



پژوهشی در باب امام شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه

پدیدآورده (ها) : امیرمعزی، محمد علی

ادبیات و زبانها :: ایران نامه :: پاییز 1370 - شماره 36

از 644 تا 666

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/363612>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 28/09/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

پژوهشی در باب امام شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه

II

چنین به نظر می‌رسد که «الرؤیة بالقلب» («دیدن با دل» یا «دیدن در دل») ثمره روحانی برخی از جنبه‌های مربوط به «امام نورانی» باشد و اصول نظری آن ریشه در عوامل کیهانشناختی امام شناسی داشته باشد. این موضوع، که تا کنون از نظر متخصصان پوشیده مانده، با «مراکز لطیف» بدن مربوط است و خود روشنگر دو بُعد از تعالیم ائمه است، یکی بُعد انسانشناسانه و دیگر جنبه عملی معنویت در تشیع نخستین. پیش از پرداختن به اصل مطلب لازم است نکاتی چند از علم توحید امامیه یادآوری شود. در مورد این نکات تا کنون پژوهشهایی شده است، اما این پژوهشها آن نکته‌ها را اغلب خارج از چارچوب عقیدتی کلی و بویژه جدا از پایه‌های کیهانشناختی آنها بررسی کرده‌اند و غرض از این مقدمه تکمیل اینگونه نارساییهای مطالعات گذشته است.^۱

بنا بر علم توحید امامان، وجود خدایی مطلقاً برتر از هرگونه فکر و خیال و اندیشه است. خداوند، در مرتبه اطلاق، آن برتر در وهم ناگنجیدنی است که هیچ سخنی درباره وی نمی‌توان گفت مگر آنچه خود در کتابهای آسمانی درباره خود گفته است. ازینرو، واژه «شیء» را، که بار معنایی آن کاملاً خشی است، می‌توان در مورد خداوند بکار گرفت. در پاسخ به این سؤال که «آیا می‌توان گفت که خداوند شیء است؟» امام محمد باقر می‌گوید: «آری، زیرا [این لفظ] خداوند را خارج از دو مرز تعطیل و تشبیه قرار می‌دهد.»^۲ امام ششم، جعفر صادق، می‌گوید: «خدا شیئی است متفاوت با اشیاء. مقصود از «شیء» معنای آن است، یعنی حقیقت شئییت، بی آنکه جسم و صورتی در کار باشد.»^۳ عبدالرحمن بن ابی

نجران از ابوجعفر ثانی (یعنی امام نهم، محمدجواد) می پرسد: «آیا می توان خداوند را شیء دانست؟» امام پاسخ می دهد، «آری [اما شیئی] غیر معقول و غیر محدود. خداوند با هر آنچه در خیال تو در مورد اشیاء می گنجد متفاوت است. هیچ شیئی به او مانده نیست و هیچ خیالی قدرت تصور او را ندارد و خیالها چگونه توانند او را تصور کنند، حال آنکه او با هر آنچه در عقل گنجد و در خیال آید، تفاوت دارد. آری، خداوند را تنها می توان شیئی غیر معقول و غیر محدود فرض نمود.^۴ در تعالیم امامان خداوند آن شیئی است که انسان درباره اش می تواند تنها بیانی «سلیبی» داشته باشد. شیئی که هرگونه تصور معقول را از خود سلب می کند. بسیاری از اخبار ائمه در باب خداشناسی درباره نفی نسبتهای گوناگون به خدا است: نفی جسم و صورت،^۵ نفی زمان و مکان، سکون و حرکت، نزول و صعود، توصیف و تمثیل،^۶ و جز آنها. با اینهمه، خداوند با رحمت بیکران خویش اراده کرده است تا خود را به آفریدگان بشناساند و از این رو برخی اسم ها و صفات ها برای خود برگزیده است. برخی صفات متعلق به ذات و برخی دیگر متعلق به فعل او هستند. صفات ذات آنها می هستند که خداوند از ازل بر خود نهاده و ضد آنها را مطلقاً از خود سلب کرده است. مثلاً، خداوند همیشه «زنده» بوده (الحی) و هرگز نمی تواند غیر آن باشد یا همیشه «دانا» (العلیم) بوده و هست و صفاتی چون «عادل» و «قادر» و «بصیر» از این گونه اند. صفات فعل پس از آفرینش وجوب یافته اند و ضد آنها نیز در مورد خداوند بکار رفته است. مثلاً، خداوند «بخشنده» است (العفو) اما «انتقام گیر» نیز می تواند باشد (المنتقم)، «راضی» هست اما «ساخط» نیز می تواند باشد و مانند اینها.^۷ صفات ذات متعلق به وجه دست نیافتنی و تصورناپذیر خدا هستند، حال آنکه صفات فعل — که در مورد همه آفریدگان و بویژه نوع بشر به کار بسته می شوند — دارای تعدادی محمل یا محل ظهور یا «عضو» هستند که از راه آنها به کار بسته و در عالم آفرینش اجرا می شوند. معصومان «اعضای فعال» خداوند هستند و از این روست که امامان در سراسر اخبار و احادیث خود تکرار کرده اند که «ما چشم خدا، دست او، وجه او، قلب او، پهلوی او، زبان او، گوش او... هستیم.»^۸ از طریق این «اعضای» خدایی است که آفریدگان و بویژه انسانها می توانند به شناسایی صفات فعل خدا دست یابند. به این ترتیب، دو ساحت وجودی در هستی خداوند می توان بازشناخت، یکی ساحت ذات، که وصفناپذیر است و تصورناپذیر و ورای هرگونه فهم و حدس و اندیشه؛ و دیگری ساحت افعال که بوسیله «اعضای» خداوند، یعنی امامان، به اجرا درمی آید. به این ترتیب ایشان وسیله شناساندن وجه شناختنی خداوند به آفریدگانند. این ساحت، ساحت ظهورپذیر و متجلی خداوند است؛ خداوند ناشناخته ای که می خواهد شناخته شود. برای تأکید بر این معناست که امام «حجت»، «خلیفه»، «صراط»، و «باب» خدا خوانده می شود و یا اصطلاحات قرآنی «بزرگترین نشانه» (الآیه الکبری)، «سوره نازعات: ۲۰»، «والا ترین رمز» (المثل الاعلی)، «سوره نحل: ۶۰»

و یا «استوارترین رشته» («العروة الوثقی»، سورة بقره: ۲۵۶؛ سورة لقمان: ۲۲) در مورد او بکار رفته است.^۹ به این ترتیب دوگانگی «ذات/اعضاء»، وجهی است از بخشبندی حقیقت به «باطن» و «ظاهر». «باطن» خدا یا جنبه پنهان و ظهورناپذیر او همان «ذات» اوست و «اعضاء»ی خدا یا «ظاهر» او، یعنی جنبه تجلی یافته او امام است هم به معنای کیهانی و وجودی آن و هم به معنای مظاهر تاریخی. امام کیهانی کلی، یعنی همه امامان دوره‌های گوناگون تاریخ بشر. پس، شناخت حقیقت امام یعنی شناخت آنچه از خداوند شناختنی است. امام سوم، حسین بن علی، خطاب به مریدان خویش می‌گوید: «خداوند تنها از آن رو بندگان را آفرید تا او را بشناسند، و چون او را شناختند، پرستند و چون او را پرستیدند از پرستش غیر او بی‌نیاز شوند.» آنگاه فردی از امام می‌پرسد: «شناخت خداوند چیست؟» و امام پاسخ می‌دهد: «برای مردم هر دوره شناخت امام [آن دوره] که اطاعت از او برایشان واجب است.»^{۱۰} پس مقصود از آفرینش شناخت آفریدگار است به وسیله آفریدگان و از آنجا که امام در مقام انسان ربانی کلی «والا ترین رمز» یعنی تجلی جنبه قابل شناخت خداست، پس غایت و هدف آفرینش امام و شناخت اوست. «آنکه ما [یعنی امامان] را شناخت خدا را شناخته است و آنکه ما را باز شناخت خدا را باز شناخته است.»^{۱۱} به قول امام جعفر صادق، «از [طریق] ماست که خداوند شناخته می‌شود و از [طریق] ماست که پرستیده می‌شود.»^{۱۲} و باز هم او می‌گوید، «اگر خدا نبود ما شناخته نمی‌شدیم و اگر ما نبودیم خدا شناخته نمی‌شد.»^{۱۳} «خداوند ما را در میان بندگان چشم خویش قرار داد و میان آفریدگانش زیان سخنگوی خویش و بر سر پرستندگان خویش دست نیکخواهی و مهربانی خویش. و ما را وجه خویش قرار داد که از طریق آن به سوی او متوجه شوند و آستانه خود که از طریق آن به سوی او هدایت شوند و نیز گنجینه خود در آسمان و زمین. . . از طریق عبادت ماست که خداوند عبادت می‌شود. اگر ما نبودیم خدا پرستیده نمی‌شد.»^{۱۴}

حال بازگردیم به مسأله رؤیت خدا. این مسأله، امکان یا عدم امکان آن، چگونگی آن، رویداد آن در این جهان یا در جهان پسین، روابط آن با مسأله کلی تر تجلی خدا و بحث و جدلهای مربوط به آن صفحات بسیاری از کتابها و رساله‌های کلامی را فراگرفته و فصول مهمی را اشغال کرده است.^{۱۵} دیدگاه امامیه در این باب، که تا کنون چنانکه باید بررسی نشده، از دو بخش به هم پیوسته و مکمل یکدیگر تشکیل شده و بداعت آن یکی در اهمیتی بنیادی است که در آن به نقش امام داده شده و دیگر در فراتر رفتن از استدلالهای نظری کلامی و دست یازیدن به تجربه درونی مستقیم و شهودی. در تعالیم امامان، مؤمن شیعی دعوت شده است تا با پیگیری این دیدگاه از دوگانگی «تشبیه» و «تعطیل» در امان بماند، یعنی، از یکسو، زیاده شباهت قائل شدن میان خالق و مخلوق و از سوی دیگر جدا دانستن خدا از هرگونه واقعیت شناختنی و در نتیجه رها نمودن هرگونه کوشش برای شناخت او. چنانکه

گفتیم، دیدگاه امامان را به دو بخش می‌توان تقسیم کرد:

۱. نخست بر ناممکنی دیدار خدا، چه در دنیا و چه در آخرت، تأکید شده است. در خبری از امام جعفر صادق به نقل از «پدران» خویش، چنین آمده که روزی پیامبر با دیدن مردی که در حین نماز چشمان خود را سوی آسمان بلند می‌کرد، خطاب به او چنین گفت: «چشمانت را فروانداز چون او را نخواهی دید.»^{۱۶} روزی ابوقرّه محدّث به دعوت یکی از شاگردان امام رضا به مجلس امام می‌آید و به او می‌گوید، «به ما [ناقلان حدیث] چنین خبر رسیده که خداوند قدرت «شنیدن» و «دیدن» [یعنی شنیدن کلام خدا و دیدن خدا] را به دو پیامبر داد، قدرت شنیدن را به موسی و قدرت دیدن را به محمد.» امام رضا می‌گوید، «پس آنکه وحی خداوندی را نزد جنّ و انس آورد که بود؟ آنکه چنین خواند: 'نگاهها او را درنیابند. اوست که نگاهها را درمی‌یابد.' [سوره انعام: ۱۰۳]، 'او را با دانش احاطه نخواهند کرد' [سوره طه: ۱۱۰]، 'هیچ چیز مثل او نیست' [سوره شوری: ۱۱]؟ مگر نه اینکه محمد بود؟ پس چگونه او می‌تواند گفته باشد که خدا را به چشم دیده است، که خدا را با علم خویش احاطه کرده است یا که خدا صورت بشری دارد؟ شرم نمی‌کنید؟ نه، زندیقان هرگز نمی‌توانند پیامبر را متهم به تناقض‌گویی کنند.»^{۱۷} احمد بن اسحق می‌گوید: «به امام ابوالحسن سوم^{۱۸} نامه‌ای نوشتم و از او در مورد دیدن خداوند و نظریات مختلف در این باب پرسیدم. پاسخ کتبی او چنین بود: 'دیدار ممکن نیست مگر میان رائی و مرئی هوایی باشد که نگاه بتواند در آن نفوذ کند [یعنی مگر هوای صاف میان شخص بیننده و شیء دیدنی باشد]. بدون این هوا و بدون نور میان بیننده و دیدنی، هیچ دیداری امکان پذیر نیست و در این امر [یعنی لازمه این امر] یکسانی است [یعنی یکسانی بیننده و دیدنی] زیرا هنگامی که سبب دیدار میان بیننده و دیدنی مشترك باشد یکسانی [آندو] واجب می‌آید و این خود تشبیه است [یعنی هنگامی که برای عمل دیدن سببی مشترك میان بیننده و دیدنی وجود دارد ناگزیر ایندو باید در نهاد یکسان باشند و این قول به تشبیه و بنابراین مردود است. پس خداوند را نمی‌توان به چشم سر دید].»^{۱۹}
۲. سپس، امامان آشکارا گفته‌اند که خداوند را می‌توان با قلب دید. یعقوب بن اسحق می‌گوید: «کتباً از امام ابو محمد (امام یازدهم، حسن عسکری) پرسیدم، 'چگونه بنده‌ای که پروردگار خود را نمی‌بیند، می‌تواند او را بپرستد؟' پاسخ دستخط او چنین بود: 'ابویوسف، سید من و مولای من، آنکه پدران من و مرا مورد انعام خویش قرار داده برتر از آن است که دیده شود. 'من دیگر بار پرسیدم: 'و پیامبر، آیا او پروردگار خویش را دیده است؟' پاسخ کتبی او چنین آمد: 'خداوند تبارک و تعالی آنچه را دوست داشت از نور عظمت خویش به دل پیامبر خویش نشان داد.'»^{۲۰} یکی از خوارج از ابوجعفر محمد باقر می‌پرسد، «ابوجعفر، چه را می‌پرستی؟» می‌گوید، «خداوند بزرگ را.» می‌پرسد، «آیا او را دیده‌ای؟» می‌گوید، «نگاهها به چشم سر او را درنیابند اما دلها به حقیقت ایمان او را ببینند. خدا با قیاس شناخته

و با حواس دریافت نشود و با آدمیان تشبیه نپذیرد بلکه با نشانه‌هایش وصف و با علاماتش شناخته شود.^{۲۱}

در تعالیم امامان دیدن با دل را، از آنجا که شرط لازم ایمان واقعی برشمرده شده، نه تنها ممکن بلکه ضروری دانسته‌اند. يك دانشمند علوم دینی («جبر» - آیا مقصود يك دانشمند یهودی است؟) از علی بن ابیطالب می‌پرسد، «ای پیشوای مؤمنان، آیا هنگامی که به عبادت پروردگار خود مشغولی او را می‌بینی؟» علی می‌گوید، «بهوش باش! من پروردگاری را که نبینم نمی‌پرستم.» می‌پرسد، «چگونه او را دیده‌ای؟» می‌گوید، «بهوش باش! نگاهها به چشم سر او را نیابند، اما دلها او را به حقایق ایمان ببینند.»^{۲۲}

بنابراین، دیدن خدا در تشیع اولیه شامل دو مرحله است. در مورد مرحله نخست، یعنی محال بودن دیدن خدا به چشم، چند فصلی در کتابهای حدیث امامیه هست و شاید به همین دلیل تا کنون بیشتر این مرحله را مطالعه کرده‌اند.^{۲۳} اما بررسی مرحله نخست بدون در نظر گرفتن مرحله دوم تعادل کل نظام را بهم می‌ریزد و، بعلاوه، جنبه‌های تعلیمی و عملی را، که به نظر ما هدف اصلی نظریه است، یکسره نادیده می‌گیرد. البته باید افزود که اطلاعات مربوط به «دیدن با دل» (یا در دل) و چند و چون و روش آن، کاربرد رازآشنایانه و ثمرات آن، بسیار پراکنده و جسته‌گریخته آمده^{۲۴} و برای دریافت روشنی از آنها می‌باید حجم عظیم اخبار و احادیث ائمه را از نظر گذرانند و این کار تا کنون با روش علمی صورت نگرفته است.^{۲۵}

چنانکه پیش از این آمد، عمل دیدن زمانی میسر است که میان شخص بیننده و شیء دیدنی یکسانی نهادین وجود داشته باشد. خداوند در ذات خویش شیئی است یکسره جز دیگر اشیاء دیگر. پس، آنچه همواره نادیدنی می‌نماید، همانا ذات الاهی است که مطلقاً و رای همه چیز است و، در نتیجه، و رای دیدن. اما در عین حال، خدا در ساحت تجلی پذیر خویش (که امام پنجم از آن به نام «نشانه‌ها» و «علامات» یاد کرده)، برای دل مؤمن دیدارپذیر است. این دو مرحله نظریه رؤیت را می‌توان در دو حدیث امام ششم بازشناخت. مرحله نخست در تفسیر امام جعفر صادق از آیه ۱۴۳ سوره اعراف در مورد حکایت موسی است که در آن پیامبر عبرانی از خدا می‌خواهد تا خود را به او بنمایاند. در این باره امام می‌گوید:

در رابطه با پروردگار، سه چیز برای بندگان ناممکن است: تجلی، دریافت، و شناخت، زیرا هیچ چشمی نیست که تاب تجلی او را داشته باشد، هیچ دلی نیست که تاب دریافت او را داشته باشد و هیچ عقلی نیست که تاب شناخت او را داشته باشد.^{۲۶}

در جای دیگر، همین امام در توضیح حالت جذبه‌ای که به پیامبر هنگام نزول وحی دست داده چنین می‌گوید، «... و این زمانی بود که دیگر هیچکس [یعنی حتی جبرئیل، فرشته وحی] میان او و خدا نبود، زمانی [بود] که خدا بر او تجلی می‌کرد.»^{۲۷} حدیث نخست درباره ذات

خداوند است که تجلی نپذیرفته، تجلی پذیر نیست و هرگز شناختنی و تصویرپذیر نیست. حدیث دوم درباره خدای تجلی پذیر و تجلی یافته است، درباره «نشانه» او، «رمز» او، «عضو» او، یعنی امام وجودی، چنانکه پیش از این گفته شد. آنچه از خلال اطلاعات پراکنده درباره «دیدن در دل» می توان دریافت، در جهت همین مفهوم است. آنچه «چشم دل» می بیند^{۲۸} يك «نور» یا، دقیق تر، طیفی از «انوار» است.^{۲۹} این روشنائی در مرکز دل جای دارد و گاه با «عقل» یکی دانسته شده: «مثل عقل در دل همچون مثل چراغ است در میانه خانه». «عقل آلت دیدن دل است و در این حالت مترادف است با ایمان». «اما، در عین حال، حقیقت عقل موضوع دیدن است. از سوی دیگر، در بسیاری از گفته های امامان، امام به عنوان حقیقت عقل معرفی شده است. عقل امام باطنی فرد مؤمن است. سپاهیان عقل همان «موجودات پاک» آموزش یافته از امامان اند. نخستین آفریده خدا گاه عقل و گاه امام نورانی معرفی شده است. از همین جاست که گاه به اشاراتی گذرا برمی خوریم که در آنها بر حضور نور امام در دل یا حتی بر یگانگی و ترادف امام و دل تأکید شده است: «نور امام در دل های مؤمنان درخشنده تر از آفتاب نیمروز است». «متزلزل دل در میان بدن همچون منزلت امام است میان مردمان که باید فرمانبردار او باشند». «پس آنچه در دل یا با دل دیده می شود، نور امام است. امام در مقام «والا ترین رمز» و «بزرگترین نشانه»، خود نور خداست^{۳۰} و به همین جهت در اخبار ائمه صحبت از دیدن خدا در دل به میان آمده است، زیرا نور خدا و نور امام يك نور است. شرط لازم این دیدار ایمان است. تنها به «حقایق ایمان» است که خداوند خود را به دل مؤمن می نمایاند. نور او، یعنی نور امام، تنها در دل های مؤمنان است. حال می دانیم که در قاموس اصطلاحات امامیه، «ایمان» نام رمزی «دین» ائمه است، یعنی باطن پیام محمدی؛ و در بطن این دین ایمان مترادف است با محبت و تسلیم در قبال امام وجودی کلی و مظاهر زمینی آن، یعنی امامان تاریخی. به همین ترتیب، «مؤمن» یعنی شیعه واقعی و رازآشنای تعالیم باطنی امامان. می توان گفت امکان این دیدار نتیجه «منطقی» کیهانشناخت امامیه و نیز نظریه رؤیت بر پایه خداشناسی در این مکتب است. چنانکه در بخش نخست این مقاله آمد، قلب مؤمن هم سرشت بدن امام است و همچنین در جهان ماقبل مادی، بدن امام همان شبخ نورانی پیش از آفرینش مادی اوست. پس دل مرید رازآشنا و بدن نورانی امام در اصل از نهادی یکسان برخوردارند و، به همین دلیل، بنا بر نظریه رؤیت، عمل دیدن میان دل دیدارگر و امام نورانی دیدارپذیر ممکن است. چنین می نماید که نور امام به عنوان والا ترین مظهر صفات فعل خدا حالات گوناگونی دارد. در برخی از احادیث امامان به چندگونگی این نور اشاره شده است. امام رضا می گوید، «... هنگامی که رسول خدا چشم دل به پروردگار خویش می دوخت او را در نوری همچون نور حجابها قرار می داد تا جایی که آنچه در حجابهاست بر او نمایان می شد. آری از نور خداست که هر

چه سبز است سبزی می گیرد و هرچه سُرخ است سرخی و هرچه سپید است سپیدی و همینگونه رنگهای دیگر...^{۲۵} در يك حديث امام جعفر صادق، اطلاعات دیگری درباره این انوار داده شده است:

آفتاب يك هفتادم نور كرسی است؛ كُرسی يك هفتادم نورِ عرش؛ عرش يك هفتادم نورِ حجاب؛ حجاب يك هفتادم نورِ ستر. پس اگر [آنان که قاتل به رؤیت عینی هستند] راست می گویند، هنگامی که ابری در آسمان نیست، چشم به آفتاب بدوزند [یعنی چشم سر تحمل شدت این انوار را ندارد].^{۲۶}

این انوار خدایی یا، به بیان دقیق تر، درخشش های گوناگون این نور واحد نه به چشم سر بلکه به چشم دل دیدارپذیراند. به رغم این دقایق، این احادیث در هاله ای از راز و ابهام پوشیده شده اند و برای بازگشودن اسرار آنها کتابهای حدیث امامیه کمک چندانی به پژوهشگر نمی کنند. درست است که مضمون «دیدن با دل» در برخی نوشته های کلامی و بویژه در کلام معتزلی نیز مورد بحث واقع شده، اما پاره ای از جزئیات «فنی» که امامان به آنها اشاره کرده اند، مسیر تحقیق را، برای روشن تر شدن نکات مبهم، به سوی متون عرفانی می کشاند. از آنجا که متون این دوره، یعنی قرون سوم و چهارم هجری، کمتر اطلاعات دقیق در این باره دارند، ناچار می باید احادیث ائمه را با مطالب نوشته های پسین تر، بویژه نوشته های اهل تصوف مقابله کرد. البته در این کار نباید در دام مقایسه های ساده لوحانه افتاد، زیرا عوامل اندیشه ساز، که مضامین بر پایه آنها شکل گرفته اند، بسته به چارچوبهای مکتبی، یکسان نیستند. منظور از این مقابله آشکار کردن جنبه فنی و عملی و تجربی «دیدن با دل» است و بس. و در محدوده این جنبه عملی است که می بینیم در مکتبهای گوناگون تجربه شهودی عنصر مشترك است. بعلاوه، گمانم بر این است که با روشن تر شدن این جنبه تجربی، جنبه های دیگری از نقش تعلیمی «امام» نیز آشکار خواهد شد.

الف) تصوفِ سنتی

با آنکه «علم القلب» یکی از اصول تصوف نخستین اهل تسنن است، اما در متنهای دیرینه تنها اشاراتی گذرا به موضوع «دیدن در دل» شده است.^{۲۷} گویا پس از نجم الدین کبری (مرگ ۶۱۷ هجری/ ۱۲۲۰-۲۱ میلادی) و مکتب او بود که نکات دقیق تر و مضمونهای پیچیده تر در این باره ارائه شده است. نجم الدین، پیر خوارزم، در کتاب روائع الجمال و فواتح الجلال^{۲۸} شرح کمابیش گسترده ای پیرامون این مسأله می دهد: مراکز نیروی بدن (لطیفه، جمع لطایف) و بویژه لطیفه دل، محل نفس مطمئنه، و انوار آن (فصل هفتم)؛ رنگ این انوار (فصل سیزدهم)؛ «آفتاب دل»، که استاد غیبی خوانده شده (فصل شصت و ششم)؛ «راهنما» و «ترازوی غیبی» که سالک را از مقام قلب به آسمان می برد (فصل شصت و نهم).

پس از او نجم الدین دایه رازی (مرگ ۶۵۴/۱۲۵۶) انوار رنگی قابل شهود در دل را نسبت به «عمق صعودی» آنها به هفت درجه تقسیم کرده است: سپید، زرد، کبود، سبز، آبی، سرخ، و سیاه.^{۲۹} شیخ علاءالدوله سمنانی (مرگ ۷۳۶/۱۳۳۶)، استاد دیگر سلسله کبرای، ترتیب دیگری برای لطایف و درجه بندی نورهای رنگارنگ قائل شده است^{۳۰}: لطیفه قالبیه به رنگ سیاه یا خاکستری تیره؛ لطیفه نفس اماره به رنگ کبود؛ پنج لطیفه بعدی همگی در قلب واقع شده اند: لطیفه قلبیه یا انائیه به رنگ سرخ؛ لطیفه سریه به رنگ سپید؛ لطیفه روحیه به رنگ زرد؛ لطیفه خفیه به رنگ سیاه نورانی؛ و سرانجام، لطیفه حقیقه به رنگ سبز. بدیهی است که هر درجه سالک را به حقیقت نزدیک تر می سازد. برخلاف یوگیان (جوکیان) هند، عرفای مسلمان توجهی به مراکز نیرویی پراکنده در تنه و گردن و سر ندارند و یکسره به مراکز لطیف قلب توجه کرده اند که با نورهای رنگیشان از یکدیگر جدا شده اند.^{۳۱} صوفیان نقشبندی نیز پنج لطیفه در محل قلب برشمرده اند. شیخ محمد امین کُردی شافعی نقشبندی (مرگ ۱۳۳۲/۱۹۱۴) در کتاب تنویرالقلوب (روشن کردن دلها) مراکز لطیف دل را چنین وصف می کند^{۳۲}: «قلب» در دو انگشتی زیر نوک پستان چپ به طرف بیرون به رنگ زرد؛ «روح» در دو انگشتی زیر نوک پستان راست به سمت وسط تنینه به رنگ سرخ. «سر» در دو انگشتی بالای نوک پستان چپ به سمت وسط به رنگ سپید؛ «خفی» در دو انگشتی بالای نوک پستان راست به سمت وسط به رنگ سیاه و «اخفی» در مرکز سینه به رنگ سبز. سپس مؤلف به توصیف تمرکزهایی که بر هریک از این لطایف لازم است می پردازد و همچنین ذکر مخصوص هریک از آنها را شرح می دهد. آیا نمی توان فرض نمود که پنج نوع نوری که امام جعفر صادق نام برده، یعنی «آفتاب» و «کرسی» و «عرش» و «حجاب» و «ستر» که هریک یک هفتم بعدی است – البته با واژه های قدیمی از رواج افتاده – اشاره ای می تواند باشد به پنج لطیفه نورانی دل که صوفیان بعدی برشمرده اند؟ و آیا نمی توان چنین انگاشت که «نورهای رنگی حجابها»، که امام رضا در حدیث آورده، اشاره ای می تواند باشد به انوار رنگارنگ لطایف دل که عرفا از آن سخن گفته اند؟

ب) تصوف شیعی

«دیدن در دل» در اغلب مکتبهای تصوف شیعی، جزو اصول و هدفها است و روش آن کار بست پاره ای چند از فنون تمرکزی همراه با ذکرهایی است که آموزش آنها، بنا بر سلسله های طریقتی، از ائمه آغاز شده و نسل به نسل به پیران آن طریقت رسیده است. این کار بست باید یکی از سر به مهرترین اسرار این مکتبها باشد، زیرا نکات عملی کار بست بسیار کم و تنها به اشاره در متنها آمده و هنگامی که توضیحات بیشتری داده اند زبان چنان رمز

آلود و کنایی است که تنها سالکان رازآشنا توانایی فهم آن را چنانکه باید دارند. با اینهمه، برخی اشارات را با کمک مطالبی که در بالا ذکر شد روشن می‌توان کرد. مظفرعلیشاه (مرگ ۱۸۰۱/۱۲۱۵)، از استادان طریقت نعمت‌اللهیه، در رساله فارسی کبریت احمر چنین می‌نویسد:

محل ظهور نور خدا و آینه تجلیات حضور مولی، حقیقت قلب است که آن لطیفه‌ای است ربانی و مجردی است روحانی و حقیقت قلب روحانی را صورتی است جسمانی که عبارت از مضغه صنوبریه واقع در ایسر تجویف صدر است [یعنی، صورت جسمانی دل روحانی، عضو صنوبری شکل واقع در طرف چپ گودی سینه است] و هر تجلی معنوی که در قلب معنوی واقع می‌شود در این قالب صنوبری [نسخه بدل: «قلب صوری»] که به منزله روزنه آن لطیفه ربانی و به مثابه خلیفه آن مجرد روحانی است، صورتی مطابق آن معنی و مثالی موافق آن تجلی جلوه‌گر می‌گردد و هرگاه آن تجلی از تجلیات جامعه باشد لامحاله صورت متمثله [نسخه بدل: تمثیلیه] صورتی جامع خواهد بود بر جمع صور... که صورت انسانی است.^{۲۳}

پس والاترین تجلی نور خدا در دل به صورت انسانی است و چنانکه می‌دانیم، در باور شیعیان امام مظهر تام انسان کامل است. در کتاب صالحیه، اثر نورعلیشاه ثانی (مرگ ۱۹۱۸/۱۳۳۷)، پیر دیگر طریقت نعمت‌اللهیه، اشاراتی چند در این باب آمده است:

ظهور نور در دل، نور امام است و نور امام در دل مؤمن انور از شمس مضیئه است در وسط نهان... بلکه طرف نسبت نباشند. نور شمس از پس هفتاد حجاب است که نمایش نموده، نور امام ظهور نور حق است و نور شمس ظلمت و غبار است... [به گفته علی ع، در متن به عربی] «شناخت نورانیت من شناخت خداست، و شناخت خدا شناخت نورانیت من است و آنکه نورانیت مرا بشناسد مؤمنی است که خداوند دلش را از برای ایمان آزموده است».^{۲۴}

و نیز در جای دیگر (همان، ص ۳۳۰) می‌گوید:

دل را دورو است. روی ظاهر آن که حیات است جان‌بخش قوی و تن است و این وجهه قاعده نور است و روی باطن آن که باطن قلب است و ظهور او به صدر است مجمع و محل ظهور اسماء و صفات الهی است، لهذا «عرش» گویند... لهذا علی ع [بعنوان مظهر امام بنیادین کیهانی] عرش است که به روی باطن الله است که مجمع اسرار است.

جای دیگر نویسنده به اشاره و شاید با ابهامی تعمّدی، از پنج یا هفت سطح نورانی دل (قلب، فؤاد، سر، خفی، اخفی و یا صدر، قلب، روح، عقل، سر، خفی، اخفی)، از رنگهای این لطایف (سبز، آبی، رنگارنگ یا «الوان آمیخته»، سرخ، سفید، بیرنگ یا زرد، سیاه) و سرانجام از ذکر ویژه هریک از این لطایف سخن می‌گوید (همان، صص ۱۴۹-۵۰، ۱۵۶، ۳۲۸، بیعد).^{۲۵}

عمل «دیدن در دل» کاربست اصلی صوفیان مکتب اویسی نیز هست. شعار این طریقت، «علیک بقلبك» است که، بنا به باور سالکان، اول و آخر راه عرفانی در آن گنجانده

شده. این عبارت فشرده به اویس قرنی، زاهد مشهور هم عصر پیامبر، منسوب است که مکتب اویسی نام خویش را از او گرفته و شاید بتوان این عبارت را به «بر توباد نگاهداشت دل تو» ترجمه کرد. با آنکه حفظ راز در این مکتب نیز معمول است، اما بتازگی یکی از سالکان رساله‌ای فراهم کرده و در آن تمامی شواهدی را که از نظر طریقت او اشاره به «دیدن در دل» دارد از تورات و انجیل و قرآن و احادیث پیامبر و امامان و نیز گفته‌ها و نوشته‌های پیران اویسی جمع‌آوری کرده است. نور دل اینجا نیز امام باطنی سالک دانسته شده و آگاهی از این امام و رؤیت او و همچنین سرسپردگی به او ضامن پیشرفت سالک در راه معنوی شناسانده شده است.^{۲۶}

در آثار عقیدتی سلسله ذهبیه اصطلاحاتی چون «بصیرت قلبیه» یا «مشاهدات انوار قلبیه» بسیار به چشم می‌خورد بی آنکه توضیح دقیقی درباره جزئیات تجربه داده شود. با اینهمه، در چند مورد تصریح شده که «سالک موفق به دیدار امام خویش شد.»^{۲۷} از میان متون این سلسله که در دسترس من بوده، تنها يك جا اطلاعات کمابیش روشن و دقیقی داده شده و آن چهارمین پاسخ از پاسخهای دوازده‌گانه میرزا ابوالقاسم راز شیرازی (مرگ ۱۲۸۶/۱۸۶۹) است به مرید خویش رائف الدین زنجانی.^{۲۸} مرید می‌پرسد که چرا امام رضا را [که سرسلسله طریقت ذهبیه است] «قبله هفتم» می‌نامند. پیر در جواب می‌گوید:

بدان ای فرزند عزیز مکرم اینکه این سؤال شریف اعظمی است از اسرار قلبیه کشفیه که دست هر بوالهوس به کشف قناع از آن وفا نکند. . . مگر آنکه فهمش موقوف به کشف قلبی ارباب قلوب است. . . و این لقب شریف نیز مثل «انیس النفوس» است. . . یا «شمس الشمس» [دو دیگر از القاب امام رضا]. . . که نور ولایت آن حضرت که در قلب مؤمنان تابش دارد اختصاص به آن حضرت ندارد بلکه این نور مقدس با تمامی ائمه هدی علیهم السلام است، زیرا که این بزرگان همگی نور منزل از حق تعالی بر خلایقند. . . و اختصاصی آنحضرت از چه باب است پس می‌باید دانست که آنچه به کشف ارباب قلوب آمده است آن است که چون سلسله اولیاء جزء [یعنی ذهبیه] که أم السلاسل است از آنحضرت ناشی شده است و صورت مبارک آنحضرت در سر سربدای قلب اولیاء، که طور هفتم قلب است، از برای اولیاء هویدا می‌شود، پس این وصف به آنحضرت اختصاص دارد دون سائر ائمه. فعليهذا بدان که اطوار سبعة قلب اولیاء [یعنی لطائف هفتگانه دل] تجلیات انوار سبعة متلونه به الوان مختلفه است و تجلی هفتم نور سیاه است که . . . طور هفتم قلب است و به صورت مبارک آنحضرت از برای اولیاء تجلی می‌نماید به صورت سیاه شفاف براق نیکویی که شدید السواد [یعنی نور سیاه تیره] است و «انیس النفوس» و قبله قلب اولیاء الهی است یعنی قبله‌گاه طور هفتم قلوب اولیاء خداست که بزرگان نماز واقعی حقیقی را در نزد ظهور این قبله حقیقی واجب میدانند. . . پس آنحضرت انیس النفوس اولیاست دون سائر الناس و قبله هفتم اطوار قلوب اولیاء است دون سائر القلوب. پس معلوم گردید که دریافت این سر عظیم به کشف قلبی اولیاء است و پس وسائر اهل عقل که به کشف قلبی واصل نشده‌اند از درک این سر و معنی ایندو کلمه و وصف آن محرومند. . . پس [در متن به عربی] فرزندم، کشف اسرار قلوب اولیاء را غنیمت شمار باش که خداوند تو را بدان سوی هدایت کند و آنرا از نااهل پنهان بدار.^{۲۹}

چندین عامل در این تجربه‌ها و، چنانکه در پیوست خواهد آمد، در تجربه‌های عرفای هندو و نیز راهبان هسوخایی مسیحی مشترك است: وجود نور؛ اینکه در مرحله خاصی از تجربه نور صورت انسانی می‌پذیرد و این صورت برای سالک صورت استاد ربّانی است و سرانجام اینکه به فیض این استاد نورانی سالک به شناخت حقیقت می‌رسد. صوفیان، چه سنی چه شیعی، در دریافت سطوح گوناگون انوار رنگی مشتركند. همه این عوامل به گونه‌ای پراکنده و با بیانی کنایی و تلویحی در قدیمی‌ترین مجموعه‌های احادیث ائمه موجود است. گویا «دیدن در دل» یا «دیدن با دل» عمل معنوی اصلی در تعالیم امامان بوده است. ایشان این عمل را شرط اصلی خداپرستی دانسته‌اند و تردیدی نیست که طرز عمل را نیز به شاگردان نزدیک خود می‌آموزانده‌اند. عبارت مصطلح «مؤمنی که خداوند دلش را از برای ایمان آزموده» بارها بر زبان ائمه جاری شده و می‌توان چنین پنداشت که مقصود از آن شاگرد رازآشنایی است که «دیدن در دل» را آموخته و از آزمون آن سربلند بیرون آمده است. آیا به این دلیل نیست که امامان چنین مؤمنی را که به دیدار نور امام، یعنی والاترین تجلی حق، و به سرچشمه معرفت رسیده، همواره هم‌تراز «فرستادگان آسمانی» (نبی مرسل) و «فرشتگان نزدیک» (ملک مقرب) دانسته‌اند؟ گویا این عمل همراه با تمرکزی خاص^{۵۰} و ذکر و تکرار عبارات مقدّس بوده است^{۵۱}. اما، تا آنجا که می‌دانیم، در مجموعه‌های قدیمی احادیث امامیه صحبتی از نشست یا طرز قرار گرفتن بدن به میان نیامده است.

آنچه در قلب مشاهده می‌شود درخشش‌ها و رنگهای گونه‌گون نور عقل یا نور امام و حتی صورت نورانی امام است که گاه با لفظ «خدا» از آن یاد شده. زیرا نباید فراموش کرد که امام در مفهوم کلی وجودی آن، والاترین «رمز» و «نشانه» و «حجّت» و تجلیگاه وجه تجلی پذیر خداست. در اینجا ذکر برخی از سخنان و عقاید «دو هشام»، یعنی هشام بن حکم و هشام بن سالم جوالیقی، دو تن از اصحاب ائمه، خالی از فایده نیست.

این سخنان «تشبیه‌آمیز» با اندک اختلافاتی هم در متون امامیه و هم در نوشته‌های فرقه‌نگاران مسلمان ضبط شده است.^{۵۲} از هشام بن حکم نقل کرده‌اند که خدا دارای بدنی است با درخشش خیره‌کننده، بدنی توپُر، دارای اجزاء و ابعاد و بزره خویش و شناخت این بدن خدایی لازمه ایمان واقعی است. از هشام بن سالم جوالیقی چنین نقل کرده‌اند که خداوند دارای صورتی انسانی است و بدنی دارد نورانی که قسمت بالای آن تو خالی و قسمت پایین آن توپُر است و دارای حواس و اعضاء و یالی است از نور سیاه. این گفته‌ها هر قدر هم ناقص و تحریف شده باشند، بیش از آنکه نتیجه نظرپردازی و تفکر باشند، گواه تجارب شهودی گویندگان آنها هستند، زیرا نه از لحاظ کلامی قانع کننده هستند و نه از نقطه نظر زیبایی شناسی اسلامی. آیا نمی‌توان چنین فرض کرد که گفته‌های دو هشام شمه‌ای بوده از آنچه در حین عمل «دیدن در دل» مشاهده کرده‌اند؛ کاربستی که خود از امام خویش آموخته بوده‌اند؟

البته امامان با صراحت این گفته‌های دو هشام را رد کرده‌اند، اما، در عین حال، آن دورا از کنار خویش نرانده‌اند. آیا مردود شمردن این سخنان به آن دلیل نبوده که دو هشام واقعیتی از اسرار خدایی را به زبان آورده‌اند، حال آنکه امامان همواره اصحاب خویش را از به‌زبان آوردن واقعیت خدا منع کرده‌اند، زیرا از کلام، به علت نقص و نارسائیش، کاری جز تحریف واقعیت ساخته نیست.^{۵۴} آیا دو هشام از اسراری سخن گفته‌اند که می‌بایست پنهان بماند و مخالفت ائمه نه چندان با محتوای سخنان بلکه با عمل سخن گفتن بوده است؟ آیا دو هشام می‌بایست به جای خدا از امام سخن می‌گفتند تا اصول خداشناسی شیعه رعایت می‌شد، اما آیا برخی از سخنان متشابه خود ائمه به ایشان چنین اجازه‌ای را نمی‌داده است؟^{۵۵}

امامان همواره موضع بسیار خصمانه‌ای در قبال کلام و خداشناسی نظری ناب داشته‌اند.^{۵۵} از آنچه گذشت چنین بر می‌آید که، بنا بر تعالیم ائمه، نزدیکی و شناخت خدا نه با نظریه‌های کلامی و استدلال‌های منطقی و رأی و قیاس و اجتهاد بلکه از راه تجربه مستقیم و زنده میسر است، یعنی تجربه درونی آنچه در خداوند دیدارپذیر و شناختنی است. به عبارت دیگر، دیدن و شناختن مظهر تام خدا، یعنی امام. عشق نسبت به امام یا ولایت عامل اصلی این تجربه است، تجربه‌ای که به گفته ائمه ضامن ایمان واقعی و رهایی از دامهای دوگانه «تشبیه» و «تعطیل» است؛ رهایی از تشبیه، زیرا «شیء دیدنی» نه خود خدا بلکه مظهر اوست؛ و رهایی از تعطیل، زیرا شناخت خدا به نام يك خداشناسی مطلقاً سلبی یکسره نفی نشده است. گویا در بطن تعالیم ائمه عمل «دیدن با دل» وسیله اصلی تحقق این تجربه بوده است، یعنی دیدن «امام نورانی دل» که امام وجودی نمونه بنیادین آن و امام تاریخی مظهر زمینی و محسوس آن است. به این ترتیب، مؤمن شیعی دعوت شده است تا با بکار بستن عمل «دیدن در دل»، که بی‌گمان با ذکر همراه بوده، استاد و امام نورانی خویش را کشف کند و به این ترتیب تعلیم بنیادین کیهانی را تجدید و تکرار نماید؛ تعلیمی که در آن در جهان ماقبل مادی سایه‌های موجودات پاک جملات مقدس و سری را از اشباح نورانی ائمه فرا می‌گرفتند و در برابر ایشان می‌سرودند (رجوع کنید به بخش یکم مقاله). امامان دین خویش را «دین راز» خوانده‌اند: «امر ما رازی است پوشیده در راز؛ رازی محفوظ؛ رازی که تنها رازی دیگر را از آن بهره است؛ رازی پشت پرده رازی دیگر». «امر ما پوشیده در پرده میثاق است. خدا پست کند کسی را که این پرده ببرد». «تعلیم ما حق است و حق حق و ظاهر است و باطن و باطن باطن و راز است و راز راز و راز محفوظ پوشیده در راز». «در مورد عمل دیدن با دل»، که شاید بزرگترین راز تعلیمی بوده، می‌توان گفت که امام وجودی محتوای این راز و امام زمینی تاریخی گنجینه‌بان و معلم آن به مؤمن سزاوار است.^{۵۶} تنها در مورد این مؤمن آشنا به راز امام دل است که گفته شده همچون نبی مرسل یا ملک مقرب دین حق را تواند فهمید: «تعالیم ما دشوار و سخت دشوار است و غیر از نبی مرسل و ملک مقرب

و مؤمنی که خداوند دلش را از برای ایمان آزموده، کسی را تاب آن نیست.^{۶۰} اگر فرضیات این مقاله در مورد اشارات «فتی» ائمه درست باشد، این نکات قدیمی ترین شواهد عمل «دیدن با دل» در تاریخ عرفان اسلامی خواهند بود؛ عملی که بعدها به صورتی گسترده در میان عرفای متصوفه، چه سنی چه شیعی، رواج یافته است. علاوه بر این، این اشارات نشانگر آنست که تشیع اولیه «امام شناسی» باطنی و تجربی پرداخته‌ای داشته است.

پیوست: «دیدن در دل» در دو سنت عرفانی غیراسلامی

کهن ترین شواهد مربوط به دیدن نور دل به نخستین «ریشی»ها (Rishi)، فرزندان دیده‌ور هند باستان، باز می‌گردد: «این نور، که در دل همگان جای دارد، دانای مطلق و نافذ است در همه چیز. این روح استادی خدایی است که به نیروی خویش به فرزانه دید باطن می‌بخشد.» (ریگ‌ودا، هفت: ۴-۸۸)، «دانایان با جستجو در قلب خویش اصل و علت وجود را در فراتر از وجود یافتند.» (ریگ‌ودا، ده: ۴-۱۲۹)^{۶۱}. در اوپانیشادهای (Upanishad) و براهمن‌ها (Brāhmana)، که تفسیرهای فلسفی و معنوی وداها هستند، اطلاعات راجع به «دیدن در دل» دقیق‌تر شده است: «من» (خویشتن خویش ātman) را ارج باید نهاد که جوهرش اندیشه است و بدنش نفس و صورتش نور و هستی اش اثیر...^{۶۲} من همچون دانه برنج است، بظرافت دانه ارزنی زرین و صورتی است که در حفره دل جای دارد، درخشان همچون آتشی بی‌دود، «من» پهناورتر از آسمان، پهناورتر از فضا، از زمین و از همه موجودات.» (Shatapata Brahmana، ده: ۲-۶ و ۴).^{۶۳} «... يك چنین فرزانه‌ای صورت نوری را که به دیده درون می‌بیند، به‌خود می‌گیرد، زیرا نگاه او به هدایت استاد اعظم [یعنی شیوا]، خورشید خرد را تواند دید که در حفره دل پنهان شده است.» (Advaya Tāraka Upanishad، اوپانیشاد شیوایی: ۱۳-۱۲)^{۶۴} «با تمرکز بر چرخ دل،^{۶۵} چنانکه در نوشته مقدس آمده، می‌توان در میانه آن شراره تیز و کوچک و راست را مشاهده کرد... شراره‌ای کوچکتر از ذره با آنکه روح بزرگ در آن جای گزیده» (Vasudera Upanishad، اوپانیشاد ویشنوی: شش، ۱۳-۱۱).^{۶۵} در همه متنه‌های مربوط به یوگا مطالب کم و بیش گسترده‌ای درباره «مراکز نیروی بدن بطور کلی و بویژه مرکز لطیف قلب (Anahata chakra) آمده است.^{۶۶} در اینجا تنها به ذکر شواهدی برگرفته از اوپانیشادهای یوگایی بسنده می‌کنیم: «همچنانکه بوی خوش در گل است و کره در شیر و روغن در کُنجد، چرخ‌ی در دل است که در میانه‌اش روح جای دارد... و روح به صورت کلمه پاک جلوه‌گر می‌شود و آنجاست که برهمن نادیدنی نابودکننده بدی قرار گرفته است.» (Yogatattva Upanishad، ۳۷/۱۳۶ و ۱۴۰)^{۶۷} «در مرکز چرخ دل، کلمه مقدس اوم (Aum) جای دارد، بی‌حرکت، درخشان همچون چراغی خاموش ناشدنی. در مرکز دل بر این کلمه باید

تمرکز نمود، زیرا 'اوم'، همان خداوندی است که قدش بیش از نیم انگشت نیست و صورت این خداوند پنهان همچون شراره‌ای در دل جلوه‌گر است. (Dhyānabindu Upanishad) ، ۱۹ و ۲۲)^{۶۸} در محل دل نیلوفری است هشت برگ که در مرکز آن دایره‌ای است ذره‌مانند و آن دایره قلمرو روح فردی است که خود نور است. آنجا اصل همه چیز است. در آنجا است که همه چیز شکل می‌گیرد، همه چیز انجام می‌پذیرد، و همه چیز در حرکت است. . . . هنگامی که اندیشه در مرکز نیلوفر دل آرام می‌گیرد به معرفت دست می‌یازد و هر آنچه فهمیدنی است می‌فهمد. آنگاه اندیشه می‌خواند، می‌رقصد، و نیکبختی را می‌آفریند و می‌آموزاند. (همان اوپانیشاد، ۹۳)^{۶۹} در پایان این قسمت بخشی از يك رساله قدیمی یوگای شیوایی نقل می‌شود: «با تمرکز در میانه قلب، یوگی به دانش نامحدود دست می‌یابد، به علم گذشته و حال و آینده می‌رسد، قدرت دیدن و شنیدن از دور را به دست می‌آورد، خدایان و الاهیگان را می‌بیند و بر موجودات غریبی که فضا را آکنده‌اند چیره می‌شود. آن کس که هر روز دیده درون خویش را بر شعله پنهان قلب می‌دوزد، نیروی پرواز در هوا و انتقال به سراسر جهان را کسب می‌کند. (â: Shiva Samhit پنج، ۸۶-۸۸)^{۷۰} جالب اینجاست که درست همه کرامات و نیروهای خارق‌العاده‌ای که در متن شیوایی بعنوان نتایج عمل تمرکز بر میانه دل ذکر شده، همگی جزو «اعاجیب» (نیروهای حیرت‌انگیز) امامان و برخی شاگردان نزدیک ایشان، بویژه نواب چهارگانه امام غائب در زمان غیبت صغری، برشمرده شده‌اند.^{۷۱}

در مسیحیت قلب از مقام معنوی و عملی پراهمیتی برخوردار است و از انجیل‌های چهارگانه گرفته تا متون فرقه‌ها و مکتب‌های گوناگون مسیحی همه جا بر تقدس حقیقت دل تأکید شده است.^{۷۲} از این میان، راهبان هسوخیائی (از hēsukhia، یونانی، به معنی آرامش و بی‌حرکتی) جزئیات «فتی» جالب توجهی در مورد دیدن در دل ارائه داده‌اند. ویژگی این مکتب ارتدکس شرقی، بیش از هر چیز، در روش نیایش و تمرکز آن است که خلاصه عبارت است از افکندن سر و دوختن نگاه به محل قلب و تکرار پیوسته این نیایش: «پروردگارا، عیسی مسیح، پسر خدا، به من رحم کن». به عبارت دقیق‌تر، نشست در تاریکی در بی‌حرکتی کامل بدن و روان (hēsukhia)، چشم دوختن به میانه سینه برای جستن محل «دل راستین»، پیگیری خستگی‌ناپذیر این عمل همراه با تکرار همان نیایش که هماهنگ با تنفس بسیار آرام صورت می‌گیرد. هدف کشف «محل دل» است و در بطن آن دست یافتن به معرفتی شگرف که نقطه اوج آن مشاهده نور مسیح است. بنا به گفته «پدران یونانی» این مکتب، مرکز لطیف دل کمی بالاتر یا پایین‌تر از نوک پستان چپ قرار دارد.^{۷۳} در يك قطعه بازمانده از نیشه فوروس «خلوت‌گزین» (نیمه دوم قرن سیزده میلادی)، پس از توصیفی از روش نیایش، امتن چنین به پایان رسیده: «... پس روان خویش فراهم آور و آن را به

سوراخهای بینی بر آر که این راه نفس است به سوی دل. آنگاه روان را پیش ران، حتی اگر لازم آمد به زور، تا همراه نفس برکشیده به سوی دل پایین رود. . . ای برادر، روان را چنان آموخته کن تا شتابی برای خروج از دل نداشته باشد، زیرا ملکوت خدا در درون ما است و برای آن کس که نگاه خویش به سوی ملکوت درون چرخاند و نیایش پاک را بجای آورد، آری برای چنین کسی جهان خاکی پست و حقیر جلوه کند. . . پس آنگاه شادان متوجه خواهی شد که فوج فضائل و نیکویی ها تو را در بر گرفته است، عشق، شادی، آرامش و دیگر نیکویی ها که از راه آنها تمامی خواسته های به عنایت پروردگاران، عیسی مسیح، برآورده خواهد شد.^{۷۲} در کتاب روش نیایش مقدس و تمرکز (چه بسا اثر نیه فوروس، که در بالا از او یاد شد، و همچنین منسوب به سیمون «متکلم جدید»، ۹۱۷-۱۰۲۲ میلادی) و نیز در رساله انشی ریدون اثر نیکودموس، راهب کوهستان آتوس (Athos) (۱۷۴۹-۱۸۰۹ میلادی)، مراحل گوناگون تمرکز و نیایش قلبی، از «ظلمات نخستین» تا کشف «صورت نورانی مسیح» تشریح شده است.^{۷۵}



مرکز تحقیقات کلامی و عقاید اسلامی

پانویس ها:

۱. مثلاً، رجوع شود به مقدمه: A.A.A. Fysee, *Shi'ite Creed*, Oxford, 1942.
- Hasan al-Amin, "Towhid", in *Islamic Shi'ite Encyclopaedia*, Beyrouth, n.d.
- L. Arnold, "Le credo du Shi'isme duodécimain", *Travaux et jours*, 17, 1965.
- محمدحسین طباطبائی، شیعه در اسلام، قم، ۱۹۶۶ میلادی، بویژه فصل ۳ (ترجمه انگلیسی از سیدحسین نصر، *Shi'ite Islam*، لندن، ۱۹۷۵)؛
- H. Corbin, *En Islam iranien*, s.v., "Tawhid", "tanzih". id., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981, 3^e partie.
- W. Madelung, "The Shi'ite and Khârijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalâm", in *Islamic philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany, New York, 1979; and *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Variorum Reprints, London, 1985, VIII).
۲. کلینی، اصول کافی، «کتاب التوحید، باب اطلاق القول بانه شیء»، جلد ۱، ص ۱۰۹، شماره ۲ ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۷، ص ۱۰۴، شماره ۱. «تعطیل» و «تشبیه»، دو اصطلاح از قاموس الاهیات اسلامی است. «تعطیل» یعنی کنار گذاشتن هرگونه کوشش برای فهم و نزدیکی به آنچه مربوط به وجود خداوند می شود و «تشبیه»

یعنی نزدیک کردن و مقایسه خالق با مخلوق برای آسان کردن فهم وجود خالق. از نظر امامان، هر دو مضمون مردود است و، چنانکه پس از این خواهد آمد، در تعالیم ایشان مضامینی چون «تجلی» و «ظهور» که معصوم محلّ عالی آنهاست، کوشش تقرب به خداوند را از دامهای دوگانه تعطیل و تشبیه می‌رهاند.

۳. ابن بابویه، همان، همانجا، شماره ۲.

۴. کلینی، همان، همانجا، شماره ۱؛ ابن بابویه، همان، ص ۱۰۶، شماره ۶؛ ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر ص ۹. در مورد عبدالرحمن بن ابی نجران التمیمی الکوفی، شاگرد امامان هشتم و نهم، رجوع شود به: نجاشی، رجال، ص ۳۸۰، شماره ۹؛ طوسی، رجال، ص ۴۰۳، شماره ۷؛ طوسی، فهرست ص ۱۳۵، شماره ۴۷۶؛ مامقانی، تنقیح المقال، ذیل اسم؛ اردبیلی، جامع الرواة، جلد ۱، ص ۴۴۴. در مورد اطلاق لفظ «شیء» به خدا در کلام اسلامی بطور کلی و مباحث کلامی در این باب رجوع شود به:

D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris, 1988, pp. 142-150.

۵. مثلاً، کلینی، همان، جلد ۱، ۱۴۰ به بعد؛ ابن بابویه، همان، باب ۶، صص ۹۷ به بعد.

۶. کلینی، همانجا، ۱۶۰ به بعد؛ ابن بابویه، همان، باب ۲۸، صص ۱۷۳ به بعد و نیز باب ۲، صص ۳۱ به بعد؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، جلد ۱، باب ۱۱، صص ۱۱۴ به بعد.

۷. در مورد صفات ذات و صفات فعل رجوع کنید، از جمله، به: کلینی، همان، جلد ۱، ۱۴۳-۴۷ و ۱۴۸-۵۱؛ ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۱۱، صص ۱۳۹ به بعد.

۸. صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۲، باب ۳، صص ۶۱-۶۴ و باب ۴، ۶۴-۶۶ (تفاسیر واژه «وجه» در قرآن)؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجة»، جلد ۱، صص ۲۸۳ به بعد؛ ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۱۲، صص ۱۴۹ به بعد (تفسیر آیه «کل شیء هالک الا وجهه»، سورة قصص: ۸۸، که در آن «وجه» به امام کلی وجودی تعبیر شده است) و باب ۲۴، صص ۱۶۷ به بعد؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، باب ۱۱، صص ۱۱۴ به بعد، بویژه صص ۱۱۵-۱۶ و ۱۴۹-۵۳؛ ابن بابویه، کمال الدین، جلد ۱، باب ۲۲، صص ۲۳۱.

۹. یعنی «بزرگترین نشانه خدا»، «والاثرین رمز خدا» و «استوارترین رشته برای تقرب به خدا»، رجوع شود به: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۲، باب ۳، صص ۱۶-۱۷؛ ابن بابویه، امالی، مجلس نهم، شماره ۹، صص ۳۵ و مجلس دهم، شماره ۶، صص ۳۸-۳۹؛ مجلسی، بحار الانوار، جلد ۲۲، صص ۲۱۲-۱۳ و جلد ۲۴، صص ۱۰۹-۱۰.

۱۰. ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۹ («علّة خلق الخلق»)، ص ۹، شماره ۱.

۱۱. صفار قمی، همان، بخش ۱، باب ۳، ص ۶؛ ابن بابویه، کمال الدین، باب ۲۴، شماره ۷، ص ۲۶۱؛ نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، ص ۴۷۰.

۱۲. ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۱۲، شماره ۹ (قسمت آخر)، ص ۱۵۲.

۱۳. همان، باب ۴۱، شماره ۱۰، ص ۲۹۰.

۱۴. حدیث امام جعفر صادق، همان، باب ۱۲، شماره ۸، صص ۱۵۱-۵۲.

۱۵. در مورد اطلاعات کلی در این باب در ادبیات کلامی سنی و عرفانی، رجوع شود به:

J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muhāsibī*, Bonn, 1961, pp. 213-15, 218.

——— "Ibn Kullāb und die Mihna", *Oriens* 18-19, 1967, pp. 92-142.

L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp. 338-45.

G. Vajda, "Pour le dossier de nazar", *Recherches d'islamologie... offert à G. Anawati et L. Gardet*, Louvain, 1977, pp. 336-39; L. Ibrahim, "The Problem of the Vision of God in the

Theology of az-Zamakhshari and al-Baydawi", *Welt des Orients* 13. 1982, pp 107-13.

نصراة پورجوادى، «رؤيت ماه در آسمان»، نشر دانش، سال دهم، شماره ۱ به بعد. در مورد نظريات حنبله، رجوع كنيد به:

H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta, Domas*, 1958, s.v., "ru'ya, vision de Dieu".

براى نظريات معتزله: قاضى عبدالجبار، المغنى، قاهره، ۱۹۶۵، جلد ۴، صص ۳۲-۲۴۰؛ ابن مئويه، المجموع فى المحيط بالتكليف، قاهره، ۱۹۶۵، صص ۲۰۸-۱۱؛ مانكديم احمد بن احمد، شرح الاصول الخمسه، قاهره، ۱۳۸۴ قمرى، صص ۲۳۲-۷۷. در مورد انتقاد نظريات معتزله، از جمله: باقلانى، كتاب التمهيد، بيروت، ۱۹۵۷، صص ۲۶۶-۷۹؛ ابن حزم، الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، قاهره، ۱۳۲۱ قمرى/۱۹۰۳ ميلادى، جلد ۳، ص ۲ به بعد. براى نظريات اشاعره، رجوع شود به:

D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, 1990, 2^e part., ch. 10.

۱۶. ابن بابويه، كتاب التوحيد، باب ۸، ص ۱۰۷، شماره ۱.

۱۷. كلينى، اصول كافى، «كتاب التوحيد»، باب ۹، جلد ۱، ۱۲۸، شماره ۲؛ ابن بابويه، كتاب التوحيد، همانجا، ص ۱۱۰، شماره ۹. در مورد «زنديق» (جمع، زنداقه) در اسلام، رجوع كنيد به: رساله دكترى

Melhem Chokr, *Zandaqa et zindiqs en Islam Jusqu' à la fin du 2^e/8^e siècle*, Université Paris 3, 1987-88.

اين رساله به طرز درخشاني مطالعات مشهور G. Vajda را در مورد مضمون «زندقه» تكميل كرده است.

۱۸. مقصود امام دهم، على بن محمد الهادى، است كه در واقع ابوالحسن پنجم است، اما از آنجا كه اين كُتبه بسيار به ندرت در مورد امامان اول و چهارم (ابوالحسن اول و دوم) بكار مى رود، اماميه معمولاً امام هفتم را ابوالحسن اول، امام هشتم را ابوالحسن دوم و امام دهم را ابوالحسن سوم مى خوانند. علاوه بر اين، احمد بن اسحق رازى شاگرد امام دهم بوده است (در مورد او رجوع شود به: كشى، رجال، ذيل اسم؛ طوسى، رجال، ص ۴۱۰، شماره ۱۴؛ علامه حلى، خلاصه الاقوال، ذيل اسم؛ اردبيلى، جامع الرواة، جلد ۱، ۴۱؛ مامقانى، تنقيح المقال، ذيل اسم).

۱۹. كلينى، اصول كافى، «كتاب التوحيد»، باب ۹، شماره ۴؛ ابن بابويه، كتاب التوحيد، باب ۸، شماره ۷. ناپختگى زبان در اين مرحله بدوى اندیشه فلسفى در اسلام كاملاً محسوس است. در اين مورد، زبان «فتى» هشام بن حكم، از اصحاب مشهور امام ششم، شاهد ديگر اين موضوع مى تواند باشد. گويى هشام سخت مى كوشد تا نظريه ارسطويى ادراك را - كه ناگزير از راه ترجمه هاى دست و پا شكسته مى شناخته - در چارچوب نظريه شيعى ناممكنى رؤيت عيني خداوند بگنجانند: «چيزها را تنها از دوراه مى توان ادراك كرد، از راه حواس و از راه قلب. ادراك از راه حواس به سه معنى [بجاي «نحو»] انجام مى گيرد: مداخله، مماسه، و [ادراكى] بدون مداخله و مماسه. مثال ادراك از راه مداخله: اصوات [بجاي «سمع»]، بوها [بجاي «شم»] و مزه ها [بجاي «ذوق»] مثال ادراك از مماسه: شناخت اشكال [يعنى اشكال هندسى] چون تربييع [بجاي مربع] يا تثليث [بجاي مثلث] و يا نرم و زير و يا گرم و سرد. مثال ادراك بدون مداخله و مماسه: رؤيت از آنجا كه در چنين ادراك چشم چيزها را در مى يابد بى آنكه ميان آنها مداخله يا مماسه باشد و عمل ديدن نه در حيز بصر بلكه در حيز غير بصر انجام مى گيرد [يعنى ديدن نه در درون چشم بلكه بيرون آن واقع مى شود]. رؤيت را «سبيل» [بجاي واسطه] و سببى لازم آيد. راه رؤيت هواست و سبب آن نور.» (از اينجا به بعد هشام استدلالى كم و بيش شبيه به استدلال امام دهم پيش مى گيرد، اما بيان او از بيان امام بازم پيچيده تر و مبهم تر است)؛ كلينى، همان جا، شماره ۱۲. آنچه قابل توجه است تفاوت ميان زبان غنى مذهبي و زباني «فلسفى» است كه مى كوشد «منطقى» باشد.

۲۰. كلينى، همان، شماره ۱؛ ابن بابويه، همان، شماره ۲. در مورد ابويوسف يعقوب بن اسحق برقى، از اصحاب

امامان دهم و یازدهم، رجوع کنید به: طوسی، رجال، ص ۴۲۶، شماره ۶، و ۴۳۷، شماره ۳؛ اردبیلی، جامع الرواة، ص ۳۴۵.

۲۱. کلینی، همان، شماره ۵؛ ابن بابویه، همان، شماره ۵.

۲۲. کلینی، همان، شماره ۶؛ ابن بابویه، همان، شماره ۶.

23. G. Vajda, "Le problème de la vision de Dieu (ru'ya) d'après quelques auteurs shi'ites duodécimain", *Le shi'isme imâmite*, Paris, 1970, pp. 31-53.

ن. پورجوادی، «رؤیت ماه در آسمان»، نشر دانش، سال دهم، شماره ۲، ۱۳۶۹، پروژه صص ۱۲-۱۵. هر دو مؤلف تنها اشاره‌ای کوتاه به موضوع دیدن با دل کرده‌اند.

۲۴. به نظر می‌رسد که جسته‌گریختگی این اطلاعات عمدی بوده است. چنانکه پس از این خواهیم دید، عمل معنوی «دیدن با دل» یکی از مخفی‌ترین اسرار در تعالیم ائمه به‌نظر می‌رسد. در مورد چنین اسراری، چه امامان و چه مؤلفان شیعه، پروژه اهل باطن و عارفان، روش خاصی در نقل کتب مطالب داشته‌اند که «همانا» پراکندگی اطلاعات (تبدیل‌المعلم) نامیده می‌شده است. به این ترتیب که اجزاء ترکیبی یک موضوع در جاهای مختلف نوشته می‌شده و پوشیده در میان مطالب بظاهر بدون ارتباط با آن موضوع ارائه می‌شده است تا صورت کامل راز از نظر نااهل پنهان بماند.

۲۵. هانری کرین در *En Islam iranien*، چند صفحه‌ای را به مسأله دیدن با دل اختصاص داده است (جلد ۱، صص ۱۳۵-۲۲۶) اما بررسی او اساساً بر تفسیر چند حدیث از اصول کافی به وسیله ملاصدرا متکی است و به همین جهت، به رغم دو اشاره کوتاه به «لطایف بدن» (صص ۲۳۲ و ۲۳۴، پانویس ۲۱۳)، زاویه دید او در حیطه فلسفی می‌ماند؛ حیطه‌ای که گفتار امامان با آن بیگانه است. بعلاوه، کرین جنبه‌های عملی، تعلیمی، و جادویی مطلب را، که به نظر ما اصل موضوع است، یکسره نادیده گرفته است.

۲۶. تفسیر جعفر الصادق، طبع نوپا، صص ۱۹۶-۹۷؛ طبع زیعور، ص ۱۴۱. در اینجا البته منظور ذات مطلقاً دست نیافتنی خداست و الا، چنانکه پیش از این آمد، وجه تجلی پذیر خداوند از طریق شناخت امام بوسیله عقل قدسی دریافت پذیر و از راه قلب دیدارپذیر است.

۲۷. ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شماره ۱۵، ص ۱۱۵.

۲۸. در مورد لفظ «چشم دل» (عين القلب) یا «دو چشم دل» (عينین القلب)، رجوع شود، از جمله، به: کلینی، روضه کافی، جلد ۲، ص ۱۵؛ ابن بابویه، همان، باب ۶۰، شماره ۴، صص ۳۶۶-۶۷.

۲۹. کلینی، روضه کافی، جلد ۱، ص ۲۷۴ و جلد ۲، ص ۱۵؛ نهج البلاغه، همان، ص ۵۸۲؛ تفسیر جعفر الصادق، طبع نوپا، ص ۲۰۳ (تفسیر آیه اول از سوره ابراهیم) و طبع زیعور، ص ۱۵۶.

۳۰. حدیث نبوی منقول از علی بن ابیطالب: ابن بابویه، علل الشرایع، جلد ۱، باب ۸۶، شماره ۱، ص ۹۸. در مورد عقل و نقش قدسی آن رجوع کنید به: پانویس ۳۷ بخش نخست این مقاله.

۳۱. کلینی، همان، جلد ۱، ص ۱۹۵؛ نعمانی، کتاب الغیبه ص ۲۱۷؛ ابن بابویه، علل الشرایع، جلد ۱، باب ۹۶، شماره‌های ۳ و ۶، صص ۱۰۷-۱۰۸؛ نهج البلاغه، همان، ص ۱۲۲۳؛ تفسیر جعفر، طبع نوپا، ص ۲۲۱ (تفسیر آیه ۱۳ سوره احقاف) و طبع زیعور، ص ۱۹۷ و نیز تفسیر آیه اول سوره کوثر (طبع نوپا، ص ۲۳۰).

۳۲. کلینی، اصول کافی، کتاب الحجّه، باب أنّ الائمة نورالله عزوجل، جلد ۱، ۲۷۶، شماره ۱ و ۲۷۸، شماره ۴. همچنین رجوع شود به تعابیر امام رضا از امام در مقام نور در خطبه معروف او در مسجد مرو که در آن امام را «خورشید نوربخش»، «ماه درخشان»، «چراغ روشن» یا «نور جهنده» خوانده است: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۷، باب ۱۸؛ نعمانی، کتاب الغیبه، صص ۳۱۵ به بعد؛ ابن بابویه، امالی، ۶۷۴ به بعد؛ ابن بابویه، کمال الدین، ۶۷۵ به بعد.

۳۳. حدیث جعفر صادق: ابن بابویه، علل الشرایع، جلد ۱، باب ۹۶، شماره ۸، ص ۱۰۹.
۳۴. رجوع کنید، از جمله، به: باب «امامان نور خدا هستند» در: کلینی، اصول کافی، «کتاب حجت». گفتنی است که در قرآن کریم نور تنها چیزی است که خداوند با آن یکی شمرده شده: «خداوند نور آسمانها و زمین است.» (سوره نور: ۳۵).
۳۵. ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شماره ۱۳، ص ۱۱۴.
۳۶. ابن بابویه، همانجا، شماره ۳، ص ۱۰۸؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب التوحید، باب فی ابطال الرؤیه»، شماره ۷، جلد ۱، صص ۱۳۱-۱۳۲.
37. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, rééd., 1968; *Passion de Hallāj*, s.v. "qalb". E. Dermenghem, "Techniques d'extase en Islam", *Yoga, science de l'Homme Intégral*, éd. J. Massin, Paris, 1953.
- L. Gardek. "La mention du nom divin (dhikr) en mystique musulmane," *Revue thomiste*, 1952, pp. 642-679; 1953, pp. 197-216.
- در مقاله «قلب» دایرة المعارف اسلامی (چاپ اول، جلد ۴، صص ۵۰۷-۵۱۰) نوشته لویی گارده وژان - کلود واده، هیچ اشاره‌ای به دیدن با قلب نشده است. از میان آثار کلاسیک تصوف، رجوع شود، از جمله، به: ابوالحسن نوری، «مقامات القلوب»، در
- P. Nwyia, "Textes mystiques inédits d'Abū'l-Hasan al-Nūrī", *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 44, fasc. 9.
- قشیری، الرسالة القشیریه، قاهره، ۱۳۷۹/۱۹۵۹، صص ۲۷ به بعد؛ هجویری، کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، صص ۲۴۶ به بعد؛ سلمی، «رساله الملامتیه» در: عقیقی، الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة، قاهره، ۱۳۶۴/۱۹۴۵، صص ۱۰۰-۱۰۴؛ حکیم ترمذی، الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب، طبع H. Neer، قاهره، ۱۹۵۸.
38. Fritz Meier, (ed), *Die Rawā'ih al-jamāl wa fawātih al-jalāl des Najm ad-Dīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957.
۳۹. نجم الدین دایه رازی، مرصادالعباد، طبع شمس العرفا، تهران، ۱۳۱۲ شمسی/۱۹۳۳، فصول ۱۸ و ۱۹، صص ۱۶۵-۱۷۳؛ طبع م. ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ شمسی/۱۹۷۳، فصول ۱۷ و ۱۸ از باب سوم، صص ۲۹۹-۳۱۵ (در بیان مشاهدات انوار و مراتب آن. در بیان مکاشفات و انواع آن).
۴۰. علاءالدوله سمنانی، العروة لاهل الخلوة و الجلوة، متن عربی با ترجمه فارسی قدیمی، طبع ن. مایل هروی، تهران، ۱۴۰۴ قمری/۱۳۶۲ شمسی/۱۹۸۵، ذیل «لطائف روحانی» و «لطیفه».
۴۱. در این مورد رجوع شود به اثر درخشان هانری کرین:
- H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971.
- که در آن نظریات نجم کبرئ (فصل ۴)، نجم رازی (فصل ۵) و علاءالدوله سمنانی (فصل ۶) بررسی شده است. کرین برای پژوهش در نظریات سمنانی از نسخه خطی تفسیر او بهره گرفته که در دسترس من نبود، اما مطالبی که آمده درست در العروة نیز به چشم می خورد (پانوش قبل). استاد نجیب مایل هروی، مصحح العروة، مشغول تهیه طبع انتقادی تفسیر سمنانی است). باید افزود که کرین هیچگونه نزدیکی میان این نظریات و متون امامیه ایجاد نکرده است.
۴۲. شیخ محمد امین کردی شافعی نقشبندی، تنویرالقلوب، (با مقدمه‌ای درباره زندگی نویسنده، نوشته جانشین او شیخ سلامه غزّامی)، چاپ ششم، قاهره، ۱۳۴۸/۱۹۲۹، صص ۵۴۸-۵۸.
۴۳. محمدتقی بن محمد کاظم مظفرعلیشاه کرمانی، کبریت احمر (به انضمام بحرالاسرار)، طبع جواد نوربخش،

تهران، ۱۳۵۰ شمسی/۱۹۷۱، ص ۵. در دنباله رساله نویسنده جملات ذکر قلبی و نیز علاماتی را که سالک باید در محل قلب در برابر چشم دل بیاورد، سربسته و با جملاتی کوتاه و فشرده آورده است. مصحح کتاب، پیر فعلی این شاخه نعمت الهیه، به رغم کوشش در حفظ سر، لازم دانسته که برخی مطالب و جملات رساله را در حاشیه توضیح دهد.

۴۴. ملاعلی بن ملا سلطان محمد گنابادی، (نورعلیشاه ثانی)، صالحیه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷/ق/۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م، صص ۱۵۹-۶۰.

۴۵. در مورد ذکرهای قلبی این شاخه نعمت الهیه، همچنین رجوع کنید به: ملا سلطان محمد گنابادی (سلطانعلیشاه)، ولایت نامه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۵/۱۹۶۵، بویژه باب ۹، فصول ۲ تا ۵، صص ۱۷۱-۸۹.

۴۶. جمال الدین شیخ محمدقادر باقری نمینی، دین و دل، تهران، ۱۳۵۶ شمسی/۱۹۷۷ (با نقل اقوال بسیار برگرفته از آثار جلال الدین علی میر ابوالفضل عتقا، میر قطب الدین محمد عتقا، و شاه مقصود صادق عتقا).

۴۷. مثلاً، حسن بن حمزه بن محمد پلاسی شیرازی، تذکره شیخ محمدبن صدیق الکنجی (برگردانده به فارسی به سال ۱۴۰۸/۸۱۱ به دست نجم الدین طارمی)، شیراز، بدون تاریخ، صص ۱۴، ۱۸، ۲۵، ۳۸، ۶۸. حضرت راز شیرازی (میرزا ابوالقاسم آقا میرزا بابا)، کتاب مرصادالعباد، تبریز، بدون تاریخ، صص ۴، ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۲۱؛ قصائد و مدائح در شأن مولای متقیان حضرت شاه ولایت علی علیه السلام، تبریز، بدون تاریخ، اشعار ۱۰ و ۱۱؛ يك قسمت از تاریخ حیات و کرامات سید قطب الدین محمد شیرازی (بدون نام نویسنده)، تبریز، ۱۳۰۹/۱۸۹۱، صص ۷، ۸، ۳۷.

۴۸. این گفتگو آخرین متن از یازده متن يك مجموعه ذهبی است که در ۱۳۶۷/ق/۱۹۴۷ در تهران به چاپ رسیده است (صص ۱۱۲-۵۰ با عنوان رساله حل اشکال، دوازده سؤال جناب رائف الدین زنجانی قدس سره از پیر وحید عارف کامل خود حضرت میرزا ابوالقاسم معروف به آقامیرزا بابای راز شیرازی قدس سره).

۴۹. همچنین همان، ص ۱۵۰ (اشاره به اینکه نور ایمان در قلب شعاعی از نور امام است). در مورد «دیدن با دل» میان دراویش طریقت خاکسار، رجوع شود، از جمله، به: سید احمد دهکردی (میر رحمتعلیشاه)، برهان نامه حقیقت، تهران، بدون تاریخ، صص ۸۱ به بعد (بشارات و اشارات حقیقت در بیان اطوار سیعه قلبیه و انوار عینیه و ظهور خورشید حقیقت. سپس وصف الطائف هفتگانه دل با ذکر مخصوص هر يك به نظم آورده شده: صدر، قلب، شغاف، فؤاد، حبه القلب، سویدا، سرس). رساله حل اشکال، همان، صص ۱۲۵-۲۶.

۵۰. تردیدی نیست که امامان تمرکز قلبی را می شناخته اند، گواه آن اصطلاحاتی است چون «القلب المجتمع» (ابن بابویه، امالی، مجلس اول، شماره ۶، ص ۴؛ ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر، ص ۵۵) یا «نگاهداری دل از افکار پراکنده» («حفظ القلب من الخواطر»، تفسیر جعفر صادق، طبع نوپا، ص ۱۹۵، تفسیر آیه ۷۹ از سوره انعام، و ص ۲۲۹، تفسیر آیات ۶ و ۷ از سوره الهزمه).

۵۱. در مورد عبارات و جملات مقدس و فضائل تکرار آنها، از جمله: کلینی، اصول کافی، «کتاب الايمان والكفر، باب الانصاف والعدل»، شماره ۹، جلد ۳، ص ۲۱۶ و بویژه «کتاب الدعاء»، ابواب ۲۳ تا ۲۹ (درباره ذکر خدا) و ابواب ۳۱ تا ۵۱ (درباره عبارات مقدس)، جلد ۴، صص ۲۴۵-۶۵ و ۲۶۷-۹۰. در مورد روشن شدن دل با نیایش، رجوع شود به حدیث امام دوم، حسن بن علی در: نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۹۲، عرفا و دراویش اثنی عشریه چنین می گویند که جملات و عبارات اذکار خویش را از طریق سلسله استادان از امامان دریافت داشته اند.

۵۲. از کتاب های فرقی: اشعری، مقالات الاسلامیین؛ بغدادی، فرق بین الفرق؛ شهرستانی، الملل و النحل، ذیل اسامی و یا «هشامین». از کتابهای امامیه در مورد رد نظریات دوهشام به وسیله ائمه، از جمله: کلینی، اصول کافی، «کتاب التوحید، باب النهی عن الجسم والصوره»، شماره ۱، جلد ۱، ص ۱۴۰؛ ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۶، شماره های ۱، ۲، ۴، ۶، ۷ صص ۹۷ به بعد و باب ۸، شماره ۱۳ (سخنان و تشبیه آلوده به دو تن دیگر از اصحاب ائمه نیز نسبت

داده شده: المیشمی و مؤمن الطاق)، صص ۱۱۳-۱۴؛ ابن بابویه، امالی مجلس ۴۷، شماره ۱ و ۲، ص ۲۷۷. عقاید هشامین به صورت بسیار ناقصی شناخته شده است. ایشان را گاه از «مُشَبَّه» و گاه از مخالفان «مُشَبَّه» به شمار آورده‌اند. گاه از ایشان به عنوان شاگردان نزدیک ائمه یاد شده و گاه به عنوان مخالفین نظریات ائمه و حتی ملعون ائمه. ازینرو، اطلاق لفظ «شاگرد» به ایشان بی‌پروایی می‌نماید. رجوع کنید، ازجمله، به: مقاله «هشام بن الحکم» نوشته W. Madelung در دایرةالمعارف اسلامی (چاپ جدید) و از همین نویسنده، «The shi'ite and Khārijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalām» بویژه صص ۱۲۹-۳۰ و پانویست ۱۰. و نیز ترجمه فرانسه ملل و نحل شهرستانی:

Shahrestāni, *Livre des Religions et des Sectes*, trad., introd. et notes de D. Gimaret et G. Monnot, Louvain, 1986, pp. 531-38.

(بویژه پانویست‌های محققانه د. ژیماره در صص ۵۳۱-۵۳۲ و ۵۳۵).

۵۳. ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۶۷، ۴۵۴-۶۱.

۵۴. نور مشهور در محل دل را امامان گاه خدا و گاه امام نامیده‌اند. این «دوپهلویی» گاه در مورد خود ایشان نیز بکار رفته. مثلاً، در این حدیث امام ششم که به «شطحیات» صوفیان بعدی شباهت دارد: یکی از شاگردان از جعفر صادق می‌پرسد که آیا مؤمنان خداوند را روز قیامت خواهند دید؟ امام پاسخ می‌دهد: «آری، و مدتها پیش از آن نیز او را دیده‌اند.» می‌پرسد، «چه هنگام؟» پاسخ می‌دهد، «هنگامی که از ایشان پرسید: آیا پروردگار شما نیست؟ و ایشان پاسخ دادند: آری چنین است.» (اشاره به آیه ۱۷۲ سوره اعراف). سپس امام زمانی طولانی خاموش می‌ماند و آنگاه می‌گوید: «مؤمنان (یعنی شاگردان رازآشنا) پیش از روز قیامت در همین جهان نیز او را می‌بینند. آیا تو هم اکنون او را برابر خود نمی‌بینی؟» می‌پرسد، «فدایت شوم، آیا می‌توانم این سخت را [برای دیگران] نقل کنم؟» پاسخ می‌دهد، «نه، زیرا فرد متکر که معنای این سخن را نمی‌فهمد از آن برای متهم نمودن ما به تشبه و کفر استفاده خواهد کرد. دیدار قلبی با دیدار عینی متفاوت است و خداوند برتر از توصیف‌هایی است که اهل تشبیه و اهل الحاد از او کرده‌اند.» (ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شماره ۲۰، ص ۱۱۷) حدیثی مانند این در نوشته‌های منسوب به جابر بن حیان نیز آمده است. باید بیفزاییم که در قدمت و شیعی بودن این نوشته‌ها دیگر جای تردید نیست. جابر بن حیان می‌گوید: «پس در برابر او [امام جعفر صادق] به سجده افتادم. مولایم گفت: 'و اگر سجده‌ات رو به من است بدان که از زمره نیکبختانی. پیش از این نیز نیاکانت برابر من به سجده افتاده بودند [اشاره به تجلی‌های پیشین امام وجودی در امامان پیامبران گذشته و نیز ظهور امام در جهانهای ماقبل مادی]. اما بدان ای جابر که تو با سجده در برابر من در حقیقت برابر خویش به سجده افتاده‌ای. به خدا قسم که تو بالاتر از اینها هستی؛ و من همچنان به میجده افتاده بودم. مولایم دوباره به سخن آمد: 'ای جابر، تو را نیازی به این کارها نیست؛ من پاسخ دادم: 'راست می‌گوی مولای من؛ گفت: 'ما می‌دانیم تو چه می‌گویی و تو می‌دانی ما چه می‌گوییم. باشد که بدانچه می‌خواهی دست یابی؛ و مختار رسائل جابر بن حیان، طبع P. Kraus، پاریس، قاهره، ۱۹۳۵: «کتاب اخراج الی القوه مافی الفعل»، صص ۷۹-۸۰. درباره مشاهده نور امام در دل در نوشته‌های منسوب به جابر، همچنین رجوع شود به: P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, 1989, pp. 38, 61, 104, 157.

۵۵. امام جعفر صادق: «هر آنکه خدا را بشناسد و او را بزرگ دارد، از کلام درباره او خودداری می‌کند.» (ابن بابویه، امالی، ص ۵۵۲) امامان پنجم و ششم: «از آفرینش خدا سخن بگویند نه از خدا. به کار گرفتن کلام درباره خدا جز بر حیرت و گمراهی بر چیزی نیفزاید.» (ابن بابویه، کتاب التوحید، صص ۴۵۴ و ۴۵۷) بر ضد علم کلام بطور کلی و مجادلات کلامی، همان، باب ۶۷؛ امالی، ص ۴۱۷؛ کمال الدین، ص ۳۲۴. امام ششم: «اصحاب کلام هلاک شوند و تسلیمان نجات یابند. آری، تسلیمان نجای این ائمه هستند.» (کتاب التوحید) ص ۴۵۸. در مورد مضمون «تسلیم» (بمعنای کردن نهادن به دستورات و سخنان ائمه در امور مربوط به خداشناسی و به این ترتیب نجات یافتن از وسوسه مباحث

کلامی، رجوع شود به: کلینی، اصول کافی، جلد ۲، ص ۲۳۴، «باب التسليم و فضل المسلمون»؛ نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۷۹؛ ابن بابویه، کتاب التوحید، ص ۴۵۸ به بعد؛ کمال الدین، ص ۳۲۴ (حدیث امام چهارم، علی بن الحسین، «دین خدا تنها با تسلیم به دست می آید. آنکه تسلیم امر ماست سلامت یافته است و آنکه به قیاس و رأی خویش توسل جست هلاک شده است.») باید افزود که در این احادیث لفظ «کلام» هم به معنای سخن گفتن و هم به معنای علم کلام به کار رفته است (و نیز رجوع کنید به متن مربوط به پانوش ۵۳).

۵۶. صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، باب ۱۲، شماره ۱، ص ۲۸.

۵۷. همانجا، شماره ۲.

۵۸. همانجا، شماره ۴.

۵۹. رجوع شود به این حدیث مکرر امامان: «ما گنج و گنج بان راز خداییم و راز آشنایان ما (شیعتا)، گنج و گنج بانان ما»؛ بصائر الدرجات، بخش ۲، باب ۳؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجّه»، ابواب ۱۳ و ۱۴؛ روضه کافی، جلد ۱، ص ۱۰۱؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، جلد ۱، ابواب ۱۹ و ۲۰؛ معانی الاخبار، ص ۱۳۲؛ صفات الشیعه، صص ۶۰ به بعد؛ ابن عیاش جوهری، مقتضب الآثار، ص ۸۹. برای یافتن حدیث در بحار الانوار مجلسی، رجوع شود به: شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ذیل «خزن».

۶۰. حدیث چند تن از امامان، رجوع شود، از جمله، به: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، باب ۱۱، صص ۲۸-۲۰. در اینجا باز به سه نوع «موجودات پاک» بر می خوریم که در جهانهای ماقبل مادی تحت تعلیم نورانیت امام قرار گرفته اند (رجوع کنید به بخش نخست این مقاله). در برخی از احادیث عامل چهارمی در کنار «نبی مرسل» و «ملک مقرب» و «مؤمن دل آزموده» افزوده شده و آن «شهر پر بار» (مدینه حصینه) است که، به قول ائمه، مراد از آن «دل متمرکز» (القلب المجتمع) است؛ بصائر الدرجات، همانجا، شماره ۳، ص ۲۱؛ ابن بابویه، امالی، مجلس اول، شماره ۶، ص ۴.

61. *Rg Veda. The Sacred Hymns of the Brâhmanes with the Commentary of Sâyanâcârya*, Max Müller, London, 1869-74, 2/214. *Le Veda. Premier livre sacré de l'Inde*, trad. J. Varenne, Paris, 1967, 2/67.

62. *Upanishads*, 6 Vols., Adyar Library, Madras, n.d., vol 4, p. 85.

Sept Upanishads, trad., comment. J. Varenne, Paris, 1981, "hymne à l'âtman", pp. 57-58.

63. *Upanishads*, Ibid., 2/141; *Sept Upanishades*, Ibid., pp. 118-19.

۶۴. «چرخ» (chakra) نامی است که هندوان به لطائف یا مراکز نیرویی بدن داده اند و درباره آنها متون بسیاری در دست است که مشهورترین آنها عبارت است از:

Satchakranirûpâna, English Transl.: Sir John Woodroffe alias Arthur Avalon, *The Serpent Power*, 3^e éd, Madras-London, 1941; trad. française: Tara Michaël, *Corps subtil et corps causal. Les six chakra et le kundalini yoga*, Paris, 1979.

65. *Sept Upanishads*, Ibid., pp. 165-66.

۶۶. در این باره و کتابشناسی مربوط به آن، رجوع شود، از جمله، به کتاب نامبرده Tara Michaël با کتاب دیگر او، *Hatha-yoga-pradipikâ. Traité sanskrit de Hatha Yoga*, Paris, 1974; Lilian Silburn, *La Kundalini, L'Energie des profondeurs*, Paris, 1983.

67. *Upanishads du Yoga*, traduites du Sanskrit et annotées par J. Varenne, Paris, 1971, "La vraie nature du Yoga", pp. 91-92.

68. *Ibid.*, "la méditation parfaite", 98-99.
69. *Ibid.*, pp. 113-15.
70. *Upanishads* (English tr.), Bombay, 1925, pp. 78-79.
- also, A. Wood, *Rāja-Yoga. The Occult Training of the Hindus*, London, 3d. ed., 1958, pp. 124-25.
۷۱. «علم گذشته و حال و آینده»، از جمله: کلینی، اصول کافی، کتاب الحجه، باب جهات علوم الانس، جلد ۱، صص ۳۹۳ به بعد. «قدرت دیدن و شنیدن از دور»: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۹، باب ۱ و ابواب ۷ تا ۱۲. «تسلط بر موجودات غیر بشری»، همان، بخش ۷، ابواب ۱۴ تا ۱۶ و بخش ۱۰، ابواب ۱۶ تا ۱۸. «قدرت طی الارض» و «سوار شدن بر ابر»، همان، بخش ۸، ابواب ۱۲ تا ۱۵. در مورد قدرتهای بی مانند نواب چهارگانه قائم: ابن بابویه، کمال الدین، باب ۴۵، صص ۴۲۸ به بعد.
۷۲. رجوع کنید به مقاله: "Coeur," in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 2, 1953, pp 1023-51.
۷۳. درباره مکتب راهبان هسوخایی، رجوع کنید به:
- I. Hausherr, "La méthode d'oraison Hésychaste", *Orientalia Christiana* 9, 1927, Rome. Id. (alias J. Lemaître), "Contemplation", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Vol. 2, 1951-52; M. Jugie, "Les origines de la méthode d'oraison des Hésychastes", *Echos d'Orient* 30, 1931.
- A. Bloom, "Contemplation et ascèse, contribution orthodoxe", *Etudes Carmélitaines*, 1948; Id., "L'Hésychasme, yoga chrétien?", *Yoga, science de l'Homme Intégral*, éd. J. Massin, Paris, 1953, pp. 177-95; M. Eliade, *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954, s.v. "hésychasme"; *Petite philocalie de la prière du coeur*, trad. et présent. J. Gouillard, Paris, 1953.
74. *Petite philocalie*, *Ibid.*, pp. 151-53.
- Patrologie grecque*, Migre, vol 147, p. 945.
- در مورد نیسه فورس («خلوت گزین») رجوع شود به:
- M. Jugie, "Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison", *Echos d'Orient* 35, 1936.
75. *Petite philocalie*, *Ibid.*, pp. 128, 228; *Patrologie grecque*, vol. 120, pp. 603-93; I. Hausherr, "La méthode d'oraison Hésychaste", p. 107.