

پیشینه عرفان

حیات معنوی، خدامحوری و عرفان، از دیرینه‌ترین ابعاد حیات بشر است و بر اساس شهادت متون دینی، قدمتی به اندازه حیات آدمی دارد. چون انسان، بعد باطنی و بصیرت دارد، بسیار طبیعی است که تا انسان بوده به این بعد خود می‌پرداخته است. البته روشن است که در ابتدا این بعد ضعیف‌تر بوده و به مرور دقیق‌تر و عمیق‌تر شده است. عرفان‌هایی چون عرفان چینی و هندی که پیشینه‌ای هزاران ساله دارند، گواه خوبی بر این مطلبند. با ظهور دین مبین اسلام، حرکت معنوی بشر وارد مروحدت وجودحله تازه‌ای شد که گستردگی دامنه و ژرفای آن، همه حیات معنوی و عرفانی گذشته بشر را تحت الشعاع خود قرار داد. به تعبیر دیگر، باید گفت که پربارترین، عمیق‌ترین و کامل‌ترین مکتب عرفانی، مکتب عرفان اسلامی است؛ به‌طوری که بسیاری از صاحب‌نظران مسلمان و غیر مسلمان، بر این مطلب اذعان دارند.

جایگاه عرفان اسلامی در فرهنگ و معارف اسلامی

عرفان اسلامی را می‌توان از اصلی‌ترین و گسترده‌ترین ساحت‌های فرهنگ اسلامی به‌شمار آورد؛ به‌گونه‌ای که بدون آگاهی از عرفان اسلامی، یافتن تصویری کامل از فرهنگ و معارف عمیق اسلامی، ناممکن به‌شمار می‌رود. عرفان اسلامی از سویی در وادی معرفت و آگاهی از حقایق و اسرار هستی، آن‌چنان پیش رفت که فلسفه و کلام اسلامی را به نقد کشید و سرانجام در بسیاری از مسائل، آن دو حیطه را تحت تأثیر خود قرار داد. از سویی دیگر، در حیطه عمل و در ترسیم نقشه عملی حیات درونی - از نظر دقت‌ها و ظرافت‌ها و جاذبه‌های تربیتی - علم اخلاق را پشت سر گذاشت و بسیاری از شخصیت‌های اخلاقی اسلامی را به دنبال خود کشیده است. از طرفی دیگر، در میدان ادب، بر قله ادبیات و شعر اسلامی نشست. در آوردگاه تربیت و پرورش روحی انسان مسلمان نیز، بی‌شک تابناک‌ترین عملکرد، از آن عرفان اسلامی بوده است؛ به‌طوری که برجسته‌ترین شخصیت‌های معنوی در اسلام را باید در وادی عرفان اسلامی پی گرفت؛ شخصیت‌هایی نظیر مرحوم قاضی (ره)، علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) در سده اخیر، تربیت‌یافته همین جریان عرفانی اسلامی بوده‌اند. در فهم آیات و روایات نیز ژرف‌ترین تفاسیر، در عرفان اسلامی ظهور یافته و اسرار و بطون آیات و روایات را باید در میان کلمات عارفان مسلمان جست‌وجو کرد.

خاستگاه عرفان اسلامی

در باب سرچشمه عرفان اسلامی، بیشتر صاحب‌نظران پذیرفته‌اند که منشأ عرفان اسلامی را باید در آموزه‌های معنوی آیات و روایات، دعاها و در حیات روحی رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و ائمه اطهار - علیهم السلام - و دیگر بزرگان دین جست‌وجو کرد. با مراجعه‌ای به تاریخ اسلام درمی‌یابیم که در همان صدر اول اسلام، بسیاری از مسلمانان تحت تأثیر همین مایه‌های معنوی اسلام، به حیات و نگرشی عرفانی دست یافته بوده‌اند؛ نمونه‌هایی چون اصحاب صفه - که نقل برخی از شهودات آنان در تاریخ و روایات اسلامی موجود است - و سلمان فارسی - که در روایات، صاحب اسراری دانسته شده که ابوذر تحمل آن‌ها را نداشته است - از این دست

هستند. پل نويا (محقق در عرفان اسلامی) در تأیید این مطلب، از استادش ماسینیون چنین نقل می‌کند که: بررسی دقیق... به ما امکان می‌دهد که تأیید کنیم که عرفان اسلامی در مبدأ و بسط خود، نشأت یافته از قرآن است که مسلمانان آن را خوانده‌اند و در آن تأمل و بدان عمل کرده‌اند.

جایگاه اصطلاحات علمی و تخصصی در عرفان اسلامی

عرفان اسلامی در گذر ایام، به دلایلی چون لزوم تعلیم مریدان و طالبان عرفان، توضیح و تشریح درست دیدگاه‌های عرفانی برای غیر اهل عرفان به منظور بحث با دیدگاه‌های مخالف یا رقیب، و یا به هدف پی‌ریزی نظامی علمی برای عرفان، به ارائه منظم و تخصصی مفاهیم و دیدگاه‌های خود روی آورده است؛ اما به جهت گستردگی و پیچیدگی معرفتی و مفهومی‌اش، به مرور ایام دست به گزینش، استقراض و وضع اصطلاحات و واژه‌های علمی و فنی بسیاری زده است.

بسیاری از این واژه‌ها، ریشه در واژگان متون دینی دارند که عارفان با نکته‌بینی‌هایی در معانی آنها، این واژه‌ها را در جهت بیان مطالب خود به خدمت گرفته‌اند؛ اصطلاحاتی مانند توکل، تقوا، زهد، صبر، محبت و شوق از این قبیلند. برخی دیگر از این اصطلاحات، از زبان عربی وام گرفته شده و در عرفان اسلامی، معانی خاص متفاوت با معانی اولیه برای آنها در نظر گرفته شده است؛ مفاهیمی چون سُکر، ذوق، شُرب و فنا که البته برخی از این‌ها در متون دینی هم آمده‌اند، از این دست به‌شمار می‌آیند. در برخی موارد دیگر نیز، از دیگر علوم اسلامی مانند فلسفه و کلام اسلامی، واژگانی استقراض شده است که در عرفان، تغییرات اندک یا بسیاری در معانی آنها داده شده است. اصطلاحاتی مانند وجوب، وحدت و وجود، از این نظیر است.

طبیعی است که عرفان اسلامی در اثر تعامل با دیگر حیطه‌های معرفتی اسلامی، برخی از واژگانی را که از خارج از حیطه اسلام در این علوم و معارف راه یافته‌اند، در خود جذب کرده است؛ اما این مطلب تنها در مورد برخی واژگان عرفانی، آن‌هم فقط در سطح زبان و واژگان صدق می‌کند و تأثیری در مفاهیم، آموزه‌ها و دیدگاه‌های عرفانی نداشته است؛ چه این که نظام مفهومی و معرفتی عرفان اسلامی پیش از ورود این دسته از واژگان، همه اجزای خود را داشته است.

اهمیت و ضرورت آشنایی با اصطلاحات عرفان اسلامی

با توجه به مطلب فوق درمی‌یابیم که تلاش بسیار برای آگاهی از اصطلاحات عرفان اسلامی، از ضروری‌ترین گام‌ها در جهت فهم درست عرفان اسلامی است؛ زیرا عرفان اسلامی با گسترگی و پیچیدگی مفهومی، وسعت و تنوع واژگانی و تشابه اصطلاحاتش با اصطلاحات برخی دیگر از معارف اسلامی، همواره در معرض کج‌فهمی بوده است. این مشکل در تاریخ اسلام گاه فجایی نیز به‌بار آورده و مسئله‌ساز بوده و هست؛ از این رو آشنایی با این اصطلاحات، بر متخصصان معارف اسلامی لازم به نظر می‌رسد: اول به جهت لزوم آشنایی با ابعاد روحی، باطنی و عمیق فرهنگ اسلامی که در عرفان اسلامی وجود دارد، و دوم به منظور پرهیز از تفسیر نادرست و نابجای اصطلاحات عرفانی یا اشتباه گرفتن آنها با اصطلاحات دیگر علوم و معارف اسلامی.

سیر و ادوار تاریخی شکل‌گیری اصطلاحات و آثار اصطلاح‌شناسانه در عرفان اسلامی

در زمینه اصطلاحات عرفان اسلامی، کتاب‌ها و رساله‌های بسیاری در قدیم و جدید، تألیف شده است که به جهت تکامل علمی عرفان اسلامی در طول تاریخ، این آثار به تدریج دقیق‌تر شده‌اند؛ به‌ویژه پس از ظهور مدوّن عرفان نظری در قرن هفتم، تعریف اصطلاحات عرفانی در سطح زبان و قدرت و دقت بیان معانی، از پیشرفتی عمده برخوردار شده است. به‌طور عمومی - صرف‌نظر از خصوص ساحت‌های گوناگونی مانند عرفان عملی و عرفان نظری که در عرفان اسلامی موجود است - عرفان اسلامی سه دوره کلی دارد که در هر دوره، آثار اصطلاح‌شناسانه عرفانی، ویژگی‌های خاصی را دارند:

دوره نخست از ابتدا تا اواخر قرن پنجم؛ دوره دوم از اواخر قرن پنجم تا پایان قرن نهم؛ دوره سوم از ابتدای قرن دهم تا کنون.

دوره نخست (از ابتدا تا اواخر قرن پنجم)

در قرن دوم، شکل‌گیری مفاهیم و آموزه‌های عرفانی، و در قرن سوم خیزشی عظیم برای ترویج، تکمیل و ارائه نوبه‌نوی مفاهیم و آموزه‌های عرفانی رخ داد؛ از این رو در قرن سوم، اصطلاحات علمی عرفان اسلامی، به‌طور فزاینده رشد کرد و با تعریف‌های خاص عرفانی همراه شد. با وفور اصطلاحات فنی در عرفان، در قرن چهارم نیاز به گردآوری و تثبیت معنایی این اصطلاحات احساس شد؛ از این رو قرن چهارم و پنجم را باید دوره تألیف آثاری در زمینه معرفی اصطلاحات عرفانی قرن دوم و سوم دانست. برخی از مهم‌ترین این آثار عبارتند از قوت-القلوب از ابوطالب مکی (قرن ۴)؛ کشف‌المحجوب، به فارسی از هجویری (قرن ۵ و ۴)؛ رساله تفسیریه، از قشیری (قرن ۵ و ۴) و تعرف، از کلاباذی (قرن ۵ و ۴). در قرن پنجم، خواجه عبدالله انصاری به نظام‌مند ساختن عرفان عملی پرداخت و در این زمینه، دو اثر مهم و مؤثر از خود به جای گذاشت که بسیاری از اصطلاحات عرفانی - به‌ویژه عرفان عملی - را در آن دو اثر توضیح داده است. این دو اثر عبارتند از: منازل السائرین و صد میدان (به فارسی).

دوره دوم از اواخر قرن پنجم تا پایان قرن نهم

در این دوره در قرن ششم، آموزه‌های معرفتی و نظری عرفانی رونق ویژه‌ای یافت و سرانجام ابن عربی در قرن هفتم، این ساحت از عرفان (عرفان نظری) را به‌صورت نظام‌مند تدوین کرد. پس از شکل‌گیری عرفان نظری، تحول عمده‌ای در تحلیل اصطلاحات عرفان اسلامی رخ می‌دهد و بیشتر این اصطلاحات، دارای تحلیل‌های عمیق و دقیق هستی‌شناسانه و نظری می‌شود. در این دوره، به جهت اضافه‌شدن اصطلاحات عرفان نظری، بر فهرست این اصطلاحات بسیار افزوده می‌شود؛ کتب و آثار متعلق به این دوره، آکنده از توضیح و تعریف اصطلاحات عرفانی و به‌ویژه اصطلاحات عرفان نظری است. از مهم‌ترین کتاب‌های مشتمل بر شرح اصطلاحات عرفانی در قرن ششم (طلیعه شکل‌گیری عرفان نظری در قرن هفتم) می‌توان به تمهیدات از عین‌القضات همدانی و شرح شطحیات و مشرب الارواح از روزبهان بقلی شیرازی اشاره کرد؛ اما در عصر خود ابن عربی (قرن هفتم)، کتاب‌هایی از خود وی قابل ذکرند: فصوص الحکم، فتوحات مکیه و اصطلاحات صوفیه. پس از محی-

الدین می‌توان به شرح *منازل السائرین* از عقیف‌الدین تلمسانی (قرن هفتم) و شرح دیگری بر *منازل السائرین* و *اصطلاحات الصوفیه* از عبدالرزاق کاشانی (قرن هشتم) اشاره کرد.

دوره سوم (از قرن دهم تا کنون)

در این دوره، عرفان اسلامی به گونه‌ای با فلسفه اسلامی درمی‌آمیزد: از سویی عرفان اسلامی با بسیاری از مفاهیم عمیق خود بر فلسفه اسلامی تأثیر می‌گذارد و از سوی دیگر، به مرور مفاهیم و دیدگاه‌های عرفانی تحلیل‌های فلسفی عمیق و دقیقی می‌یابند. پیش از آن نیز حرکتی بسیار قوی از سوی عارفان، برای تعریف و تبیین عقلانی آموزه‌های عرفانی صورت گرفته بود؛ اما هیچ‌گاه مباحث عرفانی به صورت یک گرایش فلسفی کامل مورد پذیرش قرار نگرفته بود. در این دوره با حرکت فیلسوفان به سوی عرفان، این آرمان تحقق پذیرفت.

ملاصدرا و مکتب ابداعی وی در فلسفه (حکمت متعالیه)، نقطه اوج این جریان به‌شمار می‌آید. اساساً صاحب‌نظران بر این باورند که ظهور مکتب فلسفی «حکمت متعالیه» در قرن یازدهم، محصول تعامل و حتی اتحاد عرفان و فلسفه است؛ به‌طوری که پس از آن، راه عرفان اسلامی و حکمت متعالیه، تقریباً یکی می‌شود. از این دوره به بعد، عارفان برجسته‌ای چون ملاصدرا، از فیلسوفان، و فیلسوفانی چون ملاهادی سبزواری، از عارفان به‌شمار می‌آمده‌اند.

با بروز این دگرگونی، مفاهیم و آموزه‌های عرفانی از غنای عقلانی فلسفی بسیار بالاتری برخوردار می‌شود و روشن است که این مطلب، تأثیر خود را بر اصطلاحات عرفان اسلامی نیز می‌گذارد؛ از این رو می‌توان گفت در این دوره، بسیاری از اصطلاحات عرفانی، تعریف‌های دقیق‌تر و بار معنایی عقلانی‌تری می‌یابند که البته با این غنای عقلانی، اصطلاحات عرفانی از نظر معنایی، سنگین‌تر و پیچیده‌تر نیز می‌شوند.

این اصطلاحات و شرح و توضیح آن‌ها در کتاب‌های ملاصدرا و دیگر طرفداران این مکتب، به‌طور پراکنده آمده است. از آثار مهم اصطلاح‌شناسانه عرفانی در این دوره، می‌توان به آثاری چون *رساله مشواق* از ملا محسن فیض کاشانی اشاره کرد.

سابقه تاریخی و ریشه لغوی دو واژه عرفان و تصوف

۱. واژه عارف و عرفان

واژه عارف و عرفان از نیمه دوم قرن دوم هجری به بعد، به معنای اصطلاحی‌اش رواج داشته و به‌طور خاص به مکتب معنوی عرفان گفته می‌شده است؛ در کلمات سفیان ثوری (از عارفان قرن دوم) و معروف کرخی (از عارفان قرن دوم) می‌توان کاربرد این دو واژه را در معنای اصطلاحی‌اش دید. بایزید بسطامی (از عارفان مهم در قرن سوم) می‌گوید:

العارفُ همَّه ما يأمله و الزاهد همَّه ما يأكله. العابد يعبد به الحال و العارف الواصل يعبد به فی الحال.

این دو جمله نشان می‌دهد که واژه عارف در قرن سوم، اصطلاحی شناخته شده و مشهور بوده است.

عارفان و عارف از ریشه لغوی «عَرَفَ» به معنای شناخت است. به مناسبت آن که عارفان با شناخت شهودی و حضوری (کشف و شهود که نوعی شناخت بی واسطه است) سروکار دارد، این واژه (عارفان) نام آن انتخاب شده است.

۲. واژه صوفی و تصوف

واژه صوفی در ابتدا، در نیمه اول قرن دوم هجری به عارفانی مانند ابوهاشم صوفی (م ۱۶۱ق)، سفیان ثوری و جابر بن حیان (شاگرد امام صادق - علیه السلام -) که در کوفه می زیسته اند، گفته می شده است. پس از آن در اوایل قرن سوم، بر کل عارفان عراق، - در مقابل عرفای خراسان که ملامتیه نامیده می شدند - صوفی می گفتند؛ اما در قرن چهارم هجری، این واژه در مورد همه عارفان - اعم از خراسان و عراق و ... - به کار رفته است.

پس سابقه کاربرد واژه صوفی در معنای اصطلاحی اش (به طور ویژه در مورد حیطه معرفتی خاص عارفان و عارفان) به نیمه اول قرن سوم می رسد. کاربرد این واژه در ابتدا شمول زیادی نداشته است و به مرور زمان دایره وسیع تری را در خود گنجانده، تا این که همه عارفان را شامل شده است. واژه تصوف نیز به عنوان مصدری که معنای آن صوفی گری است، از همان ابتدا، از واژه صوفی ساخته شده است.

با توجه به این که واژه صوفی و تصوف، بر عارف و عارفان بدون هیچ خصوصیتی دلالت داشته است، نمی توان گفت که این دو واژه تنها به جهت اجتماعی مکتب عرفانی اشاره دارد؛ از این رو باید معنای این دو واژه را از ابتدا تا چند قرن پیش، همان معنای دو واژه عارف و عارفان دانست. تنها از حدود چند سده پیش تر به مرور با ظهور عارف نمایان و فرقه های متعدد ساختگی به نام تصوف - در زبان روزمره و غیر علمی - این دو کلمه (صوفی و تصوف) بار معنایی منفی پیدا کرده است؛ ولی هنوز این دو واژه در بسیاری از کتاب های علمی و تخصصی، در مورد عارفان حقیقی به کار می رود.

در این که ریشه واژه تصوف (یا صوفی) چیست، دیدگاه های گوناگونی مطرح شده است: برخی آن را با واژه «صفا» (به معنای روشنی و پاکی و خلوص) هم ریشه دانسته اند؛ برخی آن را به «صف» (صف اول امت اسلام) و برخی به «صُفّه» (برگرفته از نام اصحاب صُفّه در صدر اسلام) گره زده اند؛ برخی نیز آن را مربوط به «بنی صوفه» (نام قبیله ای که در جاهلیت خادم کعبه بوده اند). یا «صوفانه» (نوعی گیاه) دانسته اند و برخی دیگر نیز آن را از خانواده «سوف» (کلمه ای یونانی به معنای دانش و حکمت) شمرده اند.

در میان این دیدگاه ها، دیدگاهی که از همه نزدیک تر به ذهن بوده و دارای مستندات بیشتری است، این است که این واژه از کلمه «صوف» به معنای «پشم» گرفته شده است؛ زیرا بسیاری از عارفان - به ویژه در ابتدا - به نشانه زهد و کناره گیری از تعلقات دنیوی، لباس پشمینه به تن می کرده اند. عزالدین محمود کاشانی (عارف قرن هشتم) در این باره چنین می گوید:

سبب اختصاص اهل کمال [اهل تصوف] بدین اسم [صوفی] آن است که اکثر ایشان از قدمای مشایخ، به محبت تقلل و ترهد از دنیا، اقتدا به انبیا لباس صوف [پشم] پوشیده اند و از برای تواضع و سترِ حال، نسبت خود به صفت

لباس و سَمَتِ ظاهر کرده‌اند و یکدیگر را صوفی خوانده و این اسم در میان ایشان متعارف شده و شهرت یافته و در زبان‌ها متداول گشته است.

تعریف اصطلاحی تصوف و عرفان

با توجه به سابقه تاریخی کاربرد دو واژه تصوف و عرفان روشن شد که این دو، از نظر اصطلاحی و علمی به یک معنایند؛ از این رو هر تحلیلی در مورد معنای اصطلاحی هریک از آن‌ها، مربوط به هردو خواهد بود.

۱. دیدگاه‌ها و رویکردهای گوناگون در تعریف اصطلاحی تصوف و عرفان

۱-۱. رویکرد اخلاقی

چند مورد از این تعریف‌ها از این قبیلند:

۱. «تصوف تخلق به اخلاق الاهی که ثمره تقوا می‌باشد» (ابن عربی)؛

۲. «تصوف، تخلق به اخلاق الاهی است» (عبدالرزاق کاشانی)؛

۳. «التصوف خلق فَمِنْ زَادَ عَلَيْهِ فِي الْخُلُقِ، فَقَدْ زَادَ عَلَيْهِ فِي الصِّفَاءِ؛ تصوف از سنخ اخلاق است؛ پس هرکسی که تو را از نظر اخلاق افزونی دهد، تو را از نظر صفا افزونی داده است.» (جعفر خُلَدی)؛

۴. «الدخول في كل خُلُقٍ سَنَىَّ والخروج من كل خُلُقٍ دَنَىَّ؛ [تصوف] وارد شدن در همه خلق‌های والا و خارج شدن از همه صفات پست است.» (ابامحمد جریری)؛

۵. «ليس التصوف رسماً ولا علماً و لكنه خلق؛ تصوف نه روش است نه علم، بلکه خُلُق است.» و «التصوف: الحرية و الكرم و ترك التكلف و السخاء؛ تصوف، آزادگی و بخشنده‌گی و ترك تكلف و سخاوت است» (ابوالحسین نوری).

اخلاق از اصول مسلم تصوف است؛ ولی نمی‌توان گفت هر کس که متصف به فضایل اخلاقی است، به معنای دقیق کلمه صوفی یا عارف است. اخلاق به معنای یک علم و مرام خاص، از نظر موضوع، هدف، نگرش و هدایت‌هایش با عرفان متفاوت است؛ هرچند که فضایل اخلاقی - نه به عنوان علم و روش خاصی که تحت عنوان علم یا فن اخلاق شناخته می‌شود - در راستای رسیدن به هدف عرفان لازمند و باید کسب شوند؛ از این رو باید به دنبال تعریف دقیق‌تری بود. به همین دلیل حتی خود همین افراد، تعریف‌های دیگری نیز برای تصوف ارائه کرده‌اند که تفاوت عرفان را با اخلاق نمودار می‌سازد.

۱-۲. رویکرد زهدی

این رویکرد، در میان عرف عوام نیز شهرت بیشتری دارد، به نحوی که دیده می‌شود عوام، بسیاری از اهل زهد را صوفی یا عارف تلقی می‌کنند. همین‌طور گاه دیده می‌شود که میان عابد و صوفی تفاوتی گذاشته نمی‌شود؛ از این رو ابن سینا (فیلسوف قرن چهارم) در کتاب اشارات در فصلی که به عرفان اختصاص داده، میان این اصطلاحات تفکیک قائل شده است:

کسی که از متاع دنیا رویگردان شود، اسم زاهد به او اختصاص می‌یابد؛ کسی بر انجام عبادات مواظبت کند، اسم عابد به وی اختصاص دارد؛ کسی که فکر خود را تنها به قدس جبروت متوجه ساخته تا نور حق در باطن وی بتابد، اسم عارف (صوفی) به او اختصاص می‌یابد.

البته گاه زاهد، عابد نیز هست و گاه عابد، زاهد نیز هست؛ ولی صوفی از جمع زهد و عبادت هم فراتر است. صوفی، حتماً باید زاهد و عابد باشد؛ اما تصوف در هدف و در روش، با زهد صرف و عبادت محض متفاوت است؛ از این رو عبادت و زهد صوفی با عبادت عابد و زهد زاهد تفاوت دارد: زهد زاهد، هدفش رسیدن به بهشت است؛ از این رو زاهد با زهد خود، متاع دنیا را در مقابل متاع آخرت معامله می‌کند؛ ولی صوفی با زهد خود، تنها خود را از چیزهایی که او را از یاد خدا باز می‌دارد دور نگه می‌دارد. عبادت عابد نیز، کاری است که برای رسیدن به اجر اخروی انجام می‌شود؛ اما عبادت صوفی برای آن است که خدا استحقاق معبود بودن را دارد و صوفی با این کار خود را به خدا متصل می‌کند. بدین ترتیب معلوم می‌شود که برای عرفان و تصوف، باید به دنبال تعریف دیگری بود.

۱-۳. رویکرد فنی

در این رویکرد، تفاوت اصطلاح صوفی و تصوف با اصطلاحات دیگر رعایت می‌شود؛ برای نمونه به این موارد توجه کنید:

۱. از ابوسعید خراز (۲۶۸ق) درباره صوفی پرسیدند؛ پاسخ داد: «من صَفَى رُبَّهُ قَلْبَهُ، فامتلاً قلبه نوراً، و من دخل فی عین اللذة بذکر الله؛ [صوفی] کسی است که خداوند قلبش را صفا (پاکی و روشنی) بخشیده است پس قلبش از نور پُر، شده است. و [صوفی کسی است که] با ذکر خداوند در چشمه لذت وارد شده است.»

۲. جنید بغدادی (۲۹۷ق) در این باره می‌گوید: «التصوف هو ان یمیتک الحق عنک و یحییک به؛ تصوف آن است که خداوند تو را از خودت بمیراند و به خودش زنده کند.»

۳. ابوبکر کتانی (۳۲۲ق) چنین عرفان را تعریف می‌کند: «التصوف صفاء و مشاهده؛ تصوف، صفا (روشنی و پاکی) و مشاهده است.»

۴. جعفر خلدی (۳۴۸ق) نیز می‌گوید: «التصوف طرح النفس فی العبودیة و الخروج من البشريه والنظر الى الحق بالکلیه؛ تصوف، انداختن نفس در بندگی و خروج از دنیای خاکی و به کلی نظر کردن به حق تعالی است.»

۵. از شبلی (قرن ۳ق) درباره تصوف پرسیدند؛ چنین گفت: «بدء معرفة الله و نهائیه توحیده؛ آغاز تصوف، معرفت به خداوند و نهایت آن، توحید اوست.»

در همه این تعریف‌ها چند نکته مورد اهتمام صاحب نظران قرار داشته است:

۱. ارتباط عرفان و تصوف با خداوند؛

۲. روش و وسیله راه عرفان؛ ۳

۳. هدف عرفان. مثلاً خداوند در تعریف اول فاعل آنچه در مسیر عرفان رخ می دهد (صفای قلب) شمرده شده و پیمودن این راه، به واسطه «ذکر خداوند» میسر دانسته شده است. از طرفی، «پر شدن قلب از نور و بهره‌مندی از لذت معنوی»، از اهداف میانی عرفان خبر می دهد. تعریف جنید نیز بر نقش خداوند در پیمودن راه عرفان تأکید دارد و «مردن (رستن و جدا شدن) از تعلقات» (هستی خود) و «زنده شدن به هستی خداوند» را هدف و غایت عرفان معرفی کرده است. در تعریف کتانی، دو جنبه رعایت شده است: روش و وسیله راه تصوف که عبارت است از «صفاء» که به معنای زدودن ناخالصی‌ها و صاف شدن است و دیگر هدف تصوف که عبارت است از «مشاهده» که به معنای معرفت (علم بی واسطه و شهودی) به خداوند است؛ تعریف خلدی نیز از «الزام نفس به بندگی» به عنوان وسیله و روش، و از «خارج شدن از مرتبه انسان عادی و خدایی شدن» به عنوان هدفی میانی، و از «نظر به حضرت حق» به عنوان هدف نهایی عرفان و تصوف نام برده است. تعریف پایانی از شبلی نیز، بر محوریت خداوند به عنوان فاعل و وسیله پیمودن راه عرفان و به عنوان هدف و غایت آن تأکید دارد: وسیله، «معرفت پیدا کردن به خداوند» و غایت، «شناخت حقیقی و شهودی» اوست که در اصطلاح عرفان گاه «توحید» نامیده می شود.

همه عناصری که در این تعریف‌ها به کار رفته است، در دو محور قابل جمعند:

۱. عناصر درونی که عبارتند از حالات و مقامات درونی؛ مانند صفای قلب یا امتلاء قلب از نور یا بهره‌مندی از لذت (در تعریف خراز)، فنا (اماته) و بقا (احیا) (در تعریف جنید، صفا (در تعریف کتانی)، عبودیت و خروج از بشریت در تعریف خلدی؛

۲. عناصر بیرونی که عبارت است از عوامل مؤثر بیرونی در مسیر عرفان یا اموری بیرونی که مورد مشاهده و کشف عرفانی واقع می شوند. خداوند در اغلب تعریف‌های فوق، مهم‌ترین عامل مؤثر بیرونی، و بالاترین موجود مورد مشاهده و نظر عرفانی معرفی شده است.

۲. جمع‌بندی

با توجه به نکات گفته شده می توان به تعریفی نسبتاً جامع از عرفان و تصوف دست یافت:

۱. به طور کلی باید گفت که عرفان، طالب رسیدن به حقیقت نهایی هستی و دستیابی به معرفت عرفانی به اوست که این حقیقت، کسی نیست جز خداوند یگانه‌ای که نور او همه هستی را فرا گرفته و عارف در انتها می یابد که در همه جا او پیداست و همه موجودات، آیات و نشانه‌های اویند. بدین ترتیب عرفان راهی است که به مدد خود خداوند آغاز می شود و به کمک خود وی ادامه می یابد و در نهایت به وی و معرفت حقیقی و شهودی به او پایان می پذیرد؛ پس عرفان در موضوع خود، خدامحور است و خداوند را به عنوان یاریگر اصلی و غایت و هدف نهایی خود می شمرد (خدامحوری در موضوع، روش و هدف)؛

۲. از سویی، این مسیر را طالب عرفان، با سلوک درونی و بیرونی و سیر در آفاق و انفس طی می کند. بدین ترتیب در این مسیر، سالک مدام در معرض تجربه‌ها و حالت‌های درونی گوناگون، و شهود (شناخت حضوری)

حقایق بیرونی عالم هستی قرار می گیرد تا در نهایت به مقام نهایی (فنا و بقا)، و به درک شهودی حقیقت نهایی عالم (وجود مطلق) یا خداوند و «وحدت شخصیه» دست می یابد. پس عرفان، جامع دو بُعد درونی و بیرونی است که مقام فنا و بقا (در بعد درونی)، و معرفت به وجود مطلق و وحدت شخصیه (در بعد بیرونی) را غایت و نهایت این دو بُعد می توان معرفی کرد. این جامعیت بر دو بُعد درونی (عملی) و بیرونی (معرفتی و نظری) در برخی تعریف های عرفان، به خوبی قابل ملاحظه است: قیصری (از شارحان و صاحبان عرفان در قرن ۸) در این باب چنین می گوید:

فحده هو ۱. العلم بالله سبحانه من حيث اسمائه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها الى حقیقه واحده و هی الذات الأحدیه؛ و ۲. معرفه طریق السلوک و المجاهده لتخليص النفس عن مضایق القيود الجزئیه و اتصالها الى مبدءها و اتصافها بنعت الإطلاق و الکلیه؛ تعریف تصوف، عبارت است از: ۱. علم به خداوند سبحان، از جهت اسما و صفات و مظاهر او و مباحث مبدأ و معاد و علم به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن ها به حقیقتی واحد که همان ذات احدیت (ذات خداوند) است؛ و ۲. شناخت راه سلوک و مجاهده برای رهایی دادن نفس از محدودیت های قید و بندهای جزئی و اتصال نفس به مبدأ او و دست یافتن او به صفت «اطلاق» و «کلیت».

۳. سیر عرفانی - بر خلاف سیر اخلاقی یا زهدی - سیری بالارونده (طولی) است نه افقی (عرضی)؛ چرا که از پایین ترین مراتب عالم، یعنی مادیات آغاز می شود و به بالاترین مراتب آن یعنی وجود مطلق (خداوند) صعود می کند. این سیر طولی را عارفان با نام شریعت، طریقت و حقیقت یاد می کنند که شریعت راه ورود به طریقت و شریعت و طریقت باهم، راه ورود به حقیقتند.

*عشق

یکی از مهم ترین واژگان در عرفان اسلامی که در همه ساحت های آن به وفور یافت می شود، واژه «عشق» است. به طور کلی واژه عشق در عرفان اسلامی، دارای سه درون مایه (سه بار معنایی = سه جهت مختلف در درون معنای عشق) است:

۱. درون مایه وجودی؛

۲. درون مایه سلوکی؛

۳. درون مایه احساسی.

عشق در عرفان نظری، بیشتر از منظر درون مایه وجودی اش مورد بحث قرار می گیرد؛ اما در عرفان عملی، بیشتر از منظر درون مایه سلوکی، و در عرفان ادبی، بیشتر از منظر درون مایه احساسی عشق بحث می کنند؛ ولی با وجود آن که عارفان، در هر یک از ساحت های عرفان بر یکی از درون مایه های عشق، بیشتر تمرکز و تأکید داشته اند، بارها بر این نکته تأکید کرده اند که معنا و حقیقت عشق، یکی بیش نیست و درون مایه های

گوناگون در معنای آن، نباید باعث شود که تصور کنیم با چند نوع مختلف یا با چند معنای متفاوت از عشق سروکار داریم. عطار نیشابوری (قرن ۷) گوید:

یکی دان سِرِّ عشق از مَخْرَجِ ذات ازو بگشای این جا که معمات
شاه نعمت الله ولی (عارف قرن ۷) نیز می گوید:

معشوق یکی عشق یکی عاشق یک این هر سه یکی و در یکی نبود شک

یکی از نکات بسیار مهم در مورد عشق، آن است که مفهوم مورد نظر (معنای مراد) از این اصطلاح در عرفان اسلامی، غیر از مفهوم مراد از آن در ادبیات عامیانه و در زبان عرفی است. عشق عرفانی - آن گونه که خود عارفان بارها تأکید کرده اند - نباید با عشق شهوانی اشتباه گرفته شود. عشق شهوانی و حیوانی را عارفان بارها نکوهش کرده اند و توضیح داده اند که اگر در وادی عرفان، از لیلی و مجنون یا خسرو و شیرین و یا ... سخن می رود یا از روی و زلف و ... یاد می شود، همه این امور، رمزی است برای بیان عشق الاهی که این عشق، یا از سوی خداوند به سوی بندگان جاری می شود یا از سوی بندگان به سمت خداوند می رود. پس معشوق حقیقی در عرفان، خداوند است و سرچشمه عشق نیز خود اوست. از میان عارفان برجسته، بسیاری از عارفان نظیر حلاج (قرن ۳)، هجویری (قرن ۴ و ۵) و مُسْتَمَلِی بُخاری (قرن ۵) به کلی نظر در زنان و زیبارویان زمینی را حرام شمرده اند. ابوحامد غزالی (قرن ۵) نیز با برشمردن فرض های گوناگون فقهی این مسئله، فرض های حرام آن را - همچون دیگر فقیهان - باطل شمرده است و از نظر عرفانی نیز، مردود می داند. به روایت هجویری، «حرمت و ردّ این کار، مذهب همه مشایخ عرفان (تا قرن ۵) بوده است».

مفهوم عشق در عرفان اسلامی

عارفان مفهوم عشق را با شدتِ محبت توضیح داده اند. به عبارت دیگر، محبت شدید را عشق گویند. اساساً اگر قرار باشد که عشق را دارای معنایی عرفانی نیز بدانیم، نباید ویژگی های مادی و شهوانی عشق را در معنای عشق دخیل کنیم؛ ازاین رو عارفان در مورد معنای عشق، آن را به شدت محبت تفسیر کرده اند که این معنا می تواند مصداق و واقعیتهای عرفانی نیز داشته باشد.

محبت، به معنای نوعی میل است که محب را از درون خود به بیرون سوق می دهد؛ ازاین رو عشق، عبارت است از شدتِ کشش به سوی برون.

در عرفان اسلامی - به تبع قرآن کریم - محبت هم به خداوند نسبت داده می شود و هم به انسان؛ ازاین رو عشق نیز که معنایی جز شدت محبت ندارد، به خداوند و انسان قابل نسبت دادن است. در قرآن کریم بارها محبت خداوند به بندگان مطرح شده است که برای نمونه می توان به این مورد اشاره کرد:

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ (مائده، ۵۴) خداوند قومی را خواهد آورد که خداوند آن ها را دوست دارد و آن ها نیز خداوند را.

پس محبت وصف حق دان عشق نیز خوف نبود وصف یزدان ای عزیز

۱. سرمنشأ عشق: عشق خداوند

عارفان بر این اساس، خداوند را سرچشمه همه محبت‌ها و عشق‌ها در عالم می‌دانند؛ با این توضیح که اساساً آفرینش عالم، ریشه در عشق خداوند به موجودات عالم دارد؛ زیرا موجودات، چیزی جز نمودهای خود وی نیستند و او، خود و تجلیات خود را دوست دارد. به عبارت دیگر، در درون ذات خداوند به علت برخورداری از کمالات بی‌نهایت، گرایشی به بیرون وجود دارد که باعث می‌شود هستی بی‌نهایت خداوند، لبریز شده و در بیرون از ذات وی، موجودات را پدید آورد. قبلاً گفتیم که در عرفان اسلامی محبت را نوعی گرایش به بیرون و «از خود به در آمدن» می‌دانند؛ از این رو عارفان این میل وجودی را در ذات خداوند که منشأ آفرینش موجودات است، محبت و عشق به‌شمار می‌آورند. بر این اساس باید گفت در عرفان اسلامی، خلقت موجودات و در نتیجه، هستی آن‌ها از عشق سرچشمه گرفته است و موجودات عالم، تجلی و نمود عشقند. این عشق، عبارت است از عشق خداوند به موجودات عالم:

با عشق روان شد از عدم مَرگبِ ما روشن ز شراب وصل دائم شبِ ما
اول تو حدیث عشق کردی آغاز اندر خورِ خویش کارِ ما را میساز
طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادتِ ببری
به این ترتیب در عرفان اسلامی، سراسر هستی رنگ و بوی عشق دارد و در این آینه، هر جا بنگری عشق می‌بینی:
در ازل پرتو حُسن ز تجلی دَم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

۲. عشق وجودی و فطری موجودات به خداوند

به سبب آمیخته شدن عشق خداوند با هستی موجودات در عرفان اسلامی، نوعی گرایش طبیعی در موجودات هست که رو به سوی حق تعالی دارد. به عبارت دیگر، عشق خداوند به موجودات که با هستی آن‌ها عجین شده است، باعث عشقی طبیعی و فطری در جهت مخالف (عشقِ بندگان به خداوند) می‌شود؛ از این رو همه عالم در عرفان اسلامی، فطرتاً عاشق خداوند هستند:

عالم از شور و شر عشق خبر هیچ نداشت فتنه‌انگیز جهان غمزه جادوی تو بود
از این رو همه کشش‌ها، حرکت‌ها، جوشش‌ها و عشق‌ها و محبت‌ها در عالم، ناشی از همین عشق وجودی است که در موجودات تحقق دارد و حتی اگر خود این موجودات ندانند، مقصود و معشوق حقیقی آن‌ها خداوند است؛ زیرا سرچشمه این عشق‌ها، خود اوست؛ از این رو باید به او نیز ختم شود.

همه را هست همین داغ محبت که مراست که نه مستم من و در دور تو هشیاری هست
همه کس طالب یارند چه هشیار چه مستهمه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت
در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست هر جا که هست پرتو روی حبیب هست
سلطان ازل گنج غم عشق به ما داد تا روی در این منزل ویرانه نهادیم

۳. عشق سلوکی و آگاهانه انسان به خداوند

عشق سلوکی در واقع، حالت آگاهانه و ارادی آن عشق فطری و تکوینی موجودات به خداوند است. توضیح آن که عشق طبیعی و فطری موجودات به خداوند، به خودی خود ارزش عرفانی ندارد و به کار سلوک عرفانی و واصل شدن به خداوند نمی آید؛ زیرا بدون اراده و آگاهی از آن، در همه موجودات هست؛ از این رو نمی توان بر اساس عشق طبیعی هیچ فضیلتی برای کسی قائل شد؛ بلکه سالک حقیقی کسی است که از این عشق آگاهی یابد و آن را اراده کند و به طور ارادی و عملی به تمام لوازمش پایبند باشد؛ یعنی آگاهانه از محبت و عشق به غیر خداوند روی برتابد و از همه وابستگی ها، تعلقات و دل بستگی ها ببرد. این عشق است که عارفان دائماً به آن توصیه می کنند، و گرنه عشق تکوینی و فطری، در همه موجودات هست و نیازی به توصیه ندارد. به قول حافظ:

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی

از همین روست که عارف، عشق را - به رغم تحقق عشق به طور طبیعی در سراسر هستی - گوهر دُر دانه ای می - داند که برای به دست آوردن آن تلاش بسیاری لازم است:

عشق دردانه است و من خواص آن دریا میکند سر فرو بردم در آن جا تا کجا سر بر کنم
توصیه های مکرر عارفان به تحصیل عشق و لزوم آن در سیر الی الله نیز، نشان می دهد که آن عشق طبیعی و وجودی تا به صفتی آگاهانه تبدیل نشود، ارزشی ندارد:

ای دل مباش یک دم خالی ز عشق و مستی و آن که برو که رستی از نیستی و هستی

این عشق، همان عشق سلوکی است که در عرفان عملی مورد نظر است و از شرایط مهم و ضروری سلوک شمرده می شود. طبق توضیحات گذشته باید گفت که این عشق، ریشه در عشق وجودی دارد و در واقع، نمود آگاهانه و کامل عشق وجودی و طبیعی است. بدین ترتیب ارتباط میان عشق در عرفان نظری و عشق در عرفان عملی نیز روشن می شود:

در ره منزل لیلی که خطر هاست در آن شرط اول قدم آن است که معجون باشی

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق بر او نمرده به فتوای من نماز کنید

روز نخست چو دم رندی زدیم و عشق شرط آن بود که جز ره آن شیوه نسپریم

این بیت نشان می دهد که عشق سلوکی (عشق مذکور در مصراع دوم)، ریشه در عشق فطری و تکوینی (عشق مذکور در مصراع اول) دارد و حالت آگاهانه ای از آن به شمار می آید. بیت زیر نیز، گویای همین مطلب است:

آن روز که آتش محبت افروخت عاشق روش سوز ز معشوق آموخت

۴. جمع بندی

بدین ترتیب باید گفت که عرفان اسلامی، سراسر عالم را با عشق تبیین می کند و وجود موجودات را ناشی از عشق می داند. این عشق وجودی از سوی خداوند به سوی عالم، عشق طبیعی و وجودی دیگری را از سوی عالم به سوی خداوند باعث می شود. مفهوم عشق وجودی، همان درون مایه وجودی اصطلاح عشق است که بیشتر مورد بحث در عرفان نظری است. عشق وجودی و طبیعی عالم به خداوند، چنانچه در انسان به صورت آگاهانه

در آید (و عملاً او را ملتزم به رعایت یک سری آداب و اعمالی کند) به عشقِ سلوکی تبدیل می‌شود. این مفهوم، همان درون‌مایه سلوکیِ عشق است که در عرفان عملی مورد بحث واقع می‌شود و یکی از مهم‌ترین شروط سلوک به‌شمار می‌آید. عارف با راهیابی به این عشق، در معرض حالات و احساساتِ عرفانیِ شدیدی قرار می‌گیرد که این، همان درون‌مایه احساسیِ عشق است. اشعار عاشقانه عرفان ادبی، همین احساسات و عواطف را بیان می‌کنند.

وجود

همان‌گونه که گفته شد، عرفان اسلامی در یکی از ساحت‌های خود، به شناختِ شهودیِ حقایق بیرونی (یعنی واقعیت‌های بیرون از ذهن انسان) و جهان هستی می‌پردازد که بیانِ نظام‌مند و عقلانیِ آن، دانشی به نام عرفان نظری تشکیل می‌دهد؛ از این رو باید گفت عرفان نظری، گستره‌ای به پهنای کل هستی دارد. روشن است که دانشی به این گستردگی، موضوع بحث خود را باید متناسب با خود تنظیم کند؛ وگرنه بخشی از اهداف و وظایف خود را باید نادیده بگیرد.

عرفان نظری برای این که بتواند عام‌ترین موضوع را برای خود برگزیند، از اصطلاح «وجود» (به معنای «هستی» که کل موجودات را فرا می‌گیرد و موضوع فلسفه اسلامی نیز هست) بهره گرفته است. معنای لغوی واژه «وجود»، هستی است و هنگامی که همین‌طور - ساده و بدون قید - به کار برده می‌شود، همه حقایق و موجودات - اعم از خداوند و ماسوا - را دربرمی‌گیرد؛ زیرا می‌توان به هر یک از موجودات، عنوان «وجود» و «موجود» را نسبت داد.

مفهوم وجود غیر از شمول و وسعت زیاد، ویژگی‌های برجسته دیگری نیز دارد که باعث می‌شود بیش از هر مفهوم دیگری، برای احرازِ مقامِ موضوعِ عرفان نظری مناسب باشد:

۱. مفهوم وجود، مفهومی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف منطقی است؛ البته ممکن است لفظِ آن، برای کسی ناآشنا باشد که این مشکل، با تغییر لفظ و استفاده از الفاظ مترادف (مثل «هستی» و «تحقق») قابل حل است؛ اما مفهوم آن، در ذهن هر فرد وجود دارد و نیازی به ایجاد آن مفهوم در ذهن او نیست؛

۲. از طرفی این که «وجود»، امری واقعی و محقق است - نه امری خیالی و ساخته ذهن - به اثبات و استدلال نیاز ندارد؛ زیرا هر کس دست‌کم وجودِ خود را بی‌واسطه و بالوجدان می‌یابد؛ از این رو هر کس دست‌کم واقعی بودنِ یک وجود را می‌پذیرد و به طور کلی نمی‌تواند بگوید که وجود، امری خیالی است. همچنین هیچ کس در وجود عالم خارج نیز تردیدی ندارد و به‌طور بدیهی می‌داند که عالمی در بیرون از وجودِ او موجود است و وجود دارد.

بدین ترتیب «وجود» نیازی به تعریف و اثبات ندارد؛ از این رو مناسب موضوعِ عرفان است؛ زیرا اگر موضوعِ عرفان نظری که فراگیرترین دانش‌هاست، به تعریف یا اثبات نیاز داشت، تعریف و اثبات آن، در دانش دیگری باید صورت می‌گرفت (چون تعریف یا اثبات موضوع یک دانش، منطقاً مربوط به مرحله‌ای پیش از ورود به آن

دانش است)؛ درحالی که در فلسفه ثابت شده است که فراگیرترین دانش‌ها، به هیچ دانش دیگری نیاز ندارد؛ چرا که اگر به دانش دیگری وابسته بود، فراگیرترین دانش‌ها نبود.

عرفان نظری، وجود را به معنای «تحقق واقعی اشیا» به کار می‌برد که به معنایِ موجودیتِ هر شیئی در عالم واقعی است؛ اما تحقق واقعی اشیا (وجود)، تنها در جهان خارج از ذهن است؛ زیرا ذهن، جایگاه شناخت واقعیت است، نه جایگاه خودِ واقعیت؛ یعنی آنچه در ذهن موجود است، شناختِ واقعیت است نه خودِ واقعیت؛ پس همین که واقعیت در ذهن وارد شد، از حالتِ واقعی بودن می‌افتد و ذهنی می‌شود.

از این رو باید گفت وجود، چون عینِ تحقق واقعی و واقعیتِ خارجی است، خودش به ذهن نمی‌آید؛ زیرا اگر به ذهن بیاید، ذهنی و غیر واقعی می‌شود؛ درحالی که باید واقعی باشد (چون عینِ واقعیت است). پس وجود و تحقق خارجی، خودش به ذهن نمی‌آید؛ از این رو در ذهن، هیچ راهی برای شناختن و آگاهی یافتن از خودِ وجود و واقعیتِ خارجی نیست؛ بلکه شناختِ حقیقیِ آن (شناختِ خودِ وجود)، تنها در جنبه‌ای دیگر از روح انسان - غیر از ذهن - شکل می‌گیرد که عبارت است از علم حضوری یا همان شهود (ارتباط بی‌واسطه با واقعیت و جهان خارج و شناختِ بی‌واسطه و مستقیمِ وجود واقعی)؛ درحالی که در ذهن، تنها ما با واسطه مفاهیمی که در ذهن شکل می‌گیرد می‌توانیم جهان را بشناسیم و به همین جهت است که ذهنِ راهی به شناختِ خودِ وجود ندارد؛ چون در ذهن، هیچ مفهومی نیست که خودِ وجود را نشان دهد و بشناساند؛ زیرا هر مفهومی، ذهنی و غیر واقعی است؛ درحالی که خودِ وجودِ خارجی، عینِ واقعیت است.

اما ما در ذهن خود، مفهومی به نام وجود داریم و با توجه به توضیحات بالا، باید روشن کنیم که این مفهوم - اگر خودِ وجودِ واقعی را به ما نمی‌شناساند - در ذهن ما چه کاری انجام می‌دهد. پاسخ این است که مفهوم وجود، «تنها» برای اشاره به آن وجود و تحقق و واقعیتِ خارجی در نظر گرفته شده است نه به عنوان چیزی که شناختی از واقعیت و تحققِ خارجی به ما می‌دهد و نه به عنوان چیزی که خودش مورد نظر و بحث است. به عبارت دیگر، موضوع عرفان نظری، خودِ وجود است که به معنایِ واقعیتِ خارجی است و شناخت آن از راه مفاهیم ذهنی صورت نمی‌گیرد - نه مفهوم ذهنیِ وجود؛ اما چون برای سخن گفتن از هر چیزی - از جمله واقعیتِ خارجی - باید از مفاهیم استفاده کرد، از مفهوم وجود برای اشاره به آن واقعیتِ خارجی استفاده می‌شود.

اما بسیاری از مفاهیم دیگر (مثل مفهوم «حجم» و «سطح» و مفهوم اشکال هندسی مثل مربع) مانند مفهوم وجود نیستند و در ذهن و خارج یکسانند؛ از این رو مفهوم ذهنی آن‌ها، شناخت واقعیت آن‌ها به شمار می‌آید؛ از این رو بحث از آن مفاهیم، بحث از واقعیت آن‌ها محسوب می‌شود؛ اما در عرفان نظری بحث از مفهوم وجود، بحث از تحققِ خارجی نخواهد بود و باید مفهوم وجود را به عنوان اشاره‌ای به خودِ وجود که عینِ واقعیت و تحققِ خارجی است و با علم حضوری شناخته می‌شود، به کار گرفت.

به همین جهت است که در عرفان نظری گفته می‌شود منظور از «وجود»، متن واقعیت خارجی است نه مفهوم ذهنی، و نیز گفته می‌شود که راه شناخت «وجود» شهود (علم حضوری) است نه علم حصولی (شناخت‌های ذهنی). پس منظور از وجود در عبارات عرفان نظری، چیزی است که مفهوم وجود به آن اشاره دارد.

در عرفان نظری کل هستی، یک تحقق و واقعیت واحد دارد؛ از این رو باید گفت «وجود» (واقعیت و تحقق خارجی) به عنوان موضوع عرفان نظری، حقیقتی است که در میان همه موجودات در عالم واقع، مشترک است و تمام حقایق هستی را دربرمی‌گیرد و این حقیقت یکپارچه (وجود)، از آن جا که همه موجودات به او موجودند و تحقق و هستی‌شان را از او می‌گیرند، نیازی به موجود دیگری ندارد و هستی خویش را وامدار چیزی غیر از خود نیست. به چیزی که در هستی خود نیازمند موجود دیگری نیست، در اصطلاح «واجب الوجود بالذات». که این اصطلاح، عنوانی است که در فلسفه و عرفان برای خداوند به کار می‌رود. بنابراین وجود که موضوع عرفان نظری است، همان واجب‌الوجود بالذات یا خداوند است. به همین دلیل است که عارفان گاه موضوع عرفان نظری را ذات خداوند معرفی می‌کنند؛ زیرا در عرفان نظری ذات خداوند که موجودیت هر موجودی از اوست، مساوی با همان وجود و واقعیت خارجی است که موجودیت هر موجودی را تأمین می‌کند.

مهم‌ترین ویژگی چنین وجود بی‌نیازی، بی‌قیدی یا محدودیت نداشتن است که این ویژگی «اطلاق» نامیده می‌شود. نتیجه این اطلاق، حضور آن در همه جا، وسرّیان و جریان داشتن آن در کل هستی است.

درآمد بحث وحدت شخصیه (وحدت وجود)

جایگاه «وحدت شخصیه» (وحدت وجود) در عرفان نظری

بحث «وحدت شخصیه» یا «وحدت وجود»، اصلی‌ترین و محوری‌ترین بحث در عرفان نظری است که بدون آن، اساس عرفان نظری در هم می‌ریزد؛ از این رو باید گفت این بحث، بحثی است که دیگر مباحث عرفان نظری را تحت تأثیر قرار می‌دهد و بحث‌های عرفان نظری با آن، رنگ و بوی خاصی پیدا می‌کند که از مباحث مشابه آن در فلسفه متمایز می‌شود.

۲. طرح بحث و معنای دو واژه اساسی در بحث (وحدت و کثرت)

این بحث، در مورد «وجود» و چگونگی تحقق «وجود» در عالم واقع و خارج است. پرسش اصلی در این بحث این است که آیا «وجود» که به همه موجودات نسبت داده می‌شود، میان موجودات حقیقی (در واقع و عالم خارج) مشترک است به نحوی که بتوان گفت همه موجودات واقعی، در همان جهان واقع دارای یک وجودند یا این که چنین نیست و موجودات، دارای وجودهای گوناگونی هستند و یک وجود واحد ندارند؟ به یکی بودن وجود، «وحدت» و به چند تا بودن آن، «کثرت» گفته می‌شود. پس وحدت به معنای این است که یک وجود در موجودات، محقق است و همه موجودات عالم دارای یک وجود مشترکند، و کثرت به این معناست که موجودات عالم، وجودهای متعدد و مختلفی دارند. در صورتی که به وحدت معتقد شویم، باید توضیح دهیم کثرتی که در موجودات دیده می‌شود، مربوط به چیست، و اگر به کثرت قائل شویم، باید توضیح دهیم چگونه

است که در نسبت دادن وجود به موجودات (یعنی هنگامی که می‌گوییم موجود الف، «وجود» دارد)، چنین درک می‌کنیم که یک وجود به همه آن‌ها نسبت داده می‌شود.

پاسخی که عرفان نظری به پرسش بالا (در باب وحدت یا کثرت وجود) می‌دهد، دیدگاهی است به نام «وحدت شخصیه» (یا وحدت وجود).

۳. دیدگاه‌های موجود در باب وحدت یا کثرت وجود

پاسخ عرفان نظری به مسئله وحدت یا کثرت وجود که وحدت شخصیه نامیده می‌شود، در مقابل دو دیدگاه مختلف از دو مکتب فلسفی «مشاء» و «حکمت متعالیه» قرار می‌گیرد. دیدگاه مکتب فلسفی مشاء، «تباین وجود» و دیدگاه مکتب فلسفی حکمت متعالیه، «تشکیک خاصی» نامیده می‌شود. برای درک بهتر «وحدت شخصیه» نخست لازم است با دیدگاه دو مکتب فلسفی یاد شده آشنا شویم و سپس به وحدت شخصیه بپردازیم.

۳-۱. دیدگاه مکتب فلسفی مشاء در باب وحدت یا کثرت وجود: «تباین»

فیلسوفان مشائی عقیده دارند که موجودات، هیچ اشتراک حقیقی در عالم خارج و واقع ندارند؛ ازاین‌رو در عالم خارج، هر موجودی وجود خاص خود را دارد که از وجود دیگر موجودات متمایز است. اینان، این مطلب را چنین بیان می‌کنند که موجودات، «متباین به تمام‌الذات» هستند؛ یعنی هیچ اشتراک واقعی در وجود موجودات نیست و وجود موجودات، کاملاً از یکدیگر جدا و متفاوت است.

فیلسوفان مشائی معتقدند که ذهن ما از همین موجودات «متباین به تمام‌الذات» مفهوم واحدی به نام «مفهوم وجود» برداشت می‌کند. جایگاه این مفهوم واحد، در ذهن است نه در عالم واقع و خارج؛ اما این مفهوم واحد در ذهن، لازمه آن وجودهای متباین و متفاوت عالم واقع است؛ یعنی رابطه این مفهوم وجود، با آن وجودهای متعدد موجودات در خارج، رابطه لازم و ملزوم است؛ به این معنا که در ذهن به هریک از آن موجودات، حتماً و ضرورتاً مفهوم وجود نسبت داده می‌شود؛ زیرا آن موجودات واقعی به گونه‌ای هستند که هنگام مواجهه ذهن انسان با آن‌ها، مفهوم یکسانی از آن‌ها در ذهن شکل می‌گیرد که همان مفهوم وجود است؛ اگرچه این موجودات در عالم واقع و خارج از ذهن، وجودهای متعدد و گوناگونی دارند.

بدین ترتیب از نظر فیلسوفان مشائی، «وجود» در عالم واقع دارای کثرت محض است و اگر اشتراک و وحدتی هست، مربوط به عالم ذهن است؛ یعنی وجود موجودات خارجی در عالم واقع، کثرت دارد و هیچ اشتراک و وحدتی ندارد؛ ولی مفهوم وجود در میان موجودات در عالم ذهن، مشترک است و وحدت دارد.

۳-۲. دیدگاه مکتب فلسفی «حکمت متعالیه» در باب وحدت یا کثرت وجود: «تشکیک خاصی»

ملاصدرا (مؤسس مکتب حکمت متعالیه) و دیگر فیلسوفان این مکتب فلسفی، عقیده دارند که ذهن انسان نمی‌تواند از موجودات متباین به تمام‌الذات، مفهوم واحدی به نام «مفهوم وجود» برداشت کند؛ ازاین‌رو این که ذهن ما به همه موجودات (در همان عالم ذهن) مفهوم واحدی به نام مفهوم وجود را نسبت می‌دهد، از این نکته سرچشمه می‌گیرد که آن موجودات در عالم واقع و خارج از ذهن نیز، وجودشان مشترک است و از یک وجود

واحد بهره‌مندند. بدین ترتیب وجود در عالم واقع و خارج، یک شخص واحد است؛ زیرا وقتی می‌گوییم وجود در واقع و خارج وحدت دارد، این وحدت، وحدتی واقعی و خارجی است و وحدت واقعی و خارجی به معنای شخص واحد است.

حال باید روشن ساخت تعدد کثرتی که ذهن ما در میان موجودات خارجی و واقعی می‌فهمد، مربوط به چیست و چگونه توضیح داده می‌شود؟ حکمت متعالیه، کثرت موجودات خارجی را مربوط به مراتب شدید و ضعیف همان یک وجود واحد می‌داند. درست مانند شعاع نوری که از نزدیک‌ترین نقطه به منبع نور تا دورترین نقطه نسبت به آن کشیده شده است. در این مثال شعاع نور، یک نور واحد است؛ اما درجات شدید و ضعیفی دارد؛ مثلاً از شدت صد درجه تا ده درجه را در خود جای داده است. این درجات شدید و ضعیف، چیزی غیر از همان یک نور نیستند؛ اما از حیث شدت و ضعف از یکدیگر متمایزند و نور صد درجه غیر از نور نود درجه، و آن غیر از نور هشتاد درجه است؛ از این رو در همان یک شعاع واحد از نور، تعدد و تمایز و کثرت پدید می‌آید؛ به گونه‌ای که وحدت نور از بین نمی‌رود. حکمت متعالیه، کثرت موجودات را نیز به همین نحو - بر اساس مراتب و درجات شدید و ضعیفی از وجود که در متن همان یک شخص از وجود هستند - توضیح می‌دهد. بدین ترتیب در وجود در عالم واقع و خارج، هم وحدت حقیقی و واقعی هست و هم کثرت حقیقی و واقعی؛ منتها از آن‌جا که وحدت در اصل وجود و کثرت در مراتب و درجات شدید و ضعیف آن وجود است، کثرت با وحدت سازگار است و آن را از بین نمی‌برد.

بدین ترتیب وجود واقعی و خارجی را در حکمت متعالیه، شخص واحد دارای مراتب شدید و ضعیف می‌دانند که به این نظر، «تشکیک خاصی» گفته می‌شود.

۳-۳. دیدگاه عرفان نظری در باب وحدت یا کثرت هستی

دیدگاه عرفان نظری - مانند دیدگاه حکمت متعالیه - این است که وجود در عالم واقع و خارج، یک شخص واحد است و همه موجودات واقعی، در «وجود» و تحقق واقعی‌شان در عالم خارج، اشتراک دارند و همگی از یک وجود واحد برخوردارند.

اما اختلاف دیدگاه عرفان نظری با حکمت متعالیه، در این است که کثرت و تعدد موجودات در عرفان نظری، در خود وجود واقعی دانسته نمی‌شود؛ بلکه کثرت و تعدد را مربوط به نمودها و ظهورها و تجلیات آن وجود واحد می‌دانند نه خود آن وجود (نمود و تجلی و ظهور، همه به یک معنا هستند که در ادامه، توضیح داده خواهند شد). پس خود وجود واقعی در عرفان نظری، تنها دارای صفت (وحدت) است و هیچ (کثرت) و تعدد و تمایزی، در آن راه ندارد.

بدین ترتیب موجودات مختلف و متعدد عالم از آن جهت که دارای کثرت و تعددند، (نه وجودهای کثیر و متعدد) ظهورها و نمودهای مختلف و کثیر آن وجود واحدند. پس موجودات مختلف، مراتب مختلف آن وجود واحد نیستند که کثرت و تعدد، در خود آن وجود واحد و در متن آن باشد؛ بلکه کثرت و تعدد - همان‌طور که

گفتیم - در ظهورها و نمودهای آن وجود واحد است که این نمودها و ظهورهای مختلف، همان موجودات متکثر و متعدد عالم شمرده می‌شوند.

تعریف «وحدت شخصیه» (وحدت وجود) در عرفان نظری

در این جا (پس از مقایسه سه دیدگاه گوناگون در باب وحدت و کثرت هستی) به توضیح و تعریف تفصیلی تر «وحدت شخصیه» در عرفان نظری می‌پردازیم.

بالا ترین درجه و مقام در سیر و سلوک عرفانی، مقام فنا و بقا است (این دو مقام را بعداً، به طور تفصیلی، توضیح خواهیم داد). در این مقام، عارف با کشف و شهود، محتوای «وحدت شخصیه» را درمی‌یابد؛ یعنی می‌فهمد که تنها یک وجود حقیقی در جهان موجود است و تحقق دارد که این وجود واحد حقیقی، همان خداوند است و بقیه موجودات، وجودی از خود ندارند و هر چه وجود در عالم واقع هست، از آن خداوند است.

به عبارت دیگر، عارف در مقام «فنا» به این مطلب می‌رسد که هستی خود او و دیگر موجودات در وجود و هستی خداوند، مستهلک و فانی‌اند و تنها وجود خداوند است که حقیقتاً تحقق دارد و موجود است؛ اما وی در مقام «بقا» که تکمیل کننده مقام فنا است، درمی‌یابد که موجودات دیگر غیر از خداوند، هیچ و پوچ و نیستی محض نیستند؛ بلکه آن‌ها نیز به نحوی دارای حقیقت و واقعیت هستند. به این نحو که اگر از جهت این که آن‌ها امور کثیر و متعدد و متمایزی هستند در نظر گرفته شوند، نمودها و ظهورهای آن وجود واحد (خداوند) هستند و اگر از جهت این که اموری محقق و موجود هستند در نظر گرفته شوند، وجود آن‌ها با آن وجود واحد متحد است؛ یعنی از این جهت که موجودند، نباید وجودی جداگانه و مستقل و غیر از وجود خداوند برای آن‌ها در نظر گرفته شود؛ بلکه موجودیت و تحقق آن‌ها، به همان وجود واحد (وجود خداوند) است. پس خود وجود، واحد است که این وجود حقیقتاً از آن خداوند است و وجود خداوند شمرده می‌شود؛ ولی همین وجود، مجازاً (نه به معنای دروغ و کذب، بلکه به معنای این که در اصل، آن وجود برای شخص دیگری - یعنی خداوند - است) به موجودات دیگر نسبت داده می‌شود؛ اما کثرت و تعدد و تمایز موجودات، به چیزی غیر از وجود باز می‌گردد که عبارت است از تجلی و نمود و ظهور وجود.

در این تصویر از جهان که عارف آن را عین حقیقت و واقعیت می‌داند، همه هستی، یک شخص واحد است که آن خداوند است و وجود بقیه موجودات، متنی جدا از متن آن وجود واحد ندارد و کثرت و تعددشان، مربوط به تجلی و نمودهای مختلف آن وجود واحد است.

نکته بسیار مهم و شایان ذکر این است که «وحدت شخصیه» به این معنا نیست که موجودات عالم، همه «خداوند» باشند و سِمَتِ «خدا» را پیدا کنند. این مطلب، با دقت در توضیحاتی که در مورد وحدت شخصیه دادیم روشن می‌شود و خود عارفان هم بارها بر این مطلب پای فشرده‌اند که وحدت شخصیه و مقام فنا و بقا،

خدا بودنِ موجودات عالم را نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا موجودات متعدد و مختلف و کثیر، از جهت آن که متعدد و کثیرند، تجلیات و ظهورها و نمودهای آن وجود واحدند، نه خود آن؛ و از جهت آن که موجود و محققند، با کلّ آن وجود واحد متحد نیستند؛ زیرا اگر قرار بود هر موجودی با تمام آن وجود واحد متحد باشد، آن وجود واحد دیگر در موجودات دیگر حضور نداشت و وجود موجودات دیگر با او متحد نبود. پس آن وجود واحد - بتمامه - غیر از موجودات (از جهت موجودیت و تحقق) است و اگر قرار بود هر موجودی تمام آن وجود واحد را داشته باشد، هیچ گاه یک نمود و یک ظهور خاص از آن وجود واحد شمرده نمی‌شد. پس موجودات از حیث موجودیت و تحققشان، متنی جدا و مستقل از متن آن وجود واحد ندارند؛ اما باز باید میان آن وجود واحد - بتمامه - با موجودیت و تحقق موجودات تمایز قائل شد.

بدین ترتیب در عرفان نظری، موجودات - چه از جهت کثرت و تعددشان و چه از نظر موجودیت و تحققشان - از آن وجود واحد که خداوند است، متمایزند و باید میان آنها و خداوند تفاوت قائل شد.

تمثیل‌هایی برای «وحدت شخصی»

عارفان برای «وحدت شخصی» سه مثال ذکر کرده‌اند:

- مثال «موج و دریا»: موج، حقیقتاً از همان آب دریا تشکیل شده و حقیقت موج، چیزی غیر از دریا نیست؛ اما موج و دریا از جهتی از یکدیگر متمایزند؛ زیرا هر موج، تنها شکل خاصی و نمود ویژه‌ای از آب دریاست که با خود دریا و با موج‌های دیگر، متفاوت است. پس حقیقت موج و دریا یکی است که این حقیقت واحد، همان دریاست؛ اما این یک دریا، نمودهای مختلف و متعددی دارد که عبارت است از موج‌های مختلف آن؛

- مثال «جوهر قلم و حروف»: جوهر قلم، یک جوهر است؛ اما هنگام نوشتن، اشکال و نمودهای گوناگونی پیدا می‌کند. هر یک از این نموده‌ها، حرف و کلمه خاصی‌اند و با این که حقیقت همه همان یک جوهر است، این نموده‌ها از یکدیگر و از اصل جوهر متمایز و با یکدیگر متفاوتند؛

- مثال «عدد یک و اعداد دیگر»: عدد «یک» دارای حقیقتی واحد است؛ اما اعداد دیگر - با آن که از یکدیگر و از «یک» متمایزند - همگی از تکرار «یک» ساخته شده‌اند؛ مثلاً عدد «دو» عبارت است از تکرار ویژه‌ای از «یک»؛ از این رو «دو» از دو تا «یک» ساخته شده است. پس عدد «یک»، حقیقتی واحد است که نمودهای گوناگونی دارد که این نموده‌ها، همان اعداد مختلف هستند.

البته مثال‌های یاد شده در مورد وحدت شخصی، هیچ یک حقیقت وحدت شخصی را باز نمی‌نمایاند و تنها برای تقریب به ذهن و جا افتادنِ مطلبِ وحدت شخصی ذکر شده است.

اطلاق مقسّمی

در اصطلاح «اطلاق مقسّمی» از دو واژه «اطلاق» و «مقسّمی» تشکیل شده که به توضیح هریک می‌پردازیم.

معنای «اطلاق»

اطلاق به معنای بی‌قید و بی‌حد و حصر بودن است. به عبارت دیگر، مطلق موجودی است که هیچ قید و محدودیت و حد و حصری ندارد. پس مطلق، به معنای نامحدود و بی‌حد و حصر است. چنین چیزی اگر در عالم واقع محقق باشد، همه مراتب و عوالم هستی را پر خواهد کرد؛ زیرا اگر در یک یا چند مرتبه از هستی خلاصه شود، به این معناست که در مراتب و عوالم دیگر نیست و همین، برای وی محدودیت و قید شمرده می‌شود. پس اطلاق اگر در عالم واقع و خارج در نظر گرفته شود، به معنای حضور در همه مراتب و عوالم هستی خواهد بود که به این حضور، «سَریان» گفته می‌شود. بدین ترتیب اطلاق خارجی و واقعی، همان «سَریان» در تمام مراتب هستی است.

معنای «مَقْسَمی»

برای آن که معنای واژه «مَقْسَمی» را در اصطلاح «اطلاق مَقْسَمی» بفهمیم، باید به این نکته توجه کنیم که می‌توان برای هر موجود مطلق، دو گونه اطلاق در نظر گرفت:

۱. به گونه‌ای که هیچ قید (و محدودیتی) نداشته باشد، به جز قید «اطلاق»؛ یعنی تنها خود «بی‌قید بودن» و «اطلاق» را قید آن بدانیم. گفتیم که اطلاق در عالم واقع، به معنای «سَریان» است؛ از این رو اگر چیزی که اطلاق قید آن است بخواهد در عالم واقع محقق شود، مقید به قید «سَریان» خواهد بود؛ یعنی تحقق آن در خارج و واقع، مُلَازم با سَریان است و از سَریان و حضور در مراتب هستی، فراتر نیست. به عبارت دیگر، نمی‌توان برای آن، حالت و وضعیتی فرض کرد که در آن حالت و وضعیت، سَریان نداشته باشد؛ بلکه هر جا که هست و در هر مرتبه و موقعیتی که محقق است، حتماً سَریان دارد و قید سَریان و حضور در مراتب مختلف، از آن جدایی‌ناپذیر است. به این نوع اطلاق در عرفان نظری، «اطلاق قِسمی» گفته می‌شود. عارفان معتقدند موجودی به نام «نَفَسِ رحمانی» هست که اطلاق قِسمی دارد که خصوصیت و قید آن این است که در همه مراتب و عوالم هستی، حضور و سَریان دارد و هیچ مقام و وضعیتی در نَفَسِ رحمانی نیست که حالت سَریانی نداشته باشد (نَفَسِ رحمانی را در آینده با تفصیل بیشتری توضیح خواهیم داد).

۲. اطلاق را به این نحو نیز می‌توان تصور کرد که موجودی، از هر قید و محدودیتی - حتی از قید «اطلاق» و «بی‌قیدی» - آزاد باشد. اگر چنین موجود مطلق در واقع محقق باشد، افزون بر آن که به علت «بی‌قید بودن» باید در همه مراتب و مواطن، سَریان و حضور داشته باشد، باید دارای یک وضعیت غیر سَریانی نیز باشد؛ چون مقید به قید «اطلاق» و «سَریان» نیست. به تعبیری می‌توان گفت چنین موجودی، از جهتی، سَریانی (و حاضر در همه مراتب هستی) و از جهتی، غیر سَریانی (یعنی فوق همه مراتب هستی) خواهد بود. این نوع از اطلاق را در عرفان نظری، اطلاق «مَقْسَمی» می‌نامند. عارفان عقیده دارند ذات خداوند که تنها وجود حقیقی جهان است، چنین اطلاق دارد. پس - طبق تعریفی که از اطلاق مَقْسَمی ارائه شد - وجود خداوند هم در همه مراتب هستی حاضر است و همه مراتب را پر کرده و هم رتبه‌ای فراتر از همه مراتب دارد. این رتبه، همان وضعیت غیر سَریانی وجود

خداوند است که «مقام ذات» یا «ذات لا اسم و لا رسم له» یا «ذات غیب الغیوبی» و یا «غیب الهویّه» نامیده می شود. (مقام ذات را در مباحث آتی با تفصیل بیشتری توضیح خواهیم داد).

بدین ترتیب «اطلاق مَقْسَمی» ذات حق، به این معناست که ذات و وجود خداوند در همه مراتب و عوالم هستی، حضور وجودی و سرّیان دارد و فوق همه آن مراتب نیز هست. قیصری در شرح *فصوص الحکم* در این باره چنین می گوید:

«اعْلَمْ أَنَّ الوجودَ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ غَيْرُ الوجودِ الْخارجيِّ وَ الذَّهْنِيَّ إِذْ كُلُّ مِنْهُمَ لَا نَوْعَ مِنْ أَنْوَاعِهِ فَهُوَ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ أَيْ لَا بشرطٍ شَيْءٍ، غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِالْأَظْلَاقِ وَ التَّقْيِيدِ؛ یعنی هیچ یک از مراتب هستی مثل وجود خارجی و ذهنی که دو مرتبه از مراتب هستی اند، قید آن وجود من حیث هو (وجود خداوند) نیستند؛ بلکه آن وجود، در همه مراتب هستی حضور دارد و محصور به یک یا چندی از آنها نیست؛ زیرا هریک از دو مرتبه وجود ذهنی و خارجی، مرتبه ای از هستی اند؛ از این رو وجود حق باید در همه آنها حاضر باشد. پس آن وجود چون بدون هر گونه قید و شرط و محدودیتی است، نه دارای قید «اطلاق» است نه دارای هر قید دیگری.

ظهور و تجلّی (تعیّن، شأْن)

یادآوری

برای تبیین این مطلب، نخست باید توجه داشته باشیم - همان طور که در بحث «اطلاق مَقْسَمی» گفته شد - حق تعالی افزون بر «سرّیان» در مراتب و مواطن مختلف هستی، مقامی دارد که فوق سرّیان است. خداوند در این مقام که با عنوان مقام ذات یا مقام «لا اسم و لا رسم له» و یا مقام «غیب الغیوبی» شناخته می شود، وجود همه مراتب، مواطن و عوالم و موجودات مختلف را به صورت نامتمایز و به نحو بسیط دارد. به عبارت دیگر، این مواطن و موجودات (غیر از خداوند) که هریک در جای خود و در مرتبه خود، به صورت منحاز و متمایز از دیگری موجود است، در مقامی بالاتر در ذات حق به نحو نامتمایز و در وحدتی تام و تمام وجود دارد؛ زیرا هرچه در عالم موجود است، از ذات خداوند سرچشمه گرفته؛ از این رو تا ذات خداوند واجد کمالات وجودی موجودات نباشد، نمی توان تصدیق کرد که آن موجودات از ذات او سرچشمه می گیرند. این مطلب را فلسفه اسلامی نیز پذیرفته است. در فلسفه این مطلب را این گونه توضیح می دهند که ذات خداوند، به نحو بسیط و نامتمایز، واجد کمالات همه موجودات (شامل وجود و صفات وجودی آنها) هست. کمالات موجود در ذات خداوند را صفات ذاتی او می نامند.

بدین ترتیب روشن شد که ذات حق، در مرتبه ای بالاتر از رتبه خود موجودات (مرتبه ذات خود که بالاتر از همه مراتب هستی است)، وجود و کمالات وجودی همه آنها را دارد. این امور، همگی نامتمایز و به نحو بسیط و در وحدتی تام، در ذات حق موجودند و صفات ذاتی خداوند، در واقع عبارت است از همین امور وجودی نامتمایز که در ذات او موجودند. البته ما از صفات حق، تنها برخی از صفات بسیار کلی حق را (مثل قدرت، حیات و علم) می شناسیم؛ اما از شناخت صفات جزئی بی نهایت دیگری که در ذات حق هست، محرومیم و فقط در

همین حدّ می‌دانیم که همه کمالات و وجودهای موجود در مراتب مختلف هستی، در ذات خداوند، به‌نحو اعلی و اتمّ و به‌نحو بسیط و نامتمایز وجود دارد. هریک از این کمالات و وجودات، یکی از صفات جزئی یا کلی ذات حق است. در عرفان نظری صفات موجود در ذات حق را به جهت آن که بسیط و نامتمایز از یکدیگرند، «صفاتِ اِنْدِمِ اجی» می‌نامند.

توضیح ظهور و تجلّی

خداوند در مقام پایین‌تر از مقام ذات (مقام سرّیان) در هر موطن و مرتبه‌ای، یکی از صفاتی را که در ذاتش به‌صورت نامتمایز وجود داشت، به‌صورت منحاّز و متمایز در می‌آورد که به این، بروز و ظهور صفات حق یا تجلّی می‌گویند. به عبارت دیگر، ظهور و تجلّی به این معناست که آن صفاتِ اِنْدِمِ اجی که به‌صورت بسیط و نامتمایز از دیگر صفات در ذات حق وجود داشت - که گفتیم هر یک از آنها وجود و کمال یک موجود، در مرتبه‌ای بالاتر است -، در مقامی پایین‌تر، به‌صورت متمایز از یکدیگر و منحاّز از هم (به‌صورت تفصیلی) خود را نشان می‌دهد. عارفان از این مطلب، چنین تعبیر می‌کنند که صفات حق تعالی در هر مرتبه‌ای از مراتب هستی، از کُمون به بروز یا از بَطون به ظهور در می‌آید؛ یعنی صفاتی که در ذات حق، کامِن (پوشیده و مخفی و نامتمایز از هم) بودند، ظاهر (مفصّل و متمایز از هم) می‌شوند.

با بروز و ظهور هر صفت از صفات حق، یک مرتبه یا یک موجود از مراتب یا موجودات هستی پدید می‌آید. طبق تفسیری که از تجلّی ارائه شد، در عرفان نظری، موجودات متعدد عبارتند از بروزها و ظهورهای مختلف صفات نامتمایز و کامِن در ذات حق؛ یعنی یکی از آن صفات نامتمایز و مندمج در ذات حق، در هر موطن و مرتبه از هستی، از صفات دیگر منحاّز شده و بر دیگر صفات غلبه پیدا کند و ذات حق در آن‌جا، به رنگ آن صفت خاص در می‌آید و در قالب آن صفت دیده می‌شود. این مطلب را در عرفان نظری، «تجلّی و ظهور» می‌گویند. موجودات عالم در حقیقت، همین تجلّیات و ظهورهای ذات حق هستند.

بدین ترتیب باید گفت موجودات عالم در حقیقت، همین تجلّیات و ظهورهای گوناگون صفات حق هستند. این صفات در ذات حق، نامتمایز و بسیط بوده، در مقام تجلّی، به‌صورت صفات متمایز از یکدیگر در می‌آیند. هریک از موجودات عالم را به دلیل آن که ظهور و بروز یکی از صفات حق است، «شأن» حق می‌نامند؛ از این رو می‌توان گفت اصطلاح «شأن» در عرفان اسلامی، تقریباً به معنای همان «تجلّی» است؛ چون همان چیزی که در عرفان نظری «تجلّی» حق به‌شمار می‌آید (یعنی موجودات عالم)، «شأن» نیز نامیده می‌شود.

تجلّی را از جهتی دیگر، «تعیّن» نیز می‌نامند. تعین، به معنای خاص شدن است و هنگامی که چیزی از یک وضعیت عام، به وضعیتی منتقل می‌شود که دارای خصوصیتی ویژه است، می‌گویند آن چیز، تعین یافته است؛ چون تجلّی به معنای آن است که صفات نامتمایز در ذات حق، در بیرون از ذات به‌صورت متمایز و خاصّ در می‌آیند و در نتیجه در هر تجلّی، ذات حق به شکل یک صفت خاص دیده می‌شود. هر تجلّی را تعین نیز می‌گویند. پس تعین در اصطلاح عرفان اسلامی، به معنای این نیست که ذات خداوند، دارای قید و محدودیت شده

است؛ بلکه بدین معناست که ذات خداوند، نه در مقام ذات، بلکه در بیرون از ذات به شکل صفات خاص ظهور یافته‌اش در می‌آید و دیده می‌شود. اگر گاهی در زبان عارفان اصطلاح «تعین» با تفهید توضیح داده شده است، این به معنای محدودیت و قید نیست که با اطلاق و بی‌قیدی ذات حق در تقابل است؛ بلکه منظور، تعین با همان معنایی است که گفته شد (به شکل صفت خاص در آمدن و دیده شدن).

با توضیحات گذشته روشن می‌شود که تجلی و تعین، به این معنا نیست که چیزی از ذات خداوند جدا شود؛ بلکه خداوند صفات خود را در بیرون از ذات جلوه می‌دهد که این جلوه‌ها، «تعین و تجلی» نامیده می‌شود؛ اما وجود این تعینات و تجلیات، چیزی جز همان وجود ذات حق نیست؛ زیرا روشن است که جلوه و نمود یک چیز، وجودی غیر از خود آن چیز ندارد؛ از این رو این تجلیات، نه از لحاظ وجود، بلکه از نظر نمود و ظهور، با ذات حق و با یکدیگر متفاوتند؛ و گرنه از نظر اصل وجود، یک چیزند که همان وجود ذات حق است.

در شرح صائن‌الدین ابن ترکه (قرن ۹) بر قواعد التوحید، در این مورد چنین آمده است: وهذا انما يكون بعد تنزلها عن صرافة اطلاقها و اعتبار النسب فيها فإنه لا اعتبار للنسبة اصلاً في تلك الحضرة كما عرفت غير مرة؛ فحينئذٍ ظهورها انما يكون بتنزلها عن صرافة اطلاقها و وحدتها الى الانتساب بالتقييدات والانساب بكثره تعيناتها؛ تجلی، پس از تنزل ذات حق از مقام اطلاق محض مطرح می‌شود (یعنی بحث تجلی، در خود ذات حق که اطلاق محض وجود دارد، مطرح نمی‌شود؛ بلکه در بیرون از مقام ذات مطرح می‌شود). این تجلی، پس از پدید آمدن نسب مطرح می‌شود (منظور از نسبت، جلوه و نمود صفات خداوند در بیرون از ذات است؛ یعنی بحث تجلی، در مقام جلوه کردن ذات حق است نه در خود ذات حق)؛ زیرا در خود ذات، نسبت معنا ندارد (چون در خود ذات حق، صفات به صورت مندمج و غیر منحاظ و غیر متمایز وجود دارند؛ از این رو در خود ذات، هنوز صفات دارای جلوه و نمود نشده‌اند؛ به همین دلیل نسبت در آنجا معنا ندارد - همان‌طور که قبلاً بارها دانستی - پس ظهور ذات حق، تنها با تنزل ذات حق از مقام اطلاق محض و مقام وحدت محض (بیرون آمدن از مقام ذات) و با نسبت یافتن ذات حق به تقییدات (نسبت یافتن ذات حق به نمودهای بیرونی صفات) و به رنگ تعینات در آمدن ذات حق مطرح می‌شود.

از این روست که عارف در دیدن پدیده‌های عالم، آن‌ها را ظهور و نمود حق می‌داند:

به هرجا بنگرم تو پدیدار آمدی ای نانموده رخ، تو چه بسیار آمدی
فروغی بسطامی گوید:

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو را

در بحث تجلی گفته شد که هریک از موجودات و مراتب عالم، بروز و ظهور یکی از صفات ذات حق است که به‌نحو متمایز و منحاظ از دیگر صفات حق ظهور می‌یابد؛ پس هر موجودی، تجلی و ظهور خداوند است و چون تجلی و ظهور، از متجلی و ظاهر (یعنی آن شخص که تجلی کرده و ظهور یافته است) نمی‌تواند خالی باشد و نمی‌توان تجلی را وجودی غیر از وجود ذات حق دانست (و اساساً طرح بحثی به نام تجلی در عرفان، برای همین

است که معلوم شود موجودات، جدا از ذات حق نیستند)، باید گفت در متن همه این تجلیات و ظهورها، خداوند حاضر است و در واقع اصل و متن وجود این تجلیات، وجود خدای متعال است. با توجه به مطالب بالا می‌توان گفت که وجود حق تعالی در هر مرتبه از هستی، به رنگ و بوی آن مرتبه درمی‌آید و در واقع، ذات به شکل خاص آن مرتبه و موطن نمود پیدا می‌کند؛ زیرا هر مرتبه، تجلی و ظهور خود خداوند است که حق تعالی در آن حاضر است. پس می‌توان در هر مرتبه و موطن از هستی، ذات حق را همراه با آن مرتبه و تعین خاص دانست و چون هر مرتبه از هستی، یک تعین و تجلی است و تعین و تجلی، حاصل تمایز یکی از صفات ذات حق در بیرون است، باید گفت که همراهی ذات با هر مرتبه از هستی، به معنای همراهی و مقارنت آن با یکی از صفات ممتاز و منحاز خود اوست که در بیرون از ذات ظهور یافته است.

۲. اسم لفظی و اسم عرفانی

در بحث‌های ادبی و لغوی در زبان عربی، چنین گفته می‌شود که هر اسم مشتقی، متشکل است از یک «ذات» با «یک صفت خاص»؛ مثلاً اسم «قائم»، به معنای «ذاتی» است که صفت «قیام» دارد (یعنی متشکل است از ذات به علاوه قیام) یا اسم «صاحک» (خندان) یعنی «ذاتی که صفت ضحک (خندیدن) دارد». عارفان با الهام گرفتن از همین مبحث در ادبیات عرب، بحثی در عرفان در مورد حقایق و واقعیات عالم ترتیب داده‌اند که بحث «اسماء» نامیده می‌شود. طبق بیان بالا در هریک از مراتب هستی، ذات حق با یکی از صفات منحاز و خاص خود همراه است و اساساً باید گفت هر موجود در عالم، حاصل همراهی ذات خداوند با یک صفت منحاز و متمایز خود است. به سبب مناسبت و مشابهت این وضعیت در عالم با بحث ادبی اسم، تمام موجودات و مراتب هستی در عرفان نظری «اسم» نامیده می‌شوند. پس باید گفت که در اثر حضور و همراهی ذات در تعینات و تجلیات، ذات حق در هر موطن، با یک صفت خاص خود قرین می‌شود و در نتیجه، یک «اسم» عرفانی پدید می‌آید.

۳. تفاوت اسم لفظی و اسم عرفانی

با توجه به مطالب یادشده، روشن است که «اسم» عرفانی، یک حقیقت واقعی است که به جهان خارج مربوط می‌شود، نه به عالم زبان و ذهن؛ زیرا بروز و ظهور صفات حق در عرفان که باعث همراهی ذات با صفات خاص (و پدید آمدن اسماء عرفانی) می‌شود، بروز و ظهوری خارجی و واقعی است. پس اسم عرفانی، یک حقیقت واقعی و خارجی است؛ اما اسم لفظی، یک بحث لفظی، زبانی و ذهنی است نه واقعی.

۴. جمع‌بندی

بدین ترتیب، باید گفت هر جا که حق سبحانه، متعین به تعین خاصی شد (یعنی در همه تجلیات)، اسم عرفانی پدید می‌آید؛ از این رو اسم خاص، چیزی جز ذات به اضافه تعینی از تعینات (یعنی صفتی از صفات خاص و منحاز حق) نیست.

قونوی (قرن ۷) در این مورد چنین می‌گوید:

ولا شك ان كل تعين يتعلل للحق هو اسم له، فان الأسماء ليست عند المحقق ألاً تعينات الحق؛ شکی نیست که هر تعین (و تجلی) که برای خداوند هست، «اسم» برای او شمرده می شود؛ زیرا نزد عارفان اهل تحقیق، اسماء چیزی جز تعینات حق نیستند. (زیرا اسم از یک ذات به علاوه یک صفت خاص تشکیل شده و تعین، همان صفت خداوند است که بروز یافته؛ از این رو در هر تعین، ذات با یک صفت خاص همراه می شود و اسم تشکیل می دهد).

قیصری در این باره می گوید:

والذات مع صفة معينة و اعتبار تجلٍ من تجلياته تسمى بالاسم، فان الرحمن ذات لها الرحمة والقهار ذات لها القهر وهذه الأسماء المملوطة هي اسماء الأسماء؛ ذات با یک صفت معین و به همراه یکی از تجلیاتش، اسم نامیده می شود؛ زیرا (مثلاً اسم) «رحمن» عبارت است از ذاتی که دارای رحمت است و (اسم) قهار عبارت است از ذاتی که دارای (صفت) قهر است؛ اما این اسماء لفظی (که در حیطه زبان هستند) نام های (لفظی) آن اسماء حقیقی عرفانی (به شمار می روند).

منابع مورد مطالعه در این باره

۱. حسن حسن زاده آملی، **وحدت از دیدگاه عارف و حکیم**، [تهران]، فجر، ۱۳۶۲ ش.
۲. سعید رحیمیان، **ظهور و تجلی در عرفان نظری**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. محمود نمازی، **علیت و وحدت وجود از دیدگاه ملاصدرا**، قم، مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳ ش.
۴. حسن امین، **وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی**، تهران، بعثت، ۱۳۷۶ ش.

درآمدی بر بحث «مراتب هستی در عرفان نظری»

در عرفان نظری - همان طور که گفته شد - کثرت (این که موجودات متعدد و متمایزی در عالم واقع هستند) رد و انکار نمی شود؛ بلکه عرفان نظری تنها این مطلب را رد می کند که «کثرت، در متن وجود است». به عبارت دیگر، عرفان نظری می گوید: کثرت و تعدد و تمایز موجودات، مربوط به اصل وجود آنها نیست و وجود حقیقی همه موجودات، یکی بیش نیست؛ بلکه کثرت، در تجلیات و ظهورات مختلف آن وجود واحد، تبیین می شود؛ از این رو موجودات گوناگونی که در عالم دیده می شوند، در واقع تجلیات و ظهورهای یک وجود واحد (وجود خداوند) هستند.

۱. مراتب مختلف در عرفان نظری

عارفان عقیده دارند که در متن همین تجلیات و ظهورها (نه در وجود)، مراتب مختلفی وجود دارد؛ چون در عرفان اسلامی در متن وجود، کثرتی نیست، نمی توان مراتب و مواطن مختلف را مراتب و مواطن مختلف آن وجود واحد دانست؛ بلکه باید این مراتب و مواطن را به تجلیات و ظهورهای آن وجود نسبت داد. پس اگر گاه

در عرفان نظری گفته می‌شود مراتب و مواطن وجود یا هستی، منظور از آن، مراتب و مواطن آن وجود شخصی نیست که همان ذات خداوند است؛ بلکه منظور، مراتب و مواطن تجلیات و ظهورهای آن وجود واحد است. پس بار دیگر تذکر می‌دهیم که در عرفان نظری، کثرت رد نمی‌شود و تنها این کثرت، مربوط به عالم ظهورها و تجلیات آن وجود واحد شخصی دانسته می‌شود، نه مربوط به خود آن وجود واحد؛ و منظور از مراتب و مواطن وجود در عرفان نظری نیز، همین کثرت تجلیات و ظهورهاست. [چون این کثرت، از طبقات بالاتر (بالا تر از نظر درجه وجودی) آغاز می‌شود و به طبقات پایین‌تر می‌رسد، به آن، مراتب مختلف گفته می‌شود. منظور از اصطلاح «مراتب»، همین مطلب است که آن‌ها از لحاظ رتبه و درجه معنوی، یکی پس از دیگری قرار دارند].

۲. «تشکیک در مظاهر» در عرفان نظری

در عرفان نظری، این مطلب را که تجلیات و ظهورها دارای مراتب مختلفی‌اند، «تشکیک در مظاهر» می‌نامند؛ یعنی اختلاف مراتب مختلف تجلیات، اختلاف به «شدت و ضعف» است. در واقع اختلاف به شدت و ضعف باعث می‌شود که در یک امر واحد، مراتب مختلفی پدید آید نه این که چند چیز کاملاً جدا از هم تحقق یابد. این اختلاف به شدت و ضعف که یک امر واحد را مرتبه‌مرتبه می‌کند - همان طور که قبلاً گفته شد - در حکمت متعالیه، مربوط به اصل وجود دانسته شده است؛ اما در عرفان نظری، همین حالت تشکیکی و مرتبه‌مرتبه بودن را به تجلیات وجود (نه به خود وجود) نسبت می‌دهند؛ از این رو تشکیک در حکمت متعالیه، «تشکیک در وجود» نامیده می‌شود و در عرفان نظری، «تشکیک در مظاهر» خوانده می‌شود.

پس تشکیک در مظاهر به این معناست که اختلاف تجلیات و ظهورها، اختلاف به شدت و ضعف است و تجلیات، مراتب گوناگون یک امر واحدند، نه امور کاملاً جدا از یکدیگر؛ از این رو در عرفان نظری در خود تجلی هم، باز پای وحدت به میان می‌آید؛ یعنی تجلی، یک امر واحد است که البته این یک امر واحد، در متن خودش دارای مراتب مختلف و متعددی است که اختلاف آن‌ها به شدت و ضعف است. بر خلاف «وجود» که تنها در آن وحدت تحقق داشت و حتی کثرت به شدت و ضعف نیز در خود آن راهی نداشت.

۳. تبیین دقیق این تشکیک در عرفان نظری

عرفان نظری برای تبیین دقیق این تشکیک، باید به این مسئله پردازد که هر یک از این مراتب شدید و ضعیف در نظام تجلیات چیستند و رابطه آن‌ها با یکدیگر چگونه است. به عبارت دیگر، باید معلوم شود که هر یک از این مراتب چگونه از ذات حق بروز و ظهور پیدا کرده‌اند. این مطلب، حقیقت و چیستی هر یک از این مراتب را روشن می‌کند؛ سپس باید معلوم شود که این مراتب، چه ارتباطی با یکدیگر دارند. گاه در عرفان نظری این مراتب را با نام «مقامات» می‌خوانند که منظور از آن، همان مراتب تشکیکی است.

۴. مراتب هستی و مقام ذات

هنگامی که عرفان نظری در مورد مراتب و مقامات هستی توضیح می‌دهد، از خود «ذات» خداوند آغاز می‌کند تا این مراتب و مقامات، از ذات خداوند خالی به نظر نیایند؛ البته این نکته را روشن می‌سازد که ذات خداوند،

مقام بی‌مقامی است؛ زیرا ذات خداوند، محدود در یک مرتبه خاص نیست و در همه مراتب و مواطن هستی، سرّیان و حضور دارد؛ اما چون خداوند واجد یک جنبه و جهت فوق سرّیانی نیز هست، عرفان اسلامی آن جهت فوق سرّیانی خداوند را ابتدا به عنوان «مقام ذات» مطرح می‌کند؛ اما توجه دارد که همین ذات، در همه مراتب تجلیات، سرّیان و حضور دارد.

پس منظور از «مقام ذات» در ابتدای بحث از مراتب هستی در عرفان نظری، چیزی است که به جهت ترتیب بحث از حیث اهمیت مباحث، در ابتدا قرار داده شده است؛ و گرنه این مقام، مقامی نیست که محدود به همین مرتبه اول باشد و در مراتب دیگر حاضر نباشد.

۵. دورنمایی کلی از بحث مراتب هستی در عرفان نظری

۱-۵. مقام ذات

عرفان در توضیح چیستی مراتب هستی، ابتدا از مقام ذات آغاز می‌کند که مقام «لا اسم و لا رسم له» یا مقام «غیب الغیوب» نامیده می‌شود.

۲-۵. عالم اله (عالم علم)

عالم اله یا عالم علم، خود دارای دو مرتبه است: تَعِیْنِ اول و تَعِیْنِ ثانی. تَعِیْنِ اول و ثانی در عرفان نظری، این مسئله را تبیین می‌کنند که چطور خداوندی که می‌خواهد موجودات عالم را بیافریند، پیش از آفرینش، به آن موجودات (به همان نحوی که هستند؛ یعنی به نحو مفصل و ممتاز و مُنحاز از یکدیگر) علم پیدا می‌کند؛ چون آفرینش، متوقف بر علم قبلی به آفریده‌هاست؛ این علم لازم برای آفریدن را عرفان اسلامی طی دو مرتبه تَعِیْنِ اول و ثانی توضیح می‌دهد.

۳-۵. عالم خَلَق

عالم خلق، عالمی است که در آن ایجاد و خلق رخ می‌دهد و وجود خداوند، به صورت کاملاً تفصیلی و با تعدد و تمایز بسیار شدیدی بروز و ظهور پیدا می‌کند. عالم خلق، خود سه مرتبه و سه عالم گوناگون دارد: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده.

۴-۵. انسان کامل

بحث دیگری که به بحث مراتب هستی مربوط می‌شود، انسان کامل است. انسان کامل، انسانی است که از مرتبه خود فراتر می‌رود و در مراتب و عوالم هستی، رو به بالا سیر می‌کند و آن‌ها را درمی‌نوردد. او همه مراتب و مواطن (تا مادون مقام ذات) را در خود جمع می‌کند؛ از این رو به وی «کون جامع» گفته می‌شود؛ چون انسان کامل که در ابتدا روحش مربوط به عالم عقل و جسمش، مربوط به عالم ماده است، در ادامه حیات خویش، در حد مرتبه خاصی محصور نمی‌ماند. انسان کامل نیازمند بحثی جداگانه است؛ از این رو در ادامه بحث مراتب هستی به این بحث می‌پردازند.

۵-۵. نَفْسِ رحمانی

بحث دیگری که در مراتب هستی مطرح می‌شود، نفَس رحمانی است. همان طور که گفتیم، در عرفان نظری افزون بر آن که وجود، یک امر واحد دانسته می‌شود، تجلیات وجود را نیز، یک تجلی واحد می‌دانند، با این تفاوت که در وجود، افزون بر وحدت، هیچ کثرتی نیست؛ اما در تجلیات، افزون بر وحدت، کثرت و مراتب مختلف نیز هست. این تجلی واحد دارای مراتب شدید و ضعیف را که کل مراتب تجلیات را در خود جای می‌دهد، نفَس رحمانی می‌نامند.

مقام اول: مقام ذات (۱)

نخست لازم است تذکر دهیم که در عرفان اسلامی، مقام ذات خداوند با نام‌های مختلفی یاد می‌شود: «ذات مطلق به اطلاق مَقْسَمی»، «مقام بی‌مقامی»، «غیب الهویه»، «غیب الغیوب»، «غیب مطلق»، «هو»، «کنز مخفی»، «غیب مکنون»، «غیب مصون»، «حضرت اطلاق» و «ذات لا اسم و لا رسم له».

در مورد مقام ذات، مطالب گوناگونی باید مطرح شود که به ترتیب در ذیل ارائه می‌شود:

۱. مقام ذات، مقام بی‌مقامی است.

همان طور که گفته شد، هر مقامی از مراتب و مقامات هستی غیر از ذات خداوند، در مقابل دیگر مقامات و در محدوده خودش مطرح می‌شود؛ اما ذات، مطلق به اطلاق مَقْسَمی است و دارای قید و محدودیتی نیست و در دل هر مقام و مرتبه‌ای حاضر است؛ از این رو مانند مقامات دیگر نیست و اگر منظور از مقام، همان معنایی است که به دیگر موجودات نسبت داده می‌شود، باید گفت خداوند بی‌مقام است؛ پس ذات، مقام بی‌مقامی است.

۲. اطلاق مَقْسَمی ذات حق

این مطلب، قبلاً توضیح داده شده است. ذات، مقامی است که هیچ قید و محدودیتی ندارد و حتی خود اطلاق و بی‌قیدی نیز، قید ذات نیست.

۳. مقام ذات، «لا اسم و لا رسم له» است.

یعنی هیچ اسم و رسمی ندارد. منظور از اسمی که در این جا گفته می‌شود، همان اسم عرفانی است که در بحث اسماء گفته شد. گذشت که وقتی ذات با یک صفت ممتاز و مُنحاز در نظر گرفته می‌شود و کنار یکدیگر قرار می‌گیرد، حقیقتی به نام اسم پدید می‌آید (که غیر از اسم لفظی و زبانی است، بلکه حقیقتی در عالم واقع است). این صفات متمایز و مُنحاز، همان صفاتی‌اند که در مقام ذات، به صورت مندک و غیر متمایز از یکدیگرند و سپس در مقام سَرِیان، این صفات از یکدیگر متمایز و مُنحاز می‌شود و ذات در پرتو این صفات متمایز ظهور یافته، حقیقتی پدید می‌آورد که اسم نامیده می‌شود. گفته شد که بدین ترتیب باید گفت که اسم، همان تَعِین است و چون اسم، تَعِین‌زا و محدودیت‌زاست، اسم به خودی خود، مقام اطلاق را از بین می‌برد؛ زیرا تَعِین، مطلق را از اطلاق خارج می‌کند؛ از این رو در خود مقام ذات که هنوز صفتی مُنحاز و متمایز نیست، (و از این رو دارای اطلاق است)، اسم و تَعِین عرفانی هنوز پدید نیامده است؛ از این رو منظور از جمله «لا اسم و لا رسم له»، همین است که در مقام ذات، اسم و تَعِین عرفانی مطرح نیست؛ زیرا ذات مطلق است؛ در حالی که اسم، تَعِین‌زا و منافی اطلاق است.

۴. مقام ذات، معلوم احدی نیست.

یعنی ذات برای هیچ کس شناخته نمی‌شود. منظور از این مطلب این نیست که اصلاً نمی‌توان مقام ذات را شناخت؛ بلکه شناخت ذات خداوند در عرفان اسلامی، فی الجمله پذیرفته شده است. بحث در این جا این است که وقتی عارفی یا انسان کاملی به کشف و شهود می‌پردازد، تا چه مقام و مرتبه‌ای بالا می‌رود؟ پاسخ عارفان این است که هیچ عارف و انسان کاملی (حتی رسول اکرم - صلی الله علیه و اله - و ائمه اطهار علیه السلام) به شهود مقام ذات نمی‌رسند؛ یعنی وجود عارف که در کشف و شهود توسعه می‌یابد و با مشهود خود متحد می‌شود، هیچ‌گاه به مقام ذات نمی‌رسد که با آن متحد گردد؛ بلکه بسته به این که عارف دارای چه رتبه معنوی باشد، به یکی از مقامات مادون ذات می‌رسد. بالاترین مقامی که یک انسان کامل می‌تواند به دست آورد، تعین اول است که مادون ذات قرار دارد؛ اما در همین مقام یا مقامات مادون، عارف، جلوه‌ای از جلوه‌های ذات را شهوداً دریافت می‌کند؛ از این رو از ذات، فی الجمله آگاهی می‌یابد؛ اما هیچ‌گاه ذات را کاملاً همان طور که هست نمی‌شناسد؛ زیرا این شناخت، لازمه رسیدن به خود ذات است؛ درحالی که مقام ذات، مختص خداوند است و رسیدن به آن مقام برای دیگران، به معنای خدا شدن است که امری محال می‌باشد. پس در عرفان اسلامی منظور از این جمله که «حق سبحانه معلوم احدی نیست» این نیست که آن مقام به هیچ وجه شناخته نمی‌شود؛ بلکه با علم و شهود اجمالی می‌توان او را در برخی از وجوهش شناخت؛ از این رو منظور از جمله فوق این است که کسی شهوداً به خود مقام ذات نمی‌رسد و تا خود آن مقام بالا نمی‌رود تا با ذات هم‌رتبه شود و تمام ذات را بیابد؛ قیصری در شرح فصوص الحکم (ص ۶۹) چنین می‌گوید:

و اما الذات الالهیه فحارّ فیها جمیع الانبیاء و الاولیاء کما قال (ص) ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک؛ همه انبیا و اولیا در ذات خداوند حیرت کرده‌اند (یعنی هیچ کس تمام آن ذات را با کشف و شهود نیافته است)؛

همان طور که پیامبر اکرم - صلی الله علیه و اله - فرمودند:

ما تو را (یعنی خداوند را) آن طور که بایسته و شایسته است، نشناختیم و تو را (آن طور که بایسته و شایسته است)، نپرستیدیم.

قونوی نیز در تفسیر فاتحه الکتاب خود چنین می‌گوید:

الغیب الحقیقی هو حضرة ذات الحق و هویتة و من المتفق علیه ان حقیقته لا یحیط بها علم احدٍ سواه ... و هذا القدر من المعرفة المتعلقة بهذا الغیب انما هی معرفة اجمالیة حاصله بالكشف الأجلّی؛ غیب واقعی (که هیچ کس را بدان راه نیست)، حضرت ذات حق است و همگان بر این مطلب اتفاق نظر دارند که علم هیچ کس جز خود او، به آن ذات احاطه پیدا نمی‌کند (پس نه این که اصلاً علم به آن ذات ممکن نباشد، بلکه احاطه علمی که لازمه هم‌رتبه شدن با ذات است، ممکن نیست) (و از این رو یک حدی از معرفت به ذات، گرچه به طور اجمالی حاصل می‌شود) و این قدر از معرفت به این غیب (یعنی معرفت به ذات)، معرفتی اجمالی است (نه این که احاطه

علمی باشد و تمام ذات را دربرگیرد) که با کشف اجلی (یعنی تجلی ذاتی که بعداً توضیح داده می‌شود) حاصل می‌شود. حافظ می‌گوید:

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست (یعنی کسی ذات را تماماً نمی‌شناسد)
آن‌قدر هست که بانگ جرسی می‌آید (شهود اجمالی ممکن است)

۵. ذات حق، اظهر الاشياء است.

یعنی ذات خداوند، آشکارترین چیزهاست. به رغم این که در عرفان نظری گفته می‌شود که ذات حق معلوم هیچ کس نیست (به این معنا که هیچ عارفی در سیر مقامات سلوکی، به مرتبه ذات نمی‌رسد)، عارفان ذات حق را اظهر الاشياء می‌دانند که در ظاهر، این جمله با جمله قبل در تنافی است: چطور قبلاً گفته شد که کُنّه ذات حق را کسی به طور شهودی درک نمی‌کند و تنها جلوه‌هایی از آن را در مراتب مادون ذات می‌یابد، و اکنون گفته می‌شود که خداوند پیداترین و ظاهرترین چیزهاست؛ این دو، چگونه با یکدیگر سازگارند و جمع می‌شوند؟ به این پرسش پاسخ می‌دهیم: منظور از این که «ذات خداوند، اظهر الاشياء است»، این است که ذات حق در تمام مراتب هستی ساری و جاری است و جایی برای وجود دیگری نگذاشته است. خدایی که در تمام مراتب هستی، ساری و جاری است، لا جرم از همه چیز، هویداتر است؛ زیرا هر آنچه در هستی است، تَعِیّنات و تجلیات حق تعالی است و خداوند در همه آنها حاضر است و سرّیان دارد؛ پس همه چیز، تَعِیّن و تجلی و ظهور ذات حق تعالی است؛ از این رو ذات خداوند از همه چیز ظاهرتر است. بدین ترتیب مقصود از اظهر الاشياء بودن خداوند، این است که «این که ذات خدا هست، از هر چیزی روشن‌تر است»؛ زیرا نتیجه این که می‌گوییم همه چیز، تجلی و نمود و ظهور ذات حق است، این است که ذات خدا در همه جا هست و در هر جا بنگری در واقع، وجود حق همان‌جاست. پس منظور از جمله فوق این است که اصل وجود، تحقق و هست بودن ذات خداوند، روشن‌ترین چیزهاست. اما منظور از جمله فوق این نیست که «این که خداوند چیست و چه هویت و ماهیتی دارد، روشن‌ترین چیزهاست»؛ از این رو با این که وجود و تحقق داشتن خداوند، آشکارترین چیزهاست، این که ذات خداوند چیست و چه هویتی دارد، مخفی‌ترین و پوشیده‌ترین امور است، عارفان در توضیح منظور خود از «اظهر الاشياء بودن خداوند»، چنین می‌گویند که «خداوند، اظهر الاشياء است تحقّقاً و اخفی الاشياء است حقیقتاً و ماهیتاً»؛ یعنی تحقق خدا، از همه چیز آشکارتر است؛ اما حقیقت و چیستی ذات او، از همه چیز مخفی‌تر است. این که چیستی او از همه چیز مخفی‌تر است، همان چیزی است که قبلاً گفتیم که هیچ کس به ذات حق نمی‌رسد و آن‌طور که باید و شاید، آن را نمی‌شناسد.

۶. ذات خداوند، هیچ حکمی را نمی‌پذیرد.

این که ذات خداوند هیچ حکمی را نمی‌پذیرد، شبیه همان مطلبی است که پیش‌تر گفته شد که ذات خداوند، اسم و رسم ندارد. در آن‌جا گفته شد به این علت ذات حق دارای اسم نیست که اسم، ناشی از محدودیت و

همراه با نوعی **تَعَيُّن** است؛ درحالی که ذات، نباید **تَعَيُّن** داشته باشد؛ زیرا **تَعَيُّن** و محدودیت، ذات حق را از اطلاق خارج می کند. در مورد حکم کردن هم همین طور است؛ مثلاً وقتی گفته می شود ذات خداوند، واجب بالذات است؛ این نوعی حکم کردن برای ذات حق است. واجب بالذات بودن، در مقابل ممکن بالذات بودن مطرح می شود (اصطلاح واجب بالذات و ممکن بالذات، دو اصطلاح فلسفی است)؛ ازاین رو وقتی گفته می شود که ذات حق، واجب بالذات است، یعنی ممکن بالذات نیست. پس با نسبت دادن حکمی (مثل واجب بودن) به خداوند، حکمی دیگر (مثل ممکن بودن) از خدا نفی و سلب می شود؛ درحالی که این، با دیدگاه عرفانی سازگار نیست؛ زیرا خداوند در همه جا حاضر است و سرّیان دارد و همه کمالات را نیز دارد؛ اما با نسبت دادن وجوب به خداوند، امکان از او سلب می شود که این، به معنای جدایی کامل خداوند از امور ممکن (مخلوقات) است؛ البته عارفان هم که می گویند خدا در وجود ممکنات حاضر است، نمی خواهند بگویند صفت امکان (ممکن بودن) به ذات خدا سرایت کرده است؛ بلکه می خواهند بگویند، سرانجام خداوند در وجود ممکنات حاضر است و نمی توان میان او و ممکنات، جدایی انداخت. بدین ترتیب منظور از این که ذات خدا هیچ حکمی را نمی پذیرد، این است که ذات خداوند، احکام دارای مقابل را نمی پذیرد؛ زیرا این گونه احکام، به معنای نفی احکام مقابلشان از ذات خداوند می باشند و این، نوعی محدودیت برای وجود خداوند ایجاد می کند؛ اما احکامی که مقابل ندارد و با هیچ حکمی در تقابل نیست، قابل اسناد به ذات خداوند متعال هست؛ مثل این که گفته می شود خداوند، واجب است به نحو وجوب اطلاق. در معنای «وجوب اطلاق» چنین گفته می شود که این وجوب، منافاتی با این ندارد که ذات واجب، در امور ممکن نیز سرّیان داشته و حاضر باشد؛ یعنی وجوب اطلاق، دارای مقابل نیست: هم با وجوب غیر اطلاق سازگار است هم با امکان؛ ازاین رو وجوب اطلاق و احکامی از این دست را می توان به ذات خداوند نسبت داد و هیچ عارفی با آن مخالف نیست. احکام دیگری مثل صفات اندماجی خداوند (که قبلاً گفته شد این گونه صفات در ذات خداوند هستند) نیز، نظیر وجوب اطلاق اند که می توان آن ها را به ذات حق نسبت داد. آری؛ چنانچه این صفات را به صورت مُنْحَاز و متمایز از یکدیگر به خداوند نسبت دهیم، هر صفتی مقابل صفت دیگر خواهد بود و نسبت دادن هر یک از آن ها، به معنای نفی صفات دیگری و به معنای نوعی محدودیت و **تَعَيُّن** برای ذات حق خواهد بود؛ اما صفات اندماجی و غیر متمایز، در مقابل یکدیگر نبوده، هیچ محدودیت و **تَعَيُّن** را به ذات تحمیل نمی کنند؛ ازاین رو قابل اسناد به ذات خداوند هستند.

پس احکام دارای مقابل را نمی توان به ذات خداوند نسبت داد؛ زیرا باعث نوعی محدودیت و **تَعَيُّن** برای ذات حق می شوند؛ اما احکام بدون مقابل، قابل اسناد به ذات خداوند خواهند بود.

مقام دوم: **تَعَيُّن** اول (۱)

برای ورود به بحث **تَعَيُّن** اول و ثانی، مقدمه ای لازم است تا جایگاه این دو **تَعَيُّن** در نظام مراتب هستی در عرفان اسلامی روشن شود.

دو مقام تعین اول و تعین ثانی در عرفان اسلامی، برای توضیح و توجیه این مسئله که «خداوند پیش از آفرینش و ایجاد موجودات، به آن‌ها علم دارد»، ضروری‌اند. توضیح آن‌که در عرفان اسلامی - همانند فلسفه و کلام اسلامی - اعتقاد بر این است که هر آفریننده ذی شعوری، پیش از آن‌که مخلوق خود را ایجاد کند، باید از پیش به آن علم داشته باشد و بداند که چه چیزی را می‌خواهد بیافریند؛ وگرنه نمی‌تواند دست به خلق و ایجاد بزند. این، امری بدیهی است و در مورد هر فعلی که از موجودات ذی شعور سر می‌زند، صدق می‌کند. در مورد خداوند متعال نیز که عالم مطلق است، روشن است که قبل از انجام دادن افعال خود، از آن افعال آگاهی دارد؛ از این‌رو خداوند پیش از خلق موجودات، به آن‌ها علم تام و کامل دارد؛ به نحوی که هیچ وجهی از وجوه اشیا می‌خواهد آن‌ها را بیافریند، بر او پوشیده نیست. به این علم خداوند نسبت به موجودات، «علم قبل الخلق» گفته می‌شود.

اما پیش‌تر گفته شد که خداوند در مقام ذات خود، واجد کمالات و وجود همه تعینات و تجلیات (یعنی همان موجوداتی که می‌خواهد بیافریند) هست که این کمالات و وجود تعینات، در ذات خداوند به نحو اندماجی و نامتمایز و بسیط موجودند. از آن‌جا که خداوند متعال، به ذات خودش علم دارد، به این کمالات و وجودات محقق در ذات خود نیز، علم خواهد داشت که به این علم، «علم ذات به ذات در مقام ذات» گفته می‌شود. چون «علم ذات به ذات در مقام ذات»، مشتمل بر علم به کمالات و وجودات تجلیات نیز هست، می‌توان گفت که خداوند متعال در مقام ذات خود، به گونه‌ای به تجلیات و تعینات (موجوداتی که می‌خواهد خلق کند) علم دارد و چون این علم در مقام ذات مطرح است، علم قبل الخلق است؛ اما باید توجه داشت که این علم، برای خلق موجودات کافی نیست؛ زیرا وجودات و کمالات این تعینات خلقی، در مقام ذات به صورت نامتمایز و بسیط موجودند؛ از این‌رو علم خداوند به آن‌ها در مقام ذات نیز، علمی بسیط است؛ چون خداوند به آن‌ها به صورت بسیط، آگاهی دارد. درحالی‌که تعینات و تجلیات خلقی (یعنی مخلوقات) هنگامی که خلق می‌شوند، متمایز از یکدیگر و دارای کثرت و تفصیلند و علم قبل الخلق خدا به آن‌ها نیز، باید علمی تفصیلی باشد و موجودات را به صورت مُنحاز و متمایز، به خداوند بشناساند.

به عبارت دیگر، از آن‌جا که موجودات در هنگام خلق به صورت کاملاً متمایز و مُنحاز از یکدیگر تجلی می‌کنند (که این حالت در اصطلاح، کثرت و تفصیل خلقی نامیده می‌شود)، علم قبل از خلق خداوند نیز، باید همه موجودات را به همان حالت تفصیلی و کثرتشان شامل شود؛ وگرنه این علم برای آفرینش موجوداتی با این کثرت و تفصیل، کافی نخواهد بود. پس علم ذات به ذات در مقام ذات که در آن، خداوند از مخلوقات به نحو بسیط و نامتمایز آگاه است، برای خلق مخلوقات، کامل و کافی نیست و علمی دیگر لازم است که در آن، موجودات به صورت متمایز و تفصیلی مورد شناخت خدا قرار گیرند. روشن است که در عرفان اسلامی، خلق و ایجاد به معنای ظهور و تجلی است که قبلاً توضیح داده شد. به عبارت دیگر، هر جا در عرفان اسلامی سخن از

خلق و ایجاد می‌رود، منظور فعل یا کاری است که باعث می‌شود موجودات از ذات خداوند متجلی شوند و به صورت تعینات و تجلیات ظهور کنند.

برای تحقق چنان علمی (علم قبل الخلق، به نحو تفصیلی و متمایز)، دو تعین در مادون مقام ذات لازم است تا خداوند در این دو تعین، به اشیای مخلوق علم پیدا کند. در این دو مقام (دو تعین) این مسئله توجیه و تبیین می‌شود که چگونه همان علم ذات به ذات در مقام ذات (که علمی اندماجی و غیر تفصیلی بود)، به صورت تفصیلی درمی‌آید و موجودات و تعینات خلقی را به نحو متمایز می‌نمایاند. پس دو تعین اول و ثانی، قبل از خلق مطرح می‌شوند؛ از این رو آن‌ها را در مراتب هستی، باید مراتب قبل از خلق بدانیم. به عبارت دیگر، ویژگی‌هایی که در عرفان اسلامی برای عالم خلق برشمرده می‌شود، در این دو تعین وجود ندارد. البته این دو تعین، غیر از مقام ذات خداوند و مادون آن هستند؛ از این رو دو تجلی و ظهور از تجلیات و ظهورهای ذات به شمار می‌آیند؛ اما برخی از ویژگی‌های تعینات و تجلیات خلقی که در رتبه‌ای پایین‌تر از این دو مطرح می‌شوند، در این دو تعین نیست؛ از این رو باید گفت این دو مخلوق نیستند؛ هر چند که تجلی ذات (نه خود ذات) و نیازمند به ذات خداوند هستند. عارفان عقیده دارند که این دو تعین، لازمه ذات خداوند هستند؛ لازمه هر ذات، غیر از خود آن ذات است؛ اما در هر موقعیت و وضعیتی که آن ذات باشد، آن لازمه نیز همراه آن خواهد بود. ذات خداوند نیز به هرگونه‌ای که خالق موجودات در نظر گرفته شود، دو تعین اول و ثانی را نیز همراه خود خواهد داشت؛ از این رو تعین اول و ثانی، تعین و تجلی‌اند (نه خود ذات) و مادون مقام ذات هستند و وجودشان به وجود ذات خداوند وابسته است؛ اما چون لازمه ذات حق هستند، مخلوق شمرده نمی‌شوند؛ بلکه به نحو عام می‌توان گفت که از ذات خدا سرچشمه گرفته‌اند. بدین ترتیب با توجه به این که دو تعین، نزدیک‌ترین تعینات به ذات حقند و مخلوق شمرده نمی‌شوند و لازمه ذات حق محسوب می‌شوند، آن‌ها را باید حریم ذات الاهی به شمار آورد و کسی که در این دو تعین وارد می‌شود، گویا وارد حریم ذات الاهی (و نه خود ذات) شده است. به دو تعین اول و ثانی در عرفان اسلامی «صُقع ربوبی» نیز گفته می‌شود که نهایت صعود عرفانی عارفان را باید همین مقام دانست.

مقام دوم: تعین اول (۲)

گفته شد اولین مقامی که پس از ذات حق مطرح می‌شود، تعین اول است. این به معنای آن است که نزدیک‌ترین مقام به مقام ذات، تعین اول می‌باشد. در بحث تجلی و اسما، گفته شد که هر تعین، از بروز متمایز یکی از صفات مندمج و غیر متمایز در ذات حق پدید می‌آید و چون صفت حق است، وجود خداوند را نیز همراه خود دارد. بدین ترتیب باید گفت هر موجودی غیر از خداوند که یک تعین به شمار می‌آید، ذات همراه با یک صفت متمایز است؛ اما اگر قرار باشد تعینی بلافاصله پس از مقام ذات قرار گیرد، صفت سازنده آن تعین نیز، باید نزدیک‌ترین صفت به ذات حق باشد. همه صفات حق، در ذات او هستند؛ اما تناسب برخی از این صفات با ذات حق، از بقیه بیشتر است و نقش مهم‌تری را در ذات دارند؛ از این رو برخی صفات ذاتی حق نسبت

به برخی دیگر، اولویت دارند و در این میان، صفتی می‌تواند (با بروز خود) **تَعَيَّن** اول را پدید آورد که بیشترین مناسبت را با ذات حق داشته، نسبت به دیگر صفات، اولویت داشته باشد. این صفت، «وحدت حقه حقیقه» است که به اختصار آن را وحدت حقیقه می‌نامیم؛ زیرا قبلاً گفته شد که مهم‌ترین ویژگی وجود (همان ذات خداوند) در عرفان اسلامی، وحدت آن است که باعث می‌شود کل هستی یک وجود حقیقی باشد؛ اما چون این وحدت، وحدتی است که در تمام کثرات، حاضر و ساری است، به آن «وحدت اطلاقی» گفته می‌شود. عارفان به این وحدت، «وحدت حقیقه» یا «حقه حقیقه» نیز می‌گویند؛ زیرا وحدتی تام و تمام و حقیقی در کل وجود برقرار می‌کند.

پس باید گفت **وحدت حقیقه، ذات حق است که با بروز خود، تَعَيَّن اول را پدید می‌آورد؛** اما چون هر صفتی از صفات ذات حق، با بروز خود در حقیقت، ذات حق را نیز به همراه خود دارد، باید گفت **تَعَيَّن اول**، حاصل همراهی ذات حق با صفت وحدت حقیقه و یا به عبارتی، بروز و ظهور ذات حق از جهت «وحدت حقیقه» است. از این مطلب در عرفان نظری چنین تعبیر می‌شود که **تَعَيَّن اول**، عبارت است از «ذات من حیث الوجوده الحقیقه». بدین ترتیب باید گفت که حلقه واسط میان ذات و **تَعَيَّن اول**، صفت وحدت حقیقه است که در ذات حق، به صورت مندمج وجود دارد و در **تَعَيَّن اول**، همان ذات، این صفت را به صورت مُنحاز و متمایز از دیگر صفات بروز و ظهور داده و در واقع، ذات، در پرتو این صفت خاص و متمایز دیده می‌شود. حاصل این وضعیت، **تَعَيَّن اول** است. به عبارت دیگر **تَعَيَّن اول**، عبارت است از ذات که به شکل صفت خاص و متمایزی به نام وحدت حقیقه ظهور کرده و در پرتو این صفت خاص دیده می‌شود.

با این توضیحات روشن است که هرگونه شناخت عمیق‌تر از **تَعَيَّن اول**، در گرو شناخت بهتر وحدت حقیقه است؛ از این رو در این جا لازم است اندکی به وحدت حقیقه پردازیم. وحدت حقیقه که ابتدا صفت ذاتی حق است و سپس به عنوان صفت خاص و متمایز در **تَعَيَّن اول** ظهور می‌کند، صفتی است که - خواه در ذات و خواه در **تَعَيَّن اول** - دو حیثیت مختلف را در خود جای داده است:

۱. جهت احدیت: اگر در وحدت حقیقه، خود ذات بدون هیچ صفتی از صفاتش دیده شود، این همان جهت احدیت است. به عبارت دیگر، جهت احدیت جهتی است که در آن، ذات موصوف به وحدت، تنها خودش بدون هیچ کثرتی (حتی کثرت اندماجی که ناشی از صفات اندماجی ذات است) لحاظ می‌شود و در آن، چیزی جز ذات در نظر گرفته نمی‌شود. پس می‌توان گفت یکی از جهات وحدت حقیقه، همان ذات تنها (بدون شائبه هیچ صفتی و کثرتی حتی صفات اندماجی) است که به این جهت، احدیت گفته می‌شود

۲. جهت واحدیت اندماجی یا اندراجی: اگر در وحدت حقیقه، ذات حق این گونه لحاظ شد که شامل تمام وجودات و کمالات مراتب مادون هست، این لحاظ از وحدت حقیقه را جهت واحدیت می‌نامند. قبلاً گفته شد که ذات حق، تمام کمالات و وجودات مراتب مادون را به نحو نامتمایز و اندماجی دارد. اگر در وحدت حقیقه خداوند، این جهت اشتمال حق بر کمالات و وجودات اندماجی مورد نظر قرار گیرد، همان

جهت واحدیت وحدت حقیقه خواهد بود؛ اما اگر در وحدت حقیقه، ذات بدون این جهت (اشتمال ذات بر کمالات و وجودات اندماجی) در نظر گرفته شود، جهت احدیت نام می گیرد.

حال چون وحدت حقیقه هم در ذات حق است هم در تعین اول، این دو جهت (احدیت و واحدیت) هم در ذات حق وجود دارد و هم در تعین اول. به عبارت دیگر، تعین اول جهتی دارد که در آن، هیچ یک از صفات و تعینات و تجلیات دیده نمی شود و تنها ذات خود حق بدون هیچ کثرت تفصیلی و اندماجی دیده می شود. در درجه بعد، این تعین جهتی دارد که در آن، همه صفات و تعینات و تجلیات مادون تعین اول، به صورت غیر متمایز و اندماجی حضور دارند. این همان علتی است که باعث می شود تعینات و تجلیات مادون تعین اول، از تعین اول سرچشمه بگیرند؛ چرا که کمالات و وجودات همه آنها به نحو اندماجی، در تعین اول هست.

اما واحدیت در تعین اول که دلیل نشأت گرفتن تعینات و تجلیات مادون از تعین اول است، در تبیین علم قبل الخلق که باید به صورت تفصیلی و متمایز باشد، چه نقشی ایفا می کند؟ پاسخ این است که واحدیت تعین اول، این مطلب را توضیح می دهد که چگونه از تعین اول، تعین ثانی که حقایق و تجلیات مادون در آن به صورت تفصیلی اند (البته تفصیل علمی نه وجودی) ناشی می شود؛ زیرا تا حقایق و تجلیات مادون به نحوی در تعین اول نباشند، نمی توان گفت که در تعین ثانی به صورت تفصیلی (تفصیل علمی که بعداً توضیح داده می شود) حاضرند. پس واحدیت تعین اول، در واقع حلقه واسطه عبور از تعین اول به تعین ثانی و تبدیل اندماج به تفصیل (تفصیل علمی) است.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. ضیاءالدین سجادی، مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران، سمت، ۱۳۷۶ ش.
۲. قاسم انصاری، مبانی عرفان و تصوف، تهران، طهوری، ۱۳۷۹ ش.
۳. یحیی کبیر، مبانی عرفان، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۴ ش.
۴. سعید رحیمیان، مبانی عرفان نظری، تهران، سمت، ۱۳۸۳ ش.
۵. همایون همتی، کلیات عرفان اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.

مقام سوم: تعین ثانی

گفته شد که تعین اول، عبارت است از «علم ذات به ذات من حیث الوجود الحقیقی» یعنی علم خداوند که در مقام ذات به صورت اندماجی و غیر متمایز موجود بود، در تعین اول به صورت یک تعین و تجلی ظهور می یابد؛ بدین گونه که علم ذاتی حق، به جهت خاصی از ذات خودش یعنی به وحدت حقیقه تعلق می گیرد و بدین ترتیب دارای خصوصیتی می شود و به صورت یک تعین (تعین اول) درمی آید. بنابراین صفتی که باعث بروز تعین اول می شود، وحدت حقیقه است؛ زیرا گفتیم که هر تعین و تجلی، حاصل بروز و ظهور یک صفت از صفات اندماجی ذات حق، به نحو متمایز است. این صفت ظاهرشونده در تعین اول، وحدت حقیقه است؛ اما وحدت حقیقه، خود شامل دو جهت گوناگون است: ۱. احدیت که در این جهت، فقط ذات مورد علم است؛

۲. واحدیت که در این حیث، تمام موجودات، تعینات و تجلیات مراتب پایین تر، به صورت اندماجی (اندراجی) و غیر متمایز جمع شده‌اند. به همین سبب به جهت دوم، واحدیت اندراجی یا اندماجی گفته می‌شود. بدین ترتیب روشن است علمی که در تعین اول مطرح می‌شود، همه تجلیات و تعینات را شامل می‌شود (یعنی به واسطه این علم، خداوند یک‌جا از همه تجلیات و تعینات آگاه می‌شود)؛ اما این تجلیات و تعینات، به صورت اندماجی مورد علم قرار می‌گیرند نه تفصیلی. در تعین ثانی، همه این تعینات و تجلیات مادون که به صورت اندماجی در واحدیت تعین اول حضور داشتند، از یکدیگر جدا و گسترده شده، به صورت متمایز و متعدد درمی‌آیند.

همچنین گفته شد که تعین اول و ثانی، مقام علم نامیده می‌شوند که این، به آن معناست که این دو تعین، چگونگی علم خداوند به موجودات متکثر و متعدد و متمایز قبل از خلق آن‌ها را موجه می‌کنند؛ از این رو باید گفت تعین ثانی هم مانند تعین اول، علم ذات به ذات است؛ با این تفاوت که تعین اول، علم ذات به ذات از جهت وحدت حقیقه بود؛ اما تعین ثانی، علم ذات به ذات من حیث التفاصيل؛ یعنی تعین ثانی علم ذات به ذات است از جهت امور تفصیلی و متعدد و متمایزی که از ذات سرچشمه می‌گیرند. این امور تفصیلی و متعدد، همان امور مندمج و غیر تفصیلی‌اند که در واحدیت تعین اول حضور داشتند. در تعین اول، این امور مندمج باعث می‌شدند که خداوند از همه تعینات مادون، به صورت اندماجی و غیر تفصیلی آگاه شود. بروز و ظهور این امور در تعین ثانی به نحو تفصیلی، باعث می‌شود که خداوند به همه تعینات مادون، به صورت تفصیلی و متعدد و متمایز علم پیدا کند.

نکته مهمی که در این جا باید مورد توجه قرار گیرد، این است که تعین ثانی مانند تعین اول، همان علم ذات خداوند است که در مقامات پایین تر بروز و ظهور و تعین یافته است و چون علم خداوند یک علم واحد است (نه چند علم) باید هر تعین اول و ثانی را نیز یک علم بدانیم؛ یعنی امور مندرج در تعین اول، در تعین ثانی به صورت منحاز و متمایز از یکدیگر درمی‌آیند؛ اما علمی که به آن‌ها تعلق می‌گیرد، تنها یک علم است؛ یعنی علم واحدی به معلوم‌های متعددی تعلق می‌گیرد. پس تعین ثانی که علم تنزل یافته و ظهور یافته ذات خداوند است، یک علم است؛ از این رو یک تعین است؛ اما همین یک تعین، امور متعدد و متمایزی را در خود جای داده است. تجلیات تفصیلی علمی که در تعین ثانی موجودند، حقیقت و اصل و منشأ آن تجلیات تفصیلی‌اند که در عالم خلق آفریده می‌شوند؛ زیرا علت اصلی وجود تعین ثانی در مراتب هستی این است که پیش از آفرینش موجودات (تعینات و تجلیات) به صورت تفصیلی و متمایز، مرتبه‌ای از مراتب هستی لازم است که به واسطه آن، خداوند سبجان به آن موجودات، به نحو تفصیلی علم پیدا کند. این مرتبه، همان تعین ثانی است. پس تعین ثانی، نقش واسطه را در روند آفرینش موجودات دارد؛ از این رو نسبت به موجودات مراتب پایین تر که همان تجلیات و تعینات تفصیلی عالم خلقتند، اصل و منشأ به شمار می‌آید که آن تجلیات خلقی، از آن اصل (تعین ثانی) سرچشمه می‌گیرند.

بدین ترتیب هر يك از موجودات عالم خلق كه شامل عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل است، يك حقيقت بالاتري در تعين ثاني دارند. هر يك از اين حقايق بالاتر، يكي از همان تجليات تفصيلي علمي در تعين ثاني اند كه مورد علم خداوند قرار مي گيرند. دليل اين كه هر موجود و تعيني در عالم خلق، حقيقي در تعين ثاني دارد، اين است كه هر چيزي كه شيء ديگري از آن پديد مي آيد، بايد آن شيء را در مرتبه اي بالاتر و كامل تر داشته باشد. حال در مورد مقام ذات حق كه سرچشمه همه تعينات است، به سبب وحدت و بساطت آن مقام، بايد گفت آن حقايق تجليات، به صورت اندماجي و غير متمايز و بسيط در ذات حق موجودند؛ اما در مورد تعين ثاني كه نسبت به تعينات مادون خود (تعينات خلقي) منشأ به شمار مي آيد چون وحدت و بساطت مقام ذات در آن نيست، آن حقايق اندماجي در ذات حق، به صورت تفصيلي در تعين ثاني موجود مي شوند؛ زيرا در ذات نمي توان امور تفصيلي و متمايز داشت؛ به اين دليل كه سبب تعين ذات حق مي شود؛ اما در تعين ثاني وجود حقايق تفصيلي (به صورت علمي) اشكالي ندارد.

بدین ترتیب باید گفت منشأ همه تعينات تفصيلي عالم خلق، تجلياتي هستند كه در تعين ثاني به نحو تفصيلي علمي موجودند؛ يعني هر مخلوقي، حقيقت بالاتري در تعين ثاني دارد. اين حقيقت يكي از تعينات و تجليات درون تعين ثاني است كه به نحو تفصيلي و متمايز از ديگران، موجود است و مورد علم حق قرار مي گيرد. علمي كه به تجليات درون تعين ثاني تعلق مي گيرد، يك علم واحد است.

به این حقايق و تجليات درون تعين ثاني، از جهت وجودشان (از اين جهت كه موجودند) «اسماي الاهيه» مي گويند؛ زيرا قبلاً گذشت كه وجود در عرفان اسلامي، تنها از آن ذات حق است؛ از اين رو هر چيزي از جهت وجودش، به معنای آن است كه جهت ارتباط آن چيز با ذات حق در نظر گرفته شده است. بنابر اين جهت وجود تجليات و حقايق درون تعين ثاني، به معنای جهت ارتباط اين حقايق با ذات حق است. اين تجليات و حقايق، از جهت ارتباطشان با ذات حق، به اين نحو ديده مي شوند كه وجود ذات حق با صفتي از صفات ظهور يافته اش همراه شده است تا اين تجليات و تعينات (در تعين ثاني) پديد آمده اند؛ از اين رو بايد اين ها را اسماي ذات حق دانست (زيرا قبلاً گذشت كه اسم عرفاني، از همراهي ذات با يكي از صفات ظاهر شده پديد مي آيد). جا يگاه اين اسما، تعين ثاني است و تعين ثاني مقام الوهيت و عالم الهه شمرده مي شود؛ به همين سبب نوعي الوهيت در اين اسما ديده مي شود كه به اين علت، به آن ها «اسماي الاهيه» گفته مي شود كه به معنای اسماي است كه در عالم الهه، يعني تعين ثاني موجودند. از طرفي، به اين حقايق و تعينات درون تعين ثاني، از جهت ارتباطشان با موجودات و تعينات مراتب پايين تر (تعينات عالم خلق)، «ايعان ثابته» گويند. پس اگر بخواهيم بگوئيم هر موجود و تعين خلقي، حقيقي در تعين ثاني دارد، مي توانيم چنين تعبير كنيم كه هر تعين خلقي، عین ثابتي در تعين ثاني دارد. بدین ترتیب می توان گفت حقايق درون تعين ثاني، دو جهت دارند:

۱. جنبه ارتباطشان با ذات حق (جهت وجودشان) كه از اين جهت، اسماي الاهيه ناميده مي شوند؛
۲. جنبه ارتباطشان با تعينات مادون (موجودات خلقي) كه از اين جهت، ايعان ثابته نام دارند.

گفته شد که هر موجود و تعینی در عالم خلق، یک حقیقت بالاتر در تعین ثانی دارد که این حقیقت، از جهت ارتباطش با عالم خلق، عین ثابت نامیده می شود. بدین ترتیب باید گفت اعیان ثابت به تعداد موجودات عالم خلق هستند؛

نکاح اسمائی

از آن جا که همین اعیان ثابت از جهت وجود و ارتباطشان با ذات حق، اسمای الاهی نامیده می شوند، می توان گفت تعداد اسمای الاهی، به عدد موجودات و تعینات عالم خلق است؛ اما نکته این است که برخی از این اسما، کلی اند و برخی جزئی؛ اسمای جزئی، در دل آن اسمای کلی، یا به تعبیر بهتر در ظل اسمای کلی قرار دارند. این اسمای جزئی، در ابتدا از ترکیب اسمای کلی با یکدیگر پدید می آیند که در این وضعیت، در ظل چند اسم کلی، چند اسم جزئی واقع می شود. سپس این اسمای جزئی، با اسمای کلی دیگر و سپس با اسمای جزئی دیگر ترکیب می شوند و سلسله وار، اسمای جزئی تری پدید می آیند. این سلسله آن قدر ادامه پیدا می کند تا به عدد موجودات عالم خلق، اسم الاهی و در نتیجه، عین ثابت پدید می آید. به این ترکیب اسمای الاهی در عرفان نظری، «نکاح اسمایی» گفته می شود.

تعداد اسماء بیشتر از تعداد تعینات عالم خلق

البته برخی اسمای الاهی و اعیان ثابت هستند که ظهور و اثری در عالم خلق ندارند و هیچ موجودی در عالم خلق نیست که در ازای آن ها محسوب شود. بنابراین اسمای الاهی و اعیان ثابت، کمی بیشتر از موجودات و تعینات عالم خلق هستند؛ اما آن اسما و اعیانی که در عالم خلق مؤثرند و ظهوری در آن دارند، به تعداد موجودات و تعینات خلقی هستند. اسمای الاهی کلی می تواند شمارش شود. این اسما، در متون دینی (قرآن و سنت) آمده است که عارفان نیز از آن ها سود برده، اسمای الاهی کلیه را معرفی کرده اند. البته برخی از ایشان، با استفاده از برخی متون دینی، این اسما را چهار عدد و برخی عارفان با استفاده از برخی دیگر از متون دینی، این اسما را هفت عدد دانسته اند؛ اما آنچه در عرفان مشهورتر است، همان دیدگاهی است که این اسما را هفت عدد می شمرد. این هفت اسم کلی که در آیات و روایات بارها آمده است، عبارتند از حی (زنده)، مرید (اراده کننده)، قادر (توانا)، عالم (دانا)، سمیع (شنوا)، بصیر (بینا) و متکلم (گوینده).

از آن جا که هر اسم، حاوی یک صفت ممتاز و منحاز است، باید گفت در این هفت اسم، هفت صفت وجود دارد که این هفت صفت، منشأ پدید آمدن این هفت اسم شده اند: حیات، اراده، قدرت، علم، سمع، بصر و تکلم.

«الله» اسم جامع در میان اسماء الهی در تعین ثانی

فرا تر از این اسما، در سلسله اسمای الاهی تعین ثانی، یک اسم جامع وجود دارد که کلی تر از همه این اسماست و حاوی تمام صفات این هفت اسم و اسمای دیگر، به صورت یک جا می باشد؛ از این رو به این اسم، اسم جامع گفته شده است. این اسم، همان اسمی است که در آیات و روایات نیز اصلی ترین اسم خداوند مطرح شده است؛ یعنی اسم جامع «الله». البته اسم جامع الله را با «الله»ی که به معنای ذات حق تعالی است، نباید اشتباه

گرفت؛ چه این که عارفان میان اسم جامع الله که سرسلسله همه اسمای الاهیة در تعین ثانی است و «الله»ی که به ذات حق گفته می شود، تفاوت نهاده اند.

اسم جامع الله عین ثابت حقیقت محمدیه

همان طور که گذشت، هر اسم موجود در تعین ثانی، از جهت ارتباطش با عالم خلق و تعینات خلقی عین ثابتی دارد. اسم جامع «الله» نیز از همین جهت، دارای عین ثابتی است که این عین ثابت، «حقیقت محمدیه» نامیده می شود؛ اما این عین ثابت، عین ثابت کدام موجود از موجودات عالم خلق است؟ پاسخ این است که حقیقت محمدیه، عین ثابت حضرت ختمی مرتبت، رسول اکرم - صلی الله علیه و اله - است و به همین جهت، حقیقت «محمدیه» نامیده شده است. در واقع وجود خلقی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و اله -، حقیقتی بالاتر در تعین ثانی دارد که حقیقت محمدیه نامیده می شود و این حقیقت محمدیه، عین ثابت اسم جامع الله به شمار می آید.

تفصیل و کثرت تعینات در عالم خلق شدیدتر از تفصیل و کثرت تعینات موجود در تعین ثانی (تعینات خلقی متعددند برخلاف تعین ثانی که واحد است)

نکته مهمی که در انتهای بحث از تعین ثانی باید به آن اشاره کرد، این است که تعین ثانی، همه تعینات و تجلیات را به نحو متمایز و تفصیلی در خود جمع کرده است؛ اما این تفصیل و کثرت تجلیات در تعین ثانی، باید به گونه ای در نظر گرفته و تفسیر شود که بتوان گفت همه آن تجلیات در عین کثرت و تفصیلشان، در یک تعین واحد به نام تعین ثانی جمع شده اند؛ یعنی این حقایق و اسما در درون تعین ثانی، دارای تمایز، تفصیل و کثرتند. این کثرت و تفصیل، کثرت و تفصیل همه جانبه و کامل نیست و آن حقایق و اسما، در تعین ثانی هنوز از جهتی دارای وحدت و انداماجند؛ از این رو تفصیل و کثرت تعینات در عالم خلق که در مرتبه پایین تری نسبت به تعین ثانی هستند، شدیدتر از تفصیل و کثرت اسما و تعینات موجود در تعین ثانی است. برای نشان دادن این تفاوت، عارفان تفصیل و کثرت اسما و حقایق درون تعین ثانی را تفصیل و کثرت علمی می نامند و تفصیل و کثرت تعینات خلقی را تفصیل و کثرت خلقی یا وجودی می گویند. تفصیل و کثرت علمی، به این معناست که حقیقت تعین ثانی که «علم ذات به ذات من حیث التفاصيل» است، علم واحدی است که معلوم های متعددی را در خود جمع کرده. به عبارت دیگر، حقایق تفصیلی درون تعین ثانی، معلوم های متعدد و گوناگونی اند که در یک علم واحد جمع شده اند و به همین جهت است که تعدد و کثرت آنها باعث نمی شود که در کل، چند تعین پدید آید؛ بلکه همه در عین این که کثرت دارند، یک تعین واحد به نام تعین ثانی را پدید می آورند. به همین دلیل به این کثرت، کثرت علمی گفته می شود؛ اما در کثرت خلقی، با تعینات متعدد و گوناگونی روبه روییم که کثرت آنها، به نحو معلوم های متعدد نیست؛ بلکه به نحو موجودات مختلف و تعینات گوناگون است.

البته همین کثرت علمی، برای حصول علم تفصیلی قبل از خلق برای خداوند کافی است؛ چرا که قرار نیست در مقامی که خداوند می خواهد به مخلوقات تفصیلی خود قبل از خلق آنها علم پیدا کند، آن مخلوقات را تفصیلاً در همان جا پدید آورد؛ از این رو روشن است که برای علم قبل الخلق خداوند به نحو تفصیلی، تفصیل و کثرت

علمی حقایق و اسمای تعین ثانی کافی است و تفصیل وجودی آن‌ها در مراتب بعدی، با آفرینش آن‌ها از سوی خدا صورت می‌گیرد.

عوالم خلقی (۱): مقام چهارم، عالم عقل (عالم ارواح - ملکوت)

عالم عقل یا عالم ارواح، اولین مرتبه از مراتب خلقی است که در درون آن، تعینات و موجودات غیر مادی قرار دارند. تعینات مادی، جسمند که ویژگی‌هایی نظیر طول، عرض، ارتفاع (امتدادهای سه‌گانه) و زمان و مکان دارند. هیچ‌یک از تعینات و موجودات درون عالم عقل، جسم و ویژگی‌های جسم (ماده) را ندارند؛ ازاین‌رو - به‌ویژه در فلسفه - مجرد تام نامیده می‌شوند که به معنای چیزی است که مجرد و عاری از ماده و ویژگی‌های آن است.

تعینات و تجلیات موجود در عالم عقل دو نوعند:

أ. کروبیان: تعینات و تجلیاتی که ماده (جسم) و ویژگی‌های ماده (طول، عرض و ...) را ندارند و به یک جسم و بدن مادی نیز تعلق ندارند. کروبیان دو دسته‌اند: ۱. ملائکه مُهیمه؛ ۲. عقول و فرشتگان دیگر که در سلسله آن‌ها عقل اول قرار دارد.

ملائکه مُهیمه، فرشتگانی هستند که در اثر هیمنه و جلال ذات الاهی، دچار هیمنان و حیرت شده‌اند و پیوسته، مشغول تسبیح ذات خداوند هستند؛ اما ملائکه و عقول دیگر، مجرا و واسطه فیض حق به مراتب و تعینات پایین‌ترند؛ ملائکه مُهیمه، فیض الاهی را دریافت می‌کنند؛ ولی مجرا و واسطه فیض به مراتب مادون قرار نمی‌گیرند. ملائکه مُهیمه و عقل اول (از دسته دوم) در عرض یکدیگر قرار دارند و هیچ‌یک بر دیگری برتری رُتبی ندارند؛ اما پس از عقل اول، دیگر ملائکه غیر مُهیمه قرار دارند که هر یک دارای مرتبه‌ای خاص خود هستند.

ب. روحانیان: دسته دوم از تعینات و تجلیات عالم عقل که در مرتبه‌ای پایین‌تر نسبت به کروبیان قرار دارند، نفوس ناطقه (جمع نفوس ناطقه) هستند که مانند کروبیان، خودشان ماده نیستند و هیچ‌یک از ویژگی‌های ماده (نظیر امتداد، مکان و زمان) را ندارند؛ اما به یک جسم و بدن مادی تعلق دارند؛ این تعلق به این معناست که ذات اینان، غیر مادی و مجرد است؛ ولی افعال اینان، دست‌کم در مدتی محدود از راه بدنی مادی صورت می‌گیرد؛ یعنی نفوس ناطقه برای انجام دادن افعال خود، به یک بدن مادی نیاز دارند که با تصرف در آن اعمال خود را انجام دهند. این‌گونه موجودات را در فلسفه، نفوس ناطقه گویند که عرفان نظری هم همین اصطلاح را پذیرفته است. بدین ترتیب باید گفت در عالم عقل، نخست کروبیان هستند. در مرتبه اول کروبیان، عقل اول و ملائکه مُهیمه در عرض یکدیگر قرار دارند.

در عقل اول، همه تجلیات و حقایقی که در مراتب پایین‌تر در عالم خلق مطرح می‌شوند، به صورت غیر متمایز از یکدیگر و غیر تفصیلی وجود دارد. کلاً در عرفان نظری نسبت هر مرتبه به مرتبه بعد، نسبت اندماج به تفصیل است؛ یعنی تفصیل و کثرتی که در مرتبه بعد وجود دارد، در مرتبه قبل نیست و مرتبه قبل، اندماجی‌تر از مرتبه

پایین تر است. عالم عقل نیز همین گونه است و مرتبه اول آن یعنی عقل اول، نسبت به مراتب بعدی اندماجی تر است. در عقل اول، حقایق و تجلیاتی که در مراتب پایین تر به صورت تفصیلی ترند، به صورت نامتمایز و اندماجی وجود دارند.

پس از عقل اول در عالم عقل، تعین دیگری به نام «نفس کلی» (یا نفس کل) وجود دارد که رابطه آن با عقل اول، همانند رابطه تعین ثانی با تعین اول است. به عبارت دیگر، همان طور که حقایق مندمج در تعین اول (در واحدیت اندراجی) در تعین ثانی به صورت تفصیلی (البته تفصیل علمی) ظهور می یابند، حقایق مندمج در عقل اول، (در نفس کلی)، به صورت تفصیلی (تفصیل وجودی و خلقی) درمی آیند. همان طور که حقایق تفصیلی در تعین ثانی در یک تعین جمع می شوند، حقایق تفصیلی در نفس کلی، در یک تعین (همان نفس کلی) جمع شده اند.

پس از نفس کلی، نفوس جزئی (نفوس افلاک، نفوس انسان ها و ...) قرار دارند که تفصیل بیشتری نسبت به نفس کلی دارند. نفوس جزئی، همان روحانیانند که هر یک، یک بدن مادی دارند که افعال خود را از راه آن ها انجام می دهند.

عالم مثال (عالم برزخ - جبروت)

عالم مثال، عالم برزخ و جبروت نیز نامیده می شود (به عالم عقل، ملکوت و به صقع ربوبی، لاهوت می گویند). عالم مثال، عالمی است که در تعینات خلقی، بعد از عالم عقل و در رتبه ای پایین تر از آن قرار دارد. ویژگی عالم مثال و موجودات درون آن این است که این امور، دارای ماده و جسم نیستند؛ اما برخی ویژگی های ماده و جسم مانند امتداد (طول، عرض و ارتفاع) و اشکال مختلف را دارند. در مقابل، عالم عقل و تعینات درون آن قرار دارد که نه ماده و نه هیچ یک از ویژگی های ماده را ندارند. بدین ترتیب باید توجه داشت که در عالم مثال، برخی از ویژگی های ماده و جسم وجود دارد؛ اما موجودات مثالی، از جنس ماده و جسمانی نیستند و جزئی به نام ماده در ذات آن ها وجود ندارد.

عالم مثال را در عرفان نظری به دو عالم تقسیم می کنند: مثال منفصل و مثال متصل. عالم مثال منفصل، همان است که در توضیحات بالا، به عنوان مرتبه و عالمی در مراتب خلقی و پس از عالم عقل مطرح شد؛ اما عالم مثال متصل، مرتبه ای از مراتب وجود انسان است که به عالم مثال منفصل شبیه بوده و حالت مثالی دارد. توضیح آن که انسان نیز مانند کل هستی، در درون خود مراتب و عوالمی دارد که یکی بعد از دیگری است: مرتبه عقلی، مثالی و مادی؛ یعنی وجود آدمی دارای سه مرتبه عقل، مثال و ماده است؛ اما این سه مرتبه، در درون انسان و به وزن وجود آدمی هستند؛ از این رو مرتبه یا بُعد مثالی انسان را (افزون بر مثال متصل) قوه خیال نیز می گویند. بحث در مورد مثال متصل و خیال انسانی، در این جا مورد نظر نیست و در این دروس، تنها عالم مثال منفصل که یکی از مراتب کل هستی شمرده می شود، مورد بحث است. پس در این قسمت هر جا از عالم مثال یاد می شود، منظور عالم مثال منفصل است.

عالم مثال (منفصل) دو گونه و به تعبیر بهتر، دو نمود و ظهور مختلف دارد (نه این که دو قسمت جدا از هم در عالم مثال باشد):

أ. **برزخ نزولی:** بُعدی از عالم مثال است که در مسیر تنزل هستی قرار دارد؛ یعنی فیض خلقی حق تعالی را از راه عالم عقل دریافت می کند و به عالم پایین تر (عالم ماده) منتقل می کند؛

ب. **برزخ صعودی:** بُعدی از عالم مثال است که انسان، تنها پس از مرگ می تواند آن را تجربه و شهود کند و تا پیش از مرگ، بر هیچ کس منکشف نمی شود؛ مگر جلوه هایی بسیار کمرنگ از آن که برای برخی عارفان ظهور می کند. البته عارفان، برزخ نزولی را می توانند شهود کنند و فیلسوفان نیز با عقل می توانند به وجود و ویژگی های آن پی ببرند؛ اما برزخ صعودی را تا قبل از مرگ، هیچ عارف یا فیلسوفی ادراک نمی کند و تنها از راه اخباری که دین از این عالم داده است، می توان به برخی ویژگی های آن پی برد.

– عالم ماده (عالم جسمانی – ناسوت)

مقام ششم از مراتب و مقامات هستی در عرفان نظری، عالم ماده یا ناسوت است که در آن، نخست افلاک و سپس عالم مادی زمینی قرار دارد. در این عالم، ابتدا عناصر، پس از آن مرکبات و سپس معدنیات، نباتات، حیوانات و در نهایت انسان قرار دارد. روح انسان، مجرد تام است و جایگاه آن، عالم عقل است؛ اما جسم و بدن او در عالم ماده قرار دارد.

در این قسمت از بحث مراتب هستی در عرفان نظری، به دو اصطلاح مهم در عرفان نظری که به بحث حاضر مربوطند، اشاره می کنیم:

اصطلاح «کَوْن»: کون در لغت، به معنای هستی و در عرفان نظری به معنای عالم خلق و تعینات خلقی است. به عبارت دیگر، به عالم عقل، مثال و ماده و تعینات درون این سه عالم، کَوْن می گویند. سبب این نام گذاری آن است که – همان طور که گذشت – خلق و ایجاد تنها در این سه عالم (عوالم خلقی) رخ می دهد و خلق و ایجاد با امر «کن» صورت می گیرد که در قرآن کریم بدان اشاره شده است؛ ازاین رو از این کلمه (کن)، اصطلاح کَوْن به عنوان یکی از نام های عالم خلق گرفته شده است.

اصطلاح «حضرات خمس»: مطابق وحدت شخصیه در عرفان نظری، ذات حق تعالی در هر مرتبه از مراتب هستی حضور دارد؛ ازاین رو عارفان، عوالم گوناگون را محل حضور حق تعالی می دانند و آن ها را «حضرت» می نامند. کل هستی و مراتب آن در عرفان نظری در پنج حضرت خلاصه شده است:

۱. حضرت اول، همان صقع ربوبی است که دو تعین اول و ثانی را شامل می شود؛
۲. حضرت دوم، عالم عقل؛
۳. حضرت سوم، عالم مثال؛
۴. حضرت چهارم، عالم ماده؛
۵. حضرت پنجم، انسان کامل یا کَوْن جامع است.

دلیل این که به انسان کامل، کَوْن جامع گفته شده، این است که انسان کامل، همه عوالم خلقی را درمی نوردد و از مرتبه اولیه خود بالاتر می رود و جامع همه مراتب می گردد که از این جهت به آن کَوْن جامع اطلاق می شود. چون انسان کامل، وضعیتی ویژه دارد و در مرتبه خاصی محصور نیست، در عرفان نظری آن را از حضرات دیگر جدا کرده و حضرت ویژه ای به آن اختصاص داده اند.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. علی امینی نژاد، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، مؤسسه امام خمینی (ره)، چ ۱، ۱۳۸۷ ش.
۲. سعید رحیمیان، مبانی عرفان نظری، تهران، سمت، چ ۱، ۱۳۸۳ ش.
۳. سیدیحیی یثربی، عرفان نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۳۷۲ ش.

مقام هفتم: نَفَسِ رحمانی (۱)

پیش تر اشاره شد که همه تَعِیْنَات و شئونات هستی - از تَعِیْنِ اول تا عالم ماده - یک تجلی کلی واحدی هستند که آن یک تجلی کلی، به نحو تجلیات جزئی (تَعِیْنِ اول، تَعِیْنِ ثانی... عالم ماده) درمی آید. به عبارت دیگر در عرفان نظری اسلامی، هم وجود را یکی می دانند (وحدت شخصیه هستی) و هم جلوه آن را. این جلوه واحد، همان تجلی کلی است که تجلیات جزئی از آن پدید می آیند. پس کل عالم یا ماسوی الله، تجلی واحدی است که در درون آن تجلیات و تَعِیْنَات جزئی وجود دارد. این تجلی کلی واحد را نَفَسِ رحمانی می نامند. همان طور که قبلاً گذشت، نَفَسِ رحمانی، مطلق به اطلاق قسمی خارجی است. گفته شد که در عرفان نظری اطلاق دو گونه است: ۱. اطلاق مَقْسَمی که در این نوع اطلاق، خود اطلاق و بی قیدی (نامحصور و نامحدود بودن) قید مطلق نیست؛ از این رو مطلق مَقْسَمی هم در همه مراتب هستی سرّیان دارد و هم فوق سرّیان در مراتب است (یعنی واجد مرتبه ای است که آن مرتبه فوق سرّیان در مراتب هستی است). این اطلاق، مخصوص ذات حق است؛ ۲. اطلاق قسمی که در این نوع اطلاق، خود اطلاق و بی قیدی، قید مطلق است. این اطلاق، مخصوص نَفَسِ رحمانی است. همان طور که گفته شد، در عرفان نظری، اطلاق و بی قیدی واقعی که در عالم واقع قابل تحقق است، همان سرّیان و حضور در تمام مراتب هستی است. حال اگر می گوییم نَفَسِ رحمانی، اطلاق قسمی دارد و اطلاق، قید آن است، به این معنا خواهد بود که سرّیان در مراتب هستی، به عنوان قید و حد و حصر نَفَسِ رحمانی است؛ یعنی نَفَسِ رحمانی، در همه مراتب هستی حضور و سرّیان دارد؛ اما فوق این سرّیان نیست؛ زیرا سرّیان قید آن است؛ از این رو هر جا نَفَسِ رحمانی باشد، باید به نحو سرّیان در مراتب هستی باشد. بدین ترتیب نَفَسِ رحمانی مانند حق تعالی، واجد مرتبه ای فوق سرّیان نیست؛ بلکه هویت آن، عبارت است از سرّیان در کل مراتب و عوالم هستی.

همان طور که گفته شد، نَفَسِ رحمانی، تجلی واحدی است و دارای وحدت (صفت یکی بودن) است؛ اما وحدت نَفَسِ رحمانی، مانند وحدت متن وجود (وحدت حق تعالی) نیست که هیچ کثرتی در آن نباشد و کثرت، مربوط به تجلیات آن وجود واحد باشد؛ بلکه وحدت نَفَسِ رحمانی، وحدتی است که در درون خود، کثرت را

جای داده است؛ زیرا نَفَسِ رحمانی، در کل مراتب هستی سرّیان دارد و فوق آنها هم نیست و از این رو در درون خود، مراتب کثیر را جمع کرده، وحدتش، وحدت در عین کثرت و کثرتش نیز، کثرت در عین وحدت است. در واقع تصویری که عرفان نظری از نَفَسِ رحمانی ارائه می‌دهد، همان تصویری است که حکمت متعالیه از خود وجود ارائه کرده است که پیش‌تر گذشت. در حکمت متعالیه، در دل وحدت، کثرت پدید می‌آید؛ زیرا وجود از نظر آن، یک شیء واحدی است که دارای مراتب کثیر و مختلف است. چون اختلاف این مراتب در شدت و ضعف است (نه در اصل وجودشان)، کثرت این مراتب، ضربه‌ای به وحدت کل هستی وارد نمی‌کند. شدت و ضعف مراتب هستی در حکمت متعالیه با وحدت سازگار است؛ اما خود باعث ایجاد نوعی کثرت است که این کثرات، مراتب هستی نامیده می‌شوند.

بدین ترتیب در حکمت متعالیه در متن وجود، وحدت در عین کثرت حکمفرماست؛ یعنی یک وجود واحد شخصی که مراتب شدید و ضعیف دارد. نَفَسِ رحمانی نیز در عرفان نظری همین حالت را دارد؛ اما باید توجه داشت که در عرفان نظری، نَفَسِ رحمانی، تجلی و ظهور وجود است نه متن وجود. این وحدت در عین کثرت در عرفان نظری، در این تجلی واحد وجود پیاده می‌شود نه در خود وجود؛ از این رو باید گفت که در عرفان نظری، نَفَسِ رحمان تجلی و تَعَيُّن واحدی است که در درون خود دارای مراتب شدید و ضعیف است و همین شدت و ضعف، آن را دارای مراتب مختلفی می‌کند؛ اما چون اختلاف و تعدد این مراتب مختلف به شدت و ضعف است، با وحدت نَفَسِ رحمانی قابل جمعند. این مراتب شدید و ضعیف درون نَفَسِ رحمانی، همان مراتب و عوالم هستی‌اند که توضیح داده شد (از تَعَيُّن اول تا عالم ماده). شدیدترین این مراتب، تَعَيُّن اول و ضعیف‌ترین آنها، عالم ماده است.

۲. انسان کامل و نوع انسان

عارفان عقیده دارند که نوع انسان، استعداد رسیدن به صُقع ربوبی و تَعَيُّن اول را دارد؛ زیرا آیه امانت چنین می‌فرماید:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (احزاب، ۷۲) همانا عرضه کردیم امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها؛

پس آنها از پذیرش این امانت سر باز زدند و انسان آن را پذیرفت.

این امانت، همان سیر و صعود در مراتب هستی و اتحاد با تَعَيُّن اول است؛ اما تنها کسی که این استعداد و قابلیت را در خود کاملاً به فعلیت و بروز می‌رساند، انسان کامل است. او، همان خلیفه و حجت خداوند بر روی زمین است؛ البته برخی از انسان‌های دیگر نیز با دستگیری حجت خدا (انسان کامل) و به تبع او به این مرتبه می‌رسند و حتی به تَعَيُّن اول صعود می‌کنند. در طول تاریخ نیز احوال برخی از عارفان و عالمان ربانی نشان می‌دهد که به این مقام دست پیدا کرده بوده‌اند؛ اما اینان به تبع انسان کامل به این مرحله می‌رسند که در عرفان اسلامی گفته

می شود انسان کامل و حجت خدا بالاصاله و دیگر انسان ها بالوراثه (یعنی به تبع انسان کامل) به این مقام (اتحاد وجودی با تعین اول) دست می یابند.

پیش از پدید آمدن مراتب و عوالم کثیر پنج گانه در درون نفس رحمانی، نفس رحمانی دو مرتبه اصلی تر در درون خود دارد. این دو مرتبه اصلی است که به مراتب و عوالم پنج گانه تعین اول تا عالم ماده تبدیل می شود. این دو مرتبه، عبارتند از فیض اقدس و فیض مقدس.

بدین ترتیب باید گفت نفس رحمانی، در ابتدا دارای دو مرتبه اصلی است که فیض اقدس و فیض مقدس نامیده می شوند. فیض اقدس و مقدس دو مرتبه شدید و ضعیف اولیه در درون نفس رحمانی اند. این دو مرتبه اولیه در درون خود، مراتب شدید و ضعیف دیگری را جای می دهند که همان مراتب و عوالم پنج گانه (تعین اول تا عالم ماده) هستند. فیض اقدس، مرتبه شدیدتر و فیض مقدس، مرتبه ضعیف تر نفس رحمانی شمرده می شوند. فیض اقدس، قسمتی از نفس رحمانی است که در درون آن، دو تعین اول و ثانی پدید می آیند. فیض مقدس، قسمتی از نفس رحمانی است که در درون آن، تعینات خلقی (عالم عقل، مثال و ماده) به وجود می آیند. در فیض اقدس، تعین اول مرتبه شدیدتر و تعین ثانی، مرتبه ضعیف تر است و در فیض مقدس، عالم عقل مرتبه شدیدتر (اشد)، عالم مثال مرتبه شدید (متوسط) و عالم ماده مرتبه ضعیف است.

همان گونه که قبلاً نیز گذشت، هیچ یک از انقسامات یاد شده در نفس رحمانی، وحدت آن را از بین نمی برد و نقش آن ها، همان مراتب شدید و ضعیف در درون شیئی واحد محسوب می شود. تعین اول و ثانی، مراتب شدید و ضعیف در درون فیض اقدسند و هیچ یک باعث از بین رفتن وحدت فیض اقدس نمی شوند. مراتب درون فیض مقدس نیز چون اختلافشان به شدت و ضعف است، ضربه ای به وحدت فیض مقدس وارد نمی کنند. به همین ترتیب فیض اقدس و مقدس، دو مرتبه کلی تر در درون نفس رحمانی اند که اختلاف آن ها به شدت و ضعف است؛ از این رو با وحدت نفس رحمانی قابل جمعند.

بدین ترتیب تصویری که عرفان نظری از نفس رحمانی با دو فیض اقدس و مقدس به دست می دهد، چنین است: ابتدا فیض خداوند که همان ظهور و تجلی حق تعالی است، باعث ظهور تعین اول و ثانی می شود؛ این فیض، فیض اقدس است. و سپس فیض دیگری - که ادامه همان فیض اول است - تعینات خلقی (عالم عقل، مثال و ماده) را پدید می آورد؛ این فیض، فیض مقدس است.

اما چرا عارفان، دو فیض در درون نفس رحمانی تصویر کرده اند و فیض مقدس را مربوط به عالم مادون تعین ثانی دانسته اند؟ پاسخ این پرسش در ارتباطی است که عارفان میان فیض اقدس و مقدس برقرار کرده اند؛ از نظر عارفان، خود ذات حق تعالی به خودی خود، اقتضای ظهور دو تعین اول و ثانی را دارد. پس با توجه به وجود حق تعالی، ابتدا فیضی دو تعین اول و ثانی را پدید می آورد که این فیض، فیض اقدس است. با پدید آمدن تعین ثانی، اعیان ثابته در درون تعین ثانی پدید می آیند و چون اعیان ثابته، این استعداد و اقتضا را دارند که در عالمی دیگر و پایین تر (عالم خلق) به ظهور برسند و به نحو تفصیلی تری (با تفصیل خلقی) بروز و ظهور کنند، خداوند

فیض ایجاد و خلقی خود را از اعیان ثابت در یخ نمی کند و با فیض دیگری، آن اعیان ثابت را در مراتب پایین تر به بروز و ظهور می رساند. این فیض دوم که همان فیض مقدس است، مانند نوری است که گویا با برخورد به اعیان ثابت و عبور از مشبک های رنگی اعیان ثابت، رنگ آن ها را به خود گرفته و در مراتب بعدی همان رنگ اعیان ثابت را بروز و ظهور می دهد. بدین ترتیب خلق و ایجاد - که در مراتب تفصیلی وجودی که مادون تَعِیْن ثانی هستند، معنا دارد - بر اساس استعداد و اقتضای اعیان ثابت (برای ظهور در مراتب پایین تر) صورت می گیرد و این خلق و ایجاد بر اساس اعیان ثابت، از طریق فیض مقدس انجام می شود.

بدین ترتیب نقطه پیوند فیض اقدس به مقدس، اعیان ثابت و اقتضات آن اعیان است. این اعیان ثابت، در تَعِیْن ثانی در انتهایی ترین مرحله فیض اقدس قرار دارند. بنابراین رابطه فیض اقدس و مقدس در عرفان نظری، چگونگی خلق و ایجاد را از منظر عرفان توضیح می دهد و به این سبب است که عارفان، این دو فیض را از یکدیگر تشخیص داده اند. نَفْسِ رحمانی در عرفان نظری نام های دیگری نیز دارد: ۱. هیولای اولی؛ ۲. طبیعت کلیه؛ ۳. جوهر الجواهر یا جوهر اول. واژه های هیولای اولی و جوهر اول (جوهر الجواهر) نباید با همین اصطلاحات در فلسفه اشتباه شود؛ چون در عرفان نظری، این دو اصطلاح به معنای نَفْسِ رحمانی است و در فلسفه این دو اصطلاح، معانی دیگری دارد.

مقام هشتم: انسان کامل

۱. جامعیت انسان کامل

مقام اولیه انسان، عالم خلق است. روح انسان، به عالم عقل و بدن او به عالم ماده تعلق دارد؛ اما در میان انسان ها، کسانی هستند که با مجاهدت و تهذیب و اخلاص و عنایاتی که خداوند به آنان می کند، سیر صعودی در پیش می گیرند و تمام عوالم هستی را پشت سر می گذارند. آنان از عالم ماده آغاز کرده و مرتبه به مرتبه به سوی عوالم بالاتر می روند: از عالم ماده به عالم مثال، از عالم مثال به عالم عقل و از عالم عقل به صقع ربوبی و تَعِیْن ثانی وارد می شوند و حتی روح آن ها به تَعِیْن اول نیز وارد می شود. چنین انسانی را انسان کامل می گویند. سیر در این عوالم، تنها به معنای شهود آن ها و امور درون آن ها نیست؛ بلکه به معنای آن است که وجود انسان کامل با وجود همه این عوالم متحد می شود و یک جا، همه این عوالم را در خود جمع می کند. در واقع وجود انسان کامل وسعت می یابد و مرحله به مرحله، با مراتب و تمام ذرات هستی متحد می شود و همه مراتب و مقامات هستی را با وسعت وجودی خویش در خود جمع می کند. البته مقام ذات حق تعالی، مقامی است که - پیش تر نیز گذشت - هیچ انسانی نمی تواند از نظر وجودی به آن صعود کند و بالاترین مرتبه صعود انسان کامل، همان تَعِیْن اول است.

قبلاً گفته شد که حقیقت کامل ترین انسان یعنی حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و اله -، عین ثابت بالاترین اسم یعنی اسم جامع «الله» است که در سلسله اسما در تَعِیْن ثانی قرار دارد؛ اما منظور از این مطلب، این نیست که انسان کامل حقیقتی بالاتر از آن (در تَعِیْن اول) ندارد و نمی تواند به تَعِیْن بالاتر (تَعِیْن اول) صعود کند؛ بلکه

مقصود از این که حقیقت محمدیه را عین ثابت اسم جامع دانسته‌اند، این است که اولین مرتبه حقیقت انسان کامل (حقیقت حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و اله) به صورت متمایز از حقایق دیگر، در آن جا (عین ثابت اسم جامع در تعین ثانی) ظهور می‌یابد؛ اما این نکته در جای خود گفته شد که هر آنچه در تعین ثانی، به عنوان اسمای تفصیلی علمی، ظهور می‌کند، ریشه در واحدیت اندراجی تعین اول دارد. آن حقایق و اسما در واحدیت تعین اول، به صورت مندمج و غیر متمایز وجود دارند.

بدین ترتیب - همان‌طور که خود عارفان گفته‌اند - حقیقت محمدیه در اصل، همان تعین اول است؛ زیرا همه حقایق و تجلیات مندمج در واحدیت اندراجی تعین اول، در اولین تجلی خود در تعین ثانی، همان اسم جامع «الله» را می‌سازند که در سرسلسله اسمای تعین ثانی قرار دارد. و می‌دانیم که عارفان در بسیاری از موارد، حقیقت محمدیه را عین ثابت اسم جامع «الله» دانسته‌اند. بدین ترتیب روشن می‌شود که اسم جامع «الله» و عین ثابت آن، تجلی گر تعین اول هستند؛ از این رو اصل اسم جامع الله و عین ثابتش (حقیقت محمدیه)، همان تعین اول است. بنابراین هنگامی که گفته می‌شود تعین اول، حقیقت محمدیه است، نظر به حقیقت متمایز و تفصیلی آن نداریم؛ اما هنگامی که گفته می‌شود حقیقت محمدیه، عین ثابت اسم «الله» در تعین ثانی است، منظور این است که اولین مرتبه‌ای که حقیقت کامل‌ترین انسان (حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و اله) به نحو متمایز و تفصیلی (البته تفصیل علمی) ظهور می‌کند، در اسم جامع «الله» در سرآغاز تعین ثانی است. پس وقتی گفته می‌شود که انسان کامل می‌تواند تا تعین اول صعود کند، این به معنای آن نیست که از حقیقت اصلی خود بالاتر می‌رود؛ بلکه حقیقت انسان کامل، در اصل همان تعین اول است.

۲. سرّ خلافت الاهی انسان کامل در جامعیت اوست.

نکته دیگری که در مورد انسان کامل باید گفته شود این است که سرّ اصلی خلافت الاهی انسان کامل، در همین جامعیت انسان کامل است؛ زیرا اگر کسی بخواهد خلافت و نیابت کسی دیگر را دارا شود، باید صفاتی شبیه صفات او را داشته باشد؛ اگر چه مقامش به مقام او نرسد و از او پایین تر باشد؛ یعنی مثلاً خلیفه باید علم و تدبیر کسی را که از جانب او خلیفه است، داشته باشد؛ اما چون صفات و اسمای تفصیلی برای خداوند متعال در تعین ثانی تحقق دارد، کسی که خلیفه خداوند می‌شود، باید قبلاً همه این صفات و اسما را داشته باشد. این به معنای آن است که خلیفه خداوند باید دست کم در مراتب صعودی تا تعین ثانی رفته باشد و وجودش با صفات و اسمای تعین ثانی متحد شده باشد؛ و گرنه نمی‌تواند مقام خلافت الاهی را داشته باشد.

از طرفی، کسی که خلیفه است، در جایی که قرار است خلافت خود را انجام دهد، باید حضور داشته باشد؛ و گرنه نمی‌تواند خلافت را در آن جا به درستی اعمال کند. چون خلیفه خداوند از سوی خدا برای خلافت در عالم خلق مأمور است، باید وجودش از سویی، در عالم خلق نیز حضور داشته باشد. بدین ترتیب خلیفه الاهی باید سری در عالم اله و تعین ثانی داشته باشد و پایی در عالم خلق و در میان همه مراتب و تعینات هستی. تنها انسان کامل است که جامع عالم خلق و صُقع ربوبی (عالم اله) است و جامع دو جهت خلقی (عالم خلق) و

حقانی (در عالم اله) است. انسان کامل، از عالم ماده آغاز کرده و با سیر در همه عوالم، با آن‌ها متحد شده است؛ از طرفی وجود اولیه اش وجود خلقی است و از سویی با سیر در عوالم، وجودش با اسما و صفات تعین ثانی، متحد شده است؛ از این رو تنها انسان کامل، شایستگی خلافت الهی را دارد. دلیل و سرّ اصلی این مطلب، همان جامعیت او نسبت به مراتب خلقی و صقع ربوبی است.

۳. نسبت انسان کامل با خداوند سبحان (مظهریت اتمّ خداوند و صورت او)

انسان کامل، کامل‌ترین مظهر خداوند است. هر یک از مراتب و تجلیات هستی را که در نظر گیریم، در حد خود خداوند را ظهور می‌دهند؛ زیرا هر تجلی، با بروز و ظهور یک یا چند صفت از صفات الهی شکل می‌گیرد که وقتی آن یک یا چند صفت، خود را به نحو متمایز از صفات دیگر بروز دهد، می‌گوییم یک تجلی یا یک تعین پدید آمده است. پس همه صفات الهی در یک تجلی یا تعین بروز و ظهور پیدا نمی‌کند و تنها یک یا برخی از صفات خداوند در هر تجلی ظهور می‌یابد.

اما گفته شد که انسان کامل، جامع همه تعینات و تجلیات می‌شود و وجودش آن چنان وسعت می‌یابد که با همه تجلیات و تعینات هستی متحد می‌شود و یک‌جا دارای همه مراتب هستی می‌گردد. پس تمام صفاتی که در همه تجلیات بروز و ظهور پیدا کرده است، در انسان کامل به طور یک‌جا بروز و ظهور می‌یابد و چون در مراتب هستی، صفات حق تعالی هم به صورت اندماجی ظهور یافته (مثل تعین اول) و هم به صورت تفصیلی، انسان کامل که جامع همه این مراتب است، هم صفات حق را به نحو اندماجی دارا می‌شود و هم به نحو تفصیلی (هم به نحو تفصیلی علمی که در تعین ثانی است و هم به نحو تفصیلی خلقی که در مراتب خلقی است).

پس انسان، جامع همه تجلیات و تعینات است و هر صفتی از صفات الهی، به هر نحو که در هر جا ظهور یافته است، انسان کامل به همان نحو آن‌ها را به طور یک‌جا داراست؛ از این رو انسان کامل، مظهر اتمّ و کامل‌ترین تجلی خداوند به شمار می‌آید. یعنی ظاهرکنندگی انسان کامل نسبت به خداوند، از همه تجلیات بیشتر و شدیدتر و کامل‌تر است. هر تجلی، خداوند را در یک یا چند صفت و یا فقط به نحو اندماجی و یا فقط به نحو تفصیلی ظاهر می‌کند؛ ولی انسان کامل، خداوند را در همه صفاتش و به هر دو نحو اندماجی و تفصیلی بروز و ظهور می‌دهد.

عارفان گاه از مطلب بالا بدین نحو تعبیر می‌کنند که انسان، صورت خداوند است. آنان این تعبیر را از این روایت نبوی اخذ کرده‌اند که «ان الله خلق آدم علی صورته؛ همانا خداوند، آدم را بر صورت خود آفرید». مقصود از این روایت نزد عارفان، این است که خداوند انسان را مظهر خود آفرید؛ زیرا «آدم» به معنای انسان کامل است و صورت در مورد خداوند (که موجودی مادی نیست که شکل و قیافه مادی داشته باشد) به معنای چیزی است که خداوند در آن ظهور و نمود می‌یابد. چه این که صورت به عنوان یک مفهوم کلی، در لغت نیز به همین معنا به کار می‌رود؛ از این رو معنای روایت بالا، مظهریت انسان کامل برای خداوند است؛ چون

از میان موجودات، آن که به طور کامل خداوند را ظهور می‌دهد، انسان کامل است و لذا در روایت بالا مفهوم مظهریت، فقط به انسان کامل نسبت داده شده است.

۴. نسبت انسان کامل با عالم (ما سوی الله)

۴-۱. انسان کامل، روح عالم است.

اولین نکته‌ای که درباره نسبت انسان کامل با عالم در عرفان نظری گفته می‌شود، این است که انسان کامل روح عالم است. توضیح این مطلب چنین است که انسان کامل - همان‌طور که گذشت - رویی در صقع ربوبی و رویی در عالم خلق دارد و جامع جمیع تعینات خلقی و الهی است و در تمام آن‌ها، سرّیان وجودی دارد. در این وضعیت، روشن است که انسان کامل می‌تواند همچون واسطه‌ای عمل کند که فیوضات الهی را از مراتب بالا دریافت کرده و به عوالم مادون منتقل کند. این وساطت در فیض می‌تواند برای انتقال فیض وجودی از تعین اول به تعین ثانی باشد و می‌تواند برای انتقال فیض از صقع ربوبی به عالم خلق و سرسلسله مراتب خلقی یعنی عالم عقل، و از عالم عقل به عالم مثال و از عالم مثال به عالم ماده باشد. بدین ترتیب وجود و ویژگی‌های همه تعینات، از طریق انسان کامل به آن‌ها اعطا می‌شود.

حال که چنین است، باید انسان کامل را همچون روحی برای عالم تصور کرد؛ زیرا رابطه روح و بدن نیز همین گونه است و هر فیض و فعل و انفعال و حرکت و سکونی که در بدن رخ می‌دهد، روح آن را به بدن اعطا کرده است. به عبارت دیگر، روح واسطه تدبیر بدن است و تمام تدبیرات وجودی بدن، از طریق روح انجام می‌گیرد. از آن‌جا که سِمَتِ انسان کامل نسبت به عالم نیز سِمَتِ وساطت در تدبیر (هم در اصل وجود اشیا و هم در ویژگی‌های وجودی و افعال آن‌ها) است، انسان کامل را باید روح عالم دانست. همان‌گونه که اگر روح نباشد، بدن از بین می‌رود، اگر انسان کامل نباشد، عالم نیز نیست می‌شود؛ زیرا فیض وجودی حق که از طریق انسان کامل به عالم منتقل می‌شد، با برداشته شدن واسطه (انسان کامل) منتقل نمی‌شود و بدون دریافت فیض وجودی حق، هیچ چیزی موجود نمی‌شود یا اگر موجود بوده، نمی‌تواند به وجودش ادامه دهد. در روایات شیعی، همین مطلب بدین مضمون آمده است:

لولا الحجة لساخت الارض باهلها؛ اگر حجت خدا بر روی زمین نباشد، زمین از بین خواهد رفت.

بدین ترتیب تا عالم و مخلوقات باقی‌اند، ضرورتاً یک انسان کامل که ولی و خلیفه خدا در میان مخلوقات است و حجت الهی به شمار می‌آید، وجود دارد. این مطلب نیز مضمون بسیاری از روایات شیعی است که تا عالم و خلق هست، حتماً یک ولی و حجت خدا در میان آن‌ها حضور دارد.

۴-۲. انسان کامل، غایت و هدف اصلی ایجاد عالم است.

خداوند، عالم را آفرید تا صفات الهی به طور کامل و اتمّ ظهور یابد. و چون چنین ظهوری (ظهور اتمّ) در وجود انسان کامل صورت می‌گیرد؛ از این رو باید گفت انسان کامل، هدف مورد نظر از ایجاد عالم است. پس از طریق این که انسان کامل، مظهر اتمّ خداوند است، می‌توان پی برد که هدف اصلی ایجاد عالم هموست.

از طرفی از طریق این که انسان کامل، روح عالم است، می توان به این مطلب دست یافت که هدف ایجاد عالم انسان کامل است؛ زیرا وجود بدن در طول روح برای آن است که روح در آن مستقر شود و روح بتواند افعال و کمالات خود را از طریق بدن محقق کند. پس هدف از خلق بدن، روح است و چون نسبت انسان کامل به عالم، نسبت روح به بدن است، باید گفت که انسان کامل، هدف اصلی خلقت عالم است. بدین ترتیب از دو طریق اثبات شد که انسان کامل، هدف اصلی عالم است.

نکته نهایی در این زمینه آن است که همان طور که انسان کامل، واسطه و علت میانی ایجاد عالم و روح عالم است، در بقای عالم نیز نقش واسطه و علت را داراست؛ زیرا اگر انسان کامل عالم را ایجاد کند (با وساطت در فیض الاهی) و خود از بین برود، از آن جا که عالم، هدف و غایت اصلی خود را از دست می دهد، از بین خواهد رفت. بنابراین انسان کامل هم علت ایجاد عالم است، هم علت بقای آن.

این مضمون که انسان کامل، هدف و غایت اصلی عالم است، در حدیثی قدسی چنین آمده است که خداوند به پیامبر اکرم - صلی الله علیه و اله - چنین فرمود که:

لولاک لما خلقت الافلاک؛ اگر برای تو [و به هدف ایجاد تو] نبود، افلاک [یعنی عالم] را نمی آفریدم.

این روایت به این معناست که هدف از ایجاد هستی، رسول اکرم - صلی الله علیه و اله - و دیگر معصومانند که جانشین وی شمرده می شوند؛ اما انسان های دیگر در این میان، مقصود تبعی و ثانوی اند و انسان کامل، مقصود اصلی و هدف اصلی خلق عالم است.

رسالت، نبوت و ولایت

در ادامه برای تکمیل بحث انسان کامل، به سه اصطلاح رسالت، نبوت و ولایت می پردازیم. در مقدمه این بحث باید توجه داشت که - همان طور که پیش تر نیز گذشت - مقام انسان کامل یا حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و اله - در تَعِیْن ثانی، عبارت است از عین ثابت اسم جامع «الله» که حقیقت محمدیه نامیده می شود و حتی بالاتر از این مقام، یعنی تَعِیْن اول نیز برای انسان کامل (حضرت ختمی مرتبت - صلی الله علیه و اله - دور از دسترس نیست. هر یک از انبیا و اولیای الاهی تا به نحوی با حقیقت محمدیه (در تَعِیْن ثانی یا اول) مرتبط نشوند و از آن بهره مند نگردند، به مقام نبوت و ولایت نمی رسند. بدین ترتیب می توان گفت هر نبی یا ولی، به نحوی به حقیقت محمدیه و اسم جامع الله دست یافته و به آن رسیده است.

البته ممکن است نپذیریم که همه انبیا و اولیای الاهی به خود اسم جامع الله یا تَعِیْن اول می رسند و چنین بگوییم که دست کم برخی از انبیا و اولیا به اسمائی پایین تر از اسم جامع الله دست می یابند؛ مثلاً ممکن است برخی تنها به عین ثابت اسم «علیم» یا عین ثابت اسم «رحمان» برسند؛ اما از آن جا که همه اسمای الاهی در تَعِیْن ثانی، از اسم جامع الله و تَعِیْن سرچشمه می گیرند و از آن بهره مند می شوند، می توان گفت هر کس که با این اسما متحد شود، به گونه ای به اسم جامع «الله» رسیده و از آن بهره مند شده است. بنابراین تا نبی و ولی خداوند، دست کم از

یکی از اسمای الاهی (در تَعِیْن ثانی) استفاده نکند و از آن نور نگیرد و با یکی از آن‌ها متحد نشود، به مقام ولایت و نبوت دست پیدا نمی‌کند. پس باید گفت همه انبیا و اولیا، به نحو وجودی از حقیقت محمدیه بهره‌مندند؛ اما میان آن‌ها تفاوت مقام وجود دارد؛ زیرا برخی مانند حضرت ختمی مرتبت، رسول اکرم - صلی الله علیه و اله - از نظر وجودی به خود حقیقت محمدیه و حتی اصل آن (تَعِیْن اول) می‌رسند و با آن متحد می‌شوند و برخی دیگر از انبیا و اولیای الاهی، به اسما و اعیانی پایین‌تر از اسم جامع الله و حقیقت محمدیه دست می‌یابند و با آن متحد می‌شوند. پس مقام انبیا و اولیا، به این بستگی دارد که آن‌ها به چه اندازه از حقیقت محمدیه و مقام انسان کامل برخوردار باشند.

تفاوت مقامات انبیا و اولیا در برخورداری از حقیقت محمدیه باعث می‌شود که برخی از آن‌ها که بیشتر از آن حقیقت بهره‌مندند، در وجود خلقی خود نیز آن را بیشتر بروز و ظهور دهند؛ مثلاً حضرت ختمی مرتبت - صلی الله علیه و اله - که به خود تَعِیْن اول و حقیقت محمدیه رسیده است، آن حقیقت را به تمامه در وجود خلقی خود جلوه‌گر ساخته است؛ اما انبیای دیگر آن حقیقت را در وجود خلقی خود، ضعیف‌تر بروز و ظهور می‌دهند. با توجه به توضیحات بالا، اکنون به توضیح سه اصطلاح رسالت، نبوت و ولایت می‌پردازیم.

«رسالت» عبارت است از سِمَت ابلاغ پیام و اخبار الاهی به دیگران. به بیان دیگر، به کسی «رسول» گفته می‌شود که پیام‌ها و خبرهای الاهی را به دیگران می‌رساند. نبوت، عبارت است از سِمَت اخذ پیام‌های الاهی از یکی از فرشتگان. از آن‌جا که جایگاه فرشتگان در عالم عقل (از عوالم خلقی) است، نبی کسی است که پیام الاهی را در عالم عقل دریافت می‌کند. پس کسی نبی است که اخبار الاهی را از عالم عقل، از طریق یکی از فرشتگان دریافت می‌کند.

اما ولایت، مقامی است که با آن، فرد پیام‌های الاهی را از خود حضرت حق، بدون واسطه دریافت می‌کند. منظور از تعبیر «بی‌واسطه»، بدون واسطه خلقی است؛ یعنی کافی است کسی به صُقع ربوبی سفر کرده باشد و از یکی از تَعِیْنات آن، پیامی را دریافت کند. در این وضعیت، هیچ تَعِیْن خلقی واسطه دریافت پیام نیست؛ از این‌رو گفته می‌شود که بدون واسطه این پیام دریافت شده است.

بدین ترتیب باید گفت ولایت، مقامی است که به سبب اتحاد انسان با صُقع ربوبی به وی نسبت داده می‌شود و او در آن‌جا حضور وجودی دارد؛ اما مقام نبوت، به مرتبه عقلی انسان کامل بازمی‌گردد و انسان کامل، از آن جهت نبی است که با عالم عقل متحد است و در آن‌جا نیز حضور وجودی دارد. پیامبر اکرم - صلی الله علیه و اله - از آن جهت که در صُقع ربوبی و تَعِیْن ثانی (و حتی بالاتر از آن، در تَعِیْن اول) است، مقام ولایت دارد و از آن جهت که در رتبه‌ای پایین‌تر با عالم عقل نیز متحد است، دارای مقام نبوت است. پس برای احراز مقام ولایت، دست‌کم اتحاد وجودی با یکی از اسمای الاهی در تَعِیْن ثانی لازم است. برای احراز مقام نبوت نیز، اتحاد با عقول و فرشتگان و اخذ پیام از یکی از فرشتگان لازم است. مقام رسالت نیز، جنبه ابلاغ این پیام‌ها به

دیگران است؛ یعنی رسالت جنبه یلی الخلقی (رو به سوی خلق) نبی است و نبی از آن جهت که با دیگر آفریده‌ها در ارتباط است و به آن‌ها ابلاغ پیام می‌کند، رسول شمرده می‌شود و صاحب مقام رسالت است. بدین ترتیب سه جهت وجودی مختلف در انبیای الهی هست که یکی مقام ولایت، دیگری مقام نبوت و سومی مقام رسالت است. مقام ولایت از نبوت، و مقام نبوت از رسالت بالاتر شمرده می‌شود. پس وقتی در عرفان نظری گفته می‌شود که ولایت بالاتر از نبوت است، به این معنا نیست که هر ولی‌ای از هر نبی بالاتر است؛ بلکه منظور این است که در وجود خود پیامبر، مقام ولایت او از مقام نبوت وی بالاتر است؛ زیرا مقام ولایتش به صقع ربوبی و عالم اله بازمی‌گردد و مقام نبوتش از عالم عقل که از عوالم خلقی است، سرچشمه می‌گیرد. در عرفان اسلامی این مطلب نیز گفته شده که ممکن است شخصی ولی باشد، اما نبی و رسول نباشد. در این صورت این پرسش پدید می‌آید که چگونه ولی که در سیر صعودی خود تا عالم صقع ربوبی و تعین ثانی (یا اول) از عالم عقل نیز عبور کرده و با آن متحد شده، ممکن است نبی نباشد؛ مگر نبوت به جهت اتحاد فرد با عالم عقل مربوط نمی‌شد؟ پاسخ این است که ممکن است کسی به عالم عقل رسیده باشد؛ اما چون با صقع ربوبی نیز متحد شده، همه اخبار و پیام‌ها را از همان عالم (صقع ربوبی) دریافت می‌کند و فرشتگان الهی که در عالم عقلند، به او ابلاغ پیام نمی‌کنند. در این صورت وی را صاحب مقام نبوت انبایی می‌دانند؛ اما صاحب نبوت تشریعی شمرده نمی‌شود؛ زیرا نبوت تشریعی، همان نبوتی است که از طریق دریافت پیام از فرشتگان صورت می‌گیرد و چون چنین ولی‌ای، از فرشتگان الهی پیامی دریافت نکرده است، به وی نبی - به معنای رایج آن که همان نبی تشریعی است - گفته نمی‌شود و به تبع آن، رسالت تشریعی نیز که مربوط به ابلاغ پیام‌های فرشتگان به دیگران است، در مورد او معنایی ندارد؛ اما اگر منظور از نبوت، دریافت و ابلاغ هرگونه خبری - اگر چه از صقع ربوبی - باشد، هر ولی را باید دارای نبوت نیز دانست. البته این نبوت، در عرفان اسلامی نبوت انبایی نامیده می‌شود.

نبوت خاص یا نبوت تشریعی و رسالت مربوط به آن، با انتصاب و ابلاغ مأموریت از سوی خداوند همراه است؛ اما نبوت انبایی یا عام، به چنین انتصاب و مأموریتی از سوی خداوند نیاز ندارد و هر آن کس که به مقام ولایت رسیده باشد و از آن مقام، خبرهایی برای دیگران بازگو کند، دارای نبوت انبایی خواهد بود. پس منظور از این که ولی ممکن است نبی و رسول نباشد، این است که ممکن است یک ولی، از طریق خاص فرشتگان پیامی دریافت نکند و از سوی خداوند، مأمور ابلاغ پیام‌هایی خاص به مردم نشود و در نتیجه این ولی، دارای نبوت و رسالت تشریعی نخواهد بود؛ اما هر ولی، قطعاً می‌تواند از صقع ربوبی و عالم اله به مردم خبر دهد و پیام‌هایی که برای سعادت آن‌ها لازم و مفید است، به آن‌ها منتقل کند. این مقام، نبوت انبایی است و هر ولی‌ای آن را دارد.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. السید حیدر الآملی، *اسرار الشریعہ و اطوار الطریقہ و انوار الحقیقہ*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۲. علی امینی نژاد، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷ ش.
۳. یحیی کبیر، *مبانی عرفان*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۴ ش.
۴. سعید رحیمیان، *مبانی عرفان نظری*، تهران، سمت، ۱۳۸۳ ش.

علم حضوری و حصولی

به طور کلی معارف و دانش‌های انسان - چه در علم فلسفه و منطق و چه در تمام علوم - به دو دسته علم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود.

در علم حصولی، صورت‌هایی از راه ذهن ایجاد می‌شود. ویژگی ذهن که مرتبه‌ای از مراتب روح و نفس آدمی است، این می‌باشد که از اشیا، تصویرها و تصوّرهای می‌سازد و به وسیله این تصویرها و تصورها، آن اشیا را می‌شناسد. این کار ذهن، شبیه دوربین است که از اشیا عکس می‌گیرد و از راه عکس می‌توان به صاحب عکس پی برد؛ ذهن نیز چیزی شبیه عکس به نام تصورات دارد که از راه آن واقعیات را می‌شناسد. در حقیقت انسان از راه علم حصولی عالم واقع را می‌شناسد؛ به این معنا که از راه تصورات که مانند عکس هستند، به واقعیت و عالم واقع پی می‌برد.

بدین ترتیب روشن می‌شود که در علم حصولی، واسطه‌ای به نام تصورات ذهن برای شناخت وجود دارد؛ از این رو به آن، علم باواسطه نیز می‌گویند.

در علم حضوری، شناخت به صورت مستقیم و بدون واسطه صورت می‌گیرد. علم حضوری، همان کشف و شهود بوده و خارج از ذهن است؛ یعنی آن که شخص بدون واسطه از واقعیتی آگاهی پیدا می‌کند. علم حضوری؛ بی‌واسطه، بالاتر و کامل‌تر از علم حصولی است؛ درست مانند تفاوت در آگاهی از فردی از راه دیدن وی یا از راه دیدن عکس او که پر واضح است دیدن خود فرد، شناخت دقیق‌تری را همراه خواهد داشت.

مثال روشن علم حضوری، آگاهی انسان از خویش است؛ مثلاً انسان می‌داند که خواب نیست و بیدار است. انسان به خود و همه حالات خویش بدون نیاز به واسطه علم می‌یابد. حال اگر انسان بر اثر تلاش دارای ظرفیتی بالا باشد، می‌تواند به اشیای دیگر نیز علم حضوری داشته باشد؛ مانند آن که حقیقت شخص کناری خود و یا حقایق عوالم بالا را بدون نیاز به واسطه دریابد.

پس روشن می‌شود که علم حضوری، شناختی است بی‌واسطه که به نفس و به عالم خارج از نفس تعلق می‌گیرد. این شناخت را شهود و کشف یا مکاشفه نیز می‌نامند. باید دانست که علم حصولی سه مرتبه دارد: علم حسی، علم خیالی و علم عقلی. ادراک حسی، آگاهی‌هایی است که با حواس پنج‌گانه به دست می‌آید؛ به این ترتیب که به وسیله حواس، تصویری در ذهن شکل می‌گیرد. در ادراک خیالی، همین شناخت حسی و تصویری

باقی می ماند؛ حتی پس از قطع ارتباط با خارج. به این صورت که اگر ما از راه حس بینایی، تصویری از شیء یا فردی در ذهن خود ایجاد کرده ایم، حتی هنگام بستن چشم، آن تصویر در ذهن ما باقی می ماند. این آگاهی را علم خیالی می گویند. علم عقلی با حس کار نمی کند؛ بلکه عقل انسان با تعمق در امور و حقایق عالم مجموعه ای از حقایق را به دست می آورد؛ مثلاً از راه تصورات اثبات می کند که خداوند و عوالم بالاتر وجود دارند. این مرتبه از آگاهی، بالاترین مرحله از علم حصولی است.

علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین

علوم و دانش های یقینی به سه قسمت تقسیم می شوند: علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین. نخست باید معنای یقین را دانست؛ یقین، شناختی است که هیچ گونه شک و احتمال خلافی در آن راه ندارد؛ یعنی علمی صددرصد یقینی و بدون احتمال خلاف. پس هنگامی که از امری بدون احتمال خلاف آگاه شدیم، یعنی به یقین به آن امر دست یافته ایم. درجات گوناگون یقین از مرتبه پایین به بالا عبارتند از علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین.

علم الیقین، عبارت است از علمی حصولی که یقینی باشد و احتمال خلاف در آن راه نداشته باشد؛ مثلاً تصویری که عقل من از خداوند دارد، اگر مطابق با واقع بوده و هیچ درصد احتمال خلافی نداشته باشد، علم الیقین عقلی خواهد بود. پس باید توجه داشت که علم الیقین، علمی حصولی و باواسطه است.

عین الیقین، علمی حضوری، شهودی و بی واسطه است. علم حضوری نیز - چنان که گفته شد - علمی است که در آن، فرد حقیقت را با چشم قلب و با بصیرت معنوی خود، بدون نیاز به واسطه می بیند و از آن جا که علم حضوری، علمی بی واسطه است، خطا در آن راه ندارد؛ درحالی که در علم حصولی که علمی باواسطه است، همان واسطه ممکن است ایجاد خطا کند.

حق الیقین نیز - مانند عین الیقین - علمی حضوری و شهودی است؛ با این تفاوت که وجود فرد با واقعیتی که می خواهد از آن آگاهی یابد، متحد شده و فاصله ای میان شاهد و مشهود باقی نمی ماند. در عین الیقین شیء را می بیند؛ اما با آن شیء متحد و یکی نشده است؛ ولی در حق الیقین با آن شیء یکی شده و از درون آن پی به آن می برد؛ از این رو حق الیقین از عین الیقینی که بدون اتحاد با شیء و با نگاه به آن حاصل می شود، بسیار بالاتر است.

مثال روشن برای تبیین این سه مرتبه از یقین، علم ما به وجود آتش است. گاهی آگاهی فرد از آتش، با دیدن دود حاصل می شود؛ به این معنا که فرد با دیدن دود به وجود آتش یقین می یابد. در این جا به واسطه دود، علمی یقینی و حصولی به وجود آتش پیدا می کند؛ این مرحله علم الیقین است؛ اما اگر فرد به آتش نزدیک شده و خودش آتش را بدون هیچ واسطه ای ببیند، یقینی حضوری به وجود آتش پیدا کرده است؛ این مرحله عین الیقین است که فرد خارج از آتش است؛ اما بدون وساطت امری - مانند دود - آتش را می بیند. حال اگر فرد داخل آتش رفت و همراه آتش شروع به سوختن کرد، به این معنا که با آتش یکی شده و با تمام وجود حقیقت

آتش را حس کرده و با آن گداخته شد، یقینی بی واسطه و از راه اتحاد با شیء پیدا کرده و این مرحله حق یقین است.

بنابراین شهود و کشف بر دو قسم است: عین یقین و حق یقین؛ اما علم یقین که علمی حصولی و باواسطه است، از اقسام کشف و شهود نیست.

اسفار اربعه عرفانی (۱)

این اصطلاح، بحث مراحل سیر و سلوک عرفانی را دربردارد که اصالتاً موضوعی برای عرفان عملی است؛ البته در کتاب‌های دیگر عرفانی و عرفان نظری نیز مورد بحث قرار می‌گیرد.

عارفان برای سیر و سلوک که حرکت واحدی است، چهار مرتبه گوناگون در نظر می‌گیرند: این چهار مرتبه، سبب انقطاع کل حرکت سیر و سلوک نمی‌شود و با وحدت این سیر، منافاتی ندارد. پس از نظر عارفان سیر و سلوک چهار مرحله دارد:

۱. سفر یا سیر من الخلق الی الحق؛

۲. سفر یا سیر من الحق الی الحق بالحق (یا سیر فی الحق بالحق)؛

۳. سفر یا سیر من الحق الی الخلق بالحق؛

۴. سفر یا سیر من الخلق الی الحق بالحق.

پس سفر اول، از خلق به حق و سفر دوم، سیر در خود حق و سفر سوم، از حق به خلق و سفر چهارم، از خلق به حق است که با سفر اول تفاوت دارد.

شرح این سفرها به این ترتیب است: اولین سفر که سیر از سمت خلق به سوی حق است، سفر از سوی کثرات و موجودات خلقی به سمت عالم حقیقت است؛ به این معنا که سالک از عالم کثرت و کثرات روی برمی‌گرداند و به عالم وحدت نظر می‌کند. سفر اول در حقیقت، سیر در سه مرحله عالم خلق (عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل) و سفری از پایین به سمت بالاست. سیر عرفانی و شهودی از سمت عالم ماده به سوی عالم عقل را سیر من الخلق الی الحق می‌نامند. این مرحله از سیر و سلوک از عالم خلق آغاز شده و به سوی عالم صقع ربوبی سیر می‌کند و به همین دلیل الی‌الحق است. انتهای این سفر، پایان عالم عقل و نقطه ورود به عالم اله - یعنی بالاتر از عالم عقل - است.

منظور از «حق» در سلوک عرفانی، صقع ربوبی است که از لوازم لاینفک ذات خداست؛ در صقع ربوبی از خلق خبری نیست، خدا هم آن‌جا نیست؛ اما به خدا وابسته است. البته این وابستگی نیز به نحو وابستگی خلق به خداوند نیست؛ از این رو از آن عالم به عالم حق تعبیر می‌کنند. سفر اول به نحو عین یقین است و با شهودی که به وسیله دیدن - و نه به نحو اتحاد با حقایق - صورت می‌گیرد، درک می‌شود.

سیر و سلوک در سفر دوم که سفر در عالم حق است، عرفانی و شهودی است که در صقع ربوبی صورت می‌گیرد؛ به این معنا که سالک وارد تعین ثانی می‌شود و به درک شهودی اسما می‌پردازد. باید دانست که شهود

در این جا به نحو حق یقینی بوده و سالک به حقایق و اسما و صفات صقع ربوبی متصف و با آن‌ها متحد می‌شود. از این سفر به بعد هر سیر و شهودی که انجام می‌شود، بالحق است؛ یعنی قسمتی از وجودش در صقع ربوبی با حق متحد می‌شود؛ به همین دلیل از این به بعد سفرها با قید بالحق می‌آید؛ یعنی با اتحاد وجودی با حق و به مدد او این سفرها را انجام می‌دهد و درک می‌کند که این فیض‌ها و شهودها و سفرها به وسیله حق است. فیوضات سفر اول نیز، به مدد حق اعطا می‌شود؛ اما هنوز به عالم اله پی نبرده و ادراک نکرده است که حق است که اعطا می‌کند؛ از این رو این جا قید بالحق اضافه نشده است؛ اما در بقیه سفرها بالحق اضافه شده؛ زیرا با اتحاد وجودی با اسما و صفات می‌فهمد که خدا او را یاری می‌کند که سیر را انجام دهد. نهایت سیر دوم رسیدن به اسم جامع الله است. این مرحله، غیر از ذات حق است که کسی به آن راه نداشته و بالاتر از همه تعینات است. این شهود حق یقینی اسم جامع الله، تجلی ذاتی نامیده می‌شود که ذات حق در قالب اسم جامع الله و به اندازه اسم جامع الله بر عارف ظهور می‌کند؛ البته این تجلی به اندازه ذات بما هو ذات در مقام ذات که کسی آن را در نمی‌یابد، نیست؛ بلکه تجلی ذاتی اسم جامع الله در تعین ثانی رخ می‌دهد و این مقام عبارت از مقام فناست که مقام بقا بعد از آن می‌آید.

اسفار اربعه عرفانی (۲)

سفر سوم از اسفار اربعه، سیر من الحق الی الخلق بالحق است. در این سفر وجود عارف که با اسما و صفات حق در تعین ثانی متحد شده و وجودی حقانی گشته، بار دیگر به عالم خلق توجه کرده و به صورت حق یقین در عوالم خلقی سیر می‌کند. عارف در انتهای سفر دوم، یعنی هنگامی که به تجلی ذاتی می‌رسد که مقام فنا نام دارد، تنها وجود حق را می‌بیند و ذات و وجود اشیا در نظر او محو می‌شود و با ناپایداری اشیا درمی‌یابد که یک ذات و وجود حقیقی فقط موجود است و آن نیز وجود خداوند است. اما در سفر سوم به نحو حق یقینی شهود می‌کند که تمام عوالم خلقی، تجلیات آن وجود واحدند و موجودات، وجودی مستقل و برای خود ندارند و وجودشان از آن خداوند است؛ از این رو کثرت و تعددی در متن وجود نیست؛ بلکه کثرت و تعدد، به تجلیات و مظاهر برمی‌گردد.

پس سالک در سفر دوم در تعین ثانی سیر کرده و با صفات موجود در آن عالم متحد می‌شود و در سفر سوم به سمت عالم خلق سفر کرده و در این سفر خود با عوالم مادون متحد شده و به نحو حق یقینی درمی‌یابد که وجود این موجودات از آن حضرت حق است و این کثرات، تجلیات همان وجود واحدند. به عبارت دیگر در سفر سوم، وحدت شخصیه را درمی‌یابد و برای او منکشف می‌شود که تمام کثرات، تجلی آن موجود واحدند. این سفر را مقام بقاء بالله یا بقاء بعد الفناء می‌گویند. پس انتهای سفر دوم، مقام فنا و انتهای سفر سوم، مقام بقاست و در حقیقت سفر سوم، مکمل سفر دوم می‌باشد.

نکته‌ای که برخی عارفان در باب سفر سوم تذکر داده‌اند، این است که سالک در سفر سوم، به عالم خلق نظر دارد و با این عالم اتحاد یافته است؛ اما از آن جهت که به بازگشت تمام کثرات به وحدت حق پی برده است،

ارتقای رتبه‌ای می‌یابد و از اسم جامع الله که سرسلسله اسما در تعین ثانی است، به تعین اول می‌رسد که تجلی صفت احدیت و وحدت حقیقیه حق است.

سفر چهارم، سیر من الخلق الی الحق بالحق است. سالکی که در این سفر سیر می‌کند، از آن‌جا که سفر دوم و سوم خود را به پایان رسانده است، کسی است که به فنا رسیده و بقا را نیز تجربه کرده است؛ از این‌رو بصیرتی کافی نسبت به حق و خلق پیدا کرده و علاوه بر اتحاد با اسما و صفات تعین ثانی (در سفر دوم) و اتحاد با عوالم خلقی (در سفر سوم)، به تعین اول نیز رسیده و حق را کما هو علیه (در حد طاقت بشری) شناخته است و می‌داند هر کاری که انجام می‌دهد و تمام حرکات سیر و سلوکی و غیر سلوکی او، به مدد حق است؛ از این‌رو چنین فردی می‌تواند از خلق دستگیری کرده، آن‌ها را به سمت حق هدایت و راهنمایی کند.

در تفاوت سفر چهارم و سفر اول که هر دو سفر از سوی خلق به حق است، باید به قید «بالحق» در سفر چهارم توجه کرد. در سفر چهارم، عارف با صفات و اسمای تعین اول و ثانی متحد است و به نحو حق الیقین و شهودی دریافته که تمام سیر و سلوک او به مدد حق است؛ اما در سفر اول، عارف هنوز به صقع ربوبی نرسیده و در ابتدای راه قرار دارد.

پس عارفی توانایی دستگیری و هدایت خلق را خواهد داشت که به کمال نهایی، یعنی فنا و بقا در تعین اول و ثانی رسیده و وجودش به نحوی وسعت پیدا کرده که دستی در عالم حق و دستی در عالم خلق داشته باشد تا بتواند فیوضات را از عالم حق گرفته و به عالم خلق بدهد و از خلق دستگیری کند. چنین عارفی درحالی که با عالم حق - تعین اول و ثانی - متحد است، از خلق دستگیری می‌کند و هدایتگر آنان به سوی حق می‌شود.

البته باید دانست که همه عارفان به این مقام نمی‌رسند؛ زیرا این مرتبه اوج قله عرفان بوده و انبیای الهی و معصومان - علیهم السلام - این مقام را دارند. ایشان از جانب خداوند مأمورند که در میان خلق آمده و از آنان دستگیری کنند.

فنا و بقا (۱)

فنا از نظر لغوی، به معنای محو شدن و نیستی و بقا، به معنای باقی ماندن و هستی است؛ اما این دو واژه در اصطلاح عرفان اسلامی، به مقام و حالتی گفته می‌شود که وحدت وجود برای عارف مشهود می‌شود. وحدت شخصیه دو قسمت دارد: اول این که وجود حقیقی، منحصر در یک فرد و آن هم خداوند است. این بخش از وحدت شخصیه در مقام فنا برای عارف منکشف می‌شود؛ دوم آن که کثرات، تجلیات آن وجود واحدند. شهود این قسمت نیز، در مقام بقا برای عارف رخ می‌دهد.

بدین ترتیب به دست می‌آید که فنا، درک شهودی این مطلب است که وجودی غیر وجود خداوند نیست. در این مقام، وجود دیگر موجودات مطرح نمی‌شود؛ زیرا در کنار وجود خدا، وجود دیگری محسوس نیست. به مقام فنا از آن جهت که به معنای فانی شدن موجودات غیر خداست، مقام محو و از آن جهت که تنها یک وجود دیده می‌شود، مقام «توحید» می‌گویند.

همچنین عارف در این مقام به این شهود حق یقینی می‌رسد که دیگر وجودات، تجلی وجود خداوندند و این موجودات در جای مناسب خود هستند. به عبارت دیگر، بقای موجودات برای عارف مشهود می‌شود؛ البته بقایی که با آن فنا سازگار است؛ به این نحو که موجودات، تجلیات وجود خداوندند و این کثرت تجلی، به وحدت وجود خدشه‌ای وارد نمی‌سازد.

باید دانست که فنا و بقا به نحو حق یقینی و به صورت اتحاد جان عارف با این حقایق صورت می‌گیرد. فنا در تعین ثانی و اتحاد با حقیقت محمدیه - صلی الله علیه و اله - و اسم جامع الله رخ می‌دهد و بقا در تعین اول صورت می‌گیرد؛ درحالی که در بقا، عارف به عالم خلق نیز نظر داشته و با آن متحد است و همه آن حقایق را به نحو حق یقینی در خود پیاده کرده است.

فنا و بقا (۲)

بزرگان علم عرفان، فنا را به سه نوع تقسیم کرده‌اند: فنای افعالی، صفاتی و ذاتی. در توضیح این سه نوع فنا، باید به مبحث دسته‌بندی اسمای الاهی در تعین ثانی اشاره کنیم. در این تعین، اسمای الاهی به سه دسته اسمای افعالی، اسمای صفاتی و اسمای ذاتی تقسیم می‌شوند. اسمای افعالی در پایین‌ترین رتبه، اسمای صفاتی در وسط و اسمای ذاتی در بالاترین درجه قرار دارند. اسمای افعالی به افعال خداوند اشاره می‌کند؛ مانند «رزاق» که بر فعل رزق‌دهندگی خداوند دلالت می‌کند و همچنین «خالق» که به فعل خلق موجودات اشاره دارد. اسمای صفات نیز بر یکی از صفات خداوند دلالت می‌کند؛ مانند «عالم» که به صفت علم و «قادر» که به صفت قدرت خداوند اشاره می‌کند. اسمای ذات در ظاهر بر یکی از صفات خداوند دلالت می‌کند؛ اما در اصل، صفتی است که بر ذات دلالت می‌کند و از آن‌جا که به ذات نزدیک بوده و تالی تلو آن به شمار می‌آید، اسمای ذات خوانده می‌شود؛ مانند «احد» که بر وحدت حقیقیه‌ای دلالت دارد که اشاره به ذات خداوند در آن نهفته است. در عرفان در بیشتر مواقع به جای استفاده از کلمه ذات، احد را به کار می‌برند؛ زیرا احد بر صفت وحدت دلالت می‌کند که به خود ذات خداوند اشاره دارد. همچنین «فرد»، «صمد» و «وتر»، از جمله صفاتی‌اند که به ذات حق اشاره می‌کنند.

با توجه به انواع سه‌گانه اسماء، فنا نیز بر سه قسم خواهد بود. در فنایی که در ابتدای ورود به تعین ثانی اتفاق می‌افتد، عارف در مرحله اول به نحو حق یقینی با اسمای افعال متحد می‌شود و از این جهت که به سبب اتحاد با اسمای افعال، همه افعال را فعل خداوند می‌بیند، به آن فنای افعالی می‌گویند؛ به این معنا که افعال بندگان و دیگر موجودات را فعل خداوند می‌بیند، نه فعل آن موجودات. این افعال را می‌توان به خود موجودات نیز نسبت داد؛ ولی باید دانست که این انتساب، انتسابی حقیقی نیست؛ زیرا حقیقت آن فعل، از آن خداوند است. سپس عارف، در مرتبه بالاتر به نحو حق یقینی با اسمای صفات متحد شده و درمی‌یابد که صفات موجودات، حقیقتاً از آن‌ها نیست؛ بلکه صفت حقیقی خداوند است و دیگر موجودات، تجلیات آن صفت خداوندند؛ این فنای صفاتی است.

در مرحله بالاتر از فنای افعالی و صفاتی، عارف با اسمای ذات متحد شده و به نحو حق الیقینی درمی یابد که هیچ ذاتی جز ذات خداوند، حقیقی نیست و ذات و وجودی که به موجودات نسبت داده می شود، حقیقتاً از آن خداست و دیگران، تجلیات و نمودهای آن ذات واحدند؛ این فنای ذاتی است.

در رتبه بندی این سه نوع از فنا - مانند رتبه بندی اسما - باید گفت که فنای افعالی در پایین ترین مرتبه، فنای صفاتی در رتبه وسط و فنای ذاتی در بالاترین درجه قرار دارند.

بدین ترتیب به دست می آید که سالک در مرتبه فنای ذاتی، به بالاترین مقام فنا صعود کرده است و این فنا در اتحاد عارف با سرسلسله اسمای تعین ثانی (یعنی اسم جامع الله که بالاترین اسما در تعین ثانی است) رخ می دهد. در این مرتبه از فنا، ذات خداوند در حد اسم جامع الله بر عارف منکشف می شود؛ به همین جهت به آن تجلی ذاتی (یعنی شهودی که در آن ذات حق دیده می شود) می گویند. البته باید دانست که کنه و حقیقت ذات خداوند بر احدی - حتی نبی اکرم صلی الله علیه و اله - مشهود نیست؛ بلکه چنان که گفته شد، مشهود در تجلی ذاتی ذات خداوند است که از دریچه اسم جامع الله ظهور کرده است.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۲ ش.
۲. محمدتقی مدرسی، مبانی عرفان اسلامی، ترجمه محمدصادق پرهیزگار، قم، کانون نشر اندیشه های اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۳. محمدتقی مصباح یزدی، در جست وجوی عرفان اسلامی، نگارش محمد مهدی نادری، قم، مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶ ش.
۴. رضا برنجکار، آشنایی با علوم اسلامی: کلام، فلسفه، عرفان، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.

وقت، حال و مقام

وقت: به معنای حالت عرفانی و کشف و شهود است؛ حالتی که در یک لحظه بر دل عارف هجوم آورده، آن را تحت سیطره خود قرار می دهد و توجه عارف را از دیگر امور به خود مشغول می دارد. در عرفان اسلامی بیان شده است که عارف باید «ابن الوقت» باشد؛ به این معنا که وقت شناس بوده و اقتضائات هر وقت را بداند و مطابق وظیفه ای که در آن لحظه بر عهده اوست، عمل کند. در این صورت عارف نسبت به گذشته و آینده بی توجه بوده و تنها متوجه وقت است. مولوی می گوید:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

در ادبیات عرفانی از وقت، به «دم» و «عیش نقد» تعبیر می شود؛ مانند دم غنیمت شمردن.

حال: مکاشفاتی است که از سوی خداوند و بدون قصد عارف بر دل او وارد می‌شود. ویژگی حال، گذرا بودن آن است؛ به این معنا که می‌آید و می‌رود. البته اگر عارف با تلاش، مراقبه و مجاهده این حالات را در خود دائمی کند، گفته می‌شود که به «مقام» دست یافته است. البته باید دانست که هم حال و هم مقام بر اساس ظرفیتی است که عارف به وسیله مجاهدت به دست آورده و زمینه‌سازی کرده است؛ ولی حالات در «حال» مورد انتظار عارف نیست و خداوند است که تشخیص می‌دهد با توجه به ظرفیت فرد، «حال» را به او بدهد یا ندهد؛ اما در «مقام» پس از ایجاد «حال» و تلاش هدفمند عارف برای رسیدن به «مقام» و ثبات و دوام، مکاشفات صورت می‌گیرد و خداوند نیز «مقام» را در او ایجاد می‌کند. پس در «مقام»، عارف در انتظار رسیدن به چنین مقامی است؛ اما در «حال»، عارف منتظر دستیابی به آن نیست؛ از این رو گفته می‌شود که حال، غیر اکتسابی و بخشیدنی است؛ اما مقام، اکتسابی است و عارف با هدف رسیدن به آن، به تلاش و مراقبه می‌پردازد. البته در هیچ‌یک از حال و مقام، عارف به تنهایی عامل اصلی و ایجادکننده نیست؛ بلکه چه در حال و چه در مقام، عامل اصلی خداوند است.

اصطلاحات عرفان عملی (۲)

قبض، بسط، ذوق، شرب، سکر و ریّ

قبض: گاه عارف در سیروسلوکش به جایی می‌رسد که بهره‌اش از شهودات کم می‌شود و سروری که حاصل تجلیات است، در او از بین می‌رود. در این هنگام غم و اندوه در دل عارف جای می‌گیرد. این حالت بر اثر بروز صفات نفسانی پدید می‌آید. گاهی سالیان دراز، سالکی دچار قبض می‌شود و هرچه برای بیرون آمدن از این حالت می‌کوشد، موفق نمی‌شود تا زمانی که خداوند به تشخیص خود آن را برطرف سازد. حتی امکان دارد عارفی در حال بسط باشد و قبض بر او عارض نشود. قبض، به معنای گرفتگی روح عارف است.

بسط: بر عکس حالت قبض است؛ یعنی حالتی که حجاب‌ها و صفات نفسانی برطرف شده و دل عارف را از سرور پر می‌سازد. بسط، به معنای گشادگی روح عارف است.

باید دانست که حالت قبض و بسط برای متوسطان در مسیر سیروسلوک رخ می‌دهد و به دست خداوند است؛ گاه فرد را زمانی طولانی دچار قبض می‌کند و گاهی - بنابر مصالحی که می‌داند - او را به حالت بسط می‌کشد.

ذوق، شرب، سکر و ریّ

از نظر معنای لغوی - به ترتیب - به معنای چشیدن، نوشیدن، مدهوشی و ریزشند. این چهار مرتبه از جهت شدت و ضعف در مراتب عرفانی، از ضعیف به قوی عبارتند از ذوق، شرب، سکر و ریّ.

ذوق در اصطلاح عرفانی: حالتی که به صورت تجلی سریع اما ضعیف و به آن تجلی برقی می‌گویند. البته امکان دارد که این تجلی کوتاه و ضعیف، به صورت پی‌درپی برای او اتفاق افتد و اگر عارف بالاتر رفته و قوی‌تر شود، به مرتبه شرب می‌رسد و شهودات او پایدار می‌شود. نتیجه شهودات و تجلیات پایدار، مدهوشی و از خود

بی خود شدن است. ریزش مدام حالات عرفانی و سیراب شدن از تجلیات را رَی می گویند که حاصل آن صَحْو است. صحو، به معنای هوشیاری و بقاء بعد الفناء است. صحو بالاتر از سکر شمرده می شود.

اصطلاحات عرفان عملی (۳)

حضور، غیبت، فرق، جمع و جمع الجمع

حضور و غیبت: غیبت، حالت بی خبری سالک از خلق و حضور او نزد خداوند است؛ حضوری قوی که توجه او را از اطراف و خلق کاملاً منصرف می سازد. گاه آن قدر این حضور شدید است که ممکن است اتفاق ناگواری پیرامون سالک بیفتد، ولی او متوجه نشود. حضور در شرایط عالی، مقارن با یک غیبت است و غیبت هم مقارن با حضور است. این حالت در نماز برای اولیای الهی بسیار اتفاق می افتد و اگر ذکر خدا در دل عارف زیاد نشود و همه توجه او به خدا معطوف نشود، حالت غیبت نسبت به خلق در او ایجاد می شود. ممکن است این حالت در عارف، طولانی یا کوتاه باشد.

فرق، جمع و جمع الجمع

فرق: مقامی است که عارف هم خلق را می بیند و هم حق را؛ اما هر دو را به طور جداگانه در نظر می گیرد. این مرتبه، مرتبه ضعیفی است و سالک هنوز به شهودات عالی دست نیافته است.

جمع: حالت شهود حق است که خلق در آن دیده نمی شود.

جمع الجمع: به این حالت «فرق بعد الجمع» نیز می گویند؛ به این معنا که فرق قبل از جمع نیست. عارف در این مقام هم حق و هم خلق را می بیند؛ اما خلق را جدای از وجود حق در نظر نمی گیرد؛ بلکه خلق را تجلی و نمود حق که وجود حقیقی است، می بیند.

در مقایسه این سه باید گفت: در مقام فرق، در واقع حقیقت خلق به تنهایی برای عارف شهود می شود؛ یعنی حق در پس حجاب قرار می گیرد و خلق، حجابی برای دیدن ذات حق می گردد. پس اگر گفته می شود در مقام فرق هم حق دیده می شود و هم خلق، حقی نیست که وجودش خلق را هم دربرگیرد؛ بلکه حق و خلق، هر کدام جداگانه در نظر گرفته می شوند. در مقام جمع، بر عکس مقام فرق، اتفاق می افتد؛ به این ترتیب که وجود حق، مانع دیدن خلق می شود؛ اما در جمع الجمع، خلق و حق هر دو به شهود عارف درمی آیند؛ ولی نه به طور جداگانه و به گونه ای که دیدن یکی مانع دیدن دیگری شود. عارف، خلق را تجلی حق می بیند.

بدین ترتیب می توان گفت که مقام فرق، همان سفر اول (سیر من الخلق الی الحق) است و مقام جمع، سفر دوم (سیر من الحق الی الحق بالحق) که در آن عارف درک می کند که یک وجود، تنها موجود است و خلق را نمی بیند. مقام جمع الجمع یا فرق بعد الجمع نیز، سفر سوم (سیر من الحق الی الخلق بالحق) است که خلق را تجلی وجود حق و نمود آن واحد می بیند که مقام بقاست.

اصطلاحات عرفان عملی (۴)

نفس و قلب

نفس: نفس، همان بخشی از روح آدمی است که با بدن ارتباط دارد. به عبارت دیگر، مرتبه پایینی روح انسان که کاملاً تحت تأثیر بدن است؛ به این معنا که بدن انسان، خواهش‌ها و خواسته‌هایی دارد که نمود آن خواهش‌ها نفس است و این نفس است که امر به شهوت و غضب می‌کند.

قلب: پس از نفس، قلب است که در مرتبه‌ای بالاتر از نفس قرار دارد و نفس را تحت اختیار قرار می‌دهد. قلب، محل ادراک و هدایتگری است و محدود کردن و تدبیر نفس را بر عهده دارد. علاوه بر این امور، ادراکات عقلی و عادی و ایجاد شناخت و بصیرت کلی نیز بر عهده قلب است. به عبارت دقیق‌تر، نفس مرتبه‌ای هدایتگر است که از سوق پیدا کردن انسان به سمت حیوان بودن جلوگیری می‌کند. پس به دست می‌آید که قلب و نفس در تعامل با یکدیگر، برخی چیزها را نفس به قلب می‌دهد و برخی امور را قلب بر نفس بار می‌کند. در این تعامل حد تعادل باید رعایت شود؛ هم باید به نیازهای بشری پاسخ گفت و هم از قلب تأثیر گرفت تا بشر از حد تعادل انسانیت خارج نشود.

اصطلاحات عرفانی عملی (۵)

عقل، روح، سرّ، خفی و اخفی

عقل: اصطلاح عرفانی عقل، با عقل عادی بشری که در اصطلاح روزمره به کار می‌رود، متفاوت است. عقل عرفانی مرتبه بالایی مقام قلب است و در حقیقت درجه قلب انسان را به عالم بالا می‌گشاید و راه ورودی قلب به عالم کشف و شهود عرفانی به شمار می‌آید. پس قلب، راه سیر الی الله و بعد ماورایی انسان را باز می‌کند و اگر مرتبه بالایی قلب آدمی (یعنی مرتبه عقل) به کار افتد، قلب محل شهودات باطنی می‌شود و به وسیله تجلیات عرفانی که از عقل دریافت کرده، بصیرت می‌یابد.

روح: مرتبه‌ای بالاتر از عقل و بالاترین مرتبه انسان در عالم خلق است. یعنی باید دانست که انسان حتی بالاتر از عالم خلق، یعنی صقع ربوبی را نیز می‌تواند درنوردد. متناظر با بالاترین قسمت عالم خلق، یکی از بالاترین مراتب بعد غیر مادی انسان قرار دارد که روح نامیده می‌شود. پس روح، یکی از مراتب هفت گانه بعد غیر مادی انسان است که انسان به وسیله آن می‌تواند بالاترین مرتبه عالم خلق را کسب کند؛ یعنی مرتبه روحی انسان با مرتبه عالم عقل هستی به کشف و شهود می‌رسد و روح، محل شهود عالم عقل است.

سرّ: بالاتر از مرتبه روح است و جایگاه اولین ارتباط با عالم صقع ربوبی به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، محل مشاهده اعیان ثابته در تعین ثانی است.

خفی: بالاتر از مرتبه سرّ است که مرتبه شهود اسمای الهیه و رسیدن به اسم جامع الله و تجلی ذاتی و فناست.

اخفی: بالاترین مرتبه از ابعاد غیر مادی انسان است که با تعین اول در صقع ربوبی ارتباطی شهودی برقرار می‌سازد.

اصطلاحات عرفانی عملی (۶)

نفس اماره، لوّامه، مطمئنّه، فتح قریب، فتح مبین و فتح مطلق.

نفس اماره: با مرتبه نفس در تقسیم‌بندی هفت گانه‌ای که گذشت، منطبق است. این مرتبه از نفس، تمایل حیوانی و خواست‌های بدنی را دامن می‌زند و به خوردن، شهوت، غضب و ... امر می‌کند.

نفس لوّامه: منطبق با مرتبه قلب در تقسیم گذشته است که نفس را تدبیر می‌کند. لوّامه در برابر تحمیل‌های مضرّ نفس اماره که به جنبه غیر مادی بدن لطمه می‌زند، مقاومت کرده و نفس اماره را محدود می‌کند. این عمل نفس لوّامه با سرزنش کردن صورت می‌گیرد و به همین دلیل به آن لوّامه می‌گویند.

نفس مطمئنّه: منطبق با مرتبه روح بوده و مرتبه‌ای از نفس است که در آن مرتبه، انسان به کشف و شهود رسیده، نفس او مطیع شده و به آسایش دست یافته و تحت تأثیر روح قرار گرفته است. در این حالت روح، حقایق را بدون واسطه می‌نگرد. پس در یک جمع‌بندی می‌توان اذعان کرد که نفس اماره مطابق با مرتبه نفس است، نفس لوّامه مطابق با عقل و قلب است و نفس مطمئنّه منطبق با روح و مراحل بعدی تقسیم‌بندی هفت گانه است؛ به این معنا که نفس مطمئنّه هنگامی به نفس اطلاق می‌شود که وارد مرتبه روح و کشف و شهود عوالم بالاتر شده باشد؛ پس اگر وارد کشف و شهود عالم عقل شود، مرتبه روح است و اگر به کشف و شهود اعیان ثابت، اسمای الاهی، اسم جامع الله و تعین اول نایل شود، در مرتبه سر و خفی و اخفی قرار دارد؛ همه این مدارج را نفس مطمئنّه می‌گویند.

فتح قریب: در توضیح اصطلاح «فتح» نزد عارفان باید گفت که فتوح، جمع فتح و به معنای گشایش است. هر نوع کشف و شهودی را فتح می‌گویند. فتح قریب هنگامی است که انسان در مرتبه نفس بالاتر می‌رود و با کنترل نفس وارد مرتبه قلب شده و با شکوفایی مرتبه قلب، وارد مرحله روح شده و آن را شکوفا می‌کند. کلمه فتح قریب از کریمه «نصر من الله و فتح قریب» گرفته شده است.

فتح مبین: ورود در مقام تجلیات اسما و صفات الاهی در تعین ثانی و رؤیت اعیان ثابت و شهود اسمای الاهی است که با مرحله سر و خفی منطبق می‌شود. این اصطلاح نیز از آیه مبارکه «انا فتحنا لک فتحا مبینا» برگرفته شده است.

فتح مطلق: رسیدن به تعین اول و شکوفایی مقام اخفی است. این اصطلاح را نیز از اطلاق کلمه فتح در آیه مبارکه «اذا جاء نصر الله والفتح» گرفته‌اند.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمدعلی مودود لاری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.

۲. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)، قم، صدرا، ۱۳۶۷ ش.

۳. خواجه عبدالله انصاری، صمد میدان، تهران، طهوری، ۱۳۷۶ ش.

۴. علی شیخ الاسلامی، راه و رسم منزل‌ها: شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، تهران، آیه، ۱۳۸۳ ش.

چگونگی زبان و اصطلاحات عرفان ادبی

زبان و اصطلاحات عرفان ادبی، بر اساس «تشبیه» و «استعاره» بنا شده است؛ به گونه‌ای که توجه نکردن به این تشبیهات، سبب دست نیافتن به منظور شاعر می‌شود و گاه ممکن است از یک مضمون عرفانی و باطنی در شعر، برداشتی مادی و حیوانی شود که کاملاً با هدف شاعر در تضاد است. پس باید توجه داشت که مبدا با افتادن در دام تشبیه و توجه صرف به معانی ظاهری کلمات، از معانی عرفانی اشعار غافل شد؛ بلکه باید از این تشبیهات و استعارات، پلی برای دستیابی به معنای اصلی که همان معنای عرفانی شعر است، بنا کرد.

علت بیان معانی عرفانی در قالب تشبیهات حسی، ایجاد شوق و تهییج مستعدان این راه، برای حرکت در مسیر سیروسلوک است؛ اگرچه این تشبیهات، برای افراد عادی شاید خالی از ضرر نباشد. البته تشبیه حسی، خود وسیله‌ای است تا ذهن به نحوی به معانی عرفانی نزدیک شود که این کار با یافتن وجه شبه، میان معانی مادی (ظاهری) و عرفانی (باطنی) ممکن است.

سابقه تاریخی عرفان ادبی نشان می‌دهد که بسیاری از این اصطلاحات، در ابتدا در اشعار عادی مرسوم نبوده است و با پیدایش و ظهور عارفان شاعر، این اصطلاحات تنها برای بیان معانی عرفانی وارد دنیای ادبیات شده است. پس این اصطلاحات، بیشتر عرفانی‌اند و نباید از معانی عرفانی آن‌ها غافل شد.

بدین ترتیب راه توضیح و درک معنای درست یک اصطلاح عرفان ادبی، عبارت است از:

۱. توجه به معانی ظاهری و مادی اشعار؛

۲. توجه به قراین و شواهد و وجه شبه‌ها؛

۳. پی بردن از وجه شبه‌ها و معانی ظاهری به معانی باطنی و عرفانی. پس بهترین راه برای درک معانی واقعی این اشعار علاوه بر ممارست و انس با آن‌ها، یافتن شواهد و قراین به‌ویژه یافتن وجه شبه‌هاست. مهم‌ترین اصطلاحات عرفانی ادبی، عبارتند از عشق، عاشق، معشوق، محبوب، مُحب، دوست، شاهد، واله، شیدا و از این دست اصطلاحات ادبی عرفانی که بسیار مشهورند و معانی آن‌ها نیز روشن است؛ مثلاً عاشق، همان سالک است که با پای عشق و محبت در راه سلوک و وصال به خداوند به راه می‌افتد و معشوق، همان خداوند است.

از این اصطلاحات - به دلیل روشنی معانی آن‌ها - درمی‌گذریم و به اصطلاحات پیچیده‌تر می‌پردازیم.

۱. روی (رخ)

دیدن رخ یا روی محبوب در عرفان ادبی، به معنای آن است که خداوند، بر دل عارف (من) تجلی کرده است که این تجلی، همان ظهور ذات حق بر دل عارف می‌باشد؛ این، یعنی عارف ذات حق را شهود کرده و گویا صورت و رخ و روی معشوق معنوی خود را که همان خداوند است، با چشم قلب دیده است.

قابل توجه است که دیدن یا شهود ذات حق، به معنای دیدن خود ذات و اتحاد با آن مقام نیست؛ بلکه به معنای تجلی ذاتی و فناست که پیش‌تر معنای آن گذشت. صفات و اسمای الاهی دو نوعند: صفات و اسمای جلالی، صفات و اسمای جمالی. صفات و اسمای جمالی بر امتنان و عطوفت و محبت و رحمت دلالت دارند؛ مثل رحمان، رحیم، منان و حنان. این اسما بر نوعی زیبایی در حق تعالی نیز دلالت می‌کنند. بنابراین تجلی این اسما بر دل عارف با عنوان رخ و روی در عرفان ادبی مطرح می‌شود. پس صفت جمال ظهور و بروز پیدا می‌کند.

ابرو

ابرو در مشعوق مادی و ظاهری، دربرگیرنده چشم او و احاطه‌کننده کل صورت اوست. این نکته، همان وجه شبه معنای ظاهری «ابرو» و معنای باطنی آن است؛ یعنی از راه مطلب یاد شده درباره ابروی مادی، باید به ابروی عرفانی منتقل شویم.

ابرو در اصطلاح عرفان ادبی، به نوعی از تجلیات حق بر دل عارف گفته می‌شود. ابرو (در معنای ظاهری‌اش) روی معشوق را که محل جلوه زیبایی او بود، دربرمی‌گرفت؛ ازاین‌رو در این جا باید ابرو را نوعی از تجلی جمالی حق بر دل عارف به شمار آوریم؛ چراکه ابرو، هم خود زیباست و هم مانند حلقه‌ای، کل جمال معشوق را در سایه خود دربر گرفته است و در مجموع، به کل روی و چهره، جلوه ویژه‌ای می‌دهد.

اما در عرفان ادبی، ابرو می‌تواند «حجاب» نیز باشد؛ زیرا از سویی در سطح ظاهری، زیبایی ابرو ممکن است آن چنان بیننده را مسحور کند که از زیبایی‌های دیگر معشوق غافل شود که این نوعی مانع و حجاب، برای دیدن دیگر زیبایی‌های معشوق است. در سطح عرفانی نیز، ابرو که همان تجلیات جمالی حق بر دل عارف است، ممکن است آن چنان عارف را به خود مشغول کند که از خود معشوق یا از دیگر زیبایی‌های بالاتر آن باز ماند؛ ازاین‌رو ابرو از این جهت در مسیر عرفان و سلوک، حجاب و مانع به شمار می‌آید.

از طرفی ابرو، خود حالتی محافظ برای چشم دارد؛ ازاین‌رو مانند نگهبانی است که اجازه ورود هر کس به محضر چشم را نمی‌دهد. همین نکته در معنای باطنی ابرو نیز دیده می‌شود و ابرو – هرچند خود زیباست و مورد نظر عاشق است – مانند حجابی، اجازه ورود به ساحت بالاتری از تجلیات جمالی (چشم) را نمی‌دهد. همچنین ابروی ظاهری حالت کمانی را دارد که دو سر آن، رو به سمت پایین است و گویا به چشم معشوق اشاره می‌کند. در سطح عرفانی و باطنی نیز ابرو، جهت جمال (اسما و صفات جمالی) حق را نشان می‌دهد.

بدین ترتیب ابرو هم خود زیبا و تجلی جمالی حق است، هم سمت‌وسویی را نشان می‌دهد که جمال حق وجود دارد و هم نگهبان و حجاب تجلیات بالاتر حق است؛ ازاین‌رو باید منبع زیبایی و جمال حق شمرده شود که هم نشانگر محل جمال و هم حجاب و مانع برای دسترسی به آن است.

رقیبان غافل و ما را از آن چشم و جبین هر دمهزاران پیغام است و حاجب در میان ابرو
ما از این چشم و جبین و پیشانی معشوق، هزاران پیغام داریم. چشم که در معشوق ظاهری یکی از نقاط زیبایی
معشوق است، در عرفان ادبی، یکی از تجلیات جمالی حق است. همچنین جبین و پیشانی، دیگر تجلیات جمالی
حق بر دل عارفند. پس منظور از بیت بالا این است که تجلیات جمالی حق یکی پس از دیگری می‌رسد؛ ولی
مانع و حجابی در این میان نمی‌گذارد که این پیام‌ها و تجلیات بر دل من (عارف) وارد شود. البته روشن است
که «ابرو» در بیت بالا به معنای حجاب و مانع است؛ اما در سیاق چشم و جبین و پیشانی، خود یکی از تجلیات
جمالی حق است که البته حالت حجاب را نیز دارد. باید این تجلی جمالی حق را دریافت و از آن گذشت؛
و گرنه مانند حجاب عمل می‌کند.

بر ما بسی کمان ملامت کشیده‌اند تا کار خود ز ابروی جانان گشاده‌ایم
یعنی بسیار سختی کشیده‌ایم و دچار سرزنش دیگران شده‌ایم تا توانسته‌ایم ابروی جانان را بکشاییم و از حجاب
آن بگذریم و کار خود را حل کنیم. به عبارت دیگر، با سعی و مجاهده و تحمل سختی‌های راه سلوک، از
ابروی جانان گذشته و به تجلیات بالاتر حق تعالی رسیده‌ایم. تعبیر «ز ابروی جانان» هم دلالت بر این دارد که
ابرو، خود تجلی جمالی است و زمینه‌ای برای رسیدن به منازل نهایی تر سلوک است و هم به این مطلب اشاره
دارد که ابرو، نوعی حجاب است و عبور از آن، به تحمل سختی‌ها و مجاهدت‌ها نیاز دارد. به عبارت دیگر، ابرو
هم نشانگر سمت و سوی منازل نهایی تر و تجلیات بالاتر است؛ از این رو زمینه‌ساز ادامه راه سلوک است و هم
خود، نوعی حجاب است.

به چشم و ابروی جانان سپرده‌ام دل و جان بیا بیا و تماشای طاق و منظر کن
در این بیت، ابرو همان تجلی جمالی حق بر دل عارف است. ابرو زیباست و همه زیبایی‌ها را نیز دربردارد؛ زیرا
همانند کمان، شکلی شبیه محراب و قبله را به نمایش می‌گذارد که در سطح عرفانی می‌توان از آن، به قبله جمال
حق تعبیر کرد که هر کس هر زیبایی از معشوق می‌خواهد، باید رو به سوی آن کند.

«ابرو»، در ترکیباتی نظیر «خم ابرو»، «چوگان ابرو»، «گوشه ابرو» و «طاق ابرو» نیز به کار می‌رود که هر یک به
جنبه‌ای ریزتر از معنای ابرو دلالت دارد. برای نمونه، خم ابرو به معنای ظرایف و دقایق جمال حق است که -
مانند نوع «خم» ابرو که بر لطافت و زیبایی چهره بسیار مؤثر است - در جلوه‌گری زیبایی حق بر دل عارف، تأثیر
بسزایی دارد.

زلف

زلف در سطح ظاهری و در معشوق مادی، چند نکته معنایی دارد:
اول این که نشان زیبایی معشوق و اشاره به آن است. به عبارت دیگر، زلف در درجه اول خودش زیباست و در
عین حال نشانگر زیبایی کلی معشوق نیز هست.

دوم این که گاه زلف، خود مانع دیدن جمال محبوب و معشوق می‌شود و تمام روی معشوق یا قسمتی از آن را می‌پوشاند و مانند حجاب عمل می‌کند.

سوم این که در معشوق مادی، گاه زلف معشوق آشفته می‌شود و نظم خود را از دست می‌دهد که دیدن این آشفته‌گی و چهره خسته معشوق، دل عاشق را بی‌قرار و آشفته می‌کند و او که واله و شیدای دوست است، از آشفته‌گی زلف معشوق به اضطراب می‌افتد.

همین سه نکته، در معنای عرفانی زلف هم تعبیه شده است. زلف در عرفان ادبی، نماد تجلیات جمالی حق بر دل عارف است. از طرفی گاه زلف که خود تجلی خداوند است، روی معشوق یعنی ذات خداوند را می‌پوشاند و مانع تجلیات بالاتر می‌شود. از سوی دیگر زلف، به تجلیاتی گفته می‌شود که بر دل عارف وارد شده، وی را آشفته و سرگردان می‌کند. بنابراین همین سه نکته در معنای عرفانی زلف نیز تعبیه شده است.

فرو گیرد جهان خورشید رویتاگر زلف تو آش پنهان ندارد

این بیت به این معناست که زلف با آن که خود زیباست و تجلی جمالی حق است، روی معشوق حقیقی یعنی تجلیات جمالی بالاتر را می‌پوشاند و مانع از تجلی کامل جمال حق و وصال عارف به مقامات نهایی می‌شود. پس زلف در این بیت، تجلی جمالی است که مانع ورود تجلیات بالاتر و نهایی بر دل عارف می‌شود.

چو آفتاب رُخس نوربخش اسلام است اگر زلف نهد رسم کافری رسدش

کفر و اسلام در عرفان ادبی معنای خاصی دارد که غیر از کفر و اسلام در معنای عادی است.

در این بیت، اسلام به معنای توحید عرفانی و فنای ذاتی است و کفر، محجوب ماندن از فنای ذاتی است. با توجه به این نکته، معنای بیت چنین می‌شود که اگر آفتاب رخ معشوق (خداوند) جلوه کند (یعنی با تجلی ذات حق)، انسان به منزل نهایی عرفان (فنا) می‌رسد؛ ولی اگر حجاب (زلف) در میان آید، نمی‌توان به فنا رسید و دچار کفر عرفانی خواهیم شد.

زلف او دام است خالکش دانه آن دام و من بر امید دانه‌اش افتاده‌ام در دام دوست

در این شعر، «حافظ» به جمال و زیبایی زلف اشاره می‌کند که از فرط زیبایی، همچون دامی است که عاشق را به طرف معشوق (خداوند) می‌کشد و او را گرفتار خود می‌کند؛ یعنی تجلیات جمالی حق (زلف)، عارف را به سوی خود جذب می‌کند و او را به طرف حق می‌کشد. بنابراین در این شعر، زلف بیشتر از جهت زیبایی مورد نظر قرار گرفته و منظور از آن، تجلی جمالی حق است.

آغوش

آغوش در عرفان ادبی، به معنای مقام وصال کامل عاشق و معشوق و رسیدن به مقام نهایی یا همان فناء فی الله است؛ مثلاً شاعر می‌گوید: همه خوبی‌ها را در آغوش معشوق یافتیم؛ این به آن معناست که چون همه کمالات و خوبی‌های معنوی در مقام فنا و وصال به حق است، با رسیدن به این مقام به همه کمالات و خوبی‌های باطنی دست یافتیم. گاه آغوش در عرفان ادبی، محلی است که عارف از کثرات و مقامات و تعینات و رسوم خلقی -

که او را از خدا دور می‌کند - می‌گریزد تا به خدا برسد و به وصال حق دست یابد. پس آغوش - هرچند مقام وصال کامل را به ذهن می‌آورد - نقش نوعی گریزگاه عرفانی را نیز بازی می‌کند.

ای همه خوبی در آغوش شما قبله جان‌ها بر و دوش شما خوبی، همان کمالات است و آغوش، همان مقام نهایی که وصال تام عاشق و معشوق یا فنا در آن رخ می‌دهد. مجال من همین باشد که پنهان مهر او ورزم کنار و بوس او را چه گویم چون نخواهد شد شاعر با تأسف چنین می‌گوید: من در این وضعیت هستم که محبت معشوق (خدا) را در دل دارم؛ ولی به آغوش او یعنی به مقام فنای در او نایل نشده‌ام و هرچه می‌کوشم، نمی‌رسم.

خال (دانه)

خال، یکی از زیبایی‌های روی معشوق ظاهری است؛ از این رو در سطح عرفانی، یکی از تجلیات جمالی حق به شمار می‌آید؛ اما این خال در سطح ظاهری و مادی، سیاه نیز هست که باعث می‌شود وقتی عاشق روی معشوق را نگاه می‌کند، همه صورت معشوق را جز همان یک نقطه (خال) ببیند؛ زیرا خال سیاه است و سیاهی یعنی ندیدن چیزی. پس همان مقدار از صورت معشوق که زیر خال است، دیده نمی‌شود و ناپیدا است. در سطح عرفانی، خال از همین جهت (ناپیدا بودن)، بر ذات حق دلالت دارد؛ زیرا در عرفان اسلامی مقام ذات حق، مقامی است که کسی به آن راه نمی‌یابد و جز خود او کسی به آن احاطه ندارد. این مطلب به آن معناست که تجلی ذات حق در دل عارف ممکن است؛ اما این تجلی تمام ذات حق را منکشف نمی‌کند. به عبارت دیگر، شهود ذات یا همان تجلی ذاتی در مقامات پایین‌تر از مقام ذات حق صورت می‌گیرد و هیچ کس به خود مقام ذات نمی‌رسد و با آن متحد نمی‌شود؛ از این رو شهود ذات حق «بتمامه» ممکن نیست. مقام لا اسم و لا رسم که قبلاً گفته شد که یکی از اسامی مقام ذات است، به همین مطلب اشاره دارد. آنچه از ذات حق بر دل عارف منکشف می‌شود، به اندازه رتبه وجودی خود عارف است، نه به اندازه وسعت ذات حق که بی‌نهایت است. پس خال در عرفان ادبی، در بسیاری از موارد به معنای ذات حق است که کسی به آن جا راه نمی‌یابد و آن را - آن طور که شایسته آن مقام است - مشاهده (شهود عرفانی) نمی‌کند.

در طواف نقطه خال ز شوق چرخ سرگردان چو پرگاری بود یعنی همه در طواف، به دور نقطه خال تو یعنی ذات مطلق تو (ای خداوند) می‌چرخند؛ اما هیچ‌گاه به ذات تو دست پیدا نمی‌کنند. البته خال در این شعر، از آن جهت که مورد شوق و محور طواف است، از نظر زیبایی نیز مد نظر است؛ از این رو نماد زیبایی و تجلیات جمالی نیز به شمار می‌آید.

می و برخی از اصطلاحات وابسته به آن (سُکر، مستی و ...)

«می» در ابتدا، در حدّ یک «ذوق» و تجلی گذرا در دل عارف است. ذوق در معنای لغوی به مفهوم چشیدن است و همان طور که گفته شد، در اصطلاح به معنای آغاز تجلیات و شهودات عرفانی است. می در درجات ابتدایی، در حدّ ذوق و تجلی ابتدایی در دل عارف پدیدار می‌شود و به تدریج وی را به مراتب بالاتر سوق می‌دهد.

مراتب بالاتر «می»، سُکر و مستی است. همان طور که می و شراب مادی، سُکر و مستی مادی به دنبال می آورد، می عارفانه نیز مستی عارفانه به دنبال دارد. مستی، همان تجلی و شهودی است که عارف را دچار بی خودی می کند و وی را از هرچه جز معشوق (خداوند) است، غافل می کند. مستی عرفانی، انسان را از خودمحوری صفات بشری مادی و رسوم حیوانی رها کرده، او را در مقامات سلوکی بالاتر می رود.

بدین ترتیب باید گفت «می»، آن چیزی است که سالک یا عارف را در مراتب عرفانی بالاتر می برد و به مستی و بی خودی عرفانی می رساند و توجهش را از هرچه غیر خداوند است، منصرف و به سوی او جلب می کند.

چو پیر سالک عشقت به می حواله کند بنوش و منتظر رحمت خدا می باش

هرگز به یمن عاطفت پیر می فروش ساغر تهی نشد ز می صاف روشنم

عارف دائماً می خواهد این می و تجلیات به او داده شود و به مراتب بالاتر آن (مستی) گام نهد؛ به گونه ای که فقط به معشوق و خداوند توجه کند و از هرچه غیر اوست، منصرف شود. شراب، از اصطلاحات عرفانی است که مترادف با می است.

کر مشه تو شرابی به عاشقان پیمود که علم بی خبر افتاد و عقل بی حس شد

اثر این شراب عرفانی - مانند شراب مادی - مستی است؛ اما مستی و فراغت از عقل مادی و غفلت از خودخواهی است که اثر آن، بی توجهی به نیازهای حیوانی و توجه تام به خداوند است.

شرابی کآن شراب عاشقان است ندارد جام و در ساغر نگنجد

جایگاه اصلی شراب عرفانی، در جان عاشقان است که عاشقان را در مراتب سلوک بالا می برد.

برخی از واژه و ترکیبات وابسته به می و شراب، عبارتند از می لعل، شراب خام، می پخته، شراب تلخ، می الست، شراب ناب و دُرد. این ترکیبات و واژگان، هریک به یکی از ویژگی های می و شراب عرفانی اشاره دارد. دُرد در معنای ظاهری، به معنای شراب غلیظ و ته مانده و رسوبات شراب است که بدمستی را نتیجه می دهد؛ اما در سطح عرفانی، به معنای تجلیاتی است که عارف را دچار مستی عرفانی شدید می کند. میخانه و میکده نیز، محل و جایگاه می عرفانی است. این جایگاه همان عوالم بالاست که عارف پیوسته می خواهد به مقامی برسد که آن تجلیات (می) را دریافت کند؛ از این رو دائماً در پی آن است که به میخانه و میکده (عوالم بالاتر که معدن این تجلیات است) راه یابد.

می و برخی از اصطلاحات وابسته به آن (۲)

«ساقی» یکی از اصطلاحات وابسته به می است. ساقی به معنای رساننده و یا نوشاننده می است و به طور خلاصه در سطح عرفانی، به معنای کسی است که می عرفانی یا همان تجلیات خاص را به عارف اعطا می کند. بدین ترتیب باید گفت منظور از ساقی، گاه خود معشوق (خداوند) است و گاه غیر از او. در بسیاری از موارد، تجلیات به واسطه انسان کامل و یا عارف «به مقصد رسیده» ای به سالک می رسد. این واسطه با نوشاندن می و تجلی خاصی که پیش تر گذشت، سالک را در مقامات عرفانی بالا می برد و به مقام سُکر و مستی وارد می کند. در این صورت ساقی همین واسطه در اعطای تجلیات (انسان کامل یا عارف «راه رفته») است؛ اما گاه ساقی، خود معشوق یعنی حق تعالی است؛ زیرا همه تجلیات را در نهایت، خود خدا اعطا می کند و چون ساقی، می را - که تجلی خاصی است - عطا می کند، ساقی اصلی همان خدا خواهد بود.

بدین ترتیب روشن شد که ساقی در عرفان ادبی، دو مصداق اصلی دارد: اول خود خداوند و دوم کسی که نقش وساطت در فیض را بر عهده دارد؛ یعنی انسان کامل یا هر عارف راه رفته و پیر هادی؛ اما معنای ساقی، یک چیز است که همان دهنده و رساننده می است یا کسی که آن را به سالک می نوشاند که این معنای واحد، آن دو مصداق را شامل می شود.

الا یا ایها الساقی ادر کأسا و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل ها

ای ساقی، کاسه ای شراب بریز و آن را به من برسان که عشق در ابتدا خود را آسان و هموار نشان داد؛ ولی پس از آن معلوم شد که چه مشکلات فراوانی دارد. به بیان دیگر، ای ساقی برای رهایی از مشکلات و سختی های راه عشق، شرابی بده تا مست شوم و مشکلات و بلایای ظاهری را بنیّم و مقام در عشق بالاتر رود. البته روشن است که منظور از شراب و مستی و عشق، همان معانی عارفانه آن هاست، نه معانی ظاهری شان. بدین ترتیب در این بیت، ساقی واسطه در فیض است، نه خود معشوق؛ زیرا بعید است که عاشقی از معشوق خود طلب چیزی کند که مشکلات و سختی های راه عشق را کمتر کند. این تقاضا، بیشتر نسبت به کسانی که راهنما و یاریگر سالکانند، معنا دارد.

از پرده برون آمد، ساقی قدّحی در دست هم پرده ما بدرید هم توبه ما بشکست

از پرده بیرون آمدن (کنار رفتن حجاب های وصال) مربوط به معشوق است. به عبارت دیگر، این معشوق است که گاهی پرده از روی او کنار می رود و آشکار می شود. پس در این بیت که ساقی از پرده بیرون می آید و به عاشق قدحی شراب می دهد، منظور از ساقی، خود معشوق (خداوند) است. منظور از این که ساقی توبه ما را بشکست، این است که وی مرا از تعلقات ظاهری رهایی داد تا توانستم روی او را (که همان معشوق است) ببینم. اصطلاحات دیگری در عرفان ادبی هست که کما بیش با اصطلاح ساقی مترادف است: یکی اصطلاح خَمّار است که به معنای خمردهنده و مست کننده اشخاص است. این فرد نیز، گاه خود معشوق است و گاه پیر هادی و واسطه در فیض. دیگری، پیر می فروش، پیر میکده و یا پیر میخانه است که همه این ها همان معنای ساقی را دارد و گاه خود معشوق است و گاه واسطه در فیض.

اصطلاح دیگری که در این زمینه وجود دارد، پیر خرابات است. این اصطلاح تنها در مورد خود معشوق عرفانی به کار می‌رود و کمتر نقش واسطه در فیض را بازی می‌کند.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. سهیلا صارمی، *مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته زبان عطار*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.

۲. جواد نوربخش، *فرهنگ نوربخش: اصطلاحات تصوف*، تهران، مؤلف، ۱۳۷۲ ش.

۳. ملا محسن فیض کاشانی، *رساله مشواق*، تهران، بین الملل، ۱۳۶۳ ش.

۴. محمد لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، [بی‌جا]، محمودی، ۱۳۶۶ ش.

دیوانگی و جنون، هوشیاری، عیش و طرب

جنون: در کلام روزمره و در قاموس عشق ظاهری مادی، مجنون به کسی گفته می‌شود که بر اثر غلبه احساسات و ایجاد یک‌سری فعل و انفعالات روحی، عقلش زایل شده است. عاشق نیز کسی است که بر اثر غلبه عشق ظاهری، همین حالات برایش پیش آمده و حالتی شبیه دیوانگی دارد. در این حالت فرد، تشخیص خیر و شر و صلاح و فساد کار خویش و درستی و نادرستی آن را نمی‌فهمد. پس نتیجه عشق افراطی، جنون است.

در عشق عرفانی نیز، آن‌گاه که عشق الهی به قدری در دل عارف افزونی یابد که عقل ظاهری را از کار بیندازد، جنون بر عارف عارض می‌شود؛ زیرا نگاه عقل ظاهری – نه عقل منور – به دنیا و عالم پایین است؛ درحالی که در جنون عرفانی، عقل حسابگر به کنار می‌رود و فرد در بند حساب و کتاب بشری و مادی نیست.

پس اگر کسی به سبب عشق به معشوق مجازی و ظاهری، از بند عقل مادی رها نشود، یعنی از عقل حسابگر که سود و زیان مادی را در کارها لحاظ می‌کند، دور شده و خیر و صلاح خود را تشخیص نمی‌دهد و مجنون است؛ اما اگر کسی به سبب عشق حقیقی از بند عقل مادی رها شود، از نظر افراد عادی دیوانه است؛ اما خودش چنین باوری نداشته، بلکه خیر و صلاح خود را در گفته‌های خداوند و معشوق حقیقی دنبال می‌کند.

بدین ترتیب به دست می‌آید که در جنون الهی، عقل مادی از کار می‌افتد؛ اما در جنون ظاهری خیر و صلاح قابل تشخیص نیست؛ ولی در جنون عرفانی که دیگران عارف را مجنون می‌دانند، خیر و صلاح در تشخیص معشوق حقیقی است؛ زیرا گفته‌های او همیشه مطابق با حکمت و مصلحت است.

هوشیاری: از جمله اصطلاحات عرفان ادبی در مورد حالات سالک است و مخالف با دیوانگی و سستی و جنون است. هوشیاری به این معناست که عارف علاوه بر آن که به معشوق حقیقی توجه دارد، از اطراف نیز آگاه است؛ البته این توجه به ظاهر را از آن جهت که خواسته معشوق حقیقی است، انجام می‌دهد.

پس هوشیاری غیر از حالت جنون است؛ اما عارف به معشوق توجه تام و تمام دارد و نسبت به حالت جنون، میزان توجهش به معشوق کاهش نیافته است؛ بلکه از این نظر با جنون تفاوت دارد که عقل ظاهری نیز فعال است و به امور ظاهری، مطابق با خواسته معشوق اهمیت داده و بدان‌ها می‌پردازد.

عیش و طَرَب: به معنای دوام حضور و انس با حق تعالی است؛ به این معنا که اگر کسی دائم نزد حق حضور داشته و همیشه دلش با حق انس بگیرد، به فرح شدید عرفانی دست می‌یابد.

در عرف عرفان این عیش و فرح، در بدن سالک نیز حرکت و طَرَب پدید می‌آورد که در اثر شادی شدید عرفانی بوده و اغلب شکل خاصی ندارد. اصطلاح سماع و رقص در عرفان، نشانگر نوعی شادی درونی عارف است؛ یعنی مهیا بودن عارف برای تجلیات حق تعالی و آمادگی برای وصال معشوق حقیقی. پس سماع و رقص همان طور که در معنای عادی و ظاهری نشانگر شادی ظاهری‌اند، در اصطلاح عرفانی نیز به معنای حرکت و جنبشی هستند که شادی درونی عارف را نشان می‌دهند:

در رقص و سماع ز هستی فنا شو اندر فَنای دوست دلی ذره وار کو
در حقیقت سماع، آمادگی شهود و دریافت تجلیات جمال الهی را فراهم می‌کند و همین آمادگی، امری شادی‌آور است و سماع، شادی عرفانی سالک را نشان می‌دهد:

جسم خاک از عشق در افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق در بعد مادی و جسم خاکی من آمد و سخت‌ترین (کوه‌ترین) انسان‌ها را نیز به شادی وا داشت.
عاشق آن است که بی‌خویشتن از ذوق سماع پیش شمشیر بلا رقص کنان می‌آید
عاشق باید آماده از خود بی‌خود شدن و از خودیت خویش رها شدن باشد و به زیر شمشیر بلایی برود که معشوق حقیقی بر او فرود می‌آورد (تجلیات) و بر اثر آن به رقص و سماع درآید.

دف، چنگ، عود و رباب

آلات موسیقی در اصطلاح عرفانی، یا عبارتند از تجلیاتی که سبب شادی و طَرَب می‌شوند؛ مانند عارفی که در مقام بسط قرار دارد و پی‌درپی تجلیات و مکاشفاتی برای او رخ می‌دهد؛ در نتیجه به شادی، طَرَب و سماع می‌رسد، و یا عبارتند از آثار حاصل از تجلیات و مکاشفاتی که طَرَب و شادی عرفانی را نشان می‌دهند. پس این آلات یا عامل پدیدآورنده طَرَبند و یا نشان‌دهنده طَرَب و شادی عرفانی‌اند.

شب همه شب به هوای تو چنین مست و خراب بانگ عشق به گوش رسد از چنگ و رباب
بنوش جام صبحی به ناله دف و چنگ ببوس غبغب ساقی به نغمه می و عود
شعر در سطح ظاهری به این معناست که چون دف و چنگ سبب طَرَب می‌شود، بهتر است می و جام صبح را همراه با دف و چنگ بنوشی. در سطح باطنی نیز می‌گویند، عوامل طَرَب را مهیا کن و خود را در مسیری قرار بده که طَرَب عرفانی ایجاد شود تا به بسط و ریزش تجلیات برسی و تجلیات تو همراه طَرَب عرفانی باشد.

مُغَنّی و مُطَرَب

کسی است که صدای موسیقی را از آلات موسیقی خارج می‌کند. در عرفان نیز مُطرب و مُغنی کسی است که عوامل شادی و طرب و بسط عرفانی را برای عارف مهیا می‌سازد. به عبارت دیگر، کسی که واسطه به معرفت رسیدن و به فیض رسیدن سالک است؛ یعنی فردی که تجلیات جمالی و فرح عرفانی را برای عارف مهیا می‌سازد.

مُغنی بگو قول و بردار ساز که بیچارگان را تویی چاره‌ساز
ای واسطه فیض! آوازی بخوان و سازی بزن و تجلیات جمالی حق را برایم مهیا کن؛ زیرا که من در حالت قبض هستم و چاره کار دست توست؛ پس مرا به تجلیات جمالی منتقل ساز که فرح پیدا کنم و به بسط برسم و مقامم افزون شود.

مجلس و محفل و حلقه

آلات موسیقی در مجلس و محفل نواخته می‌شود. مجلس، وعده‌گاه عاشقانی است که برای تماشا و شهود جمال روی دوست در آن جا گرد می‌آیند. در این مجلس عرفانی که عاشقان جمع می‌شوند، آلات موسیقی و می عرفانی وجود دارد. می عرفانی، سالک را در مراتب عشق بالا می‌برد و آلات موسیقی، عارف را از شادی و طرب عرفانی برخوردار می‌کند. پس در حقیقت مجلس، جایی است که عاشق به شهود جمال روی دوست نایل می‌شود و جمال معشوق را مشاهده می‌کند.

گو شمع میارید در این جمع که امشب در مجلس ما ماه رخ دوست تمام است
جایگاه جلوه‌نمایی رخ دوست و معشوق حقیقی، مجلس و محفل و حلقه است.
در مجلس ما عطر میارین که ما را هر لحظه ز گیسوی تو خوش بو به مشام است
پس به دست می‌آید که مجلس عرفانی، مرتبه‌ای است که در آن منزل عاشقان می‌توانند جمال روی دوست را نظاره کنند.

خرابات

از واژه «خرابه» گرفته شده است. در معنای ظاهری، خرابه جایی است که قبلاً ساختمانی بوده و اکنون خراب شده و بلا استفاده است و هیچ چیز درست و کاملی در ساختمان نمانده است؛ حتی در و دیوار درستی نیز ندارد. در معنای عرفان ادبی، کلمه خرابه به خراب آباد تبدیل شده و البته همان فضای معنای ظاهری در آن رعایت شده است. در درون سالک در خرابات، چیزهایی ویران شده است؛ یعنی صفات، افعال و حالاتی که او را از رسیدن به وصال معشوق حقیقی باز می‌دارد، صفاتی که او را در بند خواری می‌کشد و از بار یافتن به وصال حق تعالی باز داشته و حجابی میان او و محبوبش می‌شود، همگی ویران شده، از بین می‌رود و توجه کاملش تنها به سمت خداوند معطوف می‌گردد و هیچ صفت، فعل و ذاتی را به هیچ موجودی نسبت نمی‌دهد.

پس روشن شد که خرابات، جایی است که سالک همه صفات، افعال، ذات و خودخواهی را از دست داده و هیچ خودیتی در وجودش ندارد؛ از خود رها می‌شود و هر چه می‌بیند، روی دوست و معشوق حقیقی است. تنها ذات، صفت و فعل خدا دیده می‌شود و غیر آن، همه چیز از بین می‌رود؛ پس خرابات، مقام فناست. عارفان همیشه از رفتن به خرابات سخن می‌گویند؛ یعنی جایی که از عالم و خلق فرار کرده و بدان پناه برند. درست مانند معنای ظاهری کلمه خرابه که انسان‌های بی‌کس و بی‌پناه به آن پناه برده و در آنجا احساس امنیت می‌کنند، پناهگاه عارفان نیز مقام فناست. در این حالت، سالک از دوری از خدا خسته است و از خلق فرار کرده، همه چیز خود را از دست می‌دهد و به خرابات فنا رفته و خودیت خود را از بین می‌برد.

خراباتی است بیرون از دو عالم و عالم در بر آن همچو خواب است
خرابات، فوق تمام مقامات و همان مقام فناست که حتی برتر از عالم مجردات، مثال و عقل می‌باشد.
قدم من به خرابات جز به شرط ادب که ساکنان درش محرمان پادشهند
در خرابات مغان نور خدا می‌بینم این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم
جان باز در خرابات تا جرعه‌ای بیابی مفروش زهد کاین جا کمتر خرنده طامات
گم شدن و بیخودی است راه خرابات توشه این راه جز فنا نتوان کرد
خرابی، رسیدن به فناست و فنا جایگاهی است که سالک از تمام خودی‌ها خالی شده و جز خدا چیزی نمی‌بیند.
در آنجا تمام صفات، افعال و ذوات، ویران می‌شود و فقط ذات خدا را می‌توان یافت.
در این اشعار، خرابات، نشان‌دهنده جایگاه وصال حق و شهود تام اوست.
پس می‌توان گفت که خرابات، همان فناست و خراباتی، کسی است که اهل خرابات بوده و دائماً در مقام فنا به سر می‌برد.

در اصطلاحات عرفان ادبی، هر نوع ترکیبی که با کلمه خراب صورت می‌گیرد، به مقام فنا اشاره دارد.

رند و قلندر (قلّاش)

در معنای ظاهری، رند به معنای کسی است که اهل هیچ گونه قیدوبندی نبوده و فردی لایبالی است. هیچ خصوصیتی نمی‌تواند او را محدود کند و هر فعل زشتی را می‌تواند مرتکب شود. مجموع این ویژگی‌ها در فرد باعث می‌شود که همیشه و در همه جا سود خود را در نظر گرفته و هیچ‌گاه بازنده نشده و همیشه برنده است. پس رند ظاهری، یعنی آزادی از هر گونه تعلق. این نحو از بی‌قیدی، بازدارنده عرفان است؛ پس رند عادی، از قید خوبی‌ها رهاست؛ اما رند عرفانی، فردی است که از قیدهای مانع سیروسلوک آزاد است. در اصطلاح عرفان ادبی، رندی به این معناست که فرد، از تعلقاتی که مانع از رسیدن به وصال و دیدن معشوق است، رها باشد. در این صورت سالک، به باطن کثرات توجه دارد و می‌داند که موجودات، تجلیات و مظهر خداوندند. در این حالت، ظاهر از بین می‌رود و خودبینی و ریا و ظاهرگرایی ویران می‌شود. هر کس دنیاطلب

باشد و بخواهد که در دنیا بماند یا این که عبادات را برای دیگران و ریاکارانه انجام دهد، از جرگه رندان خارج است.

بدین ترتیب روشن می‌شود که در عرفان ادبی، رند کسی است که کمالات لازم برای رسیدن به معشوق حقیقی را دارد. چنین کسی را «رند» یا «قلندر» یا «قلاش» می‌گویند.

صلاح و توبه و تقوا از ما معجو حافظ ز رند و عاشق مجنون کس نیافت صلاح
در این جا منظور از صلاح و توبه، صلاح و توبه واقعی نیست؛ بلکه مقصود توجه به ظاهر عمل عبادی و فعل و طاعتی است که انجام می‌دهد؛ بنابراین نفی توبه و صلاح به این معناست که اگر انسان تنها به ظاهر شرع عمل کند و به باطن آن معرفت پیدا نکند، چنین عملی، او را صعود نمی‌دهد و او را در مسیر سیروسلوک به وی یاری نمی‌رساند. توجه کردن به این عمل ظاهری و دلخوش بودن به آن، خود حجابی است که انسان را از پیشرفت در سیروسلوک و وصال معشوق واقعی باز می‌دارد.

غلام همت آن رند عافیت سوزمکه در گدا صفتی کیمیاگری داند
رند و قلندر، تنها از خدا طلب می‌کند و به دنبال عافیت طلبی نیست. فقط و فقط به دنبال تحصیل رضای دوست و معشوق حقیقی خود است و افعال خود را به ریا آلوده نمی‌سازد.

صوفی

در مقابل رند که از هر قیدی آزاد است و تمام موانع سیروسلوک را کنار می‌گذارد، چند واژه در اصطلاح عرفان ادبی مطرح است؛ واژگانی مانند زاهد، عابد، فقیه، صوفی، عالم و الفاضلی مربوط به این واژگان مانند جامه زهد، خرقة، طیلسان ژنار (کمر بند صوفی)، سجاده (وسیله عبادت صوفی)، تسبیح و کلماتی از این دست که بیانگر نوعی عبادات ظاهری است؛ مثل توبه و صلاح (به معنای درست انجام دادن کار که به انسان پایبند به آن، صالح می‌گویند).

این سری از اصطلاحات، به معنای تعلق داشتن و بسنده کردن به سطح ظاهری این‌هاست که همیشه همراه با نوعی مشغول شدن و خودبین گشتن است.

پس باید توجه داشت که عرفان، به زهد واقعی و رعایت احکام شرع سفارش می‌نماید؛ اما همیشه توصیه می‌کند که این اعمال بدون ریا و فریفتگی و خودبینی و ظاهرگرایی انجام شود و اگر این گونه باشد، خود زهد واقعی و عین سیروسلوک است و از زندگی عرفانی نیز همین امور روایت شده است. البته این امور مقدماتی‌اند که ظرفیت سالک را گسترش می‌دهند؛ و گرنه هادی واقعی و کسی که سیروسلوک عارف را به انتها می‌رساند، تنها خداوند است.

زهد غیر واقعی که در عرفان ادبی مذموم است، زهدی است که برای ریاکاری و فریفتن مردم صورت می‌گیرد و بدان جهت است که او را زاهد بدانند. صوفی ظاهری، کسی است که خرقة می‌پوشد تا دیگران بفهمند وی صوفی است و او نیز به عرفان خود فخر می‌کند؛ از این رو گفته‌اند که صوفی به جایی نمی‌رسد و تمام وسایل

مربوط به او نیز در معنای منفی و به قصد ریا استفاده شدن، منظور قرار گرفته است؛ ازاین رو صوفی، معنایی منفی و مقابل رند و سالک واقعی است.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، طهوری، ۱۳۷۰ ش.
۲. شرف الدین حسین الفتی تبریزی، رشف الألفاظ فی کشف الألفاظ، تهران، مولی، چ ۱، ۱۳۶۷ ش.
۳. ابوالمفاخر یحیی باخرزی، اورداد الأحاب و فصوص الآداب، تهران، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۸ ش.
۴. صائن الدین علی ترکه، شرح گلشن راز، تهران، آفرینش، چ ۱، ۱۳۷۵ ش.
