

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال سیزدهم، شماره ۵۰، بهار ۱۴۰۱

صفحات ۵۰-۱۳

بررسی احوال عرفانی در شعر مولانا و جامی (با رویکرد به کتاب اللّمع ابونصر سراج)

ایمان جهانی^۱

حجت‌اله غمنیری^۲

چکیده

پژوهش حاضر به دنبال آن بوده است تا با روش تحلیلی و توصیفی، حالات انسان در سیر و سلوک عرفانی را در چارچوب تقسیمات کتاب «اللّمع» مورد تحلیل و بررسی قرار داده و به این طریق تعریف و توصیفات مولانا و جامی را - در یک مقایسه ضمنی - به نظر خواننده برساند. آنچه از جست و جوی انجام شده به دست آمد عبارت از آن است که: انواع «حال» بر اساس تعبیر و اصطلاحات کتاب اللّمع، در سروده های مولانا و جامی قابل استحصال است. این احوال عبارتند از: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین. در ضمن هر دو سخنور عارف احوال سلوک را با اقتباس و استفاده از مضامین قرآن کریم و گاهی حدیث مورد توجه قرار داده اند. از دیگر وجوه، تشابه بین این دو شاعر معرفی حالات یاد شده، عمدتاً، در قالب تمثیل است. از موارد تمایز نیز می توان شکل بیان را برجسته کرد؛ به این معنا که زبان مولانا در تعریف و توصیف «احوال» شاعرانه و ادیبانه تر است، در حالی که زبان جامی - با تأثیر از آموزه های ابن عربی در فصوص الحکم - آمیخته با فلسفه است. این نوع بیان خود به خود سروده های شاعر را دشوار و دیریاب کرده، به طوری که اگر خواننده با تعبیر و اصطلاحات ابن عربی آشنا نباشد چندان نمی تواند سروده های وی را درک و تفسیر نماید.

واژگان کلیدی: احوال عرفانی، اللّمع، شعر، مولوی، جامی.

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران

Imanjahani0@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران (نویسنده مسئول).

تاریخ پذیرش

۱۴۰۳/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت

۱۴۰۳/۷/۳

۱- مقدمه

حال عبارت است از «معنی‌هایی که به قلب سالک بدون اختیار و تعمد و جلب و اکتساب وارد می‌شود از قبیل شوق» (معین، ۱۳۸۸: ۱۶۲). همچنین: «وارد غیبی و کیفیت بدون دوام و چون برق لامعی است که یک لحظه در دل سالک و صوفی و عارف می‌تابد و سالک باید مراقب باشد و آن حال را دریابد و بهره‌گیرد و مقام کسبی است و حال کسبی نیست» (سجادی، ۱۳۸۷: ۳۱). ابوالقاسم قشیری می‌گوید: «احوال مواهب‌اند و مقامات مکاسب و احوال حاصل می‌شود بدون وجود مقامات ببذل مجهود و صاحب مقام در مقام جا می‌گیرد و صاحب حال از حال خود بگذرد و ارتقاء یابد. اما بعضی از مشایخ گفته‌اند که احوال مانند برق‌اند و ثابت نمی‌مانند و اگر ثابت مانند حدیث نفس‌اند، نه احوال و مانند اسم خود همان طور که حلول می‌کنند زائل می‌شوند. بعضی نیز می‌گویند احوال از اموری هستند که باقی می‌مانند و اگر باقی نمانند حال نخواهند بود بلکه لوایح می‌باشند» (سجادی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۹۸).

«جنید می‌گوید حال عبارت از نازله ایست که فرود آید در دلها و دوام نیابد. صاحب سمع گوید: احوال چیزی هستند که حلول کنند در دلها. بعضی گفته‌اند که حال از راه مجاهدات و عبادات ریاضات و مکاشفات حاصل نمی‌شود و مانند مقامات که از راه مجاهدات حاصل می‌شود. کاشانی می‌گوید: بنای جمله احوال عالیه بر محبت است همچنانکه بنای مقامات شریفه بر توبت می‌باشد و از این جهت است که محبت موهبت محض است و جمله احوال را که مبتنی بر آن می‌باشد مواهب خوانند. صاحب فتوح الغیب می‌گوید: هر مؤمنی در احوال خود باید سه امر را رعایت کند یکی آنکه او امر خدای را بجای آورد و دوم آنکه از منهیات و مکروهات دوری کند و سوم آنکه به قضا و قدر الهی رضا دهد و احوال اموری هستند که از جهان غیب بر دل‌های پاک و مصفا وارد می‌شود و ثابت نمی‌مانند» (همان، ۱۳۶۲، ج ۱: ۹۹). مولوی در این خصوص می‌گوید:

هست احوال تو از کان نوی تو بدین احوال کی راضی شوی

هین حکایت کن تو از احوال خوش خاک بر احوال و درس پنج و شش
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم: ب ۳۶۳۶-۳۶۳۵)
«احوال اموری هستند که قابل توصیف و تعبیر بعبادات و الفاظ نمی‌باشند» (سجّادی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۹۹).

حال باطن گر نمی‌آید بگفت حال ظاهر گویمت در طاق و جفت
صدهزار احوال آمد همچنین باز سوی غیبت رفتند ای امین
حال امروزی بدی مانند نی همچو جو اندر روشن کش بند نی
شادی هر روز از نوعی دگر فکرت هر روز را دیگر اثر
(همان، دفتر پنجم: ب ۴۱-۳۶۳۸)

«در نظر صوفیه دریافت حال و مغتنم شمردن زمان و لحظه آن بسیار اهمّیت دارد، و یکی از جهاتی که صوفی را «ابن‌الوقت» گفته‌اند، این است که وقت و زمان هر کار را بشناسد و به جز ادای فرایض به کارهای دیگر نپردازد، مگر اینکه حال و کیفیت درونی و وارد غیبی را زود بگیرد و استفاده کند. بعضی از صوفیه در تعریف وقت گفته‌اند: مراد از وقت، آن حال وارده بر سالک است مثل حب فی الله و توکل و تسلیم و رضا و غیره. وقت، زمان ما بین گذشته و آینده است که صوفی به هیچ یک از آن دو توجه ندارد (سجّادی، ۱۳۸۷: ۳۱).

مولانا در این خصوص می‌گوید:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی نقد را از نسیه خیزد نیستی
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ب ۱۳۴-۱۳۳)

بدیع الزمان فروزانفر در کتاب شرح مثنوی شریف در خصوص شرح ابن‌الوقت می‌نویسد «ابن‌الوقت: صوفی است باعتبار آنکه فرصت را از دست نمی‌دهد و آنچه فریضه است در حال و بوقت خود ادا می‌کند و عمر را به باطل نمی‌گذراند و یا به لحاظ آنکه به

حکم وارد غیبی است و هرچه مقتضای آن باشد در عمل می آورده و اینکه امروز آنرا بمعنی بی بندوبار و لاپالی در فکر و عمل بکار می برند بکلی دور از منظور صوفیان است» (فروزانفر، ۱۳۹۰، ج ۱: ۹۶).

و مولانا در داستان پیرجنگی می گوید:

هست هشیاری ز یاد ما ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ب ۲۲۰۵)

خارج از اختلاف روز و شب است وقت را گاه ابن و گاه آب است
ابن وقت است اگر تصرف حال باشد او را محلول احوال
ور ز قید تصرفش ابن بدر است وقت فرزند اوست و او پرست صمت مقتست
نیست او ابن وقت ابوالوقت است وقتش ایمن زوصت و مقت است
وقت ها را به قدرت مولا می کند صرف افضل و اولی

(جامی، ۱۳۸۵: ۳۴)

تعبیر دیگر صوفیه و عارفان از «لحاظ توجه حق و پیدا شدن حال»، نفحه است با توجه به این حدیث شریف «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» که مولانا می گوید. گفت پیغمبر که نفحات‌های حق اندر این ایام می آرد سبق

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ب ۱۹۵۴)

حالات یا احوال مشهور نزد صوفیه- براساس کتاب اللّمع- عبارتند از: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین.

باری، پژوهش حاضر در پاسخ به این پرسش که: حالات روحانی در سیر و سلوک عارفانه انسان که در سروده‌های مولانا و جامی بازتاب داشته‌اند تا چه اندازه با چارچوب و تقسیم‌بندی کتاب «اللّمع» اثر ابونصر سراج مطابقت داشته و تعبیر و اصطلاحات این کتاب را فراخوانی کرده‌اند، آموزه‌های سخنوران یاد شده را مورد بررسی قرار داده تا به هدف یا اهداف تحقیق نایل آید.

۲-۱ ضرورت و اهمیت پژوهش

اگرچه تحقیقات متعددی پیرامون آثار مولانا و جامی (به طور مستقل یا تطبیقی) انجام پذیرفته است، لیکن مطابقت آموزه‌های عرفانی بر مبنای احوال در تطابق با کتاب «اللمع» نوشته ابونصر سراج در این تحقیقات یافت نشد. بنابراین خلاء موجود در این زمینه، پژوهشی مستقل در این زمینه را ضروری می‌نمود.

۳-۱ پرسش تحقیق

پرسش اصلی تحقیق عبارت از آن است که: سروده‌های مولانا و جامی در بیان احوال عرفانی تا چه اندازه با کتاب «اللمع» نوشته ابونصر سراج مطابقت داشته و تعبیر و اصطلاحات این کتاب را فراخوانی کرده‌اند؟

۴-۱ پیشینه تحقیق

اگرچه تحقیقات بسیاری در خصوص مولانا و جامی و آموزه‌های عرفانی در سروده‌های آن دو به رشته تحریر درآمده است اما تحقیقی که عنوان جستار حاضر را نشان دهد یافت نشد با این حال برخی از مطالعات به این پژوهش نزدیک‌اند از آن جمله:

- آل‌رسول، س، ۱۳۸۳، عرفان جامی در مجموعه آثارش، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱.

- جامی، ع، ۱۳۸۵، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح مدرس گیلانی، تهران، انتشارات اهورا-مهتاب.

- زمانی، ک، ۱۳۷۵، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات، چ ۳.

۲- بحث و بررسی

چنان که پیشتر آمد «حال وارد غیبی و کیفیت بدون دوام و چون برق لامعی است که یک لحظه در دل سالک و صوفی و عارف می‌تابد و سالک باید مراقب باشد و آن حال را دریابد و بهره گیرد و مقام کسبی است و حال کسبی نیست» (سجادی، ۱۳۸۷: ۳۱).

حالات یا احوال مشهور نزد صوفیه ده‌تاست که در اللَّمَع ذکر شده و عبارتند از: مراقبه، قرب، محبّت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین که در این جا بدان‌ها می‌پردازیم:

۲-۱- مراقبه

مراقبه، در لغت به معنی نگهبانی کردن، زیر نظر داشتن و مواظبت است (عمید، ۱۳۶۳: ۱۰۷۳)، و در اصطلاح «مواظبت، و در اصطلاح دوام علم بنده است با اشراف حق بر او و یقین بنده است به اینکه خداوند در جمیع احوال، عالم و آگاه بر قلب و رازهای درونی بنده است. جنید گفت: «هر که اندر مراقبت به حقیقت رسیده باشد از آن ترسد که حظّ او از خدای فوت شود».

«ابن عطا را پرسیدند که: از اطاعتها کدام فاضلتر است؟ گفت: مراقبت حق بر دوام اوقات» (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۲).

مولوی در معرفی حال می‌گوید:

گر مراقبت باشی و بیدار تو هر دمی بینی جزای کار تو
هین مراقب باش گردل بایدت کز پی هر فعل چیزی زایدت
ور از این افزون ترا همت بود از مراقب کار بالاتر رود

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم: ب ۲۴۶۱-۲۴۵۹)

وی معتقد است اگر انسان مراقب باشد و به ریسمان الهی چنگ زند، نیازی به فرا رسیدن روز قیامت ندارد.

چون مراتب باشی و گیری رسن حاجتت نآید قیامت آمدن
هین مراقب باش، گر دل بایدت کز پی هر فعل، چیزی زایدت

(همان، دفتر دوم: ب ۲۴۶۷)

کریم زمانی در این خصوص توضیح می‌دهد:

«چنانچه صاحب دلی پاک هستی، هماره مراقب و مواظب اعمال و احوال خود باش زیرا هر عملی، عکس‌العملی در پی دارد. [بحرالعلوم در شرح مصراع اول گفته است: اگر

طالب صفای قلبی مراقبه در پیش گیر. اکبرآبادی نیز می گوید: اگر برای دریافتن جزای اعمال طالب دل هستی مراقب باش یعنی مراقبه کن و اگر تو در این امر مراقبه همت بیشتری داشته باشی، مقام و مرتبه‌ی تو از مراقبه کننده بالا می رود]. زیرا صوفی گویند که در مراقبه هنوز وجود مجازی سالک باقی است و «من» و «مایی» و اثنائیت و مبانیت حق و خلق برقرار است و چون سالک همت عالی ورزد به مقامات بالاتری نظیر صبر و رضا و تسلیم رشد، سرانجام به مقام فنا و محو وجود موهوم خود نایل گردد و در آن مقام جمیع اضافات اسقاط گردد و حق کما هو حقه ظهور کننده چنانکه مولانا در بیت زیر می فرماید:

از مقامات تبطل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا»

(زمانی، ۱۳۷۵: ج ۴، ۷۰۳)

و جامی در معرفی مراقبه گوید:

سرمقصود را مراقبه کن	نقد اوقات را محاسبه کن
باش در هر نفس ز اهل شعور	که به غفلت گذشت یا به حضور
هرچه جز حق ز لوح دل بتراش	بگذر از خلق و جمله حق را باش
رخت همت به خطه جان کش	بر رخ غیر خط نسیان کش
در همه شغل باش واقف دل	تا نگردد ز شغل دل غافل

(جامی، ۱۳۸۵: ۳۲)

بهاءالدین نقشبندیه (که جامی از مریدان مکتب و مسلک اوست) در خصوص مراقبه می گوید: «مراقبه سه نوع است اول مشاهده حق به نحوی که ماسوی الله فراموش شود دوم دریافتن این که حق تعالی بر ظاهر و باطن همگان شاهد و ناظر است، که البته ابن عربی این را مراقبه المراقبه خوانده، زیرا متعلق به این مراقبه، مراقبه حق است سوم نگاه داشتن باطن و ظاهر از مخالفت عمر الهی» (زمانی، ۱۳۷۵: ج ۴، ۷۰۱).

خواجه نقشبند بند گشای	نقش غیر از دل مرید زدای
گفت راهی که حق شناس سپرد	پی به مقصود خویش از آن ره برد

دولت ورزش در مراقبه بود
دیگران کان طریق نسپردند
باشد آن راه مرد صاحب سر
دل تو گر هوای آن ره خواست
چون خلاف هوا کنی پیشه
بر یک اندیشه مستقیم شوی
که به مقصد رسید از آن ره زود
پی به مقصود دیرتر بردند
لیکن آمد دوام آن نادر
مایه کسب آن خلاف هواست
برهی از هزار اندیشه
در حریم وفا مقیم شوی
(جامی، ۱۳۸۵: ۳۲)

۲-۲ قرب

قرب در لغت به معنی نزدیک شدن است (عمید، ۱۳۶۳: ۹۳۷). و در قرآن کریم می‌خوانیم: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق/۱۶) (ما به او از رگ گردن نزدیک‌تریم). و در اصطلاح «قرب استغراغ وجود سالک و نزدیکی او به خدا، و جمع خود با غیبت از صفات خود، و تقرب الی الله است تا جایی که از خود غایب باشد و به فنا برسد، حتی تقرب خود را نیز نبیند.

«قرب عبارت از انقطاع از ماسوی الله است و قرب بر دو قسم است یکی قرب نوافل که زوال صفات بشریت است و ظهور صفات الوهیت بر بیشتر و دیگر قرب فرائض که فناء عبد است کلا از شعور بتمام موجودات حتی نفس خود نماند او را مگر وجود. حق شاه نعمت الله می‌گوید: قرب عبارت از وفا بعهد سابق است که میان حق و بنده است. اول درجه قرب، قرب طاعت است و اتصاف در همه اوقات بعبادت است» (سجادی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۵۰۶).

«قشیری می‌گوید: «قرب نزدیکی بود به طاعت و متصف شدن اندر دوام اوقات به عبادت وی ... و قرب بنده نبود به حق، مگر، به بُعدش از خلق و این از صفات دلها بود بیرون احکام ظواهر، و قرب حق سبحانه به علم و قدرت به همگنان است خاص و عام، و به لطف و تصرف خاص مؤمنان را و به خصایص تأنیس مختص بود اولیا را».

«ملاحسین واعظ کاشفی می نویسد: در بیان قرب، و آن ارتفاع مسافت است و انقطاع مخافت، گفته‌اند که قرب زوال حس است و اضمحلال نفس و گمان نبوی که قرب حق به مکان است، بل به مکان نیست، چه بی شبهه حضرت ذات متعالی از مکان و زمان و جای و جهت منزّه است» (سجّادی، ۱۳۸۷: ۳۲).

و اما دیدگاه مولانا دربارهٔ قرب:

قرب نه بالا و پستی جستن است	قرب حق از حبس هستی رستن است
کارگاه قرب حق در نیستیست	غرّه هستی چه داند نیست چیست
گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و آن او به شیب	ز آنکه قرب حق برون است از حسیب

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم: ب ۲۳۴۷)

و به دنبال این ابیات آورده است:

جان به تو نزدیک و تو دوری از او	قرب حق را چون بدانی ای عمو
آنچ حقست اقرب از جبل الوریذ	تو فکنندی تیر فکرت را بعید
ای کمان و تیرها بر ساخته	صید نزدیک و تو دور انداخته
هر که نزدیک از تو هست او دورتر	از چنین گنجی است مهجورتر»

(همان: ب ۲۳۵۵)

مولانا قرب را دوگونه دانسته است: یکی قرب فرایض و دیگری قرب نوافل:

«قرب فرایض، مرتبه‌ای است که بنده در مقام حجّت به حالتی رسد که بیخویش شود نه نسبت به خود شعوری داشته باشد و نه نسبت به غیر و اختیار که از لوازم شعور است از وی سلب شود و در برابر حق آلتی بی‌اراده و هرچه حق از او خواهد به جا آورد حضرت مولوی در مقام قرب فرایض می‌فرماید:

گر مرا ساغر کند ساغر شوم	ور مرا خنجر کند خنجر شوم
گر مرا چشمه کند، آبی دهم	ور مرا آتش کند، تابی دهم

گر مرا باران کند، خرمن دهم و مرا ناوک کند در تن جهم
گر مرا ماری کند زهر افکنم و مرا یاری کند خدمت کنم
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ب ۵۹۸)

اما قرب نوافل، مقام محبوبیت است. در این مرتبه، صفات سالک محو ذات کبریا می‌شود و در این مقام حضرت حق است که آلت او می‌شود. و این مقام خاص انبیاء و اولیای عظام است.

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی زاری از مانه، تو زاری می کنی
ما چو ناییم و نوا در ماز تُست ما چو کوهیم و صدا در ماز تُست
ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات بر دو مات ما ز تست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مُطلقِ فانی شُما
ما همه شیران ولی شیر عَلم حمله شان از باد باشد دم بدم
حمله شان پیداست و ناپیداست باد آنکه ناپیداست هرگز کم مباد
بادِ ما و بودِ ما از داد تُست هستی ما جمله از ایجاد تُست
(همان: ب ۶۰۵)

مشرب عارفانه مولانا این است که همواره گنه کاران را به رحمت و آمرزش حق نوید می‌دهد با این مسائل در نمی‌سازد که هرکسی به محض آنکه دچار تردید و اعتراضی خود عاصی و مطرود می‌گردد. مولانا قرب الهی را مزد سجده می‌داند و می‌گوید سجده را توسط جسم موجب تقرب روح ما به خدا می‌شود.

گفت واسجدوا واقترب یزدانِ ما قُرب جان شد سجدهٔ ابدان
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم: ب ۱۱)

جامی نیز در حکایتی لطیف در این باره (از قول ذوالنون مصری) چنین نقل شده است که: در طواف کعبه جوانی را دیدم که جسمش لاغر شده و رنگش به زردی گراییده، به او

گفتم آیا محبوبی داری؟ گفت: بلی: پس گفتم محبوبت به تو نزدیک است یا از تو دور است گفت: نزدیک است: پس گفتم او با تو همدل و موافق است یا مخالف توست؟ گفت: موافق است: پس گفتم سبحان الله دوستی نزدیک و موافق، و تو در چنین صورت و وضع هستی؟ پس به من گفت آیا نمی‌دانی که عذاب عاقبت قُرب، سخت‌تر از عذاب عاقبت بُعد است؟! و جامی در سبحة الابرار این حکایت ذوالنون را چنین به نظم آورده است:

... والی مصر ولایت ذوالنون	آن به اسرار حقیقت مشحون
گفت در مکه مجاور بودم	در حرم حاضر و ناظر بودم
ناگه آشفته جوانی دیدم	نی جوان سوخته جانی دیدم
لاغر و زرد شده همچو هلال	کردم از وی ز سر مهر سؤال
که مگر عاشقی ای شیفته مرد	که بدین گونه شدی لاغر و زرد؟
گفت آری به سرم شور کسی است	کش چو من عاشق و رنجور بسی است
گفتمش یار به تو نزدیک است	یا چو شب روزت از او تاریک است
گفت در خانه اویم همه عمر	خاک کاشانه اویم همه عمر
گفتمش یک دل و یک روست به تو	یا ستمکار و جفا جوست به تو
گفت هستیم به هر شام و سحر	به هم آمیخته چون شیر و شکر
لاغر و زرد شده بهر چه ای	سر بسر درد شده بهر چه ای؟
گفت رو رو که عجب بی خبری	به کز اینگونه سخن درگذری
محنت قُرب ز بُعد افزون است	جگر از هیبت قریم خون است
هست در قُرب، همه بیم زوال	نیست در بُعد جز امید وصال
آتش بیم، دل و جان سوزد	شمع امید، روان افروزد

(جامی، ۱۳۸۵: ۵۲۴)

مولانا درباره قُرب و انواع قُرب نیز عقیده دارد: «حق تعالی از حیث آفریدن و روزی دادن نسبت به همه موجودات عالم قُرب و نزدیکی یکسان دارد. ولی قُرب خدا با اولیاء، از

طریق وحی و عشق است. [با توجه به مفاد بیت فوق، حق تعالی با موجودات دارای دو نوع و یا دو مرتبه از قرب است یکی قرب عام دیگری خاص. قرب عالم در واقع همان معیت الهی است. بدین معنی که خداوند از نظر خالقیت و رازقیّت نسبت به همه موجودات به یکسان افاضه وجود می کند مانند صفت رحمانیت که بر همه عالم به نحو عالم تام بال رحمت می گسترده. و اما قرب خاص، مخصوص کاملان و اصلان است که با مجاهده و ریاضت به مقام وحی و عشق الهی رسیده‌اند و به صفات او متخلّق گشته‌اند. قرب عام را می توان قرب ذاتی و قرب خاص را قرب صفاتی نیز نامید» (زمانی، ۱۳۷۵: ۷۰۴).

و اینک ابیات مولانا:

این نمی بینی که قرب اولیاء	صد کرامت دارد و کار و کیا
قرب بر انواع باشد ای پدر	می زند خورشید بر گهسار و زر
قرب خلق و رزق بر جمله ست عام	قُربِ وَحیِ عشق داند این کرام

(به نقل از: زمانی، ۱۳۷۵: ۷۰۴)

جامی نیز عقیده خود درباره قرب را در ادبیات ذیل بیان داشته است:

نکوکاران که راه دین گرفتند	به قرب و منزلت پیشین گرفتند
(جامی، ۱۳۸۵: ۷۳۱)	
به نامحرم نظر دل را کندکور	ز دولت خانه قرب افکند دور
	(همان: ۶۹۶)
بعد توست اصل همه تنگی ها	قرب تو مایه یکرنگی ها
	(همان: ۵۷۰)
حق این قرب به شکر آر بجای	قرب حق برسر این قرب نزای
	(همان: ۵۵۹)
چیست قرب تو ز خود ببریدن	دامن از کون و مکان در چیدن

حبذا عارفی ز خود رسته به مقامات قرب پیوسته
(همان: ۲۱۳)

۲-۳ محبت

محبت «در لغت به معنی دوستی، میل بسوی چیز لذت دار» (عمید، ۱۳۶۳: ۱۰۶۲) در قرآن کریم می‌خوانیم:

«یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»
(مائده/۵۴) (کسانی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما دینش باز گردد چه باک، ززودا که مردمی را بیاورد که دوستشان بدارد و دوستش بداند).

قشیری در باب محبت، آیه شریفه ی بالا را آورده و سپس می‌نویسد: محبت به زبان علما ارادت بود، و مراد قوم به محبت ارادت نیست، زیرا که ارادت به قدیم تعلق نگیرد، الا آنکه حمل کنند بر ارادت تقرب بدو - جل جلاله - و تعظیم او را ...

اما محبت حق تعالی بنده را ارادت نعمتی بود مخصوص بر او، چنانکه رحمت وی ارادت انعام بود، پس رحمت خاصتر بود از ارادت، و محبت خاصتر بود از رحمت»
(سجادی، ۱۳۸۷: ۳۵).

«محبت دوستی و در اصطلاح محو شدن صفات محب و اثبات ذات محبوب است، عشق و محبت یکی از مهمترین مبانی و اصول تصوف است و این اصل در عرفان مسیحیت و نوافلاطونیان نیز دیده می‌شود که سبب بلندنظری عارف و مودت وی نسبت به خدا و خلق خداست» (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۳).

و در کشف المحجوب آمده: «محبت بنده مر خداوند را صفتی است که اندر دل مؤمن مطیع پدید آید به معنی تعظیم و تکبیر تا رضای محبوب را طلب کند، و اندر طلب رؤیت وی بی صبر گردد، و اندر آرزوی قربت وی بیقرار گردد، و بدون وی یا کسی قرار نیابد ...»
(هجویری، ۱۳۳۶: ۳۹۷).

در عقیده مولانا محبت نیز بر چند وجه است، یکی بمعنی ارادت بمحبوب که بی سکون نفس و میل مخلوقات نسبت به یکدیگر بود و دیگر معنی احسان باشد و تخصیص بنده که ویرا به درجه کمال رساند و دیگر بمعنی ثناء جمیل است بر بنده.

عشق از اول سرکش و خونی بود تا گریزد آنکه بیرونی بود
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ب ۴۷۵۰)

وی همچنین در رابطه با حدیث «حب شی یعمی و یصم» می گوید:

در وجود تو شوم من منعدم چون محبم حُب یعمی و یصم
(همان، دفتر اول: ب ۲۶۴۹)

حق همی خواهد که تو زاهد شوی تا غرض بگذاری و شاهد شوی
کین غرضها پرده دیده بود و رم به نظر چون پرده پیچیده بود
پس نیند جمله را باطم ورم حبک الاشیاء یعمی و یصم
(همان، دفتر ششم: ب ۷۸۷۳-۲۸۷۱)

و عبدالرحمن جامی درباره محبت سروده است:

عیب پوشیست ز احباب مهم حبک الشیء یعمی و یصم
(جامی، ۱۳۸۵: ۵۷۱)

نکنی فهم این سخن الا که بخوانی «فسوف یأتی الّا»
بقوم یحبهم و یحب بونه ای حبیب گشته محب
گرنه او دوست داردت ز نخست کی بود دوستداری از تو درست
(همان: ۲۵۰)

عزالدین محمود کاشانی می گوید: «محبت میل باطن است بعالم جمال و آن دو گونه

است:

۱- محبت عام که میل قلب است به مطالعه جمال صفات ۲- محبت خاص که میل روح است به مشاهده جمال ذات که آفتابی است که از افق ذات آید. ۳- وسائل وصول به محبوب را دوست دارد و مطیع باشد ۴- از موانع وصول به مطلوب بطور مطلق دوری کند ۵- همواره در یاد محبوب باشد. ۶- محبوب را در تمام اوامر و نواهی اطاعت کند. ۷- آنچه اختیار کند برای طلب رضای محبوب باشد. ۸- اندک مراعات محبوب بسیار داند و بسیار طاعت خود اندک ۹- حیرت و هیجان در مشاهده جمال محبوب ۱۰- مشاهده محبوب و وصال او در شوقش نقصان نیارد بلکه هر لحظه بدان بیفزاید و بعد از وصال شوقی جدید حاصل شود زیرا قلب محب متعلق به محبوب خود است و از غیرمحبوب معرض است و معنی فنا محب در محبوب همین است که مرتبت کمال محبت عبد است» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۶).

«علامت محبت بسیار است از جمله: ۱- در دل محب محبت دنیا و آخرت نبود و فقط محبت محبوب باشد. ۲- هر حسن که به او عرضه کند بدان التفات ننماید و نظر از حسن محبوب نگرداند» (سجادی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۱۵۲-۱۵۱).

مولانا محبان حق را به دو گونه دانسته است مقلد به خاطر غرض و مقصودی دوست دار حق و محب شده است مانند کودکی است که علاقه‌اش به دایه تنها به خاطر شیری است که از او می خورد و آن کلی یعنی محقق، بی غرض و بی علت خدا را دوست دارد مانند مردی است که عاشق آن زن پاکدامن شده است [همینطور اطفال طریقت و صبیان سلوک خدا را به خاطر نعیم دنیا و آخرت می خواهند، لیکن عشاق حق، حق را به خاطر حق می خواهند] و این هر دو طلب، چه طلب نعیم و چه طلب حضرت حق از بارگاه حضرت حق سرچشمه می گیرد و این هر دو عشق از وجود حضرت معشوق می زند:

این محب حق ز بهر علتی	و آن دگر را نی غرض خود خلتی
این محب دایه لیک از بهر شیر	و آن دگر دل داده بر این ستیر
طفل را از حسن او آگاه نه	غیر شیر او را از دلخواه نه

و آن دگر خود عاشق دایه بود بی غرض در عشق یک رایه بود
پس محبّ حق باومید و بترس دفتر تقلید می‌خواند بدرس
و آن محب حق ز بهر حق کجاست که ز اغراض و ز علّتها جداست

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ب ۴۵۹۰)

مولانا می‌گوید: اگر دوستدار حق به خاطر اعتراض و مقاصد دیگری نسبت به حق عشق ورزد و از عبادت حق این مقصود در دلش باشد که هماره به او خیر و نعمت برسد یا آنکه فقط به خاطر خود حق را دوست داشته باشد و یا خیر و از فرایق حق بیم داشته باشد.

گر محبّ حق بود لغیره کی ینالّ دائماً من خیره
یا محبّ حق بود لعینه لاسواؤه خائفاً من بینه
هر دو را این جست و جوها زان سریست این گرفتاریّ دل زان دلبریست

(همان: ب ۴۵۹۸)

و در غزلیات شمس می‌آورد:

چو صلاح دل و دین را مه خورشیدیقین را

به تو افتاد محبّت تو شدی جان و روانم

(دیوان شمس: ۴۳۲)

و اما جامی؛ جامی محبّت را به سه دسته تقسیم می‌کند.

۱- محبّت ذاتی: شکی نیست که تفاوت درجات محبان منوط به تفاوت طبقات

محبوبان است. هرچه کمالات محبوب بیشتر باشد، محبّ نیز ارجمندتر و بلند همت‌تر است لذا بالاترین درجه، عشق و محبّت ذاتی است که نسبت به محبوب حق و مطلوب مطلق در باطن پدید می‌آید.

گر کند جای به دل عشق جمال ازلت چشم امید به حوران بهستی ننهی
کی مسلم شودت عشق جمالی ازلی تا بر آفاق همه تهمت زشتی ننهی

(جامی، ۱۳۸۵: ۲۷۷)

۲- محبت اسمائی و صفاتی: محب، بعضی از اسماء و صفات محبوب را چون افضال

و انعام و اعزاز و اکرام به اضدادش اختیار کند، بدون ملاحظه وصول آثار آن ها به وی:

آن یکی در مجالی اشیاء	به صفت‌های حق بود بینا
هرچه بیند به معنی صفتی	گردد او را سبیل معرفتی
صدهزار آینه ست در نظرش	به صفات خدای راهبرش
گرچه برده ست ره به کشف صفات	بی خبر باشد از تجلی ذات

(همان: ۲۷۷)

اگرچه جز به ذات رفیع الدرجات او عشق ورزیدن شایسته نیست، ولیکن اگر چنان چه استعداد فرد به ظهور محبت ذاتی وافی نباشد، باید از محبت به اسماء و صفات او که به وجهی عین ذات اوست عدول نکرده و باطن خود را به شائبه تعلق به افعال و آثار گرفتار نکند.

آن مه که وفا و مهر سرمایه اوست	اوج فلک حسن کمین پایه اوست
خورشید رخس نگر و گر نتوانی	آن زلف سیه نگر که همسایه اوست

(همان: ۳۹۹)

۳- محبت افعالی و آثاری: محبت افعالی و آثاری آن است که آن اختیار و ایشار بنا بر

وصول احکام و آثار آنها به وی باشد. این محبت دائماً در معرض نابودی و تغییر و تبدیل شدن است، هرگاه که محبوب به صفات حمیده و افعال پسندیده که متعلق محبت محب است تجلی کند، با همه قصد و همت خود به آن رو آورد و در آن آویزد و چون به مقابلات این صفات و افعال که موافق (میل) و رضایت او نباشد تجلی کند، به تمامی حول و قوت خود، از آن اعراض کرده و بپرهیزد.

چون یار وفا کند در او آویزی	ور تیغ جفا زند از او بگریزی
آب رخ عاشقان چرا می‌ریزی	کاش از سر کوی عاشقان برخیزی

(همان)

آل رسول گوید: «پایین ترین مرتبه محبت، محبت آثاری است که به جمال آثار، که به حسن نامیده می شود تعلق می گیرد و در حقیقت ظهور سر وحدت در کثرت است و این محبت به دو گونه است:

الف- یا معنوی و روحانی است، مثل تناسب و عدالت اخلاق و اوصاف کاملان که مریدان و طالبان به آنها جذب شده و اراده و اختیار خود را فدای اراده و اختیار آنها می کنند.

ب- یا صوری و غیرروحانی است، مثل تناسب اعضا و اجزاء بعضی از صور مادی انسان که به زیبایی و ملاحظت نامیده می شود». (آل رسول، ۱۳۸۳: ۱۴۵ و ۱۴۰)

۲-۴ خوف

خوف در لغت به معنی ترسیدن، بیم داشتن، بیمناک گشتن (معین، ۱۳۸۸: ۱۴۶۱). در قرآن کریم می خوانیم:

«وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (انعام/۵۱) آگاه ساز به این کتاب، کسانی را که از گرد آمدن بر آستان پروردگارشان هراسناکند، که ایشان را جز او هیچ یاور و شفیع نیست باشد که پرهیزگاری پیشه کنند. علی (ع) می فرماید: اتق الله بعض التقي وإن قل (از خدا بترس هر چند اندک) (نهج البلاغه، حکمت ۲۴۲: ۴۸۵).

«چهارمین حال از حالات تصوف، خوف است و آن بیمی است که بنده همواره از خدای در دل دارد» (سجادی، ۱۳۸۷: ۳۶).

«انصاری در ذیل آیه «وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ» گوید: خوف در این آیت به معنی علم است و ترسنده به حقیقت اوست که علم ترس داند، ترس به علم ترس خارجیانست، و علم بی ترس علم زند یقاست و ترس با علم صفت مؤمنان و صدیقانست، این است صفت درویشان صحابه، و اصحاب صغه را هم ترس بود ایشان را هم علم. هم اخلاق بود ایشان را هم صدق، ظاهری شوریده و باطنی آسوده، قلاده معشیت و نعمت گسسته و راز ولی

نعمت بدل ایشان پیوسته، چشمانشان چون ابر بهاری و رویها چون ماه تابان همه در آن صغه صف کشیده و نور دل ایشان بر هفت طبقه آسمان پیوسته زهی دولت و کرامت زهی مرتبت و منقیت» (همان، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۶۴).

خوف هم بر دو گونه است: یکی خوف عقوبت و دیگر خوف از مکر، خوف از عقوبت، عوام مؤمنان را بود و خوف از مکر مجبان صفات را بود که تعلق را بود که تعلق باصفات جمال دارند.

مولانا در تشریح خوف، نفس را به ساحل دریایی تشبیه کرده و راه وصول حق را به دریایی تشبیه کرده است و نهنگ را که تعلقات و مشکلات دنیوی را به نهنگی تشبیه کرده که همواره در سر راه سالک در طول طریق قرار می گیرد.

ساحل نفس رها کن به تک دریا رو کاندر این بحر تو را خوف نهنگی نبود
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۹۸)

مقام خوف آن را دان که هستی تو در ایمن مقام امن آن را دان که هستی تو در او لرزان
(همان: ۲۲۹)

از نظر مولانا خائف کسی است که همه موجودات اعم از جن و انس به واسطه ترس او از حق از او می ترسند و خوف غیرحق را پرده و حجابی برای سالک می داند و اگر خوف و رجا بر سالکی جاری و ساری گردد و پای در وادی ولی را مانند مقام خوف در جا گزارد اسرار جهان بر او مخفی نمی ماند.

چون رجا و خوف در دلها روان نیست مخفی برو کی اسرار جهان
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم: ب ۳۲۱۷)

ترس از خدا منشأ آرامش دلهاست. چنانکه در سیاهی چشم روشنی بسیار نهاده شده است.

درج در خونی هزاران ایمنی در سواد چشم، چندان روشنی
(همان، دفتر ششم: ب ۳۵۸۱)

همچنین:

«ملاحسین کاشفی در لب لباب مثنوی می‌نویسد «بدانکه رجاء آمیخته باید با خوف، تا مؤدی به امن شود؛ و هرکه امروز خوف و خزن ندارد فردا از بشارت «لا تخافوا و لاتحزنوا» برکنار خواهد بود و چه این خطاب به کسی راست آید که خائف و حزین باشد».

نان فرستد چو فرستادت طبق	لا تخف دان چونکه خوفت داد حق
غصه آن کسی را کش اینجا طوف نیست	خوف آن کسی راست کان را خوف نیست
مرد دل ترسنده را ساکن کنند	آنکه ترسد مر ورا ایمن کنند
هست در خور از برای خائف آن	لا تخافوا هست نقل خائفان
از چه خود را ایمن و خوش دیده‌ای	لاتخافوا از خدا نشنیده‌ای
چون شنیدی تو خطاب لاتخف	نی ز دریا ترس و نی از موج و کف
تا چه باشد حال او روز شمار	هست زاهد را غم پایان کار
از غم احوال آخر فارغند	عارفان ز آغاز گشته بهره‌مند
تا پس آن پرده پرورده شود	این رجا و خوف در پرده بود
سابقه دانیش خورد آن هر دو را	بود عارف را همین خوف و رجا
خوف فانی شد عیان شد آن رجا	بود او را بیم و امید از خدا

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم: ب ۱۱۹۳-۱۱۸۳)

جامی در عقد پانزدهم درباره خوف که طریق احتیاط ورزیدن است و بر نعت امنیت و

انساط لرزیدن، می‌سراید:

جنش عاقبت اندیشی نه	ای دست را سر بیخوشی نه
مسند ایمنی و مهد فراغ	گه بکاث نه نهی گاه بیباغ
از تو تا عالم دل صد منزل	کرده عالم گل منزل دل
راه بازی و هوس پیموده	تو بغفلت گل منزل دل

گر بدل آید ترسیت بود
 مه که بی ترس خوری و آشامی
 یاد کن زانکه رسد مرگ فراز
 کشی از خانه آراسته رخت
 از سر تخته برنندت بسوی خاک
 بزدت از همه شمشیر اجل
 یاد کن زانکه از آوازه صور
 همچو لاله بدرایی ز کفن
 تا بدت شعشعه مهر بفرق
 یاد کن زانکه در آن روز گران
 نامه آید بیکی از سوی راست
 وز خردمندی درسیت بود
 در صف بیخردان آرامی
 کار بر تو شود از مرگ دراز
 پای بر تخته نهی از سر تخت
 وز بلندیت بآن تیره مغاک
 در ته خاک تو مانی و عمل
 شق شود بر بدنت شقه گور
 با دلی غرقه بخون عریان تن
 در عرق گردی از آن شعشعه غرق
 نامه گردد ز چپ و راست پران
 وان دگر راز چپ پرکم و کاست

(جامی، ۱۳۸۵: ۵۰۲-۵۰۳)

جامی نیز در خصوص خوف و رجا با مولانا هم عقیده است و در «عقد پانزدهم» سبحه الابرار خوف را طریق و راه احتیاط می‌داند و نعت و مقام امنیت را لرزان می‌داند و استناد به حدیث پیامبر می‌کند راه میان خوف و رجا را انتخاب کن که بهترین امور میانروی است.

ره را میان خوف و رجا رو که در خبر «خیر الامور اوسطها» قول مصطفی ست (جامی، ۱۳۸۵: ۴۰۰)

۲-۵ رجا

رجا در لغت به معنی امیدواری، امیدوار شدن و امید داشتن است (عمید، ۱۳۶۳: ۶۴۵).

در قرآن کریم می‌خوانیم:

«مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت/۵) (هرکس که

به دیدار خدا امید می‌دارد بدانند که وعد خدا آمدنی است و او شنوا و داناست).

در اصطلاح «تعلق قلب است به رسیدن به محبوب و داشتن امید به نزدیکی خداوند است» (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۳).

«رجا، دل در بستن بود به دوستی که اندر مستقبل حاصل خواهد بود، همچنانکه خوف به مستقبل تعلق دارد و عیش دلها که به امید بود، و فرق است میان رجا و تمنا، تمنا صاحبش را کاهلی آرد و به راه جدّ و جهدش بیرون نشود و صاحب رجا به عکس این بود، رجا محمود بود و تمنا معلول.

و گفته‌اند: «رجا، شادی دل بود به وعده‌های نیکو، و گفته‌اند نظر بود به بسیاری رحمت خدای» (سجّادی، ۱۳۸۷: ۳۹).

«پیغمبر^(ص) از قول خدا نقل می‌کند: «تا مرا پرستید و امید به من دارید و شریک نیارید، بیمارزم شما را بر هرچه باشید. و گفته‌اند: رجا نزدیکی دل است به لطف حق جلّ جلاله. سراج گوید «رجا بر سه قسم است رجا در صواب، رجا در وسعت رحمت خداوند و رجا فی الله. شقیق بلخی (ف ۱۷۵ هـ) می‌گوید: «اصل طاعت، خوف است و رجا و محبت هرکه با او سه چیز نبود از دروغ نجات نیابد: امن و خوف و اضطراب» ابوعبدالله خفیف می‌گوید: رجا، شاد شدن است به وجود فضل او» (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۴-۴۵).

«یحیی بن معاذ گوید: شیرینترین عطاها اندر دل من رجا در توسست، و خوشترین سخنها بر زبان من ثنای توسست و دوستترین زمانها بر من دیدار توسست» (سجّادی، ۱۳۸۷: ۴۰).

مؤلف مصباح الهدایه رجا را ضمن مقامات آورده و نوشته است: «معنی رجا ارتیاح قلب است به ملاحظه کرم مرجو، و اثبات این مقام بعد از مقام خوف از آن جهت افتاد که ترویج (نشاط و آسایش دادن) رجا بعد از تبریح (به تعب و رنج افکندن و آزار دادن) خوف صورت بندد ... (کاشانی، ۱۳۸۸: ۳۹۲).

«خوف و رجا به مثبت دو قدمند سالکان طریق را که بدان قطع منازل و مراحل کنند، گاهی به قدم خوف از مهالک وقوف و سکون فترت می‌گذرند، و گاهی به قدم رجا از ورسطیات یأس و قنوط راه به در می‌برند» (همان، ۱۳۸۷: ۴۰).

مولانا جلال الدین در این خصوص می‌گوید:

مجرما بنگر کر مه‌ای خدا	که تو را می‌خواند آن سو که بیا
پس مشو نومید، خود را شاد کن	پیش آن فریاد رس فریاد کن
حُسن ظن است و امید حق تو را	که تو را گوید به هر دم برترا
بر امید عفو پیدا شد گناه	چون امیدی هست عفوی ای اله
جز که عفو تو که را داند سند	هر که با امر تویی باکی کند
غفلت و گستاخی ما مجرمان	از وفور عفو توست ای ذوالامان
عفوهای جمله عالم ذره‌ای	پیش عفوت ای ز تو هر بهره‌ای

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم: ب ۴۱۱۱-۴۱۰۵)

و اما جامی؛ جامی هم دربارهٔ چیستی و چگونگی رجا سروده است:

پردهٔ قربتشان آمده جا	فارغ از پرده در خوف و رجا
-----------------------	---------------------------

(هفت اورنگ: ۵۲۳)

بنده جامی که طلب کار رضاست	مانده در کشمکش خوف و رجا
----------------------------	--------------------------

(همان: ۵۱۴)

دامن از خوف و رجایش نفشان	بر سر خوان رضایش بنشان
---------------------------	------------------------

(همان: ۵۱۴)

۲-۶ شوق

شوق میل مفراط است، «در اصطلاح عارفان انزعاج را گویند در طلب محبوب بعد از یافتن او و فقدان او بشرط آنکه اگر بیابد می‌کنی شود و عشق همچنان باقی باشد. و بالجمله مراد از شوق هیئتمان داعیه لقا محبوست و گفته‌اند: الشوق ثمره المحبته: و حال شوق مطئیه است که قاصدان کعبه مراد را بمقصود می‌رساند و دوام آن با دوام محبت پیوسته است» (سجادی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۰۳).

خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: حکایت شوق از پس ولایت ذوق مسلم است.

«شوق آتشی است که شعله شعاع آن از نیران محبت خیزد و بوی عود وجود از احتراق چهره افتراق او برانگیزد، قاعده انتظار خراب کند و عاشق را بی قرار، او سبب طلب است اگرچه طلب بی سبب است، اوست راهبر بکوی محبت و آب خور جوی صحبت که جیحون مهر بجوش آرد، تا عشق را در خروش آرد» (همان: ۱۰۴).

بعضی از ترکیبات، شور شوق، پنجه شوق، نوای شوق، نایره شوق، کمند شوق. نصرآبادی می گوید: «همه خلقان را مقام شوق است و هیچ کس از مقام اشتیاق نیست و هرکه اندر حال اشتیاق شد، جایی رسد که او را نه اثر ماند و نه قرار» (همان، ۱۳۸۷: ۴۱).
احمدبن عاصم انطاکی پرسیدند: تو مشتاق خدایی؟ گفت: نه، به جهت آنکه شوق به غایت بود و چون غایت حاضر بود، شوق کجا بود» (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۴).
«شبلی گفت «هیبت، گدازنده دلها و محبت گذرانده جانها و شوق گدازنده نقشها است» (همان).

«ابوعلی دقاق گفت که: میان شوق و اشتیاق فرق است، و گفت شوق به دیدار بنشیند و اشتیاق به دیدار بنشود» (سجادی، ۱۳۸۷: ۴۰).

مولانا نیز معتقد است: اگر بازتاب غفلت سر انگیز غافلان نبود از شدت و آتش شوق و اشتیاق کوه قاف (انسان کامل و عارف و اصل) می سوخت.

برق عقل ما برای گریه است تا بگرید نیستی در شوق هست
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم: ب ۳۳۲)

نیک گر باشد طیبش نور حق سوختی از نار شوق آن کوه قاف
گر بمیرد استخوانش غرق ذوق نیست از پیری و تب نقصان و دق

(همان)

«مولانا با آنکه شوق و عشق او را با الله انس می داد با نمازهای آکنده از خضوع و نیاز، روزه‌های طولانی و مجاهدت‌های جانکاه لوازم خوف و هیبت را هم در این انس و شوق روحانی بر خود الزام می کرد. خوف و خشیت گه گاه پیش از انس و محبت نقد حال او

می شد. عشق الله بر قلمرو روح او غالب بود، و خوف او عرصه‌ی قلبش را سرشار می کرد. عشق بی تابش می کرد، و خوف جسم و جاننش را می گرفت و غالباً به رقص و سماء و امی داشت و غلبات خوف شب زنده‌داری و ریاضت او را به خشوع می کشاند» (زرین کوب، ۱۳۷۱: ۲۹۷).

و اما جامی؛ جامی شوق عارف را که در تب و تاب راه سلوک است جز وصل شدن به معشوق و سیراب شدن از دریای بی کردان که البته سیرابی در آن وجود ندارد و امکان پذیر نمی داند و تنها فروکش شدن شوق را وصول به حقیقت می داند و شوق راه را برای سالک کوتاه و شوق در ناامیدی و آرزو و حرص را می بندد و شوق را برقی و از بین برنده موانع وصول حقیقت می داند و آفت و مانع شوق را هوا و هوس‌های نفسانی که مانع حرکت سالک و چون ابری بی باران موجب بی اقبالی می شود و شوق صادق موجب وصول مرد به کعبه وصل می گردد و هیچ مانعی را باقی نمی گذارد.

هرکه از شوق تست در تب و تاب نشود جز بوصل تو سیراب (جامی، ۱۳۸۵: ۲۴۸)

سیر عاشق شود از شوق تمام	ای دلت را به کف شوق زمام
کعبه وصل پناهت نشود	شوق اگر قاید راهت نشود
جاذب خاطر مهجوران است	شوق قلاب دل دوران است
بر رخ مرد ببندد در آرزو	شوق کوتاه کند راه دراز
موانع ره شده را خرمن سوز	شوق برقیست نشیمن افروز
پیش مشتاق کم از گاه بود	کوه هر رنج که در راه بود
نشود کشته به صد دریا آب	چون زند شعله شوق از دل تاب
آن نه شوق است هوا و هوس است	هرچه تسکین ویت دسترس است
خیمه در کوی طرب نتوان زد	به هوس گام طلب نتوان زد
جان عاشق ز هوس پاک بود	هوس آیین هوسناک بود

سایه‌اش مایه بی اقبالی	هوس ابريست ز باران خالی
کشتی افکنده به گرداب جهان	خواجه دل بسته در اسباب جهان
تا به مقصود شود راهنمای	صدق باید که بود شوق فزای
کعبه وصل کند منزل مرد	شوق صادق چو کشد محمل مرد
تا در آن کعبه کند منزلگاه	هیچ مانع نگذارد در راه

(همان: ۵۱۷)

جامی در اینجا دست به دعا بر می دارد و معرفت و کمال را پیشه می کند و از خداوند می خواهد در این راه پرمخاطره میل به غیر از خود را از دل بیرون کند و محبت و اشتیاق خود را در دل او افزون کند.

سر نه پیچیده ز طوق تو ملک	ای سراسیمه شوق تو فلک
بنده داغ و سنگ طوق تویم	داغ بر جان و دل از شوق تویم
در ره تو چو سگان کم ز سگیم	گر نه با طوق وفا تیز تکیم
شوخ خود روز بروز افزون کن	میل غیر از دل ما بیرون کن

(همان: ۵۲۰-۵۱۹)

۲-۷ انس

در لغت به معنی خو گرفتن، حالت بعد از شوق در دل سالک عارف است (عمید، ۱۳۶۳: ۲۰۷)، و در اصطلاح عبارت است از: «التذاذ باطن بمطالعه کمال جمال محبوب». خبیر گفته است: انس ارتفاع حشمت است با وجود هیبت.

شبلی می گوید: انس تو عبادت از وحشت تست از خود و انس با حق و بالاترین مقام انس آن بود که صاحب آن را در آتش اندازند و او محبوب خود را فراموش نکند و از خود غایب باشد چنانکه خلیل الرحمن در آتش نمرودیان خود را فراموش کرد و همواره بیاد محبوب خود بود.

برخی گویند: انس عبارت از این است که با ذکار انس گیرد و غیر حق را نبیند با دوست چنان انس افتد که غیردوست را فراموش کند (سجّادی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۱۴-۳۱۵).

«از علامات اهل انس یکی آن است که از غیرمحبوب و مأنوس خود مستوحش باشند تا غایتی که از نفس خود نیز وحشت دارند. و علامتی دیگر آنکه چنان با ذکر محبوب انس گیرند که در عموم اوقات مستغرق تفکر و تذکر او باشند و از رؤیت اغیار غایت ... علامتی دیگر دوام محادثه با محبوب، و این مشترک است. میان انس روح و قلب ... علامتی دیگر آنکه چندانکه برآید تعظیم محبوب در نظر او بیش بود و این علامت نیز مشترک است، و فرود مرتبه انس ذات و صفات، مرتبه دیگر هست در انس که آن را انس به اطاعت محبوب خوانند، مانند انس با صلوات و تلاوت و ذکر لسانی و این انس مرتبه عباد است و انس با صفات، مرتبه سالکان و انس با ذات، مرتبه و اصلان».

«قشیری در باب «شرح الفاظ» هیبت و انس را مورد بحث قرار داده و گفته است: هیبت و انس برتر از قبض و بسط بود، چنانکه قبض برتر از درجه خوف بود، و بسط برتر از منزلت رجاست، و هیبت برتر از قبض است، و انس تمامتر از بسط ...» و گفته اند هیبت درجه عارفان است و انس درجه مریدان» (همان، ۱۳۸۷: ۴۰-۴۲).

از نظر مولانا آدمی هرگاه از خلق می برد تنها می ماند ولی انس گرفتن با حق نیز به قلبی سلیم و رهیده از آفت درونی نیازمند است [یعنی به صرف اینکه انسان از خلایق دوری گزیند و کنج خلوت گیرد او را به انس با خدا نمی رساند بلکه مونس شدن به خداوند نیازمند به قلبی پاک و زدوده از گردوغبار، کین و آز و شهوات است. چنانکه در سوره شعرا آمده است *يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ*.

روزی که مال و فرزند کسی را سوگ ندهد مگر با دلی پاک و زدوده از غبار (کفر و نفاق و عصیان) به درگاه خدا آید]. (شعرا/ ۸۹ - ۸۸)

مولانا در خصوص انس معتقد است: «از روی فرومایگی و پستی همدمی فرومایه را اختیار مکن، زیرا انس به همدمی او جنبه مجازی دارد نه حقیقی برای مثال اگر غیر از حق

دیگر همدمان و دوستان واقعاً وفا دارند بگو آن انس و الفتی که با پدر و مادرت داشتی چه شد همین طور اگر تکیه داشتن به غیر از خدا امری شایسته است پس آن دوستی و الفتی که با دایه‌ات داشتی کجا رفت پس ای سالک تو نیز از عشق مجازی بگذر و به سوی عشق حقیقی راهی شو» (زمانی، ج ۳، ۱۳۷۵: ۱۴۸).

مونسى مگزين خسى را از خسى
انسانى تو با مادر و بابا کجاست
عاریت باشد درو آن مونسى
انسانى تو با دایه و لالا چه شد
گر بجز حق مونسانت را وفاست
گر کسى شاید بغیر حق عضد
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۴۵۰-۵۴۷)

و در داستان حضرت یوسف مولانا می گوید خداوند آنچه‌ان انس و مستی روحانی به یوسف داد که نه سختی زندان در نظرش سخت آمد و نه تاریکی زندان در نظرش تاریک آمد.

آن چنانش انس و مستی داد حق
که نه زندان ماند پیشش نه غسق
(همان، دفتر ششم: ب ۳۴۱۴)

و اما جامی؛ جامی هم در این باره می‌سراید:

بر خط اوست انس و جان را سر
گر نخواند خطی از آن چه خطر
(جامی، ۱۳۸۵: ۹)

ساخت منعم به انس خود علمش
انس با او بدل شد از نعمش
(همان: ۱۲۳)

مرد عارف چو یافت لذت قرب
نه به اکلش فتد نه کشش نه به شرب
(همان: ۱۲۳)

اکل و شربش چه باشد انس به حق
دایم او در حق است مستغرق
(همان: ۱۲۴)

۲-۸ اطمینان

اطمینان در لغت به معنی آرام گرفتن، آسایش خاطر داشتن و آسودگی خاطر است (عمید، ۱۳۶۳: ۱۶۲)، و در قرآن کریم می‌خوانیم:

«الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸). (آنان که ایمان آورده‌اند در دل‌هایشان به یاد خدا آرامش می‌یابد آگاه باشید که دل‌ها به یاد خدا آرامش می‌یابد).

«هشتمین حال از احوال صوفیه، اطمینان است. آرامش و سکون اعتماد دل است به خدا. آرامش دل، حاصل ایمان کامل به وحدانیت حق تعالی است و این که او جمیع صفات کمالیه را داراست» (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۵).

«ابونصر سراج در کتاب اللُّمُع می‌گوید: «اطمینان سه قسم است: اطمینان عامه که چون به ذکر خدا مشغول شوند، اطمینان یابند و به اینکه خداوند دعای آن را مستجاب خواهد کرد و حاجاتشان را برخواهد آورد، این اشخاص دارای نفس مطمئنه هستند یعنی مطمئنه به ایمان و اعتقاد.

دوم اطمینان خواص است که راضی به قضای الهی هستند و در بلا صابراند و حال اخلاق و سکوت خاطر و اعتقاد دارند.

سوم اطمینان اخص خواص است که در وادی حیرت سرگردان می‌شوند؛ زیرا این‌ها در مقام خداوند به طوری به هیبت و عظمت او مأخوذند و واقفند به این که خداوند قابل درک نیست، پس سکونت قلب ندارند، بلکه در عطش تمنّا واقعدند. «رَبِّ زِدْنِي فَيْكًا تَحِيْرًا» می‌گویند: و همین حال حیرت و سرگشتگی به مشاهده می‌انجامد که حال نهم از احوال است» (سجادی، ۱۳۸۷: ۴۲).

«ذکر و یاد خدا از اعمالی است که صوفیه و عارفان و عابدان و زهاد همه بدان می‌پردازند و اعتقاد دارند. غزالی در کیمیای سعادت می‌گوید: «بدانکه لباب و مقصود همه عبادات یاد کردن حق تعالی است که عماد مسلمانی نماز است و مقصود وی ذکر حق

تعالی است چنانکه گفت «انَّ الصَّلَوَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ» (و قرآن خواندن فاضلترین عبادات است) ... و برای این گفت: «فَاذْكُرْنِي أَذْكَرُكُمْ» (مرا یاد کنید تا من شما را یاد کنم). برای ذکر شرطها و مراتبی بیان کرده‌اند. در هر حال ذکر صوفی و عارف و سالک را یکسره متوجه حق می‌سازد و به سالک اطمینان می‌بخشد و یقین به وجود می‌آورد و او را برای «مشاهده» آماده می‌سازد.

ذکر را به «جلی» و «خفی» تقسیم کرد، همچنین سه مرتبه عام و خاص و اخصّ برای آن قائل شده‌اند که اولی طرد غفلت است که با طرد غفلت سالک ذاکر می‌شود، دومی از میان بردن تمیز و عقل است که ذاکر با تمام قلب متوجه حق می‌شود، سوم فنای ذاکر است که از خود فانی و به حق باقی است (همان: ۴۳).

به هر حال، ذکر یاد کردن حق است به شرطی که ماسوی الله را فراموش کند که «أذْكَرُ رَبِّكَ إِذَا نَسَيْتَ» و مولانا جلال‌الدین درباره ذکر گفته است.

ذکر را خورشید این افسرده ساز	ذکر آرد فکر را در اهتزاز
فکر اگر جامد بود رو ذکر کن	این قدر گفتیم باقی فکر کن
ذکر گفتن فکر را والا کند	ذکر گو تا فکر رو بالا کند
رخت بر بندد برون آید پلید	ذکر حق پاک است و چون پاکی رسید
نی پلیدی ماند و نی آن دهان	چون درآید نام پاک اندر دهان
نیستشان از یاد کردن سرکشی	لاجرم هر ذره زو دارد خوشی
از زبان جمله ذرات جهان	نام او می شنو بی امتحان
می شوی عشاق را از نام او	آنچ عیسی کرده است از نام هو
ذکر آن اینست و ذکر اینست آن	چونکه با وی متصل گردید جان
پس ز کوزه آن تراود که دوست	خالی از خود پُر بود از ذکر دوست

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم: ب ۴۰۴۰-۴۰۳۱)

و اما جامی؛ جامی در چیستی و چگونگی اطمینان می‌گوید: در ذکر قلبی آنان که دم از ذکر قلبی می‌زنند و بر خود علامات آن نصب کرده آن را از قبیل ذکر خفیه شمارند و ندانند که آن نیز حکم ذکر دارد.

وان دگر شیخ پیش خلق جهان	کرده خود را علم به ذکر نهان
چشم پوشیده لب فرو بسته	نفس از حرف و صورت بگسسته
پا به دامن کشیده سر در جیب	یعنی افتاده‌ام به ممکن غیب
پشت پایی برین جهان زده‌ام	خیمه بر اوج لامکان زده‌ام
گر فقیری ز دور جنیبیده	گفته با او مرید دزدیده
دور شو دور تا ز لجه راز	جانب ساحتش نیاری باز
شیخ بیچاره خود زر وهم و خیال	غرق بحر امانی و آمال
گاهی از فکر زن فتاده به بند	گه فرومانده در غم فرزندان
گه به فکر عمارت خانه	خویشتن را گرفته مردانه
او در این شغل و عالمی مغرور	گو نشسته ست در مقام حضور
قلب او ذاکر است و لب خاموش	تابش آرمیده جان در جوش
ذکر حق را نهفته می‌گوید	راه دین را نهفته می‌پوید
ذکر قلبی کند به صدق و صفا	نه لسانی چون ذکر اهل ریا
داد از این ابلهان گمره داد	منحرف از طریق عقل و سداد

(جامی، ۱۳۸۵: ۲۹)

۲-۹ مشاهده

مشاهده در لغت به معنای نگرستن، نگاه کردن با چشم دیدن (عمید، ۱۳۶۳: ۱۰۹۰) و در اصطلاح تصوف و عرفان، «مشاهده دیدار حق است به چشم دل و قلب پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال». در طی حال مشاهده برای صوفی و عارف حالاتی پیش می‌آید که از آن به اشراق و «جذبه» و «بیخودی» و «فنا» تعبیر می‌کنند (سجادی، ۱۳۸۷: ۴۴).

برخی گویند مشاهده دیدن اشیاء است به دلایل توحید، صاحب مکاشف بعلمش نزدیک شود و صاحب مشاهدت را معرفتش محو کند. مشاهده فوق مکاشفه است زیرا مشاهده عین مقام جمع است و سالک باید یقین کند که مشاهده حقیقت برای او ممکن بود و پیوسته مراقب باشد و بداند که چه دقت مشاهده حاصل می‌شود و گفته‌اند «المراقبه علم الیقین و المشاهده عین الیقین».

خواجه عبدالله انصاری گوید: مشاهده نهال حقایق یقین است، بیرون از تعلم و تلقین است.

مشاهده دورست از خیال و ظنون، هم باسراست و هم بعیون. آنکه به سیر است چشم ازو محجوبست و آنکه بچشم است چشم و روی مغلوب.

طلوع این خورشید از یک شرق است اما در اهل مشاهدت فرقت. مشاهده یکی در حال مشاهده خلق است و یکی در مشاهده حقیقت غرق است. آنرا که نمودند در آن چه بود که دید و آنرا که نمودند در آن نمود نرسید. کسی که از پروانه خبر بجوید پروانه از حال حرقت سمر نگوید. هر که آن جمال دید از آن پس از دل و جان و مال بپرید نثار جمال دوست جز جان نباشد و دوست به جان گران نباشد» (سجّادی، ۱۳۶۲: ج ۴، ۲۳۸).

ملاحسین کاشفی در لب لباب نوشته: بیان مقاماتی که در انتها بر سالک ظاهر می‌شود، مراتب حقایق اشیاست و بدین جهت آنها را حقایق خوانند؛ سپس به شرح مشاهده پرداخته و نوشته است: مشاهده و شهود احاطه حق باشد به ذاته به هر شیئی (اولم یکف بریک اِنَّه علی کل شیء شهید) و چون سالک بدین مقام رسید پیوسته انوار غیبی و آثار عینی مشاهده نماید، و این به نظری دست دهد که محض جان و دل باشد نه عین آب و گل و مولانا در این خصوص می‌گوید:

هرکه را جان از هوسها گشت پاک	زود بیند حضرت و ایوان پاک
ای برادر تو نبینی قصر او	زآنکه در چشم دلت رُسته است مو
چشم دل از موی علت پاک کن	تا بینی قصر فیض من لدن

چون محمد پاک بد زین نار و دود
حق پدید است از میان دیگران
جان نامحرم نبیند روی دوست
هرکسی اندازه روشن دلی
هرکه صیقل پیش کرد او پیش دید
هرکه را باشد ز سینه فتح باب
حق پذیرست از میان دیگران

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ب ۱۴۰۸-۱۳۹۹)

عارف در همه چیز خدا را می بیند و باید که عارف چنین باشد، یعنی رسد به جایی که به جز خدا نبیند». هجویری در کشف المحجوب مشاهدت را دو گونه دانسته و گفته است «یکی از صحت یقین است و دیگر از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت به درجه ای رسید که کلیت وی همه حدیث دوست گردد جز او را نبیند» (سجادی، ۱۳۸۷: ۴۵).

عقیده مولوی را نیز درباره مشاهده از این ابیات می توان دریافت:

گفتا نه این خواهم نه آن دیدار حق خواهم عیان

گر بحر آتش شود من در روم بهر لقا

(مولوی، ۱۳۸۷: ۳)

ایا دل برآور سر که چشم توست روشتر

بمال آن چشم و خوش بنگر که بینی هرچه آن باشد

چو آب را بجنبنانی میان نور عکس او

بجنبد از لگن بینی و آن از آسمان باشد

(همان: ۵۷۷)

نماید ساکن و جنبان نه جنبانست و نه ساکن

نماید در مکان لیکن حقیقت بی مکان باشد

چو روی انور او گشت دیده دیده

مقام دیدن حق یافت دیده‌های بشر

(همان: ۳۴۷)

با خار بودی همنشین چون عقل با جانی قرین

بر آسمان رو از زمین منزل به منزل تالقا

(همان: ۱۳)

و جامی در خصوص مشاهده می‌سراید:

رخام و مرمرش آینه‌های داده به جلاست

پی مشاهده رازهای پنهانی

(جامی، ۱۳۸۵: ۴۰۵)

دیده او به دید حق نه سزااست

هرکه را دیده نی به حق بیناست

دیده تو به عین حق ناظر

تا نگرد به حکم «لی یبصر

گل ز باغ شهود حق چیدن

نیست امکان جمال حق دیدن

(همان: ۲۱۳)

۲-۱۰ یقین

یقین در لغت علمی است که شکی با آن نباشد (عمید، ۱۳۶۳: ۷۲۵)، و در اصطلاح

عبارت است از: «رؤیت عیان به قوت ایمان نه به حجت و برهان».

برای یقین سه مرتبه: علم یقین و عین یقین و حق یقین قائل شده‌اند، و در کشف

المحجوب هجویری آمده: «علم یقین علم معاملات دنیا است به احکام و اوامر؛ عین یقین

علم به حال نزع و وقت بیرون رفتن از دنیا است؛ و حق یقین علم به کشف رؤیت اندر

بهشت؛ پس علم یقین درجه علماست و عین یقین مقام عارفان است و حق یقین فناگاه

دوستان است. پس علم یقین به مجاهدت و عین یقین به مؤانست و حق یقین به

مشاهدت شود، یکی عام است و دیگر خاص و سه دیگر خاص انخاص است» (سجادی،

۱۳۸۷: ۴۶).

«جنید می گوید: یقین عبارت از ارتفاع و برخاستن شک است. ذوالنون گوید آنچه را چشم سر بیند علم خوانند و آنچه را دل بیند یقین خوانند (همان، ۱۳۶۲، ج ۴: ۶۴۰-۶۴۱).
«ملاحسین کاشفی می نویسد: یقین مستغنی شدن است به استدراک از استدلال، و به عیان از بیان: و گفته‌اند یقین خرق حجاب علم است، و بی شبهه از ظن خیال زاید، و یقین به جانب شهود گراید؛ چنانکه مولوی گفته:

دیده زاید از یقین بی امتهال	آنچنانک از ظن می زاید
وین عجب ظن است در تو ای مهین	که نمی پرد به بستان یقین
هر گمان تشنه یقین است ای پسر	می زند اندر تراید بال و پر
علم جویای یقین باشد بدان	و آن یقین جویای دیدست و عیان
علم رادوپر، گمان را یک پر است	ناقص آمد ظن پیروز ابتر است
مرغ یک پر زود افتد سرنگون	باز بر پرد دو گامی یا فزون
افت و خیزان می رود مرغ گمان	با یکی پر برامید آشیان
چون زظن وا رست و علمش ره نمود	شد دو پر آن مرغ و یک پر پرگشود

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ب ۱۵۱۳-۱۵۰۶)

او همچنین اعتقاد دارد که خیالات و ترددها و شکی و اندیشه های گوناگون رهزن راه یقین هستند و اختلاف بین مذاهب از این جا ناشی می شود و در این باره می گوید:

زیـن خیـال رهـزن راه یقـین	گشت هفتاد و دو ملت راه دین
این روشها مختلف بین از برون	ز آن خیالات مآسون در درون
آن خیالات از بُد نا مؤتلف	چون ز بیرون شد روشها مختلف
مرد ایقان رست از وهم و خیال	موی ابرو را نمی گوید هلال

(همان، دفتر پنجم: ب ۲۶۵۷-۲۶۵۴)

و بالاخره جامی نیز در خصوص «یقین» حکایت آن منافق و آن مؤمن صادق را بیان می کند که ردای وی را در ردای خود پیچید و در کوره آتش نهاد ردای منافق بسوخت و

ردای مؤمن صاف و سالم بماند و به این طریق عمق یقین و اعتقاد مومن صادق از منافق مشخص گردید.

<p>گرم چون آتش بکسب و کار خویش از پی اثبات دین برداشت جنگ هان بیان را حجتی داری بدست در ردای خویشستن پیچیدست در ردای خصم دین آتش فتاد هان ببین خاصیت نور یقین وانکه بیرون بود سالم ماند وبس (جامی، ۱۳۸۵: ۳۵۶)</p>	<p>دین پرستی کوره آتش به پیش با منافق شیوه در دین دورنگ آن منافق گفت با آن دین پرست زو ردایش را طلب کردی از نخست در میان کوره آتش نهاد ماند سالم زان ردای مرد دین کان ردا را سوخت چون خاشاک و خس</p>
---	--

۳- نتیجه گیری

آنچه از جست و جوی انجام شده به دست آمد عبارت از آن است که: انواع «حال» بر اساس تعابیر و اصطلاحات کتاب اللمع، در سروده‌های مولانا و جامی قابل استحصال است. این احوال عبارتند از: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین. در ضمن هر دو سخنور عارف احوال سلوک را با اقتباس و استفاده از مضامین قرآن کریم و گاهی حدیث مورد توجه قرار داده‌اند. از دیگر وجوه، تشابه بین این دو شاعر. معرفی حالات یاد شده، عمدتاً، در قالب تمثیل است. از موارد تمایز نیز می‌توان شکل بیان را برجسته کرد؛ به این معنا که زبان مولانا در تعریف و توصیف «احوال» شاعرانه و ادیبانه‌تر است، در حالی که زبان جامی - با تأثیر از آموزه‌های ابن عربی در فصوص‌الحکم - آمیخته با فلسفه است. این نوع بیان خود به خود سروده‌های شاعر را دشوار و دیریاب کرده، به طوری که اگر خواننده با تعابیر و اصطلاحات ابن عربی آشنا نباشد چندان نمی‌تواند سروده‌های وی را درک و تفسیر نماید.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- آل‌رسول، سوسن، ۱۳۸۳، عرفان جامی در مجموعه آثارش، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- انصاری، قاسم، ۱۳۸۴، مبانی عرفان و تصوف، چاپ پنجم، تهران، انتشارات طهوری.
- جامی، عبدالرحمان، ۱۳۸۵، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح مدرس گیلانی، تهران، انتشارات اهورا-مهتاب.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۱، پله پله تا ملاقات خدا، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی.
- زمانی، کریم، ۱۳۷۵، شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- سجّادی، ضیاء‌الدین، ۱۳۸۷، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، چاپ سوم، تهران: انتشارات سمت.
- سجّادی، جعفر، ۱۳۶۲، فرهنگ معارف اسلامی، ۴ جلد، چاپ دوم، تهران: انتشارات کاویان.
- عمید، حسن، ۱۳۶۳، فرهنگ عمید، چاپ دهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۹۰، شرح مثنوی شریف، چاپ پانزدهم، تهران، انتشارات زوآر.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- مولانا، جلال‌الدین، ۱۳۸۶، مثنوی معنوی، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، چاپ نهم، انتشارات علمی و فرهنگی.
- هجویری، علی‌بن عثمان، ۱۳۳۶، کشف المحجوب، از روی تصحیح ژوکوفسکی به اهتمام محمدعباسی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

Reference

- The Holy Quran

- Nahj al-Balagheh
- Ale-Rasoul, Sousan., 2013, Irfan Jami in his collection of works, Tehran, Publications of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, ch. 1.
- Ansari, Qasem., 1384, Fundamentals of Mysticism and Sufism, Tehran, Tahori Publications, Ch. 5.
- Jami, Abd-Al-rahman, 1385, Masnavi Haft Ourang, edited by Modares Gilani, Tehran, Ahura-Mehtab Publishing House.
- Zarrinkoob, Abd-Al-Hosseini, 1371, Pele Pele to Meet God, Tehran, Scientific Publications Ch 2.
- Zamani, Karim., 1375, comprehensive description of the spiritual Masnavi, Tehran, Atalaat Publications, Ch. 3.
- Sajjadi, Ziaedin, 1387, an introduction to the basics of mysticism and Sufism, Samt Publications, Ch 3.
- Sajjadi, seyed Jafar, 1362, Farhang Maarif Islamic, Kavian Publications, Ch 2, four volumes.
- Amid, Hamid., 1363, Farhang Omid, Tehran, Amir Kabir Publications, Ch. 10.
- Forozanfar, Badi-Al-zaman., 2013, Commentary on Masnavi Sharif, Tehran, Zovar Publications, ch. 15.
- Moin, Mohammad., 1388, Farhang Farsi, Tehran, Amir Kabir Publications, Ch 25.
- Moulavi, Jalal-Al-din, 1386, Masnavi Manavi, corrected and prefaced by Abdul Karim Soroush, Scientific and Cultural Publications, Ch. 9.
- Hojviri, AliebnOsman, 1336, Kashf Al-Mahjub, based on Zhukovsky's revision by Mohammad Abbasi, Tehran, Amir Kabir Publications.