

معرفت در مشرب عرفانی روزبهان بقلی^۱

الهام تمدن^۲

محمد رضا نصر اصفهانی^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۳/۱۳

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۶/۰۷

چکیده

اگرچه عرفان به تمامی معرفت و شناخت است، از آنجا که این مکتب فکری ابعاد مختلفی دارد، شناخت به معنای دریافت و وصول به حقیقت، بخشی از راه اتصال به حقیقت است. این پژوهش به تبیین شناخت به این معنا و همچنین راه‌ها و مراتب آن از منظر روزبهان بقلی فسایی شیرازی می‌پردازد. مسئله اصلی این پژوهش، تبیین معرفت به عنوان هدف غایی عارف، انواع و مراتب آن، روش‌های رسیدن به آن، مقدمات و آثار و نتایج آن در مشرب عرفانی این عارف بزرگ قرن ششم هجری است. روش تحقیق در این گفتار، اسنادی کتابخانه‌ای و از نوع توصیفی-تحلیلی است. ارائه نظریات روزبهان درباره معرفت، تقسیم‌بندی صاحبان معرفت

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.15760.1350

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. e.tamaddon@ltr.ui.ac.ir

^۳ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). m.nasr@ltr.ui.ac.ir

به سه نوع عوام و خواص و خاص الخاص، بررسی انواع و مراتب معرفت، مقدمات و آثار و ثمرات آن از نوآوری‌های این پژوهش است. در نظر این عارف بزرگ، چهار عنصر نفس، روح، عقل و قلب دستگاه‌های دریافت و وصول به حقیقت‌اند، اما هریک از این چهار عنصر، ساحتی از معرفت را درمی‌یابند که در ساحت تجلی حق، این همه را به دست قادر حق بسوزاند و آمادۀ جذبۀ‌ای شود که توسط حق او را در بر می‌کشد و به ساحت حضور می‌برد.

واژه‌های کلیدی: معرفت، روزبهان بقلی، هدف و غایت عارف، مراتب شناخت.

مقدمه

هدفی که علم عرفان حول آن شکل گرفته و اهل طریقت در نهایت سلوک خواهان رسیدن به آن هستند، معرفت یا شناخت حق تعالی است. «معرفت» در لغت به معنای شناخت است و از این نظر با «عرفان» هم‌معنی و هم‌ریشه است. پس کار عارف شناختن حق است. شناخت در این ساحت، نه به‌منزلهٔ پرکردن ذهن از دریافت‌های حس یا رابطه‌سازی و تعمیم عقل یا حتی بسط زمینهٔ فکری است که چیزی است از نوع شدن و صیوروت؛ تحولی است که در وجود صورت می‌گیرد. عارف با شناخت، بسط وجود یا بسط ضمیر می‌یابد و انسان با این گستردگی درون خود به ساحتی تبدیل می‌شود که اشیا و اشخاص را در خود شناور می‌سازد. حال اگر موضوع شناخت را حقیقت و جلوه‌های آن فرض کنیم، فاعل شناسایی با بسط لایهٔ ضمیر خود و خرق حجاب‌های ظلمانی و نورانی، به اتصال با حقیقت می‌رسد و این اتصال است که فعالانه او را در خویش شناور می‌سازد و حضور را برای او ممکن می‌کند.

عرفا در طول تاریخ چنانکه از نامشان پیداست، به‌دنبال شناسایی و شناساندن حق بوده‌اند. دو حدیث بنیادین عرفان، یکی حدیث نبوی «من عرف نفسه عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ. ق، ج ۲: ۳۲) و دیگری حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» (همان، ج ۸۴: ۱۹۹) است (اگرچه حدیث دوم در هیچ یک از

منابع روایی دست اول شیعه از جمله کتب اربعه ذکر نشده است، اما بیشتر عرفا از جمله روزبهان به آن معتقد بوده‌اند و بسیاری از عقاید و نوشته‌های خود را بر آن بنیان نهاده‌اند و در اینجا ناچار به ذکر آن هستیم). در حدیث اول، شخص عارف از طریق شناخت نفس خود به شناخت حقیقت می‌رسد و به سوی توحید ره می‌گشاید و در حدیث دوم، هدف از خلقت، شناخت خداوند عنوان شده است. روزبهان در تأیید معنای حدیث کنز مخفی می‌گوید: «چون خلق عالم را از عدم به وجود آورد الله - سبحانه و تعالی - و ایوان خدایی برکشید و دیوان ربوبیت بگسترید و تخم مخلوقات در مزارع مقادیر بپاشید و... چنانکه خواست، تا خود را عرض کند بر اشکال عالمیان، تا او را بدو بدانند که از گنج قدم در کنج عدم هیچ از معرفت وجود موجود نبود. خود از خود تقاضا کرد تا بی خود خدایش بدانند و ببینند» (روزبهان، ۱۳۸۱: ۶۹). با این اوصاف، هدف خداوند از خلقت، عرضه خود بر عالم و معرفت موجودات بر اوست؛ زیرا در عدم، معرفتی وجود ندارد و برای شناخت و معرفت الهی وجود لازم است. با توجه به این هدف والای خداوندی، معرفت در دیدگاه عرفانی بسیار مورد توجه واقع می‌شود.

با این مقدمه، شناخت حق نه به منزله انتزاع صور اشیا به وسیله ذهن و نه انشای ذهنی صورت‌ها و معارف مربوط به موجودات، بلکه عین حضور و بسط وجود در ساحت قرب الهی است؛ یا به بیان حدیثی دیگر به کثرت تعلیم و تعلم نیست؛ نور حق است که او در دل‌ها جایگزین می‌کند و هستی فرد را دستخوش تحول و گسترش بنیادین قرار می‌دهد. نقطه کانونی یا هسته کانونی معرفت عارفان، شهود یا موهبتی است الهی که در آن حضور محقق می‌شود. مشاهده حق، با آنچه عوام می‌پندارند، تفاوتی بنیادین دارد. وقتی کسی می‌گوید، خدا را دیده است، کلمه خدا را به معنای معهودش نباید گرفت. او جهان را الوهی می‌بیند و بنابراین به تعبیر وحدت وجودی، از آن جوهر سخن می‌گوید یا جوهر الوهی آن را خدا می‌نامد (استیس، ۱۳۶۷: ۶۸).

طرح مسئله

نزد عارفان، هدف غایی رسیدن به معرفت و شناخت الهی است. از این رو نام خود را عارف یعنی شناسنده گذاشته‌اند، اما معرفت نزد عارفان مختلف، تعاریف و مراتب متفاوتی دارد.

در این مقاله، به تحقیق دربارهٔ تعریف و مراتب عرفان از دیدگاه روزبهان بقلی، عارف برجستهٔ قرن ششم هجری پرداخته‌ایم و ابزار و مقدمات و آثار معرفت را در کتاب‌های مختلف این عارف بزرگ بررسی کرده‌ایم. در این مقاله، ابتدا تعریفی برای معرفت و انواع آن از دیدگاه روزبهان ارائه می‌شود. سپس نحوهٔ دستیابی به آن برای هر گروه از صاحبان معرفت بیان می‌شود. آنگاه ابزارهای دستیابی به معرفت یعنی عقل و روح و نفس و قلب معرفی می‌شوند و برای راهیابی هریک به ساحت شناخت، مراتب و مراحل معرفت می‌شود. آنگاه بررسی مقدمات و نتایج معرفت از دیدگاه روزبهان بقلی انجام می‌گیرد.

مبنای نظری و روش پژوهش

هدف از این پژوهش، بررسی دیدگاه روزبهان بقلی دربارهٔ هدف و غایت عارف است. بررسی دیدگاه او دربارهٔ معرفت و صاحبان آن، تقسیم‌بندی‌ها و مراتبی که در مورد صاحبان معرفت و نحوهٔ دستیابی آن‌ها به معرفت وجود دارد، ابزارهای شناخت حق و تقسیم‌بندی‌ها و مراتب به کارگیری هریک از آن‌ها، مقدمات و نتایج معرفت از جمله اهداف این پژوهش است. این پژوهش، اسنادی کتابخانه‌ای با رویکرد توصیفی-تحلیلی است. به این معنا که کتاب‌های روزبهان از جمله *عبر العاشقین*، شرح *شطحیات*، *رسالة القدس*، *مشرب الارواح*، *کشف الاسرار* و *منطق الاسرار* بررسی شدند و جملات و بخش‌های مربوط به معرفت از آن‌ها استخراج شد. سپس با دسته‌بندی مطالب استخراج شده و با استفاده از آن‌ها به توصیف و تحلیل و نتیجه‌گیری پرداخته شد.

پیشینه پژوهش

در مورد معرفت و معرفت‌شناسی و جنبه‌های مختلف عرفانی، علمی، فلسفی و متن‌شناسی آن، کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها و مقالات مختلفی به رشتهٔ تحریر درآمده است که از آن جمله‌اند:

۱. کتاب *دربارهٔ معرفت*، غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴، تهران: سروش.
۲. کتاب *سیری در اندیشه و شناخت (معرفت)*، تألیف سیدضیاءالدین سجادی، ۱۳۶۶، تهران: پازنگ، که در آن، معرفت از دیدگاه صوفیان مختلف به‌طور خلاصه و گذرا

بررسی شده و چند صفحه آن هم به نظریات روزبهران بقلی در مورد معرفت اختصاص یافته است.

۳. مقاله «تحلیل معرفت در معرفت‌شناسی معاصر و فلسفه اشراق»، مهدی عباس‌زاده، مجله ذهن، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۵۹.

۴. مقاله «گونه صوفیانه معرفت و ایمان»، امین مهربانی و حسین حیدری، مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۸۹.

در مورد روزبهران بقلی نیز آثار و نوشته‌های متعددی به چاپ رسیده است. از میان آثاری که می‌توان آن‌ها را پیشینه‌ای برای مقاله حاضر دانست، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. شرح احوال و آثار و مجموعه اشعار به دست آمده شیخ شطاح، تألیف غلامعلی آریا، ۱۳۶۳.

در این کتاب، دیدگاه روزبهران در مورد مفاهیم مختلف عرفانی به صورت گذرا بررسی شده، اما درباره معرفت بررسی و تحلیل خاصی ارائه نشده است.

۲. «مقدمه عبهرالعاشقین» به قلم استاد محمد معین و هانری کوربن که در سال ۱۳۳۷ برای نخستین بار در قسمت ایران‌شناسی انستیتوی ایران و فرانسه به چاپ رسید. در این مقدمه، با نگاهی گذرا به نظرات و عقاید روزبهران بقلی، به مبحث معرفت هم با استفاده از جملاتی از کتاب عبهرالعاشقین پرداخته شده است. البته این مقدمه، تحلیلی از مبحث عرفانی معرفت به دست نمی‌دهد.

۳. روزبهران بقلی، عرفان و شطح اولیا در تصوف اسلامی، کارل ارنست، ۱۳۷۷، ترجمه مجالدین کیوانی که در آن هم به طور گذرا به مبانی فکری روزبهران پرداخته شده است، اما بر مبحث معرفت تأکید خاصی ندارد.

۴. تحفه اهل العرفان، نوشته شرف‌الدین ابراهیم روزبهران ثانی، ۱۳۸۳، تصحیح و تنظیم جواد نوربخش، تهران: یلداقلم. این کتاب در شرح احوال و آثار روزبهران به قلم نواده روزبهران به رشته تحریر درآمده است.

۵. روزبهران‌نامه به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ۱۳۶۹، تهران: انجمن آثار ملی. این کتاب هم حاوی تحفه اهل عرفان است.

۶. مقاله «مبانی نظری مراحل سیر و سلوک در نزد شیخ روزبهان بقلی»، نوشته الهام سیدان در مجله ادبیات عرفانی، سال ششم، پاییز و زمستان ۹۳، شماره ۱۱.

۷. مقاله «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی»، نوشته مهدی فاموری، مجله مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.

به‌طور کلی اثری که معرفت را به‌طور مستقل در آثار نوشتاری روزبهان بقلی بررسی کند، در میان کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها و مقالات به چشم نمی‌خورد.

معرفت در آثار عارفان پیش از روزبهان

در دعای ابوحمزه ثمالی از قول امام سجاد (ع) آمده است: «یا رب بک عرفتک و انت دللتنی الیک و دعوتنی الیک و لو لا انت لم ادر ما انت» (خداوندا تو را به خودت شناختم و تو خود بر خود دلالت کنی و مرا به سوی خود دعوت کنی و اگر تو نبودی، نمی‌دانستم که تو کیستی) (قمی، ۱۳۸۵: ۳۲۸). مطابق این دعا، معرفت امری خدایی است که خداوند آن را به بنده ارزانی می‌دارد و تنها به وسیله خودش می‌توان او را شناخت. از امام صادق (ع) در همین زمینه روایتی در دست است که می‌فرماید: «معرفت ساخته خداست بر بندگان. در ساخت آن بنده را بهره‌ای نیست» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۲۸) که معلوم می‌شود نظر ایشان آن است که معرفت از طرف خداوند عطا می‌شود. همچنین در جایی دیگر می‌فرماید: «برای خدا بر مردم حقی نیست که بشناسند، بلکه برای مردم بر خداست که به آن‌ها بشناساند و چون به ایشان شناسانید حقی است از خدا بر آن‌ها که بپذیرند» (همان: ۲۳۱).

از عارف بزرگ، ابوالحسین نوری پرسیدند: چگونه خدا را شناختی؟ در پاسخ گفت: خدا را از طریق خدا شناختم. به او گفته شد: در این میان نقش عقل چیست؟ در پاسخ گفت: عقل ناتوانی است که جز بر ناتوانی همانند خود دلالت نخواهد داشت. او سپس افزود: هنگامی که خداوند منان عقل را آفرید، به او گفت: من کیستم؟ عقل در مقام پاسخ به این پرسش سکوت کرد. در اینجا بود که خداوند چشم عقل را به سرمه نور وحدانیت روشن ساخت و در پرتو این نور بود که عقل سکوت خود را شکست و گفت: تویی خدای بزرگ؟ بنابراین عقل خدا را جز به یاری خود خداوند نتوانست بشناسد. از ابوالحسین نوری پرسیده شد: نخستین چیزی که خداوند تبارک و تعالی بر بندگان خود

واجب کرد و آن را فریضه شمرد، چیست؟ او در پاسخ گفت: نخستین فریضه معرفت است؛ زیرا در قرآن مجید آمده است: «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون». ابن عباس که در زمره نخستین مفسران قرآن شناخته می‌شود، کلمه «ليعبدون» را به معنای «ليعرفون» گرفته و بر این اساس، معنی آیه شریفه این خواهد بود که ما جن و انس را نیافریدیم، مگر برای اینکه به معرفت و شناخت نائل شوند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۷).

حسین حلاج، معرفت را یکی از گران‌مایه‌ترین نعمت‌های الهی می‌داند؛ زیرا موصوف شدن به صفات خلود و مترقی شدن به صفت خلق ربانی است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۴۴۱).

او مفهوم شناختن حق به حق را در ابیات زیر آورده است:

لا يعرف الحق الا من يعرفه لا يعرف القدمى الحادث الفانى
كان الدليل له منه اليه به من شاهد الحق فى تنزيل فرقان

حق را نمی‌شناسد، مگر کسی که حق خودش را به او بشناساند. موجود حادث فانی، امر قدیم را نمی‌شناسد. دلیل هستی حق از خود حق و به‌سوی حق و به‌واسطه حق تحقق می‌پذیرد. این دلیل در وجود کسی تحقق پیدا می‌کند که حق را در تنزيل قرآن مشاهده کند. آنچه از کلام حلاج در اینجا می‌توان دریافت، این است که حق تبارک و تعالی جز به چشم حق دیده نمی‌شود؛ بنابراین مادام که سالک راه حق به مقام فنا نرسد و از چشم حق به حق ننگرد، نمی‌توان او را اهل مشاهده به‌شمار آورد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۷).

عموم عرفا بر این عقیده‌اند که معرفت موهبت و بخشش الهی است که از طریق تفضل حق تبارک و تعالی به شخص سالک داده می‌شود؛ درحالی که فلاسفه برای تحصیل معرفت، کوشش را ضروری می‌شمردند و می‌اندیشند که بدون کوشش کسی نمی‌تواند به مقام معرفت دست یابد. در میان اهل عرفان نیز کسانی را می‌شناسیم که برای رسیدن به مقام معرفت کوشش انسان را لازم می‌دانند، اگرچه موهبتی بودن آن را نیز انکار نمی‌کنند.

ابوسعید خراز از جمله کسانی است که این نظریه را پسندیده و معتقد است رسیدن به مقام معرفت در عین اینکه موهبتی الهی است، تلاش و کوشش انسان نیز در این باب ضروری شناخته می‌شود. از این عارف بزرگ، در این باب جمله‌ای مانده که دارای اهمیت بسیار است: «المعرفة تأتي من وجهين من عین الجود و بذل الجهود». مقام معرفت از دو وجه

به دست می آید: وجه اول سرچشمه جود و بخشش خداوند است و وجه دوم همان چیزی است که می توان آن را به کاربردن کوشش انسان نام گذاشت. درحقیقت کوشش انسان زمینه ساز دریافت فیض است؛ گویی انسان با تلاش و مراقبت، ظرف و جودی خود را آماده دریافت نور حق یا فیض جاری او می سازد (همان: ۳۸).

از عارف معروف، جنید نیز در باب معرفت نقل شده که گفته است: «المعرفة معرفتان معرفة تعرف و معرفة تعریف». در نظر این عارف بزرگ، معرفت به معرفت تعرف و تعریف تقسیم شده است. معرفت تعرف آن است که خداوند خودش را به اشخاص بشناساند و معرفت تعریف به این ترتیب است که خداوند آثار قدرت خود را در آفاق و انفس به مردم نشان دهد و سپس آن‌ها را مورد لطف خود قرار دهد تا از این طریق دریابند که این جهان بدون صانع نیست. این نوع معرفت همان چیزی است که عموم مؤمنان از آن برخوردارند، ولی قسم اول معرفت نصیب خواص است و در پرتو این نوع معرفت همه چیز به نور حق برای انسان آشکار می شود (همان).

توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، نشان می دهد که موضع عرفا در باب معرفت چیست و چگونه در این مورد سخن می گویند. این بزرگان به روشنی دریافته اند که نه تنها مبدأ و منشأ همه امور معرفت است، بلکه این مسئله غایت الغایات و پایان همه چیز نیز شناخته می شود. البته برای رسیدن به مقام معرفت، اختلاف آرا و تفاوت عقاید فراوان است و به آسانی نمی توان به نوعی وحدت و قدر جامع در میان این اقوال و عقاید دست یافت.

دیدگاه روزبهان درباره معرفت

عجز از ادراک معرفت

معرفت اجمالی حضرت حق، طبق آیاتی از قرآن کریم مانند آیات زیر برای همه ممکن است: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آیا در خدایی که خالق آسمان‌ها و زمین است شک است؟) (سوره النساء: ۱۰) و «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (آیا اشیا و پدیده‌ها خودبه خود پیدا شده و بدون خالق خلق شده‌اند یا اینکه خودشان خالق و پدیدآورنده هستند؟) (سوره طور: ۳۵) پاسخ این است که نه خودبه خود پیدا شده‌اند و نه خود، خود را آفریده‌اند. پس باید خالق غیر از خودشان داشته باشند که مثل آن‌ها پدیده

نباشد. همچنان که در وجود بانی برای بنا و صانع برای صنعت و مخترع برای اختراع شک نیست، در وجود خداوند متعال و خالق آسمان و زمین شک نیست.

اما احادیثی مانند «ما عبدناك حق عبادتك و ما عرفناك حق معرفتك» (آن گونه که باید، عبادت تو را نکردم و آن گونه که شایسته است تو را نشناختم) (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۸: ۲۳) و «لأُحْصِي تَنَاءَ عَلِيكَ؛ أَنْتَ كَمَا أَتَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِي» (نمی دانم ستایشی برای تو؛ تو همان طور هستی که خود را ستایش می کردی) (همان، ج ۹۰: ۱۵۹) از احادیثی هستند که معرفت حق را چندان دست یافتنی و آسان جلوه نمی دهند، بلکه آن را در جایگاه رفیعی قرار می دهند که رسیدن به آن را پیچیده و لایه لایه و دیرباب معرفی می کند.

روزبهان نیز تعریف دقیقی از معرفت به دست نمی دهد؛ زیرا از نظر او معرفت در پشت نکرت و نکرت در پشت معرفت مخفی است. او بر جمله «الادراك عن عجز الادراك فهو الادراك» تأکید دارد. به این معنا که تنها کسی به معرفت الهی دست می یابد که یقین حاصل کند، معرفت دست نیافتنی است و هنگامی که به این معنی رسید، در واقع به ادراک و شناخت حق رسیده است.

حقیقت عرفان در عجز است، از ادراک به معرفت حق. هنگامی که شخص از یافتن معرفت عاجز شد، معرفت او را یاری و دستگیری می کند؛ زیرا نه معرفت خدا نهایت دارد و نه جهل انسان. در واقع معرفت پشت نکرت و نکرت پشت معرفت مخفی است. حقیقت معرفت، از معارف بیرون آمدن است. شخص چون عارف شود، جاهل شود و چون جاهل شود (به جهل خود در شناخت خدا واقف شود)، عالم شده است. به بیان دیگر، معرفت همان فهم عجز خویش از شناخت خداست (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۳۲۳).

نکرت در لغت به معنای ناشناختن است و در مقابل معرفت قرار می گیرد (ر.ک: دهخدا، ذیل واژه نکرت). معرفتی که روزبهان از نکرت آن سخن می گوید، معرفت بالکنه است که ادراک اوست، به اعتبار کنه ذات مجرد از ملابس تعینات اسماء و صفات که این برای غیر خدا غیرممکن است که لایعرف الله غیرالله. دلیل این دست نیافتن و نکرت هم این است که میان او و ماسوای او هیچ نسبتی نیست تا بتوان در راه معرفتش پای نهاد و معرفت بی مناسبت از محالات است. لاجرم عجز از این معرفت نوعی معرفت است، سبحان من عجز الفکر عن معرفته (ر.ک: واعظ کاشفی، ۱۳۸۶: ۴۲۰).

انسان حادث است، پس شناخت قدیم برای او امکان ندارد؛ زیرا در ازل جز حق نیست و اگر کسی عارف به خدا باشد، باید بر او احاطه داشته باشد و مانند او باشد که چنین چیزی امکان ندارد. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «حجاب او نور است. اگر کشف کند، دیدگان همه مخلوقات در سبحات جلالش محرق شود» (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۰۶). اینجا جز اینکه انسان زبان ادب در کام غیرت و سر نیاز در گریبان حسرت کند، هیچ چاره‌ای نیست:

نه ادراک در کنه ذاتش رسید	نه فکرت به غور صفاتش رسید
توان در بلاغت به سبحان رسید	نه در کنه بی چون سبحان رسید

(سعدی، ۱۳۸۸: ۴)

هنگامی که حضرت ابراهیم (ع) از خداوند درخواست معرفت خود کرد، خطاب آمد که چهار مرغ را ذبح و با هم مخلوط ساز و هر قسمت از آن‌ها را بر سر کوهی قرار ده. آنگاه خداوند با زنده کردن دوباره آن‌ها خود را به او نمود. تفسیر عرفانی این آیات از نظر روزبهان چنین است که این چهار مرغ می‌تواند نماد چهار عنصر نفس و روح و قلب و عقل باشد که آدمی را در راه شناخت یاری می‌دهند. هنگامی انسان می‌تواند به معرفت واقعی برسد که این چهار عنصر را در وجود خود به دست قدرت بسوزاند. او توصیه می‌کند که انسان پس از سوزاندن این چهار عنصر و پرواز آن‌ها در ازلیات و ابدیات و انوار صفات و هویت قدم ذات باید آن‌ها را به نزد خویش فراخواند و اسرار معرفت را از ایشان پرسد تا به زبان عجز گویند: «و ما عرفناک حق معرفتک» و اما این چهار مرغ پس از این فنا به بقا می‌رسند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۳۶۱).

آخرین مرحله معرفت، نکرت یا همان نبود شناخت است. کسی به معرفت واقعی می‌رسد که بداند شناختی از خدا ندارد. اگر کسی چیزی از آن بگوید، درواقع جاهل به آن است، در حال بسط است و از روی انبساط سخن بر زبان می‌راند و آن کس که سخنی از معرفت بر زبان نمی‌آورد، در حال خوف است و از روی عقل چیزی نمی‌گوید. عجز از معرفت خود عین معرفت است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۱: ۳۱).

ابن ابی الحدید اشعاری در این مورد دارد که ترجمه آن چنین است: «سوگند به خدا، نه موسی و نه عیسی مسیح و نه محمد و نه جبرئیل، آن که تا جایگاه قدس و پاکی بالا

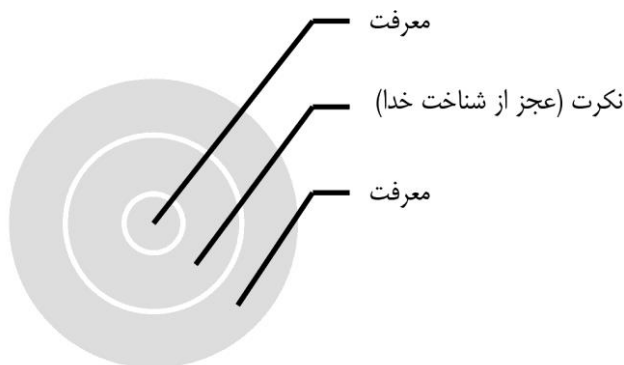
می‌رود، نه هرگز، و نه نفس بسیط و نه عقل مجرد، هیچ کدام از کنه و اصل ذات تو چیزی ندانستند؛ جز این را که تو ذات یگانه و بی‌همتا و همیشگی هستی. حکما و دانشمندان باید از حرمی که افلاک و آسمان‌ها بر آن سجده کنان‌اند، دور شوند. کیستی تو ای ارسطو و کیست افلاطون که جلوتر از تو بود ای کودن؟ و کیست ابن‌سینا وقتی بنایی را بالا برد و محکم کرد که تو برایش بنا کردی؟ آیا شما جز پروانه هستید که آذرخش را دید، درحالی که برافروخته شده بود، پس به آن نزدیک شده و خود را سوزاند؟ و اگر او به هوشیاری و خردمندی دست یافته بود، البته از آتش دوری می‌کرد» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۸، ج ۱۳: ۵۰).

همان‌گونه که ابوالعباس سیاری در شطح گوید: «حقیقت معرفت از معارف بیرون آمدن است.» به این معنا که معرفت، رؤیت معروف است، بی‌رؤیت معرفت و جهان هستی. بالای است که انسان با آن می‌تواند تا دروازه قدم پیش رود و مقرب حق گردد. وقتی که به حقیقت رسید، جز حق را نمی‌بیند و جز او را به حق نمی‌داند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۲۴۹). راه عبودیت پیداست، اما بر کنه قدم راه نیست. پیامبر اکرم می‌فرماید: «پاک و منزّه آن خداوندی که هیچ کس از خلق او را نیابد، الا به عجز از معرفت او.» عارف در نکرت به معرفت می‌رسد و هنگامی که به معرفت رسید، متحیر می‌گردد. عارف نهایت دارد، اما معرفت را نهایی نیست. چگونه می‌تواند محدود به بی‌نهایت برسد؟ اگر عرفا می‌گویند که حادث می‌تواند به معرفت قدیم رسد، منظورشان این است که از راه حادث یا عمل مواجهه حادث با قدیم که موجب درآمدن حادث از حدوث خود می‌شود و صیورورت او را می‌سازد، می‌تواند برسد. مگر در شهود صرف قدم که از راه حادث به آن نتوان رسید، بلکه آن منزل اهل حقیقت است و در آنجا واصل و موصول و عارف و معروف و شاهد و مشهود به جز حق نیست (ر.ک: روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۹۵). مولانا جلال‌الدین در این مورد چنین می‌گوید:

ای که اندر چشمه شور است جات	تو چه دانی شط و جیحون و فرات
دود گلخن کی رسد در آفتاب	چون شود عنقا شکسته از غراب
خود نباشد آفتابی را دلیل	جز که نور آفتاب مستطیل

سایه که بود تا دلیل او بود
چون قدم آمد حدث گردد عبث
این جلالت در دلالت صادق است
این بس استش که ذلیل او بود
پس کجا داند قدیمی را حدث
جمله ادراکات، پس او سابق است
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۰۵)

«فرق میان مستحسانات و مستقبحات این است که مستحسانات آینه لطف الهی و مستقبحات آینه قهر الهی هستند. قهر محل نکرت است و حسن محل معرفت. اگرچه نکرت در حقیقت آیت معرفت است» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۳۶). معرفت و نکرت، لباس قهر و لطف الهی است. گاهی خداوند لطف خویش را در لباس قهر نشان می‌دهد. گاهی همین قهر می‌تواند معرفت بخش باشد و گاهی نیز این قهر سبب عدم شناخت می‌شود و حجابی است برای عارف. همچنین لطف که در بقای پس از فنا حجاب نکرت بر عارف فرومی‌افتد، پس از آن انوار جمال ازلیات آشکار می‌شود و بعد از وجود شواهد، به حق عارف می‌شوند، اما هنگامی که ازلیات در عدم آشکار می‌شود، در کشف و شهود عارف جاهل می‌شود. عین فنا اصل نکرت بعد از معرفت است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۳۲۴). در این مرحله، کمال معرفت و خداشناسی به درک عجز از درک او است. آنچه برای بشر از درک عظمت و جلال و عزت و علم و قدرت الهی میسر است، فقط از راه نظر در عظمت آفرینش و آثار قدرت و علم و حکمت او و شناخت صفات ثبوتی و سلبی او فراهم می‌شود که در همه اشیا، آثار قدرت و حکمت او را می‌بیند و همه را به ستایش و تسبیح او می‌باید. برگ درختان و قطرات باران و همه چیز، نشان و آیه اوست.



به بیان دیگر، معرفت آنگاه حاصل می‌شود که شخص خود را از معرفت خالی ببیند و به عجز خود از شناخت آن حقیقت بی‌نهایت اعتراف کند. این احساس عجز از شناخت خداوند، خود نوعی معرفت محسوب می‌شود و کسی که گمان کند به معرفت الهی دست یافته است، در دورترین نقطه از معرفت قرار دارد؛ زیرا چنین کسی از عظمت وجود او بی‌خبر است. گام نخست در رسیدن به معرفت آن است که انسان عجز خود را از معرفت او با همه وجود احساس کند.

شناخت حق به وسیله خود

روزبهان معتقد است که حق فقط به وسیله خودش شناخته می‌شود و به وسیله اسبابی مانند عقل و قلب و روح و... نمی‌توان به معرفت حق دست یافت. او که در کشف الاسرار مراحل تربیت و نحوه ورودش را به سلوک اهل معنی بیان کرده است، از ولادت خود را در میان جهال و اهل خمر و ضلال و پرورش خود را در میان عامه سخن می‌گوید و به مواجید خود از سن کودکی اشاره می‌کند. پس با توجه به تجربیات عرفانی شخصی خود، معرفتش را تنها از جانب خدا می‌داند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۹۳: بیست و یک). «هر که حق را شناخت، شناخت الا حق را به حق، نه به فهم و وهم و عقل و قلب و روح و امانی و شواهد و آیات، نه علم حدثانی؛ زیرا که خلق بدین علل‌ها محجوب‌اند از معرفت قدیم، الا کسی که قدیم را به قدم داند» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۳۶۶).

از آنجا که آن وجود بی‌نهایت نمی‌تواند به وسیله اسباب شناختی که در اختیار انسان است شناخته شود، هیچ وسیله‌ای جز خودش برای شناختش باقی نمی‌ماند. این همان مفهومی است که در آیاتی مانند «یهدی من یشاء» هدایت نام دارد و صوفیان به آن «جذبه» می‌گویند. طالب اگر از راه علم بخواهد به شناخت حق برسد، چون علم به ازل ممکن نیست متحیر می‌شود و اگر از راه صفا و تزکیه نفس بخواهد وارد مقوله معرفت شود، مفاهیم سبب حیرت او می‌شوند و اگر از راه معنا وارد شود، گرفتار معلومات و متحیر می‌شود و اگر از راه فهم بخواهد وارد شود جهات مختلف او را متحیر می‌کنند و در هر صورت راه معرفت را نمی‌یابد. علم و فهم و وصف و ارادت در دهر و مفهومات و جهات و معلومات فانی می‌شود؛ در حالی که خدای واحد احد فرد در فردانیت بی‌هیچ‌گونه تغییر باقی می‌ماند.

«العزة لله الذى تقدس بقده عن سبيل أهل المعارف و ادراك أهل الكواشف» (همان: ۳۹۶). از این سخنان درمی یابیم که علم و تصفیه و معنا و مفهوم نمی تواند ما را به سرچشمه معرفت برساند، بلکه فقط خود اوست که راه عارف را به سوی معرفت می گشاید و فقط به او می توان او را شناخت.

شیوه روزبهان برای دستیابی به معرفت، همانا کشف و شهود الهی است. او در کشف الاسرار که به شرح مکاشفات و مشاهداتش اختصاص دارد، به شرحی طولانی از مراقبه ای می پردازد که معرف و ویژگی های روحی متفاوت برای جلب الطاف الهی است. معرفت و لطفی که خداوند در دسترس مراتب نزولی خود از انبیا و اولیا و ملائک قرار داده است. البته اعطای این الطاف و معارف، صرفاً به لحاظ درجه متفاوت است و نه نوع (ر.ک: روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۰۱).

معرفت اصلی، الهام و اشارت حق است و محل و موضع آن فطرت الهی است. همان چیزی که خداوند در عالم میثاق با سؤال «الست بریکم» بنای آن را در فطرت بشری نهاد و شناختی است که حق برای جدا کردن قدم و حدث به بنده از خود می دهد (روزبهان، ۱۳۸۲: ۴۴۱).

خود روزبهان دارای یک زندگی معنوی، مشحون از الهامات و مکاشفات باطنی فراوان، حالات شدید جذب و سکر بوده است (ارنست، ۱۳۸۳: ۳۲). او در واقع معرفت خود را از راه همین مکاشفات به دست آورده و خدا را به وسیله خود او شناخته است.

استعداد معرفت

از نظر روزبهان برای معرفت باید استعداد خدادادی داشت و چون خداوند اهل معرفت خود را در عالم ندید، مردم را به عبادت خویش مشغول کرد. به همین دلیل، آیه شریفه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» که هدف از خلقت را عبادت بیان می کند، در واقع به این دلیل به جای «ليعرفون»، عبارت «ليعبدون» را آورده که عموم اهل ایمان و عبادت را استعداد حقایق معرفت نیست (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۰۵). چنانکه در مقدمه عبهرالعاشقین نیز اهل معرفت را برگزیدگان خدا می داند و می گوید: «و باصطفائه لهم لمعرفة غرقهم فی بحار کرمه» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۲).

شاید بتوان جذبه را نتیجه همین استعدادی دانست که روزبهان معتقد است عارف می‌تواند بدون کوشش به آن دست یابد. در طرحی که روزبهان در *مشربالارواح* در مورد طبقات اهل طریقت ارائه می‌دهد، جذبه مقدم بر سلوک و مجاهده است. از منظر روزبهان، اهمیت جذبه در راه سلوک تا جایی است که وی آن را جایگزین یقظه و انتباه می‌کند که در بسیاری از متون عرفانی دیگر به‌عنوان نخستین منزل سیر و سلوک معرفی شده است. از نظر روزبهان، این جذبه در هنگام خلقت روح و در عالم امر و حتی پیش از آنکه روح به واسطه ایجاد حق، هستی یابد و امر حق بر آن جاری شود، نصیب روح می‌شود (ر.ک: سیدان، ۱۳۹۳: ۱۳۵).

آنجا که روزبهان آیات شریفه «یهدی من یشاء» و «یختص برحمته من یشاء» را می‌خواند، از آن‌ها چنین برداشت می‌کند که معرفت از او می‌آید و عموم اهل ایمان و عبادت عام را استعداد حقایق معرفت در این عالم نیست و به همین سبب است که ولایت و نبوت به هر کسی نمی‌تواند برسد (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۰۵). روزبهان از بایزید بسطامی نقل می‌کند که وقتی از قبرستان یهودیان می‌گذشت، گفت: «معدوران‌اند.» و چنین تفسیر می‌کند که چون استعداد معرفت نداشتند، بایزید آن‌ها را معدوران نامید و حتی حدیث «الشقی من شقی فی بطن‌امه» را در تأیید این مطلب بیان می‌کند (ر.ک: همان: ۱۰۱).

روزبهان در تفسیر لفظ «بینات» در آیات شریفه «آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم» و «فلما جاءهم بالبینات قالوا هذا سحر مبین» این واژه را نور معرفت تفسیر می‌کند که شعاع آن نور در چهره اهل آن، طبق آیه «تعرفهم بسیماهم» پیداست (همان: ۳۱۱).

چنانکه دیدیم، در تبیین معرفت توسط روزبهان، فقط دو رکن خداوند و انسان مورد توجه واقع شده است و هستی در این میان نقشی ندارد و این از مبانی سنت اول عرفانی است. در سنت اول عرفانی، هر اندازه معرفت عارف به جایگاه انسان و خدا و چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر عمیق‌تر باشد، مراتب کمال را بیشتر طی می‌کند (ر.ک: میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۷۴).

مقایسه دیدگاه روزبهان با عارفان دیگر

از مقایسه دیدگاه روزبهان با عارفان قبل از خود نتیجه می‌گیریم:

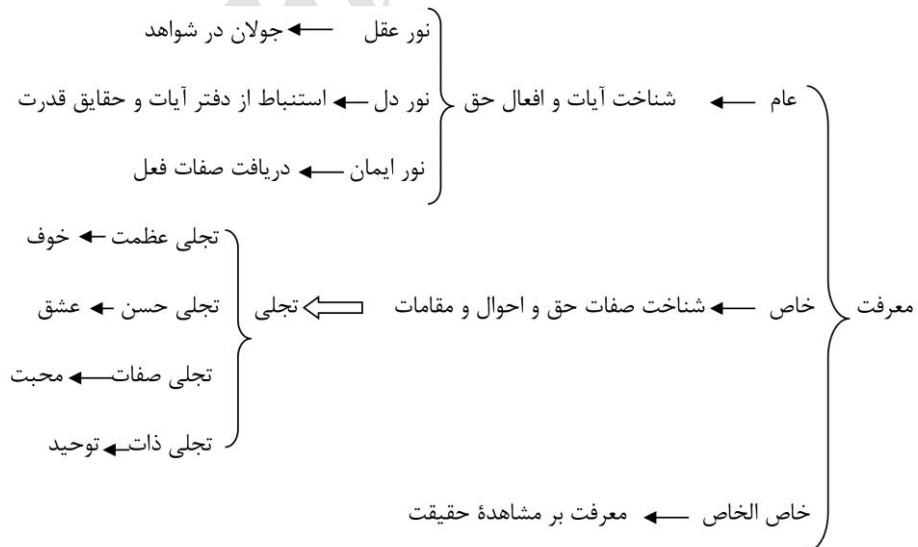
۱. روزبهان هم مانند آن‌ها معرفت خدا را فقط توسط خود خدا ممکن می‌داند و معتقد است خدا را تنها به خودش می‌توان شناخت و وسیله‌ای برای شناخت او جز او وجود ندارد.

۲. بعضی عارفان مانند جنید، معرفت را به دو نوع تعرف و تعریف تقسیم‌بندی می‌کنند و معتقدند که در نوع تعرف آن، کوشش انسان هم مؤثر است؛ درحالی‌که روزبهان معتقد است تنها استعداد خدادادی و کشش اوست که می‌تواند انسان را به معرفت الهی برساند و معرفتی که با کوشش به دست آید، معرفت عوام است.

۳. از نظر روزبهان، نمی‌توان به معرفت الهی رسید مگر زمانی که به جایی برسیم که به عجز خود از ادراک خداوند واقف شویم. این عجز از ادراک، خود ادراک است. این موضوع در آثار عارفان دیگر هم آمده است.

مراتب معرفت

از آنچه روزبهان در رساله‌القدس نوشته، چنین برمی‌آید که معرفت صاحبان معرفت را به سه نوع عام و خاص و خاص‌الخاص تقسیم کرده و برای هر یک مراتبی معین ساخته است که در زیر می‌آید:



(ر.ک: روزبهان: ۱۳۸۱: ۳۱)

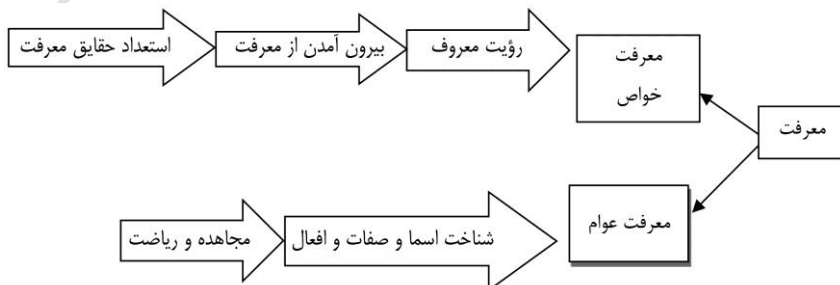
در بعضی کتب لغت، عارف به کسی اطلاق می‌شود که برای رسیدن به معرفت ریاضت می‌کشد (← دهخدا، ذیل واژه عارف)، اما او در جذبه‌های روحانی و معنوی خود از خدا شنیده است: «چگونه اینان با مجاهده و ریاضت به من می‌رسند، اگر وجه کریم من بر ایشان مستور بماند؟» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۹۰)

روزبهان معرفت را به دو شاخه معرفت عوام و معرفت خواص تقسیم می‌کند. نزد او معرفت حاصل از ریاضت و مجاهده، معرفت عوام است و معرفت خواص، با مشاهده کمال حق و یا رؤیت وجه کریم او حاصل می‌شود (همان: ۱۹۰).

در آثار روزبهان، معرفت با رؤیت رابطه نزدیک و تنگاتنگی دارد؛ تا آنجا که می‌گوید: «معرفت رؤیت معروف است بی‌رؤیت معرفت و کون» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۲۴۹). با استفاده از این جمله درمی‌یابیم که در عرفان روزبهان، جهان هستی نقشی ایفا نمی‌کند، بلکه معرفت بر پایه رابطه انسان و خدا بنا نهاده شده است. کسی که به گوهر معرفت دست یافته، خدا را دیده و نفس خود و جهان هستی و معنای معرفت از نظرش ناپدید شده است. آنکه به حقیقت می‌رسد، جز حق را نمی‌بیند و جز حق را به حق نمی‌داند؛ زیرا در حق نهان می‌شود.

از دید روزبهان، معرفت واقعی نتیجه رؤیت معروف است و هر معرفتی غیر از این باشد، حقیقی نیست؛ زیرا در اثر بروز افعال و اسما و صفات او به وجود آمده است، نه بروز حق. معرفت حقیقی شناخت ذات خداست. یعنی شناخت خدا به خدا نه به غیر او. حاصل رؤیت مقصود، از بین رفتن قصد است؛ چنانکه در جسم و جان جز نور قدّم نماند. هر کس پندارد که به چیزی غیر از حق به حق رسد، از معرفت جاهل است.

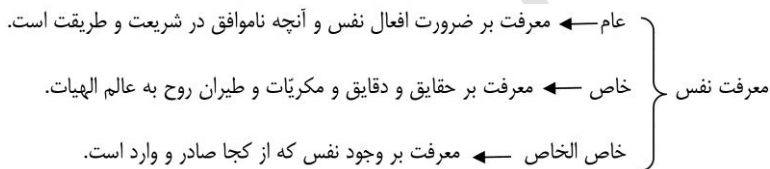
تقسیم‌بندی معرفت از دیدگاه روزبهان بقلی چنین است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۹۰):



ابزارهای کسب معرفت

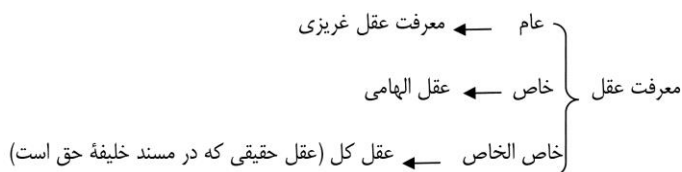
معرفت الهی مقدماتی دارد که یکی از آنها معرفت نفس است (من عرف نفسه عرف ربه). بنابراین معرفت به چند دسته معرفت نفس، معرفت قلب و معرفت عقل تقسیم می‌شود که هر یک از آنها هم از نظر تقسیم‌بندی صاحبان آن معرفت، به سه دسته عوام و خواص و خاص‌الخاص تقسیم می‌شوند.

می‌دانیم که نفس در سه مرحله اماره و لوامه و مطمئنه می‌تواند وجود داشته باشد. برای شناخت آن، آگاهی و شناخت هر سه مرحله ضروری است. معرفت تمام در مورد نفس شناخت فتنه‌ها و حيله‌های ابلیس و حدیث نفس و مزخرفات او و طریق تهذیب و طهارت آن و معرفت غلطات و کیفیت نجات از آن است، اما تقسیم‌بندی معرفت نفس از نظر روزبهان مطابق نمودار زیر است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۱: ۸۳):



عقل نیز یکی از وسایل کسب معرفت است. جایگاه معرفت را روزبهان در دل یعنی محل عقل می‌داند با وجود اینکه معتقد است عقل‌ها به معرفت خدا نمی‌رسند. روزبهان درباره جایگاه عقل و مقایسه آن با معرفت چنین می‌گوید: «عقل آلت عبودیت است و معرفت آلت ربوبیت. عقل احکام راست و معرفت اعلام راست. به نور عقل فرق توان کرد، میان حق و باطل. عقل وزیر روح و خازن وجود است. کاتب وحی الهام و نساخ دفتر پیغام است. اخلاق را مربی اوست و افعال را معلم اوست. زاجر و سواس و غاسل اوساخ است. بیاع کاروان دل است و رئیس اعوان گل است» (همان: ۷۹).

پس معرفت عقل را هم از نظر مراتب صاحبان این معرفت به سه دسته عام و خاص و خاص‌الخاص تقسیم می‌کند (همان).



نوع دیگر از معرفت که روزبهان به آن می‌پردازد، معرفت قلب است. مراتب معرفت قلب از دیدگاه روزبهان چنین است (همان: ۷۵):

عام ← اخلاق قلب ← شناخت افعال حق
معرفت قلب ← خاص ← اشکال مکاشفه در قلب ← شناخت صفات حق
خاص الخاص ← انوار مشاهده در قلب ← خدا خود را آن جا به روح مقدس می‌نماید ← شناخت ذات قدیم

روزبهان درخت سدره‌المنتهی را نمادی از معرفت می‌داند که ریشه‌های آن در عرش محکم است و شاخه‌هایش در کرسی و برگ‌هایش فوق عالم عقل است و حق از آن در عقول و ارواح تجلی می‌کند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۲۶۵).

مقدمات و نتایج معرفت

معرفت به یکباره حاصل نمی‌شود، بلکه مقدمات و نتایجی دارد. چنانکه روزبهان معتقد است: «از مقام توبت تا مقام مراقبت هفتاد هزار مقام است و در هر مقامی هفتاد هزار خطاب است و از مراقبت تا معرفت هفتاد هزار مقام است و در هر مقامی هفتاد هزار خطاب است که اگر یکی از آن اهل مقامات بشنوند، جمله کافر شوند و از مقام معرفت تا اسرار مکاشفت هفتاد هزار مقام است و در هر مقامی هفتاد هزار خطاب است که اگر اهل معرفت بدان اسرار مطلع شوند، همه از معرفت پریشان شوند و از مکاشفه تا به صرف مشاهده هفتاد هزار مقام است و در هر مقامی هفتاد هزار خطاب است که اگر یکی از آن اهل مکاشفت بشنوند، جمله معطل گردند و از مقام مشاهده تا مقام توحید هفتاد هزار مقام است که اولش صحو است و آخر اصطلام و... در هر نفس صد هزار رمز در رمز است، حق را با موحد که اگر یکی از آن اهل مشاهدت بشنوند، جمله مشبه گردند» (روزبهان، ۱۳۸۱: ۵۳).

این درجه‌بندی به صورت زیر خلاصه می‌شود:

توبه ← مراقبت ← معرفت ← مکاشفه ← مشاهده توحید

جای دیگری مراحل قبل و بعد از معرفت را چنین بیان می‌کند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲:

۱۳۰):

عبادت ← مراقبه ← مشاهده ← معرفت ← محبت ← تجرید ← فنا

شاید علت تفاوت در مقدمات و نتایج معرفت در کتاب‌ها و نوشته‌های مختلف روزبهان، تفاوت انواع معرفت است. او معرفت را به سه قسم عام و خاص و خاص‌الخاص تقسیم کرده است. گفتیم که از نظر روزبهان، معرفت عوام با مجاهده و ریاضت به دست می‌آید. پس در جایی که مقدمه معرفت را توبه و مجاهده می‌داند، معرفت عوام را در نظر داشته و جایی که از عشق و مشاهده به عنوان مقدمه معرفت نام می‌برد، معرفت خواص را منظور نظر داشته است.

عوام از راه توبه و مراقبت به معرفت عوامانه خود می‌رسند. پس از آن برایشان مکاشفات و مشاهدات حاصل می‌شود تا آنگاه که به توحید دست می‌یابند، اما خواص از راه عبادت و مراقبه، ابتدا به مشاهده جمال الهی دست می‌یابند و از این مشاهده، معرفت حاصل می‌کنند. چنین معرفتی نتیجه‌ای جز محبت در پی ندارد. در انتهای این محبت، تجرید و فنا انتظار عارف را می‌کشد. آنکه با کشف و شهود به معرفت رسیده است و پس از شناخت حق با او عشق ورزیده، خودی خود را به کناری می‌نهد و جز او چیزی نمی‌بیند و با فنای خویش در او به توحید واقعی دست می‌یابد.

از دیدگاه روزبهان، عشق و محبت با معرفت رابطه تنگاتنگ دارند. او نهایت عشق را آغاز معرفت می‌داند؛ زیرا در معرفت عشق در کمال است. اگر عاشق با معشوق هم‌رنگ شود، مقام توحید می‌یابد و اگر در معرفت متحیر شود، به مقام معرفت دست می‌یابد. (ر.ک: روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۴۵). شک نیست که چنین معرفتی در خور خواص است. خواصی که استعداد عشق را دارند و با جذب الهی از عشق او برخوردار می‌شوند و تجلی آیه «یحبههم و یحبونه» هستند، از طریق چنین عشقی به مقام معرفت حق دست می‌یابند.

عظمت خداوند جز از راه معرفت به صفات و قدرت و افعال شگفت او در دل بنده راه نمی‌یابد. از فکر معرفت می‌زاید، از معرفت تجلیل و از تجلیل محبت. یاد خداوند نیز مولد انس است که آن هم نوعی محبت است، لکن محبتی که زاده معرفت است، قوی‌تر و بزرگ‌تر و راسخ‌تر است (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۳۳۶).

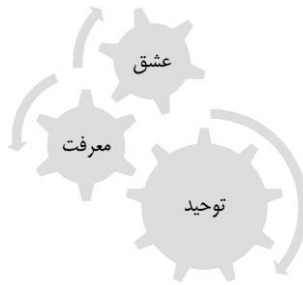
سرّ عشق باعث گفتار می‌شود، اما سرّ معرفت نیستی می‌آورد؛ زیرا معرفت ادراک است و عشق عجز. عشق موجب معرفت می‌شود و معرفت موجب نکرت است (روزبهان، ۱۳۸۱: ۳۱).

هنگامی که عشق بر معشوق تأثیر می‌کند، مذهب معرفت از میان برمی‌خیزد؛ زیرا هنگامی که معرفت در لباس توحید و نه در لباس محبت بر عارف وارد شود، شیرینی عشق را از میان می‌برد. در آن صورت عاشق خوش دل فنا می‌شود؛ زیرا شایسته نیست که در مقام عشق عاشق چیزی جز جمال حق را جست‌وجو کند. معرفت را نمی‌طلبند، چون شیرینی عشق را نمی‌خواهد از دست دهد. تا زمانی که عارف شیرینی عشق را نچشیده باشد، معرفت طلب نمی‌کند؛ زیرا که در آن سرّ سر و تمکین روح و قوت عقل نهفته است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۴۳). «هر که در آتش او عودوار نسوزد، کلاه معرفت در منزل عشق ندوزد» (همان: ۲۳۱).

عارف که خود را دوست دارد و می‌داند که ذاتش از کس دیگری مدد می‌گیرد، لاجرم آن وجودبخش را هم اگر به وصف خالق مبدع و مبقی و قیوم بالذات بشناسد، دوست خواهد داشت و اگر به او محبت نرزد، به سبب جهلی است که به خود و خدای خود دارد. محبت میوه معرفت است. ضعف آن موجب ضعف این و قوت آن موجب قوت این است و زوال آن موجب زوال این می‌شود.

آنجا که حدیث «النظر الی الوجه الحسن یزید فی البصر» را می‌خواند، از آن چنین برداشت می‌کند که معرفت عشق را می‌افزاید و هنگامی که از پیامبر نقل می‌کند که روی نیکو را دوست داشت و از دنیای شما سه چیز محبوب او بود، به همین معنا نظر دارد (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۴۵). عارف عاشق هنگامی که در عین عشق می‌افتد، پس از افتادن در مقام مشاهده به کمال معرفت می‌رسد. «اگر شاهد شدندی بدو، ایمان معرفت شدی» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۱۸).

روزبهان به دو ثمره از قبیل عشق قائل است: اول معرفت و دوم توحید، اما غایت قصوایی که از عشق در نظر دارد و خطر استغراق در لجه‌ها و غمرات آن را به جان می‌خرد، مقصدی است فراتر از عشق که در آن لذتی برای عارف نیست. این سرمنزل نهایی یعنی مقام توحید یا اتحاد به مدد عشق، چرخه‌ای را تشکیل می‌دهد که ابتدا و انتهای آن چون حلقه انگشتی به هم می‌پیوندد (ر.ک: روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۳۸).



محبت بالی است که با آن می‌توان در انوار معرفت پرید و با نور محبت به سر توحید رسید (روزبهان، ۱۳۸۱: ۳۷)، اما از محبت تا معرفت، پستی و بلندی‌های زیادی در پیش است. نوازش در نوازش و گدازش در گدازش است. زمانی هیبت خدا باعث خوف می‌شود و گاهی لطف او حسن و رجا می‌آورد. محبت او باعث سکر و مستی و عشق او سبب هستی می‌شود (روزبهان، ۱۳۸۱: ۵۳).

روزبهان در مشرب^۱ الارواح خود ضمن شرح و تبیین منازل سیر و سلوک، سادات اهل طریقت را نیز به طبقاتی تقسیم می‌کند و بیست طبقه برای آن‌ها در نظر می‌گیرد. در این طبقات هم به ترتیب محبین و مشتاقین و عاشقین و عارفین در مراتب پنجم تا هشتم قرار می‌گیرند؛ یعنی محبت و عشق را بر معرفت مقدم می‌دارد (ر.ک: روزبهان، ۱۴۲۶ ه. ق.). «اول مقام «و ألقیت علیک محبت» بود، آخر حدیث «لا یزال العبد یتقرب». بدایت معرفت است؛ وسط اتحاد آخر فناء فی التوحید» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۹۶). هنگامی که بنده به مرحله فنا برسد، فقر لباس اوست. فقر لباس تنزیه ازلی است که جان اهل معرفت به آن ملتبس است (روزبهان، ۱۳۸۱: ۴۱). کسانی که در معرفت و مشاهده حق هستند به ظاهر درویش‌اند، اما نزد خدا از همه کس غنی‌ترند و هنگامی که عارف به شناخت کمال فقر صادق برسد، از فقر فقیر می‌شود و توانگران هر دو عالم نزد او درویش‌اند و درویشان، توانگر و او در این میان از همه فارغ است (روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۹۳). خلاصه آنچه گفتیم را می‌توان در نمودار زیر مشاهده کرد:

۱. عشق

۲. مشاهده

۳. معرفت

۴. اتحاد

۵. فنا

۶. بقا

منازل معرفت از دیدگاه روزبهان چنین است (روزبهان، ۱۳۸۱: ۱۱):

منزل اول: عشق

منزل دوم: نیستی

منزل سوم: هستی

«محبت خلاصه طاعت و ثواب آن ثمره معرفت است. حق از بندگان این هر دو خواهد؛ زیرا که محبت صفت او و عبادت تبع آن و توحید اصل همه است.» این سخنان خلاصه حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف» و آیه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» است (روزبهان، ۱۳۸۲: ۲۶۳).

غرض از معامله، صفا و طراوت دل است تا چنان شود که حق در آن به وضوح بتابد و به علم معرفت که همان علم مکاشفه است، آراسته شود و چون این معرفت حاصل شود، محبت هم ناچار از پی آن خواهد آمد.

این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست

دانش ناقص کجا این عشق زاد؟ عشق زاید ناقص، اما بر جماد

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۰۵)

اگر ایمان را مانند بذری در نظر بگیریم، درختی که از این بذر حاصل می شود، معرفت و میوه این درخت محبت است. توکل چادر حفظ عنایت حق است که بر روی خوبان معرفت فرو کرده است تا ایشان را به رشک از غیر نگه دارد. زهد اساس توکل و راه معرفت است (روزبهان، ۱۳۸۱: ۴۱).

از دید روزبهان، مؤمن وعده های خدا را تصدیق می کند، اما عارف شاهد اوست. پس ایمان اثبات کردن خدا در غیب است و معرفت در عیان. پس معرفت مرحله بعد از ایمان است. اگر شاهد شوند، ایمان تبدیل به معرفت می شود (روزبهان، ۱۳۸۲: ۲۲۰). حتی تفاوت بین مؤمن و عارف را چنین بیان می کند که: «مؤمن قلب دارد و عارف قلب ندارد. قلب مؤمن با یاد خدا آرام می گیرد و قلب عارف با خدا به آرامش می رسد» (روزبهان، ۱۴۲۶ هـ. ق: ۱۶۴).

روزبهان امانت مذکور در آیه «انا عرضنا الامانة» را معرفت می داند و نتیجه آن را رضا می داند. وقتی صوفی به معرفت حقیقی رسید، همه چیز را به چشم رضا از حق می بیند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۲۳).

آنچه در عرفان از آن به شهود یا تجلی تعبیر می‌شود، همواره در یک سیر صعودی میل به سوی هدفی متعالی دارد که از آن به‌عنوان فصل الخطاب مقامات و مدارج معرفتی یاد می‌شود. این هدف، بسته به استعداد نفوس برای قبول تجلی متفاوت است. در کلام روزبهان وجود و قوس صعودی معرفت به هم آمیخته است.

در فصل اول *عبر العاشقین*، فی ملاطفة العاشق و المعشوق، از زبان گوینده در حسب حال معراج روحانی وی می‌خوانیم: «چون بعد از سیر عبودیت به عالم ربوبیت رسیدم و جمال ملکوت به چشم ملکوتی بدیدم، در منازل مکاشفات سیر کردم و از خوان روحانیان مائده مقامات و کرامات بخوردم... و شراب محبت ذوالجلالی از قدح جمال صرف به مذاق جانم رسید... در بحر معرفت به حق توانگر گشتم و از لجه آن به سفینه حکمت، امواج قهریات و لطفیات ببریدم و به ساحل صفات فعل رسیدم، به مدارج توحید و تفرید و تجرید، سوی عالم ازل رفتم و لباس قدم یافتم. خطاب عظمت و کبریا و انبساط و حسن و قرب بشنیدم، فای توحید عزت خود به من نمود و مرا در عین قدم از رسم حدوئیت فانی کرد و به بقا باقی کرد» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۴). سپس می‌افزاید: «چون دور ملکوت و روز جبروت جانم را حاصل شد، در من درد پیدا شد و خود را در امتحان عشق دیدم متواری و چون از آن عالم باز آمدم، در جهان جمال نشستم» (همان: ۵). با توجه به آنچه گذشت، معلوم می‌شود که مؤلف و نیز غالب عرفای سنت نخست، معرفتی مستقل از نظام وجودی نداشتند و برای خود جهان‌بینی مستقلی از آنچه نزد اهل علم و کلام و فلسفه رایج بود، تعریف نکرده بودند و آن‌ها صرفاً با مکاشفه پیش می‌رفتند؛ بنابراین اگر هم منطقی از جهان‌شناسی نزولی و وجودی در آثارشان دیده می‌شود، آن را نباید چیزی بیش از برداشت و استنتاجی آزاد از میان سخنان گاه نمادین و استعاری و حسب‌حال‌های مکاشفه‌آمیز ایشان دانست.

برای روزبهان نیز همه مراحل این سلوک بی‌انتهای عبودیت که مرتبه ناسوت است، آغاز می‌شود. سپس به مقام مکاشفه حق در صفات جمالی و جلالی می‌رسد که آن را می‌توان با ملکوت برابر دانست؛ زیرا همان‌طور که خود می‌گوید، در منازل مکاشفات است که جمال ملکوتی را به چشم ملکوت می‌بیند. پس از آن عالم صفات است که از آن با مدارج توحید و تفرید و تجرید صعود می‌کند و به عالم دیگر که ازل است و رسم حدوث در آن نیست، می‌پیوندد (میرباقری فرد و حجتی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۳۸).

نتیجه گیری

۱. هدف نهایی عارفان از سیر و سلوک، معرفت و شناخت حق است. روزبهان امانت الهی ودیعه گذاشته شده نزد بشر را معرفت می داند.
۲. معرفت در مشرب عرفانی روزبهان پشت نکرت و نکرت پشت معرفت مخفی شده است. ادراک ناتوانی، از درک معرفت خود معرفت است. انسان حادث هرگز نمی تواند به شناخت خداوند قدیم برسد.
۳. معرفت در مشرب عرفانی روزبهان بر پایه خدا و انسان بنیاد نهاده شده است و هستی در آن نقشی ندارد که این از ویژگی های سنت اول عرفانی است.
۴. معرفت عوام از طریق مجاهده و کوشش حاصل می شود، اما معرفت واقعی (معرفت خواص) از نظر روزبهان امری خدادادی است که به هر کس خداوند بخواهد و دارای استعداد معرفت باشد، عطا می شود.
۵. عقل، نفس، روح و قلب به عنوان ابزار معرفت در آثار روزبهان معرفی می شوند که معرفت هر کدام مراتب و اقسامی دارد.
۶. معرفت مقدمات و نتایج و آثاری دارد. از نظر روزبهان، برای خواص مقدمه معرفت، عشق و مشاهده است. نتیجه و ثمره آن رضا و پس از آن اتحاد و فنا و بقاست. برای عوام مقدمه معرفت، توبه و مراقبت و عبادت است و ثمره آن مکاشفه و مشاهده و توحید است.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۹). دفتر عقل و آیت عشق. چاپ دوم. طرح نو. تهران.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله. (۱۳۸۸). ترجمه شرح نهج البلاغه. ترجمه غلامرضا لایقی. نیستان. تهران.
- ارنست، کارل. (۱۳۸۳). روزبهان بقلی. ترجمه کورس دیوسالار. امیر کبیر. تهران.
- استیس، و.ت. (۱۳۷۹). عرفان و فلسفه. چاپ پنجم. سرو. تهران.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. دانشگاه تهران. تهران.

- روزبهان بقلی، ابی نصر. (۱۳۸۲). شرح شطحیات. چاپ چهارم. طهوری. تهران.
- _____. (۱۳۶۶). عبهرالعاشقین. چاپ سوم. منوچهری. تهران.
- _____. (۱۳۹۳). کشف الاسرار و مکاشفات الانوار. ترجمه مریم حسینی. چاپ اول. سخن. تهران.
- _____. (۱۳۸۱). رساله القدس. یلدا قلم. تهران.
- _____. (۱۴۲۶ه.ق). مشرب الارواح. تصحیح کیالی عاصم ابراهیم. نشر دارالکتب العلیه. بیروت.
- سجادی، سید ضیاء الدین. (۱۳۶۶). سیری در اندیشه و شناخت. پازنگ. تهران.
- سعدی، مصلح الدین. (۱۳۸۸). بوستان. تصحیح عزیزالله علی زاده. فردوس. تهران.
- سیدان، الهام. (۱۳۹۳). «مبانی نظری مراحل سیر و سلوک در مشرب الارواح روزبهان بقلی». ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. سال ششم. ش ۱۱. صص ۱۲۳-۱۵۲.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۵۱). احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. علمی و فرهنگی. تهران.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۵). مفاتیح الجنان. انتشارات بضعه الرسول. قم.
- کلینی، ابویعقوب محمد. (۱۳۴۸). اصول کافی. ترجمه و شرح سید قاسم رسولی. انتشارات مسجد چهارده معصوم. تهران.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ه. ق). بحار الانوار. مؤسسه الوفاء. بیروت.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۰). مثنوی معنوی. تصحیح نیکلسون. پیمان. تهران.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی». گوهر گویا. سال ششم. ش ۲. صص ۶۵-۷۶.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر و راضیه حجتی زاده. (۱۳۹۲). «جایگاه عشق در مبانی سنت های اول و دوم عرفانی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی، سال نهم، ش ۳۰. صص ۱۳۴-۱۵۰.
- واعظ کاشفی سبزواری، حسین. (۱۳۸۶). لب لباب مثنوی. تصحیح و تعلیق عبدالکریم سروش. مؤسسه فرهنگی طاها. تهران.