

تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۲۰

مفهوم «الصوفی غیرالمخلوق» با تأکید بر تعبیر بقا در دو مکتب هجویری و مولوی

ولی الله ساکی^۱

میشم خوئینی^۲

چکیده:

در این مقاله با کمک شرح مفهوم‌سازی‌های عرفا که در اوج هیجان‌ات روحی آنان شکل می‌گیرد، به واکاوی سرچشمه برخی از شطحیات صوفیه می‌پردازیم، از سوی دیگر با تکیه بر نظر دوگانه دو مکتب هجویری و مولوی درباره تعبیر کلمه بقا در عرفان، برآنیم تا به تعریف روشنی از اصطلاح «الصوفی غیرالمخلوق» برسیم، به دلیل بُعد جهانی و گسترده نگاه صوفیه به مسئله بقا و فنا، میکوشیم تا در بخشی از این جستار، گریزی به تطبیق دو شاخه عرفانی «اورفه‌گری» در حکمت یونان و عرفان بودایی با عرفان و تصوف اسلامی بزنیم، زیرا که فهم اشتراکات موجود در عرفان‌های دیگر تمدن‌ها به شناخت و درک هر چه عمیق‌تر برخی از اعتقادات صوفیه کمک خواهد کرد، درک مفهوم عبارت «الصوفی غیرالمخلوق» نیاز به یک نگرش کلی نسبت به تعابیری همچون کاشف و مکشوف، فقر و غنا و،،، دارد که نگارندگان در راستای نگاه همه جانبه به این مفاهیم و جمع‌بندی آنان، به مذاقه در آثار طراز اول صوفیه می‌پردازند،

کلید واژه‌ها:

صوفیه، هجویری، بقا و فنا، مولوی، عرفان اسلامی،

^۱ - عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور، نویسنده مسئول: V.saaki1974@gmail.com

^۲ - دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران،

پیشگفتار

اگر عشق را اساس عرفان و تصوف بدانیم، یقیناً بقا را باید هدف عرفان دانست، چرا که دل صوفی، عشق فانی را پذیرا نیست و به بقا میل دارد، با این توصیف این پرسش مطرح می‌شود که روح عارف که در جسمی میرا و فانی قرار گرفته و ناگزیر از آن است، چگونه پذیرای عشقی باقی و ابدی خواهد بود و رابطه نفس و امتزاج آن با روح در این میان چگونه است؟ در توضیح روح الاهی عارف و ازدواج با نفس حیوانی باید بیان شود که: «چون روح غیر مادی باشد، لطیف و نورانی و حی بالذات است؛ زیرا دانا و توانا به تحریک بدن است، خدای تعالی میان روح و نفس حیوانی تألیف داد، روح به منزله زوج و نفس به منزله زوجه است و میان آن دو تعاشقی برقرار کرد،» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل روح) پس امتزاج روح نفسانی با روح الاهی امری است که شامل هر انسانی می‌شود؛ اما سالک در مسیر طریقت خود به سمت حقیقت واحد، این امر را بر نمی‌تابد از این رو با تهذیب، روح نفسانی خود را می‌کشد و این اولین قدم او برای جدا شدن از دیگر مخلوقات است، بنابراین در تعبیر نظریه پردازان عرفان، صوفی یا عارف^۱ فراتر و بالاتر از مخلوقات و پایین تر از خالق قرار می‌گیرد، در واقع آنچه صوفی را غیر المخلوق می‌کند، تلاش او در جهت دفع خصوصیات انسانی و جذب صفات الهی است که مسئله‌ای تحت عنوان فنا و بقا را در عرفان مطرح می‌سازد،

اصل سخن «الصوفی غیر المخلوق» از خرقانی است و غرض از بیان آن این بوده است که صوفی در انتهای فقر خود تبدیل به هیچ می‌شود و خلق را به او حواله نیست؛ اما این نکته عرفانی با گذر زمان دچار برخی از دگرگونی‌ها شده است، پژوهش‌های صورت گرفته در این حوزه همچون کتاب فلسفه عرفان از سید یحیی یثربی و مقاله تصوف در آینه نقد صوفی از جواد شمس، عموماً بر ترکیب مسئله فنا و بقا و هم پوشانی این دو مرحله تکیه دارند، کتب قدیمی همچون کتاب الانسان الکامل نسفی نیز بر همین محور استوارند، آنچه ما در این پژوهش بر آن تأکید خواهیم داشت، نگاه گذرای صوفیه به فنا به عنوان مرحله‌ای فرعی و تمرکز بر مرحله بقا به عنوان هدف غایی عرفان است و همچنین تأثیر دوگانه این مضمون بر انواع صوفیه که شامل سالکان مجذوب و مجذوبان سالک می‌شود، بر اساس این دسته‌بندی، در مرحله بقا چند بازخورد مطرح می‌شود که شامل تناسخ،

^۱ - باید توجه داشت که لفظ صوفی و عارف به یک معنا کاربرد داشته و به مرور به دلیل انحراف خانقاه‌ها بود که لفظ صوفی بعضاً دارای بار منفی شد، جهت اطلاع بیشتر به کتاب نقد صوفی از تصوف مراجعه شود.

حلول، اتحاد، استحاله و وحدت وجود است، یکی از ظرافت‌های مطرح در این بحث، اشتراک عرفان اسلامی با عرفان‌های دیگر در این باب است که به آن پرداخته خواهد شد، در این جستار به آشکارسازی این دقیقه می‌پردازیم که چطور مفهوم عبارت «الصوفی غیر المخلوق» به عنوان یک اصل عرفانی، همچون تیغه‌ای دو لبه عمل خواهد کرد که می‌تواند سالک را در مسیر رسیدن به حقیقت واحد یاری دهد و یا او را دچار توهم حلول و تناسخ کند، بحث دیگری که از مفهوم «الصوفی غیر المخلوق» زاییده می‌شود، بحث پیچیده و ضد و نقیض کاشف و مکشوف است، در میان صاحب نظران عرفان، این پرسش مطرح است که سالک و عارف پس از رسیدن به بقا، امکان بازگشت از آن را دارد یا خیر؟ به تعبیر دیگر، بقا امری فردی و مختص به عارفی است که عنایت الهی شامل او شده و نمی‌تواند آنچه کشف کرده را برای دیگران بازگو کند و یا عارف کامل پس از طی مرحله بقا امکان بازگشت و انتقال حقایق به دیگران را دارد؟ ما در این مقاله با طرح این مسئله و با در کنار هم قرار دادن دو نگاه مولوی و هجویری به این پرسش، تفاوت برداشت این دو عارف بزرگ از حقیقت بقا را بازگو خواهیم کرد و ضمن شرح دیدگاه آنان در این باره به نقد این نظریات می‌پردازیم، بنابراین این پژوهش به سه بخش تقسیم می‌شود، در بخش نخست به شفاف سازی مرز بین حلول، تناسخ و اتحاد با بقای حقیقی و مورد نظر عرفا پرداخته می‌شود و سپس مسیر رسیدن به آن که شامل مجذوبان سالک و سالکان مجذوب است مطرح می‌گردد و بخش آخر نیز به بررسی نظر مولوی و هجویری در رابطه با بقا، کشف و سخن «الصوفی غیر المخلوق» اختصاص خواهد داشت،

روش تحقیق

نگارندگان در مقاله حاضر با نقد و بررسی نظریات صوفیه و با نگاهی متن محور به شرح پیچیدگی‌های برخی از سخنان عرفا می‌پردازند و از سویی دیگر با روش کتابخانه‌ای، به جمع‌بندی آراء دیگر شاخه‌های عرفان در مذاهب گوناگون پرداخته خواهد شد و با نگاهی تطبیقی در چارچوبی علمی و مستند به آشکارسازی این دقیقه می‌پردازیم که مراد عرفا از اصطلاح «الصوفی غیر المخلوق» چیست و چه ویژگی موجب می‌شود تا یک عارف چنین ادعایی داشته باشد،

بحث

مسئله اتحاد، حلول و تناسخ

سخن «الصوفی غیر المخلوق» نیز همانند بسیاری از سخنان دوپهلوی عرفا و صوفیه، قدرت بالقوه‌ای برای انحراف و کژتابی دارد، زمانی که سالک در مسیر درست طریقت قرار نگیرد و یا

ظرفیت لازم برای توسعه روحی را نداشته باشد، دچار تخیلاتی آشوبناک همچون حلول، تناسخ و... خواهد شد، تناسخ، حلول، وحدت وجود، اتحاد و بقا با وجود اینکه اختلافی به باریکی مو دارند؛ اما هر یک جهانیابی کاملاً متفاوتی را ارائه می‌دهند که هدف ما در این جستار، دفاع از یکی و رد دیگری نیست و ما به دنبال تقدیس یا تکفیر مدعیان این اعتقادات نیستیم، ما برآنیم تا با نگاهی پژوهش محورانه و علمی و براساس متون طراز اول عرفان و تصوف به تعریفی مستقل از هر یک از این اصطلاحات برسیم تا بتوانیم به دور از خلط مبحث به شرح تعبیر بقا از نگاه دو نظریه پرداز بزرگ عرفان اسلامی (مولوی و هجویری) و مقایسه آن‌ها پردازیم تا با مذاقه در جزئیات نظرات آنان، هر چه بیشتر به شناخت جهانیابی آن‌ها نایل شویم،

تناسخ

مولانا در غزلی به مطلع:

آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد امسال درین خرقه زنگار برآمد (مولوی، ۱۳۷۶: ۲۷)

مباحثی چالش برانگیز مطرح می‌کند که گویی از حلول و تناسخ سخن می‌گوید که موجب می‌شود برخی به اشتباه او و تمام صوفیه را به تناسخ متهم کنند و اینگونه بیان دارند که: «به طور کلی صوفیه خراسان تفکر تناسخی داشتند و اینکه خداوند می‌تواند به شکل اولیاء الله تجسد یابد،» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۴۱۸) حال آنکه در ادامه غزل، مولانا این اتهام را نمی‌پذیرد و دلیل برداشت غلط از این سخن را ظاهرنگری می‌داند،

این نیست تناسخ، سخن وحدت محض است کز جوشش آن قلمز زخار برآمد

گفتار رها کن بنگر آینه عین کان شبهه و اشکال ز گفتار برآمد

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲۷۱)

از سوی دیگر باید توجه داشت که آوردن اصطلاحات تناسخ، اتحاد و وحدت به عنوان کلمات مترادف در عرفان، اشتباه است چرا که در ادامه اثبات خواهد شد که هر یک از این اصطلاحات، جهانیابی کاملاً متفاوتی را ارائه می‌دهد،

اعتقاد به تناسخ از طریق آموزه‌های عرفان هندو وارد اندیشه صوفیان اسلامی شده است؛ اما تناسخ در مذهب هندو با تناسخ در تصوف اسلامی یک تفاوت عظیم دارد و آن مسئله روح است، هندوئیسم معتقد است که هر کس در زندگی قبلی خود، انسان پاک و نیکوکاری باشد در زندگی بعدی که در همین جهان خواهد داشت در جسم فردی ثروتمند، زیبا و جزو طبقات بالای جامعه تناسخ می‌یابد و برعکس آن، انسان پلید و شرور در زندگی بعدی در اجسام پست مانند حیوانات و

حتی گیاهان تناسخ می‌یابد، در سفری که به هند داشتم مشاهده کردم که حتی برای ساختن یک دیوار، شاخه درختی را که مانع راه بود را قطع نکردند و آن شاخه را از میان دیوار با برداشتن چند خشت عبور دادند، این اقدام برپایه همین عقیده صورت گرفت، حال آنکه در اندیشه تناسخ در برخی از صوفیان اسلامی، این روح است که اساس سخن آنان را شکل می‌دهد، برخی از شرق شناسان، اعتقاد به اصل عدم نابودی ماده و تبدیل آن به ماده دیگر که در برخی از آثار حکمای ایران همچون ناصر خسرو یافت می‌شود را حمل بر تناسخ کرده‌اند، در صورتی که سیر تکامل منطقی مواد، چیزی غیر از تجدد امثال است،

بالنده بی‌دانشش مانند نباتی کز خاک سیه زایدوز آب مقطر
از حال نباتی برسیدم به ستوری یک چند همی بودم چون مرغک بی پر
در حال چهارم اثر مردمی آمد چون ناطقه ره یافت در این جسم مکدر
(ناصر خسرو، ۱۳۰۷: ۱۷۳)

«اته، مستشرق آلمانی در کتاب تاریخ ادبیات خود این تعبیر ناصر خسرو و مولانا را حمل بر تناسخ کرده است»، (اته، ۱۳۳۷: ۱۶۴-۱۶۳) حال آنکه تعبیر این ابیات دال بر مراحل رشد انسان و کمال و تکامل مواد دارد که ناصر خسرو آن را متناسب با تغییر و تکامل خلقت انسان در آیه مبارکه قرآن بیان داشته است، «لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین» (سوره مؤنون، آیه ۱۴-۱۲) هر چند که «برخی از اسماعیلیان شام که با غلاۀ و نصیریه با هم ذکر می‌شوند عقیده به تناسخ داشته‌اند»، (انصاری، ۱۳۵۷: ۲۰۲) ولی «اسماعیلیان ایران که ناصر خسرو از آنانست با تناسخ مخالف بودند، فقط ابویعقوب سجستانی تناسخ در افراد یک نوع را جایز دانسته است»، (هجویری، ۱۳۰۴: ۶۰) ولی ناصر خسرو درباره او معتقد است که «هنگامی که سودا او را غالب شده بود چنین عقیدتی پیدا کرد و بزرگان از او این اندیشه را نپسندیدند»، (ناصر خسرو، ۱۳۴۱: ۴۲۲-۴۲۱) از اصلی ترین ادله حکما مبنی بر رد تناسخ این است که مجازات باید به فردی ذی شعور تعلق گیرد و روح آدمی که مطابق عقیده تناسخ تعلق به آدمی گرفت فاقد فهم و شعور می‌شود،

حلول

درباره مسئله حلول نیز نگاه صاحب نظران عموماً منفی است و هم حلول و هم اتحاد از دید آنان منتفی و غیر ممکن است، نتیجه سوء تعبیر و درست نفهمیدن اصطلاحات عرفانی موجب می‌شود تا برخی به ورطه حلول و اتحاد کشانیده شوند، ظهور صفات و اسماء الهی در مظاهر هستی از اصول عرفان است و همین موارد است که موجب کمال صوفی و رسیدن او به درجه الصوفی غیر المخلوق

می‌شود، حال آنکه تفکراتی چون حلول به معنی وارد شدن ذات الهی است در قالب جسم شخصی معین یا وارد شدن ارواح انبیاء و اولیاء در اجسام دیگر، بنابراین حلول و اتحاد که برخی این ویژگی‌ها را موجب برتری عرفا نسبت به انسان‌های عادی می‌بینند، نه تنها مورد تأیید بزرگان عرفان نیست بلکه همواره در ردّ اینگونه انحرافات کوشیده‌اند، هجویری در این باره می‌گوید: «این جمله موافقت مر قول حشویان را که مجسمه و مشبهه اندکی ذات خداوند را محلّ حوادث گویند و مر قدیم را صفت محدث روا دارند»، بامتزاج مخلوق با نامخلوق و حلول نامخلوق بمخلوق و این خسران مر ایشانرا پسندیده باشد که چون قدیم را محلّ حوادث گویند و یا حادث را محلّ قدیم و چون برهان ضرورت گردد محدث صنع و صانع شانرا محدث باید گفت کی محلّ چیز چون عین چیز بود، چون محلّ حادث بود باید تا حال هم محدث باشد،» (هجویری، ۱۳۰۴: ۳۱۵-۳۱۴)

بنابراین سخنان، مسئله حلول نیز همچون تناسخ در نگاه عرفان اصیل اسلامی مورد پذیرش نبوده است،

اتحاد

هجویری در بیان تفاوت اتحاد با مسئله بقا نیز موضعی روشن دارد و با ارائه مثالی شگفت، مرز باریک بین اتحاد و بقای حقیقی مورد نظر عرفا را متمایز می‌کند، «فی الجملة هر چیزی که بچیزی موصول و مقرون و متحد و ممتزج بود حکم هر دو چیز چون یکی بود، پس بقاء ما صفت ماست و فناء ما صفت ما و اندر تخصیص اوصاف ما را فناء ما چون بقاء ما بود»، و مثال این چنان بود که هر چه اندر سلطان آتش افتد بقهر وی بصفه وی گردد چون سلطان آتش وصف شی را اندر شی مبدل می‌گرداند، سلطان ارادت حق از سلطان آتش اولیتر اما این تصرف آتش اندر وصف آهنست و عین همانست هرگز آهن آتش نگردهد،» (هجویری، ۱۳۰۴: ۳۱۵) پس بنابراین سخن، عارف تا زمانی که متکی به مراد خداوند است، باقی به بقای حق خواهد بود همچون آهن که تا مادامی که در آتش است قائم به صفت آتش است و به محض خروج از آن سرد می‌شود و آن چنان که آهن در ذات خود با ذات آتش، مشترک نیست، صوفی نیز در عین دریافت صفات الهی هرگز در ذات خداوند اتحاد نمی‌یابد، اشتباهی که موجب توهم اتحاد ذات می‌شود این است که گمان شود اتحاد عارف با خداوند همچون امتزاج آهن سرد در ظرف آهن مذاب است و زمانی که در آن وارد می‌شود عین آن خواهد شد که هرگز چنین نیست و محکم‌ترین دلیلی که بزرگان و مصلحان عرفان در ردّ اتحاد اقامه می‌دارند آیه شریفه قرآن است که می‌فرماید: «کلُّ من علیها فان و یبقی وجه ربّک ذو الجلال و الاکرام،» (سوره الرحمن، آیه ۲۶)

هجویری در تکمیل سخن خود، بقای عارف را قائم به تکیه صوفی به مراد خداوند می‌داند: «هر

که از مراد خود فانی شود بمراد حق باقی شود از آنچه مراد تو فانیست و مراد حق باقی چون قایم بمراد خود باشی مراد تو فانی شود قیامت بفنا بود و باز چون متصرف مراد حق باشی مراد حق باقی بود قیامت ببقا بود،» (هجویری، ۱۳۰۴: ۳۱۵) پس هر کجا سخن از اتحاد است مراد از آن اتحاد ذات نیست بلکه منظور بقا به مراد خداوند مطرح است، جامع‌ترین سخن را در این زمینه باید از ابن عربی نقل کرد که عنوان می‌دارد: «هنگامی که قلب، خدای تعالی را در بر گیرد، چیز دیگری در آن نمی‌گنجد، گویی که حق آن را پُر کرده است، معنای آن این است که هنگامی که قلب در تجلی به حق می‌نگرد امکان ندارد با وجود آن به غیر نظر کند، چگونه حادث را ادراک می‌نماید؟» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۰) اما چه چیزی محرک اصلی سالکان در انحراف از مسیر حقیقی عرفان است؟ ابن عربی در پاسخ به این پرسش، کژتابی خیال را مطرح می‌کند،

در بین عرفا و اندیشمندان اسلامی، هیچ کس به اندازه ابن عربی در پیرامون قدرت خیال، بحث و نظریه پردازی نکرده است، وی خیال را همچون چاقوی دو لبه‌ای می‌داند که از یک سو تنها ابزار وصول به حقیقت است و از سوی دیگر عامل هلاک و نابودی، سالکی که به صورت دفعه‌ای و یکباره مسیر عرفان را می‌پیماید، صاحب توسعی روحی می‌شود که ممکن است او را دچار تشنج فکری و عاطفی کند، به طوری که تصور می‌کند حقیقت در وجود او حلول کرده است، مولانا نیز به این ویژگی دو پهلو بودن خیال توجه داشته است،

خیالی هست چون خورشید روشن خیالی چون شب تاریک لولی
اگر مردانه گوش او نمالی ترا کافر کند وهم حلولی
(مولوی، ۱۳۷۶: غزل ۳۱۸۶)

خیال نزدیکی به هر چیزی موجب توهم حلول و اتحاد می‌شود:

نعره کم زن زانکه نزدیک است یار که ز نزدیکی گمان آید حلول
(همان: ترجیع‌بند ۱۷)

در رابطه با اتحاد، باید به این نکته توجه داشت که هرگز بین انسان (هر چه قدر هم که منزلت والایی پیدا کند) اتحاد رخ نمی‌دهد، بلکه عارف یا صوفی گاهی از فرط پاکی و بی‌آلایشی به مرحله‌ای می‌رسد که گویی جسمش چون جانش لطیف شده که این حالت را اتحاد می‌پندارد:

رَقَّ الرَّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا فَتَشَاكَلُ الْأَمْرُ

فکانه خمیر و لا قسح فکانه قسح و لا خمیر
(وراوینی به نقل از صاحب بن عباد، ۱۳۸۹: ۱۸)

فخرالدین عراقی نیز شعر زیبایی در همین مضمون دارد:

از صفای می و لطافت جام در هم آمیختند جام و مدام
همه جامست و نیست گویی می همه باده است و نیست گویی جام
(همان)

پس بین حلول و اتحاد با بقای حقیقی، مرز باریکی است که تنها صاحب‌دلان و آشنایان بحر حقیقت آن را تمییز می‌دهند و به قول عطار:

اینجا حلول کفر بود، اتحاد هم کین وحدتی است لیک به تکرار آمده
یک صانع است و صنع هزاران بیش جمله ز نقد علم نمودار آمده
(عطار، ۱۳۵۹: ۱۲۹)

بزرگان عرفان برای جلوگیری از سقوط سالک به پرتگاه حلول و اتحاد، سفارش به تذکیه و تهذیب نفس می‌کنند، تذکیه‌ای که آینه دل را صیقلی و آماده جلوه دوست می‌کند؛ اما به سالک سفارش می‌کنند که:

گر چه در آینه به شکل بوی آنکه در آینه بود نه سوی
(سنایی، ۱۳۲۹: ۶۸)

مراحل رسیدن به درجه الصوفی غیر المخلوق

سالک در مسیر رسیدن به حقیقت و بیان الصوفی غیر المخلوق، سه مرحله عشق را پیش رو دارد که مسئله بقا، سومین مرحله از اطوار عشق است، عارف ابتدا در مرحله تعاشق که در آن عاشق، عاشق است و معشوق، معشوق، قرار دارد، ویژگی اصلی این مرحله، تحمل ناز و عتاب معشوق است به امید رسیدن به لطف او، صوفی در این مرحله تفاوتی با انسان‌های عادی ندارد،

ای جفای تو ز دولت خوب‌تر و انتقام تو ز جان محبوب‌تر
ناز تو اینست نورت چون بود ماتم این تا خود که سورت چون بود
از حلاوتها که دارد جور تو وز لطافت کس نیابد غور تو
(مولوی، ۱۳۶۹: ۷۳)

پاداشت تحمل عتاب معشوق، رسیدن به مرحلهٔ تقلیب است که از پس تعاشق می‌آید، در این مرحله است که عاشق از مقام قابلی به مقام مقبولی نایل می‌شود، نخستین گام صوفی برای جدا شدن از صف مردمان عادی همین مرحله است،

شد غلامی به جوی کآب آرد آب جوی آمد و غلام ببرد
دام، هر بار ماهی آوردی ماهی این بار رفت و دام ببرد
(سعدی، ۱۳۶۵: ۸۱۹)

عارف حقیقی، حتی در مقام معشوقی نیز حق ناز و عتاب ندارد و مطیع خداوند است،
چونک عاشق اوست تو خاموش باش او چو گوشت می‌کشد تو گوش باش
(مولوی، ۱۳۶۹: ۸۰)

اتحاد (مراد بقای حقیقی است که در بخش قبل بحث شد) مرحلهٔ نهایی و غایی شروع عشق است، در این مرحله مرز بین عاشق و معشوق رنگ می‌بازد و عارف پس از سیر وجودی خود به مقام «من عرف نفسه فقد عرف ربه» تعالی می‌یابد، صوفی چه در زمانی که عاشق بوده و چه در زمانی که معشوق واقع شد، همواره با خود ثابت و من‌متصور خود همراه بوده است؛ اما در مقام اتحاد، در مرحله‌ای ناپایدار و مقطعی فراموشی خود قرار می‌گیرد، این مرحله جزو مقامات صوفیه و گذراست و صوفی همواره بین مرحلهٔ شعور و لاشعور در نوسان است:

آن نفسی که با خودی، بستهٔ ابر غصه‌ای وان نفسی که بی‌خودی، مه به کنار آیدت
آن نفسی که با خودی، یار کناره می‌کند وان نفسی که بی‌خودی، مه به کنار آیدت
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۰۶۵/۲)

در این مرحله است که صوفی ندای «الصوفی غیرالمخلوق» سر می‌دهد زیرا که تنها این صوفیست که با گذر از پیچ و خم اطوار عشق به حقیقت واحد نایل شده و از من‌خیالی خود دور شده است؛ بنابراین این حق را به خود می‌دهد که خود را بالاتر و متفاوت از سایر مخلوقات بداند، لازم است تا در رابطه با روش‌ها و راه‌های رسیدن سالک به این مرحله بحث شود تا علاوه بر تطبیق مسیر عرفان اسلامی با عرفان‌های دیگر مذاهب در راه رسیدن به حقیقت، به ویژگی سالکان مجذوب و مجذوبان سالک و نوع نگرش این دو گروه نظر شود،

طریق مجذوبان سالک و سالکان مجذوب به حقیقت واحد

در چهر جریان اصلی عرفان در طول تاریخ که شامل حکمت یونان، حکمت خسروانی، عرفان بودایی و هندو و عرفان و تصوف اسلامی است، اصل مشترکی تحت عنوان رسیدن به حقیقت واحد مطرح است که در هر یک از این مکاتب با اصطلاح خاصی نام گذاری شده است، در حکمت یونان، این وصول به حقیقت واحد را به تبعیت از اورفه شاعر بزرگ یونان باستان، با نام «اروس» می خوانند، اروس به معنای تلاش روحانی برای عبور از شرایط انسانی و حرکت به سمت عالم ملکوت است، «اورفه به خدایی نامتعیین عقیده داشت و آن را به صورت حقیقت وجود جهان نشان می داد، روح را در جسم زندانی می دانست و می گفت باید در خلاصی آن کوشید و نیز تحت نفوذ آن قرار گرفت»، (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۳: ۶۷) بحث گذشتن از شرایط جسمانی و رفتن به شرایط روحانی و ملکوتی که اساس حکمت اورفه را شکل می دهد، بارها در اندیشه مولانا مطرح شده است:

این سخن آبی است از دریای بی پایان عشق تا جهان را آب بنخشد جسمها را جان کند
(مولوی، ۱۳۷۶: مقدمه)

در حکمت یونان، برای رسیدن به «اروس» بر تلاش و کوشش فردی و تحمل سختی های راه حقیقت تأکید شده است، «طالب طریقت [در حکمت یونان] باید از غفلت اجتناب کند و به دقت راه یابد و دشواری های طریق وصال به معبود را تحمل کند تا به سر منزل مقصودی که اورفه بیان کرده است برسد»، (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۳: ۶۷)

رسیدن به حقیقت واحد در حکمت خسروانی که بعدها سهروردی آن را حکمة الاشراق یا حکمت فارسیان نامید، دو راه مطرح شده است: ۱- پیمودن راه طریقت و تحمل سختی های آن توسط سالک که در این راه «بنابر همت و کوشش خود اوست که آینه نهانش صیقل یابد و بتواند نور معرفت در آن بتابد، این همت، سعی، خواست، مراقبه، تفکر، تهذیب نفس و... می خواهد»، (رضی، ۱۳۷۹: ۱۴۱) این ویژگی های نامبرده شده، معادل مسیری است که عارفان اسلامی آن را طریق سالکان مجذوب می خوانند، ۲- تابش انوار الهی بر دل های مستعد که در حکمت خسروانی با عنوان فرّ یا خرّه مطرح شده است، شخصی که به او فره ایزدی تعلق می گیرد کسی است که برخلاف سالکان مجذوب، گردنه های دشوار طریقت را طی نکرده است و تنها با جذبۀ الهی به انتها رسیده است، این شخص در عرفان اسلامی با عنوان مجذوب سالک یاد می شود، «به موجب اوستا، فرّ نیرویی است که از سوی خداوند، به صورت شعاع های نور یا صوری دیگر، در صورت قابلیت و

خواست اهدا می‌شود،» (همان: ۱۴۳)

رسیدن به حقیقت واحد در عرفان بودایی با اصطلاح «نیروانه» مطرح می‌شود که برای بیان یک حقیقت غایی به کار برده می‌شود، «اصطلاح نیروانه از دو جزء «نیر» (روی گردانیدن) و «وانه» (تشنگی و طلب) ترکیب شده است،» (کازینز، ۱۳۷۹: ۱۰۰) برخی از راه‌های دستیابی به نیروانه عبارتند از «کنترل امیال حسی، تعدیل خود، انجام کارهای دوست، توسعه مظاهر و صفات خوب و در نهایت تحقق اشراف کامل و عالی،» (Humphreys, op cit: 156) در عرفان بودایی نیز توجه و تأکید بر سیر و سلوک و گذراندن مراحل تهذیب است، در عرفان اسلامی بیش از هر عرفان دیگری در جهان ما شاهد توسعه مبانی نظری و عملی در رسیدن به حقیقت واحد هستیم، در عرفان و تصوف اسلامی، اصطلاحات شهود و فنا فی الله بیشترین کاربرد را در توضیح این مسئله دارند، صوفیان تعلیمی و آدابی همچون ابراهیم ادهم، ذوالنون مصری، فضیل عیاض و هجویری و همچنین عرفای عاطفی و هیجانی همچون مولانا، عطار و سنایی، دو مسیر متفاوت برای اصالان به حقیقت قائل‌اند، مسئله وصول به حقیقت در عرفان و تصوف اسلامی یعنی درک حقایق هستی و اشیاء و ارواح که تماماً در زیر مجموعه شناخت توحید متمرکز می‌شود و راه رسیدن به این مهم را در سه چیز دانسته‌اند: ۱- شریعت ۲- طریقت ۳- حقیقت، در واقع تنها وجه تمایز عرفان اسلامی با تصوف غیر اسلامی، مسئله شریعت است و توجیحات عرفای اسلامی در پیرامون ضعف استدلال و فلسفه در راه شناخت حقیقت، همان است که در سایر عرفان‌ها مطرح است، چرا که عرفای اسلامی نیز معتقدند: «از آن جهت که قوه عاقله ناقص است از ادراک و عقول هم مختلفند پس درک حقیقت کماهی نتواند کند بلکه باعمال طریقه تصوف، تصفیة باطن شود و چون تصفیة حاصل شد، دل مانند آینه گردد پس در وی منقش گردد حقایق اشیاء،» (حیدری خراسانی، ۱۳۶۸: ۳۸-۳۹) بنابراین عرفان اسلامی با سایر عرفان‌ها بر تصفیة باطن و صافی شدن روح برای درک حقیقت، متفق القول‌اند؛ اما آنچه مورد اختلاف است مسئله نوع و چگونگی رسیدن به این مرحله است که موجب شکل‌گیری دو اصطلاح مجذوبان سالک و سالکان مجذوب در میان متصوفه اسلامی شده است، اغلب صاحب نظران در حوزه عرفان اسلامی، (به جز معدودی همچون جنید و هلاج و بایزید) تأکید بر سلوک از روش طریقت را دارند که زیر نظر پیر و شیخ صورت می‌پذیرد و لازمه طی این راه، آرایش روح با تزکیه و تهذیب است که موجب می‌شود تا دل صوفی آماده پذیرش حقیقت شود:

روی جانان طلبی آینه را قابل ساز ورنه هرگز گل‌ونسرین ندمد ز آهن و روی

(حافظ، ۱۳۸۳: ۳۴۴)

هجویری به نقش معرفت ذوقی که بدون سیر و سلوک صورت پذیرد، در شکل‌دهی خطای حلول، اشاراتی دارد و به نقد آن می‌پردازد، چرا که او معتقد است که مسئله بقای وجدی و ذوقی به حلول ختم می‌شود، وی در توجیح سخن محمد بن واسع می‌گوید: «گفت: ما رأیتُ شیئاً و رأیتُ اللهَ فیه، هیچ چیز ندیدم که نه حق را اندر آن بدیدم و این مقام مشاهدت باشد که بنده اندر غلبه دوستی فاعل، به درجتی رسد که اندر فعل وی نگرد، فعل نبیند، فاعل بیند،، و اینجا مرگروهی را غلطی بیوفتد که گویند گفته است آن مرد که: رأیتُ الله فیه، این، مکان و تجزیت و حلول اقتضا کند و این کفر محض باشد؛ از آن چه مکان جنس متمکن بود،، پس این رؤیت او اندر چیزها به معنی آیات و دلایل و براهین وی بود اندر چیزها، یا بدان معنی که اول گفتم و اندر این، رموز لطیف است،» (هجویری، ۱۳۰۴: ۱۱۲-۱۱۱) بایزید از جمله عرفای وجدی و طرفدار مجذوبان سالک است و در جواب سؤالی که از او پرسیده بودند که به چه چیزی رسیدی؟ «پاسخ آورده که از خویشتن خویش بیرون آمدم، آنگونه که مار از پوست؛ آنگاه در خویش نگرستم و دیدم که من اویم،» (محمد بن سهگلی، ۱۳۸۴: ۱۱۸) همچنین در برخی دیگر از شطحیات خود بیان می‌دارد که: «سی سال خدای را جستم، پس دانستم که من اویم، پنداشتم که من او را می‌جویم و او بود که مرا می‌جست،» (همان: ۱۵۲) در این سخن است که سالکان مجذوب را رد می‌کند چرا که آنان سعی دارن با طی طریق خداوند را بیابند و در ادامه مجذوب سالک بودن را تأیید می‌کند و اذعان می‌دارد که خود نیز پس از سی سال به این حقیقت رسیده است،

هر کجا که عرفا، مجذوب سالکاند به شطح می‌پردازند و از همین جهت است که هجویری از طرفداران طریقت و سالک مجذوب بودن است و تأکید بر گذراندن مراحل سلوک آدابی دارد چرا که معتقد است عرفان وجدی موجب خطای حلول و اتحاد می‌شود همانطوری که بایزید چنین ادعایی کرد: «نظر کردم به هویت او در انانیت خویش، پس از میان برخاست، نور من به نور او و عزت من به عزت او و قدرت من به قدرت او و دیدم انانیت خویش را به هویت او و بزرگی خویش را به بزرگی او و رفعت خویش را به رفعت او، پس نظر کردم در او به چشم حق و بدو گفتم این کیست؟ گفت: این نه من است و نه جز من، نیست خدایی جز من،» (همان: ۲۰۵) در سخن بایزید، مراد از «رفعت خویش را به رفعت او،،» همان مجذوب سالک واقع شدن است که تا عنایت خداوند نباشد سالک مقبول نمی‌شود،

یکی دیگر از دلایل مخالفت عرفا با مجذوبان سالک این مسئله است که چون سالکان مجذوب از طریق تحمل دشواری‌های راه عشق به ساحل حقیقت رسیده‌اند، بنابراین آشنای راه‌اند و می‌توانند دیگران را نیز ارشاد کنن؛ اما مجذوبان سالک، تنها با جذب الهی به انتها رسیده‌اند و حال و قال آنان

مفهوم «الصوفی غیرالمخلوق» با تأکید بر تعبیر بقا در دو مکتب هجویری و مولوی / ۱۰۱

برای دیگران قابل فهم نیست و شطحیاتشان یکسره از روی شوق و ذوق ناشی از وصال ناگهانی است، حافظ نیز این گروه را مذمت می‌کند و آنان را سبکبارانی می‌داند که بدون عبور از گردنه دشوار عشق به ساحل حقیقت رسیده‌اند و درد عاشقان واقعی که همان سالکان مجذوب باشند را نمی‌دانند:

به می سجاده‌رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک با خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
شب تاریک و بیم موج‌وگردابی چنین هایل کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها
(حافظ، ۱۳۸۳: ۲)

خواجه شیراز در بیت نخست، به آگاهی و باخبری سالکان حقیقی که همان سالکان مجذوب‌اند اشاره دارد، آنان هستند که از راه رسم منزل‌های عشق آگاهند و صلاحیت ارشاد دارند و در بیت بعد با طنزی هنرمندانه، ترکیب سبکباران که اصولاً بار مثبت دارد را به عنوان کلمه‌ای منفی به کار می‌برد و مجذوبان سالک را سبکبارانی می‌خواند که چون فارغ از رنج طریق به ساحل امن حقیقت الهی دست یافته‌اند، بنابراین بی‌خبر از حال سرگشتگان دریای عشق‌اند، مولانا و هجویری نیز از طرفداران سالکان مجذوب‌اند که تحت هدایت پیر از گردنه‌های دشوار عشق گذشته و به تهذیب روح الهی می‌پردازند، در بخش بعد به بررسی نظر آنان درباره بقا و کیفیت کشف و کاشف و مفهوم جمله «الصوفی غیرالمخلوق» می‌پردازیم،

نظریه «بقای سیال» در اندیشه صوفیه

در اشعار بسیاری از مولانا همچون تمثیل بیقراری نخود در دیگ که در دفتر سوم با این بیت آغاز می‌شود:

بنگر اندر نخودی در دیگ چون می‌جهد بالا چو شد زآتش زبون
(مولوی، ۱۳۶۹: ۵۱۹)

و در ابیاتی همچون:

آب کوزه چون در آب جو شود محو گردد در وی و جو او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا زین سپس نه کم شود نه بدلقا
(همان: ۵۰۸)

و سایر ابیات در این مضمون، همواره سخن از سیر کمالی انسان دارد که هرگز ایستایی نمی‌پذیرد و مولانا پایانی برای آن نمی‌داند و از آن با عنوان ارغنون و عدم یاد می‌کند و معتقد است که همه چیز به طور پیوسته هلاک می‌شود و در حالتی جدید متولد می‌گردد مگر ذات و وجه خداوند، اوج این تفکرات را در ابیات زیر به نمایش می‌گذارد:

از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نما مُردم به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملانک پر و سر
از ملانک بایدم جستن ز جو	کُلّ شیءِ هالکِ آلا وجهه

(همان)

اگر مراد مولوی از این سخنان، تجدد امثال نیست، (در بخش قبل اثبات شد که عرفای حقیقی به تناسخ، حلول یا اتحاد ذات باور ندارند) پس این پرسش مطرح می‌شود که کیفیت تغییر ذوات و تکامل آنان که در این ابیات مطرح شده چگونه است؟ در شرح ابیات فوق ابتدا باید اصل اعتقاد صوفیه درباره مسئله روح، مورد واکاوی قرار گیرد،

«در بین حکما [یونان و جهان اسلام] اعتقاد به وجود سه روح در آدمی رایج بوده است، جالینوس مدبران روح آدمی را سه روح طبیعی (مشترک بین حیوان و انسان و نبات)، روح حیوانی (نفس غضبیه) و روح نفسانی (خاص انسان) عنوان می‌دارد،» (اسپرهم، ۱۳۹۶: ۴۹-۴۸) آنچه که از نظر مولانا شایستگی بقا را دارد همان روح نفسانی یا به تعبیر حکمای اسلامی روح الهی است، نسفی در تعبیر و شناخت این روح می‌گوید: «این روح الهی، همن روح القدس مسمی به روح الارواح است و آن، غیر مخلوق است؛ زیرا وی وجه خاص از وجود حق است که وجود به آن قائم می‌باشد و همان روح بود که در آدم نفخ شد و آن روح القدس یعنی مقدس از نقایص کونیه است،» (نسفی، ۱۳۶۲: ۴۷) روحی که بنابر قول قرآن کریم، شناخت و درک آن پیچیده و دشوار است، «و یَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء، آیه ۸۵)

بنابراین تکامل و تغییر ماده به ماده و تغییر مواد از حالتی به حالت دیگر که جزو اصول علم نوین محسوب می‌شود، تا زمانی که شیء به مرحله دریافت روح نفسانی برسد، در میان عرفا مطرح و مورد پذیرش بوده و مولانا نیز به این مسئله واقف بوده است:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
(مولوی، ۱۳۶۹: ۵۴)

در بخش نقد تناسخ در این مقاله به این موضوع پرداخته شد و اثبات گردید که این نکته چیزی غیر از تناسخ است و اصل سخن مولانا در بیان حقیقت «بقا» معطوف به فنای ویژگی‌های مکدر صوفی و آماده سازی و لطافت روح الاهی خود برای رفتن به مرحله بعدی و بقای بالاتر است و اینگونه است که در این باره می‌گوید:

این چنین معدوم کو از خویش رفت بهترین هست‌ها افتاد و زفت
او به نسبت با صفات حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست
(همان: ۵۶۹)

این سیر بقا در روح الاهی هرگز متوقف نمی‌شود:

ای محو راه گشته، از محو هم سفر کن چشمی ز دل برآور، در عین دل نظر کن
دانم که بر شکستی، تو محو دل شدستی در عین نیست هستی، یک حمله دگر کن
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲۱۴۳۳/۴-۲۱۴۳۱)

و بعد از هر فنا، بقایی متعالی‌تر زاییده می‌شود:

حلق حیوان چون بریده شد به عدل حلق انسان رست و افزون گشت فضل
حلق انسان چون ببرد هین ببین تا چه زاید کن قیاس آن بر این
حلق ثالث زاید و تیمار او شربت حق باشد و انوار او
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱۷۰)

از نظر مولانا، هدف این فنا و بقای سیال، رسیدن به حقیقت واحد است که مولانا آن را گاهی «ارغنون» و گاهی «عدم» می‌خواند چرا که خود نیز از ذات آن بی اطلاع است:

آتش بگوید شرحه را سر حیاتات بقا کای رسته از جان فنا، بر جان بی‌آزار زن
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۸۷۵۵/۴)

تعبیر بقا در اندیشه مولانا و هجویری

باید توجه داشت که در اصطلاح صوفیه، دو نوع فنا مطرح است، اولی فنای تجریدی اختیاری است که خود دو نوع است: فنای ذاتی و فنای صفاتی، این نوع فنا همان است که سالک در راه رسیدن به ان ریاضت کشیده و مجاهده می‌کند و حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» گواه بر همین نوع

فناست، (البته اصل حدیث، دلالت بر آماده سازی انسان برای آخرت دارد و در تأویلات صوفیه است که به این منظر تأویل شده است)، سالک در این مقام است که به مرحله وحدت می‌رسد و در حیات مادی، تنها خدا را می‌بیند زیرا هستی او در مظاهر خالق محو شده است؛ اما مراد از آن فنایی که مولانا در اشعار یاد شده مطرح می‌کند، فنای عینی قهری است، فنایی حقیقی که تنها با مرگ جسم و هستی و تکامل روحی میسر خواهد شد و وظیفه سالک در این مسیر، آماده سازی خود برای عبور از مراحل بعد است که با صفای روح امکان‌پذیر می‌شود، فنای عینی قهری، در واقع فنایی است که در آن بقای حقیقی و مورد نظر مولانا نهفته است، بنابراین سخنان، بقای بعد از فنا از نظر مولانا یعنی آنکه ما هر لحظه در حال فنای هستی و گذر به بقای متعالی هستیم، فنایی که متناسب با فرمایش امام علی (ع) است که می‌فرماید: «لِدُّوا لِلْمَوْتِ وَ اجْمَعُوا لِلْفَنَاءِ وَ ابْنُوا لِلْخِرَابِ» (علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۶۶: ۳۵۲) «بزیاید باری مردن و فراهم کنید برای نابودی و بسازید برای ویرانی» این سخن به آن معناست که از لحظه‌ای که اولین سنگ بنا نهاده می‌شود و بنا قائم به بقا می‌شود، در حقیقت وارد پروسه فنا و استهلاک شده است و رو به ویرانی می‌نهد، تولد انسان نیز چنین است، مولانا در مورد بقای خلقت، چنین نگاهی دارد که بقا حرکت و سیر دائمی است که با نابودی بقای اسفل به سمت بقای متعالی سیر می‌کند، سالک پس از رسیدن به این درجه است که ندای «الصوفی غیر المخلوق» سر می‌دهد، چرا که در این را توانسته است به خصوصیات انسانی غالب شده و جسمش را همچون جانش لطیف کند و به حقایق دست یابد، هجویری در توضیح این مضمون اذعان می‌دارد که صوفی: «محمفوظ الجوارح بود از زلل و محفوظ الحال از خلل، نه بر تنش معصیت و زلت رود و نه بر حالش خلل و آفت صورت گیرد از آنچه ظاهرش مستغرق نعم ظاهره بود و باطنش منبع نعم باطنه تا نفسش روحانی بود و دلش ربّانی، خلق را بدو حواله نماند و آدم را بدو نسبت نه تا از حواله خلق و نسبت آدم فقیر بود و بملک این عالم غنی نگردد اندرین عالم و بملک آن عالم غنی نگردد اندر آن عالم»، (هجویری، ۱۳۰۴: ۲۴-۲۳) جمله «خلق را بدو حواله نماند» در پاراگراف بالا، ترجمه «الصوفی غیر المخلوق» است که هجویری نشانه آن را توجه سالک به رضایت محبوب و بی‌توجهی به پاداش دنیا و آخرت می‌داند،

حال این نکته مطرح می‌شود که آیا صوفی پس از رسیدن به این مرحله، توان بازگشت به سوی خلق و هدایت آنان را دارد یا خیر؟

هجویری در ردّ نظر ابوسعید در این باره، سخن پیچیده‌ای پیرامون فقر و غنا مطرح می‌کند که مستقیماً به مسئله بقا و کشف و شهود پس از آن می‌انجامد: «شیخ ابوسعید گوید الفقر هو الغنی بالله و مراد از این کشف ابدی باشد بمشاهدت حق، گوئیم مکاشفت ممکن الحجاب باشد پس اگر این

صاحب مشاهدت را محجوب گرداند از مشاهدت محتاج آن گردد یا نه، اگر گوید نگردد محال باشد و اگر گوید گردد، گوئیم چون احتیاج آمد اسم غنا ساقط شد و نیز غنا بخداوند قایم الصفة و ثابت المراد باشد و باقامت مراد و اثبات اوصاف آدمیت غنا درست نیاید کی عین این خود مر غنا را قابل نیست از آنچه وجود بشریت عین نیاز باشد،» (همان: ۲۶)

در این سخن، هجویری بیان می‌دارد که جمع بین فقر با غنا و کاشف با مکشوف محال است و در ادامه بحث اینطور نتیجه می‌گیرد که شخص بعد از رسیدن به بقای حقیقی و کشف، دیگر توان بازگشت و بیان حال را ندارد، برخی همچون ملاصدرا قائل به بازگشت عارف از فنا و تعبیراتی چون «من الله الی الخلق» هستند؛ اما هجویری در نقد این نظریه بیان می‌دارد که بازگشت سالک بعد گذر از مرحله فنا و رسیدن به بقای حقیقی محال است، زیرا معتقد است که یا آن فنا، فنای حقیقی نبوده و یا آن بق، بقای واقعی نیست، دلیل او بر این مدعا این است که سالک بعد از کشف حقیقت، دچار دگرگونی شده و دیگر چون گذشته حدود را درک نمی‌کند، در اینجا به نقل سخنی از جامی در تأیید این سخن می‌پردازیم:

«فنا عبارت از آن است که به واسطه استیلاي ظهور هستی حق بر باطن به ماسوای او شعور نماند و فنای فنا آنکه به آن بی شعوری هم شعور نماند و پوشیده نباشد که فنای فنا در فنا مندمج است؛ زیرا که صاحب فنا را اگر به فنای خود شعور باشد، صاحب فنا نباشد به جهت آنکه صفت فنا و موصوف آن از قبیل ماسوای حق‌اند - سبحانه و تعالی - پس شعور به آن منافی فنا باشد،» (جامی، ۱۳۷۹: ۴۵۲) توضیح این سخن را با مثال ظرف آب و دریا می‌توان شرح داد، ظرف آب تا وقتی ظرف است، نمی‌تواند از حقیقت دریا بگوید و زمانی که به دریا ریخته شد و جزوی از آن شد، دیگر ظرف نیست که از حقیقت دریا بگوید و به فرض آنکه دوباره به ظرف بازگردد باز هم در این حالت از دریا جدا گشته و توان شرح دریا را ندارد، همانطور که مولانا می‌فرماید:

صورت ما اندر این بحر عذاب می‌دود چون کاسه‌ها بر روی آب
تا نشد پُر، بر سر دریا چو طشت چون که پُر شد طشت، در وی غرق گشت
(مولوی، ۱۳۶۹: ۵۳)

بر اساس این سخنان، کاشف تا زمانی که به کشف نرسیده، کاشف است و زمانی که کشف متجلی شد، کاشف از میان می‌رود، خود خواجه عبدالله انصاری نیز در برخی دیگر از سخنانش به این موضوع اشاره دارد: «باران که به دریا برسد و ستاره در روز پیدا شد، در خود برسد آنکه به مولی رسید، میدان صدم از میدان فنا میدان بقاست، قوله تعالی: و الله خیر و ابقى،» (یثربی، ۱۳۷۷:

۴۴-۴۵) مولانا نیز با هجویری هم داستان است و معتقد است که «ثنا گفتن نشانهٔ صحو و هوشیاری است و کسی که بی‌خویش و مستغرق باشد، رسوم و آثارش در مشهود خود فانی و مضمحل می‌شود و بیانش منقطع می‌گردد،» (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۹۳)

سخن از گسترهٔ نظام فکری عرفای اسلامی، چیزی نیست که در ده یا صد کتاب و مقاله خلاصه شود و پایانی داشته باشد، ما در اینجا برآنیم بودیم تا اندکی از ابهامات سخنان عرفای حقیقی و اندیشمندان بزرگ بشری پرده برداریم تا به درک هر چه بیشتر آثار آنان نائل شویم،

نتیجه‌گیری:

ما با بررسی و مذاقه در آثار طراز اول صوفیه و هدف قرار دادن دو مکتب هجویری و مولوی به عنوان دو مسیر تأثیر گذار در تاریخ صوفیه و عرفان اسلامی، به آشکارسازی برخی از مسائل کمتر مطرح شده در پژوهش‌های حوزهٔ عرفان پرداختیم، در ادامه با روشن کردن مرز باریک برخی از اصطلاحات عرفا همچون تفاوت تناسخ و اتحاد و حلول و،، به تعریف دارای چارچوب و علمی از این کلمات رسیدیم، ما با در نظر گرفتن وسعت جهانبینی عرفا و برخی از اشتراکات نسبی بین عرفان‌های دیگر مذاهب در سدد رفع برخی از ابهامات صوفیه گام برداشتیم، آنچه به عنوان طرح اصلی در این پژوهش مطرح شد این مسئله است که بسیاری از اصطلاحات صوفیه و عرفان اسلامی چهره‌ای دوگانه دارند و در واقع نوع رفتارهای سالکان طریقت است که موجب مشروعیت و یا عدم مشروعیت یک بحث عرفانی می‌شود، برای مثال مسئلهٔ بقا و فنا در جایی موجب کفر و الحاد می‌شود و در رفتاری دیگر، این سخنان عین حقیقت خواهد بود و دلیل اصلی شطحیات برخی از عرفا عدم ظرفیت روحی و روانی آنان در درک و بیان حقیقت واحد است،

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم،
- ۲- ابن عربی، محی الدین، بی تا، فتوحات المکیه، بیروت: دار صادر،
- ۳- اته، هرمان، (۱۳۳۷)، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه: رضا زاده شفق، چاپ اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب،
- ۴- اسپرهم، داود، (۱۳۹۶)، تمثیل، خیال و تأویل، چاپ دوم، تهران: آریان،
- ۵- انصاری، شمس الدین، (۱۳۵۷)، نخبه الدهر، ترجمه: سیدحمید طیبیان، چاپ اول، تهران: بنیاد فرهنگستان ادب،
- ۶- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۹)، بهارستان و رسائل جامی، تصحیح: اعلا خان افصح زاده، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب،
- ۷- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۸۳)، دیوان حافظ، تصحیح: علامه قزوینی و قاسم غنی، چاپ پنجم، تهران: آبنوس،
- ۸- حیدری خراسانی، محمد جواد، (۱۳۶۸)، البدعه و التحریف، آئین تصوف، نشر الکترونیک، اصفهان: مرکز تحقیقات رایان‌ای قائمیه،
- ۹- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران،
- ۱۰- رضی، هاشم، (۱۳۷۹)، حکمت خسروانی، سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان، چاپ اول، تهران: بهجت،
- ۱۱- سعدی، مصلح بن عبدالله، (۱۳۶۵)، کلیات، به اهتمام: محمد علی فروغی، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر،
- ۱۲- سنایی، ابوالمجد، (۱۳۲۹)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح: مدرس رضوی، چاپ اول، تهران: سپهر،
- ۱۳- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۶)، نقد ادبی، چاپ دوم، تهران: میترا،
- ۱۴- عطار، فرید الدین، (۱۳۵۹)، دیوان عطار، به همت: م. درویش، چاپ دوم، تهران: جاویدان،
- ۱۵- علی بن ابی طالب (ع)، (۱۳۶۶)، نهج البلاغه، ترجمه: اسدالله مبشری، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی،
- ۱۶- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۶)، شرح مثنوی شریف، تهران: زوار،
- ۱۷- مبلغی آبادانی، عبدالله، (۱۳۷۳)، تاریخ ادیان و مذاهب جهان، ج اول، چاپ اول، قم: منطق (سینا)،
- ۱۸- محمد بن سهگلی، (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی، از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن،
- ۱۹- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۹)، مثنوی معنوی، تصحیح: رینولد نیکلسون، چاپ هفتم، تهران: مولی،

- ۲۰- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی، چاپ چهاردهم، به کوشش: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر،
- ۲۱- ناصر خسرو، ابومعین، (۱۳۰۷)، دیوان ناصر خسرو، به اهتمام: دهخدا، مینوی و تقی زاده، چاپ اول، تهران: مجلس،
- ۲۲- ناصر خسرو، ابومعین، (۱۳۴۱)، زاد المسافرین، تصحیح: محمد بذل الرحمن، چاپ اول، تهران: کاویانی،
- ۲۳- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۶۲)، الانسان الكامل، تصحیح: ماریژان موله، انستیتو ایران و فرانسه،
- ۲۴- وراوینی، سعدالدین، (۱۳۸۹)، مرزبان نامه، به کوشش: خلیل خطیب رهبر، ج اول، چاپ پانزدهم، تهران: صفی علیشاه،
- ۲۵- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۰۴)، کشف المحجوب، تصحیح: والتین ژوکوفسکی، چاپ اول، لنینگراد: دارالعلوم،
- ۲۶- یثربی، سید یحیی، (۱۳۷۷)، فلسفه عرفان، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی،

27, Humphreys, Christmas, the wisdom of Buddhism, Great Britain, Curzon press, 1990.

مقالات

- ۱- کازینز، ال، اس، «مفهوم نیروانه در آیین بودا»، ترجمه: علیرضا شجاعی زند، مجله هفا آسمان، شماره ۷، قم، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰،