

A Comparative Review of Perfect Nature and Inner Guidance on the basis of Self-knowledge in Abhar-ol-Asheqin

**A. Torabi
M. Nourian
Gh. Sharifi**

Abstract

The inner guidance can be considered as the most important part of mysticism. Accordingly, the seeker or any person who follows his principle must take steps to reach knowledge. In this way, a guide is of particular importance and all mystic events are in some way related to the inner guidance. In Abhar-ol-Asheqin, the need to meet the inner guidance or the perfect nature is to return to the heart and refine the heart; and love at all stages of the conduct is until the moment of the spiritual meeting of the guide of the seeker. The purpose of studying the inner guidance is to find some of the effects that mysticism has in this case on philosophy and Illumination since the impact of various thoughts on the viewpoint of the mystics is the basis of seeking and confronting the celestial nature of Me. In fact, the seeker in the ideal world with his perfect nature faces himself as an inner guidance with its fullness or self-righteousness. This is an epistemological attribute which is seen in a perfect man. We investigated the perfect nature or inner guidance in Abhar-ol-Asheqin with the focus on topics such as mystical experience and self-knowledge. Then, we explain the details on this inner guidance which is the same as the perfect nature.

Keywords

the Inner Guidance, Perfect Nature, Perfect Man, Mystical Experience, Self-knowledge.

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال یازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۳۵، زمستان ۱۳۹۶ صص ۱-۲۲

بررسی تطبیقی طباع تام و راهنمای درونی برپایه خودشناسی در *عبرالعاشقین*

عاطفه ترابی* - سید مهدی نوریان** - غلامحسین شریفی ولدانی***

چکیده

راهنمای درونی یکی از مهم‌ترین ارکان عرفان است. سالک یا هر شخصی که در پی اصل خود است، مراتب یا مقام‌هایی را برای رسیدن به معرفت باید بپیماید. راهنما در این سیر و سلوک اهمیت ویژه‌ای دارد و همه رخدادهای عارف به‌گونه‌ای با راهنمای درونی در ارتباط است. در *عبرالعاشقین* لازمه دیدار با راهنمای درونی یا طباع تام، بازگشت به درون و پالایش دل است و عشق در همه مراحل سلوک تا لحظه دیدار روحانی، راهنمای سالک است. هدف از بررسی راهنمای درونی، یافتن تأثیراتی است که عرفان در این زمینه از فلسفه و حکمت اشراق پذیرفته است؛ زیرا تأثیر اندیشه‌های گوناگون بر دیدگاه عارفان پایه جستجو و رویارویی با من ملکوتی است. درحقیقت سالک در ملکوت یا عالم مثال با طباع تام یا خویشتن ازلی خود، همانند راهنمای درونی روبه‌رو می‌شود. طباع تام ویژگی معرفت‌بخشی دارد که در شیخ یا پیر نیز مشاهده می‌شود. در این پژوهش طباع تام یا راهنمای درونی در *عبرالعاشقین* با تکیه بر مباحثی مانند تجربه عرفانی و خودشناسی بررسی می‌شود و سپس جزئیات این راهنمای درونی - که همان طباع تام است - تبیین خواهد شد.

واژه‌های کلیدی

راهنمای درونی؛ طباع تام؛ پیر؛ تجربه عرفانی؛ خودشناسی

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران ate_torabi@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران mehnourian@gmail.com

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسؤول) gsharifi@yahoo.com

۱- مقدمه

از مسائل مهم عرفان اسلامی، رابطه مرید و مراد و چگونگی تعامل میان آنهاست. در عرفان ایرانی - اسلامی عناصر گفتمانی میان مراد (شیخ یا پیر) با مرید یا سالک، بیش از عناصر دیگر نمود دارد. مهم‌ترین کتاب‌های عرفانی در فصل‌ها و بخش‌هایی چنین گفته‌اند که سالک پیش از گام‌نهادن در مسیر سیر و سلوک عرفانی باید پیری کامل (مرد خدا و صاحب ولایت) برای خود برگزیند تا در طول این مسیر دشوار و پرخطر به لغزش و گمراهی دچار نشود. سالک در مقام‌های سلوک به راهنمایی نیاز دارد؛ زیرا مبتدی در آغاز تهذیب نفس و دوری از صفات‌های زشت اخلاقی، نمی‌داند چگونه سلوک را آغاز کند.

در تربیت سالک باید شرایط ویژه او در نظر گرفته شود؛ زیرا حالت‌های روحی افراد متفاوت است و دگرگونی در همه به‌طور یکسان رخ نمی‌دهد؛ بنابراین ارائه دستور و رفتاری یکسان برای همه ممکن نیست و به همین سبب وجود پیر و راهنما لازم است. پیر و راهنما بر پایه آگاهی از روحيات و حالات درونی سالک، او را راهنمایی می‌کند. سالک در سیر و سلوک خود در پرتو هدایت و توجه پیر، به حقیقت یا بارگاه توحید الهی دست می‌یابد. وقتی وجود ناقص با انسان کامل پیوند یافت، از پرتو کمال او در وجود سالک دگرگونی‌ای ایجاد می‌شود و آن وجود ناقص کامل خواهد شد.

پیر فردی واقعی است که در زاویه یا خانقاهی اقامت دارد و راهنمایی مریدان خود را به عهده می‌گیرد؛ این معنا نخستین چیزی است که از این لفظ اراده شده است؛ اما از قرن پنجم به بعد معنای دیگری نیز برای این لفظ در نظر گرفته شد و آن راهنمای درونی است که به دیگران معرفت می‌آموزد؛ اهل فلسفه در اصطلاح به آن عقل فعال می‌گویند. در سیر و سلوک به سبک نوافلاطونیان و اشراقیان، این راهنما اهمیت ویژه‌ای دارد و بحث طباع تام و عقل فعال مطرح می‌شود. «در داستان حی بن یقظان ابن سینا، فرشته به صورت پیری زیبا و در عین حال جوان ظاهر می‌گردد که در واقع شبیه همان دیدار هرمس با عقل است. در داستان عقل سرخ سهروردی نیز فرشته به صورت پیری در عین حال جوان، با محاسن و رنگ و رویی سرخ ظاهر می‌شود. در داستان‌های منظوم، از جمله مثنوی *سیر العباد الی المعاد*، فرشته راهنمایی در منتهای یأس و گرفتاری و حیرانی - که ناشی از اسارت در زندان عالم کبیر و صغیر است - بر سنائی ظاهر می‌گردد؛ این فرشته، نفس

عاقله انسانی است که همان تحقق من آسمانی، من به صورت مخاطب یا دوم شخص است که غایت سیر درونی عارف است و با طباع تام هر مسمی یکی است. این نفس عاقله، خود نوری مجرد و از گوهر فرشتگان است؛ به همین سبب دارای همان صفات عقول و از جمله عقل فعال است» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۳۲۱-۳۲۴). به عقیده کربن مفهوم فرشته در بردارنده همه نیرویی است که نزد حکیمان باستان مفهوم طباع تام (در جایگاه موجود ملکوتی و مسئول و مراقب نفس) از آن برخوردار بوده است و طباع تام، نقش عقل فعال را بر عهده می‌گیرد (کربن، ۱۳۸۹: ۲۰۵).

این پژوهش با بیان توضیحاتی در باب پیر و راهنمای درونی از دو بخش تشکیل می‌شود:

۱) ملاقات با راهنمای درونی - که همان طباع تام است - در عالم مثال یا ملکوت و سیر و سلوک به شیوه نوافلاطونیان و اشراقیان؛

۲) جستجو و رویارویی با پیر و انسان کامل و رابطه آن با خودشناسی.

برای شرح و بیان این مسائل، همه فصل‌های عبهرالعاشقین مطالعه شد. سپس با توجه به فصل‌هایی که تجربه‌های روحانی روزبهران را با تکیه بر عشق نشان می‌دهد، ملاقات و گفتگوی روزبهران، در مقام سالک، با معشوق عرفانی یا طباع تام خود در ملکوت یا عالم مثال تحلیل شد. فصل اول عبهرالعاشقین دیدار سالک با پروردگار در ملکوت است؛ این فصل مبنای تحلیل قرار گرفت.

نویسندگان در این پژوهش می‌کوشند تا نشان دهند عبهرالعاشقین روزبهران بقلی شیرازی، روایتی از تجربه‌های عارفی است که زمان و مکان را درمی‌نوردد. او در تجربه عرفانی خود از زمان و مکان جدا می‌شود و با یک لازمان و لامکان وصف ناپذیر پیوند می‌خورد. هنگامی که روزبهران در ملکوت با خویشتن ازلی خود دیدار می‌کند، از زمان پی‌درپی و منظم این جهان بیرون می‌آید و به زمان و مکانی با ماهیتی متفاوت وارد می‌شود؛ این تجربه در اصل تجربه‌ای روحانی است و با تجربه عادی در زندگی روزمره تفاوت دارد. این دگرگونی درونی و دیدار با من ملکوتی در عالم غیب رخ می‌دهد. در این پژوهش به این پرسش پاسخ داده می‌شود که مصداق این پیر کیست؟ کجا باید او را یافت؟ و رابطه خودشناسی و عشق با راهنمای درونی چیست؟

۱-۱ پیشینه پژوهش

از مقاله‌هایی که در این موضوع نوشته شده است، به پژوهش‌های زیر می‌توان اشاره کرد: فروغ‌السادات رحیم‌پور و مجید طاوسی (۱۳۹۵) در مقاله «نمود انسان‌شناسی اشراقی سهروردی

در رساله‌های *آواز پر جبرئیل، عقل سرخ و مونس العشاق* افزون بر دیدگاه‌های شیخ اشراق درباره حقیقت انسان و جایگاه او در عالم‌های گوناگون، طباع تام و شیوه دوام آگاهی در رسیدن به حقیقت غایی را بررسی کرده‌اند.

غزال مهاجری‌زاده (۱۳۹۴) در مقاله «ساختار هرمسی در عرفان ایران» ساختار مشترک افکار هرمسی و عرفان ایرانی را اثبات کرده است.

محبوبه مباشری و کبری بهمنی (۱۳۹۵) در مقاله «صورت‌های احسن خود در واقعه‌های روزبهان» مبانی نظری خود و پیر را در مکاشفات روزبهان تحلیل کرده‌اند.

۲- بحث و بررسی

وقتی باتوجه به نظریه طباع تام در دیدگاه فلاسفه، ملاقات پیر در عرفان تحلیل شود، شباهت‌ها و تجربه‌های مشترکی دریافت خواهد شد که عبارت‌اند از:

(۱) وجه اشتراک مهم این است که عرفان و فلسفه، شکل روحانی و معرفت‌بخشی ملاقات با پیر (طباع تام) را مطرح و ضرورت وجودی آن را بررسی می‌کنند؛

(۲) در عرفان و فلسفه ملاقات با پیر و خویشتن ازلی پس از خودشناسی رخ می‌دهد.

اگر راهنمای درونی در آثار روزبهان (مانند *عبرالعاشقین و شرح شطحیات و کشف الاسرار*) با افکار هرمسی و گنوسی بررسی و مقایسه شود، می‌توان دریافت که این موضوع در این آثار ساختار مشابهی دارد. این دیدگاه در اندیشه سهروردی و پس از او در مکتب اشراقی تا ملاصدرا و شاگردان او نیز مشاهده می‌شود. البته وجود هرگونه مشابهتی در آثار روزبهان با دیدگاه‌های بیان‌شده، به معنای تأییدپذیری او از افکار هرمسی نیست. در نگرشی به نقش پیر و راهنمای درونی، بین ملاقات با پیر و خویشتن ازلی در ملکوت رابطه‌ای معنادار وجود دارد. نقش این راهنمای درونی هنگامی آشکار می‌شود که سالک با پیمودن مقامات و مراتب به مرحله‌ای بالاتر راه یافته باشد؛ در این هنگام این راهنمای درونی، سالک را در رسیدن به حقیقت و معرفت یاری می‌کند.

۲-۱ طباع تام یا راهنمای درونی

نقش راهنمایی پیر در عرفان و طباع تام در فلسفه از اساسی‌ترین مسائل سیر و سلوک است. در

سیر و سلوک به سبک نوافلاطونیان و اشراقیان، راهنمای درونی، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ نام این راهنما در نوشته‌های هرمسی طباع تام است. زرین کوب در بررسی حکمت صوفیه می‌گوید: «سخن از حکمت صوفیه بی‌آنکه اشارتی به فلسفه اشراقی بشود، البته تمام نیست» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۲۲). پورنامداریان نیز از یک سو سهروردی را عامل پیوند حکمت اشراق با حکمای یونان پیش از ارسطو و هرمس حکیم می‌داند - که پیش از آنان در مصر می‌زیسته است - و از سوی دیگر او را با حکمت ایران باستان پیوند می‌زند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۵). نظر ابن سینا و فارابی درباره آنچه فلاسفه در اصطلاح به آن عقل فعال می‌گویند این است که عقل بشری در سیر تکامل خود مراتبی مانند عقل هیولانی، عقل بالفعل، عقل بالملکه، عقل بالمستفاد و عقل قدسی را پشت سر می‌گذارد و سرانجام با عقل دهم یا عقل فعال (برابر با جبرئیل، فرشته وحی) پیوند می‌یابد و از او فیض و معرفت به دست می‌آورد؛ در نتیجه از معلم زمینی بی‌نیاز می‌شود (همان: ۴۱). کربن در کتاب *ابن سینا و تمثیل عرفانی* به این نکته اشاره می‌کند که «اگر نفوس بشری، دست کم نفوس عارفان، هر یک رابطه مخصوصی با عقل فعال داشته باشند، این حالت متقابلاً مترتب بر چیزی شبیه به نوعی فرشته‌شناسی تخصص یافته است. مفهوم طباع تام با همین مفهوم تطبیق می‌کند» (کربن، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

مبحث طباع تام یکی از مهم‌ترین بحث‌های ادب هرمسی است. «افکار هرمسی در بین حکما و عرفای مسلمان، به ویژه در حکمت اشراقی نفوذ داشته است و از قرن ششم به بعد در متون بسیاری از حکمای این مکتب دیده می‌شود؛ آنان به یک هادی آسمانی اعتقاد دارند که انسان را در وصال به حقیقت یاری می‌کند و سرانجام سالک با او متحد می‌شود. تکرار طباع تام هرمسی در بین حکما و عرفای مسلمان این سؤال را مطرح می‌کند که معنی واقعی آن چیست؟ طباع تام همان حقیقت ملکوتی و انانیت آسمانی هر فرد است که نفس پس از هبوط به عالم جسمانی از آن جدا شده و به این دلیل همیشه در جست‌وجوی بازیافتن آن است. طباع تام همان روحانیت انسان است که مدبر حیات معنوی و عقلی اوست» (نصر، ۱۳۷۱: ۷۸-۸۵). «طباع تام، نام دیگر همزاد آسمانی و صورت نورانی است که مانند نفس در آیین زرتشتی و مانوی به برگزیدگان در پایان زندگی ظاهر می‌شود. سهروردی و پس از او مکتب اشراقی تا ملاصدرا و شاگردانش، مکاشفه هرمس از طباع تام خود را شرح و تفسیر کرده‌اند. ابوالبرکات بغدادی با بحث طباع تام، به شیوه‌ای که ویژه اوست، به الزامات نظریه ابن سینایی درباره عقل فعال پی برد. اثری از طباع تام را با نام‌های دیگر می‌توان بازیافت؛

سالک در حماسه‌های فارسی عطار، در جستجوی طباع تام است. طباع تام، در مکتب نجم‌الدین کبری، شاهد آسمانی و پیشوای پنهان نامیده می‌شود. سروش سقراط و افلوطین نیز همان طباع تام است. بدون تردید، گروهی از حکمای اسلامی که به من سماوی، من مخاطب و مقصد سلوک درونی خود، یعنی غایت کمال خود آگاهی یافته‌اند، این امر را مدیون مکتب هرمتی هستند» (کرین، ۱۳۸۰: ۱۸۱-۱۸۲). «عبارت دقیق «أنا طباعک...» (انتساب یافتن طباع تام به‌طور متفرد به هرمتس) نشان می‌دهد که هر فرد، طباع تام شخصی و مختص به خویش دارد» (رحیم‌پور و طاوسی، ۱۳۹۵: ۱۰۷).

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود و آن اینکه چگونه به عقل فعال که برابر با فرشته وحی است، می‌توان متصل شد و چگونه با این راهنمای درونی و پیر می‌توان دیدار کرد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها باید به تجربه‌های عرفانی و خودشناسی و ارتباط آن با راهنمای درونی توجه داشت و باتکیه بر ارتباط عرفان و فلسفه آن را تبیین کرد.

۲-۲ تجربه‌های عرفانی

وظیفه سالک در *عبرالعاشقین* در طریقت و شناخت عوالم، تزکیه و شیوه‌رهایی از عالم دنیا و رسیدن به حقیقت تبیین می‌شود. سالک باید مراتب و مقام‌هایی را برای رسیدن به حقیقت بپیماید و با گذشتن از صورت به قلمرو معنا و حقیقت وارد شود. شناخت ماهیت عوالم، انسان، راه سلوک و شیوه‌تزکیه و رهایی تا رسیدن به حقیقت، همه نتیجه رویارویی سالک با این پیر است. «مأخذ پالایش درونی و حرکت باطنی را می‌توان در عقاید گنوسی دانست که گونه‌ای عرفان شرقی باقی‌مانده از ادیان قرون پیش از میلاد مسیح است. اساس عقاید گنوسی بر معرفت اشراقی و سری است که انسان‌ها را به رهاندن روح از عالم مادی و رساندن آن به عالم بالا تشویق می‌کند و لازمه آن زهد و امساک از نعمت‌های دنیوی است و به واسطه کشف و عرفان نفس انسانی و علم الهی علم حقایق همه‌اشیا، نجات را به شخص می‌آورد و درواقع خودش نجات است» (جعفری و عامری، ۱۳۹۵: ۱۴۴).

سهروردی در *هیاکل النور* می‌نویسد: «بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود بازداشته است و هرگه که نفس قوی گردد به فضائل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم‌خوردن و کم‌خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به

عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفت‌ها حاصل کند» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰۷).

تهذیب و تزکیه نفس و ریاضت‌های صوفیانه به رهایی نفس از عالم برزخ و پیوستن به انوار یا فرشتگان جهان بالا می‌انجامد؛ این موضوع در بیشتر آثار سهروردی همواره تکرار می‌شود. کتاب *حکمه الاشراق* با بیان احوال سالکان پایان می‌پذیرد؛ در آنجا از انواع بارقه‌هایی سخن می‌رود که بر نفس‌های خداوندان تجرید پس از رهایی از کالبد می‌تابد و کرامات و قدرت‌هایی در نتیجه آن به دست می‌آورند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۴۱-۴۲). با توجه به باطنی بودن طریقت و سیر و سلوک، سالک با پیمودن مراتب و مقامات و با نیروی شهود (دست‌آورد تزکیه)، معشوق ازلی را ملاقات می‌کند و پیمودن مراتب و مقامات در درون شخصیت سالک رخ می‌دهد. در نظریه من استعلایی پدیدارشناسی، ذهن در جست‌وجوی عین از خود رها می‌شود؛ به فرادست می‌رود و در ماورا، وقتی شهودی رخ داد و حقیقت بر آگاهی او پرتو انداخت، با آن یکی می‌شود. در این حال، او تنها از میدانی به میدان دیگر نرفته؛ بلکه در درون خود قلمرویی را به قلمرو دیگر و بودن را به بودن دیگر تغییر داده است؛ به بیان دیگر به آرامی که همه مراتب و مقام‌ها را از ناسوت تا ملکوت و جبروت و لاهوت پشت سر می‌گذارد، همه این مقام‌ها و مراتب را تنها در پهنه یک ادراک بسیط و یگانه، آن هم در باطن خود تحقق می‌بخشد (خوشحال و حجتی‌زاده، ۱۳۹۰: ۴)؛ بنابراین وقتی سالک با کوشش، مراتب و مقام‌ها را پیمود، با یک تجربه عرفانی از نوع درون‌گرایانه رویاروی می‌شود. به عقیده اتو، عارف با تجربه درون‌گرا همه توجه خود را به درون خود متمرکز می‌کند و از اشیاء بیرونی روی برمی‌گرداند. او در این حالت در درون خود به نیروی مقدس که همان خود واقعی انسان است، دست می‌یابد (فعالی، ۱۳۸۹: ۳۵۵). آنچه برای روزبهان نیز اتفاق افتاده، یک تجربه عرفانی درون‌گرایانه و رویارویی در متن زنده یک واقعه است. برپایه تعریف هرد «تجربه درواقع نوعی مواجهه یا آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت [است]. واقعیت آن است که خداوند فعالانه برای انسان شرایطی فراهم می‌کند تا این شرایط، فرصت مواجهه با او را در اختیار انسان عارف قرار دهد؛ بنابراین تجربه عرفانی را از خلال تمهید شرایط در اختیار می‌گذارد و انسان از این طریق است که معرفت، تجربه و ارتباطی با او پیدا می‌کند» (همان: ۳۴۹). فلوطین می‌گوید: «در لقاء ربّانی آنچه می‌بیند روح و فکر نیست؛ بلکه چیزی بالاتر از آن است؛ بنابراین آن کس که می‌بیند، درحقیقت او نمی‌بیند و دو چیز هم تشخیص نمی‌دهد که یکی بیننده باشد و یکی هم

دیده‌شده؛ بلکه او عوض می‌شود؛ او دیگر خودش نیست؛ از خودی او چیزی نمی‌ماند. او که با حق متحد شده است با او یک چیز تشکیل می‌دهد؛ مانند دو دایره که مرکز آنها روی هم قرار گیرد» (جمیز، ۱۳۷۲: ۶۳-۶۴).

از ویژگی‌های مهم تجربه‌های عرفانی که در تجربه روزبهان نیز مشاهده می‌شود، عبارت است از:

(۱) درک واقعیت مطلق؛

(۲) رهاشدن از محدودیت زمان و مکان؛

(۳) مشاهده وحدت و اتحاد.

«پژوهندگانی که درباره عرفان قلم زده‌اند، غالباً به این نکته اشاره کرده‌اند که حالات عرفانی در سراسر جهان، در زمان‌ها و فرهنگ‌ها و نهادهای مذهبی مختلف، اساساً یکسان یا مشابه‌اند» (استیس، ۱۳۸۸: ۲۳)؛ مانند داستان ارتای ویراف (در توصیف معراج روحانی و مکاشفه‌های عرفانی) که پیشرو ابن عربی و دانه است؛ وقتی او با نوشیدن شراب آمیخته با بنگ گشتاسپی در عوالم روحانی سیر می‌کند، بیانگر یک تجربه عرفانی است (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۶). جیلی نیز در بحث معراج از حالت روحی ای یاد می‌کند که برای او رخ داده بود؛ او می‌گوید: «نزدیک بود در این دریای عمیق غرق و در امواج فراوانش هلاک شوم». گزارش جیلی از آسمان‌های هفت‌گانه و جزئیات آنها نیز، مبتنی بر مکاشفه و شهود است. در مجموع، شیوه گزارش جیلی از معراج خود، با آنچه ابن عربی در *الأسراء الی المقام الأسری* آورده است، بی‌شباهت نیست. جیلی نیز مانند بایزید بسطامی و ابن عربی و عارفان دیگر، تجربه‌هایی مانند *صلصلة الجرس* و معراج (اسراء) داشته است (امامی، ۱۳۸۹: ۳۱). دیدار با فرشته، واقعه‌ای است که در مرکز بیشتر این رخدادهای روحانی و تجربه‌های عرفانی اتفاق می‌افتد؛ همچنین در این رخدادهای معرفتی از فرشته - که در سیمای پیری ظاهر می‌شود - به سالک تعلیم داده می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۴۰).

۲-۳ خودشناسی

انتخاب پیر و راهنما با مسئله خودشناسی در عرفان پیوند نزدیکی دارد. سالک در مسیر سیر و سلوک با کنکاش در درون خود به جنبه‌های پنهان ضمیرش دست می‌یابد و خویشتن درونی را کشف می‌کند. «همه حکمت مشرقی ابن سینا و به‌طور کلی سینائیان، از نظر معرفتی، بر علم حضوری یا شناخت نفس به خویش مبتنی است» (کربن، ۱۳۸۹: ۳۵). ابن سینا می‌گوید: آدمی در هیچ حالتی

از ذات خود غافل نیست. او همواره خود را ادراک می‌کند و این ادراک، بی‌واسطه است (همان: ۳۸). سهروردی نیز در *تلویحات*، در قالب روایت یک رؤیا توضیح می‌دهد که چگونه همه راز و رمز معرفت در خودشناسی یا رجوع به خود نهفته است (همان: ۴۳). در رویای ابن عربی آنچه بر او ظاهر شد، خود ابن عربی بود که به صورت پیامبر نمود یافت. ابن عربی در رؤیا به صورت پیامبر نمود یافت و مطالب و موضوعات بایگانی شده در ناخودآگاهش نیز به شکل کتابی به نام *فصوص الحکم* به او داده شد تا آن را برای مردم گزارش کند. «کربن به صراحت نفس باطنی را که همان عقل فعال تفردیافته یا فرشته شخصی یا طباع تام شخص است با نفس ظاهری، دو وجه یک نفس بشری واحد می‌داند. او معتقد است، هرکس خویش را به صورت یک دوگانه می‌یابد و این صورت یک صورت مثالی است. کربن راهنما یا همان نفس باطنی را که عقل فعال یا جبرئیل، یا روح القدس است به صورت طباع تام، تفردیافته و شخصی می‌کند؛ بدین نحو که به صراحت، سخن از تجربه نبوی به میان می‌آورد و اینکه هر نفس در تفردیافتن خویش خاتم نبوت است. درحقیقت همه شخصیت‌های یک تمثیل، یک فرد هستند؛ اما وجوه مختلف و مراتب گوناگون خودآگاهی» (رحیم‌پور و طاوسی، ۱۳۹۵: ۱۱۳) دارند.

درحقیقت عروج به ملکوت، دستیابی به خویشتن خویش است. دیدار نفس با تصویر آسمانی و روحانی خود و درک چهره دوگانه و دو بعدی نفس واحد، در گرو شرطی است و آن شرط، ایجاد استعداد و گشوده‌شدن حواس روحانی و لطیف است. برپایه نظریه جداناپذیری تجربه و تفسیر، حالت‌ها و تجربه‌های عرفانی از مفاهیم و اندیشه‌های پیشین متأثر است. به گفته پرادفوت، عارفان به معارف و شهودات نمی‌رسند؛ بلکه باورهای عارف شهودهای او را می‌آفریند؛ همانند خواب‌ها که به پیش‌دانسته‌ها و توقعات افراد ناظرند (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۴۴).

بنابراین در سلوک عرفانی، کار اصلی را باید خود سالک انجام دهد؛ وقتی خودشناسی رخ داد، طبیب یا راهنمای غیبی پدیدار می‌شود. در نخستین دفتر *مثنوی*، در داستان پادشاه و کنیزک، به نقش پیر و ارتباط آن با خودشناسی اشاره شده است. «همین‌که شاه از حصار خود یعنی از حیطة دانسته‌ها خارج می‌شود، کیفیتی ورای تعینات به صورت پیری غریب بر او تجلی می‌یابد» (مصفا، ۱۳۸۴: ۲۷). درحقیقت نفس در لحظه‌ای که تصمیم می‌گیرد از غربت ناسوت خارج شود، با اصل آسمانی وجود خود در شکل پیر روبه‌رو می‌شود (مباشری و بهمنی، ۱۳۹۵: ۱۰۰). «کربن با بررسی مظهریت فرشته،

فهم این را امکان‌پذیر می‌کند که چگونه نفس با شناخت خویش، فرشته و عالم فرشتگان (عالم نفوس و عالم عقول فعال) را می‌شناسد. نفس با عمل خویش برای شناختن، باید به عمل آن عقل از میان عقول فعال آگاه شود که عقل بالقوه نفس را بالفعل می‌کند. از این رو این رابطه به هیچ وجه یک رابطه عقلی ساده به معنای متجددانه کلمه نیست. فرشته معرفت هرگاه نفس خویش را شایسته دریافت فیضان یک صورت معقول کند، درحقیقت فرشته وحی است» (کربن، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

فصل اول *عبرالعاشقین* شرح ملاقات روزبهان (در مقام سالک) با معشوق ازلی خود است: «حق مرا در کنف خود برد و جامه عبودیت از من برکشید و لباس حریت در من پوشانید. 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 بازآمدم، در این شرایط امتحان از یافت و نیافت رنجور شدم؛ پس در جهان جمال بنشستم» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۳۷: ۴-۵). روزبهان همچنین کتاب شرح *شطحیات* را این‌گونه آغاز می‌کند: «اما بعد: معلوم کن، ای حریف دل‌نواز که از بدو اول چون از راه ارادت برفتم و در سیر مقامات افتادم، حقایق منازل بیافتم؛ در شواهد علم رسیدم؛ به جذب آن معامله بگذشتم؛ ساکن مراقبات شدم؛ آداب حضرت از طریق الهام بیافتم؛ در مکان مرابطت به مراقبات رسیدم؛ مصعد شهود غیب بر شدم. طیر ارواح ملکوت در سواحل بحر جبروت پیران دیدم. از قلزم مواجید اقتداح افراخ بخوردم. در عشق و محبت صرف افتادم؛ ناگاه عین قدم بر من کشف شد. به حبل عصمت توحید مجذوب تجرید شدم. در بیداء ازل سفر ابد از سر گرفتم. بعد از فناء وجود چون منزل نماند عارف شدم...» (همان، ۱۳۸۹: ۵۱).

اگر ابتدای دو اثر روزبهان (*عبرالعاشقین* و شرح *شطحیات*) گرداگرد یک محور تبیین شود، بی تردید یک سوی آن، سالک (هر شخصی که در پی اصل خود برآمده است) و سوی دیگر آن، راهنمای درونی (عشق یا هر آنچه نمود نهایت سلوک است) قرار دارد. در مکاشفه‌های روزبهان پیوسته این راهنمای درونی در عالم درون حاضر است. تجربه‌های روحانی روزبهان نشان می‌دهد او باتکیه بر عشق در ملکوت یا عالم مثال با طباع تام یا عقل فعال دیدار دارد.

۲-۴ رابطه عشق و طباع تام

مدار حکمت ذوقی روزبهان بر عشق است. عرفان او پیوسته به بیان عشق و حالات و عوارض آن می‌پردازد. از نظر او عشق عقلی، از سیر عقل کل در کنار نفس ناطقه در عالم ملکوت پدید

می‌آید و این آغاز عشق الهی است (همان، ۱۳۳۷: ۱۶).

در عبهرالعاشقین عشق نمودی از نهایت سلوک عارف است. عشق در تصوف عاشقانه روزبهران جایگاه ویژه‌ای دارد. در واقع او بنای طریقت خود را در تصوف، بر عشق نهاده است. همه فصل‌های این کتاب گرداگرد موضوع عشق معنا می‌یابد و متن اثر در این فضا قرار گرفته است. در میان هر فصل، عشق بیش از هر چیز، ماهیت عالم‌ها و شیوه حرکت مبتدی و منتهی را تا رسیدن به پایان مشخص می‌کند: «مبتدی و منتهی را در سکر، عشق الهی ناچار است» (همان: ۸). تجربه‌های عرفانی و مکاشفه‌های او نیز از توجه به عشق تأثیر پذیرفته است. به عقیده او «نهایت عشق، بدایت معرفت است. در معرفت، عشق بر کمال است. گر عاشق با معشوق هم‌رنگ شود، مقام توحید یافت» (همان: ۱۴۵). «روزبهران با نفی زهد که محبت انسانی و محبت الهی را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد، از صوفیان متقدم تمایز پیدا می‌کند؛ او این دو صورت محبت را به عنوان محبتی واحد و یگانه تجربه می‌کند؛ نه انتقال موضوع انسانی به موضوع الهی، بلکه سخن از استحاله و تغییر ماهیت شخص در میان است» (کربن، ۱۳۸۰: ۴۰۴). در این کتاب گونه‌ای آسودگی از بیرون و بازگشت به درون و حرکت از راه باطن، لازمه دیدار با پیر است و به همین سبب، تنها مسیر دیدار با طباع تام از راه دل است که باید با پالایش آن، سیر و سلوک و حرکتی باطنی انجام شود. می‌توان گفت دیدار روحانی در درون انسان رخ می‌دهد و سرانجام دیدار با طباع تام، خود انسان است.

عشق در عبهرالعاشقین مانند طباع تام راهبری است که حجاب‌ها و ظلمت‌ها را از قلب سالک می‌زداید. عشق همچنین ویژگی معرفت‌بخشی طباع تام را نیز داراست. «عشق در عرفان روزبهران در حکم مغناطیسی است که معرفت از طریق آن جذب می‌شود» (خوشحال و حاجتی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۱).

این ویژگی در مرشد یا پیر طریق (در جایگاه راهنما) در سلوک یا مسیر حکمت‌جویی مشاهده می‌شود. در عبهرالعاشقین از طریقت و سپردن راهی دشوار تا رسیدن به حقیقت سخن می‌رود؛ حقیقتی که نهان از دیدار و بیرون از محدوده عقل و خرد است. در طریقت و سفر به سوی حقیقت، عشق به میان می‌آید؛ به ماورای عقل می‌رسد و برتری عشق بر عقل آغاز می‌شود. راه طریقت به عشق سپرده می‌شود و در سرانجام راه آنان که به حقیقت می‌رسند، چشم دل یا قوه بصیرتشان گشوده می‌شود تا دریابند، آنچه در جستجوی آن بوده‌اند، حقیقت وجود خودشان و یا جانشان بوده است: «چون صفای ذکر به رسم معامله در شغاف قلب ایشان رسوخ یافت، اقتضاء طلب مشاهده شد. حق

به عنایت قدم لا داخلاً و لا خارجاً از جمیع اکوان به جان ایشان — بلکه به صورت ایشان — در حقیقت متجلی شد. علی‌الخصوص از دایره وجود انسان جان را فیض رحمان داد تا خلق قدم در خلق به رسم عدم بدیدند و از آنجا منزل عشق لایزالیشان پیدا شد» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۳۷: ۶۸). «جان عشق با جان جانان از فرط تجلی و نعت ظهور به سرّ سرّ متحد شود و اخلاق بشری از بشر به ملکی مبدل کند، دل را از معانی عشق عشق پر کند» (همان: ۷۹-۸۰).

۲-۵ رابطه اولیا و طباع تام

موضوع پیر یا خضر در زندگی صوفیان و عارفان اهمیت بسیاری داشته است و در متون عرفانی نقش نجات‌دهنده و راهنما دارد. ابراهیم ادهم، نخستین عارفی است که در شرح حالش از صحبت با خضر یا هاتف غیبی سخن می‌رود. خضر ضمن معرفی خود، او را راهنمایی می‌کند و سپس ناپدید می‌شود (حیدری، ۱۳۸۵: ۸۴). «در بیشتر داستان‌های رمزی عرفانی به نظم و نثر، مثلاً رساله حی بن یقظان از ابن سینا و رساله‌های فارسی شهاب‌الدین سهروردی، از قبیل رساله فی حقیقه العشق و عقل سرخ، در آنها خضر در نقش فرشته راهنما یا عقل فعال و یا نماد نفس ناطقه، روح و نظیر آن قرار می‌گیرد» (همان: ۸۳).

به گمان سهروردی، معقولات بر اصحاب مشاهده در «آن» تجربه اشراق وارد می‌شود. ایشان نیازی به آموختگی ندارند و حق مطالب را بدون مطالعه کتاب درک می‌کنند. درواقع گمان قوی، این افراد را «خلیفه الله فی الارض» می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: مقدمه ۵۴-۵۵).

حکمت اشراق، مکاشفه و مشاهده و الهام را شیوه‌ای استوار در راه شناخت حقیقت می‌داند. موضوع اصلی آثار سهروردی این است که موضوع مدرک با ریاضت‌های بدنی و روحانی، توجه نکردن به بدن، کاستن از عمل حواس ظاهر و غیره، توانایی درک انوار الهی را می‌یابد و قدرتی به دست می‌آورد که با آن کارهای شگفتی می‌تواند انجام دهد و صاحب کرامات شناخته شود (همان: ۵۰).

سهروردی در پرتونامه می‌نویسد: «بزرگان انبیا همچو ادریس و ابراهیم و شارع ما — صلوات الله علیهم — و دیگر کسانی که بر حقایق مطلع شدند بی‌استاد بشری، این عجب نیست؛ و کس باشد که به حدس، بسیاری را از مسائل استنباط کند بی‌استاد بشری» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۷۶).

ملاصدرا نیز برخلاف عده‌ای از صوفیان و عارفان معتقد بود سالک باید در علم و عمل آنقدر

پیش رود که برای رسیدن به حقیقت و معرفت به پیر نیازی نداشته باشد. او اثر مفید یک پیر یا قطب واقعی را می‌پذیرد؛ زیرا باعث تزکیه نفس سالک می‌شود؛ راه پرهیز از نهی شده‌ها را به مردم می‌آموزد و آنها را طوری تربیت می‌کند که بتوانند خود را از وسوسه نفس اماره بر کنار دارند (کربن، ۱۳۶۱: ۳۱۷-۳۲۵).

عارفان در سیر و سلوک عرفانی خود در پی الگوی کاملی هستند که ورود به طریقت، بدون راهنمایی او ممکن نیست؛ اما در واقع سالک در این راه به ولایت معنوی او نیاز دارد؛ زیرا طریقت پیش از پیموده شدن، ناشناخته است و این شناخت با وحی و الهام به اولیا تعلیم داده شده است؛ بنابراین سلوک در طریقت، فقط با هدایت او ممکن می‌شود. پیر در اندیشه عارفان، تجلی‌گاه همه اسماء و صفات حق است. در اصطلاح صوفیه پیر یا انسان کامل عنوان ولی را نیز در بر دارد. انسان کامل در باور مانی کسی است که قدرتی ایزدی به او بخشیده شده است و سرانجام عروج خواهد کرد (اسماعیل پور، ۱۳۸۶: ۳۶۹).

سهروردی در *الواح عمادی* می‌نویسد: «انبیاء و متألّهان و فضلاء، میسر شود ایشان را در بیداری اطلاع بر مغیبات؛ زیرا که نفوس ایشان یا قوی‌اند در فطرت و یا قوی شوند به طریقی که ایشان دانند و مغیبات منقش شوند؛ زیرا که نفوس ایشان چون آینه زدوده است؛ در او نقوش ملکوت پدید آید» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۷۸).

در اندیشه روزبهان نیز انسان کامل از هرگونه زنگار پاک شده و جمال الهی و عالم غیب در او نمودار شده است. او در *عبهرالعاشقین* تجلیات جمالی و جلالی را در قالب التباس شرح و تبیین می‌کند. در باور او تجلی الهی در معنایی غیر از حلول و تشبیه به کار رفته و تفسیر حدیث «رَأَى تُّ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» است.

او انسان را آینه جمال حق می‌داند و در زمینه کشف و شهود عرفانی که برخاسته از تجلیات الوهی است به انبیا و اولیا اشاره می‌کند. از نظر او رویارویی با اولیا و هم‌نشینی با آنان به دگرگونی روح و جان سالک می‌انجامد. وجود اولیا، مظهر و تجلی‌گاه اسماء و صفات الهی است؛ زیرا جلوه‌ای از غیب بر عقل آنها تابیده است؛ دیدار با این پیر یا انسان کمال‌یافته همانند مشاهده جمال حق است که دل و جان سالک را روشن می‌کند. «چون انوار جمال از عین‌الله به آینه روی آدم داخل شد، جان آدم در آینه آدم نگرد و صفات خاص در فعل خاص بیند. لاجرم سرّ استعداد

یافته، به صفاء نظر خاص در مشاهده آن شاهد مست و عاشق شود. آن حدیث که جان جان انبیاست و قوت جان اولیا و غذای جان ملک، به سرّ جان عاشق مباشر شود؛ حقیقت جان با عشق جانان یکتا شود» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۳۷: ۷۹). این انسان کامل که سالک در پرتو هدایت و راهنمایی او به معرفت و کمال دست می‌یابد، مثال برتر کشف خویشتن و تعالی است و در عرفان تجلی خود است که با تعریف و برداشت فلاسفه از طباع تام سازگار است. درواقع انسان کامل برخی ویژگی‌های طباع تام (عقل فعال) را دارد که حافظ فرد و راهنمای او در رسیدن به حقیقت و معرفت است.

۶۲ رابطه طباع تام با جام جهان‌نما

در ادبیات حکمی و عرفانی، جام جهان‌نما همواره بار معنایی ویژه‌ای داشته است و از نمادهایی است که در ادبیات عرفانی بسیار به کار رفته است. جام جهان‌نما در متون عرفانی از کارکرد معمول خود خارج و به نمادی عرفانی تبدیل می‌شود که نشانه‌ای از قلب عارف و انسان کامل است. درباره جام جهان‌نما به این پرسش پاسخ داده می‌شود که در متون عرفانی و در *عبرالعاشقین* چه معنایی یافته است. پاسخ به این پرسش، نشان می‌دهد عارفان برای ترسیم تجربه‌های روحانی و درونی خود تا چه اندازه از این نماد بهره برده‌اند. نمونه‌هایی از این نماد در اشعار حافظ نیز دیده می‌شود:

دلی که غیب‌نمای است و جام جم دارد ز خاتمی که دمی گم شود، چه غم دارد

(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۵۶)

قلب انسان، برای جام جهان‌نما شدن باید مراتب و مقاماتی را پشت سر گذارد. این جام، جلوه‌گر ذات خداوندی است. جام جم، دل پاک عارف است که جلوه‌گاه جمال حقیقت و تجلی‌گاه معشوق ازلی است؛ همچنین آیینۀ تمام‌نمای همه رازهای ناگشودنی و مبهم آفرینش است که نقش‌های غیب را آشکار می‌کند؛ درواقع جام جهان‌نما بازتاب‌کننده تصویر جمال الهی است.

جام در *عبرالعاشقین* مانند متون عرفانی دیگر، معنایی نمادین یافته و قلب عارف و انسان کامل به سبب مظهریت او جام جهان‌نما نامیده شده است؛ زیرا ذات و صفات اسما در این جام آشکار می‌شود و این معنی در انسان کامل (دارنده مظهریت تام) آشکارتر است.

درحقیقت هنگامی که خودآگاهی آغاز شد، درون انسان مانند جام جهان‌نما تصاویری را آشکار

می‌کند و حقایق برتر دیده می‌شوند. رسیدن به آن خود مطلق جز از راه سفر و فراموشی دنیا ممکن نیست. روزبهان نیز مانند عارفان دیگر، در سرانجام سلوک، جام جهان‌نما را همان خویشتن خود می‌داند که اشراقیان آن را طباع تام می‌نامند: «این نادره نگر که من بر من بی من عاشقم و من بی من دایم در آینه وجود معشوق می‌نگرم؛ تا من کدامم؟ رباعیه:

در جستن جام جم جهان پیمودم روزی ننشستم و شبی نغنودم
ز استاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان‌نمای جم من بودم»
(روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۳۷: ۴۹)

سهروردی، میان فلسفه نوری و اشراق دوره باستان و باورهای عرفانی روزگار خود پیوندی استوار برقرار کرد و زمینه ساز ورود بسیاری از نمادهای آیینی کهن به گستره عرفان ایرانی شد (سرامی، ۱۳۸۹: ۵۰). به عقیده سهروردی طباع تام با وجود غیربودن، عین ماست و بنابراین همواره حقیقتی دو وجهی دارد. ملاصدرا نیز طباع تام را صورت واحد عقلی می‌داند که بیشترین تجرد را دارد و آن را بالاترین مرتبه انسان به شمار می‌آورد؛ این مرتبه «روح القدس» نام می‌گیرد. در بیان ملاصدرا نیز چنین آمده است: ما میان خویش و طباع تام هیچ‌گونه مغایرتی مشاهده نمی‌کنیم و از سویی اساساً همه هویت نفس انسانی به طباع تام او بازمی‌گردد. ملاصدرا با استفاده از مثل مشهوری در نزد عرفا، با عبارت «أنت أنا فمن أنا؟» بر عینیت هر فرد با طباع تام خود تأکید می‌کند (رحیم‌پور و طاوسی، ۱۳۹۵: ۱۰۷). درحقیقت طباع تام همان راهنمای درونی است که با جام جهان‌نما تطبیق‌پذیر است. در عرفان قلب سالک، تجلی‌گاه پروردگار است و باید از زنگارها زدوده شود تا جمال پروردگار در آن متجلی شود. وقتی دل از این زنگارها زدوده شد، سالک به معراج حقایق می‌رسد و حقایق در وجود سالک مانند جام جهان‌نما آشکار می‌شود؛ احساس یگانگی با کل به او دست می‌دهد و همه حجاب‌ها برداشته و عاشق و معشوق و عشق یکی می‌شوند.

در عبهرالعاشقین آن‌گونه که روزبهان می‌گوید، انسان وقتی تغییر و دگرگونی یافت و به کمال رسید، یک جام جهان‌نمای کامل شده است؛ در آن هنگام ذات حق در جوهر فرد بازمی‌تابد و صفات و اسماء الهی را بازتاب می‌کند. اگر معنای جام جهان‌نما (آینه تمام‌نمای حقایق امور) روشن شود، می‌توان دریافت که آن مطابق با خویشتن خویش است. سالک در سرانجام سلوک و بعد از رسیدن به جام جهان‌نما، آن را همان خویشتن خویش می‌یابد؛ اما نکته درخور توجه آن است که

این همسانی جام و خویشتن انسان تنها در پایان راه نمودار می‌شود؛ در واقع این انسان کامل است که محل انطباق این دو بر یکدیگر است؛ چنانکه نسفی می‌گوید: «ای درویش! مراد ما از آدم انسان کامل است؛ یعنی اینکه می‌گوییم آدم، جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای است و مظهر صفات این نور است، مراد ما انسان کامل است. در موجودات بزرگوارتر و داناتر از انسان کامل چیزی دیگر نیست» (نسفی، ۱۳۹۰: ۲۶۹). «انواع کاینات هریک آینه‌اند؛ اما نوع انسان آینه گیتی‌نمای است و هر فردی از افراد موجودات جامی است؛ اما انسان دانا جام جهان‌نمای است. پس انسان دانا مجموع مراتب آمد و معجون اکبر آمد و جام جهان‌نمای آمد» (همان، ۱۳۹۱: ۱۴۶).

۷-۲ مکان ملاقات با راهنمای درونی

با همه ویژگی‌هایی که از طباع تام یاد شد، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که در *عبر‌العاشقین* دیدار میان سالک و طباع تام در چه مکانی اتفاق افتاده است؟

در تجربه عرفانی، فاعل تجربه از زمان و مکان جدا می‌شود و با یک لازمان و لامکان وصف ناپذیر پیوند می‌خورد. به نوشته افلوطین نباید پرسید: از کجا؟ این جا از کجایی نیست؛ از هیچ‌جا نمی‌آید و به هیچ‌جا نمی‌رود؛ بلکه می‌تابد (فولادی، ۱۳۸۹: ۶۴-۶۵).

جلال‌الدین فارسی در کتاب *تعالی‌شناسی* به این موضوع اشاره می‌کند که در تجربه عرفانی چون آگاهی سالک نسبت به تعینات و عالم کثرت و فضا از بین رفته است، ناگزیر باید احساس زمان هم از بین برود. خلسه ناگزیر باید بی‌زمان و بی‌مکان باشد؛ زیرا زمان و مکان از لوازم کثرت‌اند (فارسی، ۱۳۷۶: ۴۸۵).

دیدار روزبهران با فرشته یا طباع تام یا عقل فعال در فصل اول *عبر‌العاشقین* بیانگر تجربه‌های عرفانی اوست. روزبهران پس از سیر عبودیت به عالم ربوبیت وارد می‌شود؛ سیر و سلوک روحانی خود را شرح می‌دهد و با طباع تام خود روبه‌رو می‌شود. در ابتدای *عبر‌العاشقین*، دیدار سالک با پروردگار خود در ملکوت بیان شده است.

روزبهران به چشم جان یا به چشم دل، جمال قدم را می‌بیند. در *عبر‌العاشقین* این دیدار در عرش و در عالم ربوبیت صورت می‌گیرد: «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. با مرغان عرشی در هوای علین پریدم و صرف تجلی مشاهده حق -

عزّ اسمه - به چشم یکتایش بنگریدم و شراب محبت ذوالجلالی از قدح جمال صرف به مذاق جانم رسید. حلاوت عشق قدم دلم را کسوت معارف و کواشف اصلی درپوشید. در بحر معرفت به حق توانگر گشتم و از لَجَّة آن به سفینه حکمت امواج قهریّات و لطفیّات ببردیدم و به سواحل صفات فعل رسیدم؛ به مدارج و معارف توحید و تفرید و تجرید، سوی عالم ازل رفتم و لباس قدم یافتم؛ خطاب عظمت و کبریا و انبساط و حسن و قرب بشنیدم؛ فنا توحید عزّت خود به من نمود و مرا در عین قدم از رسم حدوئیت فانی کرد و به بقا باقی کرد» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۳۷: ۴). پیشینه‌های بسیاری از این سفرهای آسمانی و گزارش آنها موجود است؛ برای نمونه در یکی از این گزارش‌ها آمده است بایزید در مقابل عرش الهی خیمه زد (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۱۱۱). معراج روزبهان نیز از الگوی معراج بایزید پیروی می‌کند.

روزبهان نیز در ابتدای فصل اول *عبهرالعاشقین* به «عالم ربوبیت»، «علیین»، «ملکوت» و «آن عالم» اشاره می‌کند که عالم مثال و محل دیدار با طباع تام یا راهنمای شخصی اوست. در این فصل همچنین به معرفت بخشی طباع تام اشاره می‌شود و این موضوع یادآور یکی از ویژگی‌های اصلی طباع تام یعنی القاء کردن معارف است. از سوی دیگر همه دانش انسانی از فیض بخشی عقل فعال یا طباع تام است. ابن سینا نیز در *حی بن یقظان* عقل فعال را دهنده همه دانش‌ها و راهنمای انسان می‌داند (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۸۷).

«در میان نوافلاطونیان و اشراقیان، جبرئیل مهین فرشته، روح القدس و عقل فعال را می‌توان شخصیت واحدی دانست» (کرین، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

از توصیف روزبهان می‌توان دریافت ملکوت یا عالم مثال، محل دیدار طباع تام است. روزبهان در فصل اول *عبهرالعاشقین* از این فرشته یا عقل فعال یا طباع تام توصیفی ارائه می‌دهد؛ ابتدا سفر از عالم جسم و خاک شروع می‌شود و به سوی افلاک و عقل کل ادامه می‌یابد؛ سپس در عالم عقل کل با فرشتگان و یا عقل‌های روحانی دیدار می‌کند. تجربه روحانی روزبهان در فصل اول *عبهرالعاشقین*، مانند تمثیل‌های عرفانی سهروردی ملاقات با فرشته‌ای است که روح القدس، جبرئیل یا عقل فعال نامیده می‌شود. برخی رابطه نفس با این فرشته را بسیار صمیمانه و شخصی یافته‌اند و به همین سبب او را طباع تام (فرشته شخصی) می‌دانند. در رساله‌های *حی بن یقظان* ابن سینا، *آواز پر جبرئیل* و *عقل سرخ سهروردی* ملاقات با فرشته در صحرا انجام می‌شود که همان عالم مثال

است: «... تا بعد از مدتی روزی این موکلان را از خود غافل یافتم. گفتم به از این فرصت نخواهم یافتن؛ به گوشه‌ای فروخزیدم و همچنان با بند لنگان روی سوی صحرا نهادم. در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد؛ فرا پیش رفتم و سلام کردم به لطفی هرچه تمام‌تر جواب فرمود. چون در آن شخص نگرستم محاسن و رنگ روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوان است، گفتم ای جوان از کجا می‌آیی؟ گفت ای فرزند این خطاب به خطاست؛ من اولین فرزند آفرینشیم، تو مرا جوان همی خوانی؟ گفتم از چه سبب محاسنت سپید نگشته است؟ گفت محاسن من سپید است و من پیری نورانی‌ام» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۶۸).

در رساله فی حالة الطفولیة نیز سالک، پیری را در صدر خانقاه با خرقه‌ای نیم‌سپید و نیم‌سیاه می‌بیند. این پیر همان جبرئیل یا روح القدس است که سهروردی در آواز پر جبرئیل نیز آن را وصف می‌کند.

باتوجه به نمونه‌هایی که بیان شد، بافت کلی این نمونه‌ها را گرداگرد یک محور می‌توان تبیین کرد. ملاقات و رخدادهای در رساله‌های حی بن یقظان ابن سینا، آواز پر جبرئیل و عقل سرخ سهروردی در صحرا انجام می‌شود؛ در رساله فی حالة الطفولیة در خانقاه و در عبهرالعاشقین و شرح شطحیات در ملکوت رخ می‌دهد. سالک یا هر شخصی که در پی اصل خود برآمده است، مراتب یا مقام‌هایی را برای وصال باید ببیماید؛ همه رخدادهای به‌نوعی با نور و تجلی در ارتباط است. باتوجه به دلایل و ویژگی‌هایی که برای راهنمای درونی ذکر شد، این دیدارها در درون سالک رخ می‌دهد. در مکاشفه‌های روزبهران نمی‌توان گمان برد که ملاقات‌ها و رخدادهای در ملکوت، از دیدگاه و افکار هرمسی سرچشمه گرفته باشند؛ زیرا با یکدیگر تفاوت‌های بنیانی دارند. در دیدگاه هرمسی، انسان خود به ادب کردن نفس می‌کوشد؛ اما عارف با شناخت و عشق به خداوند تزکیه می‌شود. البته نقش پیر و راهنمای درونی با دیدگاه هرمسی و حکمت اشراق جنبه‌های مشترکی دارد: «شرح معراج هرمس از زبان خود او در هرمتیکا آمده: آتوم (خدا) همه جا هست. ذهن نمی‌تواند در بند بماند؛ زیرا هر چیزی درون ذهن وجود دارد. هیچ چیزی چنین سریع و قوی نیست... به آسمان پرواز کن تو به بال و پر نیازی نداری! ... آدمی به آسمان‌ها می‌خرامد و بالاتر نیز می‌رود، بی آنکه از زمین برون رود چنین می‌کند. این عبارات نشان می‌دهد که معراج هرمس یک امر ذهنی بوده است» (مهاجری‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۹۱).

۳- نتیجه گیری

باتوجه به آنچه روزبهان درباره عروجش به ملکوت در *عبرالعاشقین* بیان کرده است، او با پیمودن مراتب و مقام ها و با نیروی شهود که دستاورد تزکیه است، معشوق ازلی را ملاقات می کند. پیمودن مقامات و سفرها نه در مکان، بلکه در درون شخصیت سالک رخ می دهد و رمز آن این است که سالک با کنکاش در درون خود به جنبه های پنهان ضمیرش دست می یابد؛ خویشتن درونی را کشف می کند و به من برتر و ملکوتی خود می رسد. آسمان، قلمرو این من ملکوتی است؛ درواقع میان من زمینی و من ملکوتی اتحادی ایجاد می شود.

در این کتاب بازگشت به درون و حرکت از باطن، لازمه دیدار با راهنمای درونی یا طباع تام است. هر فرد به میزان تجربه روحانی خود به یکی از لایه های خودشناسی دست می یابد. در جمع بندی همه اوصافی که برای طباع تام گفته شد، در بیشتر فصل های *عبرالعاشقین* عشق را مانند طباع تام می توان دانست؛ زیرا سالک در سیر و سلوک و حرکت باطنی خود با خودشناسی و پالایش دل به شهود می رسد و عشق در همه مراحل سلوک تا لحظه دیدار روحانی، راهنمای سالک است. بنابراین با تأمل در تجربه های عرفانی روزبهان چنین دریافت می شود که دیدار روحانی عارف در درونش رخ داده و دیدار با طباع تام، خود عارف است. همچنین میان تجربه های عرفانی روزبهان با اندیشه های ایرانی به ویژه مباحث فلسفی ساختار مشابهی وجود دارد.

منابع

- ۱- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۶). *حی بن یقظان*، تصحیح هانری کربن، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم.
- ۲- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش، چاپ هفتم.
- ۳- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *سروده های روشنی (جستارهایی در شعر ایران باستان و میانه و سرودهای مانوی)*، تهران: اسطوره.
- ۴- امامی، علی (۱۳۸۹). *مقایسه دیدگاه های عرفانی عبدالکریم جیلی و ابن عربی*، تهران: بصیرت.
- ۵- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۹). *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۶- ----- (۱۳۹۰). عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی، تهران: سخن.
- ۷- جعفری، فرشته؛ عامری، محسن (۱۳۹۵). «آیین گنوسی و تأثیرات آن بر عقاید مسلمانان»، پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال سوم، شماره پنجم، ۱۴۳-۱۵۹.
- ۸- جمیز، ویلیام (۱۳۷۲). دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
- ۹- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۱). دیوان حافظ، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: اساطیر، چاپ چهارم.
- ۱۰- حیدری، حسن (۱۳۸۵). «خضر، اسکندر و آب حیات»، فصلنامه مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، شماره سوم، ۷۳-۹۰.
- ۱۱- خوشحال دستجردی، طاهره؛ حجتی‌زاده، راضیه (۱۳۹۰). «نقد و تحلیل پدیدارشناختی عرفان روزبهان با تأکید بر مبحث تجلیات التباسی در عبهرالعاشقین»، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، دوره ۳، شماره ۵، ۱-۲۶.
- ۱۲- رحیم‌پور، فروغ السادات؛ طاوسی، مجید (۱۳۹۵). «نمود انسان‌شناسی اشراقی سهروردی در رساله‌های آواز پر جبرئیل، عقل سرخ و مونس العشاق»، فصلنامه اندیشه دینی، دوره ۱۶، شماره ۳، ۹۷-۱۲۶.
- ۱۳- رحیمیان، سعید (۱۳۸۸). مبانی عرفان نظری، تهران: سمت، چاپ دوم.
- ۱۴- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۳۷). عبهرالعاشقین، تحقیق هانری کربن و محمد معین، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- ۱۵- ----- (۱۳۸۹). شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن، تهران: طهوری، چاپ ششم.
- ۱۶- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
- ۱۷- ----- (۱۳۸۹). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چاپ چهاردهم.
- ۱۸- ----- (۱۳۹۰). جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، چاپ دهم.
- ۱۹- سرامی، قدمعلی (۱۳۸۹). «تجلی آیین در ادبیات عرفانی»، فصلنامه تخصصی عرفان، سال

ششم، شماره ۲۴، ۳۳-۷۴

۲۰- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* ج ۳، مقدمه و تحلیل هانری کربن، تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۱- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲). *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۲- فارسی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). *تعالی شناسی*، تهران: سوره.

۲۳- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۹). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه و فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم.

۲۴- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). *زبان عرفان*، تهران: سخن، چاپ سوم.

۲۵- کربن، هانری (۱۳۸۹). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.

۲۶- ----- (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، چاپ سوم.

۲۷- ----- (۱۳۶۱). *ملاصدرا*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.

۲۸- مباشری، محبوبه؛ بهمنی، کبری (۱۳۹۵). «صورت‌های احسن خود در واقعه‌های روزبهان»، *فصل‌نامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال هفتم، شماره ۱۳، ۹۱-۱۱۴.

۲۹- مصفا، محمدجعفر (۱۳۸۴). *با پیر بلخ*، تهران: پریشان، چاپ دهم.

۳۰- مهاجری‌زاده، غزال (۱۳۹۴). «ساختار هرمسی در عرفان ایران»، *مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان*، شماره بیست و یکم، ۱۸۱-۲۱۴.

۳۱- نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۹۱). *کشف‌الحقایق*، تصحیح و تعلیقات سید علی‌اصغر میرباقری‌فرد، تهران: سخن.

۳۲- ----- (۱۳۹۰). *انسان کامل*، تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری، چاپ یازدهم.

۳۳- نصر، حسین (۱۳۷۱). *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.