). *اللمع فی تصوف*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. بریل. لیدن.
- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۹۵۳ م). *طبقات الصوفیه*. تحقیق نورالدین شریه. دارالکتاب العربی. مصر.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۴). *دیوان اشعار*. به اهتمام مدرس رضوی. چ سوم. کتابخانه سنایی. تهران.
- شاهمیری، آزاده. (۱۳۸۶). «بررسی تطبیقی مؤلفه‌های مشترک میان رقص سماع و پرفورمنس آرت (هنر اجرا)». *فصلنامه هنر*. شماره ۷۳. صص ۲۲۶-۲۰۶.
- شریف‌الدین ابراهیم. (۱۳۴۷). *تحفه العرفان؛ روزبهار نامه*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. انجمن آثار ملی. تهران.
- عزیزالدین نسفی. (۱۳۷۹). *انسان کامل*. تصحیح ماژیران موله. چاپ پنجم. طهوری. تهران.
- عطار نیشابوری. (بی تا). *تذکره الاولیا*. مقدمه محمد قزوینی از روی چاپ نیکلسون. انتشارات مرکزی. تهران.
- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله ابن محمد. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. تصحیح و تعلیق عقیف عسیران. چ دوم. منوچهری. تهران.
- غروی‌ان، مینا. (۱۳۹۰). «شمنیسم، فنون کهن خلسه: نقد و بررسی کتاب شمنیسم، ترجمه محمد کاظم مهاجری». *کتاب ماه دین*. شماره ۱۶۷. شهریور. صص ۷۶-۸۱.
- غزالی، ابوحامد امام محمد. (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو‌جم، ۲ ج. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- غزنوی، سدیدالدین محمد. (۱۳۴۸). *مقامات ژنده‌پیل جام*. تصحیح حشمت مؤید. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. غنی، قاسم. (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف در اسلام*. چ دهم. انتشارات زوآر. تهران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۶۱). *ترجمه رساله قشیریه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. علمی و فرهنگی. تهران.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۵۴). *شرح منازل السائرین انصاری*. انتشارات حامد. تهران.
- کندری، مهران. (۱۳۷۷). «معرفی آیین شمنی در آمریکای جنوبی». *مجله نامه فرهنگ*. سال هشتم. شماره اول. سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی. بهار.
- گودرزی، حجت و کوروش گودرزی. (۱۳۹۳). «تجلی رقص‌های اساطیری در سماع عرفانی». *فصلنامه عرفانیات در ادب فارسی*. دوره ۵. شماره ۳. پیاپی ۱۸. بهار.
- مخبر دزفولی، فهیمه. (۱۳۸۴). «ترکان، از شمنیسم تا اسلام». *تاریخ و تمدن اسلامی*. شماره اول. تابستان. صص ۴۹-۶۱.
- مستملی بخاری. (۱۳۶۶). *شرح التعرّف لمذهب التصوف*. به کوشش محمد روشن. انتشار اساطیر. تهران.

منور، محمد. (۱۳۶۷). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. ج ۲. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. آگاه. تهران.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۷). *مثنوی معنوی*. تصحیح عبدالکریم سروش (نسخه فونیه). ج سوم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.

نفیس، سعید. (۱۳۶۸). *سرچشمه تصوف در ایران*. ج هفتم. مروی. تهران.

نقوی، عقیل. (۱۳۹۶). «پرخوانی و ذکر خنجر: بقایای اعتقادات کهن در میان ترکمن‌های ترکمن صحرا». *دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. سال ۵. شماره ۱۵. مرداد و شهریور. ص ۷۰-۴۷.

نیکویخت، ناصر و سید علی قاسم‌زاده. (۱۳۸۸). «روش‌های خلگی شمنیسم در برخی از فرقه‌های تصرف»، *مجله مطالعات عرفانی*. دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان. شماره نهم. بهار و تابستان. ص ۱۸۵-۲۱۶.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. سروش. تهران.

Eliade. Mircea. (1959). *the sacred and the profane*. published by: Harcourt Brace Jovanovich

## References

- Ashtiani, Jalaloddin. (1997). *mysticism( Part one: Shamanim)*. Sahami Entesharat Company. Tehran. (In Persian)
- Aboo Nayim Esfahani, Ahmad ebne Abdollah. ( 1967). *Helyatol Oliya And Tabaghatol Asfiya*. Dar Alketab Alarabi. Beyrout. (In Persian)
- Aflaki, Shamsoddin. (1983). *Managhe- al- Arefin*. ed: Tahsin Yasiji. World of Book. Tehran. (In Persian)
- Mircea Eliade. (2010). *History of religious ideas*. Tran: Roya Monajjem. Science Publication. Tehran. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2009). *Shamanism*. Tran: Mohammad Kazem Mohajeri. Religion Publication. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2003) *Myth, Dream, mystery*. Tran: Jalal Sattari. Soroush Publication. Tehran. (In Persian)
- Botlab Akbari, Mohsen And Masoumeh Akbari. (2016). «Death as a Rebirth». *Iranian study*. 11. 29. Vol.15. No. 29. Spring and Summer. P.p 1-17. (In Persian)
- Pathov ,Michelle. Pren Michelle. (1989). *Anthropological Culture*. Tran: Asghar Asghari Khaneghah. Wiss Publication. Tehran. (In Persian)
- Tadayyon. Ataollah. (1995). *The Effects of Sufism and Mysticism in Iran and the World*. University of Tehran. Tehran. (In Persian)
- Jami. Nour- Aldin- Abdol Rahman. (1957). *Nafahat- ol- Ons Men Hazarat- ol- Ghods*. De: Mahdi Tohidi pour. Mahmoudi. Tehran. (In Persian)
- Jahanpoor, Fatomeh. (2015). «Content Analysis of Mazda Ascensions». *Literary Research*. No: 190 . pp 81-114. (In Persian)
- Khosravi, Ro;noddin. (1987). «Ritual plays». *Chists*. Vol: 5 . No: 5-6. (In Persian)
- Damadi, Mohammad. (1988). *Abou Said Nameh*. University of Tehran. Tehran. (In Persian)
- Zarrin Koub. Abdol Hosein. (1990). *study in Islamic Sufism*. Amir Kabir. Tehran. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2009). « Mystic and folk in dance». *Epic literary*. No: 9. Winter. (In Persian)
- Sajjadi, Seyyed Jafar. (2004). *Dictionary of mystical terms*. Tahoori Publication. Tehran. (In Persian)



- Sajjadi, Seyyad Ziyaoddin. (2000). *An Introduction to the Basics of Sufism and Sufism*. Samt Publication. Tehran. (In Persian)
- Sollmi, Aboo Abdol Rahman. (1953). *Tabaghat -ol- Soufiyeh*. Dar ol- Ketab Al Arabiyyeh. Egypt. (In Persian)
- Saraj Tousi, Abou Nasr. (1914). *Al loma Fi Tasavvof*. Ed: Rinold Nikolson. Brill. Liden. (In Persian)
- Sanayi Ghaznavi. (1985). *Poetical works*. Ed: Modarres Razavi. Sanayi Library. Tehran. (In Persian)
- Shahmiri, Azadeh. (2007). «A Comparative Study of the Common Components of Sama Dance and Performance Art». *Art Quarterly*. No: 73. Pp 206-226. (In Persian)
- Sharif il-din Ebrahim. (1968). *Tohfah Al Erfan*. Ed: Mohammad Taghi Danesh Pazho. National Works Association. Tehran. (In Persian)
- Azizoddin Nasafi. (2000). *perfect human*. ed: Nazhiran Mooleh. Tahoori. Tehran. (In Persian)
- Attar Neyshabouri. (no date). *Tazkerat ol oliya*. Introduction of Mohammad Ghazvini. Central Publication. Tehran. (In Persian)
- Eynolghozat Hamedani. (1962). *Tamhidat*. Ed: Afif Osiran. Manoochehri Publication. Tehran. (In Persian)
- Gharavian, Mina. (2011). «Review of Shamanism, translated by Mohammad Kazem Mohajeri». *Book of the month of religion*. No: 167. Pp 76-81. (In Persian)
- Ghazzali, Aboo Hamed. (2001). *Kimiya Saadat*. Ed: Hosein Khadiv Jam. Elmi va Farhangi Publication. Tehran. (In Persian)
- Ghaznavi, Sadiddin Mohammad. (1969). *MaGhamat-e Zhende Pil Jam*. Ed: Heshmat Moayyed. Institute for Translation and Publishing. Tehran. (In Persian)
- Ghani, Ghasem. (2007). *History of Sufism in Islam*. Zavvar Publishing. Tehran. (In Persian)
- Ghosheyri, Abdol Karim Havazan. (1982). *Translate of Resale Ghosheyri*. Ed: Foroozanfar. Elmi va Farhangi Publication. Tehran. (In Persian)
- Gheysari Roomi, Nohammad Dawood. (1996). *Description of Fosoos ol Hekam*. Ed: Jalaloddin Ashtiyani. Elmi va Farhangi Publication. Tehran. (In Persian)
- Kashani, Abdolrazzagah. (1954). *Description of Manazel ol Sayerin*. Hamed Publication. Tehran. (In Persian)
- Kendri, Abdol Rahman. (1988). «Introduction of the ritual of Shamanism in South America». *The Letter of Culture*. Vol: 8. No: 1. Spring. (In Persian)
- Goodarzi, Hojjat And Koorosh Goodarzi. (2014). «The Expression of Mythological dances in the Mystical Sama». *Mysticism in Persian literature*. No:3. Spring. (In Persian)
- MoKhber Dezfooli, Fahimeh. (2005). «Turks, from Shamanism to Islam». *Islamic history and civilization*. No: 1. Summer. Pp49-61. (In Persian)
- Mostamelli Bokhari. (1987). *Description of Al Taarraf le Mazhabe Tasavvof*. Asatir. Tehran. (In Persian)
- Monavvar, Mohammad. (1988). *Asrarotthid Fi Maghamate Sheykh Abi Said*. ed: Mahammad Reza Shafiyi Kadkani. Agah. Tehran. (In Persian)
- Mowlavi, Jalaloddin Mohammad. (1988). *Masnavi Manavi*. Ed: Abdol Karim Soroosh. Elmi va Farhangi Publication. Tehran. (In Persian)
- Nafisi, Said. (1989). *The source of Sufism in Iran*. Marvi. Tehran. (In Persian)
- Nikoobakhat, Naser And Seyyed Ali Ghasem zadeh. ( 2009) «The methods of drunken state of Shamanism in some of Sufism sects». *Iranian Study*. no:9. Spring and summer. Pp 185-216. (In Persian)
- Hojviri Abol Hasan Ali ebne Osman.(2005) *Kashf-ol-mahjoob*. ed: Mahmood Abedi. Soroosh. Tehran. (In Persian)
- Eliade. Mircea. (1959). *the sacred and the profane*. published by: Harcourt Brace Jovanovich.

## Comparative Study of Islamic Sufism and Shamanic Mysticism<sup>1</sup>

Behzad Atooni<sup>2</sup>  
Mahdi Sharifian<sup>3</sup>  
Behrooz Atooni<sup>4</sup>

Received: 06/04/2019  
Accepted: 26/06/2019

### Abstract

Most of the world's mystical schools strive to isolate the seekers and novices from the profane and mundane life and guide them to the real driving force of the world and the mysteries of the sacred world. Shamanism is one of these mystical schools that by its specific rituals and practices takes the seeker into a trance state and ecstatic unconsciousness, and through seeking help from the world of spirits and world of gods makes supernatural wonders take place. Shamanic rituals and customs bear a striking resemblance to Islamic Sufi customs; to the extent that some even believe that Islamic Sufism was influenced by Shamanism. In this study, the authors investigate some of these similarities, including the states of trance and ecstatic unconsciousness, the importance of music and stomp, soul flight and ascension of the seeker, magical flight, mystical austerity, performing supernatural wonders, and the issue of rebirth.

**Keywords:** Shamanism, Islamic Sufism, Trance State, Supernatural Wonders, Rebirth.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2019.25258.1728

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran (Corresponding author), [behzad.atooni@abru.ac.ir](mailto:behzad.atooni@abru.ac.ir)

3. Professor of Persian Language and Literature Department, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran, [drsharifian@yahoo.com](mailto:drsharifian@yahoo.com)

4. Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, Islamic Azad University of Qom, Qom, Iran, [behroozatooni@yahoo.com](mailto:behroozatooni@yahoo.com)

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN: 1997-2538

## بررسی مقایسه‌ای اسماء جمالی خداوند در متون عرفانی قرن‌های چهارم و ششم<sup>۱</sup> (مطالعه موردی: کشف‌المحجوب و روح‌الارواح)

کتایون کتیبه<sup>۲</sup>

ناصر نیکوبخت<sup>۳</sup>

انسیه خزعلی<sup>۴</sup>

حسینعلی قبادی<sup>۵</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

### چکیده

در متون صوفیانه و عارفانه و در آموزه‌های عارفان، مبحث اسماء‌الله جایگاه ویژه‌ای دارد که می‌توان گفت تقریباً از سایر مباحث عرفانی گسترده‌تر و بااهمیت‌تر است. به‌خصوص بحث در باب اسماء جمالی و جلالی پروردگار، چگونگی جلوه آن‌ها و آثار خاصی که هر یک در روح انسان به‌جا می‌گذارند، بخش اعظمی از آثار عرفانی را به خود اختصاص داده است و نویسندگان

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.24134.1688

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، katayoon.katibeh@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، n\_nikoubakht@modares.ac.ir

۴. استاد گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران، ekhazali@gmail.com

۵. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، ghobadi.hosein@yahoo.com

صوفی مسلک به طرح نظریات خویش در این زمینه پرداخته‌اند. در این پژوهش، به روش توصیفی-تحلیلی و با جست‌وجو در منابع و آثار مربوط، پس از جست‌وجویی مختصر در تاریخچه مطالب مرتبط با اسماء‌الله و کاوشی در نظریات عارفان در این زمینه، در دو سطح اندیشگانی و ادبی دو اثر برجسته عرفانی قرن چهارم و ششم، یعنی *کشف‌المحجوب* و *روح‌الارواح* مطالعه می‌شود. می‌توان گفت که در قرن چهارم، آثار عرفانی به شکل متشرعانه و نگارش‌هایی تعلیمی و رسمی و به نثر مرسل نوشته شده‌اند، اما به موازات حرکت عرفان از زهد به سوی عشق، به تدریج به سمت انتزاعی تر شدن تصاویر و ساختار مجرد و ادبیت متن پیش می‌روند. در *روح‌الارواح*، مبادرت آگاهانه سمعانی به بیان تجربه‌های عرفانی به وضوح در تمام اثر دیده می‌شود. این نکته با جایگاه جمال‌شناسی خاص و منسجم نثر *روح‌الارواح* نیز مرتبط است که از طریق بیان، ذوق و حس عاشقانه و تعبیرات و تجربه‌های عارفانه به خواننده منتقل می‌شود؛ نکته‌ای که در بیان تعلیمی و خشک *کشف‌المحجوب* دیده نمی‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** اسماء جمالی، تفسیر عرفانی، *روح‌الارواح*، *کشف‌المحجوب*.

## ۱. مقدمه

### ۱.۱. طرح مسئله

از جمله نشانه‌های بسیار مهم کرامت و ارزشمندی انسان، ارتباط او با اسماء‌الله است. در قرآن کریم، یادگرفتن و یاددادن اسماء الهی با سجده به آدم ارتباط دارد و عارفان بزرگ از این ارتباط، کرامت و ارزشمندی انسان را نتیجه گرفته‌اند. پس از مبحث وجود - که از مهم‌ترین مباحث عرفانی است - یعنی تأکید بر وجود مطلق و اشاره به مظاهر کثرت و نیز موضوع وحدت وجود در آرای صوفیانه، مبحث کلیدی دیگر در تفکرات عارفان، موضوع اسماء‌الله است. این مبحث، ریشه در قرآن کریم دارد و برگرفته از احادیث و نیز برداشت‌های عارفان و فیلسوفان و متکلمان است. مقوله اسماء در اندیشه عرفای اسلام از چنان اهمیتی برخوردار بوده است که آن‌ها در تأملات و تحقیقات خویش، آن را به عنوان یک علم جامع و فراگیر، مورد تدقیق و کندوکاو قرار داده‌اند و آن را زیربنای سایر آموزه‌ها و مطالب عرفانی به حساب آورده‌اند. «اسماء حسناى الهی، تجلیات ذات ربوبی‌اند که در قوس نزول موجب پدید آمدن مظاهر و صور، و در قوس صعود، منشأ اشراقات و مکاشفات عرفانی می‌شوند. بدین سبب، اسماء الهی هم از جهت وجودشناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی و هم از جهت شناخت‌شناسی و سلوک اهمیت دارند» (احمدوند، ۱۳۸۹: ۵۴۵).

به تعبیر ابن عربی، معرفت در طریق عرفان، اساساً بر هفت پایه استوار است که نخستین و مهم‌ترین آن‌ها علم به اسماء الله است که از آن به علم الحقایق یاد می‌کند. براساس مبانی عرفانی، اسم الهی عبارت از ذات یا صفتی متعین از صفات و تجلی‌ای از تجلیات است. هرگاه ذات حق با صفتی معین جلوه کند، اسمی از اسماء از آن پدید می‌آید؛ مثلاً از تجلی خداوند با رحمت واسعه او، اسم الرحمن پدید آمده، و از تجلی او با رحمت خاصه کمالی، اسم الرحیم پدید آمده، و از تجلی حق با وصف انتقام، اسم المنتقم ظهور یافته است (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۳).

عارفان اسماء الهی را از جهاتی گوناگون تقسیم‌بندی کرده‌اند که گاه با تقسیم فیلسوفان و متکلمان یکی است، نظیر تقسیم به اسماء ثبوتی و سلبی و...، اما در بعضی موارد و به‌ویژه برحسب درجات، عارفان به تقسیماتی خاص دست یازیده‌اند، از قبیل اسماء تنزیهی و تشبیهی، اسم اعظم و ارکان امهات اسماء، اسم مستأثر و غیرمستأثر، اسماء جلال و جمال، اسماء ذات و صفات و افعال، اسم متصل و منقطع‌الظهور و... .

بنابراین، با توجه به جایگاه ارزنده اسماء در حوزه عرفان نظری، به نظر می‌رسد تحقیق و مطالعه آن بیش از سایر مباحث ضرورت دارد؛ چرا که این مسئله از پدیده‌ترین مقوله‌هایی است که حجم وسیعی از گفت‌وگوها و مباحث را به خود اختصاص داده است که در ضمن موضوع توحید مطرح می‌شود و درک و دریافت بسیاری از اصول و مبانی عرفان، تنها با درک فحوای آن امکان‌پذیر است؛ به‌ویژه اسماء جمالی که در مباحث عرفانی و عرفان عاشقانه جایگاه خاصی دارد؛ اسمائی چون لطیف، رحمن و جمیل در اندیشه‌های عرفا از مقام ویژه‌ای برخوردارند و بسیار مورد توجه عرفا بوده‌اند.

## ۲,۱. ضرورت تحقیق

به‌لحاظ زمانی، انتخاب قرن چهارم در این تحقیق به دلیل اهمیتی است که در پی‌ریزی آثار منشور عرفانی دارد و نیز اثر ارزشمندی چون کشف‌المحجوب که از قدیم‌ترین و معتبرترین کتب زبان فارسی در تصوف است. از دیگر سو، قرن ششم، دوره اوج‌گیری و انسجام اندیشه‌های عرفانی است و ما شاهد گسترده‌گی عرفان عملی و پیدایش فرق و مکاتب گوناگون صوفیانه و عرفانی در این قرن هستیم. در این قرن، هم‌چنین روح‌الارواح که تنها کتاب مستقل در شرح و تفسیر عرفانی اسماء الله است، نگاشته شده است. این کتاب از بابت جایگاه ویژه‌اش در میان آثار عرفانی-ادبی و در بین شروح صوفیانه برای تحقیق و مقایسه با کشف‌المحجوب انتخاب شد. این دو اثر، علی‌رغم محتوای کلی و مشترک عارفانه، در دو طیف متفاوت عرفان زاهدانه و عاشقانه پرداخته شده‌اند و در جهت مقایسه سیر تحول اسماء جمال خداوند، مناسبت خاصی دارند.

اسماء الهی از حیث تأثیر بسزایی که در دستگاه اندیشگانی عارفان و نحوه سیر و سلوک آنان از یک سو، و واسطه قرار گرفتن در طریق معرفت انسان نسبت به خداوند از سوی دیگر دارند، بهره‌های فراوانی که از جنبه تربیتی و اخلاقی به سالک می‌رسانند و نیز اهمیتی که در آداب عملی خانقاهیان و در سیر و سلوک و پرورش معنوی آنان داشته‌اند، جای تحقیق و پژوهش بسیار دارد. علاوه بر این، پژوهش در ریشه‌یابی افکار صوفیانه در باب چگونگی تحول کاربرد اسماء در متون عرفانی مربوط به آنان امری بایسته است.

در این تحقیق، به سؤالاتی از این دست پاسخ خواهیم داد:

- نظریات کلی عارفان در باب اسماء الله چیست و تأثیرپذیری آنان از اسماء الهی به چه شیوه‌ای است؟
- با توجه به تحولاتی که در مبانی اندیشه‌های عرفا، پایه‌های شکل‌گیری تفکرات صوفیانه و عرفانی در طی زمان، به وجود آمده است، اسماء الله چه کاربردی در آثار عارفانه داشته‌اند؟
- دو اثر برجسته عرفانی متعلق به دو دوره متفاوت از ظهور تا اوج‌گیری عرفان، چه تشابهات و تفاوت‌هایی به لحاظ اساس تفکرات در عرفان نظری و عملی از باب به کارگیری اسماء و نیز بهره‌گرفتن از شگردهای ادبی و بلاغی دارند؟

### ۳,۱. پیشینه تحقیق

تاکنون در باب تحول معنایی اسماء الله و مقایسه دو اثر عرفانی، پژوهشی انجام نگرفته و پژوهش‌های صورت‌پذیرفته اغلب تنها به شرح خود اسماء و انواع آن و تقسیمات و توصیفات آن پرداخته‌اند و البته بیشتر افکار و اندیشه‌های ابن عربی را شرح داده‌اند.

کتاب‌ها و مقالات بسیاری در موضوع اسماء و صفات خداوند، چه در عرفان و چه در علم کلام و فلسفه به نگارش درآمده است که بر شمردن همه آن‌ها مجال وسیع می‌طلبد و در اینجا به اجمال به چند نمونه از پژوهش‌هایی که در خصوص اسماء الهی و مباحث مربوط به آن انجام شده، اشاره می‌شود.

سعید رحیمیان در مقاله «اسم الهی در عرفان اسلامی» به بحث در توضیح اسماء و انواع آن پرداخته و در آن، از تاریخچه پیدایش و ورود اسماء به مباحث عرفانی و سیر تحولات آن سخنی به میان نیامده است. محمدمین صادقی ارزگانی در مقاله «اسماء الهی از منظر امام خمینی»، صرفاً نقد و گفت‌وگو در باب نظریات امام خمینی در خصوص تعریفاتی آورده است که ایشان در آثار خویش از اسماء داشته‌اند. صدیقه ابلق‌دار در مقاله «تأثیر شناخت اسماء الهی در مسیر معرفت حق»

به بررسی مباحث مربوط به انسان‌شناسی، نفس، سیروسلوک و قابلیت‌های متضاد در انسان پرداخته و ضمن آن به اسماء الهی نیز اشاره کرده است.

سید قوام‌الدین حسینی در مقاله «منشأ کثرت اسماء الهی در تفسیر عارفان مسلمان»، پس از اشاره به گونه‌شناسی اسماء و صفات، به تفسیری از عینیت ذات و راه‌هایی که عارفان در تحلیل کثرت اسمائی پیموده‌اند، اشاره کرده است. صادق آینه‌وند در مقاله «معناشناسی اسماء الحسنی»، همان‌گونه که از عنوان مقاله پیداست، در باب معنی‌شناسی اسماء الهی سخن گفته است.

سید محمد یوسف ثانی و حسین زحمتکش در مقاله «اسماء و صفات الهی در عرفان اسلامی با رویکردی به آرای امام خمینی (ره)» در حوزه عرفان نظری به جست‌وجو در باب اسماء و صفات پروردگار پرداخته‌اند و در پی تشریح چستی و جایگاه و منزلت اسماء و صفات در گستره عرفان، بهره‌های بسیار از آرای امام خمینی برده‌اند. قربان‌علی صمدی در مقاله «بحث اسماء و صفات الهی در صحیفه سجادیه» به تفسیر و توضیح اسماء و صفات خداوند در صحیفه سجادیه پرداخته است که با موضوع مورد پژوهش در این مقاله متفاوت است.

همان‌گونه که گفته شد، در پژوهش‌های یادشده، محوریت مباحث بر شرح و توصیف اسماء، انواع آن‌ها، نظریات مختلف اندیشمندان علوم اسلامی درباره آن‌ها و این قبیل مباحث است و پیشینه به کارگیری اسماء و دیگرگونی‌هایی که از آغاز بهره‌گیری از آن‌ها در متون منشور عرفانی شده است. بدین ترتیب، در این پژوهش‌ها تحول اندیشگانی، تصویری و ساختارهای ادبی در عارفان و نویسندگان، بررسی نشده است.

همچنین پایان‌نامه‌های بسیاری نیز در حوزه عرفان و ادیان به مبحث اسماء و صفات خداوند اختصاص یافته است که همگی در زمینه تعریف و توضیح اسماء و انواع آن‌ها با زمینه‌های علم کلام و یا در بحث تفسیر آیاتی از قرآن که به اسماء مربوط می‌شوند، به نگارش درآمده‌اند و به موضوع این پژوهش ارتباطی ندارند.

#### ۴. ۱. تاریخچه بحث در باب اسماء الله

محور قراردادن اسماء الله و ایجاد بنایی براساس آن، اولین بار از سوی محیی‌الدین عربی آغاز شد. وی در این زمینه، از مباحث خداشناسی، جهان‌شناسی، شناخت انسان و رابطه او با خدا و جهان و نیز دیدگاه خاص ارتباط میان شریعت و طریقت سخن گفت و بعضی از آن‌ها را خود، پی‌ریزی کرد. این بنیان‌گذاری به گونه‌ای است که هر مسئله‌ای در سایه مبحث اسماء قرار می‌گیرد. در این مسیر، او گستره اندیشه‌ها و دیدگاهش را بسیار وسعت بخشید و همان‌گونه که در فصوص‌الحکم

می‌گوید: «عقد الخلائق فی الاله عقاندا و انا اعتقدت جميع ما اعتقدوا: مردمان مختلف دربارهٔ خدا، عقیده‌های مختلف داشتند. من به همهٔ آن‌ها معتقد شدم» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵).

ابن عربی تألیفات و نگاه‌های مستقل بسیاری در باب اسماء الله دارد از جمله *الاسم و الرسم*، *کتاب الاسماء*، *کتاب الاشارات فی شرح الاسماء الالهيه و الکفایات*، *شرح الاسماء*، *منافع الاسماء* و *کشف المعنی عن سر الاسماء الحسنی* و در کتاب *انشاء الدوائر* نیز بابتی مستقل در این باره دارد. به اعتقاد وی، وجود پروردگار را به دو اعتبار می‌توان لحاظ کرد؛ یک بار در مرتبهٔ احدیت ذات و بار دیگر در مرتبهٔ جامعیت اسماء. در مرتبهٔ جامعیت اسماء، امکان ارتباط میان واجب و ممکن هست و پروردگار در وجود ممکنات تجلی می‌کند و در واقع عالم امکان به واسطهٔ تجلی حق است که ظهور می‌یابد و تعین و تشخیص پیدا می‌کند. این ممکنات، هر یک مظهري از اسماء خداوند و صفتی خاص را بروز می‌دهد و می‌تواند با توجه به نوع صفت یا صفات الهی، به مثابهٔ اسمی برای آن صفت یا صفات باشد؛ برای مثال، انسان که جامع تمامی کمالات امکان است، مظهر اسم الجامع خداوند به‌شمار می‌آید (ابن عربی، ۱۳۳۹: ۵۴).

عارفان تأثیرپذیرفتن سالک مبتدی از اسماء را ملاک سنجیدن باطنش می‌دانند و در پی آن‌اند تا میان درون سالک با یکی از اسماء الله رابطه‌ای بجویند و دلیل تعالی وی را در سیر و سلوک به واسطهٔ القای اسماء الله به او گوشزد کنند (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۰۳).

می‌توان تاریخچهٔ موضوعیت و اهمیت اسماء الله و جایگاه آن را در عرفان به پیش از ابن عربی و پس از وی تقسیم کرد. پیش از وی اختلاف نظرهایی در میان صوفیه در باب اسماء الله و یکی بودن آن‌ها با ذات و مسمی و صفات وجود داشته است. پس از اظهار نظریات محیی‌الدین عربی و پیروان وی، در قلمرو عرفان اسلامی و در آموزه‌های معرفتی، براساس اسماء الهی، مثلثی شامل هستی‌شناسی، جمال‌شناسی و انسان‌شناسی عارفانه ایجاد شد. بحث‌های کلامی و عرفانی در باب اسماء الله، از دو دیدگاه نشئت گرفته است: یکی به لحاظ شناخت معنا بر مبنای اینکه این اسماء هر یک چه مفاهیمی دارند و دیگر از دریچهٔ شناخت وجود و اینکه چه رابطه‌ای میان صفات پروردگار با ذات او و میان اسم و مسمی است.

در محافل کلامی از نیمهٔ نخست قرن دوم، اصطلاح اسماء و صفات شکل گرفته و به بحث گذاشته شد. در این زمینه میان معتزله، اشاعره، امامیه و دیگر فرق کلامی جدال‌هایی در گرفت؛ از جمله در باب توقیفی بودن اسماء، بیشتر اشاعره، پیروان مکتب بغداد از میان معتزله و عدهٔ کثیری از متکلمان امامیه، معتقد بر عدم تجاوز در نسبت دادن اسماء به خداوند از آن نام‌هایی بودند که در کتاب و سنت و اجماع آمده است و برخی دیگر از جمله معتزله و گروهی از امامیه، تسمیهٔ خداوند را به غیر این نام‌ها می‌پذیرفتند (عبدالقاهر بغدادی، ۱۳۶۷: ۲۰۳).



در باب رابطه اسماء و صفات، از نظر معتزله، این دو اصطلاح به لحاظ معنایی متفاوت اند و اسم خدا متضمن صفت او نیست و می توان مثلاً خداوند را به اسمائی چون حی، علیم و قدیر نامید، اما نمی توان او را به حیات و علم و قدرت متصف کرد. برخلاف معتزله، اهل تسنن در عین جدادانستن اسم از صفت، اثبات اسم را بدون اثبات صفت غیرممکن و غیرقابل شناخت می دانند و اسم را عین صفت می دانند و تنها به لحاظ اینکه صفات، قابلیت اشتقاق دارند و اسماء چنین نیستند، میان اسم و صفت تفاوت قائل می شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹۲).

بحث و اختلاف میان این گروه ها بسیار دامنه دار و طولانی است و در اینجا مجال پرداختن به این جنبه های موضوع نیست. در کنار متکلمان و حکما، نگرش عرفا جایگاهی ویژه دارد که موضوع بحث ماست و سخن گزافی نیست که گفته شود در سلوک عارفانه و نگرش صوفیانه، در هیچ مرحله و مرتبه ای، از پرداختن به اسماء الله گریزی نیست و عرفا، معرفت و آموزه های معرفتی خود را متصل و موقوف به عرفان اسماء و صفات حق می دانند.

## ۲. چگونگی نگرش عارفانه به اسماء الله

عارفان به اسماء به عنوان صورت های ملفوظ نمی نگرند و اسماء ملفوظ را از نفس اسماء جدا می دانند. آنان بر این عقیده اند که خداوند در مقام هویت مطلقه، نه اسمی دارد و نه رسمی و حتی لفظ هویت را نیز از سر ناگزیری و در نتیجه عدم شناخت به او نسبت می دهند، اما چون سبب وجود عالم، محبت پروردگار است و او بر این مبنا اراده کرد تا شناخته شود، در اسماء خود تجلی کرد. از اینجا است که آنان تنها راه شناخت حق را معرفت صفات و اسماء خداوند می دانند (جیلی، ۱۳۰۴ ق: ۱۷). بدون شناخت اسماء، راهی به معرفت عالم و حوادث آن نیست. صوفیانی چون ابن عربی و اتباعش، بر این نظرند که خلقت عالم در نتیجه تقاضای ظهور یافتن اسماء بوده است. «اسمائی که به اذن پروردگار، مجاز به ایجاد اعیان شدند، عبارت اند از: حی، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط که اسماء ذات اند و به ائمه سبعه یا مفاتیح الغیب نیز مشهورند و از میان این اسماء، اسم «حی» به «امام الائمه» معروف است» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۸۲).

هریک از ممکنات عالم، مظهر یک یا چند اسم هستند به جز انسان که مکان جامع اسماء الهی است. در انسان، تمامی اسماء متقابل پروردگار، جلالی و جمالی، به حسب قابلیتش جمع شده است. این اکمال و جامع بودن را، انسان در نتیجه لطف ازلی خداوند داراست و اراده او بر این تعلق گرفته است که انسان را چون آینه ای، مظهر تمامی اسماء نیکوی خود قرار دهد. از این جهت موضوع اسماء در اعتقاد عرفا با مبحث انسان شناسی عرفانی پیوند می خورد و صورت های معرفتی و معنوی

انسان با شناخت اسما مرتبط می‌شود تا جایی که عرفا به این نظر قائل اند که: «اگر اسما الهی در خلقت انسان سهیم نبودند و انسان مظهر اسما نبود، وی به مقام خلیفه الهی دست نمی‌یافت» (پارسا، ۱۳۴۶: ۳۴ تا ۳۶). به این دلیل است که انسان، نسبت اسمائی با پروردگار یافته است و با چنین نسبتی است که لایق مقام خلیفه الهی شده و بار امانت الهی را - که عده‌ای بر آن‌اند که همان اسما الله است - بر دوشش نهاده‌اند.

اینجاست که عرفا به جست‌وجو و بحث پرداخته‌اند و در آثار خویش در پی یافتن راهی برای دستیابی به شیوه تبدیل این رتبه بالقوه (داشتن مرتبه خلافت) به فعلیت هستند و درصددند تا این نکته را که پیوندی کامل و تمام میان اسما الله و سیر و سلوک عرفانی وجود دارد، بر کرسی اثبات نشانند. البته حصول این مقصود و به دست آوردن این مرتبه در گرو جذبه‌های پروردگار و کوشش سالک در زمینه اسما الله است. این جذبه و کشش، همان تجلی اسما است که هر سالکی به میزان ظرفیتش از آن نصیب می‌برد. تجلی اسم الله گاه با یک اسم رخ می‌دهد و گاهی نیز با چند اسم: «گاهی تجلی، تجلی فعلی است و در اثر آن، سالک جز فعل حق و جز فاعلیت حق، چیزی نمی‌شناسد. گاهی تجلی صفتی است و بنده جز صفات خداوند و جلوه‌های صفات او چیزی نمی‌بیند و گاهی نیز بالاتر است و تجلی ذاتی است که در آن، سالک تمامی ممکنات عالم امکان را در نور تجلی ذات، هالک می‌بیند و هر امری را عدمی» (عزالدین محمود کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۵۴-۱۵۵).

گفتنی است که سالک در سلوک عرفانی خود باید به تجلی اسمائی متخلق شود و این تخلق، زمانی ممکن می‌شود که وی به گونه‌ای خود را با اقتضائات هر اسمی وفق بدهد و «برای رسیدن به حقیقت آن قیام کند که عوارض و نتایج آن اسم، ملکه ذهن و باطن او شود و در وجودش استقرار یابد» (جندی، ۱۳۶۲: ۵۹).

درباره این تخلق و چگونگی آن در اسما مختلف، صوفیه معتقدند که به اسم «الله» نمی‌توان متخلق شد و حتی بعضی از آنان متخلق شدن به اسم «الرحمن» را هم در توانایی سالک نمی‌بینند (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۸۹) و در مقابل، بعضی حتی تخلق به اسم «الله» را نیز توجیه می‌کنند (جندی، ۱۳۶۲: ۵۸).

در عرفان نظری ابن عربی که وی آن را به عنوان دانشی پدید آورد و بر مبنای آن، هستی را تفسیری عرفانی کرد، تمام جهان هستی مظهری از تجلیات حق است و این مظاهر به وسیله اسما و صفات، از بطون به ظهور آمده‌اند. اسما حق در مقام مقایسه، همان ارباب انواع در نظام اشراقی سهروردی است و حکومت عالم آفرینش، به واسطه این اسما و صفات است.

## ۱،۲. اسماء جلالی و جمالی

در یک نگاه کلی، باور عارفان این است که تمام اسماء و صفاتی که لطف و رحمت از آنها منتج می‌شود و مایهٔ ابتهاج هستند، اسماء جمالی پروردگارند، همچون، رزاق، لطیف، رحیم، ودود... و اسماء و صفاتی که ناشی از قهر و خشم خداوندند و موجب خوفند و هیبت می‌آفرینند، اسماء جلالی‌اند، نظیر، منتقم، قهار، سریع‌الحساب و ... .

قیصری می‌گوید: «ذات خداوند بر حسب مراتب الهیت و ربوبیتش، صفات متعدد و متقابل را اقتضا می‌کند، همانند لطف و قهر، رحمت و غضب، رضا و سخط و غیر آن و در آن (ذات) نعوت جمالی و جلالی جمع شده است. زمانی که به لطف تعلق پذیرد، اسماء جمالی است و آنچه به قهر متعلق شود، اسماء جلالی است» (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۳).

عبدالرحمن جامی در *نقدالنصوص* می‌گوید: «قسم دوم از تجلیات، تجلیات صفات است و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلالی تجلی کند، از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود (اذا تجلی الله لشیءٍ خشع له) و اگر به صفات جمال تجلی کند، از رأفت و رحمت و لطف و کرامت، سرور و انس است و معنی این، نه آن است که ذات ازلی تعالی و تقدس، به تبدل و تحول موصوف بود تا وقتی به صفت جلال متجلی شود و وقتی به صفت جمال، ولكن بر مقتضای مشیت و اختلاف استعدادات، گاهی صفت جلال، ظاهر بود و صفت جمال باطن و گاهی برعکس» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۵).

در نگاه عرفانی، ذات خداوند، همان‌طور که موصوف به صفات جمال است، متصف به صفات جلال است. صفات جمال و جلال به تعبیر علامه طبرسی در *مجمع‌البیان*، صفاتی است که: «استحق ان یوصف بما لا یوصف» پروردگار را صفاتی است که غیر او بدان وصف نمی‌شود (طبرسی، ۱۳۳۸ ق، ج ۲: ۲۷).

اسماء جلالی خداوند همچون جبار و اکبر، از احاطه و استیلا تمام و کامل حق بر کل عالم خبر می‌دهد که هیچ موجود دیگری نمی‌تواند آن‌ها را دارا باشد.

صفات و اسماء جمال الهی، صفاتی ایجابی و اکمالی است و نشان‌دهندهٔ مهر و مدارا و بخشش و بنده‌نوازی و دستگیری و یاری خداوندند. تقسیم کردن اسماء به جلالی و جمالی در قرآن نیامده است، اما عارفان برای بنانهادن بینش‌های خود، از پشتوانه‌هایی چون قرآن و احادیث به شیوهٔ تأویل مدد می‌جویند. به عنوان نمونه، آیه: «وَمَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» (ص/۷۵)، را نشان جمال و جلال خداوند دانسته‌اند. این آیه که به خلقت انسان و امر خداوند بر سجده کردن بر او اشاره می‌کند، مبنی بر سرزنش ابلیس است که چرا به مخلوقی که خداوند او را با دو دست جمال و جلال خویش آفریده، سجده نکرده است (قیصری، ۱۳۷۰: ۵۴).

در جایی دیگر نیز در آیه «بل یداه مبسوطان» (مائده، ۶۴) واژه یداه، به جلال و جمال و قهر و لطف حق تعبیر شده است (سید حیدر آملی، ۱۳۵۲: ۵۴۷ و ۶۷۴).

### ۳. دیدگاه هجویری و سمعانی در باب اسما جمالی خداوند در یک نگاه کلی

#### ۱,۳. کشف‌المحجوب

هجویری کشف‌المحجوب را به جهت آموزش تصوف و عرفان و اصلاح طریقت آن و پیراستن تصوف از آنچه نمی‌بایست باشد و میرا کردن عرفا و صوفیان از شائبه‌های تهمت و آلائش‌هایی که به دلیل عملکرد ناصحیح بعضی از ایشان، دامنگیر آن شد، به نگارش درآورده است. این اثر حاوی مسائل مهم عرفانی است که نویسنده ضمن بیان آرای خود، آرای دیگر عرفا را نیز مطرح کرده و به نقد کشیده است. وی معتقد است که طبق اجماع اهل سنت، نمی‌توان به خداوند اسمی نسبت داد که در کتاب و سنت نیست؛ برای مثال، اسما جواد و سخی که در مورد انسان با یک مفهوم به کار می‌روند، در مورد خداوند به لحاظ معنایی یکی نیستند. یعنی می‌توان خداوند را جواد دانست، اما به او اسم سخی را نمی‌شود نسبت داد؛ چون نه در قرآن آمده و نه از حضرت رسول (ص) چنین خبری نقل شده است. هجویری اسما و صفات پروردگار را به سه دسته کمال و جمال و جلال تقسیم می‌کند (همان: ۴۲۱) و معتقد است که هر کسی به خداوند به یکی از اسما یا صفات او آگاهی دارد و نمی‌تواند به کمال او معرفت پیدا کند، بلکه فقط باید به کمال خداوند، شهادت بدهد، اما در باب جمال حق وی عقیده دارد که: «آن که شاهد وی، جمال حق باشد اندر معرفت، پیوسته مشتاق رؤیت بود» (همان: ۴۲۱).

در جایی دیگر از کشف‌المحجوب، هجویری در ضمن توصیف صفات (شخص) پوشنده شیخی که مرقعه بر مریدی می‌پوشاند، می‌گوید: «باید که مستقیم‌الحال بود که از جمله فراز و نشیب طریقت گذشته باشد و ذوق احوال چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده...» (هجویری، ۱۳۹: ۷۴).

هجویری با افزودن لطف به جمال، به صفاتی از حضرت حق اشاره می‌کند که به رضا و مهر او متعلق است و بنده را می‌پرورد و می‌نوازد.

و سال‌ها پیش از هجویری، نظر حسن بصری درباره اهل بهشت این بوده است که: «إِذَا نَظَرُوا إِلَى الْجَمَالِ طَبَاوَا وَإِذَا نَظَرُوا إِلَى الْجَلَالِ ذَابُوا» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳۷۹).

#### ۲,۳. روح‌الارواح

روح‌الارواح فی شرح اسما الملک الفتاح اثری است که دقیقاً به منظور تفسیر اسما الله و شرح و تأویل عرفانی آن‌ها به نگارش درآمده است و به هر بخش از این اثر نگاهی انداخته شود، می‌توان

نکات ظریف و دقیق صوفیانه و عارفانه را به وضوح مشاهده کرد و نیازی نیست که مانند کشف‌المحجوب در آن جست‌وجو شود تا در لابه‌لای جملات، اشاره‌ای به اسمی از اسماء‌الله یا آثار تجلی و غلبه آن یافت. هجویری نیز هم‌چون دیگر نویسندگان عارف‌مشرب، به گونه‌ای ظریف، مطالب و مباحثی در تأثیرپذیری از اسماء‌الله و آثاری که تجلیات نام‌های الهی بر باطن فرد عارف به جا می‌گذارند، بیان می‌کند، اما شرح و تفسیر اسماء در روح‌الارواح، به این دلیل که اثری مستقل در پرداختن صرف به نام‌های خداوند و شرح آن‌هاست، آشکارتر است. اهمیت اسماء‌الله و سایه‌ای که بر تمامی وجوه آموزه‌های تصوف و عرفان در دو اثر روح‌الارواح و کشف‌المحجوب افکنده است، بسیار چشم‌گیر است.

#### ۴. بازتاب اسماء جمالی در آثار هجویری و سماعی

##### ۴.۱. لطیف

لطیف یکی از اسماء جمالی است که در قرآن در چندین آیه آمده است، به عنوان نمونه: «ان ربی لطیفٌ بما یشاء (یوسف/۱۰۰)». این اسم در مفهوم ناظربودن به خود و افعال خود است و این که صاحب این صفت، هیچ ترکیب و جزء و شکلی ندارد و اصطلاحاً بسیط است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۹۴/۱۰).

در کشف‌المحجوب، این اسم به اشکال و ترکیبات گوناگون و غالباً به صورت جمع به کار رفته است، از جمله لطایف جمال، لطایف خداوند، لطایف صفات ربوبیت، لطایف قرب، لطف و جمال، و لطف به تنهایی. در کاربرد لطایف جمال، هجویری از حضرت یوسف یاد می‌کند که پروردگار با اسم لطیف و جمیل بر او تجلی کرده است و زنان مصر با مشاهده لطایف جمال وی تحت غلبه حال استغراق و مشاهدت وی قرار گرفتند و بشریت بر آنان غالب شد، از خود بی‌خود شدند و به فنای بشریت خود نظر کردند و گفتند: «ما هذا بشرا» (یوسف/۳۱). در اینجا هجویری از صفت لطف و اسم لطیف به صفت صفا می‌رسد که به قول وی از صفات بشر نیست؛ «زیرا که مدار مدر جز بر کدر نیست و مر بشر را از کدر گذر نیست» (هجویری، ۱۳۹۲: ۴۶).

در جای دیگر که از لطایف خداوند یاد می‌کند، مقصودش احکام شریعت است. «و در جمله، احکام شریعت بسیار است و اگر کسی خواهد تا جمله را جمع کند، نتواند؛ از آنکه لطایف خداوند تعالی را نهایت نیست» (همان: ۲۳).

در بخش دیگری به لطایف صفات ربوبیت اشاره می‌کند و معتقد است معرفت این لطایف، وابسته به صحت ارکان عبودیت است و بدون آن درست نیست. وی می‌گوید: کسی که آسیب‌های صفات انسانی و بشری را در خود نبیند، قادر نخواهد بود به لطایف اوصاف ربوبیت پی

ببرد و مورد تجلی اسم لطیف پروردگار واقع شود؛ چرا که ظاهر و باطن به یکدیگر متعلق‌اند و محال است که بتوان به یکی از این دو، بدون دیگری پیوست (همان: ۲۱۶).

هجویری با توصیف دو صفت لطف و قهر حق تعالی و بیان تفاوت میان این دو، لطف پروردگار یا غلبه اسم لطیف را بر بنده زمانی می‌داند که خداوند به واسطه بقای سرّ و دوام مشاهده و قرار گرفتن در درجه استقامت، تأییدش را بر بنده می‌رساند و چنین کسانی را اهل لطف می‌داند؛ در مقابل صاحب قهر که خداوند با فنا کردن خواسته‌ها و بازداشتن نفسشان از آرزوهایی که می‌طلبند، آنان را تأیید می‌کند. سرانجام هجویری مراتب اهل قهر را از اهل لطف، بالاتر می‌داند (همان: ۵۵۲ و ۵۵۳).

نویسنده روح‌الارواح، لطیف را به معنای عالم و محسن می‌داند. وی صفت لطیف و اسم لطیف را در مفهوم احسان، به زمانی برمی‌گرداند که انسان در کتم عدم بود و خداوند پیشاپیش با فضل و کرم خود کار او را فراهم ساخته بود و او را برگزیده بود و بدون شفاعت و بدون منفعت و بی حصول رنج، اساس محبت را میان خود و بنده‌اش فراهم می‌ساخت (سمعانی، ۱۳۶۸: ۲۴۱).

به اعتقاد سماعی، لطیف بودن خداوند و تجلی وی با این اسم بر بنده موجب می‌شود تا بنده‌اش ناامید نشود و قدرت بر دوری از شرک و ریا داشته باشد. وی می‌گوید با ظهور اسم لطیف خداوند، دوستان و عاشقان وی به رمز معرفت‌ها دست می‌یابند و توفیق ادای وظیفه خود را حاصل می‌کنند و اگر لطف خدا بر دشمنان او نیز چهره نشان می‌داد، میان مسلمان و کافر تفاوتی نبود (همان: ۲۴۱).

به نظر سماعی، ظهور اسم لطیف، نتایجی دارد که همگی حاکی از ارزش یافتن و معتبر شدن، از فرش به عرش رسیدن و از حقارت و کوچکی به عظمت و برتری دست یافتن است: «خاکی که معدن ظلمت بود، منبع زلال لطایف اسرار و مطالع شمس و اقمار انوار گشت، لم یکن شیئاً مذکوراً به این درجه رسید که وسقاهم ربهم شراباً طهوراً...» (همان: ۲۴۱).

نکته قابل ذکر دیگر این است که تقریباً تمامی بابی که در روح‌الارواح به شرح اسم لطیف اختصاص یافته است، در مدح و منقبت حضرت رسول اکرم (ص) است و نویسنده هر مبحث دیگری را هم می‌آورد، با کشانیدن به نعت حضرتش آن را ادامه می‌دهد و یا ایشان را با انبیای دیگر مقایسه می‌کند.

#### ۲.۴. رحمت (رحمن و رحیم)

در نظام آفرینش، اسم رحمن، غلبه آشکاری بر تمامی اسماء چه جمالی و چه جلالی دارد و این امر سبب می‌شود که قهر خداوند بی دلیل نباشد، بلکه در نتیجه رحمت و لطف او باشد. قهر و

عذاب پروردگار در واقع شیوه‌ای راهبردی است به جهت گسترده شدن و بسط رحمت او، «یا من سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبُهُ» (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۵۲۶/۴).

در مسیر گسترش و اشاعه رحمت و در مواجهه با این صفت شریف، با دو اسم از اسامی خداوند روبه‌رویم: رحمن و رحیم. شاید این مسئله به ذهن متبادر شود که این دو نام با یکدیگر مغایرت دارند، اما نکته ظریفی در این میان هست و آن این که تفاوت این دو اسم در قابلیت است و نه در فاعلیت؛ به این معنا که چنانچه به فاعل متوجه شویم، او تنها رحمن است. رحمن و رحیم، هر دو از ماده رحم گرفته شده‌اند و تفاوت معنایی آن‌ها تنها از جهت صیغه صرفی این دو است. در اینجا به اختصار به ذکر این مطلب اکتفا می‌شود که براساس تفاوت در صیغه صرفی این دو واژه، تفاوت آن‌ها در این است که شدت مبالغه در رحمن بیشتر است و این که رحمن صیغه مبالغه محسوب شود و بر کثرت رحمت دلالت کند و رحیم، صفت مشبیه که ثبات و دوام در رحم را می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۸۰/۱).

در کشف‌المحجوب، هجویری در اثنای سخن، چندین جا به اسم رحمن (و رحیم) اشاره کرده است. وی خود را مورد لطف و رحمت خداوند می‌بیند و بارها از واقع شدن تحت غلبه اسم الرحمن یا الرحیم سخن می‌گوید: «تا حق تعالی به کمال فضل و تمام لطف، عصمت خود به استقبال دل بیچاره من فرستاد و به رحمت، خلاصی ارزانی داشت و الحمدلله علی جزیل نعمائه» (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۳).

هجویری حالت قبض و بسط از سوی پروردگار و تجلی او با اسماء قابض و باسط را منجر به وقوع گدازش و قهر یا نوازش و لطف می‌داند؛ یعنی در حقیقت وی معتقد است زمانی که خداوند با اسم الباسط بر بنده تجلی می‌کند، دامنه رحمت او گسترده می‌شود و آن ظهور منجر به پیدایش اسم و صفت رحمانیت است که بنده را مورد لطف و نوازش قرار می‌دهد (همان: ۵۴۹).

وی سپس در ادامه، تمثیلی از ماجرای حضرت یحیی و حضرت عیسی می‌آورد که یکی منقبض بود (یحیی) و آن دیگری منبسط (عیسی). قبض یحیی و بسیار گریستن او را نتیجه ناامید شدنش از رحمت خداوند می‌داند (همان: ۵۵۰).

و نیز در جای دیگری، حال انس در سالک را نتیجه رحمت حق می‌داند در مقابل هیبت که قرینه عذاب و فراق و عقوبت است (همان: ۵۵۱).

هجویری در شرح اصطلاح «الاصطفاء» مطلبی دارد به این مضمون: اصطفا آن است که خداوند در دل بنده‌اش معرفت خود را وارد می‌کند تا به واسطه آن معرفت، صفای خداوند در دلش گسترده شود و در بذل این نعمت و محبت، تفاوتی میان عام و خاص، عاصی و مطیع و ولیّ

و نبی قائل نیست، یعنی در واقع، رحمانیت او عام و فراگیر است و همگان را در برمی گیرد (همان: ۵۶۷).

سمعانی در شرح اسم «الرحمن»، این اسم را در کنار اسم «الرحیم» و با اضافه کردن آن دو به یکدیگر آورده است. «الرحمن» را «من له الرحمة» معنی کرده است و رحمت را اراده نعمت می‌داند. سمعانی در جایی می‌گوید میان رحمن و رحیم به لحاظ معنی تفاوتی نیست و هر دو اسم را در مفهوم آگاهی دادن از یاری حق با دادن نعمت آورده است (سمعانی، ۱۳۶۸: ۱۰).

نکته قابل توجه این است که سمعانی اسم الرحمن و الرحیم را اسمائی می‌داند که با تحت غلبه گرفتن آن، سالک از خود بی‌خود و در بسط جمال بی‌هوش می‌شود (همان: ۱۰).

در سراسر بابی که سمعانی در شرح اسماء رحمن و رحیم پرداخته است، سخن از طرب و لطف و انس و تجلی رحمت و کرامت است. سمعانی معتقد است که تجلی اسم «الله» قهری در خود نهفته دارد؛ به گونه‌ای که سالکان، طاقت سماع آن را ندارند و همین که با غلبه این اسم و هیبت آن، بیم آن است که فنا شوند، حضرت حق با تجلی اسم رحمن بر دل‌های افکار آنان، مرهمی می‌گذارد و بقا می‌یابد. البته به نظر سمعانی، رحمت خداوند به واسطه طلب و خواست بنده است، نه جلال کامل پروردگار (همان: ۱۱).

در نهایت، به اعتقاد سمعانی، با موج زدن دریای رحمت، تمامی خطاها و معصیت‌ها از میان می‌روند؛ چرا که «زلت، لم یکن است و رحمت، لم یزل، و لم یکن با لم یزل کی مقاومت تواند کرد» (همان: ۱۲).

### ۳،۴. جمال (اسم جمیل و جلیل)

در توضیح این اسم، به سبب همراه بودن دو اسم جمیل و جلیل در کنار یکدیگر و کاربرد هم‌زمان این دو نام در آثار عارفان، به ناچار در مواردی این دو اسم را در کنار هم در این مبحث بررسی می‌کنیم.

هجویری در کشف‌المحجوب، در چندین عبارت از جلال و جمال حضرت حق سخن به میان آورده و به آثار گوناگون غلبه این اسماء بر دل سالک اشاره کرده است؛ البته این اشارات به وضوح و آشکاری طرح نشده‌اند.

در توضیح دو اصطلاح محاضره و مکاشفه و بیان تفاوت این دو، هجویری از تحیر سالک در مقام جلال سخن می‌گوید و آن را مقابل تفکر در افعال می‌گذارد و سپس این حالت را که قرین محبت می‌شود، به حبیب خدا (ص) نسبت می‌دهد که وی را به ملکوت بردند و شوق بر شوقش



ببازوندند (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۴۸). در بخش دیگری، هجویری با سمعانی هم عقیده می‌شود و حیا را همچون نوری می‌داند که با رسیدن به اسم جمال، او را برمی‌افروزد و مدهوش می‌کند و در سکر فرومی‌برد (همان: ۴۳۷).

به اعتقاد هجویری، دو وصف کلی از اوصاف خداوند را جمال و جلال دربرمی‌گیرد. او می‌گوید جمال حق، بنده‌ای را که شاهد تجلی آن بر خویش است، مشتاق رؤیت می‌کند و جلال حق، او را به حالتی می‌افکند که از اوصاف خویش نفور و گریزان است. چنین کسی دلش آکنده از هیبت است، اما در اینجا به نظر هجویری، حتی زمانی هم که اسم جلال، متجلی می‌شود و به نفرت از اوصاف بشری در سالک می‌انجامد، در نتیجه محبت است و جز به چشم محبت الهی، کسی قادر به خرق پرده‌های اوصاف بشری خویش نیست و وی اینجا پلی میان جلال و محبت حق برقرار می‌کند (برخلاف آنچه عموماً از سوی عرفا مطرح می‌شود) (همان: ۴۲۱).

در مبحثی در بیان حقیقت رضا، هجویری بحثی از غلبه اسم جمال خداوند به میان می‌کشد و می‌گوید زمانی که بنده به مقام رضا رسیده باشد، منع و عطا در نظرش یکسان است؛ اگر در آتش هیبت و جلال حق بسوزد یا به نور لطف و جمال وی روشن شود، این سوختن و افروختن برای او مطلوب است و مقبول (همان: ۲۶۹).

همان‌طور که مشخص است، تشبیه جلال خداوند به آتشی که می‌سوزاند و فانی می‌کند و تشبیه جمال او به نوری که برمی‌افروزد و روشنی می‌بخشد، در تعبیرات هجویری و سمعانی به دفعات استفاده شده است.

سمعانی در اثر خود، دو اسم جلیل و جمیل را در کنار هم آورده و ابتدا این دو اسم را بزرگوار و نیکوکار معنی کرده است. در تمامی تعبیراتی که وی از جلال آورده است، پیامدها و تبعاتی از گداختن، ناله و احسرتا بر کشیدن، خونین جگر شدن، غارت شدن سرمایه و از این دست تعبیر دیده می‌شود و در نتایج غلبه اسم «الجمیل»، به حالاتی از قبیل نوازش، معدن شادی و سرور شدن، شاد و خرم شدن جان و راحتی دل‌های محزون اشاره کرده است (سمعانی، ۱۳۶۸: ۳۶۱).

سمعانی در شرح اکثر اسماء الله، به گونه‌ای یادی از جلال و جمال پروردگار و تجلی این اسماء و آثار آن بر سالک کرده است. در جایی می‌گوید جلال خداوند عزتش را عرضه کرده است و جمال او لطفش را. جلالش زبان تمام ثناخوانان و گویندگان را می‌بندد و جمال او نطق همه آنان را می‌گشاید و در واقع هر جا بنده گنگی هست، این جلال حق است که او را بدین گونه کرده و هر جا سخنوری هست، این جمال ربّ است که به وی مجال سخن گفتن داده و حزن و اندوه او را کنار زده است (همان: ۵۳۱).

وی هم چنین محرومیت بندگان را نتیجه رانده شدن حکم جلال خداوند و تجلی اسم جلال می‌داند و نادیده بر گرفتن و به عطارسیدن آن‌ها را به واسطه حکم جمال و تجلی این نام می‌داند (همان: ۵۰۸).

سمعانی در جای دیگری در اثنای اشاره به ماجرای «آرنی» گفتن موسی به این نکته می‌پردازد که وقتی موسی تقاضای دیدار از حضرت حق کرد، او با اسم الجمال و الجلال خود، بر کوه تجلی کرد و کوه پاره پاره شد و در خود محو شد و خداوند نمی‌خواست با تابش نور جمال و جلال خویش بر موسی، وی را به عدم فروکشاند (همان: ۱۳۷).

با تمام تفاوت‌هایی که سمعانی برای جمال و جلال و تجلی این دو اسم و آثاری که بر بنده می‌گذارد، قائل است، در چند جا (از جمله عبارت بالا)، جلال و جمال در گفته‌های سمعانی، یکسان عمل می‌کنند و در یک حیطه معنایی و کاربردی قرار می‌گیرند؛ از جمله در این عبارت که جمال و جلال پایه پای هم پیش می‌روند: «چون سلطان جمال، آتش تیغ قهر جلال بی‌نیازی بریکشد، جان صد هزار پروانه به جوی» (همان: ۴۸)، اما در بسیاری از عبارات، تفاوت این دو اسم و آثار آن‌ها کاملاً مشهود است: «جمال درگاه ندا می‌کند که ای دوست بر راه ما گذر و جلال از سرادقات عزت خطاب می‌کند که ای بیچاره! الحذر، الحذر» (همان: ۴۸).

نهایتاً اینکه به لحاظ تعبیر پس‌آیندی و پیامدهای کارکردی اسماء جمال و جلال از دیدگاه سمعانی، جمال خداوند و تجلی این اسم بر بنده، نوری است که سالک را می‌نوازد و غلبه اسم جلال، آتشی است که او را می‌گدازد» (همان: ۱۷).

## ۵. شبکه‌های اندیشگانی

در این بخش از جستار، شبکه اندیشگانی نویسندگان کشف‌المحجوب و روح‌الارواح، حول موضوع اسماء‌الله در دو محور، وحدت وجود و رؤیت و تجلی بررسی می‌شود و این دو اثر از این دو حیث تحلیل می‌شود.

### ۱.۵. وحدت وجود

در مبحث وحدت وجود که اکثر عرفا بر آن متفق‌اند، اما در ارائه و تشریح آن به راه‌های گوناگون و متنوع رفته‌اند، یک مسئله درنهایت، پایان تمام راه‌هاست و آن این است که «لیس فی الدار غیره دیار» (آخرین جمله منسوب به حلاج). درست است که بانی و واضع این نظریه به صورتی منسجم و تعریف‌شده، محیی‌الدین عربی است که وحدت وجود را محور تمام آرا و آموزه‌های خود کرد و پس از او نیز تابعانش به شیوه‌ها و در قالب‌های گوناگون، این نظریه را ساخته و پرداخته

کرده‌اند، اما اندیشه‌های متمایل به مبحث وحدت وجود، به شکلی غیر آشکار و پیچیده شده در بافت کلام، در آثار عرفای پیش از ابن عربی قابل مشاهده است؛ برای مثال، عباراتی از سخنان حلاج که در تنزیه خداوند گفته شده و حاوی مباحث ژرف توحیدی است، در کنار شطحیات وی، راهی به سوی وحدت وجود باز می‌کند. وی در یکی از نامه‌هایش از اصطلاح «عین‌الجمع» سخن می‌گوید که دقیقاً مترادف با مقام «جمع» و غایب شدن خلق است و در مقابل «فرق» قرار می‌گیرد که حاضر بودن ایشان است. جمع، همان استهلاک تام است در حق که با اصطلاح عین‌الجمع - که بر زبان حلاج جاری شد - برابر و همان مقام فنای فی‌الله است و این که در مقام وحدت شهود، عارف به فنای فی‌الله می‌رسد و جز پروردگار، کلّ عالم را هیچ و فنا شده می‌بیند (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۶۰-۶۱).

درباره اصطلاح جمع که مفاهیمی از وحدت وجود دارد، هجویری در کشف‌المحجوب می‌گوید: «خداوند تعالی مایهٔ محبت خود را که یک جوهر بود، متجزی و مقسوم گردانید و یکی را از دوستان به مقدار گرفتاری وی، بدان جزو از اجزای آن کل مخصوص کرد. آنگاه جوشن انسانیت و لباس طبیعت و غاشیهٔ مزاج و حجاب روح بدان فرو گذاشت تا وی به قوت خود اجزایی را که بدو متصل بود، به صفت خود می‌گردانید تا کلّ محب جمله محبوب شد و همهٔ حرکات و لحظاته شرایط آن گرفت و از آن بود که ارباب معانی و اصحاب اللسان مر آن را «جمع» نام کردند» (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۸۱).

هجویری در جای دیگری از کشف‌المحجوب دربارهٔ اتحاد و جمع از «جمع همت اندر معنی مطلوب» سخن می‌گوید و مجنون را مثال می‌زند که تمام همتش به لیلی منحصر شده بود؛ به گونه‌ای که تنها او را می‌دید و هر چیز دیگری هم به صورت لیلی در نظرش متجلی می‌شد (همان: ۳۸۱).

آشکار است که مقام جمع (عین‌الجمع) با فنا ارتباط تنگاتنگی دارد و این دو با وحدت شهود عارف و عبارات او در این مقام عرفانی کاملاً مرتبطند. این که حلاج از مقام عین‌الجمع سخن می‌گوید و در آن حال، بدون این که از خویش اختیاری داشته باشد، خود را رحمن و رحیم می‌خواند، این مطلب را مشخص می‌کند که تجلی و غلبهٔ اسم رحمن و رحیم پروردگار و واقع شدن در مقام وحدت شهود، او را هم چون ستاره‌ای در برابر خورشید یکتای آفرینش، محو و فانی کرده است.

اصطلاح وحدت وجود را با مفهوم و گستره‌ای که از ابن عربی به بعد در عرفان یافته است، در کشف‌المحجوب نمی‌توان مشاهده کرد. هجویری با شرح و پرداختن به اصطلاحاتی چون عین‌الجمع، عین تجلی، عین توحید، عین فنا و از این قبیل، موضوعاتی در این باره مطرح کرده است.

هجویری بحث دربارهٔ اتحاد را به موضوع قدیم و محدث بودن ربط می‌دهد و این که وقتی عقیده بر این ثابت می‌شود که خداوند، قدیم است و مخلوقات، حادث، غیرممکن است که این دو با هم آمیختگی و امتزاج داشته باشند یا اتحاد و حلولی در این میان واقع شود. به اعتقاد هجویری، محال است که بنده، مورد تجلی اسم قدیم خداوند واقع شود و نیز در مورد اسم حی، نظرش بر این است که اگر اسم حی خداوند و صفت حیات، صفت خلق هم بشود، جایز است که قدرت خداوند نیز در خلق تجلی کند و قدرت او قدرت خلق شود؛ در صورتی که ممکن نیست که صفات قدیم، بر موصوف محدث واقع شوند و بدون تردید، قدیم با محدث هیچ گونه تعلق و سنخیتی ندارد.

هجویری در باب «الفقر» سخنانی می‌گوید که حاکی از تحت تأثیر قرار گرفتن در برابر جلال پروردگار و اسما جلالی اوست. وی با نقل عبارتی از قول شبلی با مضمون «حقیقة المعرفة العجز عن المعرفة»، عقیده دارد که معرفه الله اگر هم واقعاً امکان‌پذیر باشد، جز با عنایت خود خداوند ممکن نیست، همان‌طور که گمراهی نیز به دست اوست. وی می‌گوید: «به حقیقت بدان که راهنمای و دلگشای بنده به جز خداوند نیست، تعالی الله عن جميع مايقول الظالمون و وجود عقل و دلایل را امکان هدایت نباشد و دلیل از این واضح‌تر نباشد که خداوند تعالی فرمود: «وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ». اگر کفار باز دنیا آیند بدان کفر خود باز گردند و چون امیرالمؤمنین علی (رض) را پرسیدند از معرفت الله، گفت عرفت الله بالله و عرفت ما دون الله بنور الله، خداوند را عزوجل بدو بشناختم و جز خداوند را به نور او شناختم. پس خداوند تعالی تن را بیافرید و حوالت زندگانی آن به جان کرد و دل را بیافرید و حوالت زندگانی آن به خود کرد، پس چون عقل و آیت را قدرت زنده کردن تن نباشد، محال باشد که دل را زنده کند چنان که گفت: «او من كان ميتاً فأحييناهُ» حوالت حیات جمله به خود کرد (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۹۳).

هجویری برای فاعلیت آدم، نقشی قائل نیست و آموزه‌های وی در مقام یک نویسندهٔ عارف، مبتنی بر فنا و فقر است در برابر غنای مطلق پروردگار، بنابراین تحت غلبهٔ شدید اسم غنی خداوند، فنا و فقر را بالاترین دارایی یک سالک می‌داند.

همان‌گونه که اشاره شد در سخنان عرفای پیش از هجویری (هم‌چون حلاج)، بوی وحدت وجود استشمام می‌شود، اما در سخنان هجویری، باید گفت بیشتر، وحدت شهود است که جایگاه یافته است تا وحدت وجود (در وحدت شهود، حالتی ایجاد می‌شود که عارف در هنگام تجربهٔ عرفانی، خویشتن را با آن مواجه می‌یابد و در واقع اتحاد وجودی پیش نیامده است).

در توجیه مفهوم وحدت شهود، هجویری با اشاره به سخنی از شبلی که وی در حال غلبهٔ اسما جلالی و حال شهود عارفانه گفته است: «الصوفي لا يرى في الدارين مع الله غير الله» و با نگاهی

تأویل گرایانه می گوید زمانی که پروردگار با اسم جلال و ملک بر بنده تجلی می کند، حتی هستی سالک برایش بیگانه می شود و زمانی که غیر را نبیند، خود را هم نمی بیند (چون خودی او نیز برایش حکم غیر و بیگانه می یابد)، بنابراین به کلی از خود رها و فارغ می شود؛ زیرا هستی او حق نیست و او با وهم و گمان، آن را حق دانسته بوده است. اما با تجلی اسماء جلالی پروردگار، این هستی کاذب محو می شود. هجویری خاستگاه چنین مقامی را مشاهده می داند و در نتیجه غلبه اسم های جلالی خداوند، سالک به فاعل می نگرد نه به فعل. سپس برای تشریح بیشتر، حضرت ابراهیم را مثال می آورد و می گوید شدت غلبه و تجلی اسماء قادر و خالق خداوند بود که سبب شد او ماه ستاره و خورشید را ببیند و این استیلا و وحدت شهود در ابراهیم بوده است که از دیدن هر چیز جز حق به عجز آمده و تصور یکی پنداشتن مخلوقات حق با حق در او ایجاد شده است: «درحقیقت این به قول خلیل بازگردد که ماه و آفتاب و ستاره را گفت: «هذا ربی» و آن اندر غلبه شوق بود که هر چه می دید، جمله به صفت محبوب خود می دید؛ زیرا که چون دوستان نگاه کنند عالمی را ببینند، مقهور قهر وی و اسیر سلطان وی. وجود این در جنب قدرت فاعل آن متلاشی و اندر ذل «کُن» وی ناچیز. به چشم اشتیاق اندر آن نگرند، مقهور نبینند، قاهر ببینند، مفعول نبینند، فاعل ببینند، مخلوق نبینند، خالق ببینند» (هجویری ۱۳۹۲: ۱۴۱).

مضمون چنین سخنانی در دوره های بعد، به زیرمجموعه ای از اندیشه وحدت وجود بدل می شود، اما هجویری نظایر چنین اقوالی را به رؤیت حق در آیات و نشانه های او تأویل می کند (همان: ۱۱۲).

و اما در روح الارواح، در باب وحدت وجود، به عقیده سمعانی، محدث هرگز قدیم نمی شود، اما وصل و اتصال و اقبال و الطاف الهی با بندگان، امروزی نیست و از ازل، این محبت و این «یحبههم و یحبونه» بوده است. سمعانی معتقد است که «اناالحق» گفتن حلاج، در واقع اظهار و آشکار کردن رازی بود که هدف و مورد نظر تمامی موحدان است و اشاره مستقیم به سعادت و اقبالی است که از جانب پروردگار نصیب انسان شده و عنایتی ازلی است که خداوند اراده کرده است تا بهره آدم شود؛ و گرنه انسانی که مشتی خاک بیشتر نیست، نمی تواند ادعای اناالحقی داشته باشد. در واقع این راز، «اناالحق» نیست، بلکه «انا بالحق اذوم» است (سمعانی، ۱۳۶۸: ۴۲۵).

در جایی دیگر، سمعانی در اشاره به مفهوم وحدت وجود، در تجلی و ظهور اسم اول و آخر و ظاهر و باطن خداوند می گوید تنها راه و تنها چاره انسان این است که دائم عدم و فنا و خویش را به یاد داشته باشد؛ چرا که تمام عالم، دادوستدی است که جمال او با جلالش کرده و پیمانی که علمش با حکمش بسته است و انسان در این میانه چه جایگاهی دارد؟ «پاکی او خصم همه پاکی ها،

علم او خصم همه علم‌ها، قدرت او خصم همه دعوی‌ها، عزت او خصم همه هستی‌ها، حکم او بردارنده حکم او، جلال او مطالع جمال او، و جمال او سزاوار جلال او» (همان: ۵۳۶).  
با گفته‌های سمعانی، به نظر می‌رسد که مقدر شده است تمام اعیان در این جهان آینه حق باشند. پس ذره ذره عالم، آینه جمال اوست که وجهی از وجوه اسماء حق در آن انعکاس یافته است. بنا به عقیده سمعانی می‌توان تمام حقایق این دنیا را با چشمی واحد نگریست و همه را تجلی و مظهر واحدی تصور کرد که صورت حق با تمام اسماء و صفاتش در آن نمودار شده و هم‌چون آینه‌ای است که از خودش چیزی ندارد و هرچه در اوست، صورت و نمود آن بود حقیقی است که در آن به تجلی درآمده است: «بویزد در آن غلبات گفت سبحانی سبحانی... گفتند این کلمه چه بود؟ گفت زفان، بویزد را بود اما گفت، او را بود، ما مستنطق بودیم نه ناطق» (همان: ۵۳۶).

## ۲.۵. رؤیت و تجلی

رؤیت و تجلی که ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با اسماء‌الله دارد، از مباحث مهمی است که تقریباً برای اکثر فرقه‌های کلامی و به‌ویژه عرفا کشش و اهمیت فراوانی دارد.  
درباره رؤیت به تنهایی از دو منظر می‌توان سخن گفت: یکی رؤیت در مفهوم دیدن خداوند که معتزله و اشاعره و سایر فرقه‌ها در آن آرای متفاوت و مورد اختلافی دارند و بر سر رؤیت خداوند با چشم سر یا چشم دل، هم در این دنیا و هم آخرت یا فقط در آخرت سخن گفته‌اند و دیگر، رؤیت در مفهوم اصطلاحی شهود و تجلی که مورد نظر در این بخش از گفتار است.  
هجویری از سه اصطلاح رؤیت و مشاهده و دیدار سخن گفته است. از دیدار، هم برای رؤیت ظاهری و هم رؤیت باطنی بهره می‌گیرد. وی هم‌چون دیگر اشاعره، قائل به رؤیت خداوند در آخرت است، اما رؤیتی دیگر که در مباحث عرفانی خویش مطرح می‌کند، مشاهده باطنی و شهودی است و رؤیت به سبب شهود قلبی که در این مفهوم از واژه‌های مشاهده و دیدار استفاده می‌کند. به اعتقاد هجویری در مرتبه شهود یا مشاهده، همان‌گونه که تن از خدمت بهره می‌برد و گوش از سماع و دل از محبت، سر نیز از مشاهده نصیب می‌گیرد (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۹۲).

او می‌گوید برای سالک، وقت‌هایی هست که جمله محبت است و محبت به تمامی، به مشاهده تبدیل می‌شود و باطن سالک محل دیدار می‌شود. از شدت غلبه خیال، تا بی‌دید، بیننده می‌شود و بی‌گوش، شنونده. از این عبارت برمی‌آید که با غلبه و تجلی اسم «سلطان» و «ملک» بر سالک، وی قادر می‌شود خداوند را از راه سر و باطن خویش مشاهده کند: «چون دوستان نگاه کنند عالمی بینند مقهور قهر وی و اسیر سلطان وی، و وجود این در جنب قدرت فاعل، متلاشی و اندر ذل «کن» وی ناچیز. به چشم اشتیاق اندر آن نگرند، مقهور نبینند، قاهر بینند، مفعول نبینند، فاعل بینند،

مخلوق نبینند، خالق بینند» (همان: ۱۴۱). مستملی بخاری نیز در شرح تعرف می‌گوید: «این طایفه ننگ دارند که همت خویش را به چیزی مشغول دارند که آن چیز زیر ذل گن در آمده است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۲۳).

سمعانی نیز از آنجا که اشعری به‌شمار می‌آید، در چند جای کتاب خویش، اشاراتی به تحقق رؤیت دارد، از جمله: «اوست که فردا دیدار خود کرامت کند، دوستان خود را به تقاضای جمال خود کند... و دلیل آنکه دیدار فردا به تقاضای جمال است، خبر درست است از مصطفی صلوات‌الله علیه...» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۲۴-۲۵).

اما در موضوع رؤیت و مشاهده و تجلی، سماعی، مطالب بسیار دارد که به شرح آن‌ها پرداخته و بیشتر این عبارات عرفانی را به صورتی غیرمستقیم و پیچیده در بافت کلام خویش آورده است، از جمله در بخشی از کتابش درباره سالکان اهل طریقت می‌گوید ایشان در ظاهر به اعمال و امور مشغول‌اند و در باطن در لطف حضرت حق آرامش یافته‌اند و نظاره‌گر لطف اویند و «مشاهده» را چون تاجی بر سر نهاده‌اند (همان: ۴۴۷).

به اعتقاد سماعی، کسی که در مقام شهود و رؤیت است، به‌هیچ‌روی قادر به سخن گفتن از حال خویش و توصیف محبوبش نیست و بر این مطلب (عجز از بیان در مقام مشاهده) تأکید بسیار دارد: «مثل مشاهده قلب در دنیا، مثل مشاهده بصر است در عقبی؛ اگر در عقبی در حال مشاهده بصر خبر دهد، شاید که در دنیا در حال مشاهده سر، خبر دهد. حقیقت دان که آنجا که گفتار است، دیدار نیست و آنجا که دیدار است، گفتار نیست. چون در حال مشاهده، نفس‌زدن مسلم نیست، سخن گفتن چون بود» (همان: ۴۱۷).

یکی دیگر از مبانی اندیشه‌های بنیادی سماعی در رؤیت و شهود، در مقام غلبه اسم جلال، این اعتقاد وی است که سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که به جده قدم در عالم محبت می‌گذارد و دل او یکسره در درجه شهود و مشاهده و کشف و مکاشفه قرار می‌گیرد و تأثیر اسم جلال حق به میزانی است که وی «مریض لا یُعاد و مریض لا یُراد» می‌شود و هر دعا که بگوید و هر شکایت که حکایت کند، «الطلب رد و الطریق سد» خواهد بود. به نظر سماعی، قهر احباب این‌گونه است و اصلاً بنای کار بر این چنین معاملتی است (همان: ۳۴۹).

## ۶. سازه‌های ادبیت متن در به‌کارگیری اسماء‌الله

دو اثر کشف‌المحجوب و روح‌الارواح، به‌لحاظ ساختار و شگردهای گوناگونی که موجب ادبیت متن می‌شوند، قابل بررسی و نگرش‌اند. البته با توجه به آشنایی سماعی با ظرایف و رموز ادبی‌سازی متن و شعرشناسی و نقد شعر، اثر وی به‌مراتب ادیبانه‌تر پرداخته شده و مفاهیم و مباحث صوفیانه در

شرح اسماء الله در قالب تعریف‌ها و آموزه‌های خشک و بی‌روح بیان نشده، بلکه منظومه فکری او به صورتی زیبا، آهنگین و سرشار از صنایع لفظی و معنوی و صور خیالی، به نگارش درآمده است. شیوه نگارش کشف‌المحجوب ساده است. وی از مفردات و ترکیبات عربی بسیار و به خصوص ترکیبات و اصطلاحات متداول در میان صوفیان بهره گرفته است. در مواردی نثر کتاب موزون و آهنگین می‌شود: «از آن که از هیبت و سلطان حق آنگه گشته بود و جلال حق بر دلش مستولی شده، خود را از وی دور نیند و به وصل، روی نه» (هجوی، ۱۳۹۲: ۱۵۵). ساختار سخن وی، به شیوه منطقیون، بر مبنای ترتیب‌دادن عبارات استدلالی و کنارهم چیدن قضایا و گرفتن نتیجه از آنهاست که با نثری خشک، علمی و رسمی گزارش شده است.

نثر کتاب هجویری یک‌دست نیست. در برخی بخش‌های کتاب، وی شگردهایی را به کار می‌گیرد تا نثرش موزون و مسجع شود که این گرایش به نثر آهنگین از ویژگی‌های معمول به کاررفته در نثرهای صوفیانه است. وی در قسمت‌هایی از اثر خویش، در جایی که می‌خواهد شرح حال عارفان و مشایخ صوفیه را بیان کند، از نثر موزون و مسجع بهره بیشتری می‌گیرد؛ به طوری که نثر کتاب در این بخش‌ها شعروار می‌شود و موسیقی عبارات، برجستگی بیشتری می‌یابد: «الهی و سیدی... درهای رحمت گشاده است و موائد نعمت نهاده است. اجابت سزای آن که دعا کند و نعمت برای آن که ثنا گوید. بار خدایا! چون مرگ و گور و حساب را یاد کنم، چگونه دل را به دنیا شاد کنم و چون نامه را یاد کنم چگونه با چیزی از دنیا قرار کنم. پس از تو خواهم، از آنچه تو را دانم و از تو جویم، از آنچه تو را می‌خوانم، راحتی اندر حال مرگ بی‌عذاب و عیشی اندر حال حساب، بی‌عقاب» (همان: ۱۱۵). هجویری به‌ویژه در بخش معرفی بزرگان و اولیای عرفان، نثر شعرگونه خویش را برجستگی بیشتری می‌بخشد و موسیقی و توازن بیشتری در کلام ایجاد می‌کند. «برادر مصطفی و غریق بحر بلا و حریق نار ولا و مقتدای اولیا و اصفیا» (همان: ۱۰۱).

در سطح واژگان نیز تکرار واژه‌ها و آواها در کشف‌المحجوب به ایجاد موسیقی منجر شده است. کاربرد جناس و سجع، آرایه‌هایی لفظی هستند که به موسیقی کلام و توازن آن کمک کرده‌اند: «مقهور نینند، قاهر بینند، مفعول نینند، فاعل بینند، مخلوق نینند، خالق بینند» (همان: ۱۴۱). «صفا از صفات بشر نیست؛ زیرا که مدار مدر جز بر کدر نیست و بشر را از کدر گذر نیست» (همان: ۴۶).

از دیگر شگردهای نویسنده در این اثر، صنعت طرد و عکس است که به گونه‌ای متعادل در بافت کلام، پیچیده شده و تصنعی ایجاد نکرده است: «صوفی آن بود که هستی وی را نیستی نباشد و نیستی وی را هستی نه. یعنی آنچه بیابد، مر آن را هرگز گم نکند و آنچه گم کند مر آن را هرگز



نیابد و دیگر معنیش آن بود که یافتنش را هرگز نیافت نباشد و نیافتنش را هرگز یافت، نه. یا اثباتی بود بی نفی یا نفی بود بی اثبات» (همان: ۵۶). همان گونه که پیداست، تضادهای موجود در متن در حین به کارگیری طرد و عکس، تصویر ادبی زیبایی ایجاد کرده است.

در کشف‌المحجوب، هجویری از شیوه تمثیل نیز بهره فراوان برده و به این وسیله به جنبه تعلیمی اثر خویش کمک کرده است: «چون قایم به مراد خود باشی، مراد توفانی شود، قیامت به فنا بود. باز چون متصرف مراد حق باشی، مراد حق باقی بود، قیامت به بقا بود. و مثال این، چنان بود که هرچه اندر سلطان آتش افتد، به قهر وی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش، و صف شیء را اندر شیء مبدل می گرداند. سلطان ارادت حق، از سلطان آتش اولی تر...» (همان: ۳۶۴).

در *روح‌الارواح*، همان گونه که گفته شد، سمعانی نثر شاعرانه بسیار زیبایی در شرح اسماء ملک فتاح، به یادگار گذاشته است. «بهره گیری از عناصر شاعرانه و صور خیال در *روح‌الارواح* به حدی است که می توان نثر کتاب را مرز بین نظم و نثر دانست و آن را نثر منظوم یا نثر شاعرانه نامید» (رضایی، ۱۳۹۵: ۷۷).

*روح‌الارواح* به لحاظ استفاده مکرر و فراوان از صورت‌های خیال و آرایه‌های لفظی و معنوی و شگردهای بلاغی و تمثیل و مناظره، کم نظیر است. در تمامی عبارات آن، نویسنده از صنایع گوناگون زیباسازی کلام سود جسته است و تشبیه، استعاره، سجع، کنایه، موازنه، ترصیح و دیگر فنون بلاغی در آن بسیار دیده می شود و تمامی این کاربردها، لطافت کلام عارفانه سمعانی را دوچندان کرده است.

اگر به عنوان نمونه تنها مبحث تشبیه در این اثر بررسی شود، خود بخش گسترده‌ای می طلبد: «و این لاله شحنه‌ای است از نفی قهر که بر مرکب هیبت نشسته، در دست وی تیغی از غیرت ربانی، تا هر کجا غیری است به تیغ غیرت سرش برگردد تا سلطان الا الله در چهار بالش ملک دل بنشیند» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۷۷).

*روح‌الارواح*، اثری کاملاً ادبی است؛ آراسته به انواع فنون و شگردهای جمال‌شناسی و بلاغی. نثری دارد سرشار از وجوه عاطفی و شاعرانه که در جهت القای تعابیر ذوقی و عارفانه به نگارش درآمده است و نثر کشف‌المحجوب در مقایسه با آن، سطح ادبی بسیار نازل تری دارد. در واقع، شیوه‌ای که سمعانی برای شرح عرفانی اسماء الله (با اهمیت خاصی که دارند)، به کار گرفته است، تناسب بسیار زیادی با مضمون و محتوای مطالب او در این اثر دارد و شگردهای ادبی وی، در دلنشین شدن کلام و به جا گذاشتن تأثیر آرای عمیق صوفیانه‌اش در خواننده، سهم بسیاری دارد. از سوی دیگر، هنر شاعری سمعانی و آشنایی وی با نکته‌های شعرشناسی و نقد شعر، قدرت بیشتری در خلق تصاویر شاعرانه به وی بخشیده است.

## ۷. نتیجه

از بررسی و تحلیل دو کتاب *کشف‌المحجوب* و *روح‌الارواح* در باب اسماء‌الله به‌ویژه اسماء جمالی پروردگار و استفاده‌ای که این دو نویسنده از این گونه نام‌های خداوند و کاربرد آن‌ها در تبیین و تشریح نظریات عرفانی خود کرده‌اند، می‌توان دریافت که در قرن چهارم که عرفان هنوز وارد دورهٔ اوج و شکوفایی خود نشده است و تصوف به شکل متشرعانه رواج دارد و آثار عرفانی، نگارش‌هایی تعلیمی و رسمی‌اند، نویسندهٔ عارفی چون هجویری با تأکید فراوانی که بر شریعت و عرفان زاهدانه دارد، اثر خویش را به شکلی تعلیمی با عباراتی خشک و علمی به نگارش درمی‌آورد، جز در مواردی اندک که به اقتضای موضوع سخن، جملاتی آهنگین و مسجع به کار می‌برد. هجویری ضمن تقسیم اسماء به سه دستهٔ کمال و جمال و جلال، معتقد است هر انسانی می‌تواند با یکی از اسماء، به خداوند آگاهی پیدا کند و قادر به رسیدن به کمال معرفت او نیست. در باب چگونگی تأثیر اسماء بر سالک، هجویری، در ضمن تبیین نظریات عارفانه‌اش، دیدگاه‌های خود را در زمینهٔ نام‌های جمالی پروردگار و انس و محبتی که از آن‌ها ناشی می‌شود، آورده است. وی با داشتن زمینهٔ اعتقادی صوفیان خراسان، در ابتدای هر مبحثی، نظریات عارفان و مشایخ را مطرح می‌کند و به ذکر نقل‌قول‌هایی از آنان می‌پردازد و سپس به متابعت از استاد خویش، عقیدهٔ خود را با موضعی معتدلانه در قبال اعتقادات دیگران، ضمن مقابله با صوفی‌نمایان و با هدف تفتیح و مبراساختن ساحت تصوف از شائبه‌ها و آلودگی‌های ریا و انحراف بیان می‌کند. هجویری در جمع‌بندی اعتقاد گروهی از عرفا که هیبت را درجهٔ عارفان می‌دانند و عارف را پیوسته در مقام مغلوب بودن در آثار اسماء جلالی می‌پندارند و انس را تنها با جنس جایز می‌دانند و گروهی دیگر از آنان که برعکس، هیبت و تجلی اسماء جلالی خداوند را با عذاب و عقوبت و دوری توأم می‌دانند و انس و متأثر شدن از اسماء جمالی و لطف و رحمت حق را ارجح می‌دانند و عاشقان پروردگار را از هیبت، محفوظ می‌دانند، نظر خود را قاطعانه اعلام می‌کند و هر دو گروه را برحق و مصیب می‌داند، اما جایگاه جداگانه‌ای برای هر یک قائل است؛ به این معنی که معتقد است غلبهٔ اسماء جلالی نظیر سلطان، متوجه نفس سالک است و هوای او و هدفش فنای صفات بشری، و تجلی اسماء جمالی و انس و لطف و رحمت و کرامت، متوجه سرّ سالک است و قصدش پروردن معرفت در اوست. سپس نتیجه می‌گیرد که خداوند با تجلی اسماء جلالی، نفس مجبانش را نابود می‌کند و با تجلی اسماء جمالی، سرّ آنان را بقا و ارزش و عظمت می‌بخشد. خوانش‌ها و تأویلات عاشقانه در بیان مطالب، در *کشف‌المحجوب* کمتر دیده می‌شود. وی اسماء جمالی حق را برانگیزندهٔ رؤیت و اشتیاق مشاهده در سالک می‌داند.

بیشترین بسامد اسماء الهی در *کشف‌المحجوب*، بعد از «الله» به ترتیب به اسماء حق (۱۹۲) رب

(۱۰۳)، جلال (۴۷)، رحمن (۴۶)، اله (۳۷)، جمال، قدیم، صمد، رحیم و سایر اسما با بسامدهای کمتر است. بسیاری از اسما الهی در کشف‌المحجوب به کار نرفته است، مانند هادی، وکیل، ودود، واحد، لطیف واجد، مالک، منان و ... .

روح‌الارواح سرشار از نکات ظریف و دقیق صوفیانه در توصیف اسما الله است. سمعانی تفسیرها و تعابیر قرآنی و کلامی و فقهی و روایی خود را بر شالوده اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه نهاده است و در هیئت عارفی شافعی و مطابق با پسندهای شافعیان از یک سو و منطبق با آرای خانقاهیان از سوی دیگر، بی‌آنکه در سراسر اثرش اهانتی به دیگر فرقه‌های اسلامی داشته باشد، کلامش را بیان می‌کند. وی در کنار فلسفه‌زدایی و عقل‌ستیزی (که به‌جامانده از تفکر رایج در قرون پنجم و ششم است)، در هر بابی، به معنی اسمی از اسما و وجوه مختلف مفاهیم آن‌ها می‌پردازد و ضمن بهره‌گرفتن از دقایق و نکات عرفانی و تمثیل و وجوه تاریخی و دینی، بدون اینکه ملالی در ذهن خواننده ایجاد کند، سخنش را می‌گوید. سمعانی نکات عرفانی خود را به‌شیوه غیرمستقیم، بی‌آنکه مدرسی و آموزشی عمل کند، در عین القای حس جمال‌شناسی در خواننده مطرح و ذیل هر اسمی از اسما، ده‌ها آیه و حدیث و اصطلاحات عرفانی درج می‌کند.

در بررسی دو اثر عرفانی کشف‌المحجوب و روح‌الارواح در سطح اندیشگانی، تغییر توجه از کاربرد اسما جلالی به اسما جمالی در این دو متن صوفیانه، به‌موازات حرکت عرفان از زهد به‌سوی عشق را می‌توان نتیجه گرفت و در سطح تصویری، به‌دلیل به‌تدریج ذوقی‌تر و عاشقانه‌تر شدن عرفان و متون عرفانی، اولین تغییر، کمیت شگردهای ادبی است که به‌مرور زمان و به‌موازات حرکت از قرن چهارم به‌سوی قرن ششم بیشتر می‌شود. هم‌چنین انتزاعی‌تر شدن تصاویر و ساختار مجرد آن‌ها، به‌خصوص تحت تأثیر اندیشه وحدت وجود و آرای ابن‌عربی است. تصاویر در عرفان خراسان، کلاً زمینی‌تر و در عرفان امثال ابن‌عربی، مجردتر و آسمانی‌ترند و این موضوع در مباحث مربوط به اسما الله نیز جلوه خاص خود را دارد. نیز در بحث عناصر و سازه‌های ادبیت، در روح‌الارواح، به عناصر متعددی در جهت ادبی‌سازی متن برمی‌خوریم. از جمله این سازه‌ها می‌توان به انواع تشبیه، استعاره، سجع، تضاد، تمثیلات، مجازها و دیگر فنون بلاغی اشاره کرد.

از جنبه بسامد اسما به کاررفته در این دو اثر و مقایسه آن‌ها باید گفت چون روح‌الارواح صرفاً به شرح اسما اختصاص یافته است، این سنجش برابری و توازنی ندارد؛ زیرا در روح‌الارواح، اسما به‌وفور و به‌وضوح به کار رفته‌اند.

در روح‌الارواح می‌توان به تفصیل، گذار از اسما و صفات جباری و قهاری به اسما حسن و جمال را مشاهده کرد. تأکید بسیار سمعانی بر عشق و محبت در شناخت خداوند و عبادت عاشقانه و خاضعانه در سراسر اثرش قابل مشاهده است.

مسئله دیگری که روح‌الارواح را از اثری چون کشف‌المحجوب اساساً متفاوت می‌کند، مبادرت آگاهانه سمعانی به بیان تجربه‌های عرفانی است که به وضوح در تمام اثر دیده می‌شود. این نکته به صورتی آشکار با جایگاه جمال‌شناسی خاص و منسجم نثر روح‌الارواح نیز مرتبط است که از طریق بیان، ذوق و حس عاشقانه و تعبیرات و تجربه‌های عارفانه به خواننده منتقل می‌شود؛ نکته‌ای که در بیان تعلیمی و خشک کشف‌المحجوب دیده نمی‌شود.

### منابع

- آینه‌وند، صادق، و شهریار نیازی. (۱۳۷۹). «معناشناسی اسماء الحسنی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ش ۱۵۳ و ۱۵۴.
- ابلق‌دار، صدیقه. (۱۳۸۴). «تأثیر شناخت اسماء الهی در مسیر معرفت حق». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، زمستان، ش ۱۷۶.
- ابن عربی. (۱۳۳۹). *انشاء الدوائر*. ترجمه محمد خواجه‌جوی. بریل. لیدن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. ترجمه محمدعلی موحد. نشر کارنامه. تهران.
- احمدوند، معروف‌علی. (۱۳۸۹). *رابطه ذات و صفات الهی*. بوستان کتاب. قم.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). *منازل السائرین*. مولی. تهران.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۵۲). *فص‌الفصوص فی شرح الفصوص*. به همت هانری کرین و عثمان یحیی. انستیتو ایران و فرانسه. تهران.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۳۶۷ ق). *الفرق بین الفرق*. به کوشش محمدزاهد کوثری. ج ۱. قاهره.
- پارسا، محمد. (۱۳۴۶). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش جلیل مسگرنژاد. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*. به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. بوستان. قم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). *توحید در قرآن*. نشر اسراء. قم.
- جیلی، عبدالکریم. (۱۳۰۴ ق). *انسان کامل*. ج ۱. قاهره.
- حسینی، سید قوام‌الدین. (۱۳۹۴). *منشأ کثرت اسماء الهی در تفسیر عارفان مسلمان*. مجله آیین حکمت، ش ۲۳.
- رضایی، حمید و دیگران. (۱۳۹۵). «بررسی تشبیه در روح‌الارواح شهاب‌الدین احمد سمعانی با تأکید بر عنصر مشبه‌به». مجله مطالعات زبانی و بلاغی. دوره ۷. ش ۱۳. صص ۷۷-۹۸.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). *مبانی عرفان نظری*. سمت. تهران.
- رحیمیان، صمد. (۱۳۸۶). *اسم الهی در عرفان اسلامی*. مجله نقد و نظر. ش ۴۵ و ۴۶.

- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۱). *اللمع فی التصوف*. به تصحیح و تحشیه رینولد نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. اساطیر. تهران.
- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن ابی‌المظفر منصور. (۱۳۶۸). *روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملک‌الفتاح*. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- سید بن طاووس. (۱۴۱۷). *مهیج‌الدعوات و منهج‌العبادات*. چاپ اول. دارالذخائر. قم.
- شریف رضی، محمدبن حسین. (۱۳۷۵). *نهج‌البلاغه*. ترجمه جواد فاضل. سازمان تبلیغات اسلامی. تهران.
- صادقی ارزگانی. محمدامین. (۱۳۸۲). *اسماء‌الهی از منظر امام خمینی*. مجله معرفت. ش ۶۶۷.
- طباطبایی. محمدحسین. (۱۳۸۲). *تفسیر المیزان*. ج ۹. دفتر انتشارات اسلامی. قم.
- طبرسی. ابوعلی فضل‌بن حسن. (۱۳۳۸). *مجمع‌البیان*. تصحیح و تعلیق ابوالحسن شعرانی. مکتبه‌العلمیه. تهران.
- قشیری. عبدالکریم‌بن هوازن. (۱۳۸۷). *رساله قشیریّه*. زوار. تهران.
- قیصری. داوودبن محمود. (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*. به تحقیق جلال‌الدین آشتیانی. امیرکبیر. تهران.
- کاشانی. عزالدین محمود. (۱۳۸۷). *مصباح‌الهدایه و مصباح‌الکفایه*. با تصحیح و مقدمه جلال‌الدین همایی. هما. تهران.
- لاهیجی. شمس‌الدین محمدبن یحیی. (۱۳۷۱). *شرح گلشن راز*. تهران. زوار.
- مستملی بخاری. ابوابراهیم‌بن محمد. (۱۳۶۳). *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف*. با مقدمه محمد روشن. اساطیر. تهران.
- مصطفوی. حسن. (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات قرآن‌الحکیم*. تهران. بنگاه نشر و ترجمه.
- نیکلسون. رینولد آلن. (۱۳۸۲). *تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- هجویری. ابوالحسن علی‌بن عثمان. (۱۳۹۲). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. سروش. تهران.
- یوسف ثانی. سید محمد. و حسین زحمتکش. (۱۳۹۱). «اسماء و صفات‌الهی در عرفان اسلامی با رویکردی به آرای امام خمینی (ره)». پژوهش‌نامه متین. ش ۵۴.

## References

- Ayinevnd, Sadegh and Niazi, Shahriar. (2000). The Meaning of ASMA'OLLAH, journal of faculty of litertuer and humanities, Tehran, Spring and Summer, number 153 and 154.
- Ablaghdar, Sedigheh. (2005). The Effect Of khnowing ALLAH'S Names in The path Of truth, faculty of Litertuer and Humanities, Tehran University, winter, number 176.
- Ibn e Arabi, (1960). Insha o Davaer. Translated by Mohammad Khajavi. Liden. Brill.
- Ibn e Arabi, (2006). Fosoos ol Hekam. Translated by Mohammad Ali Movahed. Tehran, Karnameh publishing.
- Ahmadvand, Maroof Ali. Relation between God,s instinct and characteristics. GHom. Boostan e ketab.
- Ansari, Khaje abdollah. (1982). Manazel ol saerin. Tehran.Mowla.

- Amoli, Heidar. (1973). *Fass ol fossos fi sharh el fossos*. By intention Hanri Korbin and Osman Yahya. Tehran. Iran and France Institutue.
- Baghdadi, Abd Ol GHaher. (1948). *Alferegh bain al fragh*. By intention Mohammad Zahed Kowsari. GHahereh.
- Parsa. Mohammad. (1967). *SHarh e fossos ol hekam*. Corrected By Jalal Ed Din Ashtiani. Tehran. University Publication Center.
- Jami, Abd OL Rahman. (1991). *Naghd ol nosoos fi sharh el fossoos*. Corrected By Jalal ed din Ashtiani. Tehran. Institute for Cultural Studies and Research.
- Jondi. Moayyed Ol Din. (2002). *SHarh e fossos ol hekam*. Corrected By Jalal Ed Din Ashtiani. GHom. Boostan.
- Javadi Amoli, Abdollah. (2004). *Oneness in Qoran*. Asra' publishing. GHom.
- Jili, Abd Ol Karim. (1887). *Mystic Man*. GHahereh.
- Hosaini, Seyyed GHavam el Din. (2015). *The origin of the plurality of Names in the interpretation of islamic mystics*. Ayin E Hekmat, Spring, number 23.
- Rezayi, Hamid and The Others. (2016). *Check The Similarity In The Raw ol Arvah with emohasizing in moshab on beh*. Journal of linguistic and rhetorical studies. Seventh Period. Number 13.
- Rahimian, Saeid. (2004). *The foundations of theoretical mysticism*. Tehran. Samt.
- Rahimian, Samad. (2007). *Names Of God In islamic mysticism*. Criticism Journal. Spring and summer, number 45 and 46.
- Saraj E Toosi, Aboonahr. (2002). *Al Loma' fi tasavof*. Corrected By Nicolson. Translated By Mehdi Mohabati. Tehran. Asatir.
- Sam,ani, SHahab El Din. (1989). *Raw ol arvahfi sharh el Asma el malek el fatah*. Tehran. Scientific cultural Company.
- Seyyed Ibn e Tavoos, (1997). *Mahj ol da,avat va manhaj Ool ebadat*. GHom. Dar ol zakhaer.
- SHARIF Razi, Mohammad Ibn E Hosain. (1996). *Nahj ol balagheh*. Translated by Javad Fazel. Tehran. Islamic Advertising Organization.
- Sadeghi Arzagani, Mohammad Amin. (2003). *Asmaollah From The Imam KHomaini,s Point Of View*. Marefat journal, number 667.
- Tabatabaee, Mohammad Hosain. (2003 ). *Almizan*. GHom. Islamic Publication Office.
- Tabarsi, Aboo Ali Fzl Ibn El Hasan. (1920 ). *Majma ol bayan*. Corrected By Abolhasan SHarani. Tehran. Maktab ol elmieh.
- GHosheiri, Abdolkarim Ibn E havazan. (2008). *Resale ghosheirieh*. Tehran. Zavar.
- GHeisari, Davood Ibn Mahmood. (1991). *SHarh E moghadame ye gheisari bar Fosoos ol hekam*. By intention Jallal ed din Ashtiani. Tehran. Amir kabir.
- Kashani, Ezzeddin Mahmood. (2008 ). *Mesbah ol hedayah va mesbah ol kefayah*. By intention Jalal ed din Homayi. Tehran. Homa.
- Lahiji, Shams Ed Din Mohammad Ibn Yahya. (1392). *SHarh e golshan e raz*. Tehran. Zavvar.
- Mostameli, Bokhari, Aboo Ebrahim ibn Mohammad. (1984 ). *SHarh e taarof le mazhabe tassavof*. By intention Mohammad Rowshan. Tehran. Asatir.
- Mostafavi, Hasan. (1981). *Altahghigh fi kalamat e Qoran e hakim*. Tehran. Criticism and translated Company.
- Nikolson. Reynold Alen. (2003). *Islamic mysticism and the realation between God and human*. Translated By SHafiee Kadkani. Tehran. Soroosh.
- Hojviri, Abolhasan Ali ibn el osman. (2013 ). *Kashf ol mahjoob*. Corrected By Mahmood Abadi. Tehran. Soroosh.
- Yoosof Sani, Mohammad and Zahmatkesh Hosain. (2012 ). *The God,s Names and characteristic In the islamic mysticism with an approach to Imam khomaini,s idias*. Matin. Spring, 2012. Number 54.

## Comparative Study of Aesthetic (Jamali) Names of God in the Mystical Texts of the Fourth and Sixth Centuries (A.H): The Cases of *Kashf al-Mahjub* and *Rawh al-Arwah*<sup>1</sup>

Katayoon Katibeh<sup>2</sup>  
Nasser Nikoubakht<sup>3</sup>  
Ensieh Khazali<sup>4</sup>  
Hossein Ali Ghobadi<sup>5</sup>

Received: 11/02/2019  
Accepted: 26/6/2019

### Abstract

In the mystic/gnostic texts and in theosophists' teachings, God's names hold a special status, particularly broader and more important than all other mystic themes. The discussion concerning the majestic attributes of God and the aesthetic names of God, their manifestations, and the characteristic effects of each on the human soul have comprised a large part of mystical written works, in which Sufi-oriented authors have proposed their views on these matters. In this research, applying an analytical–descriptive approach, and after an investigation into the resources related to the history of the holy names of God and the mystics' viewpoints, two prominent books of the fourth and sixth centuries (*Kashf al-Mahjub* and *Rawh al-Arwah*) were selected to be examined at two literary and ideational levels. It can be apprehended that the mystical works of the fourth century were written in religious format, deploying formal, didactic and simple prose style of writing. However, parallel to mysticism's movement from piety towards love, texts appear to enjoy more pictorial and structural abstraction and literariness through deploying metaphor, allegory and rhyme. On the other hand, Sam'ani's deliberate effort in narrating mystical experiences is evident in *Rawh al-Arwah*; which makes it different from *Kashf al-Mahjub* in this regard. This is closely related to particular and coherent status of aesthetics in *Rawh al-Arwah* which is conveyed to readers through passionate expressions of love and mystical experiences, issue which is absent from *Kashf al-Mahjub*'s didactic discourse.

**Keywords:** Aesthetic (Jamali) Names of God, Mystical Commentary, *Rawh al-Arwah*, *Kashf al-Mahjub*.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2019.24134.1688

2. PhD Candidate of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, (Corresponding author). [katayoon.katibeh@yahoo.com](mailto:katayoon.katibeh@yahoo.com)

3. Associate Professor of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, [n\\_nikoubakht@modares.ac.ir](mailto:n_nikoubakht@modares.ac.ir)

4. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Alzahra University, Tehran, Iran, [ekhzali@gmail.com](mailto:ekhzali@gmail.com)

5. Professor of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, [ghobadi.hosein@yahoo.com](mailto:ghobadi.hosein@yahoo.com)

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN: 1997-2538





## تبیین نسبت کتاب تکوین با کتاب تدوین در اندیشه‌های عرفانی - قرآنی شیخ محمود شبستری و علامه سید حیدر آملی<sup>۱</sup>

فاطمه جعفری کمانگر<sup>۲</sup>  
رمضانعلی تقی زاده چاری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

### چکیده

هماهنگی عالم وجود با کتاب الهی برای گشوده شدن باب معرفت و کشف و شهود نسبت به خداوند، از جمله نکات عمیق برهانی عرفانی و قرآنی در نزد صاحبان طریقت محسوب می شود. هر چند طلوع این اندیشه را می توان به ابن عربی نسبت داد، عرفای پس از او سعی کردند با دقت و جزئیات بیشتری در این زمینه غور کنند و حقیقت پیوستگی عوالم و مراتب هستی با قرآن مجید را با جزئیات بیشتری جست و جو کنند. شیخ محمود شبستری و علامه سیدحیدر آملی از جمله عرفای بزرگ پیشگام در تفحص درباره این اندیشه به شمار می آیند که درصدد اثبات مطابقت اجزای کتاب تدوین با کتاب تکوین الهی برآمدند. پژوهش حاضر به روش کتابخانه ای نگاشته شده است. این مطالعه با تفحص در

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.23659.1665

۲. استادیار گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،

f.jafari@cfu.ac.ir

۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، taghizadehchari@yahoo.com

اندیشه‌های این دو عارف بزرگ، دیدگاه‌های آن‌ها را به این دو عالم و تطبیق مصادیق آن‌ها با یکدیگر بررسی و مقایسه می‌کند و به تأمل درباره‌ی فواید طرح این بحث می‌پردازد. از دیدگاه این پژوهش، وجود این بحث در بین عرفای نام‌برده نه تنها بر تأویل‌پذیری و اعجاز قرآن تأکید دارد، بلکه تکریم موجودات عالم را به عنوان مظاهری از ذات و کلام الهی و یکپارچگی عالم وجود و پیوستگی تمام اجزای آن به یکدیگر در پی دارد.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن مجید، عالم تکوین، عالم تدوین، شیخ محمود شبستری، سیدحیدر آملی.

#### مقدمه

در بینش عرفانی و در فرهنگ صاحبان کشف و شهود، همه عالم، تجلی‌گاه ذات الهی است و ملک و ملکوت یا غیب و شهود آن نمایشگر ذات و صفات و افعال الهی و به عبارتی کتابی عظیم از نوشتار اویند. بر این اساس عالم را باید کتابی مبین و صحیفه‌ای گسترده و گشوده دانست که بازتاب‌دهنده قدرت و معرفت الهی و دستیابی به شهود حق است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه نخست سوره رعد می‌فرماید اگرچه همه عالم کتاب الهی است، این کتاب را دو چهره و وجه نمود و تجلی است: وجه ملحوظ و وجه مسموع، یا به تعبیر دیگر، صورت دیداری و صورت شنیداری (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱۱، ۴۴۳).

البته در نگاه عارفانه، صورت دیداری، همان ممثل و حقیقت صورت شنیداری و تأویل حقیقی آن است. به تعبیری می‌توان گفت وجه دیداری، باطن و ملکوت وجه شنیداری است. همچنان که می‌توان آن را صورت اجمالی برای صورت تفصیلی یا صورت تفصیلی برای صورت اجمالی نیز به حساب آورد (آملی، ۱۳۸۰: ج ۱/۲۰۶، ۲۱۰ و ۲۴۷). در خود مصحف شریف، از این دو وجه با عناوین آفاق و انفس (کتاب تکوین) و قرآن (کتاب تدوین) یاد شده است.

ارتباط و حتی یگانگی کتاب تکوین و تدوین، از جمله مسائل بسیار مهمی است که ذهن عرفای بسیاری حتی عرفای معاصر را به خود مشغول داشته است. طلوع این اندیشه قدمتی دیرینه دارد و به ابن عربی نسبت داده شده است و عرفایی نظیر نسفی نیز اشارتی هرچند به مختصر به این معنی داشته‌اند. نسفی در بیان این معنی، تنها به یگانگی انسان کامل و کتاب الله و سخن انسان کامل و کلام الله اشاره می‌کند (ر.ک: نسفی، ۱۳۹۱: ۹۷)، اما قرن هشتم را می‌توان دوره شکوفایی و نقطه عطفی در طرح این اندیشه دانست که با بحث‌های مبسوط دو عارف هم‌عصر یعنی شیخ محمود

شبستری و سیدحیدر آملی در این معنی همراه است. این دو عارف بزرگ با بسط این مفهوم و توجه به جزئیاتش، توجه به تطبیق جزئیات کتاب تدوین نظیر حروف، کلمات، آیات و سور آن را پی افکندند و به دنبال یافتن مصداق‌هایی از عالم آفاق و انفس برای این معانی بودند. رفته‌رفته اندیشه‌های آنان بسط یافت و عرفایی نظیر جامی و عرفای معاصر نظیر امام خمینی و جوادی آملی به آن توجه ویژه نشان دادند.

اما شیخ محمود را می‌توان نخستین کسی دانست که با صراحت و بسط درباره‌ی این مطب در مثنوی گلشن راز سخن گفته و حتی با ذکر مصداق‌هایی، به‌طور خاص به تطبیق این دو کتاب با یکدیگر برآمده است. عارف هم‌عصر او علامه سیدحیدر آملی نیز از جمله اندیشمندانی است که نه تنها به تصریح این امر در آثار خود توجه داشته، بلکه با استناد به آیات و روایات قرآنی و با بینش عارفانه خود درصدد تشریح ارتباط و تطبیق اجزای این دو کتاب با یکدیگر و تعیین مصداق کتاب تکوین در کتاب تدوین برآمده است. وی در چهار مقدمه از مقدمات هفت‌گانه «تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم» با وضوحی بیش از همه پیشینیان خود، به چیستی معنای کتاب تکوین و کتاب تدوین پرداخته و وجه اطلاق کتاب تکوین و چگونگی امکان تطبیق کتاب تکوین با کتاب تدوین را بررسی کرده است.

تأکید دو عارف هم‌عصر که البته نخستین آن‌ها یعنی شبستری پیشگام علامه سیدحیدر به‌شمار می‌آید، روی این محتوا جالب توجه است؛ به‌طوری که می‌توان گفت شیخ محمود کلی‌تر و علامه سیدحیدر با جزئیات و بسط بیشتر به تشریح این ایده و تطبیق مصداق‌های عالم تکوین و تدوین برآمده است. پژوهش حاضر بر آن است تا با تشریح مفهوم عارفانه کتاب تکوین و کتاب تدوین، ضمن تأکید بر تأثیرپذیری علامه سیدحیدر آملی از عارف هم‌عصر اما پیشگام خود شیخ محمود شبستری، شباهت‌ها و تفاوت‌های نگاه این دو عارف بزرگ را در شرح اجزای کتاب الهی و عالم وجود مطالعه کند و فایده این نوع نگاه به جهان را که در اندیشه‌های این دو عارف بزرگ مستتر است تبیین و تشریح کند.

بدین ترتیب، پژوهش حاضر به سؤالات زیر پاسخ می‌دهد:

۱. از نظر شیخ محمود شبستری و سیدحیدر آملی، تطبیق کتاب تکوین با کتاب تدوین در چه وجوهی امکان‌پذیر است؟
۲. وجوه شباهت و تفاوت نگاه شیخ محمود شبستری و سیدحیدر آملی در تطبیق کتاب تدوین با کتاب تکوین چیست؟
۳. آثار و پیامدهای اندیشه یگانگی کتاب آفاقی-انفسی و کتاب قرآنی چیست؟

### ادبیات و پیشینه تحقیق

برای روشن شدن بحث، لازم است پیش از ورود به مباحث اصلی به تعریف و تبیین کلمات و مفاهیم کلیدی این پژوهش پردازیم. در ادامه مفهوم و معنای واژه‌هایی چون کلمه، کتاب، تدوین و تکوین بررسی، و درباره قابلیت‌های معانی عارفانه این واژه‌ها بحث خواهد شد. از جمله موضوعاتی که هم فیلسوفان مشرب صدرایی و هم عارفان طریق محی‌الدین به آن توجه خاص داشته‌اند مسئله «کلمه الله» یا «کلام الهی» است.

برخی از فیلسوفان، همه جهان را کلام خدا می‌دانند و کلام را عبارت از ابراز مراد و آشکار کردن مکنونات دانسته‌اند (سروش، ۱۳۷۵: ۱۷۸). در قرآن کریم، «کلمه» از جمله عباراتی است که هم برای انسان و هم غیر انسان به کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۷/ ۵۰۱-۵۰۲).

علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان می‌گوید: «در اصطلاح قرآن، آنجا که کلمه منسوب به خدا باشد، عبارت از چیزی است که اراده الهی با آن ظاهر می‌شود؛ مانند کلمه ایجاد (کن) و کلمه وحی و الهام؛ لذا می‌توان کلمه را در قرآن همان فعل خدا معنا کرد» (همان: ج ۳/ ۳۴۰).

ایشان همچنین می‌فرماید: بدان جهت به فعل خدا «کلمه» می‌گویند که فعل او بر وجود او دلالت دارد و نیز از اینجا روشن می‌شود که هیچ عین از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به وجود نمی‌آید، مگر آنکه بر ذات خدای تعالی دلالت دارد (همان: ج ۱۳/ ۶۷۸-۶۷۹).

صاحب فصوص الحکم تمام موجودات را کلمات الهی می‌داند و می‌گوید: «فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تفقد فانها عن كن و كن كلمة الله» (پارسا، ۱۳۶۶: ۳۲۸). هم او آورده است: «كَيْسَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ سَوَىٰ أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ» (همان: ۴۹۶).

بر این اساس، همه حقایق هستی از جهان گرفته تا انسان و قرآن همگی کلام الهی‌اند و با استناد به قرآن کریم، خود قرآن و سایر کتب آسمانی به نام کتاب الهی معرفی شده‌اند (ر.ک: قرآن کریم، بقره: ۴۵؛ توبه: ۶ و فتح: ۱۵)؛ چرا که همه آن‌ها تجلی‌گاه حضرت حق و مظهر اسماء و صفات اویند (سروش، ۱۳۷۵: ۱۷۷) و خداوند از مجرای آن‌هاست که خویشتن را به خلقش می‌نمایاند؛ همان‌گونه که امام صادق (ع) در بیان زیبایی خویش به همین حقیقت اشاره فرمودند که «لقد تجلى الله لعباده في كتابه [او کلامه] و لكن لا يبصرون» (آملی، ۱۳۸۰: ج ۱/ ۲۰۷)؛ به این معنی که خداوند در کتاب (یا کلام) خویش برای بندگانش ظهور و تجلی کرده است.

واژه دیگری که در پژوهش حاضر نقشی کلیدی ایفا می‌کند واژه «کتاب» است. در کتب لغت، به سه معنا از معانی واژه کتاب برمی‌خوریم که به نظر می‌آید براساس آن معانی بتوان وجه اطلاق عالم تکوین را به کتاب از نگاه عارفان توجیه کرد. نخستین و مهم‌ترین معنی از معانی کتاب را باید در مفهوم «جمع کردن» جست‌وجو کرد.

ابن فارس از لغویون برجسته که در واژه‌شناسی و تحلیل و یافتن معانی حقیقی تلاش نیکویی انجام داده است، در معنای واژه کتاب می‌گوید: «کتاب: الکاف و التاء و الباء، اصل صحیح واحد يدل على جمع شيء الى شيء. من ذلك الكتاب والكتابه. يقال: كتبت الكتاب اكتبه كتباً؛ و يقولون: كتبت البغلة، اذا جمعت شفرى رحمها بحلقه» (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ج ۵/ ۱۵۸؛ آلوسی، ۱۴۰۵ ق: ج ۱/ ۱۰۶) که در مجموع می‌توان از جملات فوق، معنای جمع کردن یا کنار هم قراردادن یک چیز کنار چیز دیگر را برداشت کرد، اما دو معنای دیگر از کتاب که با توجه به مطلب مورد بحث می‌تواند محل اعتنا و توجه باشد، یکی معنای «قضا و حکم» و دیگری معنای «قدر و اندازه‌گیری» است (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق: ج ۱۲/ ۲۳).

از دیگر مفاهیمی که در این پژوهش نقشی کلیدی ایفا می‌کند، عبارات «کتاب تکوین» و «کتاب تدوین» است. تکوین در لغت به معنای هستی‌دادن و به‌وجود آوردن است و تدوین یعنی نوشته‌های متفرق و پراکنده را در یک مجموعه یا کتابی جمع‌آوری کردن و نوشتن تا مانع از بین‌رفتن آن‌ها شود (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل تکوین و تدوین)، اما کتاب تکوین و کتاب تدوین اصطلاح عرفانی و ذوقی است که باید در بستر دیگری فراتر از معنی لغوی بررسی شود.

از نظر اهل عرفان، کتاب تکوین عبارت از صحیفه عالم کون و وجود است که کلیه صور موجود در آن، از رشحات قلم الهی است (سجادی، ۱۳۶۶: ج ۳/ ۱۵۶۷) که به قلم قدرت الهی، کلیه صور موجوده آن در عوالم، وجود یافته است به وجود علمی که موطن آن عالم قضا است و وجود عینی که موطن آن قدر است.

با توجه به تعاریفی که عرفا از انواع تجلی ارائه کرده‌اند و آن را به فیض اقدس و فیض مقدس تقسیم کرده‌اند (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۷۸: ۵۹؛ همایی، ۱۳۷۶: ج ۱/ ۱۱۷؛ یثربی، ۱۳۷۲: ۳۲۶)، به نظر می‌آید آنچه در تعریف کتاب تکوین گفته شده است می‌تواند همان تفسیر و شرح این دو نوع تجلی باشد؛ به طوری که می‌توان وجود علمی یا عالم قضا را همان اعیان ثابته و وجود عینی و عالم قدر را همان پیدایش موجودات خارجی دانست و مجموع این دو گونه تجلی را می‌توان همان کتاب تکوین نام‌گذاری کرد؛ چرا که هر دوی آن‌ها به دو مرتبه از وجود که ناشی از آن وجود مطلق غیبی است اشاره دارد و این همان بیان شیخ محمود شبستری است که می‌گوید:

توانایی که در یک طرفه العین      ز کاف و نون پدید آورد کونین

(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۵)

شمس‌الدین محمد لاهیجی شارح گلشن راز در تفسیر کونین می‌گوید:

«کونین یعنی اعیان ثابته جمیع موجودات غیب و شهادت که آن اعیان را صور علمیه حق می‌نامند، به تجلی دوم که تجلی و احدیت و الوهیت است تفصیل یافته از یکدیگر ممتاز

شدند و این مرتبه تنزل است از مرتبه احدیت ذات به مرتبه اسماء و صفات» (همان)؛ بنابراین، در نگاه عرفا «عالم سراسر همه تصنیف قلم تقدیر و کتاب تکوینی الهی است» (همایی، ۱۳۷۶: ج ۱/۱۸۵). اینان معتقدند که خدا را دو کتاب تکوینی است یکی کتاب آفاقی که دفتر عالم خارج است و یکی کتاب انفسی که دفتر نفوس ناطقه است (خمینی، ۱۳۶۹: ۵۴).

امام خمینی در شرح فرازی از دعای سحر چنین آورده‌اند: «... باید متوجه شده باشی که عوالم وجود و کشور هستی از غیب و شهود، همگی کتاب است و آیات و کلام و کلمات» (همان: ۱۳۳). علاوه بر آنچه گفته شد و جدای از این حقیقت که خود قرآن کریم می‌توانست الهام‌بخش عارفان در نام‌گذاری عالم تکوین به کتاب باشد، نگاه به واژه کتاب از منظر فقه اللغه نیز این نام‌گذاری را تا حدودی توجیه می‌کند.

اما در معنای کتاب تدوین باید گفت که آن نامی است مخصوص مصحف شریف یعنی قرآن منزل. یکی از اسامی مشهوری که برای کتاب آسمانی قرآن در کتب علوم قرآنی ذکر شده، «کتاب» است. در وجه تسمیه کتاب گفته‌اند: چون در قرآن، همه علوم جمع شده یا خداوند تکالیف مورد نیاز را در آن جمع کرده و آورده است، به آن «کتاب» اطلاق شده است. پس اطلاق کتاب بر قرآن و وجه عرفانی چنین اطلاقی در معنای کتاب تدوین، امری روشن و آشکار است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۰۵: ج ۱/۱۰۶).

در آثار و نوشته‌های عارفان به‌خصوص پیروان ابن عربی و نیز فیلسوفان مسلمان، خاصه فیلسوفان صدرایی، در خصوص انسان و نفس آدمی به عناوینی نظیر کتاب لوح، کتاب جامع، کتاب عقلی، کتاب علوی، کتاب النفس الانسانی، کتاب شیطان، کتاب محو و اسباط و... اشاره شده و نیز فراوان دیده شده است که از قرآن به‌عنوان کتاب الله، از عالم تکوین (آفاق و انفس) نیز به نام کتاب الهی، کتاب الله، کتاب تفصیلی، کتاب تکوینی و... یاد شده است (سجادی، ۱۳۶۶: ج ۳/۱۵۶۶-۱۵۶۸).

از دلایل دیگری که می‌توان قرآن را کتاب تدوین خواند این است که صورت علمیه آن در قالب اعیان ثابته و روح کلی در آن مقام غیب الهی یک جا جمع شده و در بیت المعمور و سینه انسان کاملی چون حقیقت محمدیه به تجلی نخست لیلۃ القدر تنزل می‌یابد و آنگاه حقیقت خارجی آن در تجلی ثانی جبل الحرا به تفرق در آمده و در قلوب حاملان و اصحاب الوحی و در صحف مکرمه مقدر به حروف و کلمات و آیات و سور گردیده و به نام کتاب مبین و مصحف شریف به نگارش در می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۹-۴۱).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان با توسع در معنای کلمه و کتاب، کتاب الهی و کلام او را همان کتاب تکوینی (آفاقی و انفسی) و کتاب تدوینی (قرآنی جمعی) یا همان حقایق هستی و اعیان موجودات خارجی دانست؛ اما نکته قابل تأمل اینجاست که حضرت حق، تجلی خدا را در کتاب و کلام خویش برای بندگان خود اختصاص داده است؛ حال آنکه انسان خود در این عالم از جمله کلام الهی و کتاب او محسوب می‌شود. علامه جوادی آملی به وجود این اتحاد بدین شکل اشاره دارد: «اگر نظام هستی را خلاصه کنند، به این کتاب (قرآن) تبدیل خواهد شد و اگر این کتاب را تفصیل دهند به نظام هستی مبدل خواهد گشت و این همان هماهنگی کتاب تکوین و کتاب تدوین است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۹۰).

این امر بیانگر این حقیقت است که اولاً خود کلمات الهی دارای مراتب و درجات‌اند؛ به طوری که برخی از آن‌ها کامل و برخی ناقص و بعضی تمام و بعضی اتم‌اند. ثانیاً در میان کلمات الهی وجود انسان از حیث تمامیت و کمال، سرآمد دیگر «کلمات» است؛ به طوری که برخی از بزرگان اهل تحقیق، آدمی را «کون جامع» و «نسخه جامع» همه مراتب هستی دانسته‌اند و اگرچه به ظاهر عالم صغیر نامیده شد، در واقع و در نگاه عرفانی خود به تنهایی جهان کبیر است در برابر عالم که جهان صغیر است (همایی، ۱۳۷۶: ۱۸۸-۱۸۹).

امام خمینی در این رابطه در تفسیر فرازی از دعای سحر که آمده است: «الهم انی استلک من کلماتک باتمها و کل کلماتک تامه، اللهم انی استلک بکلماتک کلها» تمام بودن هر چیز را عبارت از خالص بودن آن چیز از هر چه مقابل و ضد اوست می‌دانند و با این قیاس، تمام بودن کلام و کلمه را در آن می‌دانند که دلالتشان واضح و از هر چه غیر جنس کلام و کلمه است خالص باشد؛ بنابراین، ایشان برخی از کلمات این کتاب الهی را تمام می‌دانند، برخی را تمام‌تر و بعضی را ناقص و برخی را ناقص‌تر (خمینی، ۱۳۶۹: ۱۳۶). به عبارتی دلایل امام خمینی بر ناقص یا تمام بودن کلمات این کتاب این است که کلمات این کتاب همچون آینه‌ای است که نمودار عالم غیب الهی و سر مکنون است. پس هر چیزی که تجلی حق در ذات او بیشتر و کامل‌تر باشد، دلالتش به عالم غیب بیشتر خواهد بود؛ بنابراین از آنجا که عالم عقول مجرده و نفوس اسفهبیده از ظلمت ماده منزّه و از کدورت هیولی مقدس است، کلمات تامات الهیه هستند، ولی چون هریک از آن‌ها آینه یک صفت یا یک اسم الهی است، کلمه ناقص است. اما انسان کامل از آنجا که کون جامع و آینه تمام‌نمای همه اسماء و صفات الهیه است، تمام‌ترین کلمات الهی است. بلکه او همان کتاب الهی است که همه کتاب‌های الهی در آن است. چنانکه از مولای ما امیر مؤمنان و سید موحدان نقل شده بدین مضمون:

اتزعم آنک جرم صغیر	و فیک انطوی العالم الاکبر
وانت الکتاب المبین الذی	باحرفه یظهر المضمّر
مپندار خود را که جرم صغیری	که پنهان شده در نهادهای جهانی
توئی آن کتاب مبین کز حروف	شده ظاهر اسرار گنج نهانی

(همان: ۱۳۶-۱۳۷)

براساس آنچه شرح آن رفت، موضوع کتاب تدوین و کتاب تکوین و درهم‌تنیدگی این دو کتاب از موضوعات مهمی است که پس از ابن عربی تعداد زیادی از عرفا، به‌خصوص عرفای معاصر در معنای آن تعمق کردند. با وجود این، مقالات و آثار زیادی را نمی‌توان یافت که به‌طور مستقل این مبحث مهم عرفانی را بررسی و جزئیات این تطبیق را از دیدگاه پیشینیان مطالعه کرده باشد.

مستقیمی و جوزی (۱۳۹۴) تعبیرات و مبانی فکری علامه جوادی آملی را در مطابقت کتاب تکوین و تدوین تبیین ساختند و دیدگاه‌های ایشان را در این زمینه بررسی کردند، بدون توجه به اینکه اصل دیدگاه‌های بسیاری از عارفان متأخر از جمله آیت الله جوادی آملی برگرفته از اندیشه‌های عرفای پیشین نظیر شیخ محمود شبستری و علامه سیدحیدر آملی است. در پژوهش حاضر به سرمنشأ این اندیشه که بعدها توسط عرفای متأخر تکرار یا تکمیل شد پرداخته خواهد شد.

سید مظهری (۱۳۹۰) جایگاه وجودی قرآن در عالم هستی را از دیدگاه ملاصدرا مطالعه کرد. وی ضمن اثبات یگانگی قرآن مکتوب و مدون با قرآن وجودی و تکوینی، به ارتباط قرآن با دیگر اقسام کلام و کتاب وجود پرداخت و با استفاده از اندیشه‌های صدر المتالیهین تصویری از جایگاه وجودی قرآن ارائه کرد و اظهار کرد ملاصدرا قرآن را کتاب وجودی حق می‌داند که به‌صورت عالم خلق و انسان کامل تجلی پیدا کرده است. این مقاله بدون توجه به بار عرفانی این اندیشه، بیشتر به جنبه‌های استدلالی ملاصدرا برای اثبات این حقیقت اشاره دارد.

قاسم‌پور راوندی و مهدوی راد (۱۳۷۹) به اصل ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی قرآن پرداختند. با تکیه بر تأویل در تفسیرهای عرفانی، یکی از مباحثی که به‌طور گذرا به آن اشاره داشتند، تطبیق کتاب تکوین و تدوین و همانندی جهان، قرآن و انسان در تبعیت از اصل ظاهر و باطن است.

عابدی (۱۳۷۸) به تفاوت‌های اساسی بین کلام خدا و کتاب خدا پرداخت و به یگانگی کتاب تکوین و کتاب تدوین نیز اشاره کرد. او با استفاده از آیات قرآن و تفاسیر قرآن و با استناد به سخن برخی عرفا و فلاسفه نظیر شبستری، میرزا مهدی اشتیانی، سیدحیدر آملی، صدرالمتالیهین و... اثبات کرد که هر موجودی کلام خداست. استدلال‌های این مقاله بدون اتکا به اندیشه عارف خاصی و به‌طور کلی ارائه شده است.



محقق داماد (۱۳۹۴) نیز کتاب تکوین و کتاب تدوین را از دیدگاه حقوقی و قانونی تحت عنوان نظم قهری و اجباری موجود در عالم و سلسله قوانینی که برای نظم بخشیدن به سیر کمال انسان ترسیم شده‌اند بررسی کرد که چندان با حیطة این مقاله هم‌عرض نیست. با وجود اینکه اندیشه تطبیق کتاب الهی و عالم وجود، بارها در ادبیات عرفانی ما بخصوص توسط عرفای متأخر مطالعه شده است، توجه محققان زیادی را به خود مبذول نداشته و پیشینه اندک آن نیز شاهد این مدعاست.

با مطالعه پیشینه این تحقیق متوجه خواهیم شد که هیچ یک از آثار پیشین به طور خاص اندیشه‌های شیخ محمود شبستری و سیدحیدر آملی را به‌عنوان دو عارف پیشگام در طرح و بسط این موضوع مدنظر قرار ندادند، بلکه از بخش‌هایی از نظرات آن‌ها برای اثبات دیدگاه‌های خود بهره بردند؛ حال آنکه پژوهش حاضر علاوه بر اینکه به‌طور ویژه به بازتاب این معنا از دیدگاه این دو عارف بزرگ و هم‌عصر پرداخته، وجوه شباهت و تفاوت آرای آن‌ها را نیز مدنظر قرار داده است. نکته قابل تأمل دیگر در بررسی دیدگاه‌های این دو اندیشمند که پژوهش‌های پیشین یا به آن نپرداخته یا گذرا به آن اشاره داشته‌اند، تأکید این دو عارف هم‌عصر بر تشریح و تبیین جزئیات یگانگی جهان هستی با کتاب الهی، تطبیق اجزای این دو عالم و یافتن شواهدی در عالم بیرون برای حروف، کلمات، آیات و سور کتاب مسطور الهی است. همچنین هیچ یک از پژوهش‌های پیشین فایده این نوع نگاه و ثمره به‌کار بستن چنین اندیشه‌ای در عالم را تبیین نکرده‌اند.

### بحث و بررسی

پس از بررسی مفاهیم و معانی کتاب تکوین و کتاب تدوین و وجه اطلاقشان به عالم وجود و کتاب الهی، نوبت به بیان دیدگاه‌های دو عارف پیشگام در طرح این موضوع و مقایسه آراء و اندیشه‌هایشان در اطلاق وجوه شباهت این دو عالم به یکدیگر بر خواهیم آمد.

نسبت کتاب تدوین به کتاب تکوین هرچند قدمتی طولانی در عرفان اسلامی دارد، مثنوی گلشن راز را می‌توان نخستین مثنوی عارفانه‌ای دانست که به این معنی وارد شده و در جهت اثبات یگانگی اجزای کتاب تکوین با کتاب تدوین برآمده است. شیخ سعدالدین محمود شبستری متولد ۶۸۷ هجری در شبستر سراینده این مثنوی عارفانه بود. وی از عارفان مشهور قرن هشتم و مرید و شاگرد شیخ بهاءالدین یعقوب تبریزی بود. به سبب جامعیتی که در علوم معقول و منقول کسب کرد، به‌زودی به شهرت و مرجعیت دست یافت. از وی چند اثر به نظم و نثر باقی مانده که مهم‌ترین آن‌ها گلشن راز است که در ۹۹۳ بیت در پاسخ به ۱۷ سؤال منظوم امیرحسین حسینی هروی سروده است. شیخ محمود از نظر عقاید عرفانی تحت تأثیر مکتب ابن عربی بود و آنطور که

خود اظهار می‌کند به فتوحات مکیه و فصوص الحکم محیی‌الدین عربی تسلط و وقوف داشته است. وفات شیخ را به اختلاف در ۷۱۸، ۷۱۹ یا ۷۲۰ هجری قمری نوشته‌اند؛ یعنی وی در جوانی و در حدود سی و سه سالگی دارفانی را وداع گفت و مزارش در شبستر باقی و زیارتگاه مردم است (صفا، ۱۳۷۳: ج ۳/ ۷۶۳-۷۶۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۷: ۲۰).

عارف دیگری که تقریباً هم‌عصر شیخ محمود می‌زیسته و اتفاقاً به دلیل بحث‌های مبسوطش در معنی نسبت کتاب تدوین به کتاب تکوین می‌تواند مرجعی برای شناخت این مفهوم به‌شمار آید، علامه سیدحیدر آملی متولد ۷۲۰ هجری قمری در شهر آمل است. وی نیز تحصیلات خود را در علوم منقول و معقول در آمل، خراسان، استرآباد و اصفهان ادامه داد و بعد از بازگشت از اصفهان به خدمت پادشاه عادل فخرالدوله فرزند ملک سعید در آمد و از نزدیک‌ترین ندیمان و یاران او شد. وی در سن سی سالگی دستخوش تحول روحی شد و با کناره‌گیری از دربار پادشاهان طبرستان خرقة درویشی به تن کرد و در مجاورت مکه معظمه و مدینه منوره سکنی گزید. از آنجا به عتبات عالیات در عراق مهاجرت کرد و سی سال در آنجا ساکن شد و تا سن ۶۳ سالگی در نجف اشرف زندگی کرد. در این مدت، حدود چهل کتاب و رساله به فارسی و عربی را به نگارش درآورد (مهاجرنیا، ۱۳۷۸: ۱۸۹؛ حمیه، ۱۳۹۲: ۳-۱۲). از جمله آثار ارزشمند سیدحیدر آملی می‌توان به مجمع الاسرار و منبع الانوار، رساله الوجود فی معرفة المعبود، الاصول و الارکان فی تهذیب الاصحاب و الاخوان، الکشکول فی ماجری علی آل رسول و... اشاره کرد. از ایشان همچنین تفسیری برجای مانده است به نام المحيط الاعظم و البحر الخضم که این اثر عظیم‌الشأن را می‌توان جزء ارزشمندترین اثر این عالم گرانقدر به‌شمار آورد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۴۵). هانری کربن معتقد است سیدحیدر آملی را باید در حد اعلی، نمایاننده عرفان شیعی دانست. وی در زمینه تذکر وضع حقیقی تصوف نسبت به تشیع، مفهومی از تشیع بیان می‌کند که سابقه و سنت آن به اصل و منشأ می‌رسد که پس از قرن‌ها هنوز هم در ایران امروز زنده است. آثار سیدحیدر آملی مفهوم دینی تشیع در مقام پدیده‌ای معنوی و همزمان با آن پیامدهای تصوف است (کربن، ۱۳۸۱: ۶۲).

با توجه به پیشگامی این دو عارف بزرگ در شرح و بسط مفهوم نسبت قرآن مجید به آفرینش، پژوهش حاضر بر آن است که نگاه این دو عارف بزرگ هم‌عصر، به این معنی را مورد کندوکاو قرار دهد و بدین‌وسیله پیشینه فکری عرفای بزرگ متأخر در شرح این معنی روشن شود.

طلوع این تفکر در بین عرفای اسلامی را می‌توان در بین اندیشه‌های ابن عربی جست. وی در فص اسحاقی به برابری انسان کامل و قرآن اشاره می‌کند (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۰۴-۲۰۶) و می‌گوید: «و هذه مسألة أُخبرْتُ أنَّه ما سَطَّرَها احدٌ فی کتابٍ لا انا و لا غیرِی الا فی هذا کتابٍ» (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۸۲) و از طرفی انسان کامل را مجموع عالم می‌داند (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵: ۹۴).

شیخ محمود شبستری با تأسی از اندیشه‌های عارفانه ابن عربی در ابیاتی به این حقیقت عارفانه که عالم سراسر کتاب خداست اشاره می‌کند و به مقایسه برخی از اجزای کتاب تدوین و کتاب تکوین می‌پردازد. وی در نخستین بیت فصلی که به قاعده در بیان تطبیق کتاب عالم با کتاب مُنزل سروده است می‌گوید:

به نزد آنکه جاننش در تجلی است      همه عالم کتاب حق تعالی است

(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۳۹)

و بدین ترتیب، تمام عالم را متجلی در کتاب حق تعالی می‌داند. شارح گلشن راز، شمس‌الدین محمد لاهیجی در تفسیر این ابیات گفته است: «همه عالم کتابی است که به حسب مراتب کلیه و اشخاص جزویه، حامل صور اسمای کلیه و جزویه الهیه است» (همان: ۱۳۹).

علامه سیدحیدر آملی عارف هم عصر و متأخر شیخ محمود شبستری، این اندیشه را اندکی بازتر کرده و با جزئیات بیشتری بدان پرداخته است. علامه معتقد است کتاب تدوین ملخص و عصاره همه حقایق عالم وجود و کتاب تکوین محسوب می‌شود. او در طی چهار مقدمه از هفت مقدمه تفسیر خویش تحت عنوان «تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، نور علی نور» به وجهی نیکو به نسبت و ارتباط کتاب تکوین با کتاب تدوین اشاره داشته است و تطبیق و هماهنگی بین آن‌ها را با نگاه دقیق عرفانی و با الهام از لطایف حیل قرآنی به تصویر کشیده است (ر.ک: آملی، ۱۳۸۰: ج ۱/ ۲۰۶، ۲۴۱ و...).

او در مقدمه دوم تحت عنوان «فی بیان الکتاب الافاقی و تطبیقه بالکتاب القرآنی» که در واقع اجمال بحث سه مقدمه دیگر اوست، نخست به این مسئله پرداخته است که عالم یا آفاق، خود در واقع یک کتاب الهی است و همچون کتاب تدوین مشتمل بر آیات و کلمات و حروف است. آنگاه مصادیق این حروف، کلمات، آیات و سور را در جهان بیرون و نظام تکوین بر می‌شمرد. عین عبارت علامه سیدحیدر در این مورد این است:

«فهو أن يتحقق عندك و عند غیرك ايضاً، ان العالم المعبر عنه بالافاق كله كتاب الهی و مصحف ربانی مشتمل علی آیات و الكلمات و الحروف، لان البسائط و المفردات منه كالحروف البسيطة المفردة من القرآن و المركبات منه من المواليده و امثالهما كالكلمات الممكنة من القرآن و الكلّيات منه كالافلاك و الاجرام و العلویات و السلفیات مطلقاً كآیات من القرآن» (همان: ۲۰۶).

به این معنی که عالمی که ما از آن تعبیر به آفاق می‌کنیم، کتاب الهی و مصحف ربانی است که شامل آیات و کلمات و حروف می‌شود. مفردات یا امور بسیط این عالم مانند مفردات و حروف بسیط این قرآن است و مرکبات این عالم از جمله آن‌ها که موالیده هستند به مثابه کلمات قرآنی‌اند و

کلیات عالم چه افلاک و اجرام و آنچه در آسمان بالاست و چه آنچه در زمین است همگی به منزله آیات قرآن‌اند.

علامه بعد از بیان مطالب مزبور و با توجه به این امر که قرآن صورت اجمالی و نیز تفصیلی عالم است برای صدق مدعای خویش مبنی بر اینکه عالم خود نوعی کتاب است و مشتمل بر آیات و کلمات و حروف، به آیاتی از قرآن کریم در سوره رعد و فصلت استشهاد جسته که در آن‌ها فقط آیات در ارتباط با عالم تکوین (آفاق و انفس) به کار رفته است (ر.ک: همان).

عبارت علامه در اینجا این است: «شهد بصحة الآيات الأفاقية الممكنة من الكلمات والحروف المذكورة: في قوله تعالى: الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش و سخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون.» و نیز:

«سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربكم انه على كل شيء شهيد الا انهم في مرید من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط» (همان: ۲۰۶).

علامه با استفاده از لفظ «آیات» که در آیه‌های مذکور آمده است نتیجه می‌گیرد که عالم را باید یک کتاب دانست که خود مشتمل بر آیات و کلمات و حروف است و عناوین سموات، عرش، شمس، قمر و... دال بر همین حقیقت‌اند؛ چرا که اطلاق چیزی به آیات معنا ندارد، مگر آنکه آن را مرکب از کلمات بدانیم و اطلاق چیزی به کلمات هم زمانی معنا دارد که آن را مرکب از حروف به حساب آوریم و وجود این سه، کنار یکدیگر جز برای کتاب، مفهوم دیگری ندارد. در نتیجه باید عالم را به تنهایی کتاب الهی و مصحف ربانی شمرد (ر.ک: همان).

علامه سیدحیدر بعد از بیان مطالبی که گذشت، مباحث سه مقدمه دیگر را به‌جمال به بحث در اجزاء و مؤلفه‌های سه‌گانه کتاب تکوین (حروف، کلمات و آیات) و مقایسه و تطبیق آن‌ها با ارکان و اجزاء سه‌گانه کتاب تدوین (حروف، کلمات و آیات) اختصاص داده است که در اینجا به اشارات کتاب گلشن راز و تدقیق علامه سیدحیدر آملی به اشاراتی که شبستری به آن‌ها اشاره کرده بود پرداخته خواهد شد:

## الف) حروف:

شبستری نخستین مظهر قابل تطبیق کتاب تدوین و کتاب تکوین را حروف می‌داند و می‌گوید: عرض اعراب و جوهر چون حروف است مراتب همچو آیات وقوف است

(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۴۰)

وی در این بیت به حروف و اعراب قرآن اشاره کرده و آن را قابل تطبیق با عرض و جوهر آفرینش دانسته است. وی مستقیماً بای بسم الله را مطابق با عقل کل در جهان آفرینش می‌داند و می‌گوید:

نخستین آیتش عقل کل آمد      که در وی همچو بای بسمل آمد

(همان)

علامه سیدحیدر آملی این بحث را که در گلشن راز تنها به آوردن دو بیت در این معنی اکتفا شده است، در مقدمه سوم تفسیر «المحیط الاعظم و البحر الخضم» مورد تدقیق قرار می‌دهد. این مقدمه که با این عنوان آغاز می‌شود: «فی بیان حروف الله الآفاقیه و تطبیقها بحروف الله القرآنیه» حروف قرآنی و تطبیقش با حروف آفاقی را بررسی کرده است. سیدحیدر نخست به این نکته اشاره کرده که همان‌گونه که حروف قرآنی اساسش بیست و هشت حرف از حروف هجاء عربی و منحصر در آن است حروف آفاقی نیز این‌گونه‌اند. سپس با تقسیم آفاق به «ملک» و «ملکوت» به چهارده حرف از حروف ملکی (هیولای کلی اولی، عرش، کرسی، افلاک هفت‌گانه و عناصر اربعه) اشاره می‌کند. آنگاه نتیجه می‌گیرد که چهارده حرف دیگر از بیست و هشت حرف کتاب تکوین را باید در باطن ملک و ملکوت آن حروف جست‌وجو کرد؛ چرا که ملکوت هر چیزی باطن همان چیز است و از طرف دیگر، عالم ملکوت هیچ‌گاه از عالم ملک جدا نیست؛ همان‌طور که باطن از ظاهر قابل انفکاک نیست. بدین ترتیب، اگر چهارده حرف ملکی باشند باید چهارده حرف دیگر را ملکوتی دانست (آملی، ۱۳۸۰: ج ۱ / ۲۱۰).

البته علامه این نتیجه را از اینکه برای هر چیزی که در عالم وجود ظاهری است باطن و ملکوتی نیز هست حتی برای حروف، با استفاده از برخی آیات قرآنی و روایات و متون اسلامی و گفته‌های عرفانی عارفان بزرگ به‌دست آورده و با استشهاد به آن‌ها بر صدق مدعای خویش اصرار ورزیده است (ر.ک: همان: ج ۱ / ۲۱۰-۲۱۱).

### ب) کلمه:

شیخ محمود شبستری در ابیاتی که به مقایسه و موازنه کتاب تکوین و کتاب تدوین می‌پردازد، کلمه را به‌طور خاص بررسی نکرده است؛ هرچند لاهیجی در تفسیر بیت:

به نزد آنکه جاننش در تجلی است      همه عالم کتاب حق تعالی است

این نکته را مدنظر قرار می‌دهد و می‌گوید: «مجموع عالم از غیب و شهادت کتاب حق - تعالی - است که مشتمل بر جمیع احکام اسما و صفات الهی است و هر فردی از افراد و موجودات کلمه‌اند

۷۰ / تبیین نسبت کتاب تکوین با کتاب تدوین در اندیشه‌های عرفانی - قرآنی شیخ محمود شبستری و ...

از کلمات الله که دلالت بر معنی خاص از اسما جزویه حق دارند و به واسطه نفس رحمانی که از باطن متنفس منبعث گشته، از غیب به شهود آمده‌اند. همچون کلماتی که از باطن انسان به سبب نفس ظاهر می‌شوند» (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۳۹؛ سبزواری، ۱۳۹۶: ۱۲۰-۱۲۳).

این در حالی است که علامه سیدحیدر آملی با نگاه دقیق‌تر و جزئی‌تر اتفاقاً پیش از هر چیز به تطبیق کلمات آفاقی و کلمات انفسی پرداخته است؛ به طوری که وی مقدمه چهارم تفسیر خویش را با این عنوان آغاز می‌کند: «فی بیان کلمات الله الآفقیه و تطبیقها بکلمات الله القرآنیه». در این مقدمه همچنان که از عنوانش پیداست، علامه درصدد بیان تطبیق کلمات کتاب تکوین با کتاب تدوین برآمده است. او در این مقدمه عمدتاً از آیات قرآنی و برخی روایات اسلامی برای فهم بیشتر معنی «کلمات الله» سود جسته و به برخی از مصادیق کلمات در عالم خارج و هماهنگی و تطبیق آن‌ها با کلمات کتاب تدوین اشاره داشته است.

علامه نخست با استفاده از برخی آیات قرآن از جمله آیه ۲۷ سوره لقمان «و لو انما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله ان عزیز الحکیم» اظهار می‌دارد که مراد از کلمات الله در آیات قرآنی و آیه مزبور همان کلمات آفاقی یا کلمات کتاب تکوین است. آنگاه کلمات آفاقی را اجمالاً عبارت از موالید ثلاثه (معدن، نبات و حیوان) معرفی می‌کند، ولی تفصیلاً آن‌ها را مربوط به تمام پدیده‌هایی می‌داند که به نحوی موجودیت یا حیثیت شخصی دارند؛ چه مادی و چه مجرد آن، مثل فرشته و جن و انس، حیوان و چهارپا و ... (آملی، ۱۳۸۰: ج ۱/ ۲۱۲).

او در توضیح مطلب نخست خویش می‌گوید:

اگر مراد از کلمات الله در آیه مورد بحث کلمات قرآنی بود [نه کلمات آفاقی یا تکوینی]، این اندازه مبالغه کردن در اینکه آن کلمات پایان‌ناپذیرند و جهی نداشت؛ چرا که کلمات قرآن اگر از حیث ظاهر و صورتش مراد باشد، قطعاً با مداد و قلم تمام می‌شود و اگر از ارباب معنا و مفهومش مراد باشد، چنین نگاهی برمی‌گردد به همان برداشتی که ما از کتاب تدوین ارائه کردیم؛ از اینکه آن اجمال یا تفصیلی است برای کتاب تکوین یا آفاقی و مشتمل بر حقایق و اسرار آن است (همان: ج ۱/ ۲۱۳).

سپس علامه سیدحیدر با یادآوری تعریفی که در عرف فیلسوفان از کلمه شده است، مبنی بر اینکه کلمه عبارت از هر فرد از ماهیات و اعیان ثابته و حقایق و موجودات خارجی است، آن را تأییدی برای استنباط خویش در معنای «کلمه» ذکر می‌کند و اظهار می‌دارد: به همه پدیده‌ها چه مادی و معنوی و چه خارجی و چه غیبی، به طور خلاصه به هر آنچه از تعین و حیثیتی برخوردارند،

«کلمه» اطلاق می‌شود. چیزی که هست، به مفاهیم و معقولات ماهوی و حقایق و موجودات و اعیان کلمه معنوی غیبی و به خارجیات کلمه وجودی و به مجردات مفارق (از صور) کلمه تامه می‌گویند (همان).

غیر از آیه ۲۷ سوره لقمان، آیه دیگری که علامه میرحیدر در تأیید اینکه کلمات الله در آیات قرآنی همان کلمات آفاقی و تکوینی‌اند به آن استشهاد کرده است، آیه ۱۱۵ سوره انعام است که حق تعالی می‌فرماید: «و تمت کلمة ربك صدقا و عدلا لا مبدل لکلماته و هو السميع العليم» و سخن پروردگارت به راستی و داد سرانجام گرفته است و هیچ تغییردهنده‌ای برای کلمات او نیست و او شنوای داناست. علامه معتقد است که مراد از لفظ کلمات در آیه مورد بحث، کلمات آفاقی است نه قرآنی؛ چرا که این کلمات آفاقی‌اند که باقی و دائمی‌اند و از حیث ذات، تبدیلی در آن‌ها صورت نمی‌گیرد، بلکه تنها از شکلی به شکل دیگر در می‌آیند (همان: ج ۱/ ۲۱۲-۲۱۳ و ۲۲۵).

در ادامه مقدمه چهارم، علامه به تبیین و توضیح برداشت پیشین خویش از مفهوم «کلمه» اشاره می‌کند و می‌گوید: اگر نبود که کلمه بر موجودات خارجی صدق نمی‌کرد، هر آینه روا نبوده است که خداوند انسانی چون نبی مکرم (ص) را حروف «یس طه» بنامد یا امام علی (ع) خودش را نقطه تحت الباء [بسمله] معرفی کند. همچنان که شایسته نبود که در حق عیسی او را «کلمه» بنامد یا امام علی (ع) خود را کلمه الم ذلك الكتاب یا کهیعیص یا قرآن ناطق و نیز کلمه الله العلیا خطاب کند. همین‌طور روا نبود که در حق عیسی و مادر او مریم، آن دو را «آیه» بخواند یا امام علی خود را آیه جبار و فلک اقتدار و امثال ذلك نام‌گذاری کند (همان: ج ۱/ ۲۱۳-۲۱۴).

علامه در پایان این مقدمه بار دیگر و با تأکید مؤکد در بیان مقصود و مطلوب خویش از اینکه آن «کلمات الهی» که پایان‌ناپذیرند نمی‌توانند جزو «کلمات آفاقی» باشند، به آیه ۱۰۹ سوره کهف که خداوند می‌فرماید: «قل لو کان البحر مداد لکلمات ربی لنفذ البحر قبلان تنفذ کلمات ربی و لو جئنا بمثله مداداً» استشهاد می‌جوید و با صراحت و شدت تمام اقوال همه آن‌هایی که در تفسیر «کلمات الله» معنایی غیر از کلمات آفاقی را مراد کرده‌اند رد و انکار می‌کند و می‌گوید: «لان کل شخص یکون له ادنی تأمل يعرف ان هذا لیس اشاره لا الی کلمات القرآن و لا التوراه و لا الانجیل و لا الزبور و لا المصحف و لا الکتب المنزلة من السماء مطلقاً لان کل ذلك و امثالها قابل لانفاذ و الانتهاء فلم یبق الا الکلمات الآفاقیه المسماة بالموجودات و امکانات الغير القابله للانتهاء و النفاذ و هذا ظاهر جلی غیر خفی ان فی ذلك لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید (همان: ج ۱/ ۲۲۵). به این معنی که برای هر کسی که اندک اندیشه و تأملی به این مطلب داشته باشد روشن می‌شود که این مطلب نه اشاره به کلمات قرآن دارد و نه تورات و انجیل و نه

زبور و نه صحف و نه کتاب‌های آسمانی دیگر. برای اینکه همه این کتاب‌ها محدودیت دارند و تمام‌شدنی هستند. می‌ماند کلمات آفاقی که از آن‌ها به‌عنوان موجودات و ممکنات یاد می‌شود. این‌ها هستند که هیچ‌انتهای پایانی ندارند و این همان مطلب آشکار از این آیه است.

### ج) آیات و سور:

برخلاف آنکه شبستری در تطبیق کتاب آفاق و انفس، درصدد تطبیق کلمات قرآن با کلمات آفرینش نبوده است، بر مطابقت آیات و سور کتاب تدوین با آیات و سور کتاب تکوین بسیار مورد تأکید کرده است. گاهی به‌طور کلی آیات کتاب تکوین را بازتابی از آیات کتاب تدوین می‌داند، مانند:

نظر کن باز در جرم عناصر      که هریک آیتی هستند باهر

و گاه اختصاصاً با نام‌بردن از آیات و سوره‌های کتاب تدوین، آن را مطابق با آیات کتاب تکوین ذکر می‌کند؛ برای مثال، وی آیه نور را نشانه نفس کل می‌داند و می‌گوید:

دوم نفس کل آمد آیت نور      که چون مصباح شد از غایت نور

آیت الکرسی را در تطبیق با پدیده آفاقی عرش رحمن می‌داند و می‌گوید:

سیم آیت در او شد عرش رحمن      چهارم «آیت الکرسی» همی دان

هرچند از نظر شبستری عرش رحمن، دل و قلب بنده مؤمن است نه عرش واقعی:

بین یکسر که تا خود عرش اعظم      چگونه شد محیط هردو عالم

چرا کردند نامش عرش رحمان      چه نسبت دارد او با قلب انسان

چرا در جنبش‌اند این هردو مادام      که یک لحظه نمی‌گیرند آرام

مگر دل مرکز عرش بسیط است      که آن چون نقطه این عرش محیط است

(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۴۴)

همچنین شیخ محمود در سعادت‌نامه می‌گوید:

عرش و کرسی دل است و سینه تو      این جهان بنده کمینه تو

عرش رحمن که نور مستور است      سر دل دان که نور بر نور است

(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۷۴)

در هر صورت، با این نگاه نیز آیت الکرسی واقع در کتاب تدوین با عرش و کرسی کتاب تکوین و آفرینش تطبیق داده شده است.

شیخ محمود همچنین تجلی‌گاه و مصداق اجرام آسمانی را در کتاب تدوین، سوره سبع المثانی می‌داند و می‌گوید:



پس از وی جرم‌های آسمانی است  
و البته در بیانی کلی تری می‌گوید:

نظر کن باز در جرم عناصر  
پس از عنصر بود جرم سه مولود  
که هر یک آیتی هستند باهر  
که نتوان کرد این آیات محدود

لاهیجی در تفسیر این ابیات می‌نویسد: نظر در سایر اجرام عناصر اربعه که آتش و هوا و آب و خاک‌اند بکن که در کتاب عالم، هر یک از ایشان آیتی‌اند باهر و هر یک در مقابل آیتی از آیات کتاب قرآنی واقع‌اند. همچنین سه مولود نیز که جماد و نبات و حیوان است در آیات عالم و آیات کتاب مبین بی‌شمارند و از حد و حصر بیرون (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۴۲).

همچنین شیخ محمود انسان را منطبق با سوره ناس در قرآن به‌شمار می‌آورد. اولی حسن ختام آفرینش و دومی حسن ختام قرآن مجید و علت غائی:

به آخر گشت نازل نفس انسان  
که بر ناس آمد آخر ختم قرآن  
(همان)

علامه سیدحیدر آملی نیز در مقدمه پنجم که با عنوان «فی بیان آیات الله الأفاقیه و تطبیق‌ها بآیات الله القرآنیه» آغاز می‌شود، به جزء سوم از اجزای سه‌گانه کتاب، یعنی آیات، اشاره می‌کند. او در این مقدمه، نخست این نکته را متذکر شده است که همان‌طور که آیات قرآنی مرکب از کلمات قرآنی است، آیات افاقی نیز مرکب از کلمات آفاقی‌اند. آنگاه برای تأیید گفته خویش، به آیات ۲ سوره رعد و ۱۹۰ سوره آل عمران اشاره کرده است. آنجا که حق تعالی می‌فرماید: «الله الذی رفع السموات بغير عمدٍ ترونها ثم استوی علی العرش و سخرَ الشمس و القمر کل یجری لاجب مسمی یدبر الامر یفصل الآیات لعلکم بقاء ربکم توقنون» و نیز «ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لاولی الالباب»، علامه در ذیل آیات مذکور می‌گوید: آنچه در این آیات قرآنی (سوره رعد و آل عمران) بدان اشاره شده است از قبیل سموات، ارض، عرش، شمس، قمر، لیل و نهار، در واقع از جمله مصادیق آیات آفاقی الهی و از باب تعیین‌اند، ولی از باب اطلاق، هر آنچه را که در عالم وجود یافت می‌شود، از کلیات و جزئیات، اجناس و انواع، مرکب و بسیط، از آنجا که چه در قالب کل و چه در قالب جزء و در هر حال دلالت بر معرفت حق و ذات و صفات و افعال او و نیز توحید و جوب و وجود و بقائش را دارند، می‌توان آیت الهی نامید و بیت ذیل نیز به همین معنا اشاره دارد:

ففی کل شیءٍ له آیه  
تدل علی انه واحد

(آملی، ۱۳۸۰: ج ۱ / ۲۲۶)

علامه در بیان این مقدمه در ارتباط با «آیه» بودن عالم وجود می‌گوید: «و عالم را از این جهت عالم گفته‌اند که نشانه وجود خدا و سبب معرفت به او و ذات مقدس اوست» (همان: ج ۲۲۷/۱). چنانکه از آیات ۲۰۰ تا ۲۱۶ گلشن راز شیخ محمود شبستری و ترتیب مقدمات تفسیر سیدحیدر آملی و سیر محتوایی آن‌ها پیداست، به نظر می‌آید هدف اولی و حقیقی این عارفان بزرگ در بحث تطبیق کتاب آفاقی-انفسی با کتاب قرآنی بیان واقعیتی است که نشان دهد راه معرفت حق و اسماء و صفات او و نیز وصول به لقاء الله و شهود حضرتش تنها از رهگذر ایجاد ارتباط و هماهنگی بین همه اجزاء هستی و عالم وجود ممکن خواهد بود. با وجود چنین نگرشی به قرآن است که عرفا مسئله اعجاز قرآن و تحدی آن در برابر مخالفان را امری معقول و موجه می‌دانند. شیخ محمود شبستری و علامه سیدحیدر آملی با گشودن باب تطبیق کتاب آفاقی-انفسی با کتاب قرآنی، تصویری موجه از تأویل عرفانی قرآن را نیز به دست دادند. اینان معتقدند حال که قرار است خداوند (براساس حدیث مشهور سابق الذکر از امام صادق (ع)) در کلام و کتاب خویش بر بندگان خود متجلی شود، پس نیکوترین راه برای مشاهده ظهور حضرتش مطالعه کتاب آفاقی-انفسی و کتاب قرآنی و تطبیق کتاب تکوین با کتاب تدوین است و این همه معنای دقیق تأویل در نزد ارباب باطن و اهل طریقت است (آملی، ۱۳۸۰: ج ۲۴۰/۱).

شیخ محمود و علامه سیدحیدر نسبت به کتاب تدوین باب نیکوی دیگری نیز به روی رهروان خویش باز کردند و آن تکریم و تعظیم نسبت به همه موجودات و مخلوقات و اجزاء و عناصر عالم وجود است که عبارت است از تجلی حق و کلام او در تمام موجودات؛ هرچند ظهور حضرت حق در همه موجودات یکسان نیست و هر موجودی را باید مطابق با شأن و منزلتش و از باب مظهریتش به ظهور حق مورد عنایت و تکریم قرار داد، حتی اگر آن موجود شیطان باشد؛ چرا که در چنین نگاهی به عالم، شیطان نیز مظهري از اسم «یا مصلّ الهی» خواهد بود (همان: ج ۳۶۴/۱). این خلدون پیامد تطبیق این دو کتاب را یکپارچگی عالم وجود و پیوستگی همه اجزای آن و در نتیجه اعتراف به وجود یک نظام علی و معلولی می‌داند که می‌توان از آثار و نتایج جالب توجه آن، تبیین درست مسئله نبوت و حقیقت و چگونگی اتصال و راهیابی انسان ناسوتی به مرتبه فرشتگی و آنگاه دریافت وحی الهی در آن ساحت ربوبی دانست (ر.ک: ابن خلدون، ۱۴۰۹ ق: ۹۵-۹۶).

البته این بحث را می‌توان به بحث قابل تأمل «جری و تطبیق» در قرآن نیز مرتبط دانست که هماهنگ کردن روح و باطن قرآن با مصادیق خارجی و حقایق بیرونی و فردی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۳: ۷۰-۷۱) که این خود نشانه‌ای برای زنده بودن قرآن و راز ماندگاری و بقای آن در تمام اعصار دانسته شده است.

## نتیجه گیری

اگر بنا باشد قرآن در همان چارچوب الفاظ و کلمات و آیات و سوری که مکتوب به وجود کتبی است محدود شود، شاید آوردن کتابی مثل آن شامل الفاظ و کلمات و آیات و سور چندان دشوار نباشد، بلکه آوردن کتابی همچون قرآن از آن جهت صعب و دشوار بل غیرممکن است که کتابی است عظیم و حقایق آن پایان ندارد؛ چرا که حقایق همه عوالم وجود با همه اجزا و ارکانش در این کتاب و کلام الهی منطوقی است و به مثابه آینه‌ای است که عکس همه هستی در آن نمایان است و با همه عالم در هماهنگی است.

وجه اطلاق کتاب به قرآن مجید و کلام حق امری روشن است، اما با توجه به معانی سه گانه کتاب می توان گفت عالم تکوین را بدان جهت کتاب نامیدند که اعیان ثابته همه موجودات بعد از تجمع در مقام غیب الغیوب و خزانه مطلق الهی به قضا و حکم الهی به زیر آمده و در قالب عقول و نفوس لطیفه و مجرد و اجسام کثیفه تنزل یافته و تحت جواهر و اجناس و انواع تقدیر، هستی یافته است و با کتاب تدوین در این مرتبه هم‌افق و متحد شده تا در کنار یکدیگر هم مظهر جامع اسماء و صفات حق باشند و هم مجرای گفت و گو بین آخرین حلقه هستی در آن قوس نزول یعنی انسان و بالاترین مرتبه از حلقات هستی در آن قوس صعود یعنی وجود حضرت حق قرار گیرند.

شیخ محمود شبستری و سیدحیدر آملی دو عارف بزرگ و پیشگام در طرح این نکته عرفانی در آثار خود به تطبیق اجزای کتاب تدوین در عالم تکوین برآمدند. دیدگاه این دو عارف اگرچه در کلیات به یکدیگر شبیه است، در جزئیات تفاوت‌هایی بین آرای آن‌ها مشاهده می‌شود. در تطبیق حروف، کلمات، آیات و سور قرآن مجید با عالم آفاق و انفس، سیدحیدر آملی بیشتر بر مبنای آیات و احادیث سخن می‌گوید؛ حال آنکه مرجع سخنان شیخ محمود چندان روشن نیست. شیخ محمود با نگاهی کلی حروف را برابر عرض و جوهر آفرینش می‌داند، اما سیدحیدر در صدد ارائه مصداق‌هایی خاص تر از عالم تکوین برای عالم تدوین برمی‌آید؛ به طوری که ۲۸ حرف قرآن را به ۱۴ حرف ملکی (شامل هیولا اولی، عرش، کرسی، هفت فلک و ۴ عنصر اربعه) و ۱۴ حرف ملکوتی که در باطن همین حروف ملکی مستتر است، نسبت می‌دهد.

شیخ محمود از کلمات قرآنی و تطبیقش با جهان بیرون سخنی به میان نمی‌آورد (هرچند لاهیجی در تفسیر یکی از ابیات گلشن راز به این نکته اشاره کرده است که هر فردی از افراد و موجودات، کلمه‌ای از کلمات الله هستند)، اما سیدحیدر صراحتاً کلمات الله را کتاب آفاقی می‌داند که عبارت‌اند از موالید ثلاثه و تمام آنچه موجودیت یا حیثیت شخصی دارند، چه مادی و چه مجرد مثل فرشته، جن، انس، حیوان، چهار پا و ...

شیخ محمود موالید ثلاثه را که سیدحیدر منطبق با کلمات قرآنی آورده است در تطبیق با آیات قرآنی قرار می‌دهد و عناصر اربعه و عرش و کرسی را که سیدحیدر مطابق حروف قرآنی دانسته است به‌عنوان مصداق‌هایی از عالم برای آیات قرآنی برمی‌شمارد. البته وی به‌طور اختصاصی مصداق برخی از آیه‌های قرآن را در عالم بیرون برمی‌شمرد؛ مثلاً مصداق آیه نور را در دنیا نفس کل و مصداق آیت الکرسی را عرش رحمن می‌داند؛ در عوض، سیدحیدر اجزاء عالم وجود نظیر سموات، ارض، عرش، شمس، قمر، لیل، کلیات و جزئیات، اجناس و انواع، مرکب و بسیط و... را در تطبیق با آیات قرآن قرار می‌دهد. البته شیخ محمود به تطبیق برخی از سوره‌های قرآن با مصادیق آفرینش نیز پرداخته، حال آنکه سیدحیدر بحثی را به این قسمت اختصاص نداده است. اما پیامدهای این بحث و فوایدی که می‌توان بر آن مترتب شد کم نیستند. به‌دست‌دادن راه‌هایی برای مشاهده حضور حضرت حق، تأکید بر تأویل قرآن، تکریم و تعظیم به کل عالم که هر آنچه در اوست تجلی‌ای از کلام الهی است، اعتراف به یک نظام علی و معلولی و ادراک راز ماندگاری قرآن را می‌توان از جمله پیامدهای این نوع نگاه عارفانه به قرآن و جهان آفرینش دانست.

## منابع

- قرآن کریم. (۱۳۷۸). ترجمه محمد مهدی فولادوند. انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی. تهران.
- آلوسی، محمود. (۱۴۰۵ ق.). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۸۰). تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب اله العزیز المحکم. مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور. قم.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۰۹ ق.). مقدمه، دارالقلم. بیروت.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق.). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. مکتب الاعلام الاسلامی. قم.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۵ ق.). الفتوحات المکیه. تحقیق از عثمان یحیی. دار صادر. بیروت.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). فصوص الحکم. انتشارات الزهراء. تهران.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ ق.). لسان العرب. دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). شرح فصوص الحکم. تصحیح جلیل مسگر نژاد. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تفسیر موضوعی قرآن کریم. قرآن در قرآن. ویرایش محمد محرابی. مرکز نشر اسرا. تهران.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۳). «زندگی و مبانی تفسیری سیدحیدر آملی» بینات. س ۱. ش ۳. صص ۴۲-۵۳.

- حمیه، خنجر علی. (۱۳۹۲). *عرفان شیعی پژوهشی در باب زندگی و اندیشه سیدحیدر آملی*. ترجمه سید ناصر طباطبایی. انتشارات مولی. تهران.
- خمینی، روح الله. (۱۳۶۹). *تفسیر دعای سحر*. ترجمه سید احمد فهری. دارالکتب. قم.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه*. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۹۶). *اسرار الحکم*. تصحیح سید ابراهیم میانجی. مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی. نشر مولا. تهران.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۶۶). *فرهنگ معارف اسلامی*. شرکت مؤلفان و مترجمان ایران. تهران.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). *اوصاف پارسایان*. نشر مؤسسه فرهنگی صراط. تهران.
- سید مظهري، منیره. (۱۳۹۰). *جایگاه وجودی قرآن در عالم هستی از دیدگاه ملاصدرا*. مطالعات قرآنی. بهار. دوره ۲. ش ۵. صص ۷۵-۹۲.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۷۱). *مجموعه آثار*. مصحح صمد موحد. نشر طهوری. تهران.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۳). *تاریخ ادبیات ایران*. ۵ جلد. نشر فردوس. تهران.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۳). *ترجمه تفسیر المیزان*. مترجم سید محمد باقر موسوی همدانی. ۲۰ جلد. انتشارات بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی. تهران.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۵۳). *قرآن در اسلام*. دارالکتب الاسلامیه. تهران.
- عابدی. احمد. (۱۳۷۸). «کتاب خدا کلام خدا». مطالعات تاریخی قرآن و حدیث. ش ۱۹. صص ۹۸-۱۱۰.
- کرین، هنری. (۱۳۸۱). «سیدحیدر آملی متأله شیعی عالم تصوف». معارف. ترجمه ع. روح بخشان. دوره ۱۹. ش ۳. صص ۶۱-۸۷.
- قاسم پور راوندی، محسن و مهدوی راد، محمد علی. (۱۳۷۹). «ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی». مدرس علوم انسانی. دوره ۴. ش ۲. صص ۱۲۵-۱۴۲.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۸). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی، عفت کرباسی. نشر زوار. تهران.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۹۴). «نظم هستی و بایستی، کتاب تکوین و کتاب تدوین». خردنامه صدرا. س ۲۰. ش ۲. صص ۵-۱۲.
- مستقیمی، مهدیه السادات و جوزی، زهرا. (۱۳۹۴). «نظریه مطابقت کتاب تکوین و تدوین در دیدگاه علامه جوادی آملی». دوفصلنامه تخصصی علوم قرآن و تفسیر معارج. دوره ۱. ش ۱. صص ۱۳۵-۱۶۰.
- مهاجرنیا، محسن. (۱۳۷۸). «فلسفه سیاسی علامه سیدحیدر آملی». علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم. س ۲. ش ۶. صص ۱۸۹-۲۱۷.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۹۱). *کشف الحقایق*. تصحیح و تعلیق. سید علی اصغر میرباقری فرد. نشر سخن. تهران.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۶). *مولوی نامه*. مؤسسه نشر هما. تهران.
- یثربی، یحیی. (۱۳۷۲). *عرفان نظری*. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. قم.

## References

- Holy Quran (1999). Translated by Mohammad Mahdi Fooladvand. Islamic Propaganda Organization. Tehran. *(In Persian)*
- Abedi, Ahmad. (1999). God's Book and God's Words". Historical Studies of the Quran and Hadith. No. 19. P 98-110. *(In Persian)*
- Aloosi, Mahmood. (1985). The spirit of the Meanings in the Interpretation of the great Quran and the Oft-repeated Seven Verses. Ehya Al-Torath Al-Arabi Publication. Beirut. *(In Persian)*
- Amoli, Seyyed Heydar. (2001). Interpretation of Al-Mohitolazam Va Al-BahrolKhazam In Explanation of Quran. Cultural Institute and Publication Nuron Ala Nur. Qom. *(In Persian)*
- Corbin, Henry. (2002). "Seyyed Heydar Amoli a Moteallehe Shiite in the world of Sufism". Maaref. Translated by A. Rooh Bakhshan. Vol19. No 3. P61-78. *(In Persian)*
- Dehkhoda. Aliakbar. (1998). Lexicon. Tehran University Publication. Tehran. *(In Persian)*
- Ghasempur Ravandi, Mohsen & Mahdavidar, Mohammad Ali. (2000). "Appearance and Reality in Mystical Interpretation. Lecturer in Human Sciences. Vol. 4. No. 2. 125-142. *(In Persian)*
- Hamyat, Khanjarali. (2013). Shi'ite Mysticism a Research about Life and Thought of Seyyed Haidar Amoli. Translated by Seyyed Naser Tabatabai. Mola Publication. Tehran. *(In Persian)*
- Hasanzadeh Amoli, Hasan. (1994). "Life and Basis of Seyyed Haidar Amoli's interpretive" Bayanat. The First Year. No 3. P 42-53. *(In Persian)*
- Homai, Jalaluddin. (1997). Molavi Name. Homa Publishing Institute. Tehran. *(In Persian)*
- Ibn Al-Arabi, Mohi Al-Din. (1985). Al-Fotuhah Al-Makiya. Research by Osman Yahya. Dar Sader Publication. Beirut. *(In Persian)*
- Ibn Al-Arabi, Mohi Al-Din. (1991). Fous Al-Hekam. Al-Zahra Publication. Tehran. *(In Persian)*
- Ibn Fares. Ahmad. (1984). Mojam Maghais Al-Loghat. Research by Abdul Salam Mohammad Harun. Al-Alam Al-Islami Publication. Qom. *(In Persian)*
- Ibn Manzur, Mohammed Ibn-Mokrram. (1988). Dar Ihya Al-Torath Al-Arabi. Beirut. *(In Persian)*
- Ibn Khaldun, Abdul Rahman. (1989). Moghadame. Dar Al-Qalam Publication. Beirut. *(In Persian)*
- Javadi Amoli, Abdullah. (2009). Thematic Commentary of Quran: Quran in the Quran. Edited by Mohammad Mehrabi. Center of Asra Publication. Tehran. *(In Persian)*
- Khomeyni, Ruhollah. (1990). Interpretation of Sahar Prayer. Translated by Seyyed Ahmad Fahri. Darolkotob Publication. Qom. *(In Persian)*
- Lahiji, Shams al-Din Mohammad. (1999). Mafatih Al-Ejaz in interpretation of Golshane Raz. Introduction and Correction and Suspensions by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, Efat Karbassi. Zavvar Publication. Tehran. *(In Persian)*
- Mohajerniya, Mohsen. (1999). "The Political Philosophy of Allameh Seyyed Haider Amoli". Political Science University of Bagher Al-olum, The Second Year. No6. p 189-217. *(In Persian)*
- Mohaqqeq Damad, Seyyd Mustafa. (2015). "Discipline of Existence and as It Is to Be, Genesis Book and Compilation Book". Wisdom Letter of Sadra. Vol20. No 2. P5-12. *(In Persian)*
- Mostaghimi, Mahdiye Sadat & Jozwi, Zahra. (2015). "The Theory of Genesis Book and Compilation Book's Adaptation in Viewpoint of Allame Javadi Amoli". Quarterly Journal of Quranic Sciences and Interpretation Maarej. Vol 1. No. 1. p 135-160. *(In Persian)*
- Nasafi, Azia Al-Din. (202). Kashf Al-Haqayeq. Correction and Suspension by Seyyed Ali Asghar Mirbaqarifard. Sokhan Publication. Tehran. *(In Persian)*
- Parsa, Khaje Mohammed. (1987). Explanation of Fous Al-Hekam. Correction by Jalil Mesgarnezhad. University Publication Center. Tehran. *(In Persian)*

- Sabzevari, Molla Hadi. (2018). *Asrae Al-Hekam*. Correction By Seyyed Ebrahim Miyajni. Introduction by Abolhasan Sharani. Mola Publication. Tehran. *(In Persian)*
- Safa, Zabihollah. (1994). *Iranian's History of Literature*. 5 vols. Ferdows Publication. Tehran *(In Persian)*
- Seyyed Mazhari, Monire. (2011). "The Existential Position of the Qur'an in the Universe from the Perspective of Mulla Sadra". *Quranic Studies*. Vol 2. No. 5. P 75-92. *(In Persian)*
- Sajadi, Seyyed Jafar. (1987). *Islamic Cognition Dictionary*. Iranian Authors and Translators Co. Tehran. *(In Persian)*
- Shabestari, Sheikh Mahmud. (1992). *collection of Works*. Corrected by Samad Movahhed. Tahuri Publication. Tehran. *(In Persian)*
- Sorush, Abdolkarim. (1996). *Attribute of Pietist*. Cultural Centre of Serat Publication. Tehran. *(In Persian)*
- Tabatabaai, Seyyed Mohammad Hossein. (1974). *Quran In Islam*. Dar Al-Kotob Al-islamiye. Tehran. *(In Persian)*
- Tabatabaai, Seyyed Mohammad Hossein. (1984). *Translation of the Interpretation of Al-Mizan*. Translated by Seyyed Mohammad Bagher Musavi Hamedani. 20 Vols. Scientific and Intellectual Institute Publications of Allame Tabatabaai. Tehran. *(In Persian)*
- Yathrebi, Yahya. (1993). *Theoretical Sufism*. Publication Center of Islamic Propaganda Office. Qom *(In Persian)*

## **Explicating the Relationship between the Genesis Book and the Compilation Book in the Mystic-Qur'anic Thoughts of Sheikh Mahmud Shabestari and Allameh Seyed Heydar Amoli<sup>1</sup>**

**Fatemeh Jafari Kamangar<sup>2</sup>  
Ramezanali Taghizadeh Chari<sup>3</sup>**

Received: 05/01/2019  
Accepted: 26/06/2019

### **Abstract**

The harmony of the universe with the Divine Book, which provides an avenue for esoteric knowledge, illuminative discovery, and continued inspired perception of God, is one of the deep argumentative-mystical and Qur'anic issues discussed by mystics. Although the origin of this thought could be attributed to Ibn-e-Arabi, the mystics succeeding him strived to delve into it more meticulously, and explore the truth of the connection between the worlds and the universe orders with the Holy Qur'an. Sheikh Mahmud Shabestari and Allameh Seyed Haydar Amoli are among the celebrated mystics who investigated the issue, and strived for confirming the correspondence between components of the Compilation (Tadwin) book and Genesis (Takwin) book. The present study, using a library research method, aims to explore the thoughts of these two great mystics, and compares their views concerning these two worlds and their examples, and discusses the applications of such a discussion. Accordingly, it is argued that such a discussion by these two mystics not only underscores the interpretability, inimitability, and miraculous quality of the Holy Qur'an, but also suggests the respect bestowed on world creatures—as manifestations of the Divine Essence—the integration of the universe of existence, and the connectivity of all its components.

**Keywords:** Holy Qur'an, Genesis World, Compilation World, Sheikh Mahmud Shabestari, Allameh Seyed Heydar Amoli.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2019.23659.1665

2. Assistant Professor of Teaching Persian Language and Literature Department, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding author), [f.jafari@cfu.ac.ir](mailto:f.jafari@cfu.ac.ir)

3. Assistant Professor of Theology Department, Farhangian University, Tehran, Iran, [taghizadehchari@yahoo.com](mailto:taghizadehchari@yahoo.com)

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN: 1997-2538



## تحلیل کارکرد دیدگاه اسطوره‌های ییاده در *صفوةالصفای* ابن بزاز اردبیلی<sup>۱</sup>

رامین محرمی<sup>۲</sup>  
ثریا کریمی یونجالی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

### چکیده

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و براساس دیدگاه اسطوره‌های میرچا ییاده، به نقد و تحلیل *صفوةالصفای* ابن بزاز اردبیلی می‌پردازد. از دیدگاه ییاده، اسطوره مهم‌ترین شکل تفکر جمعی، واقعی و مقدس است و به همین دلیل سرمشق و تکرارپذیر می‌شود. در اسطوره، قهرمان با تغییر و تبدیل تجربه حسی به تجربه دینی، به شرایط فرانسائی دست می‌یابد. دینی بودن این تجربه بدین معناست که وجود فرد در دنیای روزمره متوقف، و با نیروهای ماورای طبیعی به جهانی نورانی وارد می‌شود. در نتیجه با بهره‌گیری از تجربه دینی می‌تواند وقایع اسطوره‌ای را تکرار کند. مطابق با الگوی اسطوره‌های ییاده، قداست اسطوره‌های شیخ صفی، قهرمان *صفوةالصفای*، همانند کهن الگوی ایزدان و دیرینه‌الگوهاست. مصادیق و مؤلفه‌های زمان و مکان اساطیری میرچا ییاده نیز در *صفوةالصفای*

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.23777.1672

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران (نویسنده مسئول)،

moharami@uma.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران، s-karimi@uma.ac.ir

مشهود است؛ چنانکه شیخ صفی با بهره‌گیری از تجربه دینی، به نوعی وقایع اسطوره‌ای را تکرار می‌کند و متناسب با مصداق انسان مذهبی، با ریاضت‌کشی از توان حسی به توان دینی دست می‌یابد و از این طریق به اشراق و بصیرت درونی نائل و دل او آماده پذیرش حقایق می‌شود. در مرحله رازآموزی و تشرف، آزمون‌های سخت و مکان‌های تنگ و محبوس برای یادگیری رموز عرفانی، به نوعی تداعی‌کننده عالم جنینی و تولد دوباره است. قهرمان با طی مراحل تشرف و رازآموزی، به تجلی مقدس دست می‌یابد و با صعود روحانی (عروج) به رؤیت فرشتگان نائل می‌شود. مصادیق متعددی از الگوها و تکرارهای اساطیری در تجربه عرفانی شیخ صفی‌الدین اردبیلی در *صفوة الصفا* مشاهده می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** اسطوره، عرفان، *صفوة الصفا*، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، الیاده.

## ۱. مقدمه

شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ ه.ق) از عرفای قرن هشتم هجری است که احوال، مقامات، کرامات و به‌طور کلی زندگی‌نامه صوری و معنوی او در *صفوة الصفا* ابن‌بزاز اردبیلی ذکر شده است. *صفوة الصفا* در شمار تذکره‌های عرفانی است که در قالب حکایت و منطق روایت تحریر شده است. در این اثر درباره شیخ زاهد گیلانی، مرشد شیخ صفی، و مریدان او نیز کراماتی نقل شده است. این تذکره حاوی اطلاعات ارزشمندی درباره مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، خانقاهی و... این دوره است. در این کتاب عرفانی رویکرد اسطوره‌ای بازتاب دارد؛ به گونه‌ای که حتی شخصیت قهرمان کتاب را هاله‌ای از مضامین اسطوره‌ای فراگرفته است. زبان نمادین و رمزی این کتاب گویای عظمت معنوی شیخ صفی در ورای توصیف عظمت ظاهری اوست. «عرفان هیچ عارفی از قلمرو تخیل و رمز و بیان چندمعنایی او بیرون نخواهد بود. در یک کلام، زبان در معنی زبان‌شناسانه و سوسوری آن، نقش اصلی را در خلاقیت عارف دارد. حال و قال عارف دو روی یک سکه است و اگر کسانی باشند که مدعی شوند حال عالی در قال نازل قابل تحقق است یا شایند یا سفیه» (سهلگی، ۱۳۹۵: ۲۴). می‌توان ادعا کرد که شیخ صفی‌الدین اردبیلی یکی از مظاهر تجلی حال عالی در قال درخشان ابن‌بزاز اردبیلی است و کتاب او جلوه‌هایی از ظهور حال و قال عالی محسوب می‌شود. نثر هنری و اسلوب درخشان نویسندگی مقامات‌نویسانی چون ابن‌بزاز اردبیلی در شکل‌گیری تصوف یا نگاه هنری به الهیات اسلامی بالاترین نقش را دارد. هرچند در

هریک از این کتاب‌های مقامات، درصد زیادی از متن را گفتار آن بزرگان تشکیل می‌دهد، در بسیاری از بخش‌ها، نثر مؤلف مقامات، خواننده را به جهان روحانی و ضیافت معنوی می‌برد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۸۲). گویی کتاب به صورت ناخودآگاه با تفکر اسطوره‌ای درآمیخته و این امر مرهون نفوذ معنوی شیخ صفی و عظمت مقام اوست. قداست اسطوره‌ای شیخ صفی او را به کهن‌الگوی ایزدان نزدیک ساخته است و چه بسا مضامین کتاب نیز با تفکرات اسطوره‌ای همخوانی دارد؛ به عنوان نمونه، قهرمان داستان، شیخ صفی، به شکل آفتابی معرفی می‌شود که بر کل جهان نورافشانی می‌کند. این امر می‌تواند متأثر از اندیشه «میترائیسم» و تقدس خورشید در ایران باستان باشد و نیز ارتباطی با «فرّه ایزدی» داشته باشد که در دوران باستان یکی از ارکان مهم آیین پادشاهی بوده است.

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی درصدد تجربه دینی شیخ صفی‌الدین اردبیلی و بیان مراحل تشرف و رازآموزی او بر مبنای نظریه میرچا الیاده است تا میزان سنجیت کرامات و مضامین *صفوةالصففا* از منظر اسطوره‌ای میرچا الیاده سنجیده و موارد انطباق عرفان با اسطوره شرح داده شود؛ زیرا بسیاری از مسائل عرفانی این اثر منطبق با مفاهیم اساطیری است و باورهای اساطیری نقش بارزی در شکل‌گیری مطالب این تذکره عرفانی دارد. هدف این پژوهش، بررسی و تحلیل کتاب *صفوةالصففا* ابن‌بزاز اردبیلی بر اساس دیدگاه اسطوره‌ای میرچا الیاده است تا به چند سؤال پاسخ داده شود: ۱. آیا مضامین عرفانی *صفوةالصففا* با رویکردهای اسطوره‌ای قابل نقد و تحلیل است؟ ۲. آیا باورهای اساطیری در متن عرفانی *صفوةالصففا* تکرار شده است؟ ۳. کدام باورهای اساطیری در *صفوةالصففا* دگرگونی یافته و به شکل افکار عرفانی بیان شده است؟ شایان ذکر است که عنوان‌های اصلی و فرعی مباحث این پژوهش، بر اساس کتاب *اسطوره، رؤیا، راز* میرچا الیاده تقسیم‌بندی شده است.

## ۲. پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیق مستقلی درباره تجلی اسطوره در *صفوةالصففا* صورت نگرفته است. پیشینه پژوهش در حوزه رویکرد اسطوره‌ای میرچا الیاده و تحقیق درباره *صفوةالصففا* را می‌توان در دو حوزه تبیین کرد: الف) مفاهیم عرفانی و اخلاقی *صفوةالصففا*: در این مورد چندین تحقیق صورت گرفته است. مهین پناهی و ثریا کریمی در «اخلاق فردی و اجتماعی در *صفوةالصففا*» (۱۳۹۰) به پاره‌ای از مبانی اخلاق عرفانی شیخ صفی‌الدین اردبیلی پرداختند. آذر اکبرزاده و زهرا اختیاری در «بازشناخت نادره‌زنان در *صفوةالصففا*» (۱۳۹۵) ضمن معرفی پانزده زن ناشناخته، نقش و جایگاه زن را در دوره

مربوط بررسی کردند. دو مقاله هم از مهین پناهی و ثریا کریمی درباره *صفوة الصفا*، در همایش ارائه شده است که عبارت‌اند از: ۱. «اخلاق با خداوند متعال در *صفوة الصفا*» (۱۳۹۳) ۲. «کرامات شیخ صفی‌الدین و شیخ زاهد گیلانی در *صفوة الصفا*» (۱۳۹۰).

ب) بررسی متون عرفانی براساس رویکرد اسطوره‌ای میرچا الیاده: مریم حسینی و کبری بهمنی به تحقیق در باب «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی شیرازی» (۱۳۹۳) پرداختند. در این مقاله، تکرار و بازنمایی اساطیر در کشف‌الاسرار تشریح و تحلیل شده است. سارا چالاک و ایوب مرادی در «بررسی جلوه‌های اساطیری در *اسرارالتوحید*» (۱۳۹۵) موضوعاتی چون تشرف، افسون‌های شباهت و مجاورت، پیر، عدد هفت، ستردن مو و نماد حلقه را بررسی کردند. صدیقه موسوی قومی، محمود عباسی و عبدالعلی اویسی کهخا در مقاله «تحلیل کارکرد مفهوم انسان مذهبی میرچا الیاده در حکایات کرامات فارسی با تکیه بر *اسرارالتوحید*» (۱۳۹۷)، شیخ ابوسعید را مطابق با الگوی پیشنهادی الیاده، مصداق انسان مذهبی دانستند.

طبق بررسی‌های انجام‌یافته، ابعاد اساطیری *صفوة الصفا* ابن‌بزاز اردبیلی براساس دیدگاه اسطوره‌ای الیاده بررسی و تحلیل نشده است.

### ۳. دیدگاه اسطوره‌ای الیاده

از دیدگاه الیاده، اسطوره مهم‌ترین شکل تفکر جمعی مقدس است. به همین دلیل سرمشق و تکرارپذیر می‌شود؛ زیرا مانند الگو عمل می‌کند. اسطوره به‌مثابه توجیهی برای تمامی کردارهای انسانی است. به بیان دیگر، اسطوره تاریخ راستینی است که در سرآغاز زمان روی داده و الگویی برای رفتار انسان فراهم آورده است. بدین معنی که انسان عصر باستان با تقلید از کردارهای سرمشق‌گونه خدا یا قهرمان اسطوره‌ای یا با بازگویی ماجراجویی‌های آن‌ها خود را از زمان فانی دور می‌کند و به شکلی جادویی وارد زمان بزرگ، یعنی زمان مقدس می‌شود (الیاده، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴). با این تعریف می‌توان نشانه‌های گوهری رفتار اسطوره‌ای را آغاز یک الگوی فرانسائی، تکرار یک نمایش‌نامه سرمشق‌گونه و گسستن از زمان مقدس از طریق لحظه‌ای که به زمان بزرگ گشوده می‌شود، دانست (همان: ۳۰). به عبارت دیگر، کارکرد اسطوره یعنی سرمشق، تکرار، گسستن از زمان نامقدس و یکپارچه‌شدن با زمان خاستگاهی است (همان: ۳۲).

مبانی و کارکردهای اسطوره را می‌توان در متون کهن، از جمله متون عرفانی، بازیابی کرد. در پژوهش اخیر، مطابق مشخصه‌های اصلی اسطوره، الگویی فرانسائی برای کل جامعه خلق شده است که در آن، قهرمان اثر به‌گونه‌ای زندگی می‌کند که درعین حال که سرمشقی برای بقیه بشر

می‌شود، رفتار و منش خود او نیز تقلیدی از دیرینه‌الگوها، یعنی ایزدان و قهرمانان اسطوره‌ای است. به دلیل اینکه تمامی این الگوها، سنت‌های اسطوره‌ای را دنبال می‌کنند که اشکال آن در رفتارهای اسطوره‌ای نمایان می‌شود. در نتیجه روبرداشت از صورت‌های ازلی نوعی نارضایتی از تاریخ فردی ایجاد می‌کند؛ یعنی تلاش مبهم برای فرارفتن از تاریخ بومی و مشروط و بازیافتن زمان بزرگ یا چیزی شبیه به آن (همان: ۳۳). بدین ترتیب، نوستالژی برای نوشتن (تولد دوباره) و اشتیاق برای دوباره تازه شدن جهان، مفهوم پیدا می‌کند و سفر برای فراروی از جهان سپنجی و برای شکستن یکپارچگی زمان صورت می‌گیرد (همان: ۳۴).

مطابق دیدگاه الیاده، انسان مذهبی در جوامع باستانی به دو نوع زمان معتقد بوده است: اولی زمان عادی و تاریخی که چون روزگار گذران بر حیات ناسوتی بشر در جهان سپنجی جاری است و به صورت استمراری برگشت‌ناپذیر، همراه خود تلاشی و زوالی دارد که همه چیز را به نابودی می‌کشد که همان «زمان مرگ» است. دومی زمان مقدس، زمان اساطیری که پایا و کاستی‌ناپذیر است. لحظه شگفت‌انگیز بدایت‌هاست و برخلاف زمان ناسوتی، برگشت‌ناپذیر است و حرکت دوری دارد و تا بی‌نهایت در حال نوشتن و تکرار شدن است. لحظه‌ای است جاودانه که نه تغییر می‌کند و نه پایان می‌پذیرد (الیاده، ۱۳۸۴: ۸).

علاوه بر بحث زمان مقدس و نامقدس، مکان نیز به مکان مقدس و نامقدس تقسیم می‌شود. از نظر انسان مذهبی، مکان متجانس و یکسان نیست و انسان وقفه‌ها و گسیختگی‌ها را در آن تجربه می‌کند و همیشه در جست‌وجوی تثبیت خود در مرکز جهان است. تجربه مکان نامقدس در جهت مخالف تجربه مکان مقدس قرار دارد. مکانی که متجانس و خنثی است و انسان غیرمذهبی تجربه مکان شناخته‌شده دارد، یعنی برای انسانی که قداست این جهان را رد می‌کند و فقط وجود نامقدس را قبول دارد و از تمام پیش‌انگاری‌های مذهبی بی‌بهره است (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۱-۲۲).

#### ۴. بحث و بررسی

بین عرفان و اسطوره تعامل و گفت‌وگومندی وجود دارد؛ بنابراین مفاهیم و باورهای اسطوره‌ای در شکل‌گیری متون عرفانی می‌تواند تأثیرگذار باشد. بسیاری از مفاهیم اسطوره‌ای که میرچا الیاده مطرح کرده است با اندیشه، گفتار و رفتار شیخ صفی‌الدین اردبیلی به‌عنوان شخصیت محوری و اصلی *صفوة الصفا*، همخوانی و تناسب دارد. پس می‌توان این قبیل تذکره‌های عرفانی را با خوانشی اسطوره‌ای نقد و بررسی کرد. در این مقاله، حیات، گفتار و رفتار شیخ صفی‌الدین اردبیلی با استفاده از دیدگاه اسطوره‌ای الیاده و مؤلفه‌های این دیدگاه تحلیل و تشریح شده است.

#### ۴-۱. اسطوره تولد قهرمان

همانند قهرمانان اساطیر مختلف جهان، قهرمان *صفوة الصفا* شیخ صفی‌الدین اردبیلی، از پدر و مادری برجسته (متدین، مشرع و اهل ورع) متولد شده است. داشتن اصالت معلوم و ثابت شده به این معناست که گذشته از همه کارها و گفته‌ها، شخص دارای مزیت بزرگ و اصالت شریف و ممتاز است (الیاده، ۱۳۹۲: ۹۷). اثبات اصل و نسبی عالی یا تباری اصیل و کهن بایسته شخصیت‌هایی همانند شیخ صفی است. به این دلیل که مقبولیت مردمی وی، اعتقاد به خاندان شیخ صفی را پایه‌ریزی می‌کرد و زمینه فعالیت‌های صدرالدین و نفوذ وی را فراهم می‌آورد و به این ترتیب، این زمینه‌ها برای فرزندان و نوادگان شیخ، برای ایجاد حکومت شیعی لازم بود.

بعد اسطوره‌ای بعدی این است که تولد شیخ صفی به صورت واقعه و رؤیا پیشگویی می‌شود؛ به این صورت که مادر شیخ صفی در خواب می‌بیند که آفتاب از وسط آسمان به کنار او می‌آید. در زمان وضع حمل، به گونه‌ای متفاوت با سایر فرزندان زاده می‌شود و حتی هنگام بیدارشدن از خواب زمزمه شیخ را در شکم خود می‌شنود و هیچ رنجی از وضع حمل به او نمی‌رسد (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۷۷-۷۸). اسطوره دیگر اینکه سه روز پیش از ولادت، حالت کشف بر مادر شیخ صفی عارض می‌شود و سراسر دنیا را پر از آفتاب منور می‌بیند که تمام عالم روشن می‌شود و بعد از تولد او تمام پهنه جهان علاوه بر نور و روشنایی پر از آواز و غلغله است (همان: ۷۹-۸۰).

در شیوه تولد شیخ صفی، قداست خورشید به عنوان اسطوره‌ای جهان‌شمول مطرح است و مناسبات خورشید با پادشاهی و رازآموزی برگزیدگان از مضامین اصلی این اسطوره‌ها محسوب می‌شود و هدف از آن خاطر نشان کردن قرابت معنوی الهیات خورشیدی با برگزیدگان و سرآمدان اعم از شاهان و رازآموختگان و قهرمانان است (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۴). به نظر می‌رسد بین قطبیت آفتاب و بهره‌دهی و تسلط آن بر کل موجودات با معنای قطب (پیر) و تسلط حواس باطنی او بر کل هستی ارتباطی وجود دارد. ویژگی اسطوره‌ای دیگر، خوش‌یمنی و مبارک‌قدمی قهرمان کتاب است که سبب فراخی و آسودگی طایفه و نزدیکان است. در واقع می‌توان گفت که شخص در تشریف به مرحله رازآموزی و اسرار، به عامه مردم نشان می‌دهد که به گروه اقلیت ممتاز و برگزیده‌ای تعلق دارد. البته نه به گروه یا طبقه اشرافی بلکه به یک نوع شناخت باطنی که امتیاز آن این است که هم معنوی و روحانی است و هم سکولار (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۰۵).

#### ۴-۱-۱. اسطوره دوران قبل و بعد از رازآموزی قهرمان

برخلاف شیوه مرسوم کودکان، شیخ صفی از اختلاط با اطفال روی گردان بود و در صورت بازی و سرگرمی او را به عنوان پادشاه می‌نشانند؛ چنانکه همیشه قرعه شاهی با او بود و کودکان با

وجود کمی سن، او را مرجع بزرگی می‌دانستند، حتی در صحرا در مکان‌های بلندی جای خود را انتخاب می‌کرد و در مقام فرودست نمی‌نشست (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۸۱). نفس رفیع‌بودن و در بالا جای‌داشتن برابر با قدرتمندی و لبریزشدن از قداست است (الیاده، ۱۳۷۲: ۵۸). ویژگی اسطوره‌ای دیگر مراقبت شیخ زاهد از مرید خود و تأدیب او در صورت ارتکاب به عملی برخلاف اصول مشایخ است. در *صفوة‌الصفاء* رشد و بالندگی شیخ صفی به صورتی کاملاً متفاوت با کودکان دیگر و حتی برادر اوست (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۸۲-۸۴). فرایند اسطوره‌سازی از شخصیت‌های ملی و چهره‌های مشهور در جامعه از طریق رسانه‌های جمعی و استحاله و دگر‌دیدی یک شخصیت و تبدیل آن به شخصیت نمادین زیاد دیده می‌شود (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

در برخی از خواب‌ها، شیخ صفی را در ری و هیئت پیامبر مشاهده می‌کردند: سید مشرف‌الدین پیامبر (ص) را در خواب بر بالای تلی می‌بیند. وقتی جلوتر می‌رود و پیامبر او را در آغوش می‌کشد، در روی ایشان می‌نگرد شیخ صفی را می‌بیند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۲۵۸). همچنین هنگامی که شیخ صفی به دعوت خواجه قطب‌الدین تبریزی رهسپار تبریز می‌شود، مولانا فقاعی تبریزی در خواب می‌بیند منادی، تشریف پیامبر (ص) را بشارت می‌دهد (همان: ۲۷۱-۲۷۲). در این مطالب، قهرمان داستان همانند «ایزدان» و «دیرینه‌الگوها» به تصویر کشیده شده است.

#### ۴-۲. مرحله رازآموزی و تشریف

آیین تشریف و گذار، مجموعه مراحل و آزمون‌های و روش‌هایی است که نوآموز از پیش و قبل از رازآموزی به مرتبه کمال نفس و بلوغ فکری و روحی می‌رسد. از نظر الیاده، هر نوع رازآموزی شامل دوره تنهایی و آزمون‌ها و امتحان‌های سخت است. می‌توان گفت در نتیجه دوری از خانواده، نبردها، تحمل گرسنگی و تشنگی، یادگیری اسرار و رموز تحت پیر و شمن، قهرمان تشریفی می‌یابد و به جامعه بازمی‌گردد و این بازگشت، تبدیل از وضعیت پیشین به وضعیتی دیگر است که با تولد دوباره ارتباط پیدا می‌کند (الیاده، ۱۳۸۱: ۷۶-۷۷). این مرحله را می‌توان به صورت ۱. کاوش ۲. نوآموزی بررسی کرد که مرحله نوآموزی نیز از سه بخش رهسپاری- دگرگونی و استحاله و رجعت تشکیل شده است (گورین و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۷۹).

مرحله اول رازآموزی در *صفوة‌الصفاء* کاوش و رهسپاری است. به این صورت که نوآموز در مرحله طلب مرشد، سفری طولانی را آغاز می‌کند و همه تن خود را پای طلب می‌کند. به کوه سبلان که محل رفت و آمد مردم است رهسپار می‌شود، ولی نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. سپس برای فرونشاندن درد طلب، گرد گوشه‌نشینان اردبیل و کنار گوشه‌های اردبیل برمی‌آید، باز درد طلب خود را فرو نمی‌نماید. شیخ به بهانه ظاهری طلب برادر خود، صلاح‌الدین رشید و طلب باطنی

مرشد، رهسپار شیراز می‌شود؛ چون آوازه نجیب‌الدین بزغوش را در شیراز شنیده بود. در مسیر حرکت خود، در ابهر و قزوین و مانند این‌ها، هر جا نشانی از پیری می‌یابد، برای توبه به حضور او می‌شتابد، ولی حالت انصراف به او روی می‌دهد تا اینکه وقتی به شیراز می‌رسد، شیخ نجیب‌الدین بزغوش را درمی‌یابد که وفات یافته است. برای همین در مقبره‌های ابو عبدالله خفیف و مزار شیخ ابوزرعۀ اردبیلی ساکن می‌شود (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۹۳-۹۹). شیخ صفی در شیراز با افراد مختلفی هم صحبت می‌شود، ولی همه عارفان، قصور خود را در برابر حالات شیخ صفی بیان می‌کنند. سرانجام امیر عبدالله او را به سمت شیخ زاهد هدایت می‌کند (همان: ۱۰۵). شیخ صفی بعد از مدتی نشان شیخ زاهد را در هلیه کران می‌یابد و در ماه رمضان به دیدار او می‌شتابد. شیخ زاهد برخلاف عادت همیشگی که در ماه رمضان کسی را به حضور خود بار نمی‌داد، به شیخ صفی اجازه می‌دهد تا احوال خود را بیان کند و برخلاف مشایخ دیگر روی از شیخ صفی بر نمی‌گرداند. شیخ صفی درمی‌یابد که مقصد آرزوها و مطلوب هر دو جهانش را یافته است (همان: ۱۱۴-۱۱۵).

غسل‌های مکرر در مسیر رسیدن به مطلوب، یعنی شیخ زاهد، مقدمه‌ای برای پاکی باطن است که شیخ صفی در هر منزلی در مسیر زاویه شیخ زاهد انجام می‌دهد؛ زیرا انابت و بازگشت و قدم‌گذاشتن در راه معرفت با شست‌وشو آغاز می‌شده است (چالاک و مرادی، ۱۳۹۵: ۶۳). آب در آیین رازآموزی تولدی دوباره و ولادتی نو است. غوطه‌زدن در آب رمز رجعت به حالت پیش از شکل‌پذیری و تجدید حیات کامل و زایشی نوست؛ زیرا هر غوطه‌وری اضمحلال صورت و استقرار مجدد حالت نامتعین مقدم بر وجود است و خروج از آب تکرار عمل تجلی صورت در آفرینش کیهانی (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۸۹).

در مراحل کاوش و طلب، پیر در هیئت حضرت خضر نمایان می‌شود: «شیخ زاهد را، قدس الله روحه، دیدی که بیامدی سقر لاط سبز پوشیده» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۱۲). این تصویر در استمداد مریدان از شیخ صفی نیز دیده می‌شود: شیخ صفی در جنگ ده‌هزار نفرۀ امیر چوپان با سپاه چهل هزار نفر قرمشی و ایرنجین به صورت سوار سبزپوش به معاونت امیر چوپان می‌رود و امیر چوپان با استعانت به شیخ از دست دشمنان خلاص می‌شود. باز در جنگی بین دو لشکر در حوالی زنجان، شیخ با جامۀ سبز به یاری امیر چوپان می‌رود و لشکر قرمشی و ایرنجین را شکست می‌دهد (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۴۰۲-۴۰۵). همچنین زمانی که پادشاه اوزبیک به ایران حمله می‌کند و در کنار رود کر طلایه می‌زند، پیره عزالدین در واقعه می‌بیند شیخ نیزه کشیده و پادشاه اوزبیک را در پیش کرده است و می‌راند. در آن میان، ناگاه پادشاه اوزبیک بی‌مشاورۀ امرا سوار می‌شود و منهزم‌وار می‌رود. وقتی لشکریان دلیل این امر را جويا می‌شوند، پادشاه اوزبیک می‌گوید مگر این سوار سبزپوش را نمی‌بینید که پهلوی نیزه را بر پشت من نهاده و مرا می‌راند و می‌گوید که تو نمی‌توانی بر اینجا



پیروز شوی؛ درحالی که بقیه نمی دیدند. پادشاه اوزبیک از آنجا بازمی گردد و تا زمانی که در قید حیات بود، برنمی گردد (همان: ۸۱۶-۸۱۷).

#### ۴-۲-۱. نوآموزی یا دگرگونی و استحاله

از شیخ صدرالدین روایت شده است: «از برای شیخ در وقت خلوت نهالی و بالشی در خلوت می نهادیم، لیکن قطعاً بر آنجا نمی نشست، بلکه در میان خلوت می نشست؛ چنانکه استاد با دیوار نیز نمی کرد، بلکه گاه بودی که زانوهای مبارک نصب می کردی با یک زانو و الا به زانو درمی آمدی و قطعاً و اصلاً پهلوی مبارک بر زمین نمی نهادی و در ریاضت و عدم آسایش نفس، غایت مبالغه می فرمودی» (همان: ۸۹۱). مکانی که نوآموز در آن مرحله رازآموزی و آزمون‌های سخت را می گذراند و آیین‌های اسرارآمیز به آنان آموخته می شود نمادپردازی زهدان مادر است (الیاده، ۱۳۸۱: ۲۰۵). «از مجاهده و ریاضت شاقه نمی آسود و حال چنان بود که هر هفت روز یک بار افطار می کردی... آستین بر دست مبارک به ریسمان فرومی پیچید تا دست در بغل نتواند بردن و دفع گزنده از خود کردن و بر نفس خود شدت عظیم نهاده بود» (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۱۲۰). نداشتن قدرت حرکت و سلب اختیار نیز نموداری از دوران جنینی و حبس در شکم مادر است. می توان گفت در اینجا نماد تولد دوباره بعد از ریاضت و استحاله روحی است. همچنین در توصیف زاویه شیخ زاهد آمده است: «زاویه خود گرم بود و سقف کوتاه و پست پوشانیده» (همان: ۱۱۳) که باز تداعی عالم جنینی در جای گرم و محدود است.

#### ۴-۲-۲. اشراق و بصیرت درونی

در دوره «کارآموزی»، مرید در مقابل پیری که خود انتخاب می کند حاضر می شود و تحت راهنمایی پیر ساعت‌های بسیاری را در تنهایی به سر می برد، سنگ بر سنگ می ساید و در اتاقک تنهایی خود می نشیند و به «مراقبه» می پردازد، اما باید تجربه مرگ و رستاخیز رازآلود را بگذراند. پس مرید باید بمیرد و به مدت سه شبانه روز بی جان بماند. نوایمان با دست یافتن به نور یا «اشراق» کارش به پایان می رسد و این تجربه روحانی هم اساس توان حسی جدیدی را پایه ریزی می کند و هم ظرفیت‌های ادراک خارج حسی را برای او آشکار می سازد (الیاده، ۱۳۸۱: ۸۲).

شیخ صفی در تفسیر این بیت به وضوح از تغییر توان حسی به توان دینی از طریق ریاضت سخن به میان آورده است که به معنای دست یافتن مرید از طریق ریاضت به بصیرت درونی و آمادگی دل برای پذیرفتن حقایق است:

سرپوش چشم گر ز سر جان برافکنی      فیض ازل نفوذ کند در فضای دل

سرپوش چشم عبارت است از: غطایی که به بصیرت شخص فرود می‌آید و چون آن سرپوش به واسطه ریاضت از بصیرت برداشته شود، هر علمی که در ازل حق تعالی مقرر کرده است بر او و فضای دل او نزول می‌کند و این زمانی صورت می‌گیرد که انشراح دل و تصفیه درون صورت گرفته باشد (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۴۴).

زمانی که شیخ صفی در مزار ابوزرعۀ اردبیلی به عبادت به سر می‌برد، مردم شیخ را از شب‌زنده‌داری در آن مکان منع می‌کردند؛ به این دلیل که هر فردی که از نماز شام تا طلوع آفتاب یک لحظه در آن مزار درنگ می‌کرد، او را مرده می‌یافتند. ولی شیخ در چنین مکانی شب‌زنده‌داری می‌کرد و برای او حالت کشف و شهود روی می‌داد؛ چنانکه می‌گفت: «غرف غرف نور از مرقد پاک او برمی‌آمد و به حلق من فرومی‌شد و اشعه نور از مرقد وی برمی‌آمد و به درپچه‌های مزار بالا می‌رفت، همچو آتشی که از کوره حدادان و منافذ آن بیرون آید» (همان: ۹۹). مردمی که بامدادان برای تجهیز و دفن شیخ صفی حاضر می‌شدند، او را در حالت عبادت و با چهره نورانی می‌دیدند که از شدت نورانیت امکان نگاه کردن به چهره او نبود. قابلیت درونی پیر در مسیر تشرف و نوآموزی به شیوه‌ای نمادین، گنجایشی وصف‌ناشدنی پیدا می‌کند و ظرفیت بی‌حدی را برای دریافت نور دارا می‌شود.

#### ۴-۳. تولد دوباره (رجعت)

آشناسازی عبارت از تغییری کامل در وضع وجودی نوآموز است. نوآموز برای انسان‌شدن در معنای خاص آن باید از «حیات طبیعی نخستین» دست بشوید (بمیرد) و در حیاتی عالی‌تر که فرهنگی و مذهبی است، دوباره متولد شود (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۳۸).

شیخ صفی در تفسیر این بیت مولانا «یک بار زاید آدمی، من بارها زاییده‌ام» مراد از آن را تولدهای مکرر بیان می‌کند که یکی ولادت صوری بشری است که از عالم رحم به فضای عالم صوری می‌آید و تولد دیگر تولد صفتی است که به واسطه تربیت استاد، صفت او متولد می‌شود؛ چنانکه حضرت عیسی (ع) فرمودند: «مرد به عالم علوی نرسد تا دو نوبت متولد نشود» و باز این صفت از بطون انسانیت بعد از ترقی از عالمی به عالمی دیگر به ترتیب است و در همه این عوالم به- ترتیب ترقی کند که درنهایت تولد او در عالم الهی است که آخرین بطن و عبارت از بلوغ وصول است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۳۶-۵۳۷). از دیدگاه الیاده، «فرد انسان کامل نمی‌شود مگر اینکه به ماورا گذر کرده باشد و بدین معنا که انسانیت طبیعی را منسوخ کرده، چون آشناسازی تبدیل‌پذیر به تجربه متناقض، فراطبیعی مرگ و رستاخیز یا تولد دوباره است» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۳۸).

از دیدگاه شیخ صفی هر مرگی فناست، ولی هر فنایی مرگ نیست. در نزد صوفیه بقای صوری بقا نیست، بلکه بقا در فناست؛ یعنی تا از خود نمیرد، باقی نشود «و حیات فی مماتی و مماتی فی حیات» و «موتوا قبل ان تموتوا». مقصود شیخ صفی از فنا، فنای صفات بشری است و تا طالب از حجاب‌های نفسانی فانی نشود به بقا نمی‌رسد. همچنین از دیدگاه شیخ، مردن تن، مرگ صوری است و مرگ حقیقی فنای بشریت از صفات نفسانی است؛ یعنی بمیرید پیش از آنکه بمیرید و سالک باید از هستی مجازی و از حجاب نفس بگذرد تا به سرچشمه عظمت الهی و هستی حقیقی متصل شود و سرانجام در او فانی شود و به بقای ابدی دست یابد. شیخ صفی معتقد است: ابتدا فنای صوری و سپس فنای صفت و در آخر فنای روح (بقاء فی الله) صورت می‌گیرد (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۱۳-۵۱۴). گفتار مشایخ در باب مرگ ظاهری و باطنی مطابق تفکر اسطوره‌ای است. میرچا الیاده آیین‌های آشناسازی شامل آزمون‌های سخت و مرگ نمادین و رستاخیز را دارای بنیانی فرانسانی می‌داند که نوآموز با تشکیل این آیین‌ها، عمل انسان برتر یعنی الهه را تقلید می‌کند؛ زیرا انسان مذهبی عقیده دارد باید غیر از آن چیزی باشد که خود را در بُعد مادی و طبیعی می‌یابد. انسان مذهبی ساختن خود را بر طبق تصور آرمانی که اساطیر بر او آشکار کرده‌اند، تعهد می‌کند (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۳۸-۱۳۹).

از شیخ صفی روایت شده است: «میرد باید که در مجاهده، سه نوبت از سرپای او پوست بیفتد تا او را مجاهده کش و خلوتی گویند» (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۸۸۹). از پوست بیرون رفتن به معنای رهایی از دل‌بستگی‌های مادی و دنیوی و تولد دوباره است. اینکه سالک و نوآموز پوسته جسمانی را رها می‌کند و همه وجودش جان و دل می‌شود و در نهایت به کمال می‌رسد که هدف هر عارفی است. می‌توان «خرقه پوشی» را نوعی پوست‌اندازی و تولد دوباره معنا کرد. شیخ صفی تبدیل صورت و ظاهر را از طریق توبه از واجبات برمی‌شمرد؛ زیرا تغییر زی و صورت و تبدیل آن به اهل صلاح و صوفیه سبب می‌شود این صورت و پوشش برای او به منزله شحنه‌ای باشد و او را از معصیت حفظ کند؛ زیرا در غیر این صورت با عیب‌گیری و زشت‌گویی مردم روبه‌رو خواهد شد (همان: ۵۷۹). شایان ذکر است که شیخ زاهد نیز بعد از توبه‌دادن شیخ صفی، لباس‌های خود را به شیخ صفی می‌پوشاند (همان: ۱۱۵). تبدیل پوسته و لباس در مرحله آشناسازی یا نوآموزی نوعی تجدید حیات است. «نمادگرایی نوزایش رمزی به گونه‌ای آیینی پوشیده در پوست حیوان در فرهنگ‌های بسیار پیشرفته (هند، مصر باستان) نیز تصدیق شده است» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۴۱). شایان ذکر است که در این بین، تنها تفاوت اندکی در جنس پوسته و لباس دیده می‌شود.

#### ۴-۴. مکان مقدس

تجلی و ظهور «امر قدسی» در هر مکانی که باشد آن مکان مقدس قلمداد می‌شود و برای کسی که به اصالت این «تجلی قدسی» باور دارد، نمایانگر حضور واقعی متعالی و مافوق تجربه بشری است. تجلی و ظهور یک امر قدسی، همیشه یک مکاشفه هستی است (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۹۵).

#### ۴-۴-۱ قبور اولیاءالله

در کنار قبور بزرگان نیز برای شیخ حالت کشف دست می‌داده است. «در مزار شیخ فرج و رکن محیی، رحمة الله علیهما، چون به نماز مشغول بودمی قرابه‌های نور دیدمی که از مرقد ایشان برآمدی و به حلق من فرومی رفتی و گاه بودی که در مزار رکن محیی آوازی شنیدمی کدوی النحل که می‌آمدی و گرد سر من طوف می‌کردی» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۹۱). شیخ صفی در مقبره شخصی به نام «رنگ زراد» به ظاهر کسی را می‌بیند که دست او را می‌گیرد و در آن قبر فرومی‌برد و او در آنجا مردم را در حالت مجازات و ناراحتی مشاهده می‌کند و چون آن‌ها را در دست فرشتگان عذاب در حال تعذیب می‌یابد، تصور می‌کند که آن‌ها مجازات‌کنندگان ظاهری‌اند. سپس یکی از اهالی دیه وفات می‌کند و او را نیز در دست فرشتگان عذاب می‌بیند و درمی‌یابد که آن فرد در آن روزها مرده است و آنچه او می‌بیند احوال مردگان است و از این حالت سخت می‌ترسد و دچار ترس و اضطراب می‌شود (همان: ۸۸-۸۹). همچنین هنگام رفت و آمد شیخ از اردبیل به کلخوران در کنار مقبره پیره احمد، ناگهان پیره احمد را می‌بیند که به او سلام می‌کند و می‌گوید: «غم مخور که کار تو بالا خواهد گرفتن و احوال تو در ترقی خواهد بودن و درهای اسرار و درهای انوار بر تو خواهد گشود» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۹۰).

#### ۴-۴-۲ کوه قاف

کوه مقدس که آسمان و زمین در آنجا به هم می‌پیوندند در مرکز جهان قرار گرفته است (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۶). این «کوه کیهانی» می‌تواند با یک کوه واقعی یکسان گرفته شود یا می‌تواند کوهی اساطیری باشد که همیشه در مرکز جهان جای دارد (الیاده، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

«در وقت طفولیت در خواب دیدم که بر کوه قاف بودمی. شمشیری بس عظیم عریض و طویل در میان بسته بودمی و کلاه سمور بر سر داشتمی... کلاه از سر برداشتمی، آفتابی از سرم برآمدی که همه دنیا منور شدی. کلاه بر سر نهادمی، پوشیده می‌شدی، باز برداشتمی، باز آن آفتاب با عظمت تشعشع می‌کردی. باز بر سر نهادمی، باز پوشیده می‌شدی. تا سه بار همچنین برمی‌داشتم و می‌نهادم» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۸۸). شیخ زاهد در این خواب، شمشیر را حکم ولایت و نور آفتاب را

نور ولایت تعبیر می‌کند. در خواب شیخ صفی، کوه قاف جایگاهی فرض شده است که قرار گرفتن روی آن تعبیر ولایت و تسلط بر تمام مکان را تداعی می‌کند. گویی فردی در مرکز عالم ایستاده و بر کل عالم نظاره‌گر است. از سوی دیگر، قرار گرفتن آفتاب روی قاف همان مرکزیت و قطب‌گرایی را تداعی می‌کند که در حکایتی دیگر، احاطه وجودی شیخ بر کل جهان مشهود است: «پیره محمد معروف به کرد که او گفت: وهله اولی که به حضرت شیخ قدس سره رسیدم که دیگر نرسیده بودم، چون نظر به شیخ کردم، حالی بر من منکشف شد و پای‌های شیخ را قدس سره به تحت‌الثری دیدم و سر به علیین و دوش راست به کنار قاف و دوش چپ همچنان به کنار کوه قاف» (همان: ۱۰۹۶).

#### ۴-۳. کوه لبنان

کوه به آسمان نزدیک‌تر است. به همین علت صاحب قداست دوگانه است: از یک سو دربردارنده رمزپردازی علو و رفعت و بلندی و از سوی دیگر قلمرو تجلیات قداست آثار جوی و به این اعتبار، اقامتگاه خدایان است. در اساطیر همه ملل، کوه مکانی مقدس و نسخه‌ای کم‌وبیش با نام و نشانی از المپ یونانی است. در واقع برای همه خدایان آسمانی، بر بلندی‌ها، جاهایی که بر عبادت آن‌ها اختصاص یافته، تعبیه شده است (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۰۶). در متون عرفانی، کوه لبنان جایگاه اولیاءالله دانسته می‌شد و طالبی که قصد دیدن قطب عالم را داشت، به آن کوه رهسپار می‌شد و در آنجا پیر خود را قطب عالم می‌یافت که با طی الارض آنجا حاضر می‌شد و نمازهای پنج‌گانه را امامت می‌کرد و مریدان در این حال از کار خود نادم می‌شدند و به ملازمت حضرت پیرشان بازمی‌گشتند (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۷۷۹-۷۸۲). «چون به شهر بعلبک رسیدم، شنیدم که کوه لبنان نزدیک است و جای اولیاءالله است. هوس کوه لبنان کردم. باشد که کسی را دریابم... گفت: چون بر کوه رسیدم، شخصی را دیدم فرداً و وحیداً. زمانی با او صحبت داشتم. او را مطلوب خود پنداشتم و از او طلب بخشایش کردم. او گفت: امروز بخشایش وظیفه سلطان المشایخ شیخ صفی‌الدین اردبیلی است... فی‌القصد، هر پنج نماز مشاهده کردم که شیخ صفی‌الدین، قدس سره، به کوه لبنان آمدی و امامت کردی و آن جمع عظیم می‌آمدندی و اقتدا می‌کردندی» (همان: ۷۸۱).

#### ۴-۴. کوه سبلان

به تصریح ابن‌بزاز، شیخ صفی با اوج گرفتن هیجانانگیز روحی به کوه سبلان پناه می‌برد. شایان ذکر است که مردم سبلان را جایگاه اولیاءالله می‌دانستند (همان: ۹۳). کوه سبلان را محل برگزیده شدن زرتشت به پیامبری و مهبط وحی برای او می‌دانستند و برای آن قداست قائل بودند (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۸۰).

#### ۴-۵. پرواز جادویی

پرواز بیانگر توانایی افراد معین برای ترک ارادی جسم و سفر در قالب روح از میان سه ناحیه کیهانی است. فرد خود را به پرواز متعهد می‌سازد؛ یعنی وجدی را در خود ایجاد می‌کند که در آن، احتمال سیر کردن افقی به مناطق دوردست و سفر کردن عمودی به قعر جهنم یکسان است. توانایی مردن و دوباره زنده شدن یعنی ترک اختیاری تن و ورود دوباره به آن حاکی از فرارفتن از شرایط انسانی است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۰۰).

شیخ صفی به جای اصطلاح طی الارض، از واژه «قدم» استفاده می‌کرد و می‌گفت: «طی زمین باشد که حق تعالی در میان اقدام او مثل جریان آب مطوی گرداند تا چون پای بر سر آن نهند و بگذرند، باز به حالت اول باز آید و کسانی که متعاقب باشد مسافت دور باشد» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۴۶). وی قدم را میان مسلمانان و مسیحیان و اجنه و شیاطین مشترک دانسته است. از دیدگاه شیخ، قدم واقعی آن است که «از خود قدم بیرون نهد و سفری کند بیرون از خود و به مقصد رسد» (همان: ۴۸۴). وی تفسیری اسطوره‌ای از طی الارض ارائه داده است؛ چنانکه بر مبنای تعریف الیاده نوعی فرارفتن از جهان خودساخته و بینش عالی‌تر و شکستن قفس جسم و آزادی روح را شامل می‌شود. مطابق این دیدگاه، شیخ زاهد، مرشد شیخ صفی، نیز سیر الی الله را به معنی پریدن به اصل خود می‌داند؛ به طوری که در *صفوة الصفا* نقل شده است: مردی از خشکی به کشتی پرواز می‌کرد و برمی‌گشت. شیخ زاهد به او می‌گوید: به کار مشغول شو تا پروازی در سیر الی الله حاصل کنی که این پریدن اصلی ندارد و آن پریدن به اصل می‌باید (همان: ۵۴). بدین ترتیب، پرواز جادویی مستلزم طی مراحل تشرف و رازآموزی است. در غیر این صورت، القائنات شیطانی بوده و جایگاهی معنوی ندارد و تنها وجه تمایز اعمال آن‌ها با اصول شیطانی و جادوگری، گام برداشتن در مسیر خداوند است که به مقصد و هدف دیگری رهنمون می‌شود.

«از مشاهیر است که روزی شیخ زاهد، قدس الله روحه، در میان بیشه با اصحاب خود می‌گذشت که به گیلان می‌رفت، فرمود که اگر صفی اینجا بودی خوش بودی. چون دو سه گام برفتند، دیدند که شیخ صفی‌الدین، قدس سره، در پیش آمد و دسته‌ای گل سرخ به دست شیخ زاهد داد. شیخ زاهد فرمود: صفی، کجا بودی؟ گفت: این زمان در باغ کلخوران گل می‌چیدم. چون شیخ به لطف یاد فرمود، آمدم» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۳۵). گل سرخ نمادی از تمامیت و کمال است. به همین دلیل برای هر چیز کامل و متعالی، اعم از دل، پیر یا معشوق اطلاق می‌شود.

شیخ صفی در حالت طلب و زمانی که در مزار اولیاء الله می‌نشست، یک دفعه می‌دید افرادی از دیوار، از زمین یا از سقف به پیش او می‌آیند و صحبت می‌کنند و می‌روند (همان: ۱۰۰). از

دیدگاه الیاده، خانه به معنای عالم و شکستن سقف خانه نوعی فرارفتن از جهان است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۰۷). و این همان چیزی است که در تجربه عرفانی به آن وجد گفته می‌شود. نوآموز با گذر از مرحله آزمون به تدریج این مراحل را درمی‌یابد.

#### ۴-۶. تجلی مقدس

بین پست‌ترین شکل تجلی مقدس، مانند تجلی مقدس در هر شیئی مثل سنگ یا درخت، و عالی‌ترین شکل تجلی مقدس یعنی تجلی خداوند در عیسی مسیح، هیچ گسستی در پیوستگی این تجلی‌ها وجود ندارد (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۲۷). شیخ صفی تجلی مقدس را از حیث انواع تجلی خداوند بر بنده تقسیم‌بندی می‌کند و محو صفات بشری را مقدمه‌ای برای پذیرش تجلی مقدس می‌داند. از دیدگاه شیخ صفی، تجلی کشف پوشش غفلت است که بر بنده روی می‌دهد و برای عوام، گرفتاری به بعد و عقوبت حق تعالی و برای خواص بندگان، لطف و رحمت است؛ چنانکه اگر دائم در تجلی باشند، متلاشی می‌شوند و از لوازم بشریت و عبادات و اکتساب کمالات بازمی‌مانند. پس گاهی در حالت تجلی به معرفت حق تعالی و گاهی در حالت استتار به متابعت سنت و شریعت و ارشاد و تربیت خلق مشغول می‌شوند.

انواع تجلی عبارت است از: تجلی لطفی و جمالی، تجلی قهری و جبری، تجلی صوری و تجلی نوری. تجلی قهری و جلالی سبب فنای بنده و محو صفات بشری و جسمانی می‌شود، تجلی لطفی و جمالی منیت فرد را می‌ستاند و او را در وجود خود محو می‌گرداند و به کمال نزدیک می‌کند. تجلی قهری و جمالی همانند تجلی خداوند بر کوه طور و بیهوشی حضرت موسی (ع) است و تجلی لطفی و جمالی آن است که برای پیامبر اکرم (ص) روی داد. نور جلال خداوند متعال که در آن صفت عزت و قهر است پرده جمال اوست که اگر این پرده جمال او نبود، نور جمال او مکونات و ماسوی الله را می‌سوزانید «حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كُشِفَ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرٌ مِّنْ خَلْقِهِ» (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۱۸-۵۱۹). در نهایت، تجلی نوری و صوری را می‌توان ذکر کرد و این تجلی نیز اقسامی دارد، مانند تجلی ابتدا و متوسط و انتها. تجلی نوری سبب ادراک معانی و معارف می‌شود و ذوق و سرور را به دنبال دارد و در تجلی صوری نیز ظهور شاهد معنی، سبب وصال و کشف و مشاهده می‌شود و از این وصال نیز شرب حاصل می‌شود (همان: ۵۱۵-۵۱۶). از دیدگاه الیاده، مقدس همواره خود را به صورت قدرتی با نظمی متفاوت با نظم نیروهای طبیعت متجلی می‌سازد (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۲۶). تجلی حقیقتی که متفاوت با جهان هستی ماست - یعنی واقعییتی که به جهان ما تعلق ندارد- در چیزهایی که بخش و قسمتی از همین جهان طبیعی یا دنیوی است، متجلی می‌شود. اشکال و راه‌های تجلی امر مقدس، از قومی به قومی دیگر متفاوت

است (همان: ۱۲۷). انسان می‌تواند با یک شیخ یا روح چنان رابطه نزدیکی داشته باشد که با مانای درونش دارد و می‌تواند آن را چنان هدایت کند که به خواسته‌هایش جامه عمل بپوشد. مانند آن است که بگوییم همه چیز و همه کس دارای ماناست؛ زیرا آن را از موجودات برتری دریافت کرده‌اند (همان: ۱۳۰). نمونه این تجلی در *صفوة الصفا* تجلی روح شخص مؤمن در مؤمنی دیگر است؛ چنانکه در او ان حال عرفانی و درد طلب شیخ صفی در مزار اولیا بود که یک دفعه دیوار محراب شکافته شد و شخصی از آنجا بیرون آمد و به شیخ گفت: آماده باش که سه روز دیگر، نماز پیشین خواهیم مرد. شیخ در نهایت تأسف، نه بر عمر از دست رفته و وفات ناگهانی بلکه به خاطر نیافتن مرشد و احوال نامعلوم، دل بر قضا می‌نهد و با تطهیر و ترک افطار و التفات به دنیا سه روز با وضو در انتظار وقت مرگ می‌نشیند. روز سوم، وقت نماز پیشین، شخصی از دیوار بیرون می‌آید و از شیخ علت مشغولی خاطر را می‌پرسد و شیخ احوال خود را بازگو می‌کند. آن شخص شیخ را بر سر جنازه آن کسی به شیخ وعده مرگ داده بود می‌برد و در جواب شیخ که دلیل فوت آن شخص را که به شیخ صفی وعده مرگ داده بود، می‌پرسد پاسخ می‌دهد: «المؤمنُ مرآت المؤمن. او در آینه صافی تو نظر کرد، صورت حال خود دید و موت دید، پنداشت که از آن توست و حال آنک از آن او بود» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۰۰-۱۰۱).

به نظر می‌رسد با اندکی مسامحه اتحاد روحی مرید و مراد را نمونه‌ای از این قدرت اسرارآمیز و فعال (مانا) و ارتباط روحی بیان کرد. عین‌القضات درباره مرید و مراد فرموده است: «مریدی جان پیر دیدن باشد، چه پیر آینه مرید است که در وی خدا را ببیند و مرید آینه پیر است که در جان او خود را ببیند» (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۳۰). شیخ زاهد و شیخ صفی غایت اتحاد روحی را با هم داشتند. چنانکه شیخ صفی قبل از رسیدن به شیخ زاهد موقع خوردن انجیر و شیربرنج خون بالا می‌آورد و بیمار می‌شد و ناگزیر مجبور به ترک خوردن آن‌ها بود، اما زمانی که به حضرت شیخ زاهد می‌رسد، معلوم می‌شود که شیخ زاهد بعد از رحلت مرشدش سید جمال‌الدین که شیربرنج و انجیر دوست داشت، هردو را بر خود حرام کرده و دیگر نخورده است. همچنین شیخ زاهد انار و خربزه دوست می‌داشت که شیخ صفی بعد از رحلت شیخ زاهد به موافقت مرشدش، ترک تناول خربزه و انار می‌کند. به تصریح ابن‌بزاز، «چون اتحاد روحی میان شیخ و شیخ زاهد، قدس روحهما، در سوابق ازلی بوده است، لاجرم موافقت صوری به اختیار و بی اختیار ضروری به ظهور آمده است» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۴۳). «غایت اتحاد روحی میان شیخ صفی‌الدین و شیخ زاهد در نهایت کمال بود. حال به مثابتی بود که هر وقت که شیخ را از حضرت شیخ زاهد به صورت دوری بودی و مسافت در میان، هر وقت که شیخ زاهد را عارضه مرضی طاری شدی، شیخ صفی‌الدین را نیز



همان مرض طاری شدی. اگر شیخ زاهد را تب بودی، او را نیز تب بودی و اگر صداع، صداع، و علی هذا هر عارضه‌ای که او را واقع شدی، این را نیز واقع شدی و اگر به حضور بودی و شیخ صفی‌الدین به تمریض شیخ زاهد مشغول بودی، چنان نبودی» (همان: ۱۴۴). شیخ زاهد در تفویض سجاده ارشاد و تربیت به شیخ صفی با مخالفت معاندان روبه‌رو می‌شود که خواهان استخلاف جمال‌الدین علی، فرزند خود شیخ زاهد، بودند تا شیخیت در خاندان شیخ باقی بماند و در این معنی مبالغه می‌کردند. شیخ زاهد در جواب آن‌ها فرمود: در مثل گفته‌اند نابینا را چه خوش تر از چشم بینا، ولی باید به خواست خداوند عمل کنیم. شیخ زاهد برای نشان‌دادن مقام شیخ صفی و جمال‌الدین علی فرمود هر دو را آواز دهیم تا شما بدانید. در حالی که خلوت علی در جنب خلوت شیخ، و خلوت صفی در کنار دریا و نیم فرسنگ دورتر از خلوت شیخ زاهد بود، شیخ، علی را مکرر صدا زد و هیچ جوابی نیامد، اما با گفتن صفی، جواب لیبیک آمد و شیخ صفی با عجله خود را به شیخ زاهد رساند. شیخ زاهد به جماعت فرمود: «آنچه مرا نظر با آن است صفی دارد که جمال‌الدین علی در جنب خلوت غافل است و نمی‌شنود و صفی مقدار نیم فرسنگ دور می‌شنود. در میان ما معاملتی و قربتی باطنی است که او به بازوی خود حاصل کرده است. اگر مرا با او نظری است بدین سبب و واسطه است که بدین سان حاضر است، و این عطا، حق تعالی به وی داده است و حق اوست. شما می‌خواهید مرا خائن گردانید و در این امانت خیانت بکنم. نتوانم کردن» (همان: ۱۷۲-۱۷۴). از دیدگاه الیاده، اشخاص و اشیاء از این‌رو صاحب مانا شده‌اند که قدرت خود آن را از موجوداتی برتر کسب کرده‌اند. به عبارت دیگر، بدین جهت که به نحوی سرّی یا عرفانی از قداست بهره‌مندند و به میزان آن بهره‌مندی، مانا دارند (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۹). پس هر پدیده کیهانی یا هر موجود به برکت مداخله روح یا بر اثر آمیختگی با تجلی قداست موجودی الهی، دارای ماناست (همان: ۴۲). شیخ زاهد هم مانای درونی شیخ صفی را عطایی از جانب خداوند دانسته است.

همچنین شیخ صفی در همه حال مترصد احوال شیخ زاهد بود و زمانی که شیخ زاهد از گیلان آواز می‌داد و شیخ صفی را صدا می‌کرد، شیخ صفی می‌شنید و بلافاصله خود را به پیرش می‌رساند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۳۳-۱۳۴).

#### ۴-۷. نوستالژی بهشت

عرفان به بهترین شکل، از سر گرفته شدن «زندگی پردیسی» را نمونه‌سازی می‌کند. اولین نشانه از سر گرفتن حیات پردیسی، بازیابی تسلط بر جانوران است. حضرت آدم در آغاز مأمور بود که

برای جانوران نام انتخاب کند. در حالت عرفانی، حیوانات به همان‌سان که مطیع حضرت آدم بودند، فرمانبردار قدسین نیز هستند (الیاده، ۱۳۸۱: ۶۶ - ۶۵). یکی از اعتقادات صوفیه این است: هرکس خداوند را به‌طور کامل اطاعت کند، همه موجودات مطیع او می‌شوند و این رابطه صمیمی با حیوانات برای عارف شگفت‌آور نیست؛ زیرا تسبیح و اطاعت خدا با صفت و سخن و تطهیر روح و نیز رام کردن سگ نفس، سبب اطاعت همه مخلوقات و درک تسبیح همه موجودات می‌شود (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۴۷-۳۴۸). «شیخ صدرالدین ادام‌الله برکته گفت که نوبتی پیلی به اردبیل آورده بودند و خلاق از عجایب خلقت او تعجب می‌نمودند که دیگر ندیده بودند، به حضور شیخ قدس سره آوردند چون شیخ در آن نظر فرمود و پیل شیخ را بدید از برای شیخ سجود کرد و سر بر زمین نهاد» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۶۱۰).

ابن‌بزاز از خویشان خود روایت کرده است: «شیی که روی زمین به اندک برف پوشیده بود، عزیمت زیارت و دست‌بوس شیخ قدس سره کردم. شیخ را دیدم قبل طلوع الفجر در بیرون استاده، و دو گرگ پیش او روی بر خاک نهاده. در برف می‌مالیدند و شیخ قدس سره به ایشان می‌گفت به همیشه بروید و دیگر جنگ مکنید. هر دو سر برداشتند و به اتفاق به صحرا روان شدند و برفتند» (همان: ۶۱۵). گرگ نمادی از نفس است که تسلیم می‌شود. «روزی شیخ زاهد، قدس روحه، با اصحاب به راهی می‌رفتند. ناگاه از میان خارستان انبوه که بر راه بود، ماری عظیم سرخ شگرف بیرون آمد و توجه به شیخ کرد. اصحاب قصد کشتن وی کردند. شیخ فرمود: رها کنید تا بیاید. رها کردند. آن مار بیامد و حلق خود در پای مبارک و کفش شیخ مالید ساعتی و بازگردید و در آن خارین رفت. شیخ فرمود که این صنف را نیز از مخلوقات همچنین ارادت به درویشان است» (همان: ۲۰۱). شکل مار گرایش‌ها و معانی گوناگون دارد و از مهم‌ترین آن‌ها تجدیدحیات است. مار جانوری است که تغییر شکل می‌دهد و همین رمزپردازی تجدیدحیات، مبین حضور مار در مراسم رازآموزی است (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۷۳).

#### ۴-۸. عروج و دیدار روحانی

«نمادپردازی صعود و بالا رفتن، همواره نمایانگر درهم‌شکستن وضعیت‌ی راکد و متحجر شده یا مسدود و متوقف شده است، باز شدن یک سقف به‌طور ناگهانی، امکان غیرمنتظره گذار به یک حالت وجودی دیگر و نهایتاً آزادی در حرکت یا به عبارتی دیگر، تغییر دادن وضعیت‌ها و از میان برداشتن یک شیوه یا نظام شرطی شدگی‌ها است» (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۸۸). نمونه‌ای از معراج، صعود شیخ صفی به آسمان‌ها از طریق نردبانی از زر سرخ است:

«پیره یحیی گرم رودی گفت که پدرم سلیمان گفت: روزی در حضرت شیخ، قدس سره، نشسته بودم. نظر کردم، نردبانی دیدم از زر سرخ تا به آسمان نهاده و شیخ بر آنجا می‌رفت تا به آسمان. شعر:

کجا شاید برین قصر طلب پا بر هوا رفتن      بر این بام صفا باید به معراج صفا رفتن  
(ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۰۹۴)

مضمون صعود به آسمان به وسیله طناب، درخت یا نردبان به عنوان مضمون اسطوره‌ای در پنج قاره پراکنده شده است؛ چنانکه اسطوره صعود به آسمان به وسیله نردبان در اساطیر مصر باستان، آفریقا، اقیانوسیه و امریکای شمالی نیز وجود دارد (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۰۹). شفیع کدکنی نردبان آسمان را ابزاری برای سفر به جهان روحانیان و فرشتگان و عالم ارواح دانسته است که قدیم‌ترین سابقه آن سفر پیدایش تورات است که در آنجا یعقوب شاهد نردبانی است که بر زمین نهاده شده و سرش در آسمان است و فرشتگان با آن رفت و آمد می‌کنند. پس از تورات، در قرآن کریم نیز «سَلَّمَا فِي السَّمَاءِ» ۳۵/۶ آمده است. در ادبیات دوره اسلامی نیز از صعود مردی به آسمان در عالم خواب شواهدی وجود دارد. در مثنوی نیز لفظ «نردبان آسمان» وجود دارد که غرض یادآوری تخیل انسان است برای رفتن به سفرهای روحانی و دست یافتن به جهان ملکوت (شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۰۲). به بلندی رفتن و صعود به آسمان نوعی فرارفتن از مقتضیات بشری و گذار بر عالم علوی است که مفهوم مرگ نیز این ایده را دربردارد. قابل توجه است که جنس نردبان از طلا و زرین است؛ طلا نمادی از کمال و رسیدن به حقیقت و تمامیت است. این نماد به همین معنی در *صفوة/الصفا* نیز ذکر شده است: «سؤال کردند که کیمیاگری کدام است و سیمیاگری کدام؟... سیمیاگری مجاز کیمیاگری است؛ از برای آنکه، هر چه سیمیاگر بنماید مجاز و تخیل باشد و حقیقت نه، و هر چه صاحب‌دل بنماید که کیمیاگری حقیقت است، حقیقت باشد. همچنانکه تبدیل مس که به حقیقت زر گرداند اینجا حقیقت باشد نه مجاز. پس لاجرم هر چه صاحب‌دل بنماید از کرامات حقیقت باشد، همچنانکه اگر بکشد کشته باشد و اگر دل‌مرده‌ای زنده گرداند به تربیت، زنده‌ابدی باشد، و اگر به نظر کیمیا مس وجود طالب را به زر مبدل گرداند، زر گردد و گنج روانی، که به مثل گویند وجود صاحب‌دل است، که روان است از شهری به شهری، تا هر که را از این سعادت ازلی بهری باشد از این گنج به حظی و نصیبی رسد و بهره‌مند گردد، نه گنج جماد، که جماد متحرک نباشد» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۴۹۰-۴۹۱).

شیخ صفی معتقد بود: درویشان از پی حضرت محمد (ص)، که به صورت به معراج رفت، در طلب مقصد و مقصود به صفت به معراج می‌روند؛ با این تفاوت که پیامبر و طالب هر کدام به قدر

حوصله خود بهره‌مند می‌شوند؛ همان‌گونه که گنجشک نمی‌تواند طعمه‌ی باز را بخورد (همان: ۴۹۴). شیخ صفی در مسیر مجاهده و ریاضت «شب بر داربازین می‌نشستی یا بر درخت می‌رفتی و بر شاخی می‌نشستی تا از بیم فروافتادن خواب پیرامون او نگشتی و تمام شب در طیب لذات اوقات می‌بودی و نمی‌غنودی» (همان: ۱۲۰). از دیدگاه الیاده در بالا رفتن نوآموز از درخت، درخت نماد محور کیهان و درخت جهان است و نوآموز با بالا رفتن از آن وارد آسمان می‌شود. این عروج نمادین به آسمان شواهد بسیاری در اسطوره‌ها و آیین‌های استرالیایی دارد (الیاده، ۱۳۸۱: ۲۰۲).

#### ۴-۸-۱. رؤیت فرشتگان

در دوران طفولیت، به واسطه‌ی جد در عبادات حالت کشف بر شیخ صفی رخ می‌داد؛ چنانکه وقتی به آسمان نظر می‌کرد، فرشتگان را رؤیت می‌کرد: «فرشتگان را می‌دیدم در هوا به صورت مرغان بس عجیب و غریب آراسته در غایتی خوبی که به مرغان دنیا نمی‌ماندندی و چون از مردم می‌پرسیدی که این‌ها چه مرغان‌اند، چون مردم آن‌ها را نمی‌دیدندی تعجب می‌نمودندی و گفتندی که ما نمی‌بینیم... و گاه بودی که آن مرغان به صورت آدمی بس خوب صورت پیش شیخ آمدندی و شیخ نمی‌دانستندی که این‌ها کیستند و چیستند» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۸۵). مرغ در اینجا به معنای مطلق پرنده به کار رفته است؛ یعنی هر چیزی که پر دارد و پرواز می‌کند. الیاده بسیاری از نمادها و کنایات مربوط به زندگی روحانی و مربوط به قدرت هوش، درک مسائل اسرارآمیز و حقایق ماوراءالطبیعه را با تصاویر مربوط به پرواز و بال مرتبط می‌داند (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

#### ۴-۸-۲. سفر به دنیای مردگان

بیشتر مواقع شیخ صفی زمانی به مراقبه می‌نشست که یکی از معتقدانش از دنیا می‌رفت و شیخ برای طلب شفاعت برای او به مراقبه می‌نشست؛ چنانکه نوبتی شیخ از وقت اشراق تا طلوع آفتاب مراقب نشسته بوده است. بعد از مدتی سرش را بلند کرد و گفت: آن چوپانی که روزی برای ما کاسه «دله‌ما» آورده بود از دنیا رفت و به دوزخ بردند رفتم او را در درکه‌ی زمهریر دیدم از خداوند شفاعت او کردم و خداوند او را آزاد کرد و از آنجا بیرون آوردند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۵۲).

سفر به دوزخ در عالم رؤیا نیز از موارد دیگر معراج شیخ صفی است: «مولانا شمس‌الدین ابن حاجب قاضی روایت کرد از پدر خود پیره احمد، رحمة الله علیه، که او گفت: در حالتی که تائب نشده بودم، شبی در خواب دیدم که جمعی پیش من آمدندی و بی‌سؤالی و جوابی موی من بگرفتندی و مرا مُکباً عَلَی وَجْهِهِ بر روی در انداختندی و به دوزخ می‌کشیدندی... و چون نزدیک

دوزخ بردند، به جانب راست نظر کردم، پیری را دیدم و به جانب راست او جوانی و به جانب چپ او جوانی دیگر استاده. آن جوان که بر جانب راست می بود بیامدی و مرا بگرفتی و می کشیدی تا پیش آن پیر مرد آمدندی. بر پیر سلام کردند. پیر گفتی: این جوان را به من ببخشید. ایشان گفتندی که این جوان زندگانی نیک نمی کند. او را در دوزخ می اندازیم. پیر فرمودی که: توبه بکند البته او را به من ببخشید. من از ترس در پای آن جوان دریچیدم و به هر دو دست وی را بگرفتم و به دندان نیز جامه او می گرفتم و می ترسیدم که مرا از پیش ایشان دریابند و در دوزخ اندازند. از آن جوان پرسیدم که نام تو چیست و آن پیر کیست؟ می گفتی که من صفی الدین ام و این پیر شیخ زاهد است، قدس روحه. چون از خواب در آمدم به خدمت شیخ زاهد رسیدم و توبه کردم. چون در من نظر کرد تبسم کرد گفت: چونی از زحمت آن کشاکش؟» (همان: ۲۳۷-۲۳۸). سفر به دنیای مردگان در معراج های دیگر و در مسیر تکامل و فراتاریخ روان بشر تکرار شده است. از الگوهای قدیم سفر به دنیای مردگان، داستان «گیل گمش» است. همچنین از سفرهای دیگر برای شناخت دنیای پس از مرگ می توان به سفر «ارداویراف، دانته، هرکول، اینانا، اورفه» و... اشاره کرد. سفر به دنیای مرگ به معنای مقهور کردن مرگ است؛ زیرا عدم شناخت مرگ به هراس از آن منجر می شود، ولی به محض شناخت حقیقت مرگ بر آن غلبه می یابیم (حسینی و بهمنی، ۱۳۹۳: ۱۰۳). می توان سفر به دنیای مردگان را در احوال عرفانی شیخ صفی، تکرار اساطیری قلمداد کرد.

## ۵. نتیجه گیری

روایت ابن بزاز از زندگی و شخصیت شیخ صفی الدین اردبیلی با دیدگاه اسطوره ای الیاده همخوانی فراوانی دارد و بسیاری از داستان هایی که ابن بزاز درباره شیخ صفی ذکر کرده است با مؤلفه های دیدگاه الیاده همخوانی و انطباق دارد. باورهای اساطیری، مؤلفه های جهان اسطوره و ویژگی های قهرمانان داستان های اسطوره ای و رفتار و اعمال آنان با دگردیسی و تغییراتی در *صفوة/الصفاء* رنگ عرفانی یافته و به شخصیت محوری این اثر، یعنی شیخ صفی الدین، نسبت داده شده است. شخصیت پردازی شیخ صفی در *صفوة/الصفاء* مطابق با الگوی اسطوره ای الیاده، و تقلیدی از دیرینه الگوها، یعنی ایزدان و قهرمانان اسطوره ای است. مراحل حیات قهرمان *صفوة/الصفاء* شامل تولد، طفولیت و حتی مرگ، مطابق با چرخه زندگی قهرمانان اسطوره ای و به شکل نمادین به تصویر کشیده شده است. تولد دوباره در تجربه عرفانی شیخ صفی همانند الگوهای اسطوره ای، مستلزم رهایی از دل بستگی های مادی و دنیوی است؛ به این صورت که سالک و نوآموز پوسته

جسمانی را رها می‌کند و سر تا پا جان و دل می‌شود و در نهایت به هدف نهایی خود، یعنی کمال دست می‌یابد. مضمون تولد دوباره در *صفوةالصفای* به صورت پیوسته تکرار شده است. در مرحله پیش از تولد، پیشگویی تولد شیخ صفی، مشاهده شدن چهره او به شکل آفتاب در عالم رؤیا و خوش‌یمنی تولد او، با باورهای اساطیری قرابت بسیاری دارد. بعد از تولد نیز همانند قهرمانان اساطیری، رفتار و منش شاهانه دارد و مردم قداست خاصی برای او قائل‌اند و در کل چهره او همانند کهن‌الگوها و ایزدان به تصویر کشیده شده است. از نظر الیاده، هر نوع رازآموزی شامل دوره تنهایی و آزمون‌ها و امتحان‌های سخت است. در نتیجه دوری از خانواده، نبردها، تحمل گرسنگی و تشنگی، یادگیری اسرار و رموز تحت پیر و شمن، قهرمان تشریف می‌یابد و به جامعه بازمی‌گردد و این بازگشت، تبدیل از وضعیت پیشین به وضعیتی دیگر است که با تولد دوباره ارتباط پیدا می‌کند. ریاضت‌های شیخ صفی، حضور یافتن او در پیشگاه شیخ زاهد و مریدی او، مراقبه و ریاضت‌کشی‌های طولانی و یادگیری اصول عرفانی از پیر خود و یافتن شخصیت و منش جدید همانند دیدگاه اسطوره‌ای الیاده است. همان‌طور که در اسطوره، قهرمان از زندگی طبیعی می‌میرد و با این عمل خود حیاتی مذهبی و روحانی می‌یابد و رجعت می‌کند، شیخ صفی در روایت ابن‌بزاز با مریدی شیخ زاهد و پوشیدن خرقة از دست او، حیات دوباره و روحانی می‌یابد و آن‌گاه به دل و روحی که روحانی و مذهبی است به حیات دنیوی رجعت می‌کند. مصادیق و مؤلفه‌های زمان و مکان‌های اساطیری مقدس از دیدگاه میرچا الیاده در *صفوةالصفای* نیز مشهود است. تجلی مقدس در مکان‌های مقدس همچون قبور اولیاءالله، کوه قاف، کوه لبنان و کوه سبلان رخ می‌دهد. تجلی مقدس در اسطوره نیز در *صفوةالصفای* به شکل تجلی رفتار و اعمال شیخ در آیینۀ ضمیر مرید، پیوند روحانی مراد و مرید و آینگی مؤمنان برای یکدیگر به تصویر کشیده شده است. اطاعت حیوانات درنده از شیخ صفی با نوستالژی حیات پردیسی در اساطیر برابری می‌کند. صعود ایشان به آسمان‌ها با نردبان زرین، رؤیت فرشتگان و سفر به جهان آخرت و رؤیت احوال دوزخیان و بهشتیان نیز به‌نوعی تکرار مضامین اساطیری است. همچنین طی الارض در *صفوةالصفای* مطابق با نظریه پرواز جادویی الیاده و مستلزم طی مراحل تشریف و رازآموزی است.

## منابع

- ابن‌بزاز اردبیلی، توکل بن اسماعیل. (۱۳۷۶). *صفوةالصفای*. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. چاپ دوم. زریاب. تبریز.
- اکبرزاده ابراهیمی، آذر و زهرا اختیاری. (۱۳۹۵). «بازشناخت نادره‌زنان در *صفوةالصفای*». پژوهش زبان و ادبیات فارسی. ش ۴۰. صص ۸۱-۱۰۳.

- الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. چاپ اول. سروش. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۵). مقدس و نامقدس. ترجمه نصرالله زنگوئی. چاپ اول. سروش. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۱). اسطوره، رؤیا، راز. ترجمه رؤیا منجم. چاپ سوم. علم. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۴). اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی. چاپ دوم. طهوری. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۳). نمادپردازی، امری قدسی و هنرها. ترجمه مانی صالحی علامه. چاپ اول. نیلوفر. تهران.
- پناهی، مهین و ثریا کریمی یونجالی. (۱۳۹۰). «اخلاق فردی و اجتماعی در صفوة الصفا». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی دانشگاه آزاد واحد دهقان. ش ۱۰. صص ۲۹-۶۲.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۰). «کرامات شیخ صفی‌الدین اردبیلی و شیخ زاهد گیلانی در صفوة الصفا». ششمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی. صص ۶۹-۷۹.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۳). «اخلاق با خداوند متعال در صفوة الصفا». هفتمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی. صص ۶۲۴-۶۳۹.
- چالاک، سارا و ایوب مرادی. (۱۳۹۵). «بررسی جلوه‌های اساطیری در اسرارالتوحید». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۲. ش ۴۴. صص ۵۳-۸۳.
- حسینی، مریم و کبری بهمنی. (۱۳۹۳). «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی شیرازی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۰. ش ۳۷. صص ۶۹-۱۰۹.
- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۹۵). دفتر‌روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ هشتم. سخن. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه. چاپ پنجم. سخن. تهران.
- شیمیل، آنه ماری. (۱۳۷۴). ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی. چاپ اول. دفتر نشر فرهنگ اسلامی. تهران.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۰). تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. چاپ سوم. انتشارات منوچهری. تهران.
- قرشی، امان‌الله. (۱۳۸۰). آب و کوه در اساطیر هند و اروپایی. چاپ اول. هرمس. تهران.
- گورین، ویلفرد، ال. و دیگران. (۱۳۸۳). راهنمای رویکردهای نقد ادبی. ترجمه زهرا میهن‌خواه. چاپ چهارم. اطلاعات. تهران.
- موسوی قومی، صدیقه، عباسی، محمود و عبدالعلی اویسی کهخا. (۱۳۹۷). «تحلیل کارکرد مفهوم انسان مذهبی میرچا الیاده در حکایات کرامات فارسی با تکیه بر اسرارالتوحید». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۴. ش ۵۰. صص ۲۳۷-۲۶۵.

## References

- Akbar zadeh Ebrahimi, Azar and Zahra Ekhtiari. (2016/1395SH). «Bazshenakht-e nadere Zanan dar Safvat al-Safā». *Research in Persian Language and literature*. Year.3. No.40. Pp.81-103. (In Persian)
- Gharašī, Aman Allah. (2001/1380SH). *Water and Mountains in Indian and European mythology*. 1thed. Tehrān. Hermes. (In Persian)
- CHalak, Sara and Ayoob Moradi. (2016/1395SH). «Barrasī-ye jelveh-hā-ye asatīrī dar Asrār al-towhīd». *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature Islamic Azad University-South Tehran Branch*. Year.12. No.44. Pp.53-83. (In Persian)
- Ein-al-qozāt-e Hamadāni. (1992/1370SH). *Tamhidat*. Ed. by Afif Oseyrān. 3thed. Tehrān. Manūchehrī Publication. (In Persian)
- Eliade, Mircea. (1994/1372SH). *Resāleh dar Tarikh-e Adian (Treatise on the history of religions)*. Tr. by Jalāl Sattāri. 1thed. Tehran. Sorouš. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (1997/1375SH). *Moqaddas va nā moqaddas (Sacred and the profane)*. Tr. by Nasr-ollāh Zangouei. 1thed. Tehrān. Sorouš. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2003/1381SH). *Ostoureh, royā, rāz (Myth, Dream, Secret)*. Tr. by Royā Monajem. 3thed Tehran. 'Elm. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2006/1384SH). *Ostoureh-ye bāzgašt-e jāvdāneh (The myth of the eternal return)*. Tr. by Bahman Sarkārāti. 2thed. Tehran. Tahouri. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2014/1393SH). *Namād-pardāzī-ye amr-e qodsī va Honar-hā (Symbolism, the sacred, and the arts)*. Tr. by Mānī Sālehī allāme. 1thed. Tehrān. Nīlufar. (In Persian)
- Guerin, Wilfred, All and et. al. (2004/1383SH). *Rāhnamā-ye roykard-hā-ye naqd-e adabi (A handbook of critical approaches to literature)*. Tr. by Zahra Mihan khah. 4thed. Tehran. Ettelaat. (In Persian)
- Hosseini, Maryam and Kobrā Bahmanī. (2014/1393SH). «Tekrār-hā-ye asatīrī dar kašf al-asrār-e rūzbahān-e baqlī». *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature Islamic Azad University South Tehran Branch*. Year.10. No.37. Pp.69-109. (In Persian)
- Ibn-e Bazāz Ardabīlī, Tavakol Ibn-e Esmail. (1998/1376SH). *Safvat al-Safā*. Ed. by Gholamreza Tabatabai majd. 2thed. Tabriz. Zaryab. (In Persian)
- Mūsavī Qūmī, Seddiqeh, Abbasī, Mahmoud and Abd-al-Alī Oveīsī Kahkhā. (2018/1397SH). «tahlīl-e kārkard-e mafhom-e ensān-e mazhabi-ye Mīrcea Eliade dar hekāyāt-e karāmāt-e fārsī ba tekye bar Asrār al-towhīd». *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature Islamic Azad University- South Tehran Branch*. Year.14. No.50. Pp.237-265. (In Persian)
- Panāhi, Mahīn and Sorayā karīmī Yūnjālī. (2011/1390SH). «Akhlāg-e fardī va ejtemāi dar Safvat al-Safā (Indīvidul and Social ethics in Safvat al-Safā)». *Didactic Literature Review Islamic Azad University Dehaghan Branch*. Year.3. No.10. Pp.29-62. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2011/1390SH). Karāmāt-e Šeikh Safī al-dīn Ardabīlī va Šeikh Zahed Gīlanī dar Safvat al-Safā». The 6<sup>th</sup> International Conferenece on The Promotion of Persian Language and Literature. Pp.69-79. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2014/1393SH). «Akhlāg ba Khodavand-e motaāl dar Safvat al-Safā. The 7<sup>th</sup> International Conferenece on The Promotion of Persian Language and Literature. Pp.624-639. (In Persian)
- Šafī'ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (2013/1392SH). *Zabān-e sher dar nasr-e Sufieh (Poetry Language in Sufia's Prose)*. 5thed. Tehran. Sokhan. (In Persian)
- Sahleghi, Mohammad Ibn-e Ali. (2016/1395SH). *Dftar-e Rowshanāyi: Az Miras-e Erfani-ye Bayazid Bastami*. Tr. by Mohammad Rezā Šafī'ī Kadkanī. 1thed. Tehrān. Sokhan. (In Persian)
- Šymel, Anne Mari. (1996/1374SH). *Abad-e Erfani-ye Eslam*. Tr. by Abd-al-Rahim govahi. 1thed. Tehrān. Dftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. (In Persian)



## Analysis of the Application of Eliade's Mythical View in *Safvat al-Safa* by Ibn-e Bazaz Ardabili<sup>1</sup>

Ramin Moharrami<sup>2</sup>  
Soraya Karimi Yunjali<sup>3</sup>

Received: 05/01/2019  
Accepted: 26/06/2019

### Abstract

Using descriptive-analytical research method, the present study analyzes Ibn-e Bazaz Ardabili's *Safvat al-Safa* based on the mythical view of Mircea Eliade. From the perspective of Eliade, myth is the most important form of real, sacred, and communal thinking and for this reason it is exemplary and repeatable. In myth, the hero achieves trans-human conditions by transforming the sensory experience into religious experience. The religiousness of this experience means that the individual's existence in the profane world is halted, and he enters a world of light through supernatural forces. As a result, through applying religious experience, he can replicate mythical events. According to the mythical model of Eliade, the mythical sanctity of Sheikh Safi, *Safvat al-Safa*'s hero, resembles the gods' archetype and primordial models. The examples and components of mythical times and places of Mircea Eliade are also evident in *Safvat al-Safa*. As Sheikh Safi uses a religious experience, he replicates the mythical events, and conforming to religious man's example, he achieves a sense of religious power through austerity. Through this, he reaches illumination and inner self-recognition and his heart gets ready to accept the facts. At the stage of acquiring secret knowledge and being honored with initiation (tasharuf), the hard tests, and the compact and confined places for learning mystical mysticism are somehow representative of the embryonic world and rebirth. The hero reaches the divine manifestation (tajalli) through the stages of mystery-learning and initiation, and by his spiritual flight or ascension meets the angels face to face. Several examples of mythical models and repetitions are observed in the mystical experience of Sheikh Safi al-din Ardabili in *Safvat al-Safa*.

**Keywords:** Myth, Mysticism, *Safvat al-Safa*, Sheikh Safi al-din Ardabili, Eliade.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2019.23777.1672

2. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran (Corresponding author), moharrami@uma.ac.ir

3. PhD Candidate of Persian Language and Literature Department, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran, s-karimi@uma.ac.ir

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN: 1997-2538



## تصویر خداوند در اندیشه اشو: وجوه افتراق تعالیم او با آموزه‌های مولانا<sup>۱</sup>

محبوبه اسدی<sup>۲</sup>  
سید حمیدرضا علوی<sup>۳</sup>  
مراد یاری دهنوی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

### چکیده

امروزه در حالی شاهد گسترش جریان‌های معناگرا در داخل کشور هستیم که فرهنگ ما دارای آثاری ارزشمند در حوزه معنویت و عرفان است. توجه روزافزون به معنویت، برخی از پژوهشگران را بر آن داشته است تا با اشاره به تعالیم جنبش‌های نوپدید معنوی، تنها به بیان وجوه تشابهات آن‌ها با آموزه‌های عرفان اسلامی بپردازند که این امر می‌تواند تبعات جدی به دنبال داشته باشد. این پژوهش با در نظر گرفتن این مسئله و با هدف نشان دادن وجوه افتراق تعالیم جریان‌های معناگرا با عرفان و معنویت اسلامی، تعالیم اشو را که بنیان‌گذار یکی از جنبش‌های نوپدید معنوی است مطالعه می‌کند و دیدگاه او را درباره وجود

---

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.25028.1714

۲. دانشجوی دکتری علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران (نویسنده مسئول)،  
asadi.mahboobeh@ymail.com

۳. استاد گروه علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران، hralavi@uk.ac.ir

۴. استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران، myaridehnavi@uk.ac.ir

خداوند، امکان و راه‌های شناخت او که همواره از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر بوده است، مشخص می‌سازد. همچنین تعالیم او در این حوزه را با آموزه‌های مولانا به‌عنوان یکی از نمایندگان راستین عرفان و معنویت اسلامی مقایسه می‌کند تا وجوه افتراق دیدگاه او را با دیدگاه عارفان مسلمان نشان دهد. نتایج این تحقیق، تفاوت بنیادین دیدگاه اشو و مولانا در این حوزه را آشکار می‌سازد. انسجام‌نداشتن دیدگاه او درباره وجود خداوند و نیز برداشت متفاوت او از مفاهیمی مانند عشق، آزادی و شناخت خویشتن به‌عنوان راه‌های شناخت خداوند در مقایسه با آموزه‌های مولانا مؤید این گفتار است. به‌نظر می‌رسد این امر از خاستگاه فکری متفاوت این دو صاحب‌نظر نشئت گرفته است؛ چرا که برخلاف اشو که آشکارا به انکار ادیان الهی می‌پردازد، اعتقادات مولانا ریشه در آموزه‌های دین اسلام دارد.

**واژه‌های کلیدی:** خداشناسی، جنبش‌های نوپدید معنوی، معنویت اسلامی، اشو، مولوی.

## ۱. مقدمه

خداشناسی یکی از مهم‌ترین مباحثی است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته است. به باور کاکاوند و گذشتی، این میل و طلب درونی از دیرباز وجود داشته و هیچ‌گاه فراموش نشده است (۱۳۹۵). از همین‌رو اندیشمندان حوزه‌های مختلف و به‌ویژه صاحب‌نظران عرصه عرفان و معنویت نگاه ویژه‌ای به این مقوله داشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که آموزه‌های آن‌ها سرشار از مباحث حوزه خداشناسی است. اهتمام ویژه به این مسئله در تعالیم جریان‌های نوپدید معناگرا نیز که از گسترش روزافزونی برخوردارند، مشهود است. از این گروه‌های معناگرا که از دهه ۱۹۶۰ به بعد در بستر مدرنیته و پسامدرنیته ظهور یافته‌اند، با تعبیری مانند جنبش‌های نوپدید دینی<sup>۱</sup> یا معنوی، معنویت‌های نوپدید، عرفان‌های نوظهور یا شبه‌عرفان‌های کاذب و جریان تفکرات درون‌گرایی مدرن یاد می‌شود (کیانی، ۱۳۸۸؛ حمیدیه، ۱۳۹۲).

هرچند هدف و وجه اشتراک این گونه جنبش‌ها جست‌وجوی معنویت است، به باور تانگ<sup>۲</sup>، بیشتر این گروه‌های نوپدید، آشکارا خود را از دینداران جدا می‌کنند و با «ادیان نهادینه» که اصول ثابتی دارند، مغایرتی اساسی دارند (۱۳۹۱). گروه‌های معناگرای متعددی در حال حاضر مشغول به فعالیت هستند که وست<sup>۳</sup> با اشاره به فهرستی از ۱۰۰ گروه مذهبی به رسمیت شناخته‌شده از سوی سازمان‌های بین‌المللی، از مکتب راجنیشیسم<sup>۴</sup> به‌عنوان یکی از مشهورترین این جنبش‌ها یاد می‌کند

(۱۳۸۷). این مکتب توسط باگوان شری راجنیش<sup>۵</sup> ملقب به اُشو<sup>۶</sup> در سال ۱۹۷۴ بنا نهاده شده است که اغلب تعالیم او از سنت‌های غربی و شرقی مایه گرفته‌اند و از بنیاد، شریعت‌ستیزند (هینلز، ۱۳۹۳: ۷).

این پژوهش با توجه به ترویج عقاید و تعالیم اشو در داخل کشور به دنبال آن است که به بررسی دیدگاه او دربارهٔ خداوند، امکان شناخت او و راه‌های آن پردازد؛ چرا که فهم دقیق مبانی فکری اشو بدون توجه به جایگاه خداوند در دیدگاه او میسر نیست. از سوی دیگر، فرهنگ ما سرشار از آثار ارزشمندی در حوزهٔ عرفان و معنویت است که با فرهنگ جامعه و باورهای دینی حاکم بر آن هم‌خوانی و سازگاری دارند و محتوای غنی و مناسبی در اختیار جویندگان معنویت راستین هستند، قرار می‌دهند. در این جستار، دیدگاه اشو با اندیشه‌های مولانا که از عارفان بنام مسلمان است مقایسه می‌شود تا بدین طریق، بستر مناسبی برای آشکارشدن وجوه افتراق تعالیم این دو صاحب‌نظر فراهم شود. دلیل انتخاب آثار مولانا در این پژوهش این است که از یک سو به تعبیر همایی هیچ کتابی از ساخته‌های فکر و قلم بشری به اندازهٔ مثنوی مولوی افکار تازهٔ ارزنده و مطالب زندهٔ جاودانی ندارد و عقاید مولوی که در منظومهٔ مثنوی و دیگر آثار او پراکنده است، دریایی عظیم است که به قعر آن نتوان رسید (۱۳۹۳: ۲)، و از سوی دیگر دیدگاه او دربارهٔ مسئلهٔ امکان و چگونگی شناخت خدا به دلیل برخورداری وی از میراث متنوع مشرب‌های کلامی، فلسفی و عرفانی پیشینیان اهمیت دارد (قراملکی، ۱۳۸۶: ۲۵۹).

## ۱-۲. پیشینهٔ پژوهش

رشد و گسترش روزافزون جریان‌های نوپدید معنوی، صاحب‌نظران را بر آن داشته است تا به بررسی تعالیم این جنبش‌ها از ابعاد مختلف پردازند. در همین راستا، تحقیقاتی نیز در خصوص دیدگاه اشو صورت گرفته است. و کیلی و مدنی (۱۳۸۹) در «اشو: از واقعیت تا خلسه» به بررسی برخی از ابعاد دیدگاه اشو پرداخته و نظری هرچند کوتاه به مبانی خداشناسی اشو نیز داشته‌اند. ارشدریاحی و فرهادی (۱۳۹۱) دیدگاه اشو را دربارهٔ برخی از مسائل خداشناسی مطالعه کردند. از سوی دیگر، در حوزهٔ مولانا‌شناسی پژوهش‌های بسیار ارزنده‌ای صورت گرفته است که از آن جمله می‌توان به *مولوی‌نامه* اشاره کرد. همایی (۱۳۹۳) در این پژوهش دوجلدی ضمن تبیین تفکر مولوی و اهمیت و امتیازات عمدهٔ مسلک او، به بررسی عقاید و افکار مولانا در خصوص خداوند، جهان و انسان پرداخت. دهباشی (۱۳۹۴) نیز ضمن تأکید بر گرایش قابل توجه در ایران و جهان به آثار مولانا، بخش‌هایی از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین تحقیقات صورت گرفته دربارهٔ مولانا، زندگی و آثارش را گردآوری کرد. در خصوص مقایسهٔ تعالیم اشو و مولانا تنها یک تحقیق صورت گرفت

و در آن، کاکاوند و گذشتی (۱۳۹۵) وجوه مشترک آموزه‌های عرفانی مولوی و اشو را مطالعه کردند.

نکته قابل توجه در پژوهش‌های صورت گرفته در این حوزه این است که رویکرد هیچ کدام از پژوهش‌های مذکور، بررسی وجوه افتراق تعالیم جنبش‌های نوپدید معناگرا با آموزه‌های عرفان و معنویت اسلامی نیست؛ درحالی که این امر می‌تواند از یک طرف، بستر مناسبی برای بررسی آسیب‌ها و پیامدهای منفی تعالیم جریان‌های نوپدید معنوی فراهم آورد و از طرف دیگر، ضمن عیان‌ساختن اصالت و حقانیت عرفان و معنویت اسلامی، محتوای مناسبی را در اختیار جویندگان این وادی قرار دهد. این پژوهش با در نظر گرفتن اهمیت و ضرورت انجام این نوع از تحقیقات و نیز با توجه به این مسئله که تاکنون هیچ پژوهشی در خصوص وجوه تفاوت دیدگاه اشو و مولانا صورت نگرفته است، با تعمق در تعالیم این دو اندیشمند، وجوه افتراق دیدگاه آن دو را درباره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر - که وجود خداوند، امکان شناخت او و راه‌های آن است - آشکار می‌سازد.

## ۲. وجوه افتراق دیدگاه اشو و مولانا

### ۲-۱. وجوه افتراق آموزه‌های اشو و مولانا درباره وجود خداوند

آنچه در تعالیم اشو و مولانا مشهود است، توجه هر دو اندیشمند به حوزه خداشناسی است، اما نکته قابل تأمل میزان ضرورت و اهمیتی است که برای این مباحث قائل‌اند. اشو با اینکه در قسمت‌های زیادی از تعالیم خود از خداوند سخن به میان آورده است، بر این باور است که هرچند در دوران گذشته مباحث این حوزه دارای اهمیت فراوان بوده است، اما پرداختن به این مباحث در دوران معاصر اهمیت و ضرورت چندانی ندارد. در همین راستاست که ابراز می‌دارد در زمان بودا یکی از سؤالات مهم این بود که «چه کسی جهان را آفرید». این سؤال برای قرن‌های متمادی همچنان مطرح بود، ولی امروز کمتر کسی نگران این است که چه کسی دنیا را خلق کرده است. اکنون کسی به این چیزها اهمیت نمی‌دهد. بسیار به ندرت کسی از من می‌پرسد «چه کسی جهان را آفرید». با این تعبیر، ذهن همگام با تغییر زمانه مدام در حال تغییر است (۱۳۸۰: ۱۰۶).

از سوی دیگر، اشو معتقد است ضروری‌ترین مسئله‌ای که باید در دوران معاصر به آن توجه شود، انسان و مسائل مرتبط با اوست؛ چرا که انسان محور عالم هستی است. از همین روست که می‌گوید تنها پرسش مذهبی واقعی این است که «من کیستم»؛ و تمام پرسش‌های دیگر کاذب هستند (۱۳۸۲: ۲۱۱). این پرسش، بنیادی‌ترین پرسش عرفانی است، نه خداوند، نه بهشت و نه جهنم (۱۳۸۲: ۳۹). برخلاف اشو که به بحث درباره خداوند پرداخته، اما دغدغه اصلی او خداشناسی

نیست، مولانا ضمن طرح مباحث حوزه‌ خدانشناسی در آموزه‌های خود، بر اهمیت و لزوم پرداختن به این مباحث نیز تأکید می‌ورزد؛ چرا که به تعبیر زمانی (۱۳۹۴) جز ذات اقدس الهی، همه موجودات و کائنات را دارای وجودی سایه‌وار می‌بیند.

با چنین نگرشی، یکی از بزرگ‌ترین دغدغه‌های مولانا از کجا آمدن انسان، به کجارتن او و چرایی این آمدن می‌شود (دیوان: ۱۰۶۸)؛ و بر اهمیت و لزوم توجه انسان به خداوند به‌عنوان مبدأ و مقصد آفرینش نیز تأکید فراوان می‌ورزد. این دیدگاه مولانا با دیدگاه اشو که ضرورت پرداختن به حوزه‌ خدانشناسی را رد می‌کند و بر لزوم توجه به آنچه محسوس و در دسترس است تأکید می‌کند مغایرتی اساسی دارد. مولانا نه تنها بر لزوم توجه انسان به مبدأ و مقصد آفرینش خود اصرار می‌ورزد، بلکه به نقد حس‌گرایانی می‌پردازد که مانند اشو، تنها راه شناخت انسان را مشاهده و تجربه‌ امور از طریق حواس خود می‌دانند و به همین دلیل، وجود خداوند را انکار می‌کنند. مولانا جهان‌بینی افرادی را که در پی شناخت هستی از طریق «اسطرلاب دیده» (حواس ظاهری) هستند محدود و قاصر می‌داند و تأکید می‌ورزد که چنین افرادی «جهان را قدر دیده خود می‌بینند (دفتر پنجم، ۱۹۰۵-۱۹۰۶). او شناخت منحصر به حواس ظاهری را شناختی اصیل نمی‌داند؛ چرا که باور دارد لازمه‌ شهود امور باطنی و روحانی، رهایی انسان از قید و بند حواس ظاهری است (دفتر سوم، ۱۰۲۸). از همین روست که بیان می‌دارد «حس خفاش» که منظور حواس ظاهری است، انسان را درگیر عالم محسوسات می‌کند و «حس دُرپاش» که مراد حواس روحانی آدمی است، او را به سمت آفتاب حقیقت سوق می‌دهد (دفتر دوم، ۴۷-۴۸). افزون بر این، مولانا با زبان طعنه به کسانی که درگیر عالم محسوسات هستند و نمی‌توانند از آن چشم‌پوشند یادآور می‌شود که آدمی باید خلیل‌وار، پای از عالم مادیات و محسوسات بیرون نهد و در جست‌وجوی خداوند حقیقی باشد (همان: ۳۰۷۳-۳۰۷۸).

همان‌گونه که اشاره شد، اشو و مولانا در آموزه‌های خود به بحث درباره‌ وجود خداوند پرداخته‌اند؛ به گونه‌ای که در نگاهی گذرا به تعالیم آن دو، شاید این اندیشه به ذهن متبادر شود که دیدگاه هردو اندیشمند در این حوزه مشترک است، اما بررسی‌های دقیق، تفاوت بنیادین دیدگاه آن دو را آشکار می‌سازد. این تفاوت دیدگاه را می‌توان در مواردی از قبیل تمایز قائل شدن اشو بین خدای درون و بیرون در مقابل اعتقاد مولانا به خداوند یکتا، شرطی‌شدگی و ترس را عامل اعتقاد به خداوند بیرون دانستن (از منظر اشو) در مقابل اعتقاد به فطری‌بودن خدانشناسی (از منظر مولانا)، تنزل نقش خداوند به خلقت هستی در دیدگاه اشو در مقابل خداوند را همه‌کاره عالم هستی دانستن در دیدگاه مولانا بررسی کرد.

### الف) اعتقاد به وجود خدای درون و نبود خدای بیرون / اعتقاد به وجود خداوند یکتا

اشو در تعالیم خود به بحث درباره خداوند می‌پردازد و از خداوند با تعبیر مختلفی یاد می‌کند. او با بیان این مطلب که زندگی سراسر به کل تعلق دارد می‌افزاید ما فقط برگ‌های یک درختیم، یک درخت بزرگ. هر نامی که میل داری روی این درخت بگذار: خدا، هستی، کائنات (۱۳۸۰: ۹۶). بررسی دقیق تعالیم او این حقیقت را آشکار می‌سازد که هرچند به بحث درباره خداوند پرداخته است، خدایی که از آن سخن به میان می‌آورد، خدایی است در درون انسان که نمی‌توان برای او وجودی جداگانه و خارج از انسان تصور کرد. به همین دلیل، یکی از پرکاربردترین مفاهیم در تعالیم او تعبیر «خدای درون» است. او با این باور که خدایی بیرون از انسان وجود ندارد، از یک سو تأکید می‌ورزد بی‌تردید آن خدایی که بیرون از خود تصور می‌کنی، وجود ندارد. اگر قرار است خدا یا چیزی شبیه به آن وجود داشته باشد باید در درونت آن را بیابی (۱۳۸۰: ۱۵۳). خداوند چیزی نیست که در جای دیگری یافت شود، در کعبه، در کالیاش، در جیرنا یا در اورشلیم. خداوند را باید در زیر عبای خودت پیدا کنی (۱۳۸۱: ۱۷۶). و از طرف دیگر می‌گوید خانه خدا همین جاست، در دل‌های ما (۱۳۸۰: ۲۳۱)، ولی تو هیچ مفهومی از گل زرین نداری. تو هیچ ایده‌ای از الوهیت درونت نداری (۱۳۸۲: ۹۸).

به نظر می‌رسد این باور اشو از آنجا نشئت می‌گیرد که او انسان را محور هستی می‌داند و تأکید دارد که این ذهن انسان است که به همه چیز موجودیت می‌بخشد. اشو با این اعتقاد که زندگی به خودی خود معنایی ندارد. زندگی فرصتی برای خلق معناست. معنا را باید آن را آفرید. هر فردی باید خدا را، معنا را، حقیقت را به دنیا بیاورد. ایده بسیاری از مذاهب گذشته این بوده است که معنا از قبل وجود دارد؛ درحالی که نیست. آزادی آنجاست که معنا را بیافریند (۱۳۸۰: ۲۳۳-۲۳۵). به همین دلیل است که تأکید می‌ورزد این ذهن شماست که عقیده‌ای را طرح‌ریزی می‌کند (۱۳۸۰: ۲۰۶)؛ چرا که هیچ حرفی معنا ندارد. معنی در زندگی است، نه در واژه‌ها (۱۳۸۲: ۲۰۹). معنی را فقط از راه تجربه می‌توان شناخت (۱۳۸۲: ۱۹۷). با چنین نگرشی است که ضمن بیان اینکه این دنیا تنها فرافکنی‌های خود ماست و دنیای دیگر نیز چیزی جز رؤیاهای ارضانگشته ما نیست که در آینده فرافکنی شده (۱۳۸۱: ۱۷۶)، اظهار می‌دارد هر آنچه دیده شود، بخشی از دنیای توهمی خواهد بود. بیننده حقیقت است، نه دیده‌شده. بیننده شاهد است و تنها شاهد است که حقیقت دارد. تمامی چیزهای دیگر رؤیا هستند و رؤیاهای این دنیایی وجود دارد و رؤیاهای آن دنیایی. وقتی تمام تجربه‌ها ناپدید شد و تو کاملاً تنها ماندی، آن وقت به خودت و به مبدأ خویش بازگشت می‌کنی. تو داننده‌ای، تو شناخته‌شده‌ای؛ تو بیننده‌ای و تو دیده‌شده‌ای. تو تجربه‌کننده‌ای و تو تجربه-شونده‌ای. تنها تو هستی (۱۳۸۱: ۹۱-۹۲).



اشو ضمن آنکه بین خدای درون و خدای بیرون تمایز قائل می‌شود، علاقه و توجهی نیز به اثبات وجود خداوند ندارد و به همین دلیل نیز هیچ‌گونه استدلالی برای اثبات وجود خداوند ذکر نمی‌کند و تنها به ذکر این مسئله که خداوند در درون انسان است اکتفا می‌کند. اما برخلاف او، مولانا معتقد به وجود خداوندی واحد است که وجود او نیازی به اثبات ندارد (دفتر اول، ۱۱۶) و نیز روشن‌ترین گواه بر وجود خداوند، شهادت خود خداوند بر وجود اوست (همان: ۳۶۴۳-۳۶۴۵). در عین حال از برخی از پدیده‌های هستی مانند حرکت و جنبش موجود در عالم هستی (دفتر پنجم، ۳۳۱۷)، نظم و ترتیب هدف‌دار پدیده‌های هستی (دفتر چهارم، ۲۸۲۲)، تغییر و زوال آن‌ها (دفتر دوم، ۱۷۴۷) و... نیز به عنوان دلایل محکم در زمینه اثبات وجود خداوند یاد می‌کند. کمپانی (۱۳۹۵: ۵۳-۵۴) معتقد است مولانا هر چند مطابق با زیست عارفانه خود، علاقه‌ای به وساطت عقل و اثبات آن ندارد، اما به نیکی می‌داند که همگان با او در این شیوه مشارکت ندارند و ناگزیرند واضح‌ترین امور از منظر او را با عصای دلیل و قرینه بشناسند. مولانا در این مواضع در مقام بحث، به برهان و جدل روی می‌آورد و می‌کوشد تا اذهان را به حقایقی درباره امکان و ضرورت وجود خدا متوجه کند.

همان‌گونه که اشاره شد، اشو وجود خداوندی بیرون از وجود آدمی را انکار می‌کند و تأکید می‌ورزد که خداوند در درون انسان است؛ این در حالی است که از دیدگاه مولانا ذات اقدس خداوند یکتا محیط بر جمیع موجودات است و به همین دلیل، نمی‌توان برای او جایگاهی قائل شد (دفتر اول، ۱۴۸۷). مولانا در تبیین این دیدگاه خود در جواب یکی از حس‌گرایان که منکر وجود خداوند بود، ابراز می‌دارد: می‌گوید که در آسمان نیست! چون می‌دانی که در آسمان نیست؟! آسمان را وژّه‌وژّه پیمودی... خبر می‌دهی که در او نیست؟! اگر تو از آسمان مطلع بودی یا سوی آسمان، وژّه‌ای بالا می‌رفتی از این هرزه‌ها نگفتی. اینکه می‌گوییم که حق بر آسمان نیست، مراد ما آن نیست که بر آسمان نیست؛ یعنی آسمان بر او محیط نیست و او محیط آسمان است. تعلق دارد به آسمان از این بی‌چون و چگونه، چنانکه به تو تعلق گرفته است بی‌چون و چگونه، و همه در دست قدرت اوست و مظهر اوست و در تصرف اوست. پس بیرون از آسمان و آکوان نباشد و به کلی در آن نباشد؛ یعنی که این‌ها بر او محیط نباشند و او بر جمله محیط باشد (۱۳۹۰: ۵۵۷).

مولانا ضمن تأکید بر این حقیقت که حق تعالی ورای همه عالم‌هاست (همان: ۲۷۹) و نیز با یادآوری این حقیقت که خداوند در مکان مشخصی از هستی نیست، قرب خداوند را در گرو رهایی از قیدوبند تعلقات دنیوی می‌داند و می‌گوید قرب خداوند «نه بالا، نه پستی رفتن»، بلکه «از حبس هستی رستن است» (دفتر سوم، ۴۵۱۴). از سوی دیگر، مولانا هر چند با استناد به آیات قرآن

کریم (ق: ۱۶) معتقد است که خداوند «از ما به ما نزدیک‌تر» است (دفتر دوم، ۲۴۴۸)، اما در جایی دیگر نیز به منظور تأکید و ورزیدن بر اهمیت و لزوم دستیابی انسان به تعالی و کمال، این‌گونه بیان می‌دارد:

اتصال بی تکلیف بی قیاس      هست رب الناس را با جان ناس  
لیک گفتم ناس، من، نسناس نی      ناس غیر جان جان اشناس نی  
(دفتر چهارم، ۷۶۰-۷۶۱)

مولانا بر اساس چنین دیدگاهی، از یک سو ضمن استناد به آیات ۸۸-۸۹ سوره مبارکه شعرا مبنی بر لزوم پاکی قلب، بر این مهم تأکید می‌ورزد و اظهار می‌دارد «انس حق را قلب می‌باید سلیم» (دفتر اول، ۲۳۷۴). از سوی دیگر از ایمان به عنوان لازمه قرب خداوند یاد می‌کند و می‌گوید:

گفت پیغمبر که حق فرموده است:      من نگنجم در خم بالا و پست  
در زمین و آسمان و عرش نیز      من نگنجم این یقین دان ای عزیز  
در دل مؤمن بگنجم ای عجب      گر مرا جوئی در آن دل‌ها طلب  
(دفتر اول، ۲۶۵۳-۲۶۵۵)

از دیگر موارد قابل تأمل در تعالیم اشو این است که او با توجه به اینکه انسان را اساس و محور هستی و به تبع آن معیار همه چیز می‌داند. برای انسان، نه شأن خلیفه الهی که شأن خدایی قائل می‌شود و به همین دلیل، تأکید فراوان او بر «خدای درون» به «انسان-خدایی» منتهی می‌شود. از این‌روست که اظهار می‌دارد لحظه‌ای که من بگویم من خدا هستم، من نمی‌گویم که من خدا شده‌ام. من همیشه خدا بوده‌ام و اینک به این تشخیص رسیده‌ام. انسان فقط می‌تواند چیزی بشود که هست، که از قبل بوده... و نه هیچ چیز دیگر. پس مسئله شدن در کار نیست، فقط مسئله بیدار شدن به وجودت است، به حقیقت خودت (۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۸۱). این در حالی است که مولانا ضمن یادآوری این حقیقت که اختیار انسان در مقابل شکوه و عظمت خداوند، بسیار حقیر و ناچیز است و منیت و خودبینی انسان، نتیجه غفلت او از این حقیقت مهم است (دفتر پنجم، ۱۸۵۲-۱۸۵۶)، بر لزوم و ضرورت توجه انسان به این مسئله مهم که الوهیت مخصوص ذات خداوند است، تأکید فراوانی دارد و اظهار می‌کند:

هست الوهیت ردای ذوالجلال      هر که در پوشد بر او گردد وبال  
تاج از آن اوست آن ما کمر      وای او کز حد خود دارد گذر  
(همان: ۵۳۳-۵۳۴)

اشو از آنجا که انسان را تنها واقعیت هستی می‌داند که همه چیز با گذر از ذهن او معنا می‌یابد و از طرف دیگر نیز باور دارد تنها آنچه قابل مشاهده و تجربه کردن باشد وجود دارد؛ بنابراین، خدایی بیرون از وجود آدمی را نیز انکار می‌کند، اما مولانا برخلاف او نه تنها وجود خداوند را مسلم و مشهود می‌داند، بلکه به نقد کسانی می‌پردازد که مانند اشو وجود خداوند را انکار می‌کنند. به اعتقاد او، چنین افرادی به دلیل نبود شناخت واقعیت امور یا درگیر بودن در عالم محسوسات نمی‌توانند به شناخت صحیحی از امور دست یابند. بر همین اساس، در جایی بیان می‌دارد موجودات جهان آن‌گونه نیستند که به نظر می‌آیند. اگر هرچه رونمودی آن چنان بودی، پیغامبر با آن چنان نظر تیز منور و منور فریاد نکردی که ارنی الاشیاء کما هی (فیه مافیه: ۳۶)؛ و در جایی دیگر نیز می‌گوید:

نک جهان نیست شکل هست ذات      و آن جهان هست شکل بی ثبات  
(دفتر اول، ۷۹۵)

چیتیک در تبیین دیدگاه مولانا در این زمینه، ضمن بیان اینکه آدمی اشیا را آن‌طور که واقعاً هستند نمی‌بیند، اظهار می‌دارد از آنجا که ظاهر دنیا فریبده است، انسان، نیست را هستی و خودش را موجودی در میان سایر موجودات تلقی می‌کند. اما در حقیقت، فقط خدا وجود دارد. اگر وجودمان را در عرض وجود او قرار دهیم، خواهیم دید که وجود ما سراسر برآمده از اوست و ما از خود هیچ نداریم. ما پرتویی از نور وجود او دریافت داشته‌ایم و دیری نمی‌گذرد که این پرتو به منشأش بازمی‌گردد. از این رو آنچه در ظاهر موجود به نظر می‌آید، در واقعیت امر، نیست است و آنچه نیست به نظر می‌آید، در واقع هستی است (۱۳۸۹: ۱۹۹-۲۰۰). از سوی دیگر، مولانا به نقد کسانی می‌پردازد که به دلیل درگیر بودن در عالم محسوسات، وجود خداوند را انکار می‌کنند. در همین زمینه است که در جایی اظهار می‌دارد: «آن منجم می‌گوید که «غیر افلاک و این کره خاکی که می‌بینم، شما دعوی می‌کنید که بیرون آن چیزی هست، پیش من چیزی نیست! و اگر هست بنمایید که کجاست». فرمود که آن سؤال فاسد است از ابتدا؛ زیرا می‌گویی که «بنمایید که کجاست!» و آن را خود، جای نیست. و بعد از آن بیا بگو که اعتراض تو از کجاست و در چه جای است. در زبان نیست و در دهان نیست، در سینه نیست. این جمله را بگو و... بین که این اعتراض و اندیشه را در این‌ها همه هیچ می‌یابی؟! پس دانستیم که اندیشه تو را جای نیست. چون جای اندیشه خود را ندانستی، جای خالق اندیشه خود را چون دانی...؟! چون از اطلاع احوال خود عاجزی، چگونه توقع می‌داری که بر خالق خود مطلع گردی؟!» (۱۳۹۰: ۵۵۶)

به باور کمپانی، مولانا گاه در مقام احتجاج، منطقاً پیش از برهان آوردن بر وجود خدا، به دنبال نشان دادن این واقعیت است که وجود و موجود، منحصر در محسوسات و جهان مادی نیست. این

مطلب وقتی اهمیت خود را درمی‌یابد که بدانیم بیشتر منکران وجود خدا، تلویحاً و حتی تصریحاً به نوعی مادی و محسوس نبودن او را دلیل نبودش می‌دانند (۱۳۹۵: ۵۳-۵۴)؛ بنابراین مولانا در مثنوی، به نکوهش افرادی می‌پردازد که نقش خداوند را به خلقت جهان و عدم دخالت در سایر امور محدود می‌کنند یا مانند سوفسطائیان، جهان خارج از ذهن آدمی را قبول ندارند و به انکار وجود خداوند می‌پردازند (دفتر پنجم، ۳۰۱۵-۳۰۱۷).

### ب) شرطی‌شدگی و ترس: عامل اعتقاد به خداوند بیرون / فطری‌دانستن اعتقاد به خداوند یکتا

از دیگر موارد قابل تأمل در تعالیم اشو، این باور اوست که ریشه خداجویی و اعتقاد به خدای بیرون را ترس و شرطی‌شدگی انسان می‌داند. بر همین اساس است که می‌گوید خدای شما چیزی نیست جز فرضیه‌ای که کشیش‌ها، سیاستمداران، صاحبان قدرت‌های برتر و آموزگاران ساخته‌اند تا شما را در بردگی روانی نگه دارند. آن‌هایی که نمی‌خواهند سرکش باشید، در پی مقید کردن و شرطی کردن ذهنتان با عقاید مسیحیت، یهودیت و... هستند تا در اعماق وجودتان مرتعش بمانید. این عمل به آن‌ها قدرت می‌بخشد؛ بنابراین هرکس به قدرت علاقه‌مند است، از فرضیه خدا فوق‌العاده است استفاده می‌کند. اگر از خدا می‌ترسید، باید از دستورها و توصیه‌های او پیروی کنید. از کتاب مقدسش... باید از او و نمایندگانش اطاعت کنید. درواقع، وجود او حس نمی‌شود، بلکه تنها نمایندگانش موجود هستند. این مسئله بسیار عجیبی است... واسطه‌های بی‌شماری هستند، ولی بر فراز این مجموعه کسی نیست... شما باید از ترس بگذرید و آن را به‌عنوان یک واقعیت بشری بپذیرید (۱۳۸۰: ۲۰۸-۲۱۰).

این باور اشو می‌تواند از آنجا نشئت گرفته باشد که او معتقد است ما همچون بوم‌های سپید به این دنیا می‌آییم و سپس چیزی روی ما نقش می‌شود (۱۳۸۱: ۲۸۷). بر پایه چنین اعتقادی است که می‌گوید انسان از خود، سرشتی را دارا نیست. پدیده‌ای را که طبیعت یا سرشت می‌نامیم، فقط غالباً الگوهای رفتاری عملی است که در یک چارچوب فرهنگی در شرایط اغلب تکراری اجرا می‌شود (۱۳۸۱: ۸۰-۸۱). این امر می‌تواند نشانگر اعتقادداشتن اشو به فطرت الهی انسان باشد؛ درحالی‌که مولانا خداجویی انسان را امری فطری می‌داند و با یادآوری این حقیقت که همین میل فطری، آدمی را به سمت خداوند می‌کشاند، اظهار می‌دارد:

مؤمن و ترسا، جهود و گبر و مغ

جمله را رو سوی آن سلطان آلف

(دفتر ششم، ۲۴۱۹)

دیدگاه مولانا در این حوزه نیز ریشه در باورهای دینی او دارد که برگرفته از آموزه‌های اسلام است؛ چرا که مولانا در تعالیم خود، به آیاتی از قرآن کریم که بر فطری بودن خداشناسی در انسان تأکید فرموده (روم: ۳۰؛ اعراف: ۱۷۲) استناد کرده است (دفتر اول، ۱۲۴۱؛ دفتر سوم، ۴۵۴۳؛ دفتر پنجم، ۲۱۲۶). در همین راستا در جایی دیگر نیز بیان می‌دارد: در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صد هزار عالم، مُلکک او شود، او نیاساید و آرام نیابد... آخر معشوق را «دلارام» می‌گویند، یعنی که دل به وی آرام گیرد؛ پس به غیر، چون آرام و قرار گیرد (۱۳۹۴: ۱۸۷).

### ج) تنزل نقش خداوند به خلقت هستی / خداوند را همه کاره عالم هستی دانستن

از دیگر مواردی که در تعالیم اشو در این حوزه قابل بررسی است، نقش و جایگاهی است که او برای خداوند قائل است؛ چرا که تصویری که از خداوند و نقش او در عالم هستی ارائه می‌دهد، بسیار مبهم است. اشو ضمن بیان این مسئله که خداوند خالق این هستی است (۱۳۸۲: ۱۰۸) و خداوند شما را خلق کرده (۱۳۸۰: ۱۸۵)، نقش خداوند را به خلقت عالم هستی تنزل می‌دهد و نقش دیگری برای خداوند متصور نمی‌شود. براساس چنین باوری است که مبحث صفات خداوند نیز چندان مورد توجه او قرار نگرفته است. از سوی دیگر، هرچند اشو در برخی سخنان خود، از خداوند به عنوان خالق هستی و انسان یاد می‌کند، این رابطه به همین جا ختم می‌شود؛ چرا که در باور او، خداوند در طول حیات آدمی و پس از آن، دیگر هیچ نظارتی بر اعمال آدمی و نیز داوری درباره آن‌ها ندارد. در همین راستاست که اظهار می‌دارد: «این جهان ماست و ما بخشی از آن هستیم. لازم نیست از آن بترسیم... خداوند قبلاً قضاوت کرده است. این چیزی نیست که قرار است در آینده اتفاق بیفتد، بلکه قبلاً اتفاق افتاده است... حتی ترس از آن قضاوت هم محو شده است. در مورد مسئله داوری روز رستاخیز نگران نباش... روز داوری در اولین روز اتفاق افتاده؛ لحظه‌ای که خداوند تو را خلق کرد، همان وقت هم در مورد تو داوری نمود... تو مخلوق او هستی... اگر تو به گمراهی روی او مسئول است، نه خودت. چطور تو می‌توانی مسئول باشی...؟ لازم نیست از جمعیت یا خدای خیالی که در پایان جهان از تو بازخواست می‌کند که چه کرده‌ای و چه نکرده‌ای بترسی» (۱۳۸۰: ۱۲۶-۱۲۷).

او همچنین بر این باور است که خداوند هیچ‌گونه اشرافی بر وقایع آینده ندارد؛ چرا که به تعبیر او، زندگی رازی غیرقابل پیش‌بینی است. حتی او که به تصور شما جایی در آسمان هفتم است، حتی اگر هم در آنجا باشد، نمی‌داند در لحظه بعد چه اتفاقی رخ می‌دهد! چون اگر لحظه‌لحظه زندگی، پیش‌بینی شده باشد، زندگی امری ساختگی و کاذب است. اگر همه چیز پیشاپیش

مکتوب شده باشد، پس همه چیز از قبل مقرر شده است... اگر او بداند در لحظه بعد چه اتفاقی می‌افتد، پس زندگی روندی مکانیکی است، آزادی بی‌معناست... اگر همه چیز از قبل مقرر شده باشد، پس رشد و تکامل بی‌معنی است. اصولاً شکوه و عظمتی وجود ندارد (۱۳۸۰: ۹-۱۰). به نظر می‌رسد این اعتقاد اشو می‌تواند ریشه در یکی از پیش‌فرض‌های مهم داشته باشد؛ اینکه معیار شناخت انسان مشاهده و تجربه کردن است. اشو باور دارد هر آنچه قابل مشاهده و تجربه کردن باشد اصیل و واقعی است و جهانی دیگر غیر از این جهان مادی و محسوس که در آن زندگی می‌کنیم وجود ندارد. بر همین اساس می‌گوید شما فرزندان همین دنیا هستید (۱۳۸۲: ۳۶۲). تنها یک دنیا وجود دارد، این تنها دنیاست (۱۳۸۱: ۸۵). از سوی دیگر، او معتقد است زندگی هرگز نتیجه‌گیری ندارد. نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا مرگی وجود ندارد. زندگی یک روند بی‌پایان است که هرگز به نتیجه نمی‌رسد (۱۳۸۲: ۱۳۰).

با چنین نگرشی است که استنباط می‌کند خداوند هیچ نظارتی بر اعمال آدمی و قضاوتی در مورد آن‌ها ندارد؛ چرا که اساساً در باور او، عالم دیگری وجود ندارد که قرار باشد در آنجا اعمال داوری شوند. از این رو، دغدغه بازرسی اعمال انسان از سوی خداوند و دریافت پاداش و جزایی متناسب با آن‌ها را ندارد؛ به نفی روز رستاخیز می‌پردازد و در نهایت، تعالیم او حول محور این دنیا، زیستن در لحظه حال، ارضای کامل نیازهای جسمانی و... می‌چرخد. اشو همچنین بر این مسئله تأکید می‌ورزد که خداوند هیچ‌گونه اشرافی بر وقایع آینده ندارد؛ چرا که به باور او، اشراف خداوند به وقایع آینده، با آزادی انسان منافات دارد. رویکرد فروگامشی اشو در تنزل نقش خداوند به خلقت هستی، یادآور تعبیر «ساعت‌ساز لاهوتی» است که مصباحی و دیگران در تبیین آن اظهار می‌دارند. وضعیت دین در دوره مدرن کاملاً در تقابل با دوره پیش از آن بود و اقتدار و عنایت به آن تا حد زیادی رو به پایان بود. در واقع مهم‌ترین تأثیری که تحولات علمی در دین ایجاد کرد، به نقش خداوند در طبیعت مربوط بود. خداوند در این نقش، معماری بود که جهان را آفریده بود و پس از فرایند آفرینش، طبیعت به صورت خودکار به حیات خود ادامه می‌داد. تعبیر «ساعت‌ساز لاهوتی» بر این تلقی از دخالت خدا در عالم دلالت دارد؛ نقشی که دخالت خدا را تا اندازه ایجادکننده نظام هستی فرومی‌کاهد (۱۳۹۶: ۱۰۲-۱۰۳).

برخلاف دیدگاه اشو که در این حوزه نیز بسیار مبهم و متناقض است، دیدگاه مولانا روشن و منسجم است و بر همین اساس، تصویری که او از خداوند ارائه می‌دهد، با تصویر اشو بسیار متفاوت است. مولانا هرچند بر این عقیده است که عقل آدمی از درک ذات خداوند عاجز و ناتوان است (دفتر پنجم، ۱۵)، به توصیف خداوند می‌پردازد. خداوندی که مولانا از او سخن می‌گوید خدایی است یکتا و بی‌همتا (دفتر اول، ۱۰۶۹)، پاک و مبرا از نقص و نیاز (دفتر پنجم،

(۲۶۳۴)، عادل و شاهد (دفتر ششم، ۲۸۸۱)، سرچشمه فیض (دفتر پنجم، ۳۰۸) که «از برای لطف، عالم را» خلق کرده است (دفتر دوم، ۲۶۳۲). خداوندی که نه تنها می‌آفریند، بلکه هدایت می‌کند (دفتر اول، ۳۸۹۹) و به همین دلیل تنها مرجعی است که می‌توان از او طلب هدایت کرد (همان: ۲۲۳۸). خداوندی که ملک‌الملک است (دفتر چهارم، ۶۶۴) و «حاکم است و يفعل الله ما یشاء» (دفتر دوم، ۱۶۱۹). با چنین نگاهی است که مولانا می‌گوید «آنچه معلوم تو نبود چیست آن» (دفتر پنجم، ۴۱۵۶)؛ چرا که ریشه اعتقادات او در آموزه‌های قرآن کریم است که در آیات متعددی بر این حقیقت تأکید ورزیده است (انعام: ۵۹). از این رو خداوند را «علام الغیب» می‌خواند (دفتر سوم، ۲۳۶۸) که بی‌اذن او «هیچ برگی در نیفتد از درخت» (همان: ۱۸۹۹).

از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های مولانا که بسیار بر آن تأکید می‌ورزد، وجود عالمی دیگر غیر از این جهان مادی است که به باور او، آن جهان، موطن اصلی انسان است و بر همین اساس، طنین ناله هجران از آن عالم و شوق بازگشت به آنجا در سراسر سخنان او به گوش می‌رسد. او با استناد به قسمتی از آیه ۱۵۶ سوره مبارکه بقره که می‌فرماید «انا لله و انا الیه راجعون»، بر این حقیقت تأکید می‌ورزد که انسان از خداست و به‌سوی خداوند بازمی‌گردد (دفتر سوم، ۴۶۴). از این رو از آن جهان با تعبیر نیستان (دفتر اول، ۲)، باغ ملکوت، عالم علوی (دیوان، ۱۰۶۸) و از این جهان مادی با تعبیری همچون سرای لهُو و لعب (دفتر ششم، ۱۴۳) و زندان (دفتر اول، ۹۸۳) یاد می‌کند و یادآور می‌شود که عالم مادی قابل‌مقایسه با عظمت و جلال آن عالم برین نیست (دفتر ششم، ۲۶)؛ چرا که «صورت ظاهر فنا گردد» و «عالم معنی بماند جاودان» (دفتر دوم، ۱۰۲۰).

به تعبیر مولانا، آن جهان اصل، و این جهان مقدمه‌ای است که انسان در آن امتحان می‌شود و براساس اعمال خود از پاداش و جزایی متناسب برخوردار می‌شود (دفتر دوم، ۹۷۹). به باور او، عدل خداوند ایجاد می‌کند جهانی دیگر وجود داشته باشد و انسان نتیجه اعمال خود را ببیند؛ بنابراین تأکید می‌کند که اعمال آدمی حتی اگر به‌اندازه ذره‌ای باشد، از دید خداوند پنهان نخواهند ماند و جزایی متناسب با آن به انسان داده خواهد شد (دفتر پنجم، ۳۱۳۱-۳۱۳۹). مولانا معتقد است نتیجه اعمال آدمی هم بر زندگی دنیوی و اخروی او اثرگذار خواهد بود (همان: ۲۱۵) و نیز جهان دیگر را آشکارکننده رازهای آدمی می‌داند (همان: ۳۵۹۸). او به نقد کسانی می‌پردازد که به تعبیر او «آخرین» هستند و به لذت‌های زودگذر دنیوی که عامل تباهی انسان هستند، دل بسته‌اند و از آخرت خود غافل مانده‌اند (دفتر سوم، ۳۱۴۱). از همین رو، ضمن تأکید بر لزوم توجه انسان به اعمال و رفتار خود، بر تلاش آدمی در گردآوری توشه مناسب برای روز رستاخیز نیز اصرار می‌ورزد (دفتر اول، ۳۱۷۸).

براساس مطالب فوق، وجوه افتراق آموزه‌های اشو و مولانا در خصوص نقش و جایگاه خداوند در عالم هستی نیز آشکار می‌شود؛ چرا که اشو نقش و جایگاه خداوند را محدود و منحصر به خلقت عالم هستی می‌داند و بر این اعتقاد خود که جهانی دیگر به جز این عالم مادی وجود ندارد تأکید می‌ورزد. این در حالی است که در باور مولانا، خداوند نه تنها خالق هستی، بلکه همه‌کاره عالم هستی است. اوست که می‌آفریند و هدایت می‌کند، بر اعمال آدمی نظارت می‌کند، آن‌ها را داوری می‌دهد و براساس عدل خود، پاداشی متناسب به انسان عطا می‌کند. از چنین منظری است که تأکید می‌کند اقرار به خالقیت خداوند آن است که رفتار و اعمال آدمی نیز مؤید آن باشد؛ نه اینکه مانند کافران، تنها به صورت لفظی بیان دارد خداوند خالق آسمان‌ها و زمین است (دفتر پنجم، ۲۲۰۶-۲۲۱۰).

## ۲-۲. وجوه افتراق دیدگاه اشو و مولانا درباره امکان شناخت خداوند و راه‌های آن

یکی از مهم‌ترین مباحث حوزه خدانشناسی که همواره به آن توجه صورت گرفته، مسئله شناخت خداوند است. پرسش این است که آیا شناخت خداوند برای انسان امکان‌پذیر است یا خیر، و اگر امکان شناخت میسر باشد، از چه طریقی می‌توان بدان دست یافت؟

### ۲-۲-۱. امکان شناخت خداوند

تعالیم اشو در این زمینه نیز همراه با ابهام و تناقض است. او که به وجود خدایی بیرون از انسان اعتقادی ندارد، ضمن ابراز اینکه آن خدایی که بیرون از خود تصور می‌کنی، وجود ندارد (۱۳۸۰: ۱۵۳)، تأکید می‌ورزد تو هرگز نخواهی دانست که خدا چیست؛ چون خدا را فقط در درون می‌توان شناخت (۱۳۸۰: ۲۲۲). بر همین اساس است که اظهار می‌کند بین تو و خداوند ابدأ فاصله‌ای نیست؛ حتی نیاز به برداشتن یک گام هم نیست (۱۳۸۱: ۲۲۳). او معتقد است که امکان شناخت آنچه ناشناخته است، برای انسان وجود ندارد. از این رو، با بیان این مطلب که نمی‌توان در مورد ناشناخته فکر کرد، ناشناخته را باید تجربه کرد (۱۳۸۲: ۸۰) می‌افزاید شناخته ذهنیت است و ناشناخته خدا. ناشناخته هرگز به حوزه شناخته نمی‌آید. اگر روزی بخشی از شناخته شود، دیگر خدای ناشناخته نیست. ناشناخته ناشناختنی باقی می‌ماند (۱۳۸۰: ۱۹۴). او براساس این باور خود که بین انسان و خداوند فاصله‌ای نیست، با انتخاب هرگونه راه برای رسیدن به خداوند مخالف می‌ورزد و در پاسخ به این سؤال که راه حق چیست می‌گوید: راه حق یعنی هیچ راه. تمام راه‌ها اشتباهند؛ زیرا راه وقتی مورد نیاز است که بین تو و مقصدت فاصله‌ای وجود داشته باشد، ولی بین تو و خداوند فاصله‌ای نیست. پس نیازی به راه نیست. هیچ راهی راه حق نیست. تمام راه‌ها راه خطا هستند؛ زیرا راه تو را



دورتر می‌کند. تو نباید به جایی بروی، پس نیاز به هیچ راهی نداری. شما کاملاً از این واقعیت غافل هستید که خدا آنجا نیست و اینجاست. آن زمان نیست و حالاست. خدا جست‌وجوشونده نیست و خود جست‌وجوکننده است؛ پس هر راهی تو را گمراه خواهد کرد (۱۳۸۲: ۱۷۸-۱۷۹).

دیدگاه اشو درخصوص شناخت خداوند نیز همراه با ابهام و تناقض است؛ چرا که او از یک سو در برخی از سخنان خود، امکان شناخت خداوند را نفی می‌کند و از سوی دیگر در برخی از سخنان خود به بیان راه‌های رسیدن به خداوند و شناخت او می‌پردازد. اشو در جایی اظهار می‌دارد شناخت خداوند امکان‌پذیر نیست و در تبیین این دیدگاه، تنها به بیان این دلیل که خداوند ناشناخته را هیچ‌گاه نمی‌توان شناخت بسنده می‌کند. خاستگاه این باور اشو می‌تواند نگاه تجربه‌گرایانه او به هستی باشد؛ چرا که همان‌گونه اشاره شد، اشو وجود جهان دیگری غیر از این عالم مادی را که محسوس و قابل دیدن است به دلیل نامحسوس بودن انکار می‌کند و تأکید می‌ورزد که آدمی به امور محسوس که قابل تجربه کردن است بپردازد. براساس چنین رویکردی است که وجود خداوند را نیز که مادی و مشاهده نیست انکار می‌کند و می‌گوید تو نمی‌توانی خدا را جست‌وجو و تحقیق کنی. تو فقط می‌توانی در واقعیتی که در دسترس است، تحقیق کنی (۱۳۸۲: ۲۲۵). از این رو توصیه می‌کند به جای خداوند که به تعبیر او فرضیه‌ای بیش نیست، انسان سپاسگزار از کل هستی (شود) و نه از او که عقیده‌ای تحمیلی است؛ چرا که هستی عقیده نیست؛ چیزی است که شما را از درون و بیرون احاطه کرده است. به خاطر بسپار! فرضیه او (خداوند) رخت بر بسته است. لحظه‌ای که آن را فرضیه بنامید، ایده او از بین می‌رود (۱۳۸۰: ۲۰۸-۲۰۹).

این دیدگاه اشو مشابه دیدگاه سوفسطائیان و تجربه‌گرایان است. طباطبایی، اشرفی و شهبازی ضمن اشاره به دیدگاه سوفسطائیان که وجود جهان خارج را انکار می‌کردند و نیز باور شکاکان که می‌گفتند جهان خارج وجود دارد اما شناخت آن امکان‌پذیر نیست اظهار می‌دارند در مقابل شکاکان و سوفسطائیان، بسیاری از متفکران نیز وجود دارند که معتقدند امکان شناخت وجود دارد، اما اختلافشان بر سر راه‌ها و شیوه‌ها و ابزارهای شناخت است. عقل‌گرایان معتقدند پذیرش هر باوری منوط به داشتن شواهد کافی عقلی است. گروه دیگر تجربه‌گرایان هستند که معتقدند اگرچه شناخت امکان دارد، راه آن از حواس می‌گذرد. در این نگرش، اصالت عقل به کلی کنار زده می‌شود و ادراکات بشری فقط در حوزه حواس قرار می‌گیرد (۱۳۹۴: ۱۱۷).

این در حالی است که مولانا عدم امکان شناخت خداوند را به شناخت ذات خداوند محدود می‌کند و این‌گونه به تبیین آن می‌پردازد که درک کنه ذات حق تعالی برای انسان میسر نیست (دفتر ششم، ۱۲۹۹) و هیچ چیز در عالم وجود، دست‌نیافتنی‌تر از ذات الهی برای فهم انسان نیست (دفتر سوم، ۳۶۵۲). از این روست که با یادآوری این مطلب که عقل آدمی نمی‌تواند به چنین

مقامی دست یابد (دفتر پنجم، ۱۵) اظهار می‌دارد «زین وصیت کرد ما را مصطفی/ بحث کم جوید در ذات خدا» (دفتر چهارم، ۳۷۰۰). هرچند مولانا معتقد به عدم امکان شناخت ذات خداوند است، تأکید دارد که این امر «حالت عامه بُود»؛ چرا که به تعبیر او، «ماهیات و سرّ سرّ آن/ پیش چشم کاملان باشد عیان» (دفتر سوم، ۳۶۵۰-۳۶۵۳). به همین دلیل است که اظهار می‌دارد واصلان غرق ذات خداوند هستند (دفتر دوم، ۲۸۱۳). از سوی دیگر، با توجه به اینکه یکی از پیش‌فرض‌های مهم مولانا در معرفت‌شناسی، شناخت امور و اشیا به وسیله ضد آن‌هاست (دفتر پنجم، ۵۹۹)، مولانا شناخت خداوند که ضدی ندارد را نیز ناممکن می‌داند و می‌گوید نور حق را نیست ضدی در وجود/ تا به ضد او را توان پیدا نمود (دفتر اول، ۱۱۳۴).

## ۲-۲-۲. راه‌های شناخت خداوند

همان‌گونه که اشاره شد، هرچند اشو در برخی از موارد امکان شناخت خداوند را رد می‌کند، در تعالیم خود به بیان راه‌هایی رسیدن به خداوند و شناخت او می‌پردازد و از مواردی از قبیل آزادی، سفر به درون و عشق، به‌عنوان راه‌های شناخت خداوند یاد می‌کند. با تعمق در آموزه‌های هر دو صاحب‌نظر، این‌گونه به‌نظر می‌رسد که با وجود اینکه مولانا نیز در تعالیم خود، از این مفاهیم به‌عنوان راه‌هایی یاد می‌کند که از طریق آن‌ها می‌توان به شناخت خداوند دست یافت، با تعمق در چگونگی کاربرد این واژه‌ها در متن و تفاوت بار معنایی این عبارات در آموزه‌های اشو و مولانا می‌توان به تفاوتی بنیادین در دیدگاه آن دو پی برد.

## الف) آزادی

به اعتقاد اشو، آزادی یکی از راه‌هایی است که از طریق آن، انسان می‌تواند به شناخت خداوند دست یابد. در همین راستا اظهار می‌دارد اگر بخواهی خداوند را بشناسی، آزادی، نخستین پیش‌نیاز است (۱۳۸۲: ۷۷)؛ آزادی دری است که به بارگاه الهی بازمی‌گردد (۱۳۸۲: ۸۲). به باور او، آزادی آرزوی هر مرد و زنی است؛ آزادی مطلق، آزادی محض (۱۳۸۰: ۱۰۲). انسان کاملاً آزاد است. زیبایی انسان در همین است و شکوه و عظمت او نیز همین است (۱۳۸۲: ۱۶۷-۱۶۸). از این‌رو تأکید می‌ورزد تا زمانی که به آن آزادی‌ای که با آن زاده شده‌اید نرسید، نمی‌توانید وارد ملکوت خداوند شوید (۱۳۸۱: ۹۲). او آزادی را نخستین پیش‌نیاز شناخت خداوند می‌داند، اما مفهوم آزادی در تعالیم او مسئله‌ای است که بسیار جای تأمل دارد. اشو آزادی را به‌معنای آزادی مطلق و بی‌قید و شرط و رهایی انسان از بایدها و هنجارهای مذهب، جامعه و... تعبیر می‌کند؛ چرا که به باور او، انسان آزاد متولد می‌شود، اما به‌واسطه بایدهای تحمیل‌شده، شرطی می‌شود؛ درحالی‌که انسان

باید آزاد باشد و از هیچ هنجار و قاعده‌ای بیرونی پیروی نکند و تنها به ندای درون خودش پایبند و متعهد باشد. به همین دلیل است که می‌گوید انسان از خود سرشتی دارا نیست (۱۳۸۱: ۸۰). ذهن محصولی اجتماعی است (۱۳۸۰: ۳۱). هیچ کس مطابق هستی که باید باشد نیست. جامعه، فرهنگ، مذهب و تحصیلات، همگی علیه کودکان معصوم تبانی کرده‌اند (۱۳۸۰: ۱۱۵).

اشو این گونه به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد که رویکرد من به زندگی «آزادی فردی» است. آزادی تمام برای هر فرد (۱۳۸۲: ۲۹۸) و بر همین اساس اظهار می‌دارد من همه معیارها را زیرورو می‌کنم. فرد نباید خود را با قالب وفق دهد. احترام من به فرد، مطلق و بی‌قیدوشرط است. من زیاد نگران وسیله نیستم. وسیله را می‌توان عوض کرد (۱۳۸۲: ۲۲۸). به باور او، زندگی از هیچ قاعده‌ای برخوردار نیست (۱۳۸۱: ۵۴). هر چیزی که از بیرون بیاید بی‌ارزش است. اخلاق، وجدان، معنویت و... هر اسمی که می‌خواهی روی آن بگذار. فقط آنچه در درونت مانند یک نیلوفر آبی شکفته می‌شود، دارای ارزش غایی است (۱۳۸۲: ۲۷۹). از سوی دیگر، اشو براساس اعتقاد به تغییر دائمی جهان و عدم ثبات آن، بر نبود معیاری ثابت برای تشخیص درستی و نادرستی امور تأکید می‌کند و اظهار می‌دارد همه شنیده‌هایتان را فراموش کنید. درستی و نادرستی امور را کنار بگذارید. زندگی ثابت نیست. چیزی که امروز درست است، فردا ممکن است غلط باشد (۱۳۸۰: ۲۷). به همین دلیل است که توصیه می‌کند از این الگوهای کلیشه‌ای به درآید! براساس معیارهای خود زندگی کنید. مسئله این است که حقیقتاً می‌خواهید چه کار کنید. بدون در نظر گرفتن نتایج، آن کار را انجام دهید (۱۳۸۱: ۱۸۸). تأکید او بر آزادی مطلق انسان، لزوم پیروی از ندای درون و عدم پیروی از بایدها، بدان جا منتهی می‌شود که معیار درستی و نادرستی را لذت بردن انسان می‌داند و می‌گوید فقط کاری را بکن که از آن لذت می‌بری. اگر لذت نمی‌بری، آن را انجام نده؛ زیرا لذت فقط از مرکز، از هسته وجود تو برمی‌خیزد. پس بگذار ملاک همین باشد و به این ملاک پایبند باش (۱۳۸۰: ۱۹۱). تعمق در تعالیم اشو نشانگر آن است که او آزادی مطلق انسان و رهایی از بایدهای مذهب و... را بستر ساز شناخت خداوند می‌داند. این برداشت او از مفهوم آزادی نیز با مفهوم این واژه در تعالیم مولانا تفاوتی بنیادین می‌یابد. مولانا رسیدن به مقام والای آزادی را درگرو پاره کردن قیدوبندهای نفسانی و تعلقات دنیوی می‌داند (دفتر اول، ۱۹)؛ زیرا به باور او ملک دنیا حقیر و بی‌ارزش است و برای انسان گرفتاری ایجاد می‌کند (دفتر ششم، ۴۴۲). او دنیا را به سان ساحری می‌بیند که تنها راه رهایی از «نقات» و «عقد» او، پناه بردن به خداوند است (دفتر پنجم، ۱۰۴۲). از این روست که از دین با تعبیر «شاهراه باغ جان‌ها» (دفتر دوم، ۲۴۵۴) یاد کرده و توصیه می‌کند «جز به کاری که بُود در دین مکوش» (دفتر سوم، ۱۲۸). او با یادآوری این مطلب که پیامبران، تنها راه رهایی از زندان دنیا را دین‌داری معرفی می‌کنند، می‌گوید:

روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند  
از برون آوازشان آید ز دین  
انبیای رهبر شایسته‌اند  
که ره رستن، تو را این است، این  
ما به دین رستم زین تنگین قفس  
جز که این ره نیست چاره این قفس  
(دفتر اول، ۱۵۴۲-۱۵۴۴)

مولانا با چنین نگرشی و با استناد به کلام پیامبر اکرم (ص)، از تعبیر «الدین نصیحه» استفاده می‌کند (دفتر سوم، ۳۹۴۳) و دین را سرشار از بایدها و نبایدهایی می‌داند که راه مستقیم را به آدمی می‌نمایاند. از همین رو می‌گوید «جمله قرآن امر و نهی است و وعید» (دفتر پنجم، ۳۰۲۶). او همچنین از پیامبران الهی به‌عنوان نایبان خداوند یاد می‌کند (دفتر اول، ۶۷۳) که از طریق آن‌ها می‌توان به شناخت خداوند دست یافت؛ بنابراین بیان می‌دارد «چون ز ذات حق بعیدی» می‌توانی از طریق «رسول و معجزات» او «وصف ذات» خداوند را دریابی (دفتر ششم، ۱۲۹۹). به اعتقاد مولانا، فهم انسان‌های عامه قابلیت و توان درک اسرار الهی را ندارد؛ چرا که «بحر را گنجایی اندر جوی نیست» (دفتر اول، ۳۸۱۰)؛ بنابراین با یادآوری این مسئله که صلاح نیست اسرار الهی بر عوام فاش شود، دلیل برگزیده شدن پیامبران از سوی خداوند را شناخت حقیقت از طریق آن‌ها عنوان می‌کند (همان: ۳۵۵۰)؛ و به همین دلیل است که تأکید می‌ورزد:

مگسل از پیغمبر ایام خویش  
گرچه شیری، چون روی ره بی‌دلیل  
تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش  
خویش‌بین و در ضلالی و ذلیل  
هین مپر الا که با پرهای شیخ  
تا ببینی عون لشکرهای شیخ  
(دفتر چهارم، ۵۴۲-۵۴۴)

بدین ترتیب، تفاوت معنایی مفهوم آزادی در تعالیم اشو و مولانا آشکار می‌شود؛ زیرا اشو آزادی را در مفهوم رهایی انسان از قید بایدها و هنجارهای بیرونی می‌داند و از این رو مخاطبانش را به زندگی کردن براساس معیارهای خود، پایبندی به ندای درون و لذت‌گرایی سوق می‌دهد. این در حالی است که مولانا آزادی را در گرو رهایی انسان از قیدوبند تعلقات دنیوی و نفسانی می‌داند و راه تحقق آن را در پناه‌جستن به دین و کلام خداوند که سرشار از بایدها و هنجارهاست و نیز مددجستن از انسان کامل - که پیامبران الهی نمونه‌اعلای آن هستند - می‌بیند.

### ب) سفر به درون

اشو براساس اعتقاد به وجود خدای درون و نبود خدای بیرون، به راه‌هایی درونی که مبنای آن دخیل‌بودن تجربه شخص در آن است، توجه دارد و از همین رو یکی از راه‌های شناخت خداوند را سفر به درون می‌داند. او می‌گوید چنین نیست که تو باید در جست‌وجوی خدا بر آیی. کجا او را

جست‌وجو خواهی کرد؟ در کدام جهت؟ تو هیچ نشانی از او نداری. تو شکل و نام او را نمی‌دانی. حتی اگر با او برخورد هم کنی، قادر نخواهی بود او را تشخیص بدهی. پس لطفاً سفری را به سوی خدا شروع نکن. این سفر از همان آغاز محکوم به شکست است. برعکس، به درون برو. بیشتر ساکت شو، بیشتر آسوده باش و ناگهان، روزی تو شروع می‌کنی به شنیدن آن زنگ‌های زیبا در درون... برای همین است که تمامی بصیران دنیا اصرار داشته‌اند که خداوند، طبیعت توست... ملکوت او در درون توست، نیازی به جست‌وجو نیست (۱۳۸۱: ۱۷۳). او تأکید می‌کند به کتب مقدس گوش ندهید. به ندای درونی‌تان گوش فرادهید. این تنها نسخه آسمانی است که من توصیه می‌کنم. اگر با حساسیت زیاد گوش فرادهید، هرگز گمراه نخواهید شد... با گوش دادن به ندای درونتان، بدون سبک‌وسنگین کردن درست و غلط، خودبه‌خود در مسیر درست گام برمی‌دارید. از این ندا پیروی کنید و به هر کجا که رهنمودتان می‌کند، بشتابید. گاه ممکن است به گمراهی بیفتید، اما به خاطر بسپارید این گمراهی بخشی از رشد و تکامل است. هرگز تابع قوانین بیرونی نباشید (۱۳۸۰: ۲۴).

براساس چنین نگرشی است که اصرار می‌ورزد به وجودت گوش بسپار و اگر کمی ساکت باشی، صراط مستقیم را احساس می‌کنی. همان کسی باش که هستی. هرگز سعی نکن کس دیگری باشی (۱۳۸۰: ۲۵)؛ چرا که آدمی را معیار همه چیز در جهان می‌داند و به همین دلیل، بیان می‌دارد این نمایشنامه زندگی است. بازیگر تویی، کارگردان تویی، تماشاگر تویی، نویسنده تویی، خواننده موسیقی متن تویی، همه این‌ها تو هستی (۱۳۸۲: ۲۸۶). اشو ضمن تأکید بر پیروی از ندای درون و عمل کردن براساس معیارهای شخصی توصیه می‌کند در دنیا زندگی کن، بدون هیچ دغدغه‌ای در این باره که چه اتفاقی قرار است بیفتد. مرگ همه چیز را با خود می‌برد (۱۳۸۲: ۲۳۷). هر قدر که می‌خواهید اشتباه کنید. این حق شماست که آزادانه به گمراهی بروید. این بخشی از کرامت شماست. حتی در مقابل خداوند بایستید (۱۳۸۱: ۲۷)؛ چرا که به باور او، انسانی که خطا نکند، هرگز رشد نخواهد کرد (۱۳۸۲: ۲۷۶).

نگاه مولانا در این مقوله نیز با اشو متفاوت است. هر چند مولانا نیز از شناخت خویشتن، به‌عنوان راهی برای شناخت خداوند یاد می‌کند و بدین جهت بر لزوم سفر به درون به‌منظور خودشناسی تأکید ویژه‌ای دارد، اما آنچه توجه بدان بسیار حائز اهمیت است، تفاوت دیدگاه مولانا و اشو بر چگونگی و مقصد خودشناسی است. به تعبیری دیگر، تأکید ویژه اشو بر خودشناسی، به شناخت توانمندی‌ها و ظرفیت‌های فوق‌العاده انسان و این باور که انسان خداست منتهی می‌شود. اما خودشناسی مورد توجه مولانا، انسان را به شناخت خود، نقاط قوت و ضعف خود، رهایی از دام نفس اماره و آسیب‌های آن می‌رساند. به اعتقاد مولانا، رهایی انسان از کمند نفس و زدوده‌شدن زنگارها و

کناررفتن حجاب‌ها می‌تواند بستر مناسبی برای شناخت خداوند مهیا کند. از این‌رو، از نفس اماره با تعبیر «گرگ درنده» یاد می‌کند (دفتر ششم، ۴۸۵۶) و به آدمی یادآور می‌شود که در «وجود ما هزاران گرگ و خوک» است (دفتر دوم، ۱۴۱۷). به باور او، نفس اماره همچون ساحری است که در هر وسوسه او سحری پنهان است (دفتر سوم، ۴۰۷۴). عذاب جاودان آخرت را برای انسان سهل و آسان جلوه می‌دهد (همان: ۴۰۶۸) و سخت‌تر از همه اینکه «نفس لعین» آدمی را از مقام قرب الهی دور می‌سازد (همان: ۹۷۴). بر همین اساس، نفس اماره را بزرگ‌ترین و سرسخت‌ترین دشمن آدمی می‌خواند (دفتر اول، ۹۰۶) و توصیه می‌کند که «گرد نفس دزد و کار او مپیچ» (دفتر دوم، ۱۰۶۳). با چنین نگرشی، آدمی را بر کشتن نفس اماره تشویق می‌کند (دفتر دوم، ۷۸۳).

مولانا صدای نفس اماره را به «بانگ غولان» تشبیه می‌کند که آدمی را به ورطه فنا و نابودی می‌کشاند و راه‌هایی از آن را از یک سو یاد خداوند (دفتر دوم، ۷۵۴) و از سوی دیگر، مددجستن از پیر (انسان کامل) که به تعبیر او «نردبان آسمان» است (دفتر ششم، ۴۱۲۵) می‌داند. مولانا که راه رستگاری را نه در تجربه شخصی خود انسان و گوش دادن به ندای درون، بلکه در اطاعت محض از انسان کامل می‌داند، تأکید می‌ورزد «دامن آن نفس‌گش را سخت گیر»؛ چرا که به تعبیر او، «هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر» (دفتر دوم، ۶۲۷). از سوی دیگر، مولانا در کنار تأکید بر لزوم رهایی انسان از دام تعلقات نفسانی، بر اهمیت و ضرورت تهذیب نفس و پاکی دل نیز تأکید می‌ورزد و اظهار می‌دارد:

تخت دل معمور شد، پاک از هوا  
بر وی الرحمن، علی‌العرش استوی  
حکم بر دل بعد از این بی‌واسطه  
حق کند، چون یافت دل این رابطه  
(دفتر اول، ۳۶۶۵-۳۶۶۶)

مولانا بر اساس باورهای دینی خود، راه شناخت خداوند را محدود به راه‌های درونی نمی‌داند و در کنار آیات انفسی، به آیات آفاقی نیز اشاره می‌کند. بر همین اساس، با استناد به آیات قرآن کریم که آدمی را به تفکر در پدیده‌های هستی فرامی‌خواند (فصلت: ۵۳)، بر لزوم تفکر در پدیده‌های هستی تأکید می‌ورزد و می‌گوید «در عجب‌هاش به فکر اندر روید/ از عظیمی وز مهابت گم شوید» (دفتر چهارم، ۳۷۰۸). او تغییر و تحول موجود در هستی را «گواه ذوالجلال سرمد» می‌بیند (دفتر پنجم، ۳۳۱۷). زوال پدیده‌های هستی را حادثی می‌داند که به تعبیر او «محدثی خواهد یقین» (دفتر دوم، ۱۷۴۷) و نظم و ترتیب پدیده‌های هستی (دفتر چهارم، ۲۸۲۲) را از جمله نشانه‌هایی می‌داند که از طریق آن‌ها می‌توان به شناخت خداوند دست یافت. از این‌رو توصیه می‌کند که آدمی به تدبیر در پدیده‌های هستی بپردازد تا بدین طریق به شناخت خداوند دست یابد (دفتر اول، ۳۳۳۰-۳۳۳۷) و این حقیقت را دریابد که «المعنی هو الله» (همان: ۳۳۳۸).

مولانا با رد دیدگاه کسانی که وجود خداوند را به دلیل نامحسوس بودن انکار می کنند، بر این نکته تأکید می ورزد که پدیده های هستی نشانگر وجود خداوند و راهی برای شناخت او هستند (دفتر ششم، ۱۳۱۶). از همین رو به انسان یادآور می شود که با شناخت عظمت خداوند و نعمت های او به سپاسگزاری از خداوند پردازد (دفتر چهارم، ۳۷۱۰)؛ درحالی که اشو ضمن بیان این مطلب که خداوند بیرون از انسان فرضیه ای بیش نیست، از انسان می خواهد که به شناخت هستی که محسوس و در دسترس اوست پردازد و از هستی به واسطه نعمت های فراوانی که به او عطا کرده است، سپاسگزار باشد.

### ج) عشق

از دید اشو، «عشق» یکی دیگر از راه هایی است که شناخت خداوند را برای انسان میسر می سازد. به تعبیر او، عشق نخستین نشانه اثبات خداوند را به انسان می دهد (۱۳۸۲: ۴۹). عشق نخستین گام به سوی خداوند است و راه فراری از آن نیست. آنان که تلاش می کنند از این گام بگریزند، هرگز به خداوند نخواهند رسید. این مطلقاً لازم است. تو فقط زمانی از تمامیت وجود خودت آگاه می شوی که توسط حضور دیگری برانگیخته شوی (۱۳۸۲: ۴۵-۴۶)؛ بنابراین اظهار می دارد تمام رویکرد من در اینجا عشق است و بس. من فقط و فقط عشق را تعلیم می دهم و نه چیز دیگر. می توانی نام خدا را فراموش کنی؛ چرا که این تنها واژه ای خالی است. می توانی نیایش و دعا را فراموش کنی؛ زیرا این تنها آداب و رسومی است که دیگران بر تو تحمیل کرده اند. عشق یک نیایش طبیعی است که هیچ کس بر تو تحمیل نکرده. تو با عشق زاده شده ای. عشق، خدای واقعی است (۱۳۸۲: ۴۸)؛ و در جایی دیگر توصیه می کند خودت را به درون عشق بریز تا در دنیای درون، فضایی ایجاد شود؛ زیرا خداوند وقتی می تواند وارد شود که در درون تو فضایی برای او باشد (۱۳۸۱: ۲۱۰).

اشو معتقد است عشق دارای سطوح چهارگانه ای است که عبارت اند از فعالیت جنسی، دوست داشتن، دعا، سامادهی (آبرآگاهی) (۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲). در همین راستا بیان می کند عشق از آمیزش جنسی زاییده می شود. آن گاه عبادت از عشق زاییده می شود و آن گاه خدا در اثر عبادت در انسان تجلی می یابد؛ و این انسان به بالاتر و بالاتر، به اوج گرفتن ادامه می دهد (۱۳۸۲: ۳۱۶). به تعبیر او، فعالیت جنسی پدیده ای طبیعی است، ولی در طول قرن ها آن را محکوم کرده اند؛ زیرا محکوم کردن آن یکی از مهم ترین راهکارها برای سلطه جویی بر انسان است (۱۳۸۲: ۱۰۱). او با بیان این مطلب که انسان ترکیبی از سکس و مرگ است می افزاید فرد باید با این دو واقعیت روبه رو شود. این ها واقعیت های غایی زندگی هستند. اگر بدون ترس با آن ها روبه رو شوی

می‌توانی وارد ملکوت خداوند شوی (۱۳۸۱: ۲۰۳). از این‌روست که می‌گوید آمیزش باید بزرگ‌ترین هنر مراقبه شود. این پیشکش تانترا به دنیاست. پیشکش تانترا از همه عالی‌تر است؛ زیرا کلیدهایی را در اختیارت قرار می‌دهد که از پست‌ترین به والاترین، استحاله پیدا کنی (۱۳۸۲: ۲۴۰). با چنین نگاهی به عشق است که اشو بر باور خود مبنی بر لزوم ارضای نیازهای جنسی تأکید می‌کند و می‌گوید من مخالف آمیزش جنسی نیستم. من طرفدار آمیزش جنسی‌ام (۱۳۸۲: ۲۹۴)؛ زیرا به تعبیر او، بدن انسان دیر یا زود پیر می‌شود، اما اگر به‌جای سیراب کردن عطش امیال و آرزوهایت، آن‌ها را ناکام رها کرده باشی، فریادشان درمی‌آید و جنجال به‌پا می‌کنند (۱۳۸۰: ۱۷۲)؛ بنابراین اصرار می‌ورزد هرگز بر ضد امیال جنسی نباش که می‌تواند به نیلوفر آبی تو بدل شود. وقتی نیروی جنسی واقعاً تغییر شکل داد، درمی‌یابی که این نیرو چه عطیه گران‌بهایی بود که خداوند به تو ارزانی کرده بود. این همه زندگی توست. همه انرژی توست. چه در سطوح پایین‌تر، چه در سطوح بالاتر، این تنها انرژی‌ای است که در اختیار داری. پس ضدیت را کنار بگذار (۱۳۸۰: ۲۴۶). او با تأکید بر لزوم ارضای کامل و آزاد نیازهای جنسی در زمان اوج بروز خود، اظهار می‌دارد آمیزش جنسی در زمان و دوره خودش چیز بسیار زیبا و دل‌انگیزی است و خارج از آن زمان و دوره خودش زشت است. یادت باشد که بین چهارده و بیست‌ویک سالگی، اجتماع سالم برای آمیزش جنسی، آزادی مطلق قائل است. در وقت مساعد، زندگی جنسی را طبق روال طبیعی‌اش طی کن (۱۳۸۰: ۸۱). او به نفی ازدواج می‌پردازد و می‌گوید ازدواج، گل پلاستیکی است و عشق، گل سرخ واقعی (۱۳۸۲: ۳۳۵). آنان ازدواج را جایگزین عشق ساخته‌اند. آنان هر چیز واقعی را با چیزهایی غیرواقعی جایگزین کرده‌اند. ازدواج، مصنوعی است و ساخته انسان. عشق آفرینش خداوند است (۱۳۸۲: ۷۸).

این در حالی است که چنین تعبیری از عشق، تفاوتی اساسی با مفهوم عشق در تعالیم مولانا دارد. به تعبیر مولانا، عشق «اسطرلاب اسرار خدا» (دفتر اول، ۱۱۰) و از «اوصاف خدای بی‌نیاز» است. از این‌روست که «عاشقی بر غیر او» را مجاز می‌داند (دفتر ششم، ۹۸۳). او ضمن بیان اینکه «عشق مردگان پاینده نیست» (دفتر اول، ۲۱۷) تأکید می‌ورزد «عشق را بر حی جان‌افزای دار» (دفتر پنجم، ۳۲۷۲) که تمام انبیا یافتند از عشق او کار و کیا» (دفتر اول، ۲۲۰). او از «عشق ربانی» با تعبیر «خورشید کمال» یاد می‌کند (دفتر ششم، ۲۹۳) و چنین عشقی را «طیب جمله علت‌ها» می‌داند که آدمی را از هرگونه حرص و عیبی پاک می‌کند (دفتر اول، ۲۲-۲۳). به همین دلیل است که «حرص اندر عشق» خداوند را مایه فخر و مباهات (دفتر سوم، ۱۹۵۵) و عشق‌های رنگی را مایه ننگ و تباهی انسان می‌داند (دفتر اول، ۲۰۵)؛ زیرا به تعبیر او چنین عشق‌هایی «عشق نبود، هرزه سودایی بود» (دفتر پنجم، ۵۸۷).



مولانا تمایزی اساسی قائل می‌شود بین عشق حقیقی که به واسطه آن جسم خاکی، بر اوج افلاک می‌شود (دفتر اول، ۲۵) و عشق مجازی که می‌تواند آدمی را بنده شهوت سازد (همان: ۳۸۱۵) و او را به سمت پستی‌ها بکشاند (دفتر دوم، ۳۱۵۳). او تأکید می‌ورزد «هر که در شهوت فروشد برنخاست» (همان: ۱۲۷۲). به باور او «نار شهوت» که «اصل گناه و ذلت» (دفتر اول، ۱۰۵۲)، و آفت بزرگ سیر و سلوک معنوی است (دفتر دوم، ۱۰)، بصیرت آدمی را نابود می‌کند، زشتی‌ها را زیبا می‌نمایاند و آدمی را بدنام می‌سازد (دفتر پنجم، ۱۳۶۵-۱۳۷۰). از این رو ترک شهوت‌ها را جوانمردی می‌داند و آن را «عروة الوثقی» می‌خواند که «برکشند این شاخ، جان را بر سما» (دفتر دوم، ۱۲۷۲-۱۲۷۴). در همین راستا، ضمن بیان اینکه دلیل وجود شهوت در آدمی بقای نسل است (دفتر پنجم، ۹۴۱) تأکید می‌کند که شهوت‌های نفسانی باید در مسیر تعالی روح به کار گرفته شوند (دفتر چهارم، ۲۳۸) و راه‌هایی از بند شهوت‌ها را خویشتن‌داری و بی‌اعتنایی انسان به امیال نفسانی (دفتر اول، ۳۷۰۳) و از سوی دیگر «فضل ایزد و انعام خاص» او می‌داند (همان: ۳۸۱۷) و بیان می‌دارد:

نار شهوت را چه چاره؟ نور دین  
نورکم اطفاء نار الکافرین  
(دفتر اول: ۳۷۰۰)

برخلاف اشو که به مخالفت با ازدواج می‌پردازد، مولانا از ازدواج نیز به‌عنوان راهی برای رهایی از شهوت‌های نفسانی یاد می‌کند و ضمن تأیید این سنت حسنه می‌گوید «نکاحی کن، گریزان شو از آن»؛ چرا که «نکاح آمد چون لاحول و لا/ تا که دیوت نفکند اندر بلا» (دفتر پنجم، ۱۳۷۳-۱۳۷۵). بدین ترتیب بررسی دقیق تعالیم اشو و مولانا تفاوت بنیادین مفهوم عشق در دیدگاه آن دو را نیز آشکار می‌سازد؛ زیرا اشو با تأکید فراوان بر لزوم ارضای کامل، آزادانه و بی‌قیدوبند نیازهای جنسی، عشقی زمینی را ترویج می‌دهد که ریشه‌های انسان را در خاک عمیق‌تر می‌سازد، اما مولانا عشقی را ترویج می‌دهد که آدمی را «بالاکشان تا اصل خویش» می‌برد (دفتر دوم، ۱۲۷۵) و از خاک بر افلاک می‌رساند (دفتر اول، ۲۵). از این رو، راه رسیدن به چنین مرتبه‌ای را نه در برآورده شدن کامل و آزاد امیال نفسانی، بلکه در خویشتن‌داری، بی‌اعتنایی به آن امیال و نیز استفاده از آن‌ها در جهت تقویت تقوی می‌داند (دفتر سوم، ۲۱۳۷).

### نتیجه‌گیری

در این پژوهش، دیدگاه اشو که بنیان‌گذار مکتب راجنیشیسم است در خصوص وجود خداوند، امکان شناخت او و راه‌های آن بررسی شد و سپس به‌منظور آشکار ساختن وجوه افتراق او با آموزه‌های عرفان و معنویت اسلامی، عقاید او با اندیشه‌های مولانا که یکی از نمایندگان راستین

معنویت اسلامی است مقایسه شد. نتایج بیانگر آن است که اشو و مولانا در تعالیم خود درباره خداوند و شناخت او بسیار سخن به میان آورده‌اند و حتی در برخی از موارد از تعابیر مشابه و یکسانی نیز استفاده کرده‌اند که این امر در نگاهی گذرا شاید این اندیشه را به ذهن متبادر سازد که دیدگاه آن دو در حوزه خداشناسی با یکدیگر تشابهاتی دارد، اما بررسی دقیق اندیشه‌های آن‌ها از یک سو و تعمق در کاربرد و بار معنایی آن واژه‌ها در تعالیم آنان از سوی دیگر، تفاوتی بنیادین و اساسی را آشکار می‌سازد؛ به گونه‌ای که می‌توان به‌صراحت اذعان داشت روح کلی حاکم بر تعالیم اشو با تعالیم مولانا در تعارض است.

به عبارت دیگر، هرچند اشو در موارد زیادی به بحث درباره خداوند پرداخته است، خدای مورد نظر او خدایی است که صرفاً در درون انسان حضور دارد و نقش او به خلقت هستی محدود می‌شود. هیچ‌گونه نظارتی بر اعمال آدمی و به تبع آن داوری درباره آن‌ها ندارد. از این رو وجود خداوندی بیرون از انسان را نفی می‌کند و اعتقاد به وجود چنین خداوندی را محصول ترس و شرطی‌شدگی انسان می‌داند. این در حالی است که در ساحت اندیشه مولانا، خداوندی یکتا حضور دارد که وجودش چنان روشن و مشهود است که اثبات آن نیازی به دلیل و برهان ندارد، لامکان و محیط بر همه چیز است، همه‌کاره عالم است و هستی با اوست که معنا می‌یابد. نه تنها ناظر اعمال آدمی، بلکه داور و جزا دهنده آن اعمال نیز هست. از این روست که مولانا به نفی دیدگاه افرادی مانند اشو می‌پردازد و ریشه چنین باورهایی را در گیربودن آدمی در عالم محسوسات، دستیابی به شناخت مبتنی بر حواس ظاهری و درک نکردن واقعیت امور می‌داند.

از سوی دیگر، در حوزه شناخت خداوند و راه‌های آن نیز دیدگاه اشو از انسجام چندانی برخوردار نیست. او با توجه به اعتقادداشتن به خداوندی بیرون از وجود آدمی، شناخت خداوند درون را در کانون توجه خود قرار داده است و از مواردی از قبیل آزادی، سفر به درون و عشق به عنوان راه‌هایی برای شناخت خداوند درون یاد می‌کند. هرچند مولانا نیز در تعالیم خود، از این مفاهیم به عنوان راه‌هایی نام می‌برد که از طریق آن‌ها می‌توان به شناخت خداوند دست یافت، اما تعمق در چگونگی کاربرد این واژه‌ها در متن، نشانگر آن است که تفاوت بنیادینی در دیدگاه آن دو وجود دارد. آزادی در دیدگاه اشو به معنای رهایی از تمامی بایدها و هنجارها و عمل کردن بر اساس معیارهای شخصی و لذت درون است. سفر به درون، در معنای پیروی از ندای درون، احترام به خود، تجربه‌گرایی و لذت‌گرایی آمده است. عشق نیز در نگاه او، الزاماً در گرو ارضای کامل نیازهای جنسی در زمان اوج هیجان جنسی و به‌صورت کاملاً آزاد است. این در حالی است که در تعالیم مولانا، آزادی در معنای رهایی از قیدوبند تعلقات نفسانی، خودشناسی به معنای شناخت نقاط قوت و ضعف خود، رهایی از دام نفس اماره، آسیب‌ها و وسوسه‌های آن و رسیدن به

شناخت خداوند، و عشق نیز به معنای رهایی از نار شهوت به کار رفته است. بدین ترتیب، تفاوت بنیادین تعالیم اشو و مولانا در حوزه مورد بررسی در این نوشتار آشکار می‌شود که این امر می‌تواند بیانگر خاستگاه فکری متفاوت این دو صاحب‌نظر باشد؛ چرا که باورهای مولانا ریشه در تعالیم دینی و آموزه‌های اسلامی دارد و این در حالی است که اشو وام‌دار ادیان الهی نیست و نگرش او از نگاه ماده‌گرایانه و تجربه‌گرایانه‌اش به هستی نشئت می‌گیرد. از همین روست که بیشتر تعالیم او بر محور اصالت ماده و تجربه می‌گردد. همچنین جایگاهی که اشو برای انسان ترسیم می‌کند و نقش محوری‌ای که برای او در هستی قائل می‌شود و نیز تأکید فراوان او بر لزوم برآورده شدن همه‌جانبه و حداکثری خواسته‌های نفسانی به صورت کاملاً آزاد، تعالیم او را به سمت انسان‌گرایی و لذت‌گرایی سوق می‌دهد.

## پی‌نوشت

1. New Religious Movement
2. Tong
3. Vest
4. Rajneeshism
5. Shree Rajneesh
6. Osho
7. Hinnells

## منابع

- ارشدریاحی، علی و زینب فرهادی. (۱۳۹۱). «نقدی بر خداشناسی اشو». معرفت ادیان. س ۴. ش ۱۳. صص ۸۵-۱۰۴.
- اشو. (۱۳۸۰). *بلوغ: مسئولیت خودبودن، خودپذیری و دگرشدن*. ترجمهٔ مرجان فرجی. فردوس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۰). *خلافت: آزادسازی نیروهای درون*. ترجمهٔ مرجان فرجی. چاپ دوم. فردوس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۰). *شهامت: لذت زندگی مخاطره‌آمیز*. ترجمهٔ خدیجه تقی‌پور. چاپ دوم. فردوس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۲). *الماس‌های اشو*. ترجمهٔ مرجان فرجی. چاپ چهارم. فردوس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۱). *راز ۲*. ترجمهٔ محسن خاتمی. چاپ دوم. فراروان. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۲). *راز ۱*. ترجمهٔ محسن خاتمی. چاپ چهارم. فراروان. تهران.
- تانگ، کریس. (۱۳۹۱). «نقدی بر معنویت‌گرایی عصر جدید». ترجمهٔ احمد شاکر نژاد. سیاحت غرب. س ۱۰. ش ۱۱۴. صص ۹۱-۹۵.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). *راه عرفانی عشق*. ترجمهٔ شهاب‌الدین عباسی. چاپ پنجم. پیکان. تهران.
- حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۲). «جنبش‌های نوپدید معنوی: دین یا عرفان؟». مجلهٔ ادیان و عرفان، س ۱. ش ۱. صص ۲۹-۵۰.

۱۳۲ / تصویر خداوند در اندیشه اشو: وجوه افتراق تعالیم او با آموزه‌های مولانا

- دهباشی، علی. (۱۳۹۴). *تحفه‌های آن جهانی*. چاپ سوم. سخن. تهران.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۳). *شرح جامع مثنوی معنوی*. چاپ بیست و دوم. اطلاعات. تهران.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۴). *شرح کامل فیه مافیه*. چاپ پنجم. معین. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۹۵). *غزلیات شمس تبریز*. چاپ هشتم. سخن. تهران.
- طباطبایی، سیدحسن. اشرفی، علی و ایرج شهبازی. (۱۳۹۴). «موانع معرفت در مثنوی». نشریه ادبیات عرفانی. س ۷. ش ۱۳. صص ۱۱۵-۱۴۱.
- قراملکی فرامرزی، احد و اسماعیل زارعی حاجی آبادی. (۱۳۸۶). «شناخت خدا از دیدگاه مولانا». پژوهش‌های فلسفی - کلامی. س ۸. ش ۳۱-۳۲. صص ۲۵۹-۲۷۷.
- کیانی، محمدحسین. (۱۳۸۸). «مؤلفه‌های معنویت نوپدید». کتاب نقد. س ۱۱. ش ۵۰-۵۱. صص ۱۰۹-۱۵۸.
- کاکاوند قلعه‌نویی، فاطمه و محمدعلی گذشتی. (۱۳۹۵). «بررسی وجوه مشترک آموزه‌های مولوی و اشو». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۱۲. ش ۴۲. صص ۲۳۷-۲۵۶.
- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۹۶). *خدا به روایت مولانا*. چاپ دوم. نگاه معاصر. تهران.
- مصباحی جمشید، پرستو. سرمدی، محمدرضا. فرج‌الهی، مهران. میردامادی، سیدمحمد و زهره اسماعیلی. (۱۳۹۵). «وضعیت عقل، دین و علم در عصر پست‌مدرن و ملاحظات آن در تربیت معنوی با رویکرد انسان‌شناسانه». پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی. س ۲۴. ش ۳۳. صص ۹۵-۱۲۶.
- وست، ویلیام. (۱۳۹۳). *روان‌درمانی و معنویت*. ترجمه شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن. چاپ چهارم. رشد. تهران.
- وکیلی، هادی و آزاده مدنی. (۱۳۸۹). *اشواز واقعیت تا خلسه*. چاپ دوم. کانون اندیشه جوان. تهران.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۹۳). *مولوی‌نامه*. زوار. تهران.
- هینلز، جان. (۱۳۹۳). *فرهنگ ادیان جهان*. ترجمه گروه مترجمان. چاپ دوم. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب. قم.

## References

- Arshad reahi, A. and Farhadi, Z. (2012). A Critique of Osho's Theology. *Siahat-e Gharb Monthly*. Year. 4. No 13. P<sub>p</sub> 85-104. (In Persian)
- Chittick, W. (2010). *The Sufi path of live: the spiritual teaching of Rumi*. Tr.by Abasi, Sh. Paykan Publications. Tehran. (In Persian)
- Dehbashi, A. (2015). *Grifts Form the other world*. 3<sup>th</sup> ed. Sokhan Publications. Tehran. (In Persian)
- Hamidiye, B. (2013). New spiritual movements: Religion or or mysticism. *Religions and Mysticism*. Year 46. No. 1. P<sub>p</sub> 29-50. (In Persian)
- Hinnells, J. (2014). *The Penguin Dittionary of Religions*. Tr.by Pashaei. 2<sup>nd</sup>ed. The university of religions and denominations press. Qom. (In Persian)
- Homaei, J. (2014). *Mowlavi nama*. Zavvār Publications. Tehran. (In Persian)
- Mesbahi, P. Sarmadi, m. Farajollahi, M. Mirdamadi, M. and Esmaeili, Z. (2016). *The Status of Reason Religion and Science in the Postmodern Age and Its Considerations in*

- Spiritual Education Whit an Anthropological Approach. Quarterly Journal of research on Issues of Education. Year 24. No.33. P<sub>p</sub> 95-126. *(In Persian)*
- Kakavand Qalenoeci, F. and Gozashti, M. (2016). Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. Year 12. No. 42. P<sub>p</sub> 237-256. *(In Persian)*
- Keani, M. (2009). Elements of New Spirituality in Iran. Book Review Journal. Year 11. No. 5. P<sub>p</sub> 109-158. *(In Persian)*
- Osho. (2001). *Courage: The Joy of Living Dangerously*. Tr.by taqipor, kh. 2<sup>nd</sup> ed. Ferdows Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Osho. (2001). *Maturity: The Responsibility of Being oneself*. Tr.by Marjan Faraji. Ferdows Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Osho. (2001). *Creativity: unleashing the force within*. Tr.by Faraji, M. 2<sup>nd</sup>ed. Fararavan Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Osho. (2003). *Osho Diamonds: A New Vision for The New Millennium*. Tr.by Faraji, M. 4<sup>th</sup>ed. Ferdows Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Osho. (2003). *The Secret*. Tr.by Khatami, M. 1 Vol .4<sup>th</sup>ed. Fararavan Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Osho. (2002). *The Secret*. Tr.by Xatami, M. 2 Vol .4<sup>th</sup>ed. Fararavan Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Qaramaleki, A. Zarei, I. (2007). Knowledge of God from Mawlana Rumi's Viewpoint. Philosophical – Theological Research. Year 8. No. 31-32. Pp 259 - 277. *(In Persian)*
- shafiei Kadkani, M. (2016). *Qazaliyat-e Šams-e Tabrīzī*. 8<sup>th</sup>ed. Sokhan Publications Tehran. *(In Persian)*
- Tabatabaei, S.H. Ashrafi, A. and Sahbazi, E. (2015). Barriers to cognition in mawlana's masnavi. *Journal of Mystical Literature* .Year 7. No. 13. Pp 115-141. *(In Persian)*
- Tong, C. (2012). A Critique of New Age Spirituality. Year 10. No. 114. P<sub>p</sub> 91-95. *(In Persian)*
- Vakili, H. and Madani, A. (2010). *Osho: from reality to ecstasy*. 2<sup>nd</sup>ed. Young thoughts center Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Zamani, K: (2015). *A Comprehensive Commentary of fih-e mafih*. 5<sup>th</sup> ed. Mo'in Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Zamani, K. (2014). *A Comprehensive Commentary of Mathnavie Manavi*. 47<sup>th</sup> ed. Ettela'at Publications. Tehran. *(In Persian)*
- West, W. (2014). Psychotherapy and spirituality: crossing the line between therapy and religion. Tr.by shahidi, Sh .and Shir afkan, S. Roshd Publications. Tehran. *(In Persian)*

## Image of God in the Thoughts of Osho: Contrasting His Teachings to Rumi's<sup>1</sup>

Mahboobeh Assadi<sup>2</sup>  
Seyyed Hamid Reza Alavi<sup>3</sup>  
Morad Yari Dehnavi<sup>4</sup>

Received: 9/3/2019  
Accepted: 26/6/2019

### Abstract

While Iranian culture has long enjoyed valuable works in the field of spirituality and mysticism, currently, we witness the spread of new religious movements. Increasing attention to spirituality has led some researchers to focus exclusively on the similarities between the teachings of the nascent spiritual movements and those of Islamic mysticism, which could have serious consequences. Taking that into consideration, and with the aim of depicting the conflicts between the teachings of the new religious movements and Islamic spirituality and mysticism, the present study addresses Osho's teachings, as the founder of one of the nascent spiritual movements, and examines his views regarding the existence of God and the possibility and ways of knowing Him, as the most important concern of humankind. To illustrate the dissimilarities between his viewpoints and those of Muslim mystics, his teachings in this field are also compared with Rumi's, as one of the true representatives of Islamic mysticism and spirituality. Findings reveal fundamental differences between the views of Osho and Rumi's. Lack of coherence in his view of the existence of God, as well as his different perceptions of notions such as love, freedom, and self-knowledge as ways of knowing God, which stand in contrast with the teachings of Rumi, support this issue. This seems to be due to their different origins of thoughts because unlike Osho that clearly denies the divine religions, Rumi's beliefs are rooted in the teachings of Islam.

**Keywords:** Theology, New Spiritual Movements, Islamic spirituality, Osho, Rumi.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2019.25028.1714

2. PhD Candidate of Educational Sciences, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran (Corresponding author), [asadi.mahboobeh@gmail.com](mailto:asadi.mahboobeh@gmail.com)

3. Professor of Educational Sciences Department, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran, [hralavi@uk.ac.ir](mailto:hralavi@uk.ac.ir)

4. Assistant Professor of Educational Sciences Department, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran [myaridehnavi@uk.ac.ir](mailto:myaridehnavi@uk.ac.ir)

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN: 1997-2538

## ماهیت تجربه عرفانی بر پایه الگوی مدیریت احوال<sup>۱</sup>

مهدی عرب جعفری محمدآبادی<sup>۲</sup>

طاهره خوشحال دستجردی<sup>۳</sup>

زهره نجفی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

### چکیده

برای شناخت بهتر عرفان اسلامی باید تجربه عرفانی دقیق تر تحلیل شود. تاکنون پژوهش‌هایی درباره ماهیت عرفان اسلامی انجام گرفته است و هر کدام از دیدگاهی ویژه، تجربه عرفانی و در کل عرفان اسلامی را بررسی کرده‌اند. تقسیم عرفان اسلامی به گونه‌هایی چون عرفان عاشقانه و تصوف عابدانه، عرفان خراسانیان و بغدادیان و همین‌طور تجربه طریقی و تجربه عرفانی، از جمله این دیدگاه‌هاست. همچنین ماهیت تجربه عرفانی را با تأکید بر رویه زبان آن بررسی کرده‌اند. این پژوهش با تأکید بر متون دست‌اول عرفانی و با توجه به سخنان خود عارفان، تجربه عرفانی را به چهار بخش مقدمات، معارف، احوال و گفتار و کردار بیرونی تقسیم می‌کند و این بخش‌ها را چرخه‌ای می‌یابد که با یکدیگر

۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.20926.1679

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، m.arabjafari@yahoo.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)، t.khoshhal@yahoo.com

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، z.najafi@ltr.ui.ac.ir

تعامل می‌کنند تا عارف را به هدف برسانند. همچنین این نوشته الگویی جدید ارائه می‌کند تا ماهیت عرفان اسلامی را دقیق‌تر نشان دهد. در این الگو، میزان تسلط عارفان بر احوالی که بر ایشان وارد می‌آید، یکی از دلایل تفاوت آنان با یکدیگر است.

### واژه‌های کلیدی: تجربه عرفانی، احوال، مدیریت.

#### مقدمه

بخش بزرگی از ادبیات فارسی را آثار عرفانی تشکیل می‌دهد. برای شناخت ادبیات عرفانی باید تجربه عرفانی به خوبی تحلیل شود. تجربه عرفانی باید به گونه‌ای تحلیل و بررسی شود که تفاوت‌ها و اختلاف‌های عارفان اسلامی را با یکدیگر به درستی نشان دهد. این تفاوت‌ها از یک سو مبتنی بر اختلاف آنان در مشی و سلوک بود؛ برای نمونه «عده‌ای مشرب خود را بر پایه حزن استوار ساختند و گروهی بر محبت تکیه کردند و کسانی توکل را اصل قرار دادند و شماری بر محور رضا طی طریق کردند» (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۳)، اما دلایلی دیگر نیز داشت که در این پژوهش، یکی از این دلایل که میزان تسلط عارفان بر احوالی است که بر ایشان وارد می‌آید، بررسی می‌شود.

#### پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشگرانی کوشیده‌اند تجربه عرفانی را تعریف و ویژگی‌های آن را بیان کنند. استیس (۱۳۷۵) در *عرفان و فلسفه*، تجربه عرفانی را دو گونه آفاقی و انفسی خوانده و ویژگی‌های هر یک را بیان کرده است. فعالی (۱۳۸۹) در *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، دیدگاه‌های پژوهشگران غربی را درباره تجربه عرفانی بررسی کرده و این تجربه را در متون عرفان اسلامی کاویده و ویژگی‌های آن را بیان کرده است. فنایی اشکوری (۱۳۹۴) نیز در *درآمدی بر فلسفه عرفان*، پس از بررسی دیدگاه‌های استیس، تجربه عرفانی را بررسی کرده است. این پژوهش این جزئیات را بررسی نمی‌کند و روشی متفاوت دارد.

آنچه به این پژوهش مربوط می‌شود، تقسیم‌بندی‌ها و درجه‌بندی‌هایی است که در سنت اول عرفانی<sup>۱</sup> انجام گرفته است. در بررسی پیشینه، کتاب یا مقاله مستقلی که چنین تقسیم‌بندی‌هایی انجام داده باشد یافت نشد، اما برخی از پژوهشگران به چنین تقسیم‌بندی‌هایی دست زده‌اند و پژوهش‌هایی نیز این تقسیم‌بندی‌ها را مبنا قرار داده‌اند و بر پایه آن، برای عرفان اسلامی، گونه‌هایی



چون عرفان عاشقانه و تصوف عابدانه (مرتضوی، ۱۳۶۵؛ صلیبا، ۱۳۸۱: ۴۶۶؛ دهقان و همکاران، ۱۳۹۳)، عرفان خراسانیان و بغدادیان (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰) و همچنین تجربه طریقی و تجربه عرفانی در نظر گرفته‌اند (آلگونه، ۱۳۹۰). گاهی نیز با تأکید بر رویه زبان یک عارف و فرم زیبایی‌شناختی آن تجربه عرفانی او را بررسی کرده‌اند و گفته‌اند هر قدر یک عارف زبان هنری‌تری داشته باشد، تجربه عرفانی ناب‌تری دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲).

در این پژوهش، نظریه‌ای ارائه می‌شود که یکی از دلایل تفاوت درجه عارفان با یکدیگر را نشان دهد.

### تجزیه و تحلیل تجربه عرفانی

برای روشن‌تر شدن مطلب، نخست باید مکاشفه عرفانی را کاوید و تجزیه و تحلیل کرد. برخلاف فیلسوف که در پی شناخت خداوند از راه عقل و استدلال است، عارف می‌کوشد علاوه بر شناخت خداوند به وصال وی برسد. قشیری می‌گوید: «مردمان یا اصحاب نقل و اثرند، اما خداوندان عقل و فکر، و پیران این طایفه (تصوف) از این جمله گذشته باشند. آنچه مردمان را غیب باشد ایشان را ظاهر باشد و آنچه خلق را از معرفت مقصود بود ایشان را از حق سبحانه و تعالی موجود بود. ایشان خداوندان وصال‌اند و دیگران اهل استدلال» (قشیری، ۱۳۸۷: ۷۱۹-۷۲۰)؛ بنابراین، عارف در راه رسیدن به وصال و شناخت خداوند به مکاشفاتی دست می‌یابد و براساس درجه‌ای که دارد معارفی بر او گشوده می‌شود.

اکنون برای اینکه ماهیت عرفان اسلامی را دقیق‌تر بتوان تبیین کرد، باید ماهیت مکاشفه (تجربه) عرفانی را تبیین کرد.

عارفان اسلامی معمولاً تجربه عرفانی را به دو بخش کلی احوال و مقامات تقسیم کرده‌اند و حال را واردی از عالم علوی دانسته‌اند که بدون اختیار سالک بر دل او می‌آید و او را می‌رباید و مقام را مرتبه‌ای دانسته‌اند که سالک با تلاش به آن می‌رسد.

آنان هر چند در تعریف، حال و مقام را از یکدیگر جدا کرده‌اند، در تعیین مصادیق حال و مقام نظر یکسانی نداشته‌اند. برخی سکوت کرده‌اند و مصادیق حال و مقام را تعیین نکرده‌اند؛ گاهی یک اصطلاح را برخی مقام و برخی دیگر حال گفته‌اند. حتی یک نفر، یک اصطلاح را یک بار حال و بار دیگر مقام گفته است.

این اختلافات بیانگر این است که حال و مقام یک حقیقت بیش نیست و اختلاف آن‌ها اعتباری است. یک مصداق را از آن جهت که برای به‌دست آوردن آن کوشش می‌کنند مقام می‌گویند. چون عارف را مغلوب می‌کند، آن را حال می‌خوانند و چون دوباره عارف با تلاش و

کوشش آن را به اختیار می‌گیرد، مقام می‌گویند (پرداختن به این موارد، مجالی دیگر می‌خواهد). این پژوهش با نگاهی دیگر تجربه عرفانی را بررسی می‌کند و آن را به چهار بخش مقامات، معارف، احوال و گفتار و کردار بیرونی تقسیم می‌کند.

### ۱. مقدمات

هنگامی که مکاشفه رخ می‌دهد، جریانی اتفاق می‌افتد که این چرخه را به چهار بخش می‌توان تقسیم کرد: ۱. مقدمات که شامل همه آن چیزهایی (علوم و معاملاتی) می‌شود که قوه عملی عارف برای رسیدن به معرفت به کار می‌بندد و همه این‌ها را قوه نظری او تعیین می‌کند، مانند علوم مقدماتی و انواع ریاضت‌هایی (خلوت‌گزینی، ذکرها و...) که عارف برای تزکیه نفس به کار می‌برد.<sup>۲</sup>

با نگاهی به گفته‌های بزرگان عرفان اسلامی می‌توان دید که مقدمات، مقدمه معارف هستند. در جملات زیر مستملی بخاری می‌گوید که عارف، به علم اشارت که همان علم خواطر، مشاهدات و مکاشفات است هنگامی می‌رسد که دیگر علم‌ها (مقدمات) را گرد آورده باشد. «اول علم توحید که اصل است مر همه علوم را، باز علم شریعت که فرع توحید است و صحت وی دلیل صحت اصل است، باز علم حکمت و آن شناختن نفس است و ریاضت کردن وی و راست کردن اخلاق وی و حذر کردن از کیدهای وی و شناختن عدو است و کیدهای وی و فتنه دنیا شناختن و احتراز کردن از وی و به صلاح آوردن اخلاق نفس و حواس نگاه‌داشتن و سر پاک کردن و خاطر نگاه‌داشتن. بعد از این علم خواطر و مشاهدات و مکاشفات پدید آید» (بی‌نام، ۱۳۴۹: ۲۵۵).

وی سپس علم اشارت را مخصوص صوفیان می‌داند و دلیل اینکه چرا باید اول علوم دیگر را حاصل کنند بیان می‌کند. از دیدگاه او، «علم اشارت علمی است که صوفیان به وی متفردند، یعنی ایشان را است و دیگران را نیست، پس از آنکه دیگر علم‌ها که وصف کردیم گرد آورده باشند. و در این سخن اشارت است که تا علم‌های دیگر گرد نیارند به علم اشارت نرسند. از بهر آنکه تا صدق مجاهدت نباشد صفوت سر نباشد. و تا صفوت سر نباشد صحت اشارت نباشد. از بهر آنکه هر که در ظلمت نگردها خطا بیند گاه صواب. و هر که در ضیا و صفوت نگردها همه صواب بیند و صدق مجاهدت حاصل نتوان آورد مگر به علم. از بهر این معنی نخست علوم دیگر حاصل کردند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳/۱۱۳۷).

قشیری می‌گوید: «علوم قوم (متصوفه) در ابتدا کسی بود و در انتها بدیهی» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۳۰) و برای به دست آوردن معرفت شریطی (مقدماتی) را برمی‌شمارد و می‌گوید معرفت حاصل نمی‌شود مگر با نظر کردن در مخلوقات و دلایل توحید (همان: ۲۳۱).

غزالی نیز رسیدن به معرفت را با انجام مقدمات ممکن می‌داند و می‌گوید اگر کسی در بیداری ریاضت کند و غضب و شهوت و اخلاق بد را از دل بیرون کند و خلوت گزیند و مراقبه کند و ذکر بگوید تا آنجا که از خویشتن و از عالم بی‌خبر شود، روزن دلش به ملکوت گشاده می‌گردد و آنچه دیگران در خواب می‌بینند، او در بیداری می‌بیند (غزالی، ۱۳۸۳: ۲۳).

البته این گونه نیست که هر کس مقدمات را فراهم کرد و انجام داد به معرفت برسد. «نه هر که را دولت صقالت و صفا دست داد سعادت تجلی مساعدت نماید «ذلک فضلُ الله یؤتیه من یشاء»، اما بدین سعادت هم دل‌های صافی مستعد شود. چنانکه شیخ عبدالله انصاری رحمه‌الله علیه فرمود: «تجلی حق ناگاه آید، اما بر دل آگاه آید» و... شیخ خواجه ابوبکر شانیان قزوینی گفته است: «نه هر که بدوید گور گرفت، اما گور آن گرفت که بدوید» (نجم رازی، ۱۳۸۴: ۳۱۸).

## ۲. معارف

پس از تزکیه دل به هر اندازه‌ای که دل تزکیه شده باشد، عارف به معرفت می‌رسد. نگاهی به باب معرفت رساله قشیریه به خوبی نشان می‌دهد که معارف پس از تزکیه نفس و دل به دست می‌آید: «استاد امام گوید [رحمة الله] بر زبان علما، معرفت علم بود [و همه علم معرفت بود] و هر که به خدای [عزوجل] عالم بود عارف بود و هر که عارف بود عالم بود و به نزدیک این گروه معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او [پس صدق در مع با خدای تعالی بجای آرد]. پس [از] خوی‌های بد دست بدارد. پس دائم بر درگاه بود و به دل همیشه معتکف بود تا از خدای بهره یابد [ازو به جمیل اقبال او] و در همه کارها با خدای صدق ورزد و از اندیشه‌های نفس و خاطرهای بد بپرهیزد و با خاطری که او را به غیر خدای خواند آرام نگیرد؛ چون با خلق بیگانه گردد و از آفات نفس بیزار شود و از آرام و نگرستن به آنچه او را از خدای بازدارد ببرد و دائم [به سر] با خدای مناجات همی کند [و به هر لحظتی رجوع با وی کند] و محدث بود از قبل حق به شناخت اسرار او و بر آنچه می‌رود برو از تصرف قدرت [آن هنگام] او را عارف خوانند، و نام کنند او را و حال او را معرفت و اندر جمله بدان قدر که از نفس خویش بیرون آید معرفتش حاصل آید به خدای عزوجل» (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۴۰-۵۴۱).

هر چند اینکه کی و چه اندازه معارف برای عارف کشف شود از اختیار عارف بیرون است، اما به نظر می‌رسد قوه نظری عارف می‌تواند او را در نوع کشفی که به او می‌رسد تا حدودی یاری کند. «این کشف‌ها نباشد مگر پس از آنکه از نفس خود بیزار شود، و التفات بدو و هوای او منقطع گرداند. آنگاه این کشف‌ها مخصوص باشد به اعتبار احوال صاحب کشف. و جایی که آیات رجا خواند و استبشار بر او غالب شود، صورت بهشت بر وی منکشف

گردد و آن را چنان مشاهده کند که گویی به معاینه می‌بیند و اگر غلبه خوف را بود، آتش منکشف شود تا انواع عذاب آن بیند» (غزالی، ۱۳۸۶: ۱/۶۲۴).

### ۳. احوال

هم‌زمان با مکاشفه‌ای که برای عارف روی می‌دهد، احوالی هم متناسب با آن کشف بر او وارد می‌شود. در سخنان عارفان بارها اشاره شده است که احوال از معارف برمی‌خیزد. نوع و شدت و ضعف این احوال که در باطن عارف به وجود می‌آید، به نوع و شدت و ضعف معرفتی بستگی دارد که عارف به آن دست می‌یابد. عارف اگر در نفس خود تأمل کند، به معارفی درباره نفس خود دست می‌یابد و با توجه به آن معارف، احوالی در باطن او به وجود می‌آید. همچنین هرگاه عارف به معرفت خدا دست می‌یابد، احوالی متناسب با آن معرفت بر او وارد می‌شود. اگر عارف صفات جمالی خداوند را مشاهده کند، حالت بسط و رجا در باطن او ایجاد می‌شود و اگر صفات جلالی خداوند را مشاهده کند حالت قبض و خوف بر او وارد می‌شود (باخرزی، ۱۳۸۳: ۵۹؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳/۱۱۴۸؛ قشیری، ۱۳۸۷: ۵۴۱ و ۵۴۵-۵۴۶).

این سه بخش با یکدیگر در تعامل اند و یکدیگر را تقویت می‌کنند، یعنی هنگامی که بر اثر انجام مقدمات، معرفتی به وجود می‌آید و حالی بر عارف غالب می‌شود، آن حال و معرفت نوع و مسیر مقدمات را تعیین می‌کند و باز مقدمات سبب می‌شود احوالی قوی‌تر بر عارف وارد، و معارفی عمیق‌تر برای او کشف شود. ورود یک حال، عارف را به معرفت می‌رساند و کشف یک معرفت سبب می‌شود حالی دیگر بر عارف وارد شود. حتی از یک معرفت، معرفتی ژرف‌تر و از یک حال، حالی بالاتر می‌زاید. این چرخه تعامل به‌طور مداوم ادامه می‌یابد و این سه بخش یکدیگر را تقویت می‌کنند. اگر در یکی از این سه بخش خلل به وجود آید سبب می‌شود در دو بخش دیگر نیز خلل به وجود آید و عارف را از راه رسیدن به هدف بازمی‌دارد.

«حال خوف هم از علم و حال و عمل انتظام پذیرد.... چون معرفت کامل شود، حال خوف و احتراق دل بار آرد، آنگاه اثر آن سوز از دل بر تن و جوارح و صفت‌ها فایض شود.... قوت مراقبه و مجاهده به اندازه قوت خوف باشد که آن درد دل و سوز آن است. و قوت خوف به اندازه قوت معرفت به جلال خدای و صفات و افعال او، و به عیب‌های نفس، و آنچه پیش اوست از خطرها و هول‌ها. و کمتر درجات خوف از آن جمله که اثر آن در اعمال پیدا آید آن است که از محظورات بازدارد. و بازایستادن را از محظورات ورع خوانند. و اگر قوت او زیادت شود بازدارد از آنچه امکان تحریم بدو راه یابد، پس بازایستد از چیزی که تحریم آن نیز به یقین نداند. و آن را تقوی گویند. چه تقوی گذاشتن

چیزی است که در او ریبی است به سوی چیزی که در او ریبی نیست. و باشد که بر آن دارد که از چیزی که در آن باک نباشد بازایستد، از بیم آنچه در آن باک دارد. و آن صدق است در تقوی. و اگر مجرد برای خدمت با آن ضم شود، تا بنا نکند چیزی که در آن ساکن نباشد، و فراهم نیارد مالی که آن را نخورد، و التفات نماید به دنیا که مفارقت آن داند، و نفسی از انفاس خود به غیر خدای صرف نگرداند، آن صدق باشد...» (غزالی، ۱۳۸۶: ۴/۲۶۶-۲۶۸).

درواقع یک تجربه (مکاشفه) عرفانی هم‌زمان از این سه بخش تشکیل شده است و در عمل نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد. ما این سه بخش را تنها از لحاظ نظری جدا می‌کنیم تا بتوانیم آن‌ها را بهتر توضیح دهیم. به دلیل همراهی و تعامل این سه بخش با یکدیگر، عارفان در تقدم و تأخر این بخش‌ها بر یکدیگر نظرات گوناگونی ارائه کرده‌اند و گاهی احوال را پیش از معارف دانسته‌اند. ما برای سهولت کار، معارف را پیش از احوال آورده‌ایم، و گرنه برخی معتقدند نخست باید احوال وارد شود و سپس معارف روی نماید؛ برای نمونه کلابادی به سه مرتبه علوم عارفان اشاره می‌کند و معتقد است که علوم صوفیان، علوم احوال است و احوال پیدا نمی‌آید مگر اعمال صحیح شده باشد و تنها پس از حصول احوال است که دریچه‌های معرفت به روی عارف گشوده می‌شود (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۶۶).

البته باید توجه داشت که از سه بخش گفته شده، معارف هدف عارف هستند و مقدمات و احوال وسایل لازم برای رسیدن عارف به هدف‌اند، ولی خود هدف نیستند.

#### ۴. گفتار و کردار بیرونی

مکاشفاتی که عارف به آن‌ها دست می‌یابد و احوالی که در پی آن بر عارف وارد می‌شود سبب بروز حالات بیرونی او می‌شوند.

«چون این احوال مختلف در سرّ او پدید آمد، از تأثیر مشاهدات مختلف هر چیز که بر زبان او رود هم آنجا اشارت کند که سرّ را مشاهدت افتاده باشد، تا طرب ظاهر اشارت کند به سرور باطن و نیاحت ظاهر اشاره کند به اندوه باطن» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۱۴۸/۳).

زبان به معنای گسترده آن - که می‌توان آن را نمایش درون به هر گونه‌ای دانست - در این بخش قرار می‌گیرد و همه حالات بیرونی عارف مانند نعره‌هایی که برخی از آنان می‌کشند و خاموشی و سکوت و شطحیات و... مربوط به این بخش است که از تعامل سه بخش پیشین شکل

می‌گیرد. همچنین رفتار بیرونی عارف نشان‌دهنده درون اوست که می‌توان این رفتار و حالات را هم، زبان در معنای گسترده دانست. در متون عرفانی بسیار آمده است که حالات بیرونی سالک نشانه احوال درونی اوست. «کسی را پرسیدند چه دلیل بود بر اندوه مرد، گفت بسیاری ناله مرد» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۰).

تفاوت رفتار و کردار عارفان به دلیل احوال مختلفی است که در پی مشاهدات باطن بر ایشان وارد می‌شود. «پس اول مشاهدت باطن بیاید تا وجد افتد چون وجد در باطن پدید آمد، بر ظاهر تواجد پدید آید و از او احوالی مختلف ظاهر گردد، یکی را تواجد بکا باشد و یکی را بانگ و نعره» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۱۷۴). سخنان زیر جدایی چهار بخشی را که گفته شد می‌نمایاند و همین‌طور تعامل و پیوند آنان را با یکدیگر نشان می‌دهد.

«و این مقام خوف (حال) از مشاهدت جلال (معرفت) افتد که هر چند جلال را شاهد بیشتر خوف بیشتر. (تعامل) و بر مقابله این رجا است که اول او شتافتن است به طاعت نفس. (رفتار بیرونی) رجا دیدنی نیست، لکن شتافتن به طاعت دلیل رجا است. و نهایت او امن است، و میان بدایت و نهایت احوال مختلف است. یکی را رجا به آن حد است که به غیر خدا امید دارد، و نیز از طاعت فرائض آرد و دیگر نیارد، و یکی را زیادت گیرد هم فرائض آرد و هم نوافل. و یکی را زیادت گیرد طمع به ثواب افگند؛ و یکی را زیادت گیرد هر چند عطا و ثواب یابد برنگردد، و کمال رجا او را جز بیم قطعیت نماند کمال خوف است، و چون رجا به حدی و کمال خوف در قطعیت و وصال افتد، چون خوف به حدی رسد که رسد که او را جز امید وصال نماند کمال رجا است، و این رجا از مشاهدت کرم افتد، و هر چند که او را مشاهدت کرم بیشتر افتد رجا بیشتر گردد تا رجا به جایی رسد که از طمع وصال لذت همه نعمت‌ها فراموش کند میان این بدایت و نهایت احوال مختلف و دانستن آن احوال مختلف روی نه» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۱۴۷).

### تحلیل تجربه عرفانی از دیدگاه عارفان مسلمان

برخی از عارفان مسلمان نیز همین تقسیم‌بندی را انجام داده‌اند. همان‌طور که در بالا گفته شد، کلابادی به سه مرتبه علوم [مقدمات]، احوال و معارف اشاره کرده است و معتقد است که علوم صوفیان، علوم احوال است و احوال پیدا نمی‌آید مگر اعمال صحیح شده باشد و تنها پس از حصول احوال است که دریچه‌های معرفت به روی عارف گشوده می‌شود (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۶۶). عارفانی مانند سهل بن عبدالله، محمد بن فضل بلخی و سلمی علم صوفیه را به سه بخش تقسیم کرده‌اند: یکی علمی است من الله تعالی و آن علم ظاهر است همچو امر و نهی و احکام و حدود شرع و حلال و حرام [مقدمات] و دیگر علمی است مع الله تعالی و آن علم خوف و رجا و محبت و

شوق است، [احوال] و یکی علمی است بالله تعالی و آن علم به صفات و اسما و نعوت خداوند است [معارف] (باخرزی، ۱۳۸۳: ۶۲؛ سلمی، ۱۴۲۴ ق: ۱۷۴؛ هجویری، ۱۳۸۹: ۲۵) که می‌توان این سه علم را به ترتیب همان مقدمات، احوال و معارف دانست. هجویری می‌گوید:

«علم بالله علم معرفت است که همه اولیای او، او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرف او نبود ایشان وی را ندانستند؛ از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق - تعالی - منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد که علت معرفت وی - تعالی و تقدس - هم هدایت و اعلام وی بود. و علم من الله علم شریعت بود که آن از وی به ما فرمان و تکلیف است و علم مع الله علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا بود. پس معرفت بی‌پذیرفت شریعت درست نیاید و برزش شریعت بی‌اظهار مقامات راست نیاید» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۵).

اما روزبهان در شطحیات، زبان احوال را گویی برتر از زبان معارف خوانده است. او پس از اینکه برای اهل طریقت سه مرتبه ذکر می‌کند، می‌گوید: «ایشان را درین سه مرتبت سه زبان است: یکی زبان صحو، و بدان علوم معارف گویند. و یکی زبان تمکین، و بدان علوم توحید گویند. و یکی زبان سکر، و بدان رمز و اشارات و شطحیات گویند. اما زبان معارف مشکور نیست پیش اهل خصوص از علما، و زبان توحید مشکور نیست پیش خصوص اهل علم، لیکن زبان سکر نزد ایشان راه ندارد که از بواطن متشابهات مجهول نمایند، و این زبان صوفیان مست را است که در رؤیت مشکلات غیب افتاده‌اند. چون از آن اشارت کنند، علما بدان قیامت کنند، نفیر برآورند، و بدین طعن‌ها و ضرب‌ها که گفتم بدیشان قصد کنند» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۶).

این تقسیم‌بندی انجام شد تا بتوان درک دقیق‌تری از تجربه عرفانی به‌دست آورد و پیرو آن نظریه‌ای نو برای تحلیل عرفان اسلامی ارائه داد.

## نظریه مدیریت احوال

### نظر شقیق بلخی درباره مقامات عرفانی

هرچند احوال را موهبتی خوانده‌اند و گفته‌اند احوال از کسب و اختیار عارف بیرون است، به‌نظر می‌رسد عارف می‌تواند دست‌کم احوال ضعیف‌تر را به اختیار خود درآورد. شقیق بلخی (۱۳۶۶: ۱۱۱ و ۱۱۳) درباره مقامات عرفانی نظریه‌ای ارائه می‌دهد که از نظریه او چنان برمی‌آید که احوال عرفانی تا هنگامی که چندان قوی نیست می‌توانند به اختیار سالک درآید، اما چون قوی گردد از اختیار سالک خارج می‌گردد. وی به ترتیب چهار منزل زهد، خوف، شوق به بهشت و دوستی خدا

را برای سالک برمی‌شمارد و درباره هر کدام از سه منزل اول می‌گوید سالک اگر خواست می‌تواند تا آخر عمر در آن‌ها بماند و اگر خواست می‌تواند به منزل بالاتر برود. در این سه منزل هم، احوال همراه با منازل عرفانی هستند، اما به نظر می‌رسد این احوال با احوالی که در منزل چهارم بر سالک وارد می‌شود متفاوت است و این احوال را سالک می‌تواند به اختیار درآورد. «شقیق در هر مرحله‌ای از تجربه و در هر منزلتی، هم یک مقام می‌بیند و هم یک حال، یعنی در آن واحد هم یک عنصر مکتسب می‌بیند که از طریق سعی زاهد حاصل می‌شود و هم یک عنصر موهوب که از جانب خدا به دل زاهد وارد می‌شود: در حقیقت هم زهد است و هم نور زهد، و هم خوف است و هم نور خوف» (نویا، ۱۳۷۳: ۳۰۱). از این سخنان روشن می‌شود که عارف می‌تواند احوال را تا حدودی به اختیار خود درآورد. اما شقیق درباره منزل چهارم می‌گوید این گونه نیست که هر کس بخواهد بتواند به این منزل راه پیدا کند و برای ورود به این منزل شرایطی را برمی‌شمارد که نشان می‌دهد از اینجا دیگر قوت احوال زیاد می‌شود و سالک نمی‌تواند به آسانی آن‌ها را به اختیار خود درآورد.

با تلاش و انجام مقدمات می‌توان احوال را به اختیار خود درآورد و به مقام تبدیل کرد. «از این شهود در ابتدا که هنوز قوت نیافته است تعبیر به «حال» می‌نمایند و در این موقع غیراختیاری سالک است ولی در اثر شدت مراقبت با توفیقات الهیه از حال گذشته به «مقام» می‌رسد و در این موقع اختیاری سالک است» (علامه سید محمدحسین تهرانی، ۱۴۱۹ ق: ۳۷). «مثلاً وقتی سالک به منزل «صبر» یا «توکل» یا «رضا» رسید و از تزلزل‌ها خارج شد و صبر و... برای وی از حال خارج و به ملکه تبدیل گردید و بهر آن را برد، آنگاه صاحب مقام صبر شده است و راه برای گذر از آن و رسیدن به منزل برتر که «رضا» است برای وی فراهم گشته است» (امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸: ۱۷۱). همان‌طور که گفته شد، هرچند ورود احوال بر عارف شرط لازم برای رساندن او به وصال و هدف است،<sup>۳</sup> احوال خود هدف عارف نیست، بلکه مانند مقدمات، ابزاری است که عارف را به معرفت می‌رساند. احوال همان‌طور که عارف را در رسیدن به هدف یاری می‌کند، گاهی نیز اگر از اختیار سالک خارج شود، او را از رسیدن به هدف باز می‌دارد. قشیری درباره قبض و بسط که از احوال است می‌گوید: «قبضی بود که بر خداوند وی مشکل بود سبب آن، اندر دل قبض همی یابد موجبش ندادند. راه او آن است که تسلیم کند تا آن وقت که بگذرد که اگر تکلیف کند تا آن برود یا پیش وقت باز شود [پیش تا درآید] به اختیار خویش قبض زیادت شود و بود که از آن به ترک ادب شمرند. چون به حکم وقت گردن نهد، زود بود که آن قبض زائل شود. و حق سبحانه همی گوید و الله یقبض و یبسط و الیه ترجعون. و بسطی بود که ناگاه اندر آید و نابوسان و صاحب



او را نیابد و آن را سببی نداند نشاط اندر دل او پدید آید و او را از جای برانگیزد، راه او آنست که آرام گیرد و ادب بجای آرد که او را اندرین وقت اگر چیزی چنین کند مخاطرتی بزرگ بود، از مکر خفی باید ترسیدن» (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۶۲).

این سخنان نشان می‌دهد که احوال هدف عارف نیست و حتی اگر بر عارف غلبه کند، مانع پیشرفت او می‌شود. هنگامی که عارف به معرفت دست می‌یابد و حقایق بر او کشف می‌شود، به تناسب آن مکاشفات، احوالی بر او وارد می‌شود و با توجه به دو عامل بر عارف تأثیر می‌گذارد: ۱. میزان شدت و ضعفی که دارند. ۲. ظرفیت و گنجایشی که عارف دارد. سخنان زیر نشان می‌دهد که منظور از احوال مختلف شدت و ضعف آنهاست:

«هر مقامی را آغازی است و نهایی و میان ایشان احوالی است متفاوت؛ و دانستن آغاز و نهایت مقام‌ها از طریق مشاهدت نیست، لکن مثال آن است که آغاز حال خوف آن است که از معاصی دور باشد، و ترک معاصی دلیل خوف است. فاما نفس خوف را مشاهدت نیست، باز نهایت خوف آن است که به حد قنوط رسد، و در این دو میان احوال مختلف تا یکی را اصل خوف هست، لکن چندانی نه که از معصیت دور دارد، و یکی را زیادت گیرد تا از هردو بازدارد، لکن با این همه از غیر خدا بترسد، و یکی را زیادت گیرد تا در سر او جز خوف خدا نماند. و این دیدنی نیست، لکن خداوند این مقام نداند که او به کدام مقام رسیده است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۱۴۶).

غزالی هنگامی که دربارهٔ وجدی که از سماع حاصل می‌شود، صحبت می‌کند، نخست می‌گوید وجد دو قسم است: «قسم اول مکاشفات و مشاهدات که از باب علوم و تنبیهات است، قسم دوم تغیرات و احوال، چون شوق و خوف و اندوه و قلق و شادی و فهم و پشیمانی و بسط و قبض» (غزالی، ۱۳۸۶: ۲/ ۶۳۲) و سپس قدرت احوال و ظرفیت عارف را دو عامل میزان تأثیر گذاری احوال بر عارف می‌داند.

«تحریک او (وجد) ظاهر را بر اندازه قوت ورود آن باشد، و نگاه داشتن ظاهر را از تغییر بر اندازه قوت صاحب وجد و قدرت او بر ضبط جوارح و باشد که وجد در باطن قوی بود و در ظاهر متغیر نگردد به سبب آنچه صاحبش قوی بود، یا آنکه وارد ضعیف باشد و از جنبانیدن ظاهر و گشادن عقد تماسک قاصر بود» (غزالی، ۱۳۸۶: ۲/ ۶۳۲).

از تأمل در گفتار و کردار عرفا معلوم می‌شود که آنان کسانی را که در بیخودی و بی‌خویشی به سر می‌بردند ناقص می‌دانستند. «نقل است که جنید را گفتند: «سی سال است تا فلان کس سر از زانو برنگرفته است و طعام و شراب نخورده و جمندگان در وی افتاده و او را از آن خبر نه. چه

گویی در چنین کسی؟ او در جمع جمع باشد یا نه؟» گفت: «بشود، ان شاء الله» (عطار، ۱۳۸۴: ۳۹۴). جنید، بایزید و شبلی را که تحت تأثیر احوال هستند کامل نمی‌داند. از نظر وی، بایزید از حد بدایت پا فراتر نگذاشته است. او می‌گوید: از وی چیزی نشنیدم که دلالت کند او به نهایت واصل شده باشد (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۸۲). جنید به شبلی می‌گوید: «دلم برای تو می‌سوزد؛ زیرا این اضطراب و هیجانی که تو داری، از احوال متمکنان نیست، بلکه به اهل بدایت و ارادت منسوب است» (دهقانی، ۲۰۰۹: ۵). وی همچنین می‌گوید: «عارف را حالی از حالی باز ندارد، و منزلتی از منزلتی باز ندارد» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۱۴).

صاحب کشف الحقایق هنگامی که درباره وجد صحبت می‌کند، می‌گوید: «هر که ضعیف مزاج است هر آینه او را از سماع و وارد گریه آید و فریاد بود و هر که قوی و منتهی است او را گریه و فریاد دست ندهد و حرکت و رقص نباشد مگر که به موافقت عزیزان» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۶). همه این شور و اضطراب‌ها در مقام دوگانگی و پیش از رسیدن به یگانگی است. البته این دوگانگی همیشه ادامه خواهد داشت. «شور صوفیان و نعره و شور ایشان بی‌تابی و بیخودی شدن همه در مقام دویی است. این همه وهم‌بازی و خیال‌سازی است؛ و این ندانی که از کسی رفت و برود درین جهان و در آن جهان، و این رفتنی نیست؛ انیت باقی و اثینیت ثابت» (گیسودراز، ۱۳۴۱: ۳۸۲).

هنگامی که احوال بر عارفی وارد می‌شود، با توجه به شدت و ضعفی که دارد و با توجه به ظرفیت عارف، بر او تأثیر می‌گذارد. ممکن است یک حال مشابه با قوتی مشابه بر دو عارف وارد شود و به دلیل ظرفیتی که آن دو عارف دارند، یکی را از خود بی‌خود کند و دیگری آن حال را به اختیار خود درآورد و تغییری در سخن و رفتارش ایجاد نشود. ابونصر سراج (۱۹۱۴ م: ۳۰۸) می‌گوید هرگاه قوت عقل عارف بیش از واردی باشد که بر او می‌آید، او وارد را به تصرف خود درمی‌آورد و ساکن است ولی هرگاه قوت وارد بیش باشد عقل را مغلوب می‌کند و عارف را به حرکت می‌آورد.

قطب‌الدین عبادی نیز هنگامی که از سکر و محو سخن می‌گوید به ظرفیت عارفان اشاره می‌کند: «بدان که احوال روندگان در خوردن شراب متفاوت است. بعضی سریع‌الفیرند که به اندک ادراک در ولوله مشغله و اضطراب آیند و بعضی غالب‌السکون‌اند که به هر چیز متقلقل نشوند. اما اصحاب اضطراب، بر مثال آبگینه‌اند، زود نور پذیرند و زود شکسته شوند. اما اصحاب سکون، بر مثال آینه‌اند، همان نور که آبگینه پذیرد، پذیرد و زیادت و نیکوتر، اما زود نشکند و پایدار بماند» (قطب‌الدین عبادی، ۱۳۷۴: ۲۰۴).

هرگاه حالی بر عارفی وارد شود، عارف با توجه به گنجایش و ظرفیتی که دارد ممکن است زود بتواند آن حال را به اختیار خود درآورد، از آن بگذرد و به مرحله صحو برسد و ممکن است

آن حال تا دیری بپاید و عارف را مغلوب خود کند تا عارف در همان حالت سکر و بی‌خودی باقی بماند. این تأثیر حال بر سالک گاه تنها لحظه‌ای است و گاه تا روزها می‌پاید و گاهی تا پایان عمر باقی می‌ماند؛ برای نمونه چنانکه در تاریخ تصوف دیده می‌شود، کسانی مانند شبلی و ابن عربی زمانی در جنون و مستی به سر می‌برند، ولی از آن می‌گذرند و به صحو و هوشیاری می‌رسند، اما کسانی مانند محمد معشوق طوسی و لقمان سرخسی تا پایان عمر در جنون و مستی باقی می‌مانند (پورجوادی، ۱۳۶۶: ۲۰۸). از تأمل در گفتار عرفا چنین برمی‌آید که هنگامی که حالی بر آنان وارد می‌شود و آنان را مغلوب می‌کند، وارد سکر می‌شوند، اما چون ایشان حال را مغلوب کنند و آن حال نتواند آنان را به تملک خویش درآورد وارد صحو می‌شوند. قشیری سکر را غیبتی می‌داندست که با واردی غیبی پدید می‌آید. همچنین او صحو را بازآمدن با حال خویش و حس و علم با جای آمدن پس از غیبت می‌داندست (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۷۸). روزبهان بقلی نیز می‌گوید: «سکر مستی روح است از طراوت مشاهده، و شراب محبت، و طیب خطاب و انوار قدم» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۵۲) و «صحو هشیاری باطن است از هجوم وجد و غلبه حال به نعت اتصاف به صفت بقا و صفای وجد به لطف حال پاک از کدورت عوارض، و قدس اسرار از اغیار در انوار» (همان: ۵۵۳). در مراحل بالاتر از سکر و صحو نیز اگر سالک، مغلوب وارد شود فنا گویند و اگر مغلوب نشود بقا گویند. البته گویا در ابتدا که حال بر عارف وارد می‌شود همگان مغلوب آن می‌شوند، ولی برخی کم و برای لحظه‌ای و برخی دیگر به شدت و برای مدتی طولانی.<sup>۴</sup>

«غیبت از احساس در این مقام (بقای پس از فنا) لازم نباشد. بل شاید که بعضی را اتفاق افتد و بعضی را نه. و سبب غایب‌ناشدنش از احساس اتساع وعاء و گنجایی ظرف بود، هم فنا در او گنجد و هم حضور، باطنش غرق لجه فنا بود و ظاهرش حاضر آنچه می‌رود از اقوال و افعال. و این وقتی تواند بود که در مقام مشاهده ذات صفات تمکن یافته باشد و از سکر حال فنا با صحو آمده و آنکه هنوز در بدایت این حال بود، سکرش از احساس غایب گرداند» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۲۹۷-۲۹۸).

### سطح

هنگامی که احوال عارف را مغلوب می‌کند، رفتار و گفتار وی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. با نگاهی به متون صوفیه روشن می‌شود که نعره و گریه و جامه‌دریدن صوفیان به دلیل ناقص‌بودن و بودن آنان در مقام دویی است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۳۸۲؛ میدی، ۱۳۷۱: ۲۴۰/۱ و ۳۰۱/۴). «چون وجد در باطن پدید آمد، بر ظاهر تواجد پدید آید و از او احوالی مختلف ظاهر گردد. یکی را تواجد بکا باشد و یکی را بانگ و نعره. و هرکه را وجد قوی باشد متمکن

شود و بیارامد. این سخن که یاد می‌کند مراد او آن است که تواجد صفت ضعیفان و حال مریدان و مبتدیان باشد که اول حرقت به ایشان رسیده باشد ناآزموده و خوی‌ناکرده به بانگ و ناله و نعره افتند، باز چون قوی‌دل باشند با بلا خو کرده باشند و الف گرفته، از آنچه بشنوند و یا ببینند ایشان را جنبش نیاید» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۴۵۱).

با نگاهی به متون عرفانی بسیار دیده می‌شود که مریدان و نوسالکان بر اساس کشفی که برای آنان رخ می‌دهد دچار حالاتی سخت می‌شوند و حتی جان می‌سپارند (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۹۵-۵۹۶).

هرچند همه نشانه‌های (رفتار و کردار) بیرونی «از حرکات سیمایک گرفته تا تغییر رنگ چهره و خاموشی و خنده و گریه و رقص و... در نظرگاه سوسور و نشانه‌شناسی امروز، مصادیق زبان‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۵)، آنچه را به صورت ویژه زبان می‌دانند سخنانی است که بر زبان جاری می‌شود. یکی دیگر از اتفاقاتی که به دلیل غلبه احوال بر سالک رخ می‌دهد، شطحیات و سخنان خلاف شریعتی است که بر زبان او جاری می‌شود. برخی احوال را مغلوب می‌کنند، به همین خاطر گفتارشان را محافظت می‌کنند و شطح نمی‌گویند، ولی برخی مغلوب احوال می‌شوند و شطح بر زبان ایشان جاری می‌گردد. ابن خفیف می‌گوید: «بدان که مشایخ در مقامات، مختلف بوده‌اند و در احوال، متفاوت. بعضی حال بر ایشان غالب بوده است و گاه گاه در استغراق حال و سکری غالب، نادره بر زبان ایشان می‌رفت و نادره از ایشان ظاهر می‌شد مخالف شریعت، و بعضی بر جاده شرع استقامت می‌نمودند و از ماده دین استمداد می‌گرفتند... و البته و اصلاً از جاده شرع تجاوز نمودند و از ملت حنفیه تعدی جایز نشمردند» (دیلمی، ۱۹۵۵: ۵).

سلمی شطح را «بیان مستقیم یک حالت و تجربه شخصی» می‌داند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۰۵) و می‌گوید: «الشطح للخراسانین، لأنهم یتکلمون عن أحوالهم و عن الحقائق، و أهل العراق یصفون أحوال غیرهم و لیس الواصف بشاطح» (سلمی، ۱۳۶۹: ۴۶۹/۳). سراج هم شطح را به دلیل غلبه احوال بر سالک می‌داند و در معنای آن می‌گوید: «عبارة مستغربة فی وصف وجد فاض بقوته و حاج بشدة غلیانه و غلبته» (سراج طوسی، ۱۹۱۴ م: ۳۷۵).

اینکه می‌گویند از شطحیات بوی خودپسندی و ادعا می‌آید و خلاف شرع است به این دلیل است که احوال به سبب ظرفیت کم سالک از اختیار او خارج می‌شوند. گویا خود گویندگان شطح هم به ناقص بودن خود باور دارند. در تذکرة الاولیا آمده است که یک بار در خلوت بر زبان بایزید رفت که «سبحانی ما أعظم شأنی» چون به خود آمد، مریدان گفتند که شما چنین لفظی گفتید.

شیخ گفت: خدای عزوجل شما را خصم باد که اگر یک بار دگر بشنوید، مرا پاره نکنید (عطار، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

شطحیات بایزید به سبب ناقص بودن اوست که نمی‌تواند احوال را مدیریت کند؛ و گرنه خود بایزید به طور کامل به شریعت پایبند بوده است. هجویری به او لقب معظّم الشریعت داده است (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۶۳). در ترجمه رساله قشیریه در این باره آمده است: «از ابویزید حکایت کنند که او گفت: اگر کسی را ببینی که از کرامات اندر هوا همی‌پرد، مگر غره نشوی بدوی، او را نزدیک امرونهی کردن چون یابی و نگاهداشت حدود و گزاردن شریعت» (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۱۳). کسی که شطح می‌گوید هنوز در مقام تلوین است و به مقام تمکین نرسیده است. جنید درباره شطحیات بایزید می‌گوید «هذا کلام من لم یلبسه حقائق وجد التفرید فی کمال حق التوحید» (قشیری، ۲۰۰۷ م: ۲۶۳). شخصی که در مقام تمکین است، همان کسی است که احوال را مغلوب کرده است. دلیل برتری کسانی مانند جنید بر بایزید غلبه بر احوال است.

غلبه احوال بر عارف، هم زبان را هنری‌تر می‌کند و هم ساختار نحوی آن را پیچیده‌تر می‌کند و هر چه احوال مهار شوند، هم ساختار نحوی زبان ساده‌تر می‌شود و هم حضور عاطفه در زبان کم‌رنگ‌تر می‌شود. با مقایسه زبان جنید و بایزید این مطلب روشن می‌شود.

هنگامی که عارف تحت تأثیر احوال قرار می‌گیرد، جانش از عاطفه و هیجان لبریز می‌شود و این عاطفه و هیجان که از عناصر هنر است، در زبان او که برون‌داد مواجید درونی است نمود می‌یابد. عاطفه زبان را نیز موزون و خوش‌آهنگ می‌کند. همچنین عارفی که مغلوب احوال است سخن خود را بی‌اختیار موجز گونه بر زبان می‌آورد؛ بنابراین، ایجاز که یکی دیگر از عوامل هنری کردن زبان است، وارد زبان او می‌شود و زبانش را هنری می‌کند. اگر عارف بتواند احوال را مدیریت کند و تجربه را بلافاصله به زبان نیاورد، فرصت می‌یابد آن را بسنجد و تا حدی آن را با منطق و عادت متعارف وفق دهد، واژگانی مناسب برای بیان آن بیابد و سپس آن را بر زبان آورد. عارفی که بلافاصله بی‌اختیار و بدون اندیشه سخن می‌گوید، سخن او از لحاظ نحوی بسامان نیست. پس عارف هرچقدر بیشتر تحت تأثیر احوال عرفانی باشد، عناصر هنری بیشتر وارد زبان او می‌شوند و سخن او هنری‌تر می‌شود؛ بنابراین اگر عرفان اسلامی با نظریه فرمالیستی تحلیل شود باید گفت هرچه زبان عارف هنری‌تر باشد، او بیشتر تحت تأثیر احوال عرفانی است؛ نه اینکه تجربه عرفانی‌اش عمیق‌تر است و درجه او در عرفان بالاتر است.

به نظر می‌رسد کسانی را که احوال را مدیریت می‌کنند و دچار شور و شعف نمی‌شوند و شطحیات بر زبان نمی‌رانند دارای تصوف عابدانه دانسته‌اند و گروه مقابل را دارای عرفان عاشقانه دانسته‌اند، اما هر دو این‌ها با عشق سلوک می‌کنند و تفاوتشان در مدیریت کردن احوال است.

## نتیجه گیری

با نگاهی به متون دست اول عرفانی، تجربه عرفانی به سه بخش مقدمات، معارف و احوال تقسیم می شود که از این سه بخش، معارف هدف است و مقدمات و احوال، وسایل رسیدن به هدف. اگرچه احوال بدون اختیار سالک بر او وارد می شود، عارف تا حدودی می تواند آن ها را به اختیار خود در آورد. از سوی دیگر هرچند ورود احوال بر عارف شرط لازم برای رساندن او به وصال و هدف است، احوال، خود، هدف عارف نیست، بلکه مانند مقدمات، ابزاری است که عارف را به معرفت می رساند. احوال همان طور که عارف را در رسیدن به هدف یاری می کند، گاهی نیز اگر از اختیار سالک خارج شود، او را از رسیدن به هدف بازمی دارد.

هنگامی که احوال بر عارفی وارد می شود با توجه به دو عامل شدت و ضعف آن و ظرفیت عارف، بر او تأثیر می گذارد. ممکن است حالی مشابه با قوت مشابه بر دو عارف وارد شود و به دلیل ظرفیتی که آن دو عارف دارند، یکی از خودبی خود شود و دیگری آن حال را به اختیار خود در آورد و تغییری در سخن و رفتارش ایجاد نشود.

هنگامی که احوال عارف را مغلوب کند، رفتار و گفتار وی را نیز تحت تأثیر قرار می دهد. نعره و گریه و جامه دریدن صوفیان به دلیل ناقص بودن و بودنشان در مقام دویی است و عارفان کامل از این حرکات به دورند. یکی دیگر از اتفاقاتی که به دلیل غلبه احوال بر سالک رخ می دهد، شطحیات و سخنان خلاف شریعتی است که بر زبان او جاری می شود. برخی احوال را مهار می کنند. به همین خاطر گفتارشان را محافظت می کنند و شطح نمی گویند، ولی برخی مغلوب احوال می شوند و شطح بر زبان ایشان جاری می شود.

هنگامی که عارف تحت تأثیر احوال قرار می گیرد، جانش از عاطفه و هیجان لبریز می شود و این عاطفه و هیجان که از عناصر هنر است در زبان او که برون داد مواجید درونی است نمود می یابد و زبان او را هنری می کند؛ بنابراین، اگر عرفان اسلامی با نظریه فرمالیستی تحلیل شود، باید گفت هرچه زبان عارف هنری تر باشد، او بیشتر تحت تأثیر احوال عرفانی است؛ نه اینکه تجربه عرفانی اش عمیق تر و درجه او در عرفان بالاتر است.

تحلیل عرفان اسلامی از این دیدگاه نشان می دهد که کسانی را که مغلوب احوال هستند دارای عرفان عاشقانه و کسانی که احوال را مدیریت می کنند دارای تصوف عابدانه دانسته اند، اما این تقسیم بندی درست نیست و همه عارفان (عارفان سنت اول) با عشق راه می پیمایند؛ بنابراین، عرفان عاشقانه است و عرفان ناعاشقانه نداریم.

همچنین همه عارفان دارای صحو و سکر هستند، ولی آنان که نمی توانند احوال را مهار کنند، بیشتر دچار سکر می شوند و آنان که احوال را مدیریت می کنند، کمتر. از طرفی همه عارفان به

شریعت پایبندند و اگر گاهی سخنانشان در ظاهر مغایر با شریعت است، به دلیل غلبه احوال بر آنان است.

از سوی دیگر نمی‌توان یک دسته از تجربه‌های عرفانی را مبتنی بر معاملات و دسته‌ای دیگر را مبتنی بر احوال شخصی دانست، بلکه معاملات و احوال هر دو در کنار هم در یک تجربه وجود دارد، اما در آنان که احوال را مدیریت می‌کنند، معاملات بیشتر به چشم می‌آید و در آنان که مغلوب احوال هستند، احوال نمود بارزتری دارد.

همین‌طور با تقسیم تجربه عرفانی به سه بخش مقدمات، احوال و معارف، برخی دیگر از مبانی عرفانی را دقیق‌تر می‌توان تحلیل کرد؛ برای نمونه، خاموشی که یکی از مبانی عرفانی است، با سه بخش گفته‌شده متفاوت است؛ بنابراین، آن را با توجه به هر کدام از این سه بخش جداگانه می‌توان بررسی کرد و نتایجی دقیق‌تر گرفت. با این تحلیل می‌توان به دلایل اختلاف عارفان بر سر مواردی مانند پایدار یا ناپایدار بودن احوال، تقدم و تأخر احوال و مقامات بر یکدیگر، حال یا مقام بودن یک مصداق و... پاسخ داد که البته هر کدام مجالی دیگر می‌طلبند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. سنت اول و دوم عرفانی اصطلاحاتی است که برای تقسیم‌بندی عرفان اسلامی وضع شده است. این دو سنت در غایت و هدف، روش، رویکرد، موضوعات و مفاهیم و زبان، تفاوت‌هایی بنیادین با یکدیگر دارد. سنت اول عرفانی آن است که از آغاز پیدایش تصوف و عرفان اسلامی رونق داشت و تا سده هفتم هجری به‌عنوان سنت غالب عرفانی تلقی می‌شد. در این سنت، تنها ابزار شناخت که می‌تواند سالک را به مقصود برساند، روش کشف و شهود است. به اعتقاد اهل طریقت، این روش که مبتنی بر تجارب شخصی و مواجید ذوقی است، میان عارف و عالم غیب پیوند برقرار می‌کند و او را قادر می‌سازد تا بدون واسطه از اسرار الهی باخبر شود و متناسب با شرایط و توانایی‌های خود، راه مناسب را برای رسیدن به مطلوب پیدا کند. سنت دوم عرفانی نیز از سده هفتم، به‌ویژه با شکل‌گیری مکتب محیی‌الدین ابن عربی رواج پیدا کرد و از آن پس سنت غالب در عرفان اسلامی تلقی می‌شد. در این سنت هم روش کشف و شهود اهمیت و جایگاه خود را حفظ کرد، اما دیگر ابزارها و روش‌های شناخت نظیر روش عقلی و استدلالی و روش نقلی نیز برای تأیید و تبیین آن به کار می‌رفت (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۶۵-۸۸).

۲. عرفان اسلامی مبتنی بر دو قوه نظری و عملی است (میرباقری‌فرد، ۱۳۸۵: ۲۶۹-۲۷۰). «مراد از قوه نظری، آن تفکر و اندیشه‌ای است که عارف را به سوی حق سوق می‌دهد و قوه عملی نیز آن نیرویی است که از معاملات عرفانی سرچشمه می‌گیرد و با قوه نظری پیوندی استوار دارد» (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۷۰). قوه نظری علاوه بر مقام و جایگاهی که عارف در آن قرار دارد، به شرایط زیادی مانند شرایط دینی، روانی، اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و... و حتی به آنچه در ناخودآگاه عارف نهفته است بستگی دارد. همین‌طور پیر نیز در شکوفاکردن آن نقش بسیاری دارد.

۳. هرچند در ظاهر به‌نظر می‌رسد برخی عارفان مانند سهل تستری معتقدند تنها با مقدمات هم می‌توان به معرفت رسید (هجوری، ۱۳۸۹: ۳۰۳)، دیده می‌شود که همین سهل هم به‌شدت زیر تأثیر احوال قرار دارد. «ابن سالم یقول عن ابيه ان سهل بن عبد الله كان يقوى عليه الوجد حتى يبقى خمسة و عشرين يوماً او اربعة و عشرين يوماً لا يأكل فيه طعاماً و كان يعرق عند البرد الشديد في الشتاء و عليه قميص واحد» (سراج طوسی، ۱۹۱۴ م: ۳۰۷).

۴. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به مبحث تلویین و تمکین در سلمی، ۱۳۶۹: ۳/۵۳، قشیری، ۱۹۸۱: ۲/۱۸۴ و قشیری، ۱۳۸۷: ۱۸۵-۱۸۷).

۵. نگارنده بر این باور نیست که هنگامی که عارف مغلوب احوال عرفانی است، ورود همه عناصر هنری در زبان او بیش از زمانی است که او احوال را مهار کرده است، بلکه برخی از عناصر هنری مانند رمزپردازی در خودآگاهی صورت می‌گیرد که در پژوهشی دیگر به آن پرداخته خواهد شد.

۶. البته نباید تصور کرد همه کسانی را که در حیطه تصوف عابدانه قرار داده‌اند، کسانی هستند که احوال را مهار می‌کنند؛ زیرا برخی از آنان اصلاً عارف نیستند و باید نام‌های دیگری چون زاهد و عابد بر آنان نهاد، نه عارف.

## منابع

آلگونه جوفقانی، مسعود. (۱۳۹۰). *تحلیل زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی عرفان*. رساله دکتری. به راهنمایی سید علی اصغر میرباقری فرد. دانشگاه اصفهان.

استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. سروش. تهران.

امام خمینی (ره). (۱۳۸۸). *ترجمه و شرح دعای سحر*. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

باختری، یحیی. (۱۳۸۳). *اورادالاحباب و فصوص‌الآداب*. مصحح ایرج افشار. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.

بی‌نام. (۱۳۴۹). *خلاصه شرح تعرف*. تصحیح احمدعلی رجایی. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. تهران.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۶). «تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در عقلاء مجانین». *مجله معارف*. دوره ۴. ش ۲. صص ۱۹۱-۲۲۲.

خیاطیان، قدرت‌الله و سید حمید دلاور. (۱۳۹۰). «تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان». *نشریه تاریخ فلسفه*. س ۲. ش ۱. صص ۲۳-۴۸.

دهقان، علی، خلیل حدیدی و موسی احمدی. (۱۳۹۳). «بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۱۰. ش ۳۷. صص ۱۱۱-۱۴۳.

دهقانی، رضا. (۲۰۰۹). «آموزه‌های تصوف (بخش اول)». *سازمان تبلیغات اسلامی*. ۱۳۹۷/۳/۳.

([www.ido.ir](http://www.ido.ir))

روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. مصحح هانری کرین. انتشارات طهوری. تهران.

سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴ م). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلین نیکلسون. مطبعة بریل. لیدن.

سلمی، ابو‌عبدالرحمن محمدبن الحسین. (۱۴۲۴ ق). *طبقات الصوفیه*. مصحح مصطفی عبدالقادر عطا. دارالکتب العلمیه. بیروت.

\_\_\_\_\_. (۱۳۶۹). *مجموعه آثار سلمی*. گردآوری نصرالله پورجوادی چاپ اول. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.

دیلمی، ابوالحسن علی. (۱۹۵۵). *سیرت ابن خفیف*. ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی. به تصحیح

آن ماری شیمل. آنکارا.



- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. چاپ سوم. سخن. تهران.
- صلیا، جمیل. (۱۳۸۱). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. چاپ سوم. حکمت. تهران.
- شقیق بلخی. (۱۳۶۶). *آداب العبادات*. تصحیح پل نوپا. ترجمه نصرالله پورجوادی. معارف. دوره چهارم. ش ۱. صص ۱۰۶-۱۲۰.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۴). *تذکرة الاولیاء*. بر اساس نسخه مصحح نیکلسون. نشر علم. تهران.
- علامه سید محمدحسین تهرانی. (۱۴۱۹ ق). *لب اللباب در سیر و سلوک*. چاپ نهم. انتشارات علامه طباطبایی. مشهد.
- عین القضات همدانی. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. مصحح عقیف عسیران. دانشگاه تهران. تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم‌الدین*. مترجم مؤیدالدین خوارزمی. مصحح حسین خدیو‌جم. جلد ۱، ۲، ۴. علمی و فرهنگی. تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. مصحح حسین خدیو‌جم. جلد. علمی و فرهنگی. تهران.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. چاپ چهارم. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تهران.
- فناپی اشکوری، محمد. (۱۳۹۴). *درآمدی بر فلسفه عرفان*. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۷). *رسالة قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. زوار. تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۲۰۰۷ م). *کتاب المعراج*. مصحح لوئیس صلیبا. بیروت. دارالمکتبه بیلبون.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۸۱ م). *لطایف الاشارات*. با مقدمه و تحقیق ابراهیم بسیونی. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۵). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. زوار. تهران.
- کلابادی، ابوبکر محمد ابن ابراهیم. (۱۹۳۳ م). *التعرف لمذهب التصوف*. طبعه الاولى. مطبعة السعادة. مصر.
- گیسودراز، ابوالفتح سید محمد ولی اکبر صادق. (۱۳۴۱). *منتخبات شرح تمهیدات*. مصحح عقیف عسیران. دانشگاه تهران. تهران.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۶۵). *مکتب حافظ*. چاپ دوم. انتشارات توس. تهران.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. مصحح محمد روشن. جلد ۳. انتشارات اساطیر. تهران.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. مصحح علی اصغر حکمت. جلد ۱ و ۴. امیر کبیر. تهران.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۸۵). «اندیشه‌های عرفانی میرداماد. جستاری در آرا و افکار میرداماد و میرفندرسکی». مجموعه مقالات و گفتار فرهنگستان علوم. فرهنگستان. تهران.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی». نشریه علمی پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا). س ۶. ش ۲. صص ۶۵-۸۸.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۴). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ یازدهم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). *کشف الحقائق*. مصحح احمد مهدوی دامغانی. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- نویا. پل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف‌المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ پنجم. سروش. تهران.

## References

- Algone Joneghani, M. (2011). *Linguistic and epistemological analysis of mysticism*, PhD dissertation, under the guidance of Seyed Ali Asghar Mir baqeri. University of Esfahan. (In Persian)
- Allameh Seyed Mohammad Hosein Tehrani. (1419 AH). *The Kernal of The Kernal in Gourney*. Ninth Edition. Mashhad. Allameh Tabatabai Publications. (In Persian)
- Attar Neyshaburi, Faridaddin. (2005). *The Reminding of Saints*. Based on an edited version of Nicholson. Tehran. Science publication. (In Persian)
- Bakherzi, Y. (2004). *The Litanies of bloved ones and The Sumary of menners*. Edited by Iraj Afshar. Tehran. Publications of University of Tehran. (In Persian)
- Celia, Jamil. (2002). *Philosophical culture*. Translation by Manouchehr Sanei Daribidi. Third edition. Tehran. Wisdom. (In Persian)
- Dehghan, A., Khalil, H. and Ahmadi, M (2013). "Study of devotional mysticism and romantic mysticism in Hafez's sonnets". *Mystical and Mythological Literature Quarterly*. Q. 10. 37. pp. 143-111. (In Persian)
- Dehghani, R. (2009). "The Sufi Teachings (Part I)". Islamic Advertising Organization .3 / 3/1397 ([Www.ido.ir](http://www.ido.ir)). (In Persian)
- Deilami, Abolhassan Ali. (1955). *Character of Ibn Khafif*. Translated by Roknoddin Yahya bin Junaid Shirazi. Correct An Marie Shimmel. Ankara. (In Persian)
- Ein Al-Qozat Hamadani. (1980). *Preliminaries*. Corrector Afif Asiran. Tehran. University of Tehran. (In Persian)
- Faali, Mohammad Taqi. (1389). *Religious experience and mystical revelation*. fourth edition. Tehran. Organization for Publication of the Institute of Islamic Culture and Thought. (In Persian)
- Fanaei Eshkouri, Muhammad. (1394). *An Introduction to Mystic Philosophy*. Qom. Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- Ghazali, Abu Hamed Muhammad. (2007). *Reviving the science of religion*. Translator by Movayedaddin Kharazmi. Edited by Hosein Khadv jam. Vols 2 , 4. Tehran. Scientific and cultural (In Persian)
- \_\_\_\_\_ (2004). *Alchemy of happiness*. Edited by Hosein Khadv jam. 2 vols. Tehran. Scientific and cultural. (In Persian)
- Gisoodaraz, A. S. M. (1968). *Selected of Explanation of qualifications*. Corrector Afif Asiran. Tehran. University of Tehran. (In Persian)
- Goshiri, Abulqasim Abdul Karim bin Hwaazen. (1387). *The Qashiriyah treatise*. Translated by Abu Ali Hasan ibn Ahmad Osmani. Correcting by Badi azzaman Foruzanfar. Tehran. Zavar. (In Persian)

- . (2007). *Book of Ascension*. Edited by Louise salibba. Beirut. Office House Biblion. (In Persian)
- . (1981). *Subtleties of allusions*. introduction and research by Abraham Bassiouni. Egyptian Organization of General of the Book. (In Persian)
- Hojviri, Abolhasan Ali bin Osman. (2010). *Revelation of the mystery*. Introduction and Correction and Suspensions by Mahmoud Abedi. Fifth Edition. Tehran. Soroush. (In Persian)
- Imam Khomeini. (2009). *Translation and Description of Dawn Prayer*. Tehran, institute of organizing and publishing Imam Khomeini's Works. (In Persian)
- Kalabadi, Abu Bakr Muhammad ibn Ibrahim. (1933). *Recognition of Sufism*. Egypt. Press of happiness. First edition. (In Persian)
- Kashani, Ezzedine Mahmood. (2006). *Steering light and Enough key*. Correct Effat Karbassi and Mohammad Reza Barzegar Khaleghi. Tehran. Zavar. (In Persian)
- Khayatian, G. and Delavar. S. H. (2011). "An Introduction to the Popular Classification of Sufism and Mysticism in Baghdad and Khorasan." Journal of History of Philosophy. second year. Number one. Pp. 23-48. (In Persian)
- Meybodi, Abolfazl Rashid al-Din. (1371). *Revelation of the Secrets and Several Righteous*. Edited by Ali Asghar Hekmat. Vols 1, 4. Tehran. Amir Kabir. (In Persian)
- Mirbagherifard, Seyed Ali Asghar. (2006). "Mystical Thoughts of Mirdamad. A Look at Mirdamad's and Mirfendersky's Thoughts and Views». Proceedings of the Academy of Sciences. Tehran. (In Persian)
- (2012). "Practical and Theoretical Mysticism or Mystical First and Second Traditions". Journal of Mystical Literature Research (Gohar Goya). Sixth year. Second Issue. Pp. 65-88. (In Persian)
- Mortazavi, Manouchehr. (1985). *Hafiz school*. second edition. Tehran. Toos Publication. (In Persian)
- Mostameli Bokhari, Ismail. (1984). *Explain of Recognition of Sufism*. Edited by Mohammad Roshan. Vol 3. Tehran. Mythology Publications. (In Persian)
- Najm Razi, Abdullah bin Mohammed. (2005). *Observing the Servants*. By Mohammad Riahi. Eleventh Edition. Tehran. Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
- Nasafi, Azizuddin. (2007). *Revelation of the facts*. Edited by Ahmad Mahdavi Damghani. Tehran. Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
- Noya, Paul (1995). *Qur'anic commentary and mystical language*. Translated by Ismail Saadat. Tehran. University Publication Center. (In Persian)
- Pourjavadi, N. (1987). "An Analysis of the Concepts of Wisdom and Madness in the Insane Sanes." Education Magazine. Fourth period. No. 2, pp. 191-222. (In Persian)
- Stacey, W. T. (1996). *Mysticism and Philosophy*. Translated by Bahaeddin Khorramshahi. Tehran. Soroush. (In Persian)
- Roobahan Balkhi Shirazi. (1989). *Description of the Ecstatic*. Henry Carbon Correction. Tehran. Tahouri Publications. (In Persian)
- Seraj al-Tusi, Abu Nasr. (1914 AD). *The Flash in mysticism*. Corrected by Reynold Alain Nicholson. Leiden. Braille. (In Persian)
- Shafiee Kadkani, M.R. (2013). *The language of poetry in Sofia prose*. Third edition. Tehran. Speech. (In Persian)
- Shaqiq Balkhi. (1987). *The Menners of Divines*. Correction of the Poul Noya. Translated by Nasrallah Pourjavadi. education. Fourth period. See 1. pp. 106-120. (In Persian)
- Solami, Abu Abdul Rahman Muhammad bin al-Hussein. (1424 AH). *The Sufis Levels*, edited by Mustafa Abdul Qader Atta. Beirut. Scientific Library. (In Persian)
- . (1990). *Solami Works Collection*. Collection by Nasrollah Pourjavadi, first edition. Tehran. University Publication Center. (In Persian)
- Unknown. (1970), *Summary of the Explain Identification*. Corrected by Ahmad Ali Rajai, Tehran. Iran Culture Foundation Publications. (In Persian)

## The Nature of Mystical Experience Based on Managing the States' Model<sup>1</sup>

Mahdi ArabJafari Mohammadabadi<sup>2</sup>  
Tahereh Khoshhal Dastjerdi<sup>3</sup>  
Zohreh Najafi<sup>4</sup>

Received: 02/02/2019  
Accepted: 26/06/2019

### Abstract

To better understand Islamic mysticism, the mystical experience must be scrutinized accurately. So far, studies have been conducted regarding the nature of Islamic mysticism, each examining mystical experiences and Islamic mysticism, in general, through a certain perspective. Different divisions and types of Islamic mysticism, namely romantic mysticism, pious mysticism, Khorassanian and Baghdadian mysticism, mystical experience and spiritual-path experience are examples of these perspectives. There are also studies which focus on the nature of mystical experience adopting a linguistic approach. Relying on mystical primary sources and based on the mystics' quotes, the present study divides mystical experience into four categories; preliminaries, teachings, states and speeches, and outer performances, and considers them as components of a cycle which interact with each other to aid the mystic reach the goal. This paper also provides a new model which clearly represents the nature of Islamic mysticism. In this model, the extent of mystics' mastery over the states they encounter is considered as one of the reasons for their difference.

**Keywords:** Mystical Experience, States, Management.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2019.20926.1679

2. PhD Candidate of Persian Language and Literature, Isfahan University, Isfahan, Iran,  
[m.arabjafari@yahoo.com](mailto:m.arabjafari@yahoo.com)

3. Professor of Persian Language and Literature Department, Isfahan University, Isfahan, Iran  
(Corresponding author), [t.khoshhal@yahoo.com](mailto:t.khoshhal@yahoo.com)

4. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Isfahan University, Isfahan, Iran,  
[z.najafi@tr.ui.ac.ir](mailto:z.najafi@tr.ui.ac.ir)

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN: 1997-2538

## معیارهای تمییز وقایع خیال منفصل در تذکرة الاولیاء به روش هانری کربن<sup>۱</sup>

محمد جهانگیری زینی<sup>۲</sup>

سیاوش حق جو<sup>۳</sup>

فرزاد بالو<sup>۴</sup>

مرتضی محسنی<sup>۵</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۲۴

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

### چکیده

از دوران قدیم همواره گروهی به وجود مراتبی برای عالم معتقد بوده‌اند. عالم خیال منفصل، به عنوان عالمی واسطه بین عالم ماده و عالم عقل- و البته تحت عناوین مختلف- در جهان اسلام مطرح شد. قوه خیال نیز قوه میانجی حس و عقل در نظر گرفته شد. از طرفی در میان ملل مختلف، تجارب دینی و عرفانی‌ای وجود داشته است که از آن با نام‌های متفاوتی مانند کرامات، خوارق عادات و...

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.23854.1681

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول)،

m.jahangiri@umz.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، s.haghjou@umz.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، f.baloo@umz.ac.ir

۵. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، mohseni@umz.ac.ir

نامبرده می‌شود. در میان صوفیه، این موضوعات اهمیت و بسامد ویژه‌ای داشت؛ به طوری که متون متعددی در این زمینه به یادگار ماند که تذکرة الاولیاء یکی از آن‌هاست. هانری کربن مستشرقی است که به کمک مؤلفه‌های پدیدارشناسی، در برخورد با تجارب عرفانی اولیا، لزوم درک صحیح آن را در موضع دقیقش یعنی عالم خیال منفصل، بارها یادآور می‌شود. پژوهش حاضر در سایه نزدیک شدن به روش کربن که همان تأویل یا کشف‌المحجوب است، معیارهایی ارائه می‌دهد که در تذکرة الاولیاء به کمک آن می‌توان خیالی (مثالی) بودن مرتبه وقایع را تشخیص داد. یافته‌های پژوهش ناظر بر این است که معیارهایی مانند زمان قدسی، ارتباط با فرشته، اوصاف لطیف و مثالی و... قادرند مکان صحیح وقوع وقایع مثالی را به مخاطبان متونی نظیر تذکرة الاولیاء نشان دهند.

#### واژه‌های کلیدی: هانری کربن، خیال منفصل، تذکرة الاولیاء.

### ۱. مقدمه و بیان مسئله

فلسفه مشرق‌زمین در نیمه دوم قرن ششم محل ظهور شیخ اشراق بود؛ شریانی که جریان فلسفه یونانی (افلاطونی)، حکمت ایران باستان و آموزه‌های اصیل اسلامی را پیوند می‌دهد و از دل آن، فلسفه نور و ظلمت خویش (فلسفه اشراق) را ارائه می‌دهد. سهروردی است که در این فلسفه (به ویژه در کتاب حکمة الاشراق) عالم «مُثل معلقه» را به عنوان میانجی عوالم عقل و حس معرفی کرده است. به فاصله زمانی و مکانی اندک با او، ابن عربی به صورت جدی تر نظریه پردازی پیرامون خیال به مثابه قوه ادراکی و نیز به مثابه عالمی مستقل را آغاز کرد. از آن زمان تاکنون متفکران بسیاری به شرح و بسط آرای آن‌ها پرداخته‌اند، اما در دوران معاصر، هانری کربن - که وجود او نیز محل برخورد گرایش‌های متفاوت و بعضاً مشابه اندیشه بشری است - به دلیل گرایش ذاتی‌اش به مشرب افلاطونی (کربن، ۱۳۸۳: ۶۹)، به بررسی و تبیین آثار شخصیت‌هایی در جهان اسلام پرداخت که برخورد با آنان نیازمند فهم عمیق‌تر بود. وی به مدد ابزارهایی که از جهان غرب به شرق آورده بود سعی کرد همانند سهروردی زمینه‌های مشترک افلاطونیان ایران و یونان باستان را با افلاطونیان دوره اسلامی نشان دهد. برای این منظور، از روش‌هایی که در درک عمق و باطن پدیده‌های مورد مطالعه به مدد پژوهشگر می‌آیند بهره برد. روش او پدیدارشناسی است، اما متفاوت با پدیدارشناسی مرسوم در غرب. پدیدارشناسی او کشف ذات پدیدار و رسیدن به باطن آن را از رهگذر ظاهر و نمود میسر می‌داند. پدیدارشناسی کربن، با تمام وجود به سمت تأویل متمایل می‌شود و تأویل یا همان کشف‌المحجوب، متعلقات خویش را به همراه می‌آورد. کربن پیوسته

یادآور می‌شود که درک حقیقت بسیاری از آموزه‌های قرآن و گرایش‌های باطنی مثل تصوف و تشیع منوط به درک صحیح هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه است؛ همان شناخت عالم و قوه ادراکی واسطه. خیال منفصل، عالمی است غیرمادی با ویژگی‌های عالم ماده. آنچه در ظرف این عالم رخ می‌دهد در برابر معیارهای ثابت روابط علی و معلولی مقاومت می‌کند. جغرافیای آن جغرافیای اشراقی است. جهانی است که در آن، بواطن از ظواهر آشکار می‌شود و لذا ارض تأویل است. زمان دیگر خطی مستقیم از گذشته به آینده نیست، بلکه به شکل دایره جریان می‌یابد. فضای آن، مکان اتصال روان بشری با فرشته است. «سهروردی به ما می‌گوید که تخیل اگر بر پایه تعقل نهاده باشد به فرشته بدل می‌گردد؛ یعنی به قوه‌ای مفکر تبدیل می‌شود» (شایگان، ۱۳۹۴: ۸۴-۸۵).

کربن با متدولوژی پدیدارشناسانه در محضر درس ابن عربی می‌نشیند و به او نزدیک می‌شود و این را روش ژرف‌اندیشی در مورد یک موضوع می‌داند (کربن، ۱۳۹۰ الف: ۴۵). در نتیجه همین نگرش عمیق، به ویژگی‌هایی در آثار افراد مورد تحقیقش می‌پردازد که می‌توان آن‌ها را معیارهایی برای تمییز وقایعی دانست که شأن مثالی دارند. شاید این سؤال به ذهن برسد که آیا می‌توان ابزاری به دست داد که تمامی آثار رمزی یا آثاری را که به سرگذشت‌های معنوی پرداخته‌اند تحلیل و درک کرد. پژوهش حاضر با نشستن در محضر درس کربن و تذکرة الاولیاء، سعی در معرفی معیارهایی دارد که خواننده سرگذشت پرمرور از اصحاب کرامت بتواند وقایعی که در عالم خیال منفصل روی داده است و نیاز به تأویل برای درک صحیح دارد، از مجعولات و بر ساخته‌های وهمی بازشناسد؛ بنابراین هدف پژوهش تأویل نیست، بلکه تشخیص پدیدار نیازمند تأویل است.

## ۱-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی با این عنوان و رویکرد انجام نشده است. اما خیال منفصل دارای پیشینه نسبتاً پرباری است که تقریباً از زمان شیخ اشراق به‌طور خاص آغاز شده است و نقاط عطفی همچون شیخ اکبر و صدرالمتألهین در سده‌های بعد دارد. برخی از مهم‌ترین پژوهش‌هایی که نقاط مشترکی با پژوهش حاضر دارند، بدین قرارند:

هانری کربن در تخیل خلاق در عرفان ابن عربی (۱۳۹۰)، این کتاب را در دو بخش و شش فصل تنظیم و تخیل و عالم خیال را از منظر ابن عربی تشریح کرده است. بدین ترتیب که ضرورت وجود عالمی واسطه و قوه‌ای واسطه را تبیین می‌کند. علاوه بر این، کتاب دارای پیش‌گفتاری است که می‌تواند راهنمای راه تحقیق در مورد وقایع خیالی باشد؛ چرا که به کمک علوم فلسفی معاصر مانند پدیدارشناسی به علم خیال نزدیک شده است.

هانری کربن در *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز؛ از ایران مزدائی تا ایران شیعی* (۱۳۵۸)، در بخش اول، پیشینه و امتداد جهان‌بینی مبتنی بر فرشته‌شناسی و عالم واسطه را از ایران مزدایی قبل از اسلام تا ایران بعد از اسلام و شباهت یک تفکر را در دو دوره متفاوت نشان می‌دهد. در بخش دوم که متعلق به دوره بعد از اسلام است، به برگزیده متونی از عرفا و فلاسفه ایرانی و مسلمان می‌پردازد که در آن، به صراحت به تبیین اقلیم هشتم و ارض ملکوت پرداخته‌اند و ویژگی‌های عالم خیال و قوه مرتبط با آن را تشریح کرده‌اند.

بابک احمدی در *چهار گزارش از تذکرة الاولیاء* (۱۳۷۹)، پس از مقدمه‌ای درباره عطار و *تذکرة الاولیاء*، در چهار بخش به چهار گزارش متفاوت - که در واقع چهار مبنای متفاوت برای بررسی متن است - به بررسی *تذکرة الاولیاء* می‌پردازد. در بخش چهارم به مباحث هرمنوتیکی در اثر مذکور توجه می‌کند و جز اشاره‌ای به تقسیم‌بندی واقعه روحانی، توجهی به خیال منفصل در آن وجود ندارد و هدف بیشتر معناهای نهفته در متن و زبان اثر است.

از آنجا که مطالعات بسیاری درباره مسائل مربوط به کرامات و همچنین *تذکرة الاولیاء* و سیر اندیشه کربن به صورت جداگانه انجام شده است که آن‌ها را در ارتباط با هم بررسی نکرده‌اند، از توضیح دیگر آثار صرف نظر می‌شود و صرفاً به برشمردن نام مهم‌ترین آن‌ها بسنده می‌شود: مقدمه شیعی کدکنی بر *اسرار التوحید* (مسئله کرامات و طبقه‌بندی‌های قدیم)، *پدیدارشناسی، هنر، مدرنیته* نوشته محمدرضا ریخته‌گران (بررسی نسبت پدیدارشناسی با *حکمة الاشراق* سهروردی)، *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی* نوشته داریوش شایگان (بررسی سیر اندیشه و مختصات فکری کربن)، *الخیال؛ عالم البرزخ و المثل* نوشته محمود الغراب (دیدگاه ابن عربی در مورد خیال)، *عوامل خیال* نوشته ویلیام چیتیک (دیدگاه ابن عربی در مورد خیال)، *رساله نوریه در عالم مثال* نوشته حکیم بهایی لاهیجی (در مورد عالم مثال).

## ۲. پیشینه خیال منفصل

می‌توان از این پرسش آغاز کرد که ابزارهای ادراکی بشر برای معرفت به حقیقت وجود کدام‌اند و معرفت خود را از کدام منبع کسب می‌کنند. تفکر در مورد این موضوع، جریان‌های اندیشگی متفاوتی را در طول تاریخ اندیشه به وجود آورده است. با وجود این، همه این اندیشه‌ها در دو جریان کلی قابل طبقه‌بندی هستند که به مرور به پیچیدگی‌های هر کدام افزوده شده است؛ یکی پیروان تفکر ارسطویی که به حس و عقل به عنوان ابزار شناخت قائل‌اند، اما برای این قوا و داده‌های آن‌ها خارج از وجود انسان منبعی قائل نیستند. این تفکر راه ارتباط با ملکوت را بسته می‌داند و به



موضوع این پژوهش مربوط نمی‌شود. در مقابل، پیروان مکتب افلاطون، عالم هستی را دارای مراتبی می‌دانند که از طریق آن، ملک با ملکوت ارتباط می‌یابد. افلاطون نظریه مثل را مطرح کرد که نام دیگر آن «مثل نوریه» است، یعنی عالم عقلانی محض. در میان حکمای بعد از اسلام، سهروردی با مطرح کردن «حکمت اشراق»، این ادراک چندبعدی از هستی را دوباره مطرح کرد. خمیره حکمت اشراقی که کربن آن را حکمت جاوید نیز می‌نامد از هرمس (ابوالحکماء) آغاز می‌شود و از طریق دو سلسله از حکما به سهروردی می‌رسد. حکمت از جانب مغرب به امباذقلس و فیثاغورثیان و افلاطون و افلاطونیان می‌رسد. از جانب شرق به کیومرث مالک طین (گلشاه) و فریدون و کیخسرو می‌رسد. آن‌گاه در عالم اسلام خمیره مغربیان به اخی‌اخیم ذوالنون مصری و ابوسهل تستری و خمیره مشرقیان به بایزید بسطامی و منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی می‌پیوندد (کربن، ۱۳۹۳: ۳۶). مشابهت قابل تأمل تعالیم زردشت و افلاطون مؤید عقیده سهروردی و اقتران و برخوردهای فرهنگی ایران و یونان قدیم است. مشابهت‌هایی مانند مسئله «حاکمان حکیم» در اندیشه افلاطون و «بختاران» یا «سوشیانت‌ها» در اندیشه زردشت، طبقات سه‌گانه معرفی شده توسط افلاطون برای آرمان‌شهر و شباهت آن به طبقات اجتماعی در ایران و هند و چندین مورد دیگر (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۰-۳۱). مثل افلاطونی و ارباب انواع حکمای ایران باستان در نظرگاه شیخ اشراق به هم می‌پیوندند و به تکامل می‌رسد و از درک دومرتبه‌ای هستی که به درک عقلی و درک حسی معتقد بود به درک سه‌مرتبه‌ای از هستی می‌رسد؛ یعنی به عالم «مثل معلقه» به‌عنوان واسطه عالم عقول و محسوسات معتقد شد تا به تناظر هر عالم در هستی، قوه‌ای مرتبط با آن در انسان به اثبات برساند.

ابن عربی نیز به همین درک سلسله‌مراتبی از حقیقت معتقد است و حتی برای حضرت خیال اهمیتی علی‌حده قائل است و نزول حق از معنی به محسوس را تنها در حضرت خیال ممکن می‌داند. بسیاری از نظریه‌پردازان دربارۀ خیال را مرهون دقت نظر ابن عربی هستیم. این همان نقطه‌ای است که ابن سینا تحت تأثیر عوامل متعدد - که بسط آن در این مقال نمی‌گنجد - به سمت آن حرکت کرد، اما نتوانست یا نخواست بدان برسد. یکی از این عوامل، منابع اشراقی مورد مطالعه ابن سینا همچون کتاب *اثولوجیا* یا *تئولوگیا* اثر فلوطین است که قسمتی از کتاب *تساعات* اوست؛ یعنی شیخ‌الرئیس به احتمال گمان می‌کرده است که در محضر اثری مشائی کسب دانش می‌کند. شاید بتوان گفت اعتقاد وی به غیب و راهیابی او به این عالم از طریق رمز و تمثیل از رهگذر مطالعه این‌گونه از آثار بوده است. شباهت زیاد داستان معراج‌گونه فلوطین (۱۳۷۸: ۴۳-۴۴) با تمثیل‌های سه‌گانه بوعلی می‌تواند گواهی بر این مدعا باشد.

### ۳. هانری کربن، خیال منفصل و تأویل پدیدارشناسانه

بعد از شیخ اشراق و ابن عربی، اندیشمندان هر دوره‌ای دیدگاه‌های آنان را شرح و بسط کردند و بعضاً به تکمیل آن پرداختند. هانری کربن نیز در دوران حاضر به این میدان پا گذاشت. او بیشتر به نقاط مشترک حکمت باطنی مشرق‌زمین پرداخت. حال این حکمت در هر لباسی که بود برای او تفاوتی نداشت. او سهروردی‌گون بر وجه اشراقی فلسفه ایرانی در تمام اعصار قبل و بعد از اسلام تأکید می‌کند و حتی همراهان غربی این تفکر (مثل افلاطونیان کمبریج و حسیدیم‌های یهودی) (کربن، ۱۳۹۵: ۴۸-۴۹) را تعقیب و معرفی می‌کند. این وسعت نظر به همراه روش‌شناسی دقیق، به تحقیقات کربن ویژگی اعتمادپذیری عطا کرده است.

روش او پدیدارشناسی است، اما در پدیدارشناسی از هوسرل و حتی هایدگر فاصله می‌گیرد. هدف او نیز از بررسی پدیدار، رسیدن به ذات و ماهیت پدیدار است، اما برعکس هوسرل، او ظاهر را راه رسیدن به باطن می‌داند و بین ظاهر و باطن به‌نوعی این‌همانی قائل است. در تأویل نیز از هایدگر فاصله می‌گیرد و از هرمنوتیک محدود به جهان به فراسوی جهان و مرگ می‌رود. کربن تنها به اصولی از پدیدارشناسی که به او کمک می‌کنند تا به باطن و ماهیت پدیدار اجازه آشکار شدن بدهد وفادار می‌ماند؛ برای مثال، اپوخه که تعلیق پیش‌داوری‌هاست، اصلی است که کربن از آن بهره می‌گیرد و همچنین مخالفت با فروگاهش و تنزل پدیدارها را از پدیدارشناسی آموخته است. به عقیده کربن، پدیدار همیشه کمتر از آن چیزی است که در پس آن پنهان است؛ بنابراین، نمی‌تواند آن‌گونه که بایسته است آن باطن را آشکار سازد، ولی فقط پدیدار می‌تواند آن را آشکار سازد. پس هم باید ظاهر (پدیدار) را حفظ کرد و هم از آن فراتر رفت (کربن، ۱۳۹۰ الف: ۱۲-۱۳). کربن نزد عارفان مسلمان، آنچه از پدیدارشناسی و هرمنوتیک برای رسیدن به باطن و ذات پدیدار می‌خواست، یافت. نوع تجربه این شخصیت‌ها از نص قرآن و معارف دینی‌شان، برای او تعریف دقیق پدیدارشناسی‌اش بود. تجربه‌ای که تنها با طرح عالم خیال منفصل و فرشته‌شناسی مرتبط با آن که مکان طرح چنین تجربه‌هایی است و قوه ادراکی مرتبط با آن عالم که قوه خیال است، قابلیت بررسی پدیدارشناسانه و ماهوی دارد.

عالم خیال منفصل - که کربن آن را از طریق آموزه‌های عارفان مسلمان تعریف می‌کند - عالمی است در حد فاصل عالم ماده محض و عالم عقل محض. در این عالم که ارض مکاشفات و وقایع خیالی است، جسم صعود می‌کند و روحانی می‌شود و روحانیات نزول می‌کنند و به جسمانیت نزدیک می‌شوند. بسیاری از کرامات عرفا و سرگذشت انبیا بدون درک آن در این اقلیم معنوی قابل درک و فهم نیست. ابزار درک و اتصال به این جهان ملکوتی، قوه خیال در انسان است

که شبیه به عالم خیال است. «خیال به عنوان یک قوه جادویی خلاق که موجد عالم محسوس است، روح مطلق را در قالب اشکال و الوان ایجاد می کند» (همان: ۲۷۵). این اتصال از طریق ارتباط با فرشته که شأن ملکوتی موجودات است و ابزار این ارتباط قوه خیال است، صورت می پذیرد. پس این ادراک، ادراکی رمزی است و فعلش تأویل است؛ زیرا خیال، امکان توصیف امور غیبی را به صورت اموری که واجد اوصافی متناسب با جهان شهادت هستند فراهم می کند (چیتیک، ۱۳۸۳: ۸۹) و این کار را از طریق ادراک رمزی انجام می دهد.

رمز، «واسطه آگاه و فرزانه‌ای است میان عالم غیب و اسرار و جهان ظاهر. از این رو، نه مجرد است نه محسوس؛ نه عقلایی است نه عاطفی؛ نه واقعی است نه موهوم؛ بلکه همه این صفات دوگانه را در خود جمع دارد و بر این اساس، هم عواطف و احساسات را متأثر می سازد، هم عقل و خرد را برمی انگیزد» (ستاری، ۱۳۶۶: ۴۵۸). کربن ویژگی‌های مختلفی را برای رمز برمی شمارد که یکی از آنها خودجوشی و عینیت رمز است. او معتقد است رمزها حوزه‌ای را بر نفس عیان می سازند که به اندازه عالم محسوس، عینی است. خودجوشی رمزها حاکی از تکرار بارز آنها در فرهنگ‌های مختلفی است که هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ مکانی بسیار با هم فاصله دارند. در نتیجه، درک وقایع تاریخی به صورت رمزی و روحانی، آنها را به وقایع نفس تبدیل می کند (کربن، ۱۳۸۷: ۴۴۰). بیان تجربه‌های معنوی از طریق رمز، لزوم روش تأویل را به عنوان روشی که موضوع مطرح شده رمزی را به اصل و مکان حقیقی‌اش باز می گرداند، نمایان می سازد.

در تأویل، کربن و هایدگر تا آنجا با هم پیش می روند که هر دو میان وجوه فهم و وجوه هستی پیوند برقرار می کنند و شیوه شناخت را منطبق بر شیوه وجود، و وجودشناسی را مقدم بر معرفت‌شناسی می دانند؛ بنابراین، از دیدگاه آنها تأویل را دیگر صرفاً بازی با کلمات نمی دانند، بلکه تأویل، کشف درونیات ماست. این مابعدالطبیعه وجود است، ولی تفاوت اینجاست که هایدگر این عمل را تنها در سطح فلسفه اجرا می کند، ولی کربن آن را به الهیات نیز بسط می دهد؛ یعنی لزوم راهنمایی را در این تأویل وجودی ضروری می داند (کربن، ۱۳۹۰: ب: ۱۴-۱۵). در واقع، رموزی که در متون مقدس و عرفانی یا هر متن دیگر به کار گرفته می شوند و مظهری از معنا و حقیقتی وسیع تر هستند، به کمک تأویل به اصل خویش بازگردانده می شوند. تأویل از نظر لغوی یعنی بازگردانیدن؛ بازگردانیدن محسوسات و داده‌ها به اصل، به صورت ازلی به دهنده آنهاست. «بدین منظور باید آن محسوسات را در هریک از مدارج وجودی یا سطوحی که به وسیله آنها باید هبوط کنند تا به نوع هستی که مطابق با سطح وضوح وجدان عام ماست برسند، درک کرد. این عمل (تأویل) باید بعض سطوح را مظهر بعضی دیگر گرداند» (کربن، ۱۳۵۸: ۱۰۷). اساس حکمت اشرافی و شیعی و عالم خیال بر امر تأویل است.

کربن در پدیدارشناسی تجربه‌های معنوی عارفان مسلمان که همان بررسی تأویلی است، نکاتی را برجسته می‌سازد تا بتواند موضع‌شناسی دقیقی از وقایع مربوط به عالم خیال منفصل ارائه دهد. این نکات که ویژگی‌های عالم خیال منفصل و درک خیالی هستند همگی در ارتباط با یکدیگر، کلیتی اندام‌وار را شکل می‌دهند و می‌توان آن‌ها را معیارهایی دانست که شأن خیالی یک واقعه یا پدیدار را نمایان می‌سازند؛ برای مثال می‌توان ارتباط با فرشته را نام برد که ظاهری را برای نشان دادن خود برمی‌گزیند و کار مؤول بازشناختن حقیقت فرشته است. ابن عربی خوابی می‌بیند و در این خواب، پرنده‌ای او را به رفتن به شرق فرمان می‌دهد و همراه او را نیز معرفی می‌کند. کربن این پرنده را با همراه ملکوتی‌اش، تجسم روح القدس و جبرئیل می‌داند (۱۳۹۰ الف: ۱۰۵). در جای دیگر برای نشان دادن درک خیالی ابن عربی از ملاقات دختری اصفهانی در کعبه، نقش توصیفات و تصویرپردازی ابن عربی (شب‌هنگام بودن) را در تعریف کردن این واقعه برجسته می‌سازد (همان: ۲۲۵). مورد دیگر تجسم معنا و مفهوم است که شأن خیالی ماجرا را نشان می‌دهد. کربن در این مورد، تجسم سوره فاتحه توسط فاطمه قرطبی را به صورت جسمانی مثال می‌زند و آن را اثر همت می‌داند (همان: ۹۱). از ذکر مثال‌های بیشتر به دلیل ضیق مقال صرف نظر می‌شود و در بخش بعد به این عناوین پرداخته خواهد شد.

#### ۴. بررسی معیارهای شناخت وقایع خیال منفصل به مدد هانری کربن

۴-۱. کشف حقایق و معانی و نیز ارتباط با غیب به واسطه فرشته: یوهان گنورگ هامان به کربن آموخت سخن گفتن ترجمه کردن است از زبان فرشتگان به زبان بشری. در قوس نزول از عالم خیال همگی مخلوقات برابرند و هر مخلوقی از برکات سیر نزولی آفرینش بهره‌مند می‌شود، اما در برزخ صعودی که مسیری است کمالی است هر فرد به اندازه ظرفیت وجودی‌اش می‌تواند به جهان ملکوت فرارود و به تأویل حقایق واصل شود. در این مسیر، حقایق به واسطه فرشته شخصی که راهبر درونی و نفسانی هر فردی است دریافت و با قوه خیال فعال درک می‌شود. فرشته شخصی می‌تواند در هر قالبی برای شخص تجلی کند. گاهی ندایی است درونی که جز ندا تجسم دیگری ندارد، اما گاهی در قالب شخصیتی کامل مانند پیامبر اسلام ظاهر می‌شود که این مورد اغلب در خواب اتفاق می‌افتد. پیغمبر همان روح القدس، جبرئیل یا عقل فعال است که وظیفه فرابردن نفس از عالم ملک به ملکوت بر عهده اوست. کربن شخصیت حی ابن یقظان در تمثیل ابن سینا را رمز فرشته راهبر می‌داند (کربن، ۱۳۸۷: ۲۹۲)؛ مثلاً محمدبن خفیف را در بادیه‌ای بعد از بغداد و در راه حج واقعه‌ای می‌افتد و آن اینکه آهوایی بر سر چاهی بی‌رسن و دلو آب می‌خورد،

ولی چون خفیف قصد آب خوردن کرد آب چاه پایین رفت او گمان کرد که منزلتش از آهو کمتر است. در این هنگام آوازی می شنود که این آهو چون بر ما توکل کرد بی رسن و دلو آب خورد و آوازی دیگر شنید که برای امتحان صبر تو آب چاه پایین رفت و بعد آب بالا آمد و او وضو ساخت و آب خورد و تا مدینه احتیاج به آب نداشت و جنید نیز وقتی او را دید از این واقعه آگاه بود (همان: ۴۹۹). این آواز، ندای فرشته شخصی است که راهبر و راهنمای محمدبن خفیف در سلوک نفسانی است و معنای حقیقی وقایع را به او می نمایاند و ضمیر او را روشن می سازد. علاوه بر این، نشانه های دیگری که مثالی و فرامادی بودن این واقعه را برجسته می کنند، سفر حج و راه بادیه است که سلوک ظاهری و باطنی را هماهنگ می سازد. آبی که خفیف از چاه می خورد، سیراب کنندگی ای دارد که در آب های مادی سراغ نداریم و از لطافت برخوردار است. علاوه بر این، وقتی با جنید دیدار می کند از این واقعه باخبر است و این موضوع با ویژگی های ادراک در بعد مادی تطابق ندارد و شخصی دیگر از این نادیده و ناشنیده خبر دارد. البته عبارتهایی که از ارتباط با فرشته در این قبیل وقایع به کار گرفته می شوند، خود نشانگر حقایقی مهم و قابل توجه هستند. مثال دیگر پیام هاتف به بایزید است (همان: ۱۶۰).

**۴-۲. عدم تبعیت از زمان آفاقی:** تاریخ در عالم خیال منفصل از نوع انفسی و درونی است که زمان قدسی نامیده می شود. این نوع از تاریخ از شیوه ادراکی ناشی است که از مادیت وقایع تجربی فراتر می رود. کربن واقعه میثاق با خدا را به عنوان نمونه بیان می کند (کربن، ۱۳۹۰ الف: ۲۰۷) و در این نوع از زمان بندی است که مثلاً مشایخ با خضر یا هر شخصیت مثالی دیگر ملاقات می کنند: ابراهیم ادهم در بادیه الیاس و خضر را ملاقات و با آن ها گفت و گو کرد. در همین بادیه به هفتاد مرقع پوش برخورد می کند که با دیدن خضر و شاد شدن از دیدار او مورد غضب خداوند واقع شدند و جانشان ستانده شد (عطار، ۱۳۸۶: ۹۰). مسلم است که خضر یا الیاس از نظر تاریخ آفاقی نمی توانند توسط ابراهیم ادهم رؤیت شوند، اما در تاریخ عالم خیال منفصل، زمان خطی نیست، بلکه دایره ای است و آغاز و پایان به معنای مرسوم کلمه در آن معنا ندارد. آغاز و پایان در عالم خیال می توانند به هم برسند. از نشانه های دیگری که در این داستان به خصوص شأن خیالی آن را یادآور می شود می تواند خود بادیه باشد که جلوه ای مثالی دارد؛ به علاوه که این بادیه بادیه ای است که به منزل یار عرفانی ختم می شود و سفر سلوک را ممکن می سازد. نکته دیگر اینکه درجه میانین و واسطه بودن عالم مثال است که سبب می شود آنان که در این بادیه مانده اند و صفشان این گونه باشد که به مطلوب خویش نرسیده جان داده اند.

**۴-۳. عدم تبعیت از جغرافیای مادی و بیرونی:** عالم خیال منفصل علاوه بر ویژگی نازمانی، از ویژگی نامکانی نیز برخوردار است. وقایع عالم خیال در ناکجای جغرافیایی اتفاق می‌افتند؛ چراکه به جغرافیای مادی محدود نمی‌مانند. نفسی که به عالم خیال منفصل و مرتبه وجودی فرامادی نائل می‌شود هر لحظه که اراده کند می‌تواند در هر جایی که می‌خواهد باشد. حتی می‌تواند در یک لحظه در دو مکان متفاوت با بعد مکانی زیاد حاضر باشد. «در جهان واسط، نفس از قیود مشخصات و مختصات فضایی آزاد است. به جای وقوع یا افتادن و به جای لزوم تعیین موقعیت خود در یک فضای مقدم، خود نفس فضا را تعیین می‌کند؛ یعنی که خود مبدأ و منشأ روابط و تعلقات فضایی است و ساختمان آن را تعیین می‌کند» (کربن، ۱۳۵۸: ۵۰)؛ بنابراین، مبحث طی طریق که از کرامات اولیاست در این قسمت قرار می‌گیرد؛ مثلاً امام القراء ابو عمرو به علت گناهی که کرد قرآن را فراموش کرد. نزد حسن بصری رفت و چاره خواست و حسن او را به حج فرستاد و گفت به مسجد خیف نزد پیری برو تا دعا کند. او این کار را انجام داد. در مسجد نشسته بود که مردی با جامه سپید پاکیزه وارد شد و وقتی رفت، آن پیر توضیح داد که آن مرد حسن بصری بود که هر روز نماز پیشین به بصره کند و اینجا آید و با ما سخن گوید و نماز دیگر به بصره برد (عطار، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۴). در این واقعه، نکته‌ای که روشن می‌کند این است که حسن بصری یا هر انسان دیگری در حالت عادی و در مرتبه مادیت خویش نمی‌تواند بین نماز پیشین و نماز دیگر از بصره به حج رود و بازگردد، اما این امر در عالم خیال منفصل و توسط نفس به‌مدد قوه خیال امکان‌پذیر است؛ زیرا در عالم خیال، جغرافیای مادی و بعد مکانی معنای خود را از دست می‌دهد و هر اتفاقی به‌مدد قدرت نفس خداگونه ممکن می‌شود؛ علاوه‌براین، نشانه‌هایی دیگر می‌تواند شأن ملکوتی و مثالی این واقعه را برجسته کند؛ اوصافی که برای حسن بصری به کار می‌رود (مردی با جامه سپید پاکیزه)، لطافتی روحانی را به نمایش می‌گذارد که نشان دهد نفس مجسم‌شده حسن بصری مورد توصیف است؛ همچنین قدرت نفس آن پیر که با خواست نفس او قرآن بر ابو عمرو گشاده شد و مشکل روحی او از میان رفت.

**۴-۴. اوصاف و ویژگی‌های لطیف پدیده‌های مثالی:** در وقایع مثالی، پدیده‌ها به‌گونه‌ای توصیف می‌شوند که لطافت وجودی آن‌ها مشخص می‌شود. این اوصاف و ویژگی‌ها تقریباً به صورت قراردادی برای وصف پدیده‌هایی به کار می‌رود که غیبی یا متعلق به مرتبه‌ای فرامادی از وجود هستند، مانند تصویری که در ناخودآگاه جمعی ما از پدیده غیبی هست؛ برای مثال، نورانی‌بودن یا سوئه آسمانی می‌تواند بستری برای توصیف پدیده‌ای خیالی فراهم کند تا هر چند

ملکوت از راه زبان وصف می‌شود، مخاطب این تمایز را احساس کند؛ به‌عنوان مثال، بایزید برای آیات و کراماتی که به او روی می‌نمود از خداوند تصدیق می‌خواست. پس در حال نوری زرد پدید می‌آمد که با خطی سبز بعد از «لا اله الا الله»، نام پیامبران اولوالعزم بر آن نوشته شده بود (همان: ۱۵۵). نور در جای‌جای کتاب مقدس و همچنین تذکرة الاولیاء مظهر معناست. مناسب‌ترین واژه‌ای است که به‌صورت کلی می‌توان معانی والا را در آن نازل و بیان کرد. تجلی یک حقیقت مثالی واحد به‌صورت رمزهای یکسان در فرهنگ‌ها یا زمان‌های مختلف از دیدگاه کرین به‌علت پیوند ذاتی‌ای است که میان حقیقت مثالی و تجلی آن برقرار است (کرین، ۱۳۹۲: ۳۱-۳۲). رنگ‌های زرد و سبز نیز در وصف پدیده‌های عالم خیال و ملکوت به‌طور کلی کاربرد دارند. برای توصیف خضر، فرشتگان یا هر پدیده‌ای با شأن ملکوتی از این رنگ‌های لطیف استفاده می‌شود. سبز بودن پوشش سادات در عالم تشیع نیز از همین نوع است.

**۴-۵. احاطة نفس بر طبیعت یا نفوس:** دانسته‌ایم که نفس به‌سبب سرشت متعالی و ملکوتی‌اش با اتصال به عالم ملکوت می‌تواند از قید محدودیت‌ها و حصار قوانین ماده‌رهایی یابد و ابتکار عمل را به‌دست گیرد و خلاقانه فعل خلقت را در طول اراده الهی و به تقلید از آن انجام دهد. نفس می‌تواند بیافریند، تغییر دهد، اثر بگذارد و تحت تسلط و تصرف و کنترل درآورد. می‌تواند بر طبیعت که شامل جماد و نبات و حیوان است تأثیر بگذارد یا می‌تواند در نفوس دیگر مؤثر واقع شود و وقایع موجود در عالم خیال منفصل را فرادید نفوس دیگر آورد. ملاصدرا در تعلیقاتش بر حکمة الاشراف می‌نویسد: «کل انسان یخلق بالهمة فی قوة خیاله ما لا وجود له الا فیها و العارف یخلق بالهمة ما یکون له وجود فی خارج محل الهمة ولكن لا یزال الهمة یحفظه و لا یؤدها حفظ ما خلقه فمتی طرء علی عقله عن حفظ ما خلقه عدم ذلك المخلوق...» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۵۸۱).

بزرگی در روز آدینه نزد سهل تستری می‌رود. پس از گفت‌وگو با او، سهل نظر آن بزرگ را در مورد نماز جمعه می‌پرسد و آن شخص به مسافت طولانی بین آن‌ها و مسجد که یک شبانه‌روز است اشاره می‌کند. آن شخص نقل می‌کند که در این هنگام دست من بگرفت. پس نگاه کردم. خود را در مسجد آدینه دیدم و بعد از نماز، سهل در مورد جماعت حاضر می‌گوید که اهل لا اله الا الله بسیارند و مخلصان اندک (عطار، ۱۳۸۶: ۲۶۷). در این واقعه که سفری نفسانی است و زمان و مکان مادی و قوانین فیزیکی قادر به توجیه آن نیستند، سهل تستری با تصرف در نفس شخصی دیگر این واقعیت نفسانی را در درون به نمایش می‌گذارد و شخص به‌واسطه قدرت نفس تستری به

عالم خیال منفصل متصل شده است. گرفتن دست نشانه این تصرف است. این نکته که تستری بعد از نماز، مخلصان را اندک دانسته نشان دیگری است که قدرت تشخیص باطنی او را به نمایش می‌گذارد و چشم حقیقت‌بین او را اثبات می‌کند؛ برای مثال، در مورد قدرت نفس در طبیعت می‌توان ظاهر شدن گور در اثر اراده ابراهیم ادهم را مثال زد (همان: ۱۰۶).

**۴-۶. تناقض و عدم تطابق با ویژگی‌های ماده:** اعتقاد به جهان صرفاً مادی یا نهایتاً اعتقاد به بعد عقلانی بی‌ارتباط با این مادیت در کنار آن، این موضوع را بر فهم انسان تحمیل می‌کند که این جهان و مواد تشکیل‌دهنده آن که اجزای آن است فقط قادرند وجودی محدود را تجربه کنند با ویژگی‌ها و حالات منحصر به همان وجود مادی. حال آنکه در واقع امر، پدیده‌ها می‌توانند در مراتب وجودی فرامادی نیز حاضر شوند و تنها امر لازم در جهت فهم این پدیده‌ها در مراتب وجودی فرامادی، درک ویژگی‌های مختص هر مرتبه از وجود است. به عبارت دیگر، وقتی در واقعه‌ای مشاهده می‌شود حیب عجمی روی آب راه می‌رود، اما در آب فرو نمی‌رود (همان: ۵۵). باید توجه داشت که در عالم ماده، هر بدنی وزنی دارد که براساس قوانین فیزیک لاجرم پس از قدم گذاشتن بر آب فرو خواهد رفت، اما بدن مثالی یا خیالی در بند و محدود این قوانین نیست و می‌تواند آزادانه این محدودیت‌ها را کنار بزند. همچنین تنها در قوانین عالم خیال و قوه خیال متصل می‌گنجد که صورت‌هایی رؤیت شوند مشتمل بر اوصافی متناقض. کربن از ابن عربی در فتوحات نقل می‌کند که در هنگام طواف به دور کعبه جوانی را می‌بیند بدین اوصاف: «الفئی الفائت، المتکلم و الصامت الذی لیس بحی و لامائت المركب البسیط» این اوصاف تناقض‌آلود نشان می‌دهد که این مشاهده در ساحت خیال فعال صورت گرفته که قوه ادراک عالم مثال است و در این عالم، جمع نقیضان ممکن است (کربن، ۱۳۹۰ ب: ۹۹-۱۰۰). تناقضی نیز که در توصیف خضر از خود در دیدار با ابراهیم ادهم مشاهده می‌شود از همین نوع است. خضر گفت: «ارضی و بحری و بری و سمائی ام» (عطار، ۱۳۸۶: ۸۸).

در همین رابطه می‌توان از صوت مثالی نیز سخن گفت. سهروردی می‌گوید: «لازم نیست اگر چیزی در محلی شرط چیزی باشد، در محل دیگر هم شرط مثل آن باشد... آنچه از آوازه‌های سهمناک، خداوندان کشف شنوند روا نبود گفته شود که از جهت تموج هوا در دماغ‌ها حاصل آید... این گونه آوازه‌ها مثال صوت بود و مثال صوت نیز صوت بود» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۳۷۰). پس آنجا که ابوالخیر اقطع در بادیه شخصی را می‌بیند که بی‌زاد و بی‌آب و بی‌آلت سفر می‌رفت با خود اندیشه می‌کند که «او را به جان هیچ کار نیست؟» آن شخص روی باز کرد و گفت: «الغیبة



حرام» (عطار، ۱۳۸۶: ۴۸۱). این صوت، صوتی مثالی است که به قوه سمع مثالی استماع می‌شود و شرط منعقدشدن آن تموج هوا نیست.

**۴-۷. شیوه خیالی (مثالی) در ادراک و آگاهی:** اثبات عالم خیال منفصل و به تبع آن قوه ادراکی خیال در انسان، منبعی فرامادی از آگاهی و ابزاری غیرعقلی برای ادراک و کسب معرفت معرفی می‌کند. براین اساس، انسان با تقویت قوای نفسانی و باطنی خویش می‌تواند از غیب، ندیده، نشنیده، ندانسته یا از ضمیر دیگران و حتی از آینده اطلاع کسب کند و این موارد را نیز در قلمرو دانش خویش درآورد. این قابلیت است که تنها با اتصال نفس به عالم خیال منفصل ممکن می‌شود و وجود آن خود دلالتی است بر وجود عالمی فرامادی به نام خیال منفصل؛ برای مثال در این مورد می‌توان به ملاقات هرم بن حیّان با اویس قرنی اشاره کرد. هرم در کنار فرات، اویس را می‌یابد. به او سلام می‌کند و حالش را می‌پرسد و اویس پاسخ می‌دهد: «حیاک الله یا هرم بن حیّان.» هرم بن حیّان تعجب می‌کند و می‌پرسد که چگونه مرا شناختی. اویس در پاسخ می‌گوید: «نبأنی العلیم الخیر» و می‌گوید روح من روح تو را شناخت (همان: ۲۱). اویس تا آن زمان هرم بن حیّان را ندیده بود، اما با قدرت خیال و از طریق عالم خیال، به منبع علم الهی متصل می‌شود و حقایق بر نفس او نازل می‌گردد و به ندانسته واقف می‌شود.

**۴-۸. تجسم و تجسد معانی و تشخص اعضا و جوارح:** در عالم خیال منفصل، حتی مفهوم و معنا می‌تواند صاحب جسم و شخصیت و متجسد شود؛ بنابراین، مواجهه با این دسته از وقایع در *تذکرة الاولیاء*، دال بر تعلق آن‌ها به مرتبه خیالی وجود است؛ به عنوان نمونه، ابوبکر کتانی در خواب خویش، جوانی صاحب جمال را می‌بیند و آن جوان خود را «تقوی» معرفی می‌کند. سپس زنی سیاه و زشت را می‌بیند و آن زن خود را «خنده و نشاط و خوش دلی» می‌نامد (همان: ۴۹۵). در خواب و رؤیا نیز انسان می‌تواند به عالم خیال منفصل وصل شود و از خاصیت‌های آن بهره‌مند گردد و امر معنوی برایش مجسم شود. در همین راستا در عالم خیال است که هر کدام از اعضا و جوارح انسان می‌توانند شخصیت داشته باشند و مستقل از صاحب خویش، فعلی انجام دهند. پس از مثله کردن حلاج از یک یک اندام او آواز «أنا الحق» می‌آمد (همان: ۵۱۸). البته شنیدن این آواز یا ندا مستلزم بهره‌مندی مخاطب از قوه سمعانی باطنی است و شخص با قوه خیال خویش آن را ادراک خواهد کرد. هر چند فعلی که برای قوای ظاهری و باطنی کاربرد دارد اغلب یکسان است، با تکیه بر شواهدی از این نوع می‌توان بین آن‌ها تمایز قائل شد.

موارد دیگری را نیز می‌توان به این موارد افزود که به اشاره مطرح می‌شود: تبعیت‌نداشتن از روابط علی و معلولی (دعای مالک دینار همان: ۴۴ و دزد چادر رابعه همان: ۶۵)، ظهور پدیده از منبع غیرمادی و بدون پیشینه مادی (درم و غلام عبدالله مبارک همان: ۱۸۷)، فعل ذی‌شعور از غیرذی‌شعور (سخن گفتن گوسفند با اويس قرنی همان: ۲۴)، تغییر یا ارتقای مرتبه وجودی پدیده‌ها و وقایع (تبدیل مهره به یاقوت به وسیله ذوالنون همان: ۱۲۲ و مالک دینار و سخن غیب از زبان کودک همان: ۴۵-۴۶)، تبعیت‌نداشتن از اعداد و مقادیر و قراردادهای مادی (ابوالحسین نوری و هژده هزار عالم همان: ۴۰۹)، رؤیت وقایع و موجودات غیبی و خیالی (گفت‌وگوی ابراهیم ادهم با ابلیس همان: ۱۰۴).

## ۵. نتیجه‌گیری

رویکرد هانری کربن، روشی است مرکب از پدیدارشناسی و هرمنوتیک در غرب که معادل با کشف‌المحجوب در عالم عرفان اسلامی است. امکان بررسی بسیاری از تذکره‌های عارفان از منظر تأویل پدیدارشناسانه کربن وجود دارد. در بررسی تذکرة الاولیاء بر مبنای نگاه کربن می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از وقایع مطرح‌شده در این تذکره، در عالم خیال منفصل اتفاق افتاده است که شخص قوی‌النفس توانسته است با قوه خیال خود این وقایع معنوی را درک کند. این وقایع در قالب متن به زمان حال رسیده است، اما در همین متن و در خلال این کلام، نشانه‌هایی وجود دارد که شأن خیالی و غیرمادی بودن این وقایع را نشان می‌دهند. در برخی از این وقایع، چندین نشانه در کنار هم قرار دارند. این نشانه‌های برجسته‌ساز عبارت‌اند از: تبعیت‌نداشتن از روابط علی و معلولی، تبعیت‌نداشتن از زمان و تاریخ آفاقی، تطابق‌نداشتن با ویژگی‌های ماده، کشف حقایق و معانی و نیز ارتباط با غیب به واسطه فرشته، تجسم و تجسد معانی و تشخیص اعضا و جوارح، تبعیت‌نداشتن از جغرافیای مادی و بیرونی، احاطه نفس بر طبیعت یا نفوس، ظهور پدیده از منبع غیرمادی و بدون پیشینه مادی، فعل ذی‌شعور از غیرذی‌شعور، تغییر یا ارتقای مرتبه وجودی پدیده‌ها و وقایع، اوصاف و ویژگی‌های لطیف پدیده‌های مثالی، شیوه خیالی (مثالی) در ادراک و آگاهی، تبعیت‌نداشتن از اعداد و مقادیر و قراردادهای مادی، رؤیت وقایع و موجودات غیبی و خیالی. وجود هریک از این نشانه‌ها در یک واقعه دلیلی است بر غیرمادی بودن آن واقعه. پس اهمیت این مسئله تمایز قائل شدن بین مراتب مختلف وجودی و عوالم و قوای ادراکی متناسب با آن‌ها از طریق همین علائم و دلالت‌هاست و روشی است که سبب می‌شود وقایع عالم خیال منفصل با وهم و فانتزی اشتباه گرفته نشوند.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. چاپ پنجم. حکمت. تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳). *عوامل خیال*. ترجمه سید محمود یوسف ثانی. پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. تهران.
- ستاری، جلال. (۱۳۶۶). *رمنز و مثل در روانکاوی*. توس. تهران.
- سهروردی، شهاب. (۱۳۹۰). *حکمة الاشراق*. ترجمه و شرح از جعفر سجادی. چاپ دهم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۴). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام. چاپ هفتم. فرزانه روز. تهران.
- عطاری، محمدابن ابراهیم. (۱۳۸۶). *تذکره الاولیاء*. تصحیح و توضیح محمد استعلامی. چاپ هفدهم. زوار. تهران.
- فلوطین. (۱۳۷۸). *اثولوجیا*. ترجمه و شرح فارسی دکتر حسن ملکشاهی. سروش. تهران.
- کرین، هانری. (۱۳۵۸). *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز*. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. طهوری. تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز*. ترجمه انشاءالله رحمتی. سوفیا. تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *از هایدگر تا سهروردی*. ترجمه حامد فولادوند. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. جامی. تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. چاپ سوم. سوفیا. تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ الف). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. جامی. تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ ب). *معبد و مکاشفه*. مقدمه، ترجمه و توضیح انشاءالله رحمتی. چاپ دوم. مؤسسه بوستان کتاب. قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*. ترجمه احمد فرید و عبدالحسین گلشن. چاپ چهارم. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. تهران.

## References

- Attār, M. (2007). *Tazkirat Al-awliā*. (M. estelāmi Correction). Zavvar. Tehran. (In Persian)
- Chittick, W. (2004). *Imaginary Worlds*. (S. M. Yousef-Sāni Trans.). Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Center. Tehran. (In Persian)
- Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the sufism of Ibn Arabi*. (Rulph Manheim Trans.) Princeton university press. Princeton. (In Persian)
- \_\_\_\_\_ (1979). *The spiritual earth and the human body on the day of resurrection*. (Z. Dehshiri Trans.). Tahouri. Tehran. (In Persian)

- \_\_\_\_\_. (2016). \_\_\_\_\_. (E. Rahmati Trans.). Soufiā. Tehran.
- \_\_\_\_\_. (2008 & 2013). *Avicenna and the mystical parable*. (E. Rahmati Trans.). Jāmi. Tehran. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2011<sup>a</sup>). *Creative imagination in the sufism of Ibn Arabi*. (E. Rahmati Trans.). Jāmi. Tehran. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2011<sup>b</sup>). *Temple and Revelation*. (E. Rahmati Trans.). Institute of Boustān-e Ketāb. Qom. (In Persian)
- \_\_\_\_\_. (2014). *The Relationship between the Ishrāgh Philosophy and the Philosophy of Ancient Iran*. (A. Fardid, & A. Golshan Trans.). Institute of Hikmat and Philosophy of Persia. Tehran. (In Persian)
- Ebrahimi Dinani, Gh. (۲۰۰۰). *The Radius of Thought and Intuition in Suhrawardi's Philosophy*. Hekmat. Tehran. (In Persian)
- Plotinus. (1999). *Theologia*. (H. Malekshāhi Trans.). Soroush. Tehran. (In Persian)
- Sattari, J. (1987). *The Symbol & The Allegory in psychoanalysis*. Tous. Tehran. (In Persian)
- Shāyḡān, D. (2015). *Henry Corbin: The spiritual topography in Iranian Islam*. (B. Parham Trans.). Farzānrouz. Tehran. (In Persian)
- Sohravardi, Y. (2011). *Hikmat Al-eshrāgh*. (S.J. Sajjadi Trans.). University of Tehran Publication. Tehran. (In Persian)

## Criteria for Distinguishing the Discontinuous Imaginal Universe Events: Employing Henry Corbin's Method in *Tazkirat-al-Awliā*<sup>1</sup>

Mohammad Jahangiri Zeyni<sup>2</sup>  
Siavash Haghjou<sup>3</sup>  
Farzad Balou<sup>4</sup>  
Morteza Mohseni<sup>5</sup>

Received: 14/01/2019

Accepted: 26/06/2019

### Abstract

Since the ancient times, there have always been groups of people who believed in the order of the universe. The concept of discontinuous imaginal world was raised in the Muslim world as the mediator between the world of intellect and the world of matter, of course under different titles. The imagination was also considered to be the mediator between sense and reason. Moreover, there exist religious and mystical experiences in different nations which are named differently, including metaphysical powers (Kerāmāt), supernatural wonders (Khavāriq-e-ādāt), and the like. These issues were of great importance and recurrence among the Sufis, and various texts have addressed them, one of which is *Tazkirat-al-Awliā*. Henry Corbin, an Orientalist, who used phenomenological components in examining the mystical experiences of Sufis, recurrently reminds us of the necessity of proper understanding of it in its precise position, i.e. discontinuous imaginal universe. The present study, approaching Corbin's method, which is the same as interpretation (ta'wil) or revelation of the veiled (Kashf-ol-Mahjoub), provides criteria that can be used to discern the imaginary dimension of the events in *Tazkirat-al-Awliā*. Results suggest that criteria such as sacred time, relationship with angels, subtle and imaginal descriptions, and the like could display the proper place of occurrence of imaginal events to readers of texts as *Tazkirat-al-Awliā*.

**Keywords:** Henry Corbin, Discontinuous Imaginal Universe, *Tazkirat-al-Awliā*.

1 . DOI: 10.22051/jml.2019.23854.1681

2. PhD Candidate of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Corresponding author), [m.jahangiri@umz.ac.ir](mailto:m.jahangiri@umz.ac.ir)

3. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, University of Mazandaran, Babolsar, Iran, [s.haghjou@umz.ac.ir](mailto:s.haghjou@umz.ac.ir)

4. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, University of Mazandaran, Babolsar, Iran, [f.baloo@umz.ac.ir](mailto:f.baloo@umz.ac.ir)

5. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, University of Mazandaran Babolsar, Iran, [mohseni@umz.ac.ir](mailto:mohseni@umz.ac.ir)

# Contents

<b>Comparative Study of Islamic Sufism and Shamanic Mysticism</b> <i>Behzad Atooni, Mahdi Sharifian, Behrooz Atooni</i>	7-26
<b>Comparative Study of Aesthetic (Jamali) Names of God in the Mystical Texts of the Fourth and Sixth Centuries (A.H): The Cases of <i>Kashf al-Mahjub</i> and <i>Rawh al-Arwah</i></b> <i>Katayoon Katibeh, Nasser Nikoubakht, Ensieh Khazali, Hossein Ali Ghobadi</i>	27-55
<b>Explicating the Relationship between the Genesis Book and the Compilation Book in the Mystic-Qur'anic Thoughts of Sheikh Mahmud Shabestari and Allameh Seyed Heydar Amoli</b> <i>Fatemeh Jafari Kamangar, Ramezanali Taghizadeh Chari</i>	57-80
<b>Analysis of the Application of Eliade's Mythical View in <i>Safvat al-Safa</i> by Ibn-e Bazaz Ardabili</b> <i>Ramin Moharrami, Soraya Karimi Yunjali</i>	81-105
<b>Image of God in the Thoughts of Osho: Contrasting His Teachings to Rumi's</b> <i>Mahboobeh Assadi, Seyyed Hamid Reza Alavi, Morad Yari Dehnavi</i>	107-134
<b>The Nature of Mystical Experience Based on Managing the States' Model</b> <i>Mahdi ArabJafari Mohammadabadi, Tahereh Khoshhal Dastjerdi, Zohreh Najafi</i>	135-156
<b>Criteria for Distinguishing the Discontinuous Imaginal Universe Events: Employing Henry Corbin's Method in <i>Tazkirat-al-Awliā</i></b> <i>Mohammad Jahangiri Zeyni, Siavash Haghjou, Farzad Balou, Morteza Mohseni</i>	157-173



**In the Name of God**

**Biannual Journal of Mystical Literature**  
**Vol. 10, No. 19, 2018-2019**

**Publisher:** Alzahra University  
**Chief Executive:** M. Mobasheri  
**Chief Editor:** M. Nikmanesh  
**Persian Editor:** S. Javaheri  
**English Editor:** F. Parsaeian

**Editorial Board**

A. Farzad, Ph.D. Associate Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies  
H. Faghihi, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University  
M. Hoseini, Ph.D. Professor, Alzahra University  
M. Mobasheri, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University  
R. Moshtagh Mehr, Ph. D. Professor, Azarbaijan Tarbiyat Moallem University  
M. Nikmanesh, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University  
A. Nikouei, Ph.D. Associate Professor, Guilan University  
M. Panahi, Ph.D. Professor, Alzahra University  
A. Vafaei, Ph.D. Professor, Allameh Tabatabaei University

Printing & Binding: Fargahi Publication  
Publication Frequency: Biannual  
Circulation: 50

Email: [adabiaterfani@alzahra.ac.ir](mailto:adabiaterfani@alzahra.ac.ir)  
Website: <http://journals.alzahra.ac.ir/jml>

This periodical will be indexed in:  
[www.lsc.gov.ir](http://www.lsc.gov.ir)  
[www.sid.ir](http://www.sid.ir)  
[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

*Alzahra University Publications*  
*Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran*  
*Postal Code: 1993891176*

**Print ISSN: 9384-2008**  
**Online ISSN: 1997-2538**