

فصلنامه علمی عرفان اسلامی
سال هفدهم، شماره ۶۸، تابستان ۱۴۰۰

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۱۷
تاریخ پذیرش: ۹۸/۴/۱۴

چشم را ببند تا ببینی (فنا‌ی عاشقانه از نگاه خواجه قطب الدین بختیار کاک‌ی)

۱
نجمه دری

۲
مسعود دوست‌پرور

چکیده:

خواجه قطب‌الدین بختیار کاک‌ی یکی از عارفان بزرگ طریقت چشتیه در هندوستان است. از وی دیوانی با ۴۱۲ غزل باقی‌است که شیفتگی و شوریدگی وی را آیینگی می‌نماید. تمامی تذکره‌نویسان شیوه وی را در طریقت، ترک و تجرید می‌دانند. در افکار وی فنا و رفع تعین از وجود سالک و ازاله کثرات از جهان خارج، جایگاهی شاخص دارد. طالب با پشت سر نهادن عقبات در استهلاک‌ی ارادی، تعینات وجودی خویش را منکدر هستی مطلق یافته، به مقام فنا نایل می‌گردد. عشق موهبت و میثاق ازلی است که براساس فیض عام در تمام ذوات سریان داشته و موجد وجود است. در مقاله حاضر به شیوه تحلیلی توصیفی برآنیم تا با معرفی دیوان وی دریابیم تعریف وی از فنا چیست؟ و سالک برای رسیدن به این مقام چه مراحل را باید طی کند؟ دیدگاه وی در باره عشق، ارتباط آن با فنا و سریان آن در اعیان ثابت چیست؟ و چگونه به عشق مجازی می‌نگرد؟ نتایج حاصل از دریافت و تشریح اشعار، متن عرفانی و اقوال منتسب به وی، با رویکرد تحلیل محتوایی، ناظر بر این حقیقت است که در گفتمان عرفانی او بر خلاف بسیاری از عرفا، فنا مقدمه عشق است و سالک بعد از استهلاک وجود موهوم خویش در ذات معبود، می‌تواند قدم در راه عشق بگذارد.

کلید واژه‌ها:

قطب‌الدین، فنا، ترک، خلوت، تجرید، عشق.

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. drdorri_3415@yahoo.com

دانشجوی دکتری دانشگاه هرمزگان، هرمزگان، ایران. نویسنده مسئول: masooddoostparvar@yahoo.com

پیشگفتار

خواجه قطب‌الدین بختیار اوشی کاکلی (۶۳۸ - ۵۶۰ ه.ق) «قطب زمان و یگانه دوران و جامع فضل و فضائل صوری و معنوی و صاحب خوارق و کرامت عالی‌ه بوده» و (داراشکوه، ۱۹۸۴: ۹۴) از بزرگان طریقت چشتیه و دومین سجاده‌نشین بزرگ این طریقت در هندوستان است. او یکی از «اکابر اولیا و اجل اصفیاست. شانی عظیم و مرتبه عالی داشت. اصل وی از سادات اوش بود که قصبه‌ای است از قصبات ماوراءالنهر. مستجات الدعواه بود و خرقة فقر و ارادت از خواجه معین‌الدین چشتی پوشید.» (سرور لاهوری، ۱۳۸۲: ج ۱، ۲۶۷)

ملفوظات خواجه قطب‌الدین توسط مرید برجسته وی، خواجه فریدالدین گنج شکر - که بعد از مرگ خواجه بر سجاده وی جلوس می‌کند - جمع‌آوری گردیده‌است. همچنین دیوانی از خواجه قطب‌الدین باقی است که مشحون از غزلیات عارفانه است و اندیشه بلند وی را در باب طریقت و آداب سلوک بیان می‌نماید. آنچه در این غزلیات نمود و بسامد بیشتری دارد، فنا و عشق است. از دیدگاه وی فنا مقدمه ورود به بارگاه عشق است؛ و تازمانی که سالک با رفع تعین از وجود موهوم و ازاله کثرات از جهان خارج، در استهلاکی ارادی تعینات وجودی خویش را محو نساخته، اطلاق از ماسوی الله نگرداند؛ و بدان پایه نرسد که از روی حقیقت، تمام ذوات را منک در وجود مطلق بیابد به مقام فنا نخواهد رسید. از دیدگاه وی انسان جهت وصول به مقام فنا باید ترک تعلقات، تجرید و تفرید را همیشه مدنظر داشته، برای رفع حجابها، عزلت و تزکیه درونی و بیرونی را توشه سلوک خویش قرار دهد.

در دوره‌ای که عرفان نظری و درسی رواجی تام داشت، خواجه قطب‌الدین عرفان عملی و تصوف را مدنظر قرار داده بود. وی تنها راه رسیدن به فنا را مجاهده و ریاضت می‌دانست و تن آسانی را حجابی در این راه پرخطر محسوب می‌نمود. «فضایل ذات با برکاتش معروف و مشهور است و محامد اوقات و خرق عاداتش در ملفوظات مذکور، ترک و تجرید به مرتبه کمال داشت و با ریاضات شاقه برمی‌داشت.» (گوپاموی، ۱۳۳۶: ۵۵۳) به همین دلیل در عصر خود و حتی در طریقت چشتیه فردی شاخص محسوب می‌شود. وی راه وصول را رفع تعینات صفاتی و ذاتی و اثبات فاعلیت در حق تعالی

می‌داند. از آنجا که در نظر گرفتن وجود و مراتب آن در عرض وجود مطلق و اضمحلال کثرات و مراتب آن در وجود مطلق شرک است خواجه قطب‌الدین به هستی و از جمله انسان و اعیان ثابت به عنوان هستی موهوم نگریسته و شناخت وجود خود را اساس رسیدن به دریای وحدت می‌داند و بر آن تأکید می‌نماید. دیدگاه بختیار کاکى از آنجا اهمیت دارد که می‌توان آراء وی را حلقه واسط نظر عرفای قبل از خود- که فناى افعالی را مد نظر داشتند- و عرفای بعد دانست که دیدگاه آنان تحت تأثیر نظریه وحدت وجود و فناى ذاتی ابن عربی قرار گرفته‌است.

بعد از رسیدن به فنا، سالک می‌تواند قدم در راه عشق بگذارد. این دیدگاه که بر خلاف نظر بسیاری از صوفیه است در آرا و به تبع آن در غزلیات وی جلوه‌ای ویژه یافته‌است. از دیدگاه وی عشق موهبتی ازلی است که فیض الهی و عنایت لم‌یزلی نه تنها انسان را مشمول آن ساخته، بلکه در تمام ذرات عالم سریان دارد. اساس بود هرچه نام وجود یافته، عشق است به همین دلیل تمام ذرات روی به سوی کمال و هستی مطلق دارند. ردپای این نظریه را در دیدگاه فلاسفه یونان از جمله /فلاطون، امپدوکلس و هراکلیتوس می‌توان یافت که توسط /ابن سینا در رساله عشقیه بسط داده می‌شود و در نظریه حرکت جوهری ملا صدرا نمود می‌یابد. این اندیشه یک قرن بعد از ابن‌سینا در عرفان و ادب عرفانی فراگیر می‌گردد. خواجه قطب‌الدین از آن رو اهمیت دارد که در طریقت چشتیه و شبه‌قاره اولین فردی است که در آرای خود به این نظریه پرداخته‌است. در اشعار وی عشق مجازی نیز می‌تواند قنطره الحقیقه گردد اما جایگاهی که عشق مجازی بعد از وی در طریقت چشتیه، بخصوص افکار سیدمحمد گیسودراز پیدا می‌کند در دیدگاه وی وجود ندارد.

همان‌گونه که اشاره گردید وجه شاخص غزلیات وی اندیشه بلند صوفیانه وی است که وی را به عنوان پیری واصل معرفی می‌نماید. پیری که راه رسیدن به فنا در وجود مطلق را، برای سالک طالب ترسیم می‌نماید؛ تا حلاوت وصال به معشوق را به دیگران نیز بچشانند. لذا در این مقاله بر آنیم تا دریابیم تعریف وی از فنا چیست؟ و سالک برای رسیدن به این حال باید چه مراتبی را پشت سر بگذارد تا فنا مقام وی گردد؟ ریاضت و مجاهده چگونه می‌تواند رهاننده سالک از خطرات سلوک باشد؟ دیدگاه وی درباره عشق و سریان آن در اعیان ثابت چیست؟ و به عشق مجازی چگونه می‌نگرد؟

پیشینه پژوهش:

به دلیل آنکه آثار خواجه قطب‌الدین در ایران منتشر نگردیده‌است، تاکنون تحقیقی راجع به افکار وی صورت نپذیرفته‌است. اما مقالاتی راجع به فنا نوشته شده‌است که به آن اشاره می‌گردد. «فنا از دیدگاه ابن عربی و ارتباط آن با معرفت نفس» (ادبیات عرفانی، ۱۳۸۷)، «سیر تکاملی اندیشه فنا» (آیین

Empedocles(

Heraclitus

(

م.

- حکیم پیشا سقراط ۰۰ ۲۵۵ ق م)

- حکیم پیشا سقراط ۴۰-۵-۴۸۰ ق

حکمت، ۱۳۹۳)، «تحلیل و مقایسه فنا و بقا» (مطالعات عرفانی، ۱۳۹۲)، «تعلق ذاتی نفس به بدن از نگاه ابن عربی» (حکمت عرفانی، ۱۳۹۲)

زمینه بحث و بررسی:

۱ - فنا

خواجه قطب‌الدین معتقد است سالک باید برای رسیدن به مقام فنا و اضمحلال ارادی وجود موهوم و تعینات درونی و بیرونی و آثار کثرات از ماسوی‌الله، عقبه‌ها را پشت سر بگذارد. تعلقات را ترک کند؛ از دو عالم رهایی یابد؛ از ریاضت و تزکیه درون کوتاهی نکند و برای رهایی از هستی موهوم خویش، تجرید و عزلت را مدنظر قرار دهد. در اولین مرحله باید سالک آینه دل را از غبار تعلقات پاک نماید.

۱-۱ ترک تعلق به دنیا:

آنچه که باعث تفرقه درون است تعلق خاطر سالک است. وسوس درونی و هواجس نفسانی، قاطع طریق سلوک است. طالب را از راه رشاد منحرف کرده و گاه بازمی‌دارد. خواجه عثمان هارونی در باب تعلق به دنیا می‌گوید که «اهل سلوک دنیا را بدتر از دوزخ داشته‌اند زیرا دوستی دنیا اصل همه ضلالت است. مرد اوست که درین مردار دست و دهان خود نیالاید». (معین‌الدین چشتی، ۱۸۸۴: ۱۴) از منظر خواجه این دنیا جز توهم واقعیت نیست بنابراین باید از آن دوری نمود:

دل در این دنیا چه می‌بندی که وهم است و خیال

پیش اهل دل همان وهم و خیالی بیش نیست

(بختیار کاکلی، ۱۹۱۵: ۲۷)

به همین دلیل صوفیه رهایی از تعلقات درونی و بیرونی را تنها راه نجات، درمسیری که در هر خطوه‌اش خطری است، قلمداد می‌نمایند:

باید که دل یکی بودت یار چون یکی است تا دل شود چو آینه صاف از تعلقات

(همان: ۲۲)

در *فوائد السالکین* از خواجه قطب‌الدین منقول است که: «سخن در دنیا افتاد بر لفظ مبارک راند که هیچ حجابی بزرگ‌تر از دنیا نیست زیرا که اهل سلوک فرموده‌اند هر که از دنیا فرو نشد از آخرت باز

ماند. همان قدر که مردم به دنیا مشغولند همان قدر از خدای تعالی دورند.» (فوائد السالکین، بی تا، ۱۲) به همین دلیل معتقد است باید وجود انسان از ماسوی اله خالی شود:

خالی زمین دل برو از نقش غیر کن چیزی به دل دگر چه نشانی به جای یار

(بختيار کاکي، ۱۰۶:۱۹۱۵)

نظام الدین اولیا اصل سلوک را ترک تمامی تعلقات می داند. اهمیت آن بدان پایه است که تمامی عبادات و اوراد را تحت شعاع خویش قرار می دهد. از نظر وی سالک در سلوک «اول می باید که تارک دنیا شود و تعلق او به هیچ چیز نباشد. باک نیست اگر او را نماز و روزه و اوراد و غیر آن باشد یا نباشد. اما چون دوستی دنیا در دل باشد از ادعیه و اوراد و غیر آن هیچ نشود». (علاء سجزی، ۱۳۹۰: ۹) «آنگاه فرمود قال اهل المعرفة من ترک الدنيا ملک و من اخذها هلک» (نظام الدین اولیا، ۱۳۰۹: ۶) خواجه معتقد است از آنجا که سراچه وجود انسان محل جلوس جانان است، باید این خانه از محبت و تعلق به هر چه غیر از اوست خالی شود:

محبت همه بیرون کن از سراچه جان چرا که منزل جانان سراچه جان است

(بختيار کاکي، ۳۹:۱۹۱۵)

۲-۱ ترک هستی موهوم:

عارفان معتقدند که هستی انسان منحصر به جسم و ماده نیست؛ بنابر این به فناى تن، فانی نمی گردد. این جسم و هستی موهوم، وی را از وصال هست مطلق حجاب و مانع است. این مرگ، عارض بر وصف است نه حاکم بر ذات نفس. اما لمحهای از آن، جسم را نیز متاثر ساخته، از مشتبهات درونی خالی می سازد. «چون روح و بدن متحد گشتند و کدورت و ظلمت نماند نور الهی و فیض نامتناهی بر تو تجلی کند و بی کیف و جهت بر کمال اطلاق مشاهده جمال حضرت ذوالجلالی نمایی». (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۴۴۸) به همین دلیل خواجه تنها راه رویت جمال محبوب را مرگ اختیاری و ترک هستی موهوم می داند. مرگ ارادی آغاز تولد روحانی است؛ زیرا این مرگ خروج از عالم ظلمات به سوی نور و مطلق هستی است:

جان نثار یار کن گر بایدت دیدار او تا کسی از خود نمیرد لایق دیدار نیست

(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۵۸)

«موتوا قبل ان تموتوا؛ یعنی این حواس را از احساس معطل گردانید. یکی از حکما به این معنی اشاره کرده است که می گویند چشم را باز کن تا ببینی و من می گویم چشم را ببند تا ببینی. اگر خواهی که خانهات روشن شود روزه های خمسه را سد کن». (صدرای شیرازی، ۱۳۴۵: ۴۸۹) در دیدگاه خواجه نیز تنها در این صورت است که سالک می تواند از لمعات انوار الهی که بر دل سالک متجلی گردیده است بهره مند گردد.

گر وصل یار بایدت از خویشتن بمیر / تا بهره ور شوی ز تجلی اسم حی

(بختیار کاکلی، ۱۹۱۵: ۱۹۱)

در راه دوست مرگ خودت اختیار کن / هر چیز غیر دوست بود جمله را بهل

(همان: ۱۴۱)

از دیدگاه خواجه تنها در این حال است که طالب می تواند با زدودن حجابها گنج الهی را رویت نماید.

گنج پنهان را ببینید اشکارا بی گمان / خانه هستی خود هر کس که می سازد خراب

(همان: ۱۹)

۳-۱ ریاضت:

ریاضت به معنای رام کردن است. و در نزد صوفیه نفس ازدهایی درنده خو است که اگر مطیع روح علوی نگردد انسان را در حضيض ذلت فرو خواهد نشاناند. «کمال نیک خوئی صفت کسانی باشد که خویشتن به ریاضت از صفات بشریت پاک کرده باشند به کلیت، و جز حق تعالی نبینند» (غزالی، ۱۳۷۴: ۲۶) / بوسعید در تفسیر آیه «و اما من خاف ربه و نهی النفس عن الهوی» تنها راه رهایی از نفس را کشتن آن می داند. (میهنی، ۱۳۷۱: ۲۸۳) خواجه عبدالله در منازل السائرین ریاضت را «تمرین دادن نفس برای قبولی صدق» تعریف می نماید. (بینا، ۱۳۵۴: ۸۵) عرفا ریاضت را کار هر سالک مبتدی نمی داند و تقلید آن را توصیه نمی کنند. خواجه جوینی درباره ابوسعید به امام عیاضی می گوید: «آنچه او از ریاضت و مجاهدت کرده است خبر نداری ما دانیم چه کرده است [در دنباله روی از او] از علم بیفتی و به احوال او نرسی» خواجه نیز علاوه بر آنکه تنها راه را برای رسیدن به مطلوب ریاضت می داند، تلاش و اقبال را برای آن شرط می گمارد:

بی‌ریاضت نشود مشکل کس هرگز حل سعی و کوشش کن اگر مرد رهی ای مقبل
پاک کن خانه دل را ز هوس ای سالک تا که دلبر کند اندر حرم دل منزل
(بختیار کاکلی، ۱۹۱۵: ۱۴۲)

شیخ نصیرالدین مجاهدت و ریاضت را «قلت الطعام و قلت صحبت مع الانام» (قلندر، ۱۹۵۶: ۱۴۱) می‌داند. خواجه نیز معتقد است سالک باید در این راه آنچنان ریاضت نماید که از تنش کاسته گردیده، همچون خلالی باریک گردد:

نیست مرد آن کس که دنیايش کند پامال لیک
هرکرا دنیا و عقبی پامال امد خوش است
تن می‌رور تانگردی تنبل و کاهل شوی
در ریاضت هر که او همچون خلال امد خوش است
(بختیار کاکلی، ۱۹۱۵: ۴۸)

۴-۱ تهذیب و تزکیه:

گیسودراز تزکیه درون را عامل تقرب به درگاه احدیت می‌داند و معتقد است که «هر که را دلی متوجه به خدا و نفسی پاک باشد غلام باشد خواجه باشد او دوست خداست او مقرب حضرت است و اگر این دو چیز نیست خود هر چه شود گو شو که به هیچ نمی‌ارزد و به پله سنجیده نمی‌شود». (حسینی، ۱۳۵۶ ق: ۲۷۷) خواجه معتقد است، برای آنکه محبوب در سراچه دل جلوس اجلال نماید باید خانه از غبار هرچه تعلق است پاک گردد:

عمریست خانه‌روبی دل می‌کنم بیا کز بهر مقدم تو دلم یافت انشراح
(بختیار کاکلی، ۱۹۱۵: ۶۶)

تنها راه رویت حبیب آن است که به مصقال تزکیه، زنگ کدورت از آینه تمام نمای جمال دوست بزدایی در آن صورت آن بت عیار با جلوه‌ای هر چه تابان‌تر بر تمامی وجود سالک منجلی خواهد گردید:

روی خوب تو را کسی بیند کوز اینه‌اش زداید زنگ
نقش غیر از ورق تراشیدم تا بدارد درو خیال تو رنگ
(همان، ۱۴۱)

۱-۵ خلوت:

«بنای سلوک راه دین و وصول به مقامات یقین بر خلوت و عزلت است.» (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۲۸۱)
 اما خلوت از دیدگاه صوفیه «محدوده سر است با حق به نحوی که غیر مجال نیابد و این حقیقت و معنی خلوت است اما صورت خلوت انقطاع از غیر است.» (سجادی، ۱۳۶۶: ۸۱۳) بنابر این صوفیه برای خلوت ظاهر و باطنی قائل است. اما صورت باطنی ملزوم صورت ظاهری است. با فصل از خلق وصل به حق ممکن می‌گردد و خلوت تبدیل به جلوت می‌شود. بر همین اساس خواجه می‌گوید:

به اوست خلوت و تاریک کنج تنهایی ز یار همدم و از صحبت کسان رسته

(بختیار کاکلی، ۱۹۱۵: ۱۹۰)

خواجه معتقد است برای آنکه سالک بتواند قابل انوار فیض و وصال محبوب گردد باید به صورت مستمر خلوت اختیار نماید:

بنشین به کنج خلوت تاریک بارها در جستجوی دلبر خود باش پی به پی

(همان: ۱۹۸)

۱-۶ تجرید:

آیه «وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً» تعریفی کامل از تجرید است: نام پروردگارت را بیر، و از همه چیز بیر و بدو بپیوندد. «مراد از تجرید ترک اعراض دنیوی است؛ ظاهراً و نفی اعراض اخروی و دنیوی باطناً.» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۴۳) خوش‌زبان چشتی در باب تجرید می‌گوید: «چون مؤمن حق تعالی را بر خود تحقیق کرد باید که از عادات قدیم و صفات ذمائم که بود مجرد شود و اعراض کند و این تجرید است.» (چشتی، ۱۸۹۸: ۱۶) درباره خواجه قطب‌الدین منقول است که «از اکابر اولیا و اجله اصفیا بود و در عصر او همه منقاد و معتقد او بودند و قبولی عظیم داشت و به شغل لی مع الله مخصوص و به ترک و تجرید موصوف. چون کسی به زیارت ایشان آمدی زمانی بایستی تا به خود آمدی و به آینده مشغول شدی و چیزی بگفتی.» (مبارک علوی، ۱۹۷۸: ۵۸)

در وادی طریق کسی کو مجرد است گو شادمان بزی که بود حق ازو رضا

هر کس که آشنا به خدا می‌شود یقین بیگانه می‌شود ز همه خویش و آشنا

(بختیار کاکلی، ۱۹۱۵: ۷)

فریدالدین گنج شکر مرید و خلیفه خواجه قطب‌الدین راه وصال به معبود را تجرید می‌داند و می‌گوید: «ای درویش اگر بخواهی که به خدای تعالی رسی از دنیا بیزار شو و از اهل دنیا، هر که از اهل دنیا بیزار شد به خدای تعالی رسید». (نظام‌الدین اولیاء، ۱۳۰۹: ۲۴) از خواجه قطب‌الدین دربارهٔ آمیزش با اهل دنیا منقول است که «چون درویش در میان اهل دنیا برود و با ایشان آمیزش کند پس بداند که درویش نیست مدعی کذاب است». (نظام‌الدین اولیاء، ۱۳۰۹: ۸):

افشان به دو کون آستین را تجرید شو و در آن کوی
تنهایی را شعاع خود ساز واکن ز همه جهانیان خوی
(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۲۰۱)

۱-۷ تفرید:

و اما «تفرید نفی اضافه اعمال است به نفس خود و غیبت از رؤیت آن به مطالعه نعمت و منت حق تعالی بر خود». (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۴۳) در این مرحله است که سالک برای پذیرش فنا آماده است از خود بیخبر است و تنها نظر جمال معشوق است:

انها که دمام به جمالش نگراند ان با خیران جمله ز خود بی‌خبراند
ان قوم ز جمعیت باطن همه فردند از خویش نهان گشته و در وی نگراند
(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۸۲)

«تفرید آن است که در بحث امر حق تعالی درآید بی‌علاقه و تنها و مفرد به راه شریعت درآید». (چشتی، ۱۸۹۸: ۱۶) خواجه نیز در طی این طریق تفرید را بهترین راه سلوک می‌داند:

تنهایی را شعاع خود ساز واکن ز همه جهانیان خوی
سرگشته و بیقرار میباش در جستن یار خویش چون گوی
(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۲۰۲)
(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۱۹۰)

۱-۸ فنا:

هجویری در تعریف فنا می‌گوید «بنده به حقیقت بندگی آنگاه رسد که او را به کردار خود دیدار نباشد و از دید فعل خود فانی گردد پس چون بنده از متعلقات خود فانی شود به جمال الوهیت حق باقی گردد». (هجویری، ۱۳۷۸: ۳۱۶) آنچه مدنظر هجویری است فناى افعالی است که سالک بر اثر

تداوم در طلب و استمرار در مجاهدت تعینات فعلی را به عنوان اولین حجاب از راه خویش می‌زداید و به فنای افعالی می‌رساند. حیدر آملی فنای فعلی را در «اثبات اطلاقی فاعلیت برای خداوند متعال، و نفی آن از غیر او» می‌داند. (آملی، ۱۳۶۸: ۱۵۳) *خواجہ عبداللہ* درباره فنا می‌گوید: «خداوند تعالی [است] و بس: علایق منقطع - اسباب مضمحل، و رسوم باطل و حدود متلاشی و فہوم فانی» (انصاری، ۱۳۶۸: ۷۳) «والذی اشار الی الفناء اراد به فناء رؤیا لاعمال و الطاعات به بقاء رؤیا العبد لقیام الحق للعبد بذلک». (سراج، ۱۹۱۴: ۴۲۷) از دیدگاه *سراج* مقصود از فنا، فنای افعالی است و کسی که مقصود از فنا را در نهایت جز فنای صفاتی تعبیر کرده و فنای بشریت در نظر دارد راه را اشتباه پیموده است: «الذی اٹھ ذھاب النفس و زوال تکوین عن العبد فقد غلط و جھل عن وصف البشریۃ».

تعاریفی که عرفای اولیه از فنا در اقوال و مکتوبات خود ارائه کرده‌اند با عناوینی چون سکر، محو، جمع‌الجمع همراه است: «چون از دیدار خلق ربوده باشد و از نفس خویش، و به همگی از اغیار بی-خبر و بی‌علم، آن جمع جمع باشد». (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۰۵) *کاشانی* نیز از محو تعریفی نزدیک به فنا بیان می‌کند و می‌گوید: «محو نزدیک صوفیان عبارت است از ازاله وجود بنده». (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۴۴) دیدگاه بختیار کاکی از آنجا اهمیت دارد که می‌توان آراء وی را حلقه واسطه نظر عرفای قبل از خود و عرفای بعد دانست که دیدگاه آنان تحت تاثیر نظریه وحدت وجود و فنای ذاتی ابن عربی قرار گرفته است. در نظرگاه عرفای قبل از قطب‌الدین آنچه که در باب فنا مطرح است فنای افعالی است و برخی از این نظریات را می‌توان در اقوال و آثاری که در باب فنای صفاتی است نیز یافت؛ اما فنای ذاتی آن گونه که در آرای متأخرین دیده می‌شود نمودی آشکار ندارد. در دیوان قطب‌الدین اثری از فنای افعالی دیده نمی‌شود. گویی که قطب‌الدین گذر از این مرحله را برای طی طریق، از بدیهات سلوک و از لوازم راه می‌دانسته است. اما در فنای صفاتی و به دنبال آن فنای ذاتی داد سخن داده است. بدان گونه که اعظم غزلیات وی به مسئله فنا، و آنچه سالک باید برای رسیدن به آن انجام دهد اختصاص یافته است.

فناى صفاتی: سالک در این مرحله با زدودن غبار فعلیت و ارتقای وجودی خویش با ریاضت و مجاهدت صفات و کمالات هستی را فانی در ذات لم‌یزلی می‌داند و این در نتیجه تجلی حق با اسماء و صفات در دل سالک است که به توحید صفاتی می‌انجامد. «توحید صفاتی مشاهده صفتی واحد است که در همه موصوفات ساری است». (آملی، ۱۳۶۷: ۳۶۷) *سهروردی* در تجلی ذاتی می‌گوید: «در تجلی ذاتی پیش نظر سالک نه عرش ماند و نه فرش، نه شقاوت و نه سعادت و هرچه جز وی است دلیل و خوار انگارد، فنای باطن مخصوص است به محبوبان مراد که از وثاق احوال نجات یافته‌باشند و به کلی از بود وجود خود بیرون آمده». (سهروردی، ۱۳۹۲: ۱۹۱) *عین‌القضات* نیز تجلی حق بر دل سالک را سرحد فنا می‌نامد. به همین دلیل مرتبه‌ای فراتر از آن نیز متصور است. «چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد شعاعی از آتش نار الله الموقده التي تطلع علی الافئدة شعاعه‌ای

بزند، شعاعی بر مرد سالک آید مرد را از پوست بشریت و عالم آدمیت به درآرد. در این حالت سالک را معلوم شود که کل نفس ذائقه الموت چه باشد تا به سر حد فنا رسد». (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۵۱)

با توجه به آنکه قطب‌الدین، سهروردی و ابن‌عربی در یک مقطع زمانی می‌زیسته‌اند و در بسیاری موارد آراء سهروردی و ابن‌عربی به یکدیگر نزدیک است، اما در بحث فنا، نظریات قطب‌الدین به دیدگاه متعالی فنا در آراء ابن‌عربی که به وحدت وجود می‌انجامد بسیار نزدیک‌تر است. گیسودراز از پیران طریقت چشتیه در باب تجلی صفاتی می‌گوید: «گفتار محمد واسع است ما رایت شیئاً الا و رأیت الله فیه. نکره در حیز نفی افتاده است حکایت از عموم کند این دلیل بر دوام مشاهده است.» (گیسو-دراز، ۱۳۵۰: ۲۴) از همین رو بختيار کاکي رؤیت پرتو جمال الهی را باعث فناى سالک می‌داند که وی را از تمامی بود و وجود موهومش می‌رهاند.

هر کس که دید پرتو نور جمال تو بود وجود او همه بر باد می‌رود

(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۱۰۰)

غزالی می‌گوید که «این نوری بود که در دل پدید آید و در آن نور این مشاهده حاصل آید.» (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۵۳۰) به همین جهت سالکی که به دلیل قابلیت بتواند تجلی حق را در ضمیر آینه‌گون خویش دریابد به مقام فنا خواهد رسید:

عکس دلدار در آینه جان دریابد محو گردد که از او هیچ نماند آثار

(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۱۰۷)

فناى ذاتی: تجلی ذاتی بر اثر مداومت در برچیده شدن آثار کثرت و تعینات درونی سالک منجر به فناى ذاتی سالک گردیده، درمی‌یابد که غیر از وجود مطلق، اعیان ثابته نمودی از بود حقیقی است و هستی موهوم خویش را مستهلک و مندک در وجود حقیقی می‌یابد. غزالی مرحله کمال توحید را این-گونه توصیف می‌نماید: «و کمال توحید آن است که جز یکی را نبیند، و همه را خود یکی ببند و تفرقه را بدین مشاهده هیچ راه نبود و این را صوفیان فنا گویند در توحید.» (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۵۳۰) در این مرتبه است که عارف می‌تواند ادعای شهود وحدت نماید همچنان که خواجه معین‌الدین چشتی پیر خواجه قطب‌الدین می‌گوید:

به خدا غیر خدا در دو جهان نیست کسی صد دلیل است ولی واقف از ان نیست کسی

(معین‌الدین، ۱۳۶۳: ۱۳۷)

سید محمد گیسودراز که متأثر از آراء ابن‌عربی، و رهپوی مکتب عاشقانه عین‌القضاة همدانی و شارح آثار وی در هندوستان است، در باب فنا می‌گوید: «ببین تو که عین بقایی بلکه عین عشقی و

مطلقاً و مقیدی جز تو کسی نیست و دویی و جدایی نیست و چون نفس خود را چنین شناختی عین بقا گشتی.» (گیسو دراز، ۱۳۶۰ ق: ۹۴)

از دیدگاه قطب‌الدین فنای سالک به وحدت منتهی می‌شود و دویی و کثرت از میان بر می‌خیزد:

ز میان رفته دوئی من و ما نیست از خود سر و کارم امشب

(همان: ۲۰)

چون شدی فانی حقیقت او خویش را از خدا جدا مطلب

(همان: ۲۰)

از دید وی تنها کسی می‌تواند این مرحله را درک نماید که به مقام فنا رسیده باشد:

به سر وحدت ما پی نمی‌برد زاهد چرا که کشته تیغ فنای جانان نیست

(همان: ۴۵)

در این مرحله است که سالک آنچنان مستغرق دریای وحدت گشته است که از هستی خود نیز بی‌خبر می‌شود:

فنای عشق ندارد خبر ز هستی خویش فنا نباشد اگر از خودش خبر باشد

در آن زمان که به دلبر یکی شود عاشق به هر چه درنگرد یار در نظر باشد

(همان: ۷۰)

وی فنا را حالی می‌داند که حتی اگر در لمحهای و لحظه‌ای صورت پذیرد می‌تواند نجات‌بخش باشد و سالک را به بقای فی‌الله برساند:

سالک که وارهد نفسی از خودی خویش باشد نوید آنکه بقا از پی فناست

(همان: ۴۲)

۲ - عشق:

خواجہ قطب‌الدین معتقد است سالک بعد از درک مقام فناست که می‌تواند قدم در بارگاه با عظمت عشق نهاده، از عاشق بودن دم زند. خواجہ برخلاف بسیاری از عرفا فنا را مقدمه و آغاز عشق می‌پندارد و از دیدگاه وی اگر کسی به مرحله فنای از صفات و ذات نرسد، نمی‌تواند ادعای عاشقی نماید. لازمه راه عاشق صادق، تبرا از همه هستی‌های موهوم و ماسوی‌الله است. از دیدگاه وی عشق، عنایتی ازلی است که در تمامی عالم سریان داشته، همان امانت الهی است که به انسان ودیعه داده‌شده-

است. پلادبوس حکيم در تعريف عشق می گوید: «العشق داء يتولد فى الدماغ من جولان الفكر و کثره ذکر الحبيب و ادامة النظر اليه». (ديلمی، ۲۰۰۵: ۶۱) این دیدگاه را می توان نزدیکترین تعبیر به برداشت عاشقانه عارفان دانست. از دیدگاه وی همان گونه که عشق لازمه انسان است، درد نیز لازمه عشق است و این اندوه و سوز و گداز حاصل از عشق است که می تواند انسان را به وصال حقیقی معشوق برساند به همین دلیل کسی که در کوی عشق قدم می نهد ابتدا باید از تمامی جهان هستی فراغت یافته مجرد باشد:

به کوی عشق نتوان پا نهادن با تعلقها نیای ره تو در کویش به عشق دلبر جانی

(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۱۹۹)

گر عشق یار بایدت از خویشتن برای تا بار عشق با تو نسازد گرانیی

(همان: ۲۰۴)

۱-۲ عشق ازلی:

صوفیه با توجه به آیه «و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهد هم علی انفسهم الست بریکم قالو بلی» عهد پیمانی را که با خداوند بسته اند میثاق عشق می دانند. این عهد و پیمان پیش از ورود ارواح به عالم اجسام و ظهور اعیان ثابت و ایجاد تکررات بسته شده است. لذا عشقی که صوفیان در دنیا نسبت به خداوند پیدا می کنند تجدید میثاقی نسبت به معشوق ازلی است «سر آن که عشق هرگز تمام روی به کس ننماید آن است که او مرغ ازل است اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است». (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۲) «اما ندانم تا عاشق کدام است و معشوق کدام و این سری بزرگ است زیرا که ممکن بود که اول کشش او بود و ما تشاؤن الا ان یشاء الله و یجهم پیش از یحیونه بؤد به لابد». (همان: ۴۱) براساس همین نظریه است که خواجه قطب الدین می گوید:

در حقیقت اوست عاشق ما همه معشوق او لیک می خواهد که اندر عاشقی پنهان بود

(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۹۶)

۱	۲	۱۷	-
۲	۹	۲	-

این دیدگاه را بسیاری از صوفیه ابتدا به *بایزید بسطامی* نسبت می دهند. «بایزید گفت: رضی الله عنه، به چندین گاه پنداشتم که من او را می خواهم خود اول او مرا خواسته بود». (غزالی، ۱۳۶۸: ۴۱). و به دلیل آنکه عشق جامع عاشق و معشوق است و هر چه که هست عشق است خداوند به اعتبار علم ازلی خویش عاشقی ازلی است و به اعتبار حسن ازلی معشوق است. از دیدگاه قطب‌الدین عشق ازلی است به همین دلیل قبل از ظهور اعیان ثابته روح ملکوتی انسان از عشق دم می زده است:

دمی که آتش عشقش ز جان علم می زد نبود جانی و جانم ز عشق دم می زد

دمی که غرقه دریای او بدم ادم هنوز خیمه به سر منزل عدم می زد

(بختیار کاکي، ۱۹۱۵: ۷۴۰)

خواجه همچنین معتقد است که پیمان الهی در روز ازل میثاق عشق بوده است:

من نه امروز چنین عاشق و شیدا شده‌ام عشق در روز ازل بود مگر استادم

کشش از جانب او بود که می خواند پس جواب از سر آری و بلی در دادم
مرا

(همان: ۱۶۱)

۲-۲ سریان عشق در اعیان ثابته:

صوفیه عشق را موجد کاینات می داند و زایش جهان را حاصل تجلی ذاتی الهی بر جمیع ممکنات محسوب می نماید. از آنجا که عشق را ازلی می دانند، معتقدند در تمام ذرات عالم سریان داشته و تمام عالم هستی را فرا گرفته است. *ابوالحسن دیلمی* که می توان وی را اولین صوفی نامید که در باب عشق به تألیف کتاب پرداخته رد پای فلاسفه یونان را در این زمینه مطرح می کند از قول *افلاطون* می گوید که همه اشیاء، علوی و سفلی از روی شوق به سوی آفریننده ازلی در حرکتند: "کل شی من الاشیاء، العلویه لنها و سفلیه تحرك شوقاً الی مبدعه و محرکه و الی المجهتة الکلیه الی لالحق و ان حرکات الافلاک کلها حرکة اشتیاق الی محرکها الاول و مبدعها لاول" (دیلمی، ۲۰۰۵: ۸۰) وی هم چنین از قول *امپداکلوس* و *هراکلیتوس* چنین نظری را بیان می نماید. (همان: ۵۱) *ابن سینا* نیز در این باره معتقد است که «حکمت بالغه الهی چنان اقتضا نمود که این عشق غریزی و شوق فطری در نهاد تمام موجودات عالم امکان به ودیعه نهاده شود تا بتوانند خود را از نقصان به کمال برسانند». (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۰۷) *ابن سینا* به همان میزان که تحت تأثیر اندیشه های صوفیه بوده است در تصوف و عرفان بعد از خود نیز تأثیرگذار بوده است. اندیشه سریان عشق که *ابن سینا* آن را به وضوح مطرح نمود بعد از حدود یک قرن

به آرامی در اندیشه عرفا رسوخ یافت و در آراء و اندیشه عرفا و شاعران صوفی مسلک قرن ۷ نمودی آشکار یافت. این اندیشه در اشعار خواجه کاملاً نمایان است که به چند نمونه بسنده می‌شود:

سوخت اجزاء وجود همگی زاتش عشق در همه بحر و برش زو شرری نیست که نیست

(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۳۱)

نیست یک ذره که او طالب دیدار تو نیست در هوای رخ تو جامه دران کیست که نیست

همه آفاق پر از دبدبه عشق تو است همچو نوح از غم تو نوحه‌کنان نیست که نیست

(همان: ۴۸)

یا رب آن دلبر جانی گرانمایه کجاست در همه بحر و بر از فتنه عشقش غوغاست

دربه‌در خلق جهان در طلبش روز و شب‌باند که دو عالم پر از او باشد و او ناپیداست

(همان: ۵۶)

۲-۳ عشق مجازی:

تمام توجه انسان کامل و عارف صادق به معشوق ازلی است که تمام وجود او را دربر گرفته‌است. به همین دلیل عارفانی که عشق زیربنای طریقت آنان را تشکیل می‌دهد - و می‌توان آنان را عارفان مکتب جمال خواند- معتقدند انسان آینه تمام نمای حق است و می‌تواند خداوند را متجلی باشد. از همین روی دیدار چهره زیبای انسانی می‌تواند انسان را که در بدایت راه است به خداوند راهنما باشد، و براساس روایت معروف «المجاز قنطره الحقیقه» پل واسطی بین محب و محبوب واقعی، واقع شود. و این مقدمه ثابت است که المجاز قنطره الحقیقه پس چنانچه از عشق مجاز به عشق حقیقت می‌توان رسید همچنان از مشغولی ظاهر به مشغولی باطن می‌توان رسید.» (مبارک علوی ۱۹۷۸: ۴۵۷)

تبدیل کارها چو سراسر زحکم توست عشق مرا رسان به حقیقت تو از مجاز

(بختيار کاکي، ۱۹۱۵: ۱۱۷)

به کوی عشق قدم نه اگر مجاز بود رسی به عشق حقیقی تو عاقبت ز مجاز

(همان: ۱۲۰)

صوفیه عشقی را پل به حقیقت می‌داند که از شائبه نفسانی خالی بوده، سالک بر نفس خویش چیره و غالب باشد. در غیر این صورت عشق مجازی باعث گمراهی وی و روی گردانی خداوند از وی است: «صعب‌ترین آفت در این طریق صحبت احداث است و هر که مبتلا شد به چیزی از این، به اجماع مشایخ بنده‌ای باشد که خدای تعالی او را خوار گردانیده‌است. (مبارک علوی، ۱۹۷۸: ۴۸۰) از

دیدگاه خواجه قطب‌الدین عشق مجازی باید منتج به عشق حقیقی گردد و اگر سالک بدین مهم دست نیازد دلیل بر آن است که از حقیقت عشق غافل و جاهل مانده است:

گویا که پی به عشق حقیقی نبرده است بیزار هر که نیست ز عشق مجاز خویش

(بختیار کاکلی، ۱۳۳: ۱۹۱۵)

نتیجه‌گیری:

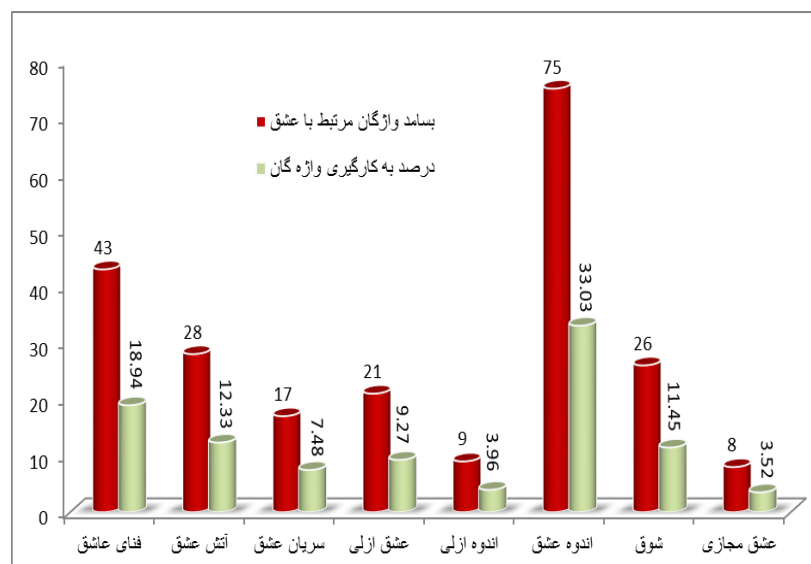
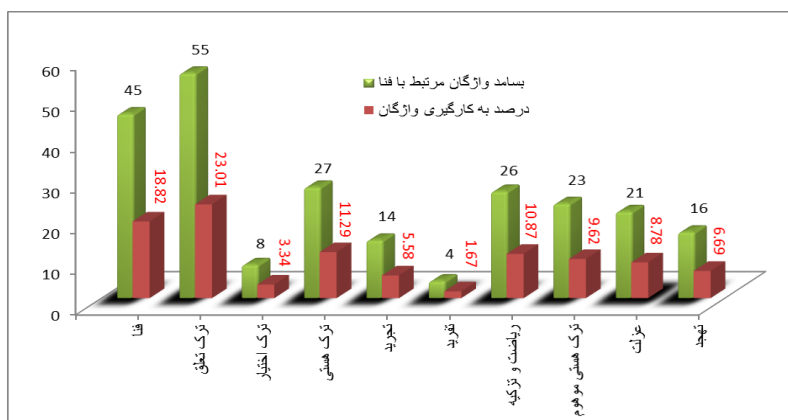
خواجه قطب‌الدین بختیار کاکلی دومین سجاده‌نشین و پیشوای بزرگ طریقت چشتیه می‌باشد. دیوان غزلیات وی سراسر آکنده از شور و عشق است. در دیوان وی دو مفهوم فنا و عشق از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در آراء وی آنچه جایگاه برتر دارد، فنا و رفع تعین از وجود سالک و ازاله کثرات از جهان خارج است؛ تا سالک را در استهلاکی ارادی از تعینات وجودی خویش مندک ساخته و اطلاق از ماسوی الله گرداند. سالک باید با ترک تمام تعلقات درونی و بیرونی و رهایی از هستی موهوم به فنا ذاتی رسیده تا به بقای ذات لم‌یزلی دست یابد. اگرچه در سنت عرفانی قبل از وی، بحث در فنا عمدتاً به فنا افعالی و اندکی فنا صفاتی منحصر می‌گردد، اما وی در افکارش به دلیل بدیهی دانستن فنا افعالی در سلوک از آن یاد نکرده و فنا صفاتی و ذاتی را مد نظر قرار داده است. از همین رو افکار وی به ابن‌عربی در بحث فنا و وحدت وجودی نزدیک‌تر است.

هرچند که زندگی وی در اوج عرفان نظری قرن ۶ و ۷ سپری گردیده است اما وی همچون صوفیان متقدم عرفان عملی را مدنظر داشته، به گواهی عارفان و مورخان معاصر و متأخر شیوه وی در سلوک، ترک، تجرید، تهجد و قبول ریاضت بوده است. وی ترک تعلق به ماده و معنی را - اعم از هر چه بود موهوم یافته است - تنها راه رهایی می‌داند. وی در این مسیر به ریاضت و خلوت ظاهر و باطن معتقد است.

خواجه بر خلاف بسیاری از عرفا فنا را مقدمه عشق می‌داند و معتقد است بعد از آنکه سالک وجود موهوم خویش را مستهلک در ذات معبود یافت و به مقام فنا رسید می‌تواند قدم در راه عشق بگذارد. از منظر وی، عشق ازلی است و براساس آیه ۱۷۲ سوره اعراف پیمان الهی در روز ازل میثاق عشق بوده است. وی معتقد به سریان عشق در تمام ذرات عالم هستی است. ردپای این نظریه در آراء فیلسوفان یونان است و ابوالحسن دیلمی نیز بدان اشاره می‌نماید و در کتب ابن‌سینا نیز راجع به آن بحث شده است. اما فراگیری این اندیشه پس از قطب‌الدین بختیار کاکلی است. لذا از این حیث می‌توان خواجه قطب‌الدین را از زمره عرفایی دانست که ابتدا این اندیشه را در شبه قاره در اشعار خویش وارد نموده است. وی عشق مجازی را به شرط آنکه به وصال معشوق ازلی منجر شود می‌پذیرد؛ اما بر

خلاف عرفای بعد از خود در طریقت چشیته، همچون گیسودراز که از طرفداران مکتب عاشقانه غزالی و شارح آثار عین القضاة در هندوستان است، بدان تأکید نمی‌ورزد.

از نگاه آماری بسامد به‌کارگیری واژگان، در دو حوزه معنایی فنا و عشق در دیوان خواجه بسیار چشم‌گیر است. به‌صورت کلی از مجموع ۴۱۲ غزل وی، در ۳۲۹ غزل سخن از فنا و دیگر مفاهیم درگیر با آن می‌باشد. در این میان ترک تعلق با ۵۵ مورد و ۲۳,۰۱٪ بالاترین و تفرید با ۴ مورد و ۱,۶۷٪ کمترین فراوانی را دارند. فنا نیز با ۴۵ مورد در جایگاه دوم است. در ۳۸۵ غزل نیز سخن از عشق است، که اندوه حاصل از عشق با ۷۵ مورد و ۳۳,۰۳٪ بالاترین و عشق مجازی با ۸ مورد و ۳,۵۲٪ کمترین فراوانی را دارند. فناى عاشق نیز با ۴۳ مورد در جایگاه دوم است، که بر روی نمودار به تفکیک مشخص گردیده‌اند:



کتاب نامه:

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین، مجموعه رسایل، انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۸، قم
۳. انصاری، عبدالله، صد میدان، کتابخانه طهوری طهران، ۱۳۶۸، تهران
۴. آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، توس، ۱۳۶۷، تهران
۵. باخرزی، یحیی، اوراد الاحباب و فصوص الادب، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳، تهران
۶. بختیار کاکلی، قطب‌الدین، دیوان اشعار، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱، تهران
۷. _____، _____، دلیل العارفین، مطبع مجتبیایی، ۱۳۱۱، دهلی
۸. بدر اسحاق، اسرار الاولیا، مطبع نول کشور، ۱۸۸۱، لکهنو
۹. بینا، محسن، مقامات معنوی، چاپخانه مروی، ۱۳۵۴، تهران
۱۰. چشتی، شیخ محمود، رساله معرفه السلوک، مطبع نول کشور، ۱۸۹۸، لکهنو
۱۱. حسینی، سید محمد اکبر، جوامع الکلم، مطبع انتظامی پریس، ۱۳۵۶، دکن
۱۲. دارا شکوه، محمد، سفینه الاولیا، ۱۸۸۳، کانپور هند
۱۳. دیلمی، ابوالحسن، عطف الالف المألوف علی الکلام المعطوف، دارالتب مصری، ۲۰۰۵، قاهره
۱۴. سراج، ابونصر عبدالله، اللمع، مطبع بریل لیدن، ۱۹۱۴، هلند
۱۵. سجادی، جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، شرکت مولفان و مترجمان، چاپ دوم، ۱۳۶۶، تهران
۱۶. سرور لاهوری، غلام، خزینه الاصفیا، مطبع نول کشور، ۱۲۸۲، کانپور
۱۷. سهروردی، عمر بن محمد، عوارف المعارف، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۲، تهران
۱۸. صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، مبدا و معاد، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۴۵، تهران
۱۹. علاء سجزی، حسن، فواید الفواد، انتشارات عرفان، ۱۳۹۰، تهران
۲۰. عین‌القضات، عبدالله بن محمد، تمهیدات، چاپ گلشن، ۱۳۷۳، تهران
۲۱. غزالی، احمد، سوانح، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸، تهران
۲۲. غزالی، محمد، کیمیای سعادت، به کوشش خدیو جم، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴، تهران
۲۳. قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیری، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۹، تهران
۲۴. قلندر، حمید، خیرالمجالس، مسلم پونیورسی، علی گده، ۱۹۵۶، هند

۲۵. کاشانى، عزالدين محمود، مصباح الهدايه و مفتاح الكفايه، نشر هما، ۱۳۶۷، تهران
۲۶. گوپاموى، قدرت الله، نتايج الافكار، چاپخانه سلطانى، ۱۳۳۶، بمبئى
۲۷. گنج شکر، فریدالدين، فوايد السالكين، كتابخانه انجمن ترقى دهلى، بى تا، دهلى
۲۸. گيسو دراز، سيد محمد، اسمار الاسرار، مطبع اسبتم پريس، ۱۳۵۰، دکن
۲۹. _____، _____، مکتوبات، مطبع پرس، ۱۳۶۲، حيدر آباد دکن
۳۰. لاهیجى، شمس الدين محمد، مفاتيح الاعجاز فى شرح گلشن راز، انتشارات زوار، ۱۳۷۸، تهران
۳۱. مبارک علوى، سيد محمد، سير الاوليا، انتشارات اسلامى لاهور، ۱۹۷۸، لاهور
۳۲. معين الدين، محمد حسن، انيس الارواح، نسيم سحر، ۱۸۸۴، لاهور
۳۳. معين الدين، محمد حسن، ديوان اشعار، نشر چشتيه، ۱۳۶۳
۳۴. ميهنى، محمد بن مؤرر، اسرار التوحيد فى مقامات شيخ ابوسعيد، انتشارات آگاه، ۱۳۷۱، تهران
۳۵. نجم رازى، ابو بکر بن محمد، مرصاد العباد، انتشارات علمى فرهنگى، ۱۳۷۳، تهران
۳۶. نظام الدين اوليا، احمد، راحه القلوب، مطبع مجتبائى دهلى، ۱۳۰۹، هند
۳۷. نخشبى، ضياء الدين، سلك سلوک، كتاب فروشى زوار، ۱۳۶۹، تهران
۳۸. هجویرى، ابوالحسن على، كشف المحجوب، تصحيح ژكوفسكى، انتشارات طهورى، 1378، تهران

Received: 2019-01-07

Accepted: 2019-07-05

Close Your Eyes to See
(Romantic Doom from the Viewpoint of Khawaja Qutbuddin Bakhtiar
Kaki)

Najmeh Dorri

Associate Professor, Tarbiat Modares University

Masood Doostparvar*

PhD Student, Hormozgan University, Corresponding Author

Abstract

Khawaja Qutbuddin Bakhtiar Kaki is one of the great theosophists of the Chishti way in India. He left 214 ghazals reflecting his fascination and frenzy. All biographers know his practice of way to be abandonment and abstraction. Doom and elimination of appointment from the seeker identity and removal of multiplicities from the outside world are of particular important in his opinion. Aspirant finds his existential appointments in absolute existence by passing consequences in a voluntary amortization and attains doom. From his viewpoint, doom is the doorway of entrance to love court. Love is an eternal pact and gift that flows in all aspects on the public grace basis and is procreator of existence. The aim of present study is to understand, in an analytic-descriptive approach, that what his definition of doom is, by using his complete works. And what steps should pass a seeker in order to attain this status? What are the places of mortification and privacy in his thought? What is his opinion about love, its relation with doom, and its flow in fixed superstructure? And what is his opinion about ?virtual love

Keywords:

Qutbuddin; Doom; Abandonment; Privacy; Abstraction; Love.

* masooddoostparvar@yahoo.com