

تجلیات جمالی و جلالی و پیامدهای نظری آن در عرفان سکریان و صحویان

اکرم جودی نعمتی*

استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۸/۲۳ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۷/۲۶)

چکیده

تجلی خداوند ناشی از حب اوست و آفرینش چیزی جز تجلی نیست؛ چنان که اگر تجلی صورت نمی‌گرفت، عالم موجودیت نمی‌یافت. از سوی دیگر، تجلی منشأ حب بندگان است و عارف به تناسب آن که از چه نوع تجلی برخوردار شده باشد، نوع خاصی از محبت پیدا می‌کند و در دسته خاصی از دوستداران حق جای می‌گیرد. پیامدهای این مسأله، هم از جنبه نظری قابل بررسی است و هم از جنبه عملی. مقاله حاضر به پیامدهای نظری می‌پردازد و بدین منظور نخست انواع تجلیات جمالی و جلالی را به اختصار بیان کرده، دو گروه مشهور عرفا، یعنی سکریان و صحویان را که به ترتیب برخوردار از تجلیات جمالی و جلالی‌اند، معرفی می‌کند و سپس آثار و پیامدهای برخورداری ایشان را از انواع تجلی در زمینه‌های نظری و در موضوع دوستداری خداوند بررسی می‌کند. در جهت تحقق این هدف، خردنظریه‌های محبت، خلت، عشق و وحدت وجود را که در سایه نظریه کلان حب الهی به وجود آمده‌اند، مطرح می‌سازد و آرای سکریان و صحویان را در آن‌ها بررسی و مقایسه می‌کند و بدین‌گونه نشان می‌دهد که تجلیات متفاوت، چگونه موجب تفاوت‌های بنیادین در برداشت‌ها و تفاسیر عارفان از مسائل مهم هستی چون حب الهی شده است.

کلید واژه‌ها: تجلی - جمالی - جلالی - سکریان - صحویان - حب.

طرح مسأله

در تاریخ عرفان و تصوف، دو طیف اصلی از عارفان دیده می‌شوند که هر چند در حب الهی و دوستداری خداوند مشترکند، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر دارند. یک گروه به نام

اصحاب سکر، رابطه گرم و شورانگیزی با خداوند پیدا می‌کنند و نظریه‌هایی در حب الهی مطرح می‌سازند که نهایتاً به عشق حق و وحدت وجود منجر می‌شود و گروه دیگر اصحاب صحو هستند که در برابر خدا خائف و خاشع‌اند، عشق را مربوط به عوالم انسانی می‌دانند و در بیان رابطه عاطفی خود با خداوند، از کاربرد کلمه قرآنی حب تجاوز نمی‌کنند.

مقاله حاضر در جستجوی پاسخ به این سؤال پژوهشی است که چه عاملی موجب تفاوت‌های نظری مزبور در میان محبان خداوند می‌شود؟ با توجه به این که بنیادی‌ترین مؤلفه معرفتی در حب الهی، «تجلی خداوند» است، فرضیه تحقیق بدین‌گونه شکل می‌گیرد که «عامل اصلی تفاوت‌های مورد بحث، احتمالاً به دریافت تجلیات متفاوت مربوط می‌شود.»

روش تحقیق، تاریخی و کتابخانه‌ای است؛ مهمترین منابع کار، متون کهن و معتبر عرفان و تصوف در سده‌های نخستین است و مستندات بحث، سخنان بزرگان عرفا و پیشوایان اصحاب سکر و اصحاب صحو در سده سوم هجری، یعنی بایزید بسطامی و جنید بغدادی است.

رابطه تجلی باحب الهی

آنچه حب خداوند را در دل بندگان به وجود می‌آورد، تجلی اوست.^۱ در واقع، حب خداوند به واسطه تجلی بر عالم هستی ارزانی شده است و اساساً آفرینش چیزی جز تجلی خداوند نیست؛ چنان‌که اگر تجلی صورت نمی‌گرفت، عالم موجودیت نمی‌یافت. عرفا حدیثی قدسی می‌آورند که به حدیث «کنز مخفی» مشهور است؛ خداوند در این حدیث می‌فرماید: کنت کنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف (مجلسی، ۱۹۹/۸۷). از حدیث مزبور بر می‌آید که آفرینش در واقع، تجلی آن کنز مخفی بوده و علت تجلی هم جز حب خداوند به ذات خویش که می‌خواسته آن را آشکار کند، نبوده است که راز این نکته از کلمه «أحببت» پدیدار می‌گردد؛ کلمه «أحببت» (دوست داشتم) در این حدیث، کلمه‌ای کلیدی است و نشان می‌دهد که دوستدار بودن خداوند در عالم آفرینش، مقدم بر دوستدار بودن همه مخلوقات بوده است. نجم‌الدین رازی عارف قرن ۶ و ۷ هجری در شرح حدیث مزبور، کتابی نوشته و راجع به آفرینش،

۱. تجلی در لغت به معنی پرده بر گرفتن و آشکار کردن است؛ چنان که چون عروس را بیاریند و به دیگران بنمایاند، آن را جلوه و جلا گویند (مستملی بخاری، ۱۵۴۷).

تجلی حضرت حق و تقدم ازلی حب خداوند بر حب بندگان، مطالب دلپذیری آورده است.^۱

تجلی حق که ناشی از حب خداوند است، خود منشأ حب بندگان می‌شود. در واقع، انگیزه محبت بندگان چیزی نیست جز دیدار «حسن» خداوند که همان جلوه جمال اوست. ابوالحسن دیلمی در بیان این عقیده نوشته است: دلیل آن که «حسن» انگیزه محبت است و سرّ حق در حسن به محبت آشکار می‌گردد، آن است که نبی (ص) گفت: «رأیت ربّی فی أحسن صوره»؛ پروردگار خود را در زیباترین صورت دیدم؛ مرا گفت: از من بخواه! گفتم: «أَسْئَلُكَ حَبَّكَ وَ حَبَّ عَمَلٍ يُقَرِّبُنِي إِلَى حَبِّكَ». چون تجلی به شاهد حسن بود، پیامبر (ص) محبت او برگزید و نتوانست از خدای جز محبت وی چیزی بخواهد.^۲

البته شهود زیبایی و دیدار حسن خداوند برای عارفان، در ضمن رؤیایها و واقعه‌های روحانی اتفاق می‌افتد و از هرگونه شائبه مادی و نفسانی به دور است؛ زیرا در آن هنگام نه مُدرک محسوس و مادی است و نه مُدرک در حالت شعور و آگاهی حسی قرار دارد (پورنامداریان، ۲۹).

انواع تجلی

تجلی حق بر دو گونه است: جمالی و جلالی؛ صفات جمال متعلق به لطف و رضا و رحمت خداوند است و صفات جلال مرتبط با قهر و غضب و نقیمت وی. بدین‌گونه نام‌هایی چون جمیل، لطیف، انیس و رحیم، اسمای جمال خداوند هستند که حکایت از لطف و رحمت حق می‌کنند و نام‌های جلیل، قهار، منتقم، جبار و امثال آن‌ها اسمای جلال خداوندند که دلالت بر قهر و غضب او دارند. البته میان تجلیات جمال و جلال خداوند، حقیقتاً تضادی وجود ندارد، بلکه در باطن، هر جمالی را جلالی است و هر جلالی را جمالی. این نکته در عرفان ابن عربی تفسیر خود را به درستی پیدا کرده است؛ بدین‌گونه که هر جمالی چون جلوه نماید، قهاریت خداوند مجالی برای خودنمایی دیگری باقی نگذارد، همان‌گونه که چون آفتاب برآید، ستاره خودنمایی نتواند. همچنین وقتی که حق تعالی به صفت جمال تجلی نماید، عارف را هیجان فراگیرد و در این حال،

۱. بنگرید به: رازی، به ویژه صفحات ۱۲ به بعد.

۲. ابوالحسن علی بن محمد الدیلمی، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، ص ۹، به نقل از پورنامداریان، ۳۹-۴۰.

عقلش در تحت قدرت و سیطره قهاریت خداوند که از اسمای جلال است، مقهور آید و در نتیجه مدهوش افتد (جهانگیری، ۲۲۵-۲۲۶).

از سوی دیگر، جلال خداوند هم نهایتاً پیچیده در جمال است؛ چنان که مثلاً وقتی جلوه جلال وی، عارف را در پرده غیرت و عزت کبریایی فرو می‌پوشد تا غیری او را چنان که خود حق می‌داند در نیابد، در واقع، لطف پنهان خداوند را حکایت می‌کند که ناشی از صفات جمال اوست (همان‌جا).

ملاحظه می‌شود که تجلیات الهی، اعم از جمالی و جلالی، از حب خداوند ناشی می‌شود و نهایتاً به حب خدا هم رهنمون می‌گردد. پس عارفان، چه آنان که از جلوه جمال بهره مند می‌شوند و چه آنها که از جلوه جلال برخوردار می‌گردند، محبان خدا و البته محبوبان اویند. با این همه در نگاه اول و تأثیر عینی، تجلی جمالی، عارف را به لطف و انس و حسن خداوند راه می‌برد و تجلی جلالی، عزت و شوکت و جلالت و جبروت او را پیش چشم عارف می‌آورد.

برخورداری عرفا از انواع تجلی

عارفان به تناسب آن که ظرف وجودی‌شان مستعد کدام تجلی باشد، طعم وقتشان چه اقتضا کند و مرغ روحشان به کدام سو پرکشد، از جلوه جمال یا جلوه جلال خداوند بهره‌مند می‌گردند و در طیف خاصی از محبان حضرتش جای می‌گیرند. بر این اساس، دو طیف اصلی در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی پدید می‌آید که شاید گاه نتوان مرز مشخصی میان آنها ترسیم کرد، لکن در مجموع آراء، اعمال و گفتارهایشان از یکدیگر متمایز می‌شوند. دو طیف مزبور عبارتند از: سکریان یا اصحاب سکر، و صحویان یا اصحاب صحو که ذیلاً به اختصار معرفی می‌گردند:

۱- سکریان برخوردار از تجلیات جمالی

پیشوای سکریان یا اصحاب سکر، بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ هـ) (ملقب به سلطان العارفین است).

«سکر» یا مستی در اصطلاح عارفان، معنای مجازی دارد نه حقیقی، و آن عبارت است از حالی که در اثر تجلی خداوند بر بنده و مشاهده جمال حق تعالی پدید می‌آید و موجب می‌گردد قوه تشخیص و تمییز از او برخیزد؛ چنان که خیر از شر، لذت از الم و

منفعت از مضرت بازنشناسد (مستملی بخاری، ۱۴۸۸)، همان‌طور که زنان مصر در مشاهده جمال یوسف، از خود بیخود شدند، دست‌های خویش از میوه‌ها باز نشناختند و دست می‌بریدند و درد بریدن حس نمی‌کردند. دوستداری خداوند هم چنین است؛ چون غلبت حق پدید آید، عارف را از تمییز کردن میان آنچه موجب لذت و الم اوست، ساقط می‌گرداند و همین بی‌تمییزی دلیل درستی محبت او می‌شود (همان، ۱۴۸۸-۱۴۸۹).

عارفانی که در تجارب روحانی خود، از جلوه حسن و جمال حق برخوردار می‌شوند، از شراب این دیدار مست می‌گردند و در مستی خود سرور و طربی می‌یابند که در اثر آن، سر از پای نمی‌شناسند. ابوالقاسم قشیری در این زمینه می‌گوید: «سکر نبود الا خداوندان مواجید را؛ چون بنده را کشف کنند به نعت جمال، سکر حاصل آید و طرب روح، و دلش از جای برخیزد.» (قشیری، ۱۱۲). این طرب و هیجانی که رخ می‌دهد، در آثار و پیامدهای تجلیات جمالی، نقش اساسی دارد.

۲- صحویان برخوردار از تجلیات جلالی

پیشوای صحویان یا اصحاب صحو، جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷ هـ) است که اصل او از نهاوند و مولد و منشأ وی بغداد بوده است.

«صحو» به معنی هشیاری در مقابل سکر است و همان‌گونه که سکر در عرفان معنای مجازی و اصطلاحی دارد، صحو نیز در معنای غیر لغوی و البته مرتبط با لغت به کار می‌رود. عرفا «صحو» را بازگشت بنده به علم و احساس می‌دانند که پس از غیبت رخ می‌دهد (قشیری، ۱۱۲). چنان‌که در داستان موسی (ع) و تجلی خداوند بر او، عقل و حس، و تمییز و هشیاری موسی غایب شد و سپس بدو بازگشت و چون به هوش آمد، از تقاضای دیدار خداوند - که مرتکب شده بود - توبه کرد.^۱

در تشخیص مفهوم عرفانی صحو، این حکایت نیز قابل توجه است: روزی جنید با همسر خود نشست؛ شبلی در حال سکر به در خانه وی آواز داد و راه خواست؛ جنید دانست که مست است، از بهر آن که آواز شوریدگان پیدا باشد. زن جنید خواست که خویشتن بپوشاند؛ جنید گفت: باش که او را از تو خبر نیست. شبلی درآمد و از سر وقت

۱. خداوند در آیه ۱۴۳ سوره اعراف می‌فرماید: «و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه رَبّه قال رَبّ ارنی انظر الیک قال لن ترینی و لکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترینی فلما تجلی رَبّه للجبل جعله دَکاً و خرّ موسی صعفاً فلما افاق قال سبحانک تبت الیک و انا اول المومنین»

خویش سؤال کرد. جنید به سخن درآمد و وقت جنید بر وقت شبلی غلبه گرفت و او را باز آورد. چون به هوش آمد، گریستن گرفت. آن‌گاه جنید با زن گفت: اکنون اندر ستر شو که شبلی به هوش آمد (مستملی بخاری، ۱۴۹۰؛ قشیری، ۱۱۰).

ملاحظه می‌شود که حالت روحی عارف هنگام صحو و هشیاری، برخلاف زمان سکر، شادی و طرب نیست، بلکه گریستن، به درد آمدن و توبه کردن است. تفاوت این حالت-های روحی، ناشی از تفاوت تجلی‌هاست. هجویری که به تصریح خود، از اصحاب صحو و پیرو جنید است (هجویری، ۲۳۲، ۲۳۵)، درباره آثار روحی متفاوت در تجلیات جمالی و جلالی می‌گوید: «انس و هیبت دو حالت است از احوال پیروان طریق حق؛ چون حق تعالی به دل بنده تجلی کند به شاهد جلال، نصیب وی اندر آن هیبت بود و باز چون به دل بنده تجلی کند به شاهد جمال، نصیب اندر آن انس باشد؛ تا اهل هیبت از جلالش بر تعب باشند و اهل انس از جمالش بر طرب» (همان، ۴۹۰). همچنین مستملی بخاری در بیان منشأ طرب و حزن سالک گفته است: «...این بر حسب آن [چیزی] باشد که محب را افتاده باشد؛ تا افتاده او چیست؛ در میلان وصال افتاده است یا در میلان فراق؟ در جلال تفکر می‌کند یا در جمال؟ تا در آن ساعت، چون واردی پدید آید، موافق آن معنی که در سر او کامن است او را بجنباند. اگر از جمال و وصال است، به طرب آید و اگر از جلال و فراق است، به حزن آید (مستملی بخاری، ۱۴۵۴). مؤلف *رشف اللاحاظ* هم تصریح می‌کند که جمال برای آن است که رغبت و طلب عاشق زیادت گردد و جلال از برای آن که با آشکار شدن بزرگی معشوق، استغناى او و بیچارگی عاشق نمایان گردد و غرور عاشق نفی شود (الفتی تبریزی، ۴۳).

ملاحظه می‌شود که به دلیل تأثیرات متفاوت تجلیات جمالی و جلالی، حالات عاطفی و روحی متفاوت در عارفان برخوردار از هر یک از این تجلیات پیدا می‌شود. این حالات البته در انحصار گروهی خاص نبوده است و هر عارفی به تناسب مقتضیات وقت خویش ممکن بوده از آن‌ها بهره‌مند شود؛ لیکن در مجموع، حالات هر گروه از دیگری متمایز می‌شده است. اصحاب سکر که از تجلیات جمالی برخوردار بودند، روحیه شاد و احوال شورانگیز داشتند؛ اما اصحاب صحو که از تجلیات جلالی بهره‌مند می‌شدند، سکون و آرامش و طمأنینه پیدا می‌کردند. از همین رو اقوال و مقاماتی که از ایشان به ما رسیده است، در اصحاب سکر نشان از انس و طرب، بسط و رجا، شوق و بهجت، و

وجد و حرق دارد، اما در اصحاب صحو غالباً از هیبت و خشیت، خوف و قبض، حزن و درد، و صبر حکایت می‌کند.

پیامدهای نظری تجلیات جمالی و جلالی

محققان و نظریه پردازان عرفان در ارزیابی نظری و شناختی سکر و صحو که در ارتباط مستقیم با تلقی ایشان از تجلیات جمالی و جلالی است، آرای مختلفی ارائه داده‌اند. قائلان به سکر، صحو را حجاب اعظم عبد از حضرت حق می‌دانستند؛ زیرا معتقد بودند در حالت صحو، صفات بشری مانند علم، آگاهی و تمایلات انسان باقی می‌ماند و این همه اسباب تفرقه‌اند؛ اما سکر موجب زوال صفات بشری، تدبیر و اختیار، و حتی تصرف انسان در خویش می‌شود؛ در نتیجه وی فانی می‌گردد و هر چه از او سرزند، فعل حق تعالی خواهد بود، زیرا باقی حقیقی، کسی جز او نیست؛ از این رو می‌گفتند فرق است میان آن که از صفات خود فانی شده باشد با آن که بر صفات خویش باقی بماند (هجویری، ۲۳۱-۲۳۵).

در مقابل، قائلان به صحو، سکر را محل آفت می‌دانستند؛ چون معتقد بودند که سکر موجب تشویش و عدم صحت احوال سالک می‌شود و سبب می‌گردد وی بیندارد صفاتش فانی شده است، در حالی که نشده است. به عبارت دیگر، می‌گفتند سکر عرفانی همچون مستی شراب انگوری، توان دیدن و تشخیص درست را از انسان می‌گیرد و مانع درک صحیح حقایق اشیاء می‌شود و خلاف آن است که پیامبر (ص) همراه به دعا می‌خواست «اللهم ارنا الاشیاء كما هی». پس دیدن و درک درست فقط در صحو و هشیاری به دست می‌آید (همان‌جا).^۱ به همین دلیل، وقتی که منصور حلاج در حال غلبه نزد جنید آمد تا راجع به موضوعی که در آن حال رخ داده بود با وی سخن گوید، جنید گفت: ما را با مجانبین صحبت نیست، که صحبت را صحت باید، و صحت حال عبد با حق، در واقع «صحو» است نه سکر؛ و آن چیزی نیست که با اکتساب بنده به دست آید و جزو صفات او گردد (هجویری، ۲۳۵-۲۳۶). از ابوعثمان مغربی هم حکایت می‌کنند که پس از بیست سال عزلت و گوشه نشینی چون به میان مشایخ آمد و از او پرسیدند چرا رفتی، چه یافتی و چرا باز آمدی؟ پاسخ داد: «به سگری رفتم و آفت سکر دیدم و نومیدی

۱. برای آگاهی بیشتر از آراء و دلایل عرفا در برتر دانستن سکر یا صحو، همچنین بنگرید به: مستملی بخاری، ۱۴۸۷-۱۵۰۱.

یافتیم و به عجز آمدم.» و مشایخ او را تأیید کردند که «تو انصاف جمله بدادی و آفت سکر باز نمودی. سکر، جمله پنداشتِ فناست در عین بقای صفات، و این حجاب باشد. در حالی که «صحو» جمله دیدار بقاست در عین فنای صفت، و این عین کشف باشد. در جمله، اگر کسی را صورت بندد که سکر نزدیک‌تر از صحو است به فنا، محال باشد... (همان، ۲۳۳).

این تفاوت مبنایی عرفا در روش شناختی و معرفتی، البته نتایج نظری متفاوتی را در حب الهی از دیدگاه ایشان به دنبال می‌آورد؛ به گونه‌ای که حب الهی را در نظر هر گروه از ایشان کاملاً متفاوت با دیگری می‌بینیم. تفاوت دیدگاه عرفا را در باره حب الهی که نهایتاً ناشی از اصالت دادن ایشان به هر یک از تجلیات جمالی یا جلالی است، در خُرد نظریه های حب به شرح زیر می‌توان پی‌گرفت:

الف - نظریه محبت

تجلی جمالی که حاصل آن برای عارف، شهود زیبایی و حسن خداوند بود، چنان که پیشتر گفته شد، ملازم طرب و شادی و انس و وصال بود. همین امر تلقی اصحاب سکر را از محبت، با تلقی اصحاب صحو متفاوت می‌ساخت. اصحاب صحو در اثر خوف و خشیت ناشی از تجلی جلالی، فاصله و جدایی میان خود و خداوند حس می‌کردند و از این رو جانب تنزیه و تقدیس را نگه می‌داشتند و حب الهی را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که مشابهتی با عشق و محبت انسانی نداشته باشد. به طور مثال، حکیم ترمذی که از بزرگترین نظریه پردازان عرفان در قرن سوم هجری بود، محبت و ولایت را به یک معنی تلقی می‌کرد. او معتقد بود که محبت خداوند به بندگان عبارت است از منت و نعمت وی به ایشان، و محبت بندگان به خداوند هم همان توحید است؛ از همین رو همه موحدان را اولیاء و دوستان خدا می‌دانست.^۱ همو خشیت را لازمه محبت می‌دانست و اساساً معتقد بود که خداوند محبت و خشیت را توأمان به بنده محبوبش می‌بخشد؛ زیرا اگر محبت تنها باشد، موجب بهجت نفس و هیجان آن می‌شود و استبداد و تعمدی را به دنبال می‌آورد. از این رو، خشیت را در باطن قلب عبد قرار می‌دهد و محبت را در ظاهر وجودش، تا قلب وی در تعادل و استقامت بماند (ترمذی، ۹۳).

۱. و اما ما سألت ما معنى الولاية و المحبة؟ فإن الموحدين كلهم أولياء الله و أحبائه؛ و الله وليهم و محبتهم و محبوبهم؛ والاهم بالمنة، فوالوه بالتوحيد (ترمذی، ۱۴۰-۱۴۱).

این نظر تفاوت بسیار داشت با آرای اصحاب سکر که محبتشان در پرتو تجلی جمالی، با همین بهجت و هیجان کامل می‌شد و بدانجا می‌رسید که دوست با دوست گستاخی می‌کرد و شرط ادب بر می‌خاست. از ذوالنون مصری درباره انس پرسیدند؛ پاسخ داد: انس گستاخی کردن دوست است با دوست (مستملی بخاری، ۱۳۵۳). جلال الدین مولوی در توضیح این حالت که هنگام فنای اوصاف عارف در بقای ذات حق رخ می‌دهد، گفته است:

نبض عاشق بی ادب برمی‌جهد خویشتن بر کفه‌ش می‌نهد
بی ادب باشد چو ظاهر بنگری که بود دعوی عشقش همسری
چون به باطن بنگری دعوی کجاست او و دعوی پیش آن سلطان فناست
(مولوی، دفتر سوم، بیت ۳۶۷۸ به بعد)

این‌گونه مسائل البته با «خُلَّت» ارتباط پیدا می‌کند که یکی دیگر از خردنظریه‌های حب الهی است.

ب - نظریه خُلَّت

این نظریه در قرن دوم هجری، ذیل نظریه حب شکل گرفته بود و پایه‌گذاران آن ریاح بن عمرو قیسی و کلیب بودند که مخالفان و موافقانی داشتند؛ چنان‌که ابوالحسین ملطی ایشان را جزو مشرکان می‌دانست^۱ و ابوطالب مکی بر عکس، خلت را بالاترین مقامات عرفانی می‌شمرد و می‌گفت در آن مقام، تخلل در اسرار غیب و آگاهی بر مشاهده محبوب تحقق می‌پذیرد.^۲

«تخلل» یعنی نفوذ کردن چیزی در چیز دیگر. خلیل هم از آن رو خلیل نامیده می‌شود که دوست در دل و جاننش نفوذ کرده است و تمامی وجودش آکنده از اوست. رابعه عدویه که از عرفای قرن دوم و از معاشران ریاح قیسی بود، در همین معنی سروده است:

قد تخللت مسلک الروح منی و لذا سمی الخلیل خلیلاً^۳

به تعبیر دیگر، خلت دوستی و صمیمیت و به اصطلاح امروز خودمانی شدن است؛ اعتقاد به مقام خلتِ حق، از گام‌های بلندی بود که فاصله میان محب و محبوب را

۱. بنگرید به: بدوی، ۷۷ به بعد.

۲. ابوطالب مکی، قوت القلوب، ۱۵۱/۲ به نقل از: پورنامداریان، ۳۳.

۳. تو مثل روح در تن من نفوذ کرده‌ای، خلیل هم به همین علت خلیل لقب گرفته است (بدوی، ۷۶).

بشتاب از میان برمی‌داشت و حب را به عشق نزدیکتر می‌کرد؛ جایی که مرز میان اصحاب سکر و اصحاب صحو مشخص تر می‌گشت.

ج - نظریه عشق

چنان که پیشتر گفته شد، اصحاب صحو، یعنی هشیاران برخوردار از تجلیات جلالی در عالم عرفان، هنگام تعبیر از رابطه عاطفی میان خدا و بندگان، به کاربرد قرآنی این مفهوم یعنی «حب» بسنده می‌کردند و آن را مترادف با ولایت و توحید می‌دانستند. این گونه تعبیر و تلقی در دوران اولیه عرفان و تا مدت‌ها ادامه داشت؛ اما اصحاب سکر یعنی سرمستان برخوردار از تجلیات جمالی، با تلقی و بینشی که داشتند و با به‌کارگیری مفاهیمی چون شوق و وجد و حرق، حالات گرم و شورانگیزتری به رابطه خود با خدا می‌دادند و آن را به سویی می‌بردند که سرانجام به عشق می‌رسید. این دگرگونی البته به سادگی رخ نداد و مدت‌ها مباحث مفصلی بین مخالفان و موافقان در می‌گرفت که آیا اساساً رابطه میان خداوند و بندگان را می‌توان به عشق تعبیر کرد یا نه؟

بنا به گزارش هجویری، در نیمه اول قرن پنجم، دیدگاه‌های مختلفی درباره عشق الهی موجود بود. گروهی عشق بنده به خدا را روا می‌داشتند، اما عشق خدا به بنده را روا نمی‌دانستند؛ زیرا معشوق می‌تواند عاشق را منع کند، اما عاشق نمی‌تواند معشوق را از چیزی منع کند؛ خدا می‌تواند بنده را منع کند اما بنده نمی‌تواند خدا را منع کند؛ پس روا نیست که بگوییم خدا عاشق بنده خویش است. گروهی برعکس معتقد بودند که بنده نمی‌تواند عاشق خدا باشد، زیرا عشق تجاوز از حد است و خدا محدود نیست که عاشق او (بنده) از حد او بگذرد؛ پس عشق بنده به او جایز نیست. گروه دیگری با استدلالی دیگر می‌گفتند عشق بنده به خداوند جایز نیست؛ زیرا عشق با دیدار و ادراک ذات حاصل می‌شود، و چون ذات خداوند مُدرک نیست و به چشم نمی‌آید، معشوق هم واقع نمی‌شود، اما می‌تواند محبوب واقع شود؛ زیرا محبت از راه سمع حاصل می‌گردد و انسان افعال و صفات خدا را شنیده است؛ پس می‌تواند به آن‌ها محبت ورزد (هجویری، ۴۰۰-۴۰۱).

در همان روزگار، ابوالقاسم قشیری به موافقت استاد خویش ابوعلی دقاق، عشق میان عبد و رب را با دلایلی مشابه آنچه گفته شد، قاطعانه رد می‌کرد و می‌گفت: «نشاید وصف کردن حق را به عشق بنده و نه بنده را به عشق حق؛ به هیچ وجه روا نباشد.»

(قشیری، ۵۶۱). مستملی بخاری نیز در باب «محبت» از کتاب شرح التعرف، توضیح مبسوطی آورده است در بیان محبت انسانی و مراحل طی می‌کند تا به عشق رسد. وی در آنجا یادآور می‌شود که این مطالب را می‌گوید تا مرز میان کفر و ایمان مشخص شود و خوانندگانش محبت الهی را با عشق درنیامیزند (مستملی بخاری، ۱۳۸۷-۱۳۸۹). ملاحظه می‌شود که دیدگاه هشیاران عرفان تا قرن پنجم، هنوز عشق را به رسمیت نمی‌شناسد؛ بلکه خود را همچنان پایبند تعبیر قرآنی «حب» و تنزیه خداوند می‌داند و حتی عشق را با کفر در یک ترازو قرار می‌دهد.

در سوی دیگر عرفان و در سایه تجلیات جمالی، برخی از مفاهیم موجود در نظریه حب مانند خوینگر شدن با ذات حق، بریدن از مألوفات، بی صبری در طلب رؤیت و بی‌قراری در آرزوی قربت که در آغاز نقش کاملاً محوری نداشتند، بتدریج رشد کردند و بینش میان‌های را به وجود آوردند که در عین حالی که اصطلاح عشق را به کار نمی‌برد، جایگزین‌هایی برای آن می‌یافت که رسالت واژه عشق را بر دوش می‌کشید؛ مانند «شوق» که از محبت بر می‌خاست و بر اندازه محبت بود (قشیری، ۵۷۵-۵۷۷). ابن عطا را از شوق پرسیدند؛ گفت: «سوختن دل و جگر بود و زبانه زدن آتش در او، و پاره پاره شدن جگر» (همان، ۵۷۷). فارس گوید: «دل‌های مشتاقان منور بود به نور حق تعالی؛ چون شوق ایشان بجنید، میان آسمان و زمین روشن گردد؛ خدای تعالی ایشان را عرضه کند بر فریشتگان و گوید: ایشان مشتاقانند به من؛ گواه باشید که من بر ایشان مشتاق ترم (همان، ۵۷۹).

بدین ترتیب مفاهیمی چون وجد و طرب و انبساط، اندک اندک پررنگ‌تر از پیش در حواشی شوق و محبت مطرح شدند و سرانجام نظریه حب را از قلمرو جلال خداوند به جلوه جمال حضرتش بردند. در نتیجه دیدگاه اصحاب صحو که به اعتبار آیات قرآن، از محبت سخن می‌گفتند اما از تفسیر آن خودداری می‌کردند و مفاهیم عاشقانه را از ذات حق منزّه می‌دانستند، در سایه قرار گرفت. شوق، بال به بال محبت رفت و سرانجام با آن آمیخته، عشق را به وجود آورد. کسانی مانند رابعه عدویه، ذوالنون مصری، ابوالحسن نوری، سمنون محب، شبلی و حلاج از اصحاب سکر، راهگشایان نظریه عشق بودند.

د - نظریه وحدت وجود

یکی دیگر از نظریه‌هایی که تحت تأثیر تجلیات جمالی و در ارتباط با حب الهی پدید آمد، نظریه وحدت وجود بود. امروزه در سایه دیرپای مکتب ابن عربی به سادگی قابل

فهم است که بگوییم در همه هستی یک وجود بیش نیست و آن ذات لایزال حضرت حق است و آنچه به نام مخلوقات شناخته می‌شوند، در واقع تجلیات آن ذات مطلق یگانه در مراتب و تعینات است که ظاهرینان گمان می‌کنند موجودات کثیری غیر از خداوند در عالم هستی پدید آمده است. به عبارت دیگر، خداوند وجود مطلق و هستی بخش است که از اطلاق به قید آمده و به اسامی موجودات گوناگون موسوم گشته است؛ مانند نور خورشید که از پنجره‌ای مشبک و شیشه‌های رنگین می‌تابد و شکل‌ها و رنگ‌های گوناگون پیدا می‌کند. حال اگر شیشه‌ها و مشبک‌ها برداشته شوند، همان نور واحد نمایان می‌گردد.

مطلب فوق، بیان ساده نظریه وحدت وجود است که در نخستین دوره‌های عرفان به آسانی گفته و پذیرفته نمی‌شد؛ اما سرانجام در قرن هفتم هجری به وسیله ابن عربی تبیین و تثبیت شد.

نخستین عارفانی که گرایش‌های وحدت وجودی از خود نشان داده‌اند، عمدتاً از اصحاب سکر بودند. به عبارتی می‌توان گفت که نظریه وحدت وجود، تکامل یافته آرای اصحاب سکر درباره عشق الهی و نتیجه تجلیات جمالی بوده است. وقتی که بایزید بسطامی می‌گفت «دوستداران به حقیقت دوستی نمی‌رسند، مگر آن که یکی به دیگری بگوید ای من!» (سراج، ۴۶۳)، بی‌گمان به وحدت میان محب و محبوب نظر داشت که از مسلمات نظریه وحدت وجود است؛ یا هنگامی که می‌گفت «از خدای به خدای رفتم، تا ندا کردند در من که ای تو من!» (عطار نیشابوری، ۱۶۰/۱)، قطعاً به شهود وحدت اشاره داشت که در مقام فناء فی الله رخ می‌دهد؛ عطار نیز تأکید کرده است که منظور بایزید از این سخن، رسیدن به مقام فناء فی الله است (همان جا).

به عقیده عارفان وحدت وجودی، کمال طریقت عرفان، عاری شدن محب از صفات خویش است که اگر تحقق یابد، محب به کشف و شهود در می‌یابد که با محبوب، یعنی حضرت حق، یکی است و حب نیز اساساً چیزی جدا از محب و محبوب نیست. بایزید باز هم در این معنی گفته است: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست؛ پس نگه کردم؛ عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم؛ که در عالم توحید همه یکی توان بود.» (همان جا). ابوالحسن خرقانی هم با این دعا که «الهی مرا در مقامی مدار که گویم خلق و حق، یا گویم من و تو؛ مرا در مقامی دار که در میان نباشم، همه تو باشی» (مینوی، ۶۲)، وحدت‌گرایی خود را آشکار کرده است.

این‌گونه سخنان، البته در آغاز عادی تلقی نمی‌شد و مخالفان جدی داشت؛ تا جایی که منصور حلاج به جرم تعبیر شهر آشوب خود، یعنی «انا الحق» که صریح‌ترین شعار وحدت وجودی بود، بر بالای دار رفت و قربانی افشای راز وحدت شد.^۱ کشته شدن حلاج، زنگ خطر را به طور جدی به صدا درآورد و سبب شد برخی از معتقدان این اندیشه، جانب احتیاط را نگه داشته، از ابراز عقیده صریح خودداری ورزند. برخی هم برای در امان ماندن از تعرض، خود را به دیوانگی زدند؛ چنان که شبلی کرد. او که از دوستان و همراهان حلاج بود، می‌گفت: «من همان می‌گویم که حلاج می‌گفت؛ لیکن دیوانگی مرا برهاند.» (انصاری، ۳۸۱؛ عطار، ۱۳۶/۲).

مشایخ میانه‌رو و پیروان ایشان از پذیرفتن وحدت وجود و تأیید آشکار قائلان به این گرایش خودداری می‌کردند. جنید با آن که خود سخنانی دارد که بوی وحدت از آن‌ها به مشام می‌رسد، اما حلاج را به سکوت و خلوت دعوت می‌کرد و از فرجام کارش هشدار می‌داد که «زود باشد که سر چوب پاره سرخ کنی» (عطار، ۱۳۶/۲). حتی او را به سبب عقاید افراطی‌اش درباره فنای اوصاف عبد و رسیدن به حق، مورد عتاب و سرزنش قرار می‌داد و می‌گفت «ای پسر منصور، اندر کلام تو فضول می‌بینم بسیار و عبارات بی معنی» (هجویری، ۲۳۵-۲۳۶). خواجه عبدالله انصاری هم در قرن پنجم گواهی داده است که تنها سه تن از مشایخ، یعنی ابوالعباس عطا، بوعبدالله خفیف و ابوالقاسم نصرآبادی، حلاج را موجه می‌دانستند. او همچنین اعتراف کرده که خود نیز به موافقت علمای شرع، حلاج را نه می‌پذیرد، نه رد می‌کند و دیگران را به سکوت درباره وی فرا می‌خواند (انصاری، ۳۸۰). البته در فضای اجتماعی آن روزگار، ابوالعباس عطا را نیز سرانجام به جرم همداستانی با حلاج کشتند (همان، ۳۸۲).

اندیشه وحدت وجود یا شهود وحدت، با همه فشارهای اجتماعی، مراحل تکامل خود را پیمود و روز به روز فراگیرتر شد تا آن که در سده هفتم هجری به دست ابن عربی افتاد. این عارف بزرگ آنچه را که عرفای پیشین از راه کشف و شهود و به ذوق و وجدان یافته بودند، تئوریزه کرد و جنبه نظری و استدلالی داد. از آن پس، مکتب ابن عربی و نظریه وحدت وجود در زمره مسائل علمی عرفان درآمد و هرچند مخالفت‌ها با تفکر وحدت وجودی هرگز تمامی نیافت، اما نوعاً به مخالفت‌های علمی و نظری تبدیل شد و از واکنش‌های شدید عملی تا حدودی کاسته شد.

۱. حافظ: گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند

جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

آنچه گفتیم، از پیامدهای نظری و نتایج گفتمان میان عارفان برخوردار از تجلیات جمالی و عرفای بهره‌مند از تجلیات جلالی در طول تاریخ عرفان اسلامی بود. این پیامدهای نظری طبعاً آثار قولی و فعلی هم به دنبال دارد که در مجال دیگری باید به آن پرداخت.

نتیجه

از آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می‌آید که تجلی خداوند ناشی از حب او به خویش و شناساندن خویش است و از سوی دیگر موجب محبت بندگان به او می‌شود. یعنی تجلی، هم با محب بودن خداوند ارتباط دارد و هم با محبوب بودن او. از این دیدگاه، تجلی عین آفرینش است و حب انگیزه و هدف آفرینش. عارفان نیز در سلوک عرفانی خود، با دریافت تجلی به سلک محبوبان حق در می‌آیند.

تجلی بر دو گونه است: جمالی و جلالی، و بر حسب آن که کدام یک از این دو نوع تجلی به عارف تعلق گیرد، آثار و پیامدهای متفاوتی ایجاد می‌شود که آرای او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بر این اساس، دو دسته از عارفان در تاریخ تصوف پدید آمده‌اند: اصحاب سکر و اصحاب صحو.

اصحاب سکر در اثر تجلی جمالی که حامل لطف و رحمت و انس و قربت خداوند است، سرانداز می‌شوند و شوریده، و در گرمای حاصل از دیدار، فاصله‌ای میان خود و محبوب ازلی حس نمی‌کنند؛ در نتیجه از مقوله حب و محبت عبور می‌کنند و داعیه‌دار دوستی و صمیمیت با خدا و سرانجام عشق و وحدت با او می‌گردند.

اما اصحاب صحو که از تجلی جلالی برخوردارند، تحت تأثیر جلال و جبروت و هیبت و هیمنه خداوند، روحیات آرام، خائف و خاشع پیدا می‌کنند، در روش معرفتی خود، هشجاری را ترجیح می‌دهند و سکر را آفت معرفت می‌شمارند و چون مقهور صفات جلال می‌شوند، فاصله‌ای میان خود و خداوند می‌بینند که مانع طرح ادعای دوستی و یگانگی با او می‌شود. به همین دلیل، عارفان بهره‌مند از تجلی جلالی در همان مرز محبت باقی می‌مانند، حب الهی را مترادف با ولایت و توحید می‌شمارند و با نظریه‌های خلت، عشق و وحدت وجود، همداستان نمی‌شوند.

بدین‌گونه ثابت می‌شود که اولاً حب الهی در میان عارفان، با تجلی در ارتباط مستقیم است. ثانیاً نوع تجلی به تناسب آن که جمالی باشد یا جلالی، چون وجود عارف را فرا

گیرد، خصوصیات متفاوت به آن می‌دهد؛ در نتیجه، حب هر عارف و آنچه با حب در ارتباط است، با حب عارف دیگر که از نوع دیگر تجلی بهره‌مند شده، کاملاً متفاوت می‌گردد. اسناد کهن در متون عرفانی گویای این تفاوت‌های آشکار در میان اصحاب سکر و اصحاب صحو است.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید؛
۲. الفتی تبریزی، شرف‌الدین حسین، *رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ (فرهنگ نمادهای عرفانی در زبان فارسی)*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۷؛
۳. انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، تصحیح دکتر محمدسرور مولایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۲؛
۴. بدوی، عبدالرحمن، *شهید عشق الهی رابعه عدویه*، ترجمه محمد تحریرچی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷؛
۵. پورنامداریان، تقی، *دیدار با سیمرغ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲؛
۶. ترمذی، محمد، *ثلاثة مصنفات*، یاهتمام بیرند راتکه، بیروت، دارالنشر فرانسیس شتاینر شتوتگارت، ۱۴۱۲ هـ ق / ۱۹۹۲؛
۷. جهانگیری، محسن، *محبی الدین بن عربی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱؛
۸. رازی، نجم‌الدین، *مرموزات اسدی در مزمورات داوودی*، به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی هرمان لندلت، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا شعبه تهران، ۱۳۵۲؛
۹. سراج طوسی، ابونصر، *اللمع*، حقه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، دارالکتب الحدیثه بمصر و مکتبه المثنی بیگداد، ۱۹۶۰؛
۱۰. عطار نیشابوری، محمد، *تذکره الاولیاء*، تصحیح رنولد الن نیکلسون، لیدن، مطبعة بریل، ۱۹۰۵؛
۱۱. قشیری، ابوالقاسم، *رساله قشیریه*، ترجمه ناشناس قرن ششم، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱؛

۱۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ هـ ق/۱۹۸۳ م؛
۱۳. مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۶؛
۱۴. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲؛
۱۵. مینوی، مجتبی، *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی*، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳؛
۱۶. هجویری، ابوالحسن علی، *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، تهران، طهوری، ۱۳۵۸.