

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه
سال دوازدهم (۱۳۹۰)، شماره ۲۳

نگاهی به مفهوم عرفانی «فتوح» نزد صوفیه*

امیرحسین مدنی^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

دکتر محمدکاظم کهدوی

دانشیار دانشگاه یزد

چکیده

در بینش صوفیه، اصطلاح «فتوح» دو بار معنایی متفاوت دارد: یکی نذر و نیازی بوده که مردم به خانقاه تقدیم می‌کردند و این گونه نذورات، اگرچه مسبب گشایش هزینه‌های خانقاه بود، و البته به جای خود ارزشمند، اما از طرف دیگر گه گاه این «فتوح دنیوی» تن پروری و سوءاستفاده برخی از صوفیان را در پی داشت. دومین معنا - که در این مقاله مورد نظر است - گشایش‌های روحانی و معنوی عارف است که سالک عارف به مدد این گشایش‌های ربّانی و انوار الهی به «غیب عالم» و «عالم غیب» دست می‌یابد. چنین فتوحاتی که البته از «غیب» بر «قلب» عارف وارد می‌شود، مزید یقین وی می‌گردد و بر صدق مجاهده و معامله وی می‌افزاید. بدون شک این فتوحات و واردات که از دریای لطف و فضل الهی سرچشمه می‌گیرند، نصیب اولیاء و پاکانی می‌شود که یک عمر به پاسبانی و مراقبت «دل» پرداخته و چنگ در عروه و تقای دین زده و لحظه‌ای از «او» غایب نبوده‌اند.

تفصیل مطالب مذکور و برخی دیگر از نکات و جزئیات مربوط به فتوح در شش بخش الف) مفهوم لغوی فتوح (فتوح دنیوی)، ب) مفهوم عرفانی فتوح، ج) قلب و فتوح، د) ترادف معنایی فتوح با الهام و وارد و فراست، ه) تمایز معنایی فتوح با الهام و وارد و فراست، و) اقسام فتوح بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: فتوح، الهام، وارد، فراست، غیب.

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۷/۷

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۸/۲۷

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: a_mad560@yahoo.com

مقدمه

یکی از مفاهیم و موضوعات عرفانی - که البته تا به حال کمتر به آن توجه شده^۱ - مفهوم «فتح و فتوح» و گشایش قلب و دل عارف است. آنچه برای عارف سالک در طی سلوک اهمّیت دارد، گشایش و فتح بابی است که برای او رخ می‌دهد تا قلب و جانش را بنوازد و وی را بر ادامهٔ راه دلگرم و مشتاق‌تر کند. دمیدن نور فتوح و گشایش در قلب و جان سالک چنان ارزش و اهمّیتی دارد که وی را به ریاضت‌ها و مشقّت‌ها و کنترل خواهش‌های نفسانی وا می‌دارد تا در نتیجه سیمرخ روحش به پرواز و فتوح درآید؛ پرواز و اوجی که ورای آفاق و افلاک است^۲ و در هر بار پریدن و اوج گرفتن، بسط و گشایش و فتح تازه ای جان و دلش را میزبانی می‌کند. چنین عارفی که «فتح باب» و گشایش‌های روحی و معنوی را تجربه می‌کند و نسیم نفحات الطاف ربّانی دلش را می‌نوازد، حق دارد که در هر شهری آفتابی ببیند^۳، چرا که خود به سرچشمهٔ آفتاب راه یافته و غلامی آفتاب^۴ او را مفتخر کرده است. پاداش و خلعت عارف سالکی که به اعتقاد خویش با مجاهدت و خلوت و ریاضت به کشف حجاب حس و نیل به ماوراء حس دست یافته است، این است که جانش مهبط انوار روحانی و محل نزول «فتوح» لدّنی می‌شود. بدون شک وی این فتوح و گشایش‌های غیبی را بهانه و وسیله ای قرار می‌دهد برای رسیدن به «فتح باب وصال»^۵ که منتهای آرزوی او از سیر و سلوک است. چنین است که عارف، مزه فتح و ظفر و نصر حقیقی را از صمیم قلب می‌چشد و خوشی و شیرینی این مزه و لذّت، وی را بر آن می‌دارد تا بانگ بردارد که:

در بلا هم می‌چشم لذّت او

مات اویم، مات اویم، مات اویم

(مولوی، ج ۲، ص ۲۶۵۱)

این «چشیدن لذّت و مات و مبهوت دوست» بودن دقیقاً از این جهت است که عارف را فتوحات و گشایش‌های روحانی از خزینهٔ غیب می‌رسد؛ خزینه‌ای که هیچ کس را بر آن اطلاع نیست. به قول شیخ احمد جام: «[فتوحات غیبی] از غیب درآید به

سرّ عارف درآید و از سرّ عارف درآید به خزینه غیب شود که نه وسواس داند و نه کرام الکااتبین». (شیخ احمد جام، ۱۳۶۸، ص ۲۵۸) اما باید توجه داشت که این همه لطیفه‌ها و حکمت‌ها و اشاراتی که در آثار و نوشته‌های ناب عارفان به چشم می‌خورد، تنها اندکی و ذره‌ای از «صد هزار گون فتوح و گشایشی» است که عارف سالک آن را از «خزانه غیب» تجربه کرده و چشیده است و برای ما زمینیان و متعلقان به آب و خاک «ترجمه‌ای شبانه از این آب حیات عشق^۷» به ارمغان آورده است.

۱. مفهوم لغوی و تحت اللفظی فتوح (فتوح دنیوی)^۷

فتوح که در لغت به معنای گشایش و گشودن است و با نام‌های «نذر» و «نیاز» و «توزیع»^۸ هم به کار رفته است؛ عبارت است از هرچه بی‌رنجی و کلفتی به درویش رسد و سبب گشایش معیشت گردد اعم از پول یا خوردنی و پوشیدنی:

صوفیان بوسعید آن پیـر راه

گرسنه بودند جمله چند گاه

چشم در ره تا فتوحی در رسد

قوت تن، قوت روحی در رسد

(عطار، ۱۳۶۸، صص ۶۶۰۸-۶۶۰۹)

همچنین نذر و نیازی را گویند که مردمان به خانقاه تقدیم می‌کنند و محلّ اصلی درآمد خانقاه و صوفیه بوده است.^۹ حافظ در زمینه همین معنای اخیر می‌گوید:

نذر و فتوح صومعه در وجه می نهیم

دلّق ریا به آب خرابات بر کشیم

(حافظ، ۱۳۸۵، ص ۴۴۵)

این نذر و نیاز که تقدیم خانقاه می‌شد و در نهایت به هریک از صوفیان سهمی می‌رسید؛ در حقیقت برای آنان به منزله نوعی «راحت و نعمت» محسوب می‌شد که در کنار این نعمت به نوعی «فراخی و خوشی» دست می‌یافتند.^{۱۱} اما گاه این نذر و نیاز و

بخشش برای برخی صوفیه بهانه و دستاویزی می‌شد جهت تنبلی و تن آسانی و مفت خواری و البته این لوت خواری‌ها، دست مایه نقد صوفیان از سوی ناقدان می‌شد.^{۱۱} از جمله «ابن جوزی» در این زمینه - یعنی اکل صوفیه و دریافت فتوح - بشدت به نقد و انتقاد صوفیان پرداخته است و چنین صوفیانی را حریص و طماع دانسته است. ابن جوزی معتقد است که گرسنگی زیاد و یکباره به نعمت رسیدن، صوفیان را آزمند و حریص می‌کرده است. مثلاً می‌گوید: بعضی از آنها را دیده‌ام که چون به دعوتی حاضر آیند در اکل مبالغه و افراط ورزند و بدون اذن صاحب خانه هم چیزی از آن طعام در آستین خویش بینارند و این به اجماع فقها حرام است و من حتی شیخی را دیده‌ام که از خانه ای طعام برداشت تا با خود ببرد و صاحب خانه برجست و آن «زگه» را از وی باز ستاند. (ابن جوزی، ۱۳۴۷، ۲۲۲، به نقل از زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۱۶) درباره شیخ ابراهیم مجذوب شیرازی هم می‌گویند وقت بودی که چند روز هیچ نخوردی و وقت دیگر به یکدفعه صد من بخوردی. (جامی، ۴۲۲، به نقل از زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۴۴)

زشتی و قباحث «اکل صوفی» و تکیه بر ندور و فتوح وقتی بیشتر می‌شود که برخی از آنها «مقید نیستند که چه کسی آن مال یا طعام را داده است، بسا ستم پیشه ای یا باجگیری آن به اصطلاح «فتوح» را فرستاده است. و گویند این روزی ماست که خدا فرستاده، نمی‌توان رد کرد و شکر آن هم مخصوص خداست و این همه خلاف شرع است». (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۰) این حرص و طمع صوفیان در جمع مال و کسب فتوح و از طرفی دعوی زهد و اظهار فقر داشتن، حکایات عبرت آموزی در تاریخ تصوف خلق کرده است. به عنوان مثال یکی از صوفیه را می‌گویند که بر امیری از ظالمان عصر وارد شد و او را اندرز داد. امیر چیزی به او داد و او هم پذیرفت. امیر گفت کار ما هر دو صید است جز آنکه تورها و دام‌های ما با هم تفاوت دارد. (همان، ص ۱۵۰) همچنین اینکه سلطان ولد هم تصریح می‌کند که «در خانه ما هیچ نیست و وجه اخراجات نداریم و هر فتوحی که می‌آید حضرت خداوندگار به خدمت چلبی می‌فرستد» (افلاکی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۵۱) می‌تواند بیانگر نوعی رفتار آموزنده و غیر

مستقیم مولانا با یاران و صوفیان عصر باشد. از همین جاست که وقتی عرفان و تصوّف در برخی حوزه‌ها از مسیر درست اوّلیّه خود منحرف شد و به آرایش‌ها و تعلّقات دنیایی - به جای تکیه بر زهد - آلوده گشت، فرقه ملامتیه شکل گرفت و مبارزه منفی را درست در جهت برپا نمودن برخی از اصولی که بی‌ارزش شده بود و به زیر کشیدن پاره‌ای از ارزش‌های دروغین بنا نهاد. از جمله اینکه به تصریح «سلمی» یکی از اصول مذهب ملامتیه ترجیح «سؤال» بر «فتوح» است؛ زیرا «در سؤال خواری نفس و در فتوح، نوعی عزّت نهفته است». (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۰) همین عزّت و به عبارت دیگر دام تکبّر و تبختری که صوفی به پنداشت «خویش برترینی» در آن اسیر و گرفتار می‌شد، وی را بر آن می‌داشت که دریافت بی‌قید و شرط فتوح و نذور را جایز بداند و حتّی دعوی گشایش و نعمت و راحت نیز داشته باشد.

البته نباید فراموش کرد که در دوره‌های آغازین عرفان و تصوّف نه تنها دریافت به اندازه فتوح و نذور از سوی مشایخ توصیه شده، بلکه رد و پذیرفتن آن به نوعی مردود تلقّی شده است و این نکته باز بر می‌گردد به ماهیت آغازین تصوّف و پاکی نیالودنش به دنیا و تعلّقات دنیوی که همین ویژگی یعنی «آزاد بودن زهرچه رنگ تعلّق پذیرد» خود جوازی بود برای دریافت فتوح. در این دوره کمتر دیده می‌شود که صوفی و سالکی چشم طمع به این فتوح بدوزد و از سلوک و هدف اصلی خویش باز بماند. اینکه ابونصر سراج طوسی تأکید می‌کند که «هدیه‌ها و زکات و فتوحی که بی درخواست و بی طمع و بی آرزو به صوفیان رسند، بهتر آن است که پذیرفته شوند» (سراج طوسی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۱) خود حکایت از قبول هدیه‌ها و نذور دارد؛ آن هم از سوی یکی از بزرگان عرفان و تصوّف. از این سخن سراج طوسی می‌توان چنین پنداشت که اصلاً در دوره‌های آغازین تصوّف، سالکان و مریدان چندان میلی به دریافت فتوح و نذور نداشتند و تمام انگیزه و هدفشان طیّ مراحل سلوک و توجّه مطلق به حق تعالی بوده است و این نکته‌ای است ظریف و قابل تأمل. بی‌شک بی‌رغبتی و نپذیرفتن هدیه‌ها و نیازها آنقدر شدید بوده است که «احمد بن ابراهیم مسوحی» را

بر آن داشته است که با لحنی قاطع به صوفیان عصر تأکید و توصیه کند که: «هرکس فتح و هدیه را رد کند در حالی که به آن نیاز داشته باشد، خداوند وی را محتاج می‌کند به گرفتن آن هدیه و نذور؛ البتّه این بار با سؤال و درخواست». (جامی، ۱۳۷۵، ص ۹۴)

علاوه بر شواهد فوق، آنچه صداقت صوفیان متقدم را در پذیرش «فتوح دنیوی» آشکار می‌کند، بحثی است که سهروردی در کتاب «عوارف المعارف» و در باب بیستم با عنوان «در بیان آنکه از فتوح خورد»، مطرح می‌کند. وی ضمن اینکه شرط قبول و تناول فتوح را «حضور حضرت حق» و رسیدن به «فنای باطن^{۱۲}» می‌داند، صوفیان را در گرفتن فتوح دو طایفه می‌داند: «بعضی آن باشند که چون فتوحات دنیوی قبول کنند، به ارباب محاورج صرف کنند. و بعضی آن باشند که در توقف دارند تا آنگاه که واردی بدیشان رسد از حضرت عزّت. و او را اجازت دهد که صرف کند تا گرفتن او به حق باشد، و صرف کردن او به حق». (سهروردی، ۱۳۸۶، ص ۸۰) اینکه سهروردی شرط قبول فتوح را حضور حضرت حق، فناى باطن، وارد حضرت عزّت و همچنین سؤال آن در خلوت^{۱۳} می‌داند، خود نشانگر این حقیقت است که «فتوح دنیوی» نیز نزد صوفیه - حداقل در دوران اوّلیّه شکل‌گیری تصوّف - اعتبار و ارزش خاصّ خود را داشته است؛ زیرا این قوّت جسمانی، زمینه‌ساز قوّت روحانی صوفیان بوده است.

بنابراین با اندکی تأمل در متون صوفیه، این حقیقت آشکار می‌شود که پذیرفتن «فتوح دنیوی» در دوران اولیّه عرفان و تصوّف - البتّه با رعایت شرایطی - مجاز و مورد تأکید بوده است، اما از زمانی که «دیو زرق و روی و ریا» خلوص و پاکی متصوّفه را آلود، با منع و تحذیر فتوح از سوی صوفیان راستین روبه‌رو می‌شویم و این نکته ظریفی است که می‌تواند در «نقد صوفی» و آسیب‌شناسی تصوّف ایرانی جدی تلقی شود.

۲. مفهوم عرفانی فتوح:

بیا که فرقت تو چشم من چنان در بست

که فتح باب وصال مگر گشاید باز

(حافظ، ۱۳۷۱، ص ۶۹۱)

مقصود و منظور تمام عارفان از «فتوح» به عنوان یک مفهوم عرفانی، گشایش‌های روحی و معنوی‌ای است که در باطن سالک به سبب کشف و شهود حقیقت رخ می‌دهد و دل وی را به ملکوت و جهان غیب پیوند می‌زند. این گشایش و «انشراح سینه» از نوعی مکاشفه حاصل می‌شود که سبب معرفت حق می‌شود و البته ویژگی منحصر به فرد چنین گشایش و مکاشفه‌ای حصول و دستیابی به آن است از آنجا که متوقع نباشد^{۱۴} و زحمت و طلبی درباره آن صورت نگرفته باشد. اینکه تمام عارفان حصول فتح و فتوح و گشایش‌های روحی و معنوی را بدون انتظار قبلی و از آنجا که متوقع نیست، ممکن دانسته‌اند، نباید این شائبه را در ذهن ایجاد کند که پس دریافت و جهد و عمل چه نقشی در این گشایش‌ها دارد؟ در این باره همواره باید دو نکته مهم را در نظر داشت: یکی اینکه، درست است که فتوح یکباره و غیر متوقع، قلب و دل عارف را سرشار از بسط و شادی می‌کند، اما این بارش یکباره فتوح، نتیجه یک عمر زحمت و ریاضت و چشم‌انتظاری بوده است تا شاید «مگر ناگهان آن عنایت رسد» و عارف را «غلام چنان ناگهان» کند. مؤید سخن فوق-یعنی لزوم ریاضت و تهذیب اخلاق برای رسیدن به فتوح- گفته «محمد ترمذی» در تذکرة الاولیاء است که: «بعد از آنکه مرد بسی ریاضت کشیده و بسی ادب ظاهر به جای آورده و تهذیب اخلاق حاصل کرده، انوار عطا‌های خدای- تعالی- در دل خود باز یابد و دل او بدان سبب سعتی گیرد و سینه او منشرح گردد و نفس او فضای توحید شود و بدان شاد گردد. لاجرم در سخن آید و شرح دهد فتوحی که او را در این راه نموده باشد». (عطارد نیشابوری، ۱۳۷۸، ص ۵۲۹) ترمذی در این سخنش ضمن اینکه «فتوح» را «سعت و انشراح سینه» می‌داند، با قید «بسی ریاضت و بسی ادب ظاهر» به طور ضمنی ریاضت‌ها و مشقت‌های فراوان و بسیاری را برای یک لحظه گشایش و فتح لازم و ناگزیر می‌داند.

نکته دوم در غیر متوقع بودن فتوح این است که عامل و باعث چنین گشایش‌ها و فتوحات غیبی نه ریاضت و سلوک، بلکه فضل و عنایت حق تعالی است که «یک ذره عنایت ازلی به از نعیم دو جهانی». (پورنامداریان، ۱۳۸۲، ص ۱۷۴) بنابراین سالک ضمن

ریاضت‌ها و خودداری‌ها، باید توجه داشته باشد که آنچه دریچهٔ قلبش را به کشف و شهود و فتح و فتوح می‌گشاید، عنایت و فضل ازلی است که دوستان او از چنین عنایتی «کأس لطف می‌نوشند و لباس فضل می‌پوشند.^{۱۵}» (همان، ص ۱۷۴) این عنایت و فضل ازلی که فتوحات و گشایش‌های روحانی و معنوی را برای عارف سالک در پی دارد، البته باید از منبع و سرچشمهٔ فتوح یعنی آنکه گشایندهٔ گشاینده‌هاست، برسد و از اینجا است که یکی از القاب خداوند یعنی «فتّاح» رخ می‌نماید و چهره آشکار می‌کند.

«فتّاح» نزد عرب در اصل به معنای «قاضی» است و اهل معانی گویند: خدایی است که به عنایت خود، هر بسته‌ای را می‌گشاید و به هدایت و راهنمایی خود، هر مشکلی را منکشف سازد. از همین جاست که در برخی ادعیه تعابیری چون: «فتّاح الجود و الکرّم»، «فتّاح الاغلاق» و «فتّاح الخیرات» آمده است. (حریری، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۲۰۸) از طرف دیگر در مورد نوع ابواب خیرات و رحمت‌ها خداوند بر بندگانش تعابیر مختلفی ارائه شده است؛ فخر رازی از قول مشایخ خود می‌گوید: «فتّاح کسی است که قلوب مؤمنین را به معرفتش می‌گشاید و درهای مغفرتش را به روی گناهکاران باز می‌کند و فتّاح کسی است که تو را در سختی‌ها یاری می‌کند و در توفیق را بر نفوس و در تحقیق را بر اسرار می‌گشاید». (همانجا) شکی نیست که بازگشت همهٔ این معانی (برای فتّاح) - به قول مولانا ابوالحسن عاملی - به معنی واحدی است، که همان کشف و گشودن است، (همانجا) و این کشف و گشایش غایت و منتهای سالک است در طریق عرفانی.

حال که صحبت از «فتّاح و فتوح» شد، بی‌فایده نیست اگر بدانیم که خواندن و از بر کردن سورهٔ «أنا فتحنا» از سوی مشایخ و بزرگان تصوّف به مریدان توصیه شده است؛ شاید از این جهت که خودشان تجربهٔ روحانی و فتح و فتوحی از خواندن این سورهٔ قرآنی داشته‌اند. به عنوان مثال در «اسرار التوحید» حکایت «خواجه بو طاهر» را می‌خوانیم که در کودکی از دبیرستان و مکتب فراری بوده است و شیخ ابوسعید ابوالخیر به او

سفارش می‌کند که: «دیگر به دبیرستان مشو اما انا فتحنا بیاموز و ظاهره کن (حفظ کن)». (محمد بن منور، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۶۴)

این حکایت ادامه دارد تا آنجا که رسولی از غزنین که معاند متصوفه است، پیوسته آنها را ملامت می‌کند و ایشان را «مشتی جاهل دست آموزه شیطان» تلقی می‌کند، تا اینکه در مجلسی «رسول غزنین» برای اثبات ادعای خود و به خاک مالیدن حریف از خواجه بوظاهر-پی سواد-می‌خواهد که «انا فتحنا» را از بر بخواند. خواجه بوظاهر هم به خواندن انا فتحنا آغاز کرد و نعره می‌زد و او را و جمله جمع را وقت خوش گشته بود و می‌گریستند^{۱۶}. (همان، صص ۳۶۵-۳۶۶)

مولانا هم در مثنوی تفسیر جالبی از «انا فتحنا» به دست می‌دهد و اینکه بی‌مراد بازگشتن رسول از حدیبیه را حق تعالی لقب «فتح» کرد که انا فتحنا به صورت غلق بود و به معنی فتح، چنانکه شکستن مشک به ظاهر شکستن است و به معنی درست کردن است مشکى او را و تکمیل فواید اوست:

آمدش پیغام از دولت که رو تو ز منع این ظفر غمگین مشو
کاندر این خواری نقدت فتحهاست نک فلان قلعه فلان بقعه تورااست

(مولوی، ۴۵۰۲/۳-۴۵۰۳)

همانطوری که پیشتر اشاره شد، عارفان و بزرگان در طول زندگی خویش بارها مژه فتح و فتوح و گشایش را چشیده‌اند و البته خواسته‌اند دیگران هم به قدر طاقت از این «خم می» بچشند و لذت ببرند. قراین و شواهد فراوان در کتب عرفان و تصوف بیانگر این تجربه شخصی و چشم روحانی از سوی عرفاست. مرور این حکایت‌ها و شواهد، این حقیقت را آشکار می‌سازد که بیشتر عارفان حقیقی لحظه به لحظه غرق در بسط و گشایش و فتوح بوده‌اند. در احوال ابوسعید ابوالخیر می‌خوانیم که: «شیخ به حکم اشارت (ابوالعباس قصاب) بازگشت با صد هزار فتوح». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۴) جامی هم در «نفحات الانس» از قول ابوسعید، سخنی شبیه به مضمون فوق نقل می‌کند که: «چون یک سال به نزدیک ابوالعباس مقام کردیم، گفت: بازگرد و با مهنه

شو، تا روزی چند این علم بر در سرای تو زنند. ما به حکم اشارت او باز آمدیم با صد هزار خلعت و فتوح». (جامی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۷)

شیخ نجم‌الدین کبری هم در این مورد از تجربه خلوت و عزلت خود سخن می‌گوید که ابتدا نیتش پاک و خالص نبوده است و سپس به دستور شیخ عمّار یاسر تصحیح نیت می‌کند و بار دیگر به خلوت در می‌آید و بعد از اتمام خلوت می‌گوید: «به یمن همت شیخ ابواب فتوحات بر من بگشاد». (همان، ۴۲۱) این فتوحات و واردات غیبی گاه چندان بر دل عارف فرود می‌آمدند که قابل توصیف نیست. حتی گاه چندان فتوح از عالم غیب به دست می‌آمد که عارف سالک نمی‌توانست به تنهایی از پس آن برآید و به قول ابوسعید نباید چنین فتوحاتی را به تنهایی «رُستی کند»^{۱۷}. در همین باره، یکبار ابوسعید هنگامی که «بحیی» از سفر حج برمی‌گشت به او خطاب کرد که: «فتوح چنان حضرتی رُستی نتوان کرد. آنچه آورده‌ای با جمع در میان باید نهاد و ایشان را فایده داد. این چنین فتوحی بی شکرانه ای بتواند بود». (محمّدبن منور، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۲)

۳- قلب و فتوح:

تردیدی نیست که جایگاه گشایش و بسط و فتوح، قلب و دل آدمی است؛ قلبی که شأن و شکوه آدمی بسته به او و تزکیه و تهذیب اوست. درست است که انسان عادت دارد در رفع دشواری‌ها و نیل به مقاصد خویش غالباً بر عقل مصلحت اندیش و هدایت و چاره‌اندیشی وی تکیه کند، لیکن آنچه در بسیاری از موارد مایه نجات و هدایت اوست «قلب و نور قلبی» است، و مخصوصاً نجات از حسگه عالم و نیل به رهایی از مضایق دنیای حس با کمک عقل ممکن نیست، بلکه وسیله‌اش قلب است و پیداست که سلوک عارف هدفی جز پاسداشت قلب ندارد. به کمک این مراقبت و پاسداشت است که «فتح بابی» از سینه سالک حاصل می‌شود و به وی اجازه می‌دهد تا درون ذره‌ای حقیر، آفتابی روشن مشاهده نماید. اما این لطایف و وقایع برای آن کس که با

عوالم قلب آشنایی ندارد، دست نمی‌دهد. و البته مانع عمده‌ای که در نیل به مرتبه قلب و نور باطنی هست، تقید به دنیای دون و مصلحت شخصی است که چون انسان را دایم به سود و زیان و به آنچه علم بنای آخور^{۱۸} محسوب است متوجه می‌دارد به «الطیفه انسانی» که در وجود وی هست، مجال رشد و نمو نمی‌دهد و وی را در محدوده نفس اماره و تمایلات شهوانی مقید می‌سازد. در این میان آنچه برای سالک نقش حیاتی دارد و غایت سیر و سلوک بدان بسته است، «حق» و طلب معرفت حق است. این معرفت که تا مرتبه «حقّ الیقین» ادامه دارد، حاصل کشف و فتح روحانی و مشاهده و معاینه «قلبی»^{۱۹} است و حصول به آن فقط از طریق مراقبت قلب ممکن است. از اینجاست که نزد صوفیه «قلب» مقام بسیار مهمی دارد؛ زیرا مهبط و محلّ نزول انوار روحانی و فتوحات غیبی محسوب می‌شود و چنانکه در عالم کبیر، عرش، قلب اکبر به شمار می‌رود، در عالم صغیر، قلب، عرش اصغر است. (نجم رازی، ۱۳۸۰، ص ۶۷) هرگاه نور محبت و معرفت حق و نور فتوح و مکاشفه و الهام در این «عرش اصغر» بتابد، دل را «کانون محبت حق» می‌کند و سیر را «کان محبت»^{۲۰} او.

این چنین است که قلوب عارفان- به قول خواجه عبدالله «ظرفهای خداوند می‌شوند در روی زمین، و دوست ترین آنها نزد خدا دلی است که صافت تر و نازک تر باشد». (سجادی، ۱۳۷۸، ص ۶۴۳) صاحب چنین قلبی نزد خداوند چنان شأن و شکوهی می‌یابد که حق در قلبش، حتی در صور معتقدات صاحب این قلب، مشهود می‌شود^{۲۱}. (عفیقی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱) چنین است که این صاحبان قلوب، حق را با شهود و ذوق می‌شناسند و او را در هر مظهري می‌بینند و در هر صورتی به او اقرار می‌کنند. اینان همواره بر مدار حق می‌گردند و وجه او را در هر مشهدي مشاهده می‌کنند. (همان، ص ۲۰۳) طرفه اینکه چنین صاحب‌دلانی لیاقت و شایستگی خطاب خداوندی می‌یابند که: «ان فی ذلک لذکرى لمن کان له قلب او القى السمع و هو شهید». (قرآن کریم، (سوره ق (۵۰): ۳۷).

۴. ترادف معنایی فتح با «الهام» و «وارد» و «فراست»^{۲۲}:

از آنجایی که در نوشته‌های عرفانی واژه فتح (فتوح) - البته به معنای عرفانی آن - با واژگانی چون الهام و وارد و فراست، قرابت معنایی شگفتی دارد و حتی گاه واژگان فوق جایگزین این مفهوم و اصطلاح می‌شوند؛^{۲۳} بنابراین ضروری است که درباره سه اصطلاح عرفانی یاد شده اندکی توضیح دهیم بدیهی است که بررسی هر یک از مفاهیم فوق با توجه به کاربرد و بسامدشان در کتب عرفانی به یک مقاله مستقل و مجزا نیاز دارند؛ اما در این نوشته به دلیل ارتباط و قرابت معنایی فتح و فتوح با هر یک از اصطلاحات بالا، به طور بسیار مختصر به تبیین و توضیح این مفاهیم می‌پردازیم.^{۲۴}

۴-۱ الهام و فتوح:

اهل الهام خدا عین الحیات اهل تسویل هوا سم الممات

(مولوی، ۱۳۷۷، ۳، ۳۲۹۵)

واژه عرفانی «الهام» نزد صوفیه، کاربرد و بسامد بالایی دارد و از آن دسته مفاهیمی است که از تقدس خاصی برخوردار است و البته در بسیاری از موارد مقصود صوفیه از کاربرد این واژه، همان مفهوم عرفانی فتوح است و بالعکس. «الهام» به عنوان یک اصطلاح عرفانی - که البته پیشینه‌ای نیمه عرفانی و بس دور و دراز دارد^{۲۵} - در کلام صوفیه با نام‌های مختلفی چون: «وحي القلب»^{۲۶}، «خاطر حقانی»^{۲۷}، «دمیدن در دل»^{۲۸} و «نفت فی الروح»^{۲۹} به کار رفته است. این نامها و عنوان‌های مختلف، همگی در تعریف الهام و تعیین مصداق متفق القول و یکدستند. به عبارتی دیگر با مرور تعاریف الهام از صوفیه به این نتیجه می‌رسیم که: «الهام، القای معنایی است در قلب از طریق فیض؛ یعنی بدون سعی و اکتساب و اندیشه، بلکه الهام واردی است غیبی». (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۳۰۸)

این وارد غیبی به قول غزالی «بی‌حیلت» در دل واقع می‌شود تا آنجا که صاحب آن نمی‌داند چگونه و از کجا آمده است؟ (امام محمد غزالی، ۱۳۵۲، ربع مهلکات، ص ۵۶)

ویژگی دیگر این وارد این است که آدمیان را از راهی غیر از طریق «استدلال» و «نظر»^{۳۰} دعوت به عمل می‌کند که این راه و شیوه مخصوص، «القا»^{۳۱} نام دارد. این القای ربّانی و حقانی چنان خاصیتی دارد که هر گاه در دل آدمی پدید آید وی را «از حال گذشته و آینده خبر می‌دهد بی‌آنکه فکر کند و از کس بشنود». (ریجون، ۱۳۷۸، ص ۱۶۸) بدون تردید اطلاع از گذشته و آینده که پیامد الهامات و فتوحات غیبی است، مرتبه و مقامی است که همه کس را به آن راه نیست و ارمغانی خواص و مقبولان و اولیای درگاه است و این نکته ای است که بزرگان تصوف بارها آن را گوشزد کرده‌اند تا برخی به غلط تصور نکنند که هر آنچه انجام می‌دهند، خداوند به آنها الهام کرده است؛ تنها افراد معدودی خوشه چین این فضل و عنایت الهی هستند.

عطار در «تذکره الاولیاء» از قول امام صادق (ع) الهام را «اوصاف مقبولان» می‌داند. (عطار نیشابوری، ۱۳۷۸، ص ۱۷) عزالدین محمود کاشانی الهام را مخصوص «خواص اولیا» می‌داند که «حق عزّ و علا آن را از عالم غیب در دل‌های خواص اولیا قذف می‌کند». (کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۷۹) و صاحب مرصاد العباد نیز الهام را مرتبه «خواص مومنان» ذکر می‌کند.^{۳۲} (نجم رازی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۶) جالب اینکه مشایخ صوفیه، خود نیز هیچگاه از این گونه الهامات و فتوحات مختص به اولیا بی‌نصیب نبوده‌اند؛ به طوری که در احوال آنان از الهامات قلبی و واردات غیبی که برایشان حاصل شده است بسیار سخن می‌رود، حتی بعضی از آنها سخن از «حدثنی قلبی عن ربّی» هم گفته‌اند و این همه حاکی است از اعتقاد قوم به امکان ارتباط بلاواسطه با خداوند.

در همین رابطه در متون صوفیه ترکیباتی چون «الهام دادن» و «الهام شدن» به کرات به کار رفته است. بهاء‌ولد پیوسته در نوشته‌هایش می‌گوید: «به من الهام می‌شود». (مایر، ۱۳۸۵، ص ۲۵) او ادعا می‌کند که تمام نقشه‌ها، آراء و تدابیر وی را خداوند به او الهام می‌کند. (همان، ص ۸۳، پاورقی) گاهی هم به صراحت می‌نویسد «خدا الهام داد»^{۳۳}. (همان، ص ۲۵) در مناقب العارفین هم می‌خوانیم: «همانا که شیخ (صلاح الدین زرکوب)

را از عالم غیب الهام شد که بیرون آی که مولانا در چرخ است». (افلاکی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۰۹)

یکی از کاربردها و استفاده‌های مشایخ از این نوع الهامات و فتوحات، بهره جستن ایشان بوده است در ثبت و یادداشت لطایف و حالات عرفانی که در نهایت منجر به تألیف کتاب و رساله می‌شد. بدون تردید این نکته - یعنی بهره جستن از الهام حق در تألیف کتابها - یکی از موارد متداول در تصوّف ایرانی است. به عنوان مثال شیخ احمد جام در آغاز کتاب «انس الثائین» خویش تصریح می‌کند که «ما به الهام حق سبحانه و تعالی این (نوشته) را بیان کردیم، چون به الهام حق می‌کنیم، دانند که مدهانت نتوان کرد». (احمد جام، ۱۳۶۸، ص ۱۱) او همچنین تصنیف کتاب «روضه‌المذنبین» خود را مرهون الهام حق می‌داند: «اکنون احمد بن ابی الحسن النامقی الجامی این کتاب را به الهام حق سبحانه و تعالی، آغاز نوشتن کرد. چون قلم بر کاغذ نهاد، چندان فیض و الهام ربّانی در آمد و چندان کاروان‌های لطف و کرم و جود در آمد، تا این کتاب را ابتدا کردیم و از دل به کاغذ آوردیم، نه از کاغذ به کاغذ بردیم». (احمد جام، ۱۳۸۷، ص ۵)

بعلاوه فخر فروشی‌های ابن عربی به واسطه «الهام روحانی» و «القای ربّانی» در نوشته‌هایش زبازد خاص و عام است. وی مدعی است که کتاب «فتوحات» به وی القا و الهام شده است و قسم یاد می‌کند که حرفی از آن نوشته است مگر به دخالت املای الهی و القای ربّانی و الهام روحانی. (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۲۱۴) او همچنین مدعی است که «فصوص الحکم» را پیامبر در مبشره ای به وی عطا فرموده^{۳۴} و او بدون کم و کاست به تحریر آن پرداخته است^{۳۵}. (همان، ص ۱۷۴)

از طرف دیگر، باید همواره این نکته مهم را در نظر داشت که طبق گفته خود عرفا، این دلیلی نیست که هرگونه الهام و فتوحی راستین و ربّانی باشد. چه بسا «برده شیطانی» که الهام ملهم را از وسواس موسوس باز نداند^{۳۶} (احمد جام، ۱۳۶۸، ص ۲۶۱) البته تمیز دادن وسوسه شیطان از الهام حقیقی بسیار مشکل است، مگر «برای کسی که از دار نفس قدم برتر گذاشته باشد و چشم او بینا شده باشد». (گوهرین، ۱۳۶۷، ج ۲،

ص ۲۸) اینکه عارفان تأکید داشته‌اند که در هر لحظه با آدمیان «ملهمی» (از الهام فرشته) و «موسوسی» (از وسوسه دیو) موکل‌اند و یک چشم زخم از ما غافل و خالی نیند، (احمدجام، ۱۳۶۸، ص ۲۵۷) خود دلیلی است بر ظرافت کار و مرز باریک میان وسوسه و الهام.

در همین رابطه، در مناقب‌العارفین حکایتی از شخصی به نام «خواجه ارزروم» نقل شده که صاحب حالات عجیب بود، چنانکه از معنیات سفلی خبر می‌داد و طرفه اینکه اغلب پیش‌بینی‌های او هم به واقعیت می‌پیوست، اما این حالات او و به ظاهر اخبار از غیب، مبنی بر ایحاء «وحی شیطانی» بوده، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «و انّ الشیاطین لیوحون الی اولیائهم». (سوره انعام (۶)، ۱۲۱) (افلاکی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۵۳) بنابراین عارف سالک در تشخیص و تمییز الهامات ربّانی از وساوس شیطانی باید تمام نیروهای اندیشه و قلب خویش را به کار گیرد تا در دام خبط و خطا گرفتار نشود و باید بداند که «این دریا چه موجی خون فشان دارد»^{۳۷}.

۲-۴ وارد و فتوح:

اصطلاح دیگری که گاه معادل واژه فتوح به کار می‌رود و جایگزین آن می‌شود، مفهوم عرفانی «وارد» (نموده)^{۳۸} است. وجه اشتراک وارد و فتح از دو جهت است: یکی اینکه وارد نیز دقیقاً همانند فتح بدون تفکر و تعمّد و «اسباب حدثانی» بر قلب گذر می‌کند.^{۳۹} دوم اینکه واردات ربّانی -درست مثل فتوح- هرگاه بر قلب سالک فرود آیند، «جانش را از وجد لباسی دیگر پوشند»^{۴۰} و دلها را شیفته و شیدا سازند.^{۴۱} چنین واردی هرگاه به دل مرید حلول کند «نور آیینۀ زدوده از آنجا برتابد و هرچه در مملکت باشد می‌بیند و بدو می‌نمایند و بر در سرپرده غیب تا هرچه می‌باشد آنجا می‌رود دل او، از آن خبر می‌یابد و این به فضل و عنایت وی (خداوند) می‌باشد». (احمد جام، ۱۳۶۸، ص ۱۹۶)

ابیات زیر از مثنوی، شاهد خوبی است برای ملموس‌تر و محسوس‌تر «وارد»:

هست مهمان خانه این تن، ای جوان!
 هین مگو کین ماند اندر گردنم
 هر زمانه ضیف نو آید دوان
 که هم اکنون باز پرد در عدم
 در دلت ضیف است او را دار خوش
 در دلت ضیف است او را دار خوش
 (مولوی، ۱۳۷۷، ب، ۳۶۴۴، ۵-۳۶۴۵-۳۶۴۶)

در ادامه و در تأیید ابیات فوق، مولانا، حکایت «مهمان و زن بخیل» را نقل می‌کند که زن، مهمان را که رمز «وارد غیبی» است، چنانکه باید با تکریم تلقی نمی‌کند، در حالی که این مهمان آسمانی (وارد) آنقدر عزیز و ارجمند است که حسین بن منصور او را «برهان حق^{۴۲}» معرفی می‌کند (کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۵) و شگفت اینک برخی از مشایخ «واردات» را شایسته صوفیان می‌دانند نه «وارد». شیخ ما گفت: ینبغی ان یکون لک وارد لا ورد. (محمد بن منور، ج ۱، ص ۳۰۷) ابوالحسن سیروانی کهین در همین زمینه تصریح می‌کند که: «الصوفیه مع الواردات لا مع الاوارد». (فروزانفر، ۱۳۶۱، ص ۲۵)

بنابراین «وارد»، میهمانی است که از جهان غیب می‌آید و شرط ماندن و بودنش میزبانی شایسته از این میهمان آسمانی است. اولین شرط میزبانی شایسته هم، پاکی دلها از حظوظ نفسانی و آایشهای دنیوی است؛ چرا که به قول «ابوسعید اعرابی» وارد بر دلها، به اندازه پاکی دلها است و آن دسته از درویشان و خام طبعانی که کارشان نور کشی پرده‌های درون است، درک و دریافت واردات غیبی را مانع می‌گردند.^{۳۳} (سراج طوسی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۲)

۳-۴ فراست و فتوح:

آنچه از متون صوفیه، بویژه از رساله قشیریه (باب سی و پنجم «در فراست») درباره فراست بر می‌آید، این است که از دید صوفیه فراست نوعی اشراف بر ضمائر و خواطر و اطلاع از مغیبات است که این اشراف و اخبار، حاصل ایمان و نوری است که حق تعالی در دل عارف می‌افکند. از این دیدگاه «فراست» نیز- همانند فتح و الهام و وارد-

اطلاع از راه مکاشفه یقین و معاینه شهودی است که این معاینه و مکاشفه بر «قلب» طالع می‌شود. بعلاوه وجه اشتراک فراست با سه مفهوم عرفانی پیشین ورود و حلول آن از «غیب» است و البته به «غیب»؛ چنانکه واسطی گفته است که فراست «از غیب به غیب برد». (عبادی مروزی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸) بدون تردید این دیدار غیب-که یقین را می‌افزاید-از اثر ایمان و مشاهده است. (عطار نیشابوری، ۱۳۷۸، ص ۵۶۸) البته هنگام بررسی این تشابهات (بویژه همانندی فراست و الهام) توجه به این نکته ضروری است که نجم رازی، الهام را مختص «خواص مومنان» می‌داند و این در حالی است که عزالدین محمود کاشانی، «فراست» را ویژگی «خواص مومنان» ذکر می‌کند (کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۷۹) و این خود حاکی از ویژگی مشترک و همسانی مفاهیمی چون «فتح و الهام و فراست» نزد صوفیه است. بجز این ویژگی‌های مشترک، فراست در کلام بزرگان یک ویژگی منحصر به فرد دارد و آن «نوری» است که از حق تعالی بر دل می‌تابد به دلالت سخن پیامبر (ص) که: «أتقوا فراسة المؤمن فأنه ينظر بنور الله». (فروزانفر، ۱۳۶۱، ص ۱۴) این نور (فراست) چنان تقدس و عظمتی دارد که خداوند از زبان خود می‌فرماید: «اول عطایی که در حق ایشان فرمایم آن است که از نور خود در دل ایشان اندازم، پس ایشان از من خبر دهند، چنانکه من از ایشان خبر دهم» (امام محمد غزالی، ۱۳۵۲، ربع مهلکات، ص ۶۴)

بنابراین عارف مؤمن با نیل به مرتبه **ینظر بنور الله** و در پرتو این نور و درخشش به انکشاف امور دست می‌یابد و از آنچه در لوح قضاست خبر تواند داد و به مدد این نور بار اسرار حق برگردد^{۴۴} و البته آن کس که در بند شهوات و تعلقات دنیوی و نفسانی است از این نور بی بهره می‌ماند:

نیست آن ینظر بنور الله گزاف نور ربّانی بود گردون شکاف

(مولوی، ۱۳۶۱، ۴، ۳۳۹۹)

«فراست» در کلام صوفیه آنقدر اهمیت دارد که آنها «هیچ حالت دل را بعد از «معرفت» نیکوتر از فراست نمی‌دانند» (عبادی مروزی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷) و شگفت تر

اینکه راستی فراست را دلیل راستی ایمان می‌دانند: «هر که را ایمان درست‌تر فراست او راست‌تر؛ تا بزرگان چون خواسته‌اند که ایمان خویش را تجربت کنند، خویشتن را به فراست بیازموده‌اند»^{۴۵}. (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ربع چهارم، ۱۷۶۷)

۵- تمایز معنایی فتوح با «الهام» و «وارد» و «فراست»:

دانستن این نکته ضروری است که اغلب صوفیه هنگام بحث درباره مفاهیمی چون «فتوح و الهام و وارد و فراست» نه تنها تمایز چندانی قابل نشده‌اند، بلکه، این مفاهیم را با یکدیگر خلط کرده و در اغلب موارد فتوح و الهام و وارد و فراست و همچنین در برخی موارد «مکاشفه و واقعه» را به جای یکدیگر به کار برده‌اند. با وجود این در موارد نادری مرزهای ظریفی مفاهیم یاد شده را از یکدیگر تفکیک می‌کند و تمایزی نه چندان بارز خلق می‌کند که در ذیل به این تمایزات اشاره می‌شود:

الف) تفاوت الهام با فتوح: آن است که الهام شکل منفی نیز دارد که همان «وسوسه» است. به عبارت دیگر «خواطر چون از قِبَل فریشته بود الهام بود و چون از دیو بود وسواس بود». (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۸) اما فتوح - که فقط در معنای عرفانی‌اش قابل مقایسه با الهام است - شکل منفی و وسوسه آمیز ندارد.

ب) تفاوت وارد با فتوح: این است که «واردات مختلف بود، وارد شادی بود یا وارد اندوه یا وارد قبض یا وارد بسط و جز این معنی‌های دیگر». (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۳۰، همچنین بدخشانی، ۱۳۵۴، ص ۳۳۱) و همین نکته، تفاوت ظریف «وارد» است با فتوح. زیرا فتوح - خواه در معنای عرفانی و خواه در معنای غیر عرفانی - موجب بسط و گشایش عارف و صوفی می‌شود؛ در حالی که «وارد اندوه یا قبض» چنین بهجتی را به همراه ندارد.

ج) تمایز فراست با فتوح: تفاوت ظریف و جزئی فراست با فتوح آن است که به زعم برخی از متصوفه (ابوالقاسم قشیری و ابوجعفر حداد) فراست زیرمجموعه «خاطر»

است. (قشیری، ۱۳۷۴، صص ۳۶۶ و ۳۷۳) در حالی که فتوح برای خود مقام و کاربردی مستقل دارد.

د) همچنین فتوح با «مکاشفه» و «واقعه» نیز تمایزاتی دارد؛ از جمله اینکه مکاشفه بر خلاف فتوح درجات و مراتبی دارد که عبارتند از: کشف نظری، کشف شهودی، کشف الهامی، کشف روحانی، کشف خفی، کشف صفاتی و کشف ذاتی. (نجم رازی، ۱۳۸۰، صص ۳۱۲ و ۳۱۳) و سرانجام تفاوت عمده واقعه با فتوح در این است که ممکن است واقعه در برخی موارد، دروغین و تصنعی باشد چنانکه نجم رازی به این نکته اشاره می‌کند: «محتمل است که واقعه، رهایی و فلاسفه و براهمه را بود، از کثرت ریاضت نفس و تصفیة دل و تربیت روح، تا وقت باشد که ایشان را بعضی از مغیبات کشف افتد». (همان، صص ۲۹۲ و ۲۹۳) این در حالی است که فتوح - در معنای عرفانی اش - جز کشف و شهودی راستین و صادق نمی‌تواند بود.

۶- اقسام فتوح:

بیشتر صوفیه در نوشته‌های خویش، هنگام بحث در مورد فتوحات و مکاشفات غیبی عمدتاً به نفس موضوع و اصل مسأله پرداخته و سعی کرده‌اند که بیشتر حول موضوع «فتوح» به بسط سخن بپردازند. اما عده کمی - که البته نیم‌نگاهی به عرفان نظری داشته‌اند - در موضوع فتوح نیز به طبقه بندی دست زده و اقسامی برای آن قابل شده‌اند؛ در اینجا به طور مختصر به انواع فتوح از دید صوفیه اشاره می‌کنیم:

یک تقسیم‌بندی بسیار معمول و شایع در زمینه «فتح»، تجزیة آن به سه نوع «فتح قریب»، «فتح مبین» و «فتح مطلق» است. به تعبیر عرفا «فتح قریب» که در آیه شریفه «نصر من الله و فتح قریب» (سورة صف (۶۱)، ۱۳) ذکر شده، به ظهور کمالات قلب اشاره دارد، پس از عبور از منازل نفس. (شاهسون، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۲۰۹) «فتح مبین» عبارت است از آنچه که بر بنده از مقام ولایت و تجلیات انوار اسماء الهی که نمایان

کننده صفات قلب و کمالات آن است گشاده می‌گردد و خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: «أنا فتحنا لك فتحاً مبيناً». (سوره فتح (۴۸)، ۱) (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۶) و سرانجام «فتح مطلق» عبارت است از ظهور ذات احدی و فنای عبد و متجلی شدن به صفات حق. (شاهسون، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۲۱۰)

همچنین ابن عربی ضمن اینکه «فتوح» را سلسله‌ای از تجلیات و ظهورات حق می‌داند که بدون تأمل و استشراف و طلب حاصل آید و آن را نه آغازی است و نه انجامی، (جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۴۵۵ و ۲۱۶) به سه نوع فتح اشاره می‌کند: فتوح عبادت در ظاهر، فتوح حلاوت در باطن و فتوح مکاشفه به حق. او ادامه می‌دهد که در فتوح عبادت در ظاهر، اخلاص در هدف، موجب آن گشته است که با محبت و دقت همراه باشد. در فتوح حلاوت در باطن، سبب جذب لطف و محبت است و در فتوح مکاشفه به حق، انگیزه و سبب معرفت به حق وجود دارد. (سعیدی، ۱۳۸۷، ص ۷۲۳) از طرف دیگر و در یک تقسیم‌بندی متفاوت، وی به دو قسم «فتح ایجابی» و «فتح عرفانی» معتقد است؛ به این صورت که هر فتحی که از حق به انسان نازل شود، فتح ایجابی است و هر فتحی که با آن انسان به حق عروج کند، فتح عرفانی نامیده می‌شود. (همان، ص ۷۱۷) او در ادامه به نکته جالبی اشاره می‌کند که در هر زمان بیست و چهار نفر وجود دارند که آنان را «رجال فتح» می‌نامند؛ نه کمتر و نه بیشتر که خداوند به وسیله آنان قلوب اهل حق را بر معارف و اسرار می‌گشاید. (همانجا)

اما تقسیم‌بندی عبدالرزاق کاشانی در زمینه «فتوح» بسیار مفصل و البته متفاوت با دیدگاه پیشینیان است. وی ده نوع فتح را بر می‌شمارد که عبارتند از: ۱- فتح العباده ۲- فتح الحلاوه ۳- فتح المكاشفه (تا اینجا مشترک با تقسیم بندی ابن عربی) ۴- فتح الفهم ۵- فتح السلام ۶- فتح العقل ۷- فتح النفس ۸- فتح الروح^{۴۶}: فتحی که با شهود و عیان همراه است و از عقل و نقل و استدلال بی نیاز ۹- فتح القلب^{۴۷}: که عامترین و شاملترین فتوحات است از نظر نفع و حکم ۱۰- فتح المبین^{۴۸}: که بالاترین، کاملترین،

شایسته‌ترین و اشرف‌ترین فتوحات است از دید کاشانی. (کاشانی، ۱۳۷۹، صص ۴۵۳-۴۵۴)

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، کم و بیش آشکار گشت که «فتوح» نزد صوفیه دو بار معنایی متفاوت دارد: یکی «فتوح دنیوی» است که همان نذر و نیازی بوده که تقدیم خانقاه می‌شده است و البته از آنجایی که سبب گشایش دنیایی صوفیان می‌شده و قوت جسمانی آنها را تأمین می‌کرده، به جای خویش معتبر بوده است. دوم «فتوحات غیبی» است که این نوع فتوحات، گشایش‌های روحانی و معنوی سالکان را در پی داشته و یکباره قلب عارفان را سرشار از بسط و بهجت و سرور می‌کرده است. این نوع فتوحات که از «عالم غیب» سر می‌زده است، مهبط و محل نزولش «قلب و سیر» عارف بوده است تا بدین وسیله «قلب عارف» کانون محبت حق و معدن اسرار او شود. بی‌جهت نیست که در تقسیم‌بندی صوفیه از انواع فتوح، «فتح قلب» عام‌ترین و شامل‌ترین فتوحات بوده است از نظر نفع و حکم و البته مقدمه‌ای بوده برای کامل‌ترین و شایسته‌ترین فتوحات یعنی «فتح المبین». آنچه در این میان و در ضمن مطالعه کتب عرفان و تصوف نباید فراموش کرد این است که واژه‌ها و مفاهیمی چون «فتوح»، «الهام»، «وارد»، «فراست»، «مکاشفه» و «واقعیه» علی‌رغم تمایز ظریف و کمرنگ مفهومی و کاربردی با یکدیگر، قرابت و ترادف معنایی شگفتی با همدیگر دارند تا آنجایی که در اغلب متون صوفیه این واژگان با مدلولاتی کاملاً نزدیک به هم، به جای یکدیگر به کار رفته‌اند؛ به نحوی که گاه تفکیک و تمیز این مصطلحات بویژه چهار مفهوم (فتوح و الهام و وارد و فراست) امری دشوار و پیچیده است. در نظر داشتن این نکته مهم سبب

می‌شود که هنگام مطالعات عرفانی، واژه «فتوح»، بلافاصله مفاهیمی چون الهام و وارد و فراست را برای خواننده تداعی کند یا بالعکس.

یادداشت‌ها

۱. آنچه از شواهد بر می‌آید تاکنون هیچ تحقیق و مقاله مستقلی درباره «فتوح» نوشته نشده است؛ بجز اشاراتی که در امهات کتب صوفیه متقدم درباره این موضوع به چشم می‌خورد که البته به صورت پراکنده و مختلط با مضامینی چون وارد و الهام و فراست است.

۲.

وز هوایی کاندر و سیمرغ روح
هر یکی پروازش از آفاق بیش
پیش از این دیده است پرواز و فتوح
وز امید و نهمت مشتاق بیش
(مولوی، ۱۳۶۱، ج ۱، بب ۱۴۴۴-۱۴۴۵)

۳.

هر که را باشد ز سینه فتح باب
اوز هر شهری بیند آفتاب
(همان، بب ۱۴۰۲)

۴.

چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم
نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم
(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۵۵)

۵.

بیا که فرقت تو چشم من چنان در بست
که فتح باب وصال مگر گشاید باز
(حافظ، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۹۱)

این غزل با مطلع:

درآ، که در دل خسته توان در آید باز
بیا، که در تن مرده روان در آید باز
در کتاب «درس حافظ» از دکتر محمد استعلامی آمده و به گفته نویسنده «این غزل در دیوان استاد خانلری، یحیی قریب و سایه حذف شده است». (همان، ج ۲، ص ۶۹۱)

آب حیات عشق را در رگ ما روانه کن آینه صبح را ترجمه شبانه کن

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۳۹)

۷. کاربرد این ترکیب از سوی «محمد بن احمد بن محمد» در رساله «مقاصد السالکین»،

می‌تواند جایگزین مناسبی برای مفهوم لغوی فتوح باشد. همچنین نویسنده رساله فوق ترکیب

«فتوحات غیب» را در معنای فتوح عرفانی و در مقابل «فتوح دنیوی» به کار برده است. (برای

اطلاع بیشتر ر.ک. به مایل هروی، ۱۳۸۳، ۳۸۴ و ۴۵۸)

۸. مولوی می‌گوید:

کشتی‌ای سازی ز توزیع و فتوح کو یکی ملّاح کشتی همچو نوح

(مولوی، ۱۳۶۱، ج ۵، ب ۲۵۰۵)

۹. در اسرارالتوحید آمده است: «و آن خانقاه بر «فتوح وقت» بزرگتر از همه خانقاه‌های

نیشابور بودی، به برکت گفت شیخ و همت مبارک او». (محمد بن منور، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۴۹)

یعنی از فتوح همان وقت و همان روز، مخارج خانقاه حاصل می‌شد و محل درآمد ثابتی

نداشت. (همان، ج ۲، ص ۵۴۹)

۱۰. در اسرار التوحید، یک جا «فتوح» با واژه‌های «راحت و نعمت» آمده است (محمد بن

منور، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۴۱) و در جای دیگر با «فراخی و خوشی» هم‌نشین و هم معنا شده

است. (همان، ج ۱، ص ۳۷۶)

۱۱. روز بهان بقلی ضمن اینکه صوفیان طمّاع را «خاینان تصوّف و مدعیان معرفت»

می‌داند، تصریح می‌کند که: «این اصحاب مرقع و رکوه داران از حقیقت جز رنگی ندارند و از

شریعت محمّد (ص) علمی ندارند... در رباطها شکم خواری کنند. در مجلس سالوسان طرّاری

کنند. از پراکندگی لقمه حرام خورند. طاعت خداوند فراموش کنند. آنگاه خود را به دزدی و

شوخی بر مشایخ سلف بندند و بر عاشقان درگاه طعنه زنند». (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴، ص ۲۳۲)

۱۲. ... و شرط آن است که این طایفه را که فتوحات قبول کنند که حاضر حضرت حق

تعالی باشند. یا چون (سالک) بدین مقام (فنا‌ی باطن) رسد او را جایز باشد که هر فتوح که از

غیب بدو رسد قبول کند و از آن تناول کند. (سهروردی، ۱۳۸۶، ص ۸۰)

۱۳. ... شیخ ایشان (میردان) را گفت: به خلوت رجوع کنید و از حضرت عزت سؤال کنید تا حق تعالی شما را فتوح فرستد. (همان، ص ۸۲)
۱۴. جرجانی در تعریف فتوح می‌گوید: الفتوح: عبارة عن حصول شیء مما لم يتوقع ذلك منه. (تعريفات، ۱۴۲۱ قمری، ص ۱۶۷)
۱۵. میدی در «کشف الاسرار» می‌گوید: یک ذره عنایت ازلی به از نعیم دو جهانی. دوستان او در ازل کأس لطف نوشیدند و لباس فضل پوشیدند. (به نقل از پورنامداریان، ۱۳۸۲، ص ۱۷۴)
۱۶. جهت اطلاع از متن کامل حکایت بنگرید به اسرار التوحید، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶.
۱۷. رُستی کردن: از تعبیرات خاص صوفیه است، به معنای چیزی را از دیگران پنهان خوردن. (محمد بن منور، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۴۹)
۱۸. این همه علم بنای آخور است که عماد بود گاو و اشتر است (مولوی، ۱۵۱۷/۴)
۱۹. ابوالحسن نوری گوید: الأتصال مکاشفات القلوب و مشاهدات الاسرار. اتّصال، مکاشفة «دلها» و مشاهده رازهاست. (صدری نیا، ۱۳۸۰، ص ۶)
۲۰. خواجه عبدالله گوید: «نور معرفت و صفت ذات احدیت از دلهای عارفان جویند که دلهای ایشان کانون معرفت است و سرهای ایشان کان محبت است» (سجادی، ۱۳۷۸، ص ۶۴۳)
۲۱. ابن عربی به صراحت اعتراف می‌کند که حق فی ذاته در این دنیا برای هیچ احدی مشهود نیست، اما در هر قلبی، بویژه قلب عارف و در صور معتقدات صاحب این قلب مشهود است. (عقیفی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱)
۲۲. آیا نمی‌توان گفت که در افسون همنشینی واژه‌هایی چون «فتوح، الهام، فراست، مکاشفه، واقعه، وارد و خاطر» در بسیاری از متون صوفیه نوعی جاذبه «جادوی مجاورت» نهفته است؟ جادوی مجاورتی که در شاهکارهای ادبی جهان و در کتب مقدس عالم، امری است

تردیدناپذیر و چنان نیرومند که در سرنوشت اجتماعی و تاریخی ما ایرانیان تأثیری شگفت و تعیین کننده داشته است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷، ۱۶-۲۶.

۲۳. مثلاً صاحب کشف الحقایق (ص ۱۰۳) بعد از بحث مفصلی درباره «رؤیا و غیب و احوال گذشته و آینده»، واژه‌ها و مفاهیمی چون «فتح و وحی و الهام و فراست» را در کنار یکدیگر به کار برده، هم معنا و هم ارز تلقی می‌کند. (برای اطلاع بیشتر بنگرید به ریجون، ۱۳۷۸، ص ۲۳۶) همچنین عزیز نسفی ملاقات روح و ملائکه سماوی در بیداری را سبب «وجد و وارد و الهام و خاطر» می‌داند (نسفی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۶) و بدینگونه به ترادف چهار اصطلاح عرفانی فوق اشاره می‌کند.

۲۴. البتّه باید توجه داشت که فتوح با دو اصطلاح عرفانی «واقعیه» و «مکاشفه» نیز ترادف و قرابت معنایی دارد؛ اما به دلیل پرهیز از اطاله کلام از ورود به این بحث صرف نظر می‌شود. فقط در این حد باید بدانیم که واقعیه «حالتی است که برای اهل خلوت در اثنای ذکر و استغراق اتفاق می‌افتد به گونه ای که از محسوسات غایب می‌شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف می‌شود، چنانکه نایم را در حالت نوم». (کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۱) ضمن اینکه واقعیه نیز همچون فتوح از عالم غیب به قلب فرود می‌آید البتّه «به هر طریق ممکن». (پورجوادی، ۱۳۶۵، ص ۹۷) مکاشفه نیز نوعی گشایش است که در آن «شواهد غیبی» رو می‌نماید و البتّه همیشه با نوعی از میان رفتن حجاب همراه است. (نجم رازی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰)

۲۵. برخی از اعراب جاهلی تصور می‌کردند که «الهام» از «تابعه» بی‌جنی به افراد می‌رسد. یا یونانیان باستان به دریافت الهام از ارباب انواع شعر و هنر قایل بودند. (زرین کوب، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱) برای اطلاع بیشتر ر.ک. به همایی، ۱۳۳۹، صص ۴۳۲-۴۳۶.

۲۶. در مناقب العارفین آمده است: «چنانکه وحی ملکی ملک انبیاست»، وحی القلب و الالهام «از آن اولیاست». (افلاکی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۵۳) و همچنین «جماعتی که به عین عیان رسیده‌اند از وسایط و دلایل رهیده‌اند و از انوار «وحی القلب» منور و مشرف گشته». (همان، ج ۲، ص ۷۷۶) همچنین ترکیب «وحی دل» از مثنوی دقیقاً معادل «الهام» است:

وحی دل گیرش که منظرگاه اوست چون خطا باشد که دل آگاه اوست

(مولوی، ۱۳۶۱، ۴، ب ۱۸۵۳)

۲۷. صاحب «مصباح الهدایه» از قول متصوفه الهام را «خاطر حقانی» می‌خواند. (کاشانی،

۱۳۶۲، ص ۷۹)

۲۸. غزالی در احیاء العلوم الدین، الهام و «در دل دمیدن» را مترادف فرض می‌کند.

(غزالی، ۱۳۵۲، ربع مهلکات، ۵۶)

۲۹. ملاصدرا هم الهام را مترادف «نفث فی الروح» (یعنی دمیدن نسیم معارف در روح

انسان) می‌داند. (سجادی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۸)

۳۰. جرجانی در تعریف الهام گوید: «... و هو يدعو الى العمل من غير استدلال بآیه و لا نظر

فی حجه». (جرجانی، ۱۴۲، ص ۳۸)

۳۱. تعبیر «القا» را از عزیز نسفی وام گرفته‌ام، آنجا که می‌گوید: «بدان که هر وقت که

ملائکة سماوی سخن به دل آدمیان القا کنند، آن القا اگر در بیداری باشد، نامش الهام است و

اگر در خواب باشد، نامش خواب راست است». (نسفی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸)

۳۲. یک نکته ظریف و قابل تأمل در ترکیب «الهام حق به اولیا» این است که تقریباً تمام

مشایخ صوفیه، الهام را مختص اولیا می‌دانند- چنانکه در متن، دو سه نمونه ای ذکر شده، امّا

نجم دایه در «مرصاد العباد» و در گفتاری بدیع الهام را مختص «خواصّ مومنان» می‌داند و

چنین ادامه می‌دهد که: «تا آن وقت که «نور الله» در دل متمکن گردد، آنکه مرتبه عوام اولیاست

که «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الى النور»». (مرصاد العباد، ۱۳۸۰، ص ۳۶۷) از

این سخن نجم رازی به طور ضمنی چنین برداشت می‌شود که مراتب بی‌شماری ورای مقام

«الهام» وجود دارد که به ترتیب به مؤمنان و اولیا و انبیا می‌رسد و آیا از این سخن عزیز نسفی

در سلسله مراتب نظام‌مندی که برای سالک ترسیم می‌کند و آن را شامل چهار مرتبه «ذکر و

فکر و الهام و عیان» می‌داند، (ریجون، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳) می‌توان وجه مشترکی با گفته نجم

رازی یافت که نه «الهام» آخرین پایه از نردبان سلوک است و نه اولیا منتهای سالکان و

مجذوبان، بلکه «آسمانهاست در ولایت جان».

۳۳. در معارف بهاء ولد بارها به ترکیب «الهام دادن خداوند» بر می‌خوریم. مثلاً بنگرید به

معارف، ج ۲، ۱۳۸/همان، ج ۱، ۳۶۰/همان، ج ۲، ۸۵ در مناقب العارفین هم یک بار ترکیب «الله

الهام داد» به کار رفته است. (افلاکی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹)

۳۴. ابن عربی همچنین وقتی بر کتاب «ترجمان الاشواق» شرح می‌نویسد و آن را «ذخائر الاعلاق» نام می‌گذارد، باز تأکید می‌کند که منظورش در این کتاب معانی متداول و متبادر آیات نیست، بلکه واردات الهی و تنزلات روحانی است که در ماورای معانی ظاهری پوشیده و نهفته است. (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۸۶)

۳۵. جهت اطلاع از دیگر نمونه‌های واردات و الهامات برخی صوفیه بنگرید به: الهام وارد بر بلال خواص (تذکره‌الاولیاء، ج ۱، ۱۸۰) و الهام وارد بر جنید (همان، ج ۲، ۱۳) و الهام وارد بر ابوالحسن خرقانی (همان، ج ۲، ۲۱۲)، همچنین حکایات گوناگون بسیار در مثنوی مولوی، مثل حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه جهت غریمان به الهام حق (۲۰۰/۲-۱۹۸)، الهام آمدن به شیخ اقطع (۴۰۸/۳) و حکایت شیخ محمد سرری (۸۳۷/۵-۸۳۰).

۳۶. «و هر که در راه خدای و در کار خدای دعوی می‌کند و الهام ملهم از وسواس موسوس باز نداند، بدان که او بردهٔ شیطان است.»

۳۷. جهت اطلاع از دیگر مباحث مربوط به «الهام» مثل: تفاوت الهام و اشارت، تفاوت الهام و وحی و تفاوت الهام و علم لذتی به ترتیب بنگرید به مرصاد العباد، ۳۶۶/ مصباح الهدایه، ۷۹/ محیی الدین ابن عربی، ۲۱۵.

۳۸. شیخ احمد جام در انس الثائبین (ص ۱۹۶) از واژه «نموده» به جای «وارد» استفاده کرده است.

۳۹. الوارد: کلّ ما یرد علی القلب من المعانی الغیبیه من غیر تعمّد من العبد. (جرجانی، ۱۴۲۱قمری، ص ۲۴۴)

۴۰. روز بهان بقلی دربارهٔ واردات ربّانی گوید: «هر واردی که به تأثیر تجلّی از حق صادر شود، جان (سالک) را از وجد لباسی دیگر پوشد». (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۲۴)

۴۱. ذالنون گفت: «وارد حق که درآید دلها را شیدا می‌سازد». (سراج طوسی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۳) البته باید توجه داشت که «قشیری» بجز «وارد شادی و بسط» - که مقصود ما از این اصطلاح است - «وارد اندوه» و «وارد قبض» هم اشاره می‌کند (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۳۰) و از این لحاظ دایرهٔ واردات را عام‌تر از فتوح و خواطر می‌داند.

۴۲. حسین بن منصور در جواب آنکه از وی پرسیدند که برهان حق چیست؟ گفته است: «واردات ترد علی القلوب تعجز النفوس عن تکذیبها». (کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۵)

۴۳. از دید شیخ احمد جام میزبانی شایسته هنگام نزول واردات، همانا «ادب نگه داشتن» است؛ که پسالک نباید در راه «نموده» هر چه در پیش وی می‌آید می‌نگرد که «دیده راه خود بزند» (احمد جام، ۱۳۶۸، ص ۱۹۸)

۴۴. شیخ روز بهان بقلی یک خاصیت و امتیاز دیگر نیز برای «نور فراست» بر می‌شمرد که: «ارواح قدسی به نور فراست یکدیگر را بازشناسند و بر یکدیگر عاشق شوند». (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۲۴)

۴۵. درباره مفهوم «فراست»، ترکیبات زیر از «نفحات الانس» قابل توجه است: الف) فراست نیز: صص: ۸۷-۲۹۲-۳۴۴ ب) فراست صادق: ص ۲۶۴ ج) فراست عظیم: ۱۹۴ ص د) خداوندان ولایات و کرامات و فراست: ص ۳۴۶

۴۶. هو الفتح الذی يعطى المعرفة وجوداً، لا نقلاً و لا استدلالاً بل شهوداً و عیاناً یغنی عن نظر العقل و تعلمه.

۴۷. هو اعمّ الفتوحات نفعاً و اشملها حکماً.

۴۸. هو اعلی الجمیع و اکمل الفتوحات و اولها و اشرفها و اتمها. (همان طوری که از این تعریف بر می‌آید «فتح مبین» از دید کاشانی بالاترین و کاملترین فتوح محسوب می‌شود و این در حالی است که از دید بسیاری از پیشینیان «فتح مطلق» را درگه بسی بالاتر از «فتح مبین» است).

منابع و مأخذ

الف) کتابها

۱. قرآن کریم، (۱۳۵۷)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارت جامی و نیلوفر.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج، (۱۳۶۸)، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراغزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. استعلامی، محمد، (۱۳۸۶)، درس حافظ (نقد و شرح غزل‌های حافظ)، تهران، سخن.

۴. افلاکی، شمس الدین احمد، (۱۳۷۵)، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازجی، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
۵. بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۶۶)، عبر العاشقین، به اهتمام، هانری کربن و محمد معین، تهران، انتشارات منوچهری.
۶. بهاء‌ولد، (۱۳۵۲)، معارف، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، کتابخانه طهوری.
۷. پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۲)، گمشده لب دریا، تهران، سخن.
۸. تهانوی، محمدعلی، (۱۹۹۶ میلادی)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، به کوشش، رفیق العجم، بیروت، بی تا.
۹. جامی، نورالدین عبدالرحمان، (۱۳۵۷)، نفحات الانس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات.
۱۰. جرجانی، سید شریف، (۱۴۲۱ قمری)، تعریفات، به کوشش، محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۱. جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، (۱۳۷۷)، مثنوی معنوی، تصحیح و پیشگفتار، عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۲. -----، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریزی، مقدمه، گزینش و تفسیر، محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
۱۳. جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. حافظ، (۱۳۷۱)، دیوان اشعار، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، انتشارات اقبال.
۱۵. ریجون، لوید، (۱۳۷۸)، عزیز نسفی، ترجمه مجیدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
۱۶. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر.

۱۷. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۶)، سرّنی، تهران، انتشارات علمی.
۱۸. -----، (۱۳۶۹)، دنباله جستجو در تصوّف ایران، تهران، امیرکبیر.
۱۹. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، کتابخانه طهوری.
۲۰. سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوّف، تصحیح و تحشیه، رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، انتشارات اساطیر.
۲۱. سهروردی، شیخ شهاب الدین، (۱۳۸۶)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالمومن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، انتشارات زوّار.
۲۳. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، قلندریه در تاریخ، تهران، انتشارات سخن.
۲۴. -----، (۱۳۸۵)، چشیدن طعم وقت، (از میراث عرفانی ابو سعید ابوالخیر) تهران، سخن.
۲۵. شیخ احمد جام، (۱۳۸۶)، انس التائبین، تصحیح و توضیح، علی فاضل، تهران، انتشارات توس.
۲۶. -----، (۱۳۸۷)، روضة المذنبین و جنة المشتاقین، مقابله و تصحیح و مقدمه علی فاضل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۷. صدر حاج سید جوادی، احمد و دیگران، (۱۳۷۹)، دایرة المعارف تشیّع، تهران، نشر سعید محبتی.
۲۸. عبادی مروزی، قطب الدین ابوالمظفر، (۱۳۶۲)، مناقب الصوفیه، تهران، کتابخانه منوچهری.

۲۹. عطار نیشابوری، فرید الدین، (۱۳۷۸)، تذکرة الاولیاء، تصحیح، توضیحات و فهارس محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوآر.
۳۰. -----، (۱۳۸۶)، مصیبت نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
۳۱. عفیفی، ابوالعلاء، (۱۳۷۸)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، انتشارات الهام.
۳۲. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۵۲)، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۳۳. فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۱)، احادیث مثنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۴. قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۷۴)، رساله قشیریه، تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی.
۳۶. -----، (۱۳۷۹)، لطایف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، به کوشش مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب.
۳۷. کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۶۲)، مصباح الهدایه، تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال الدین همایی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه سنایی.
۳۸. گوهرین، سید صادق، (۱۳۶۷)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، انتشارات زوآر.
۳۹. مایر، فریتس، (۱۳۸۵)، بهاء ولد، ترجمه مهر آفاق بایبوردی، تهران، انتشارات سروش.
۴۰. مایل هروی، نجیب، (۱۳۸۳)، این برگ‌های پیر، تهران، نشر نی.
۴۱. محمد بن منور، (۱۳۷۶)، اسرار التوحید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه.

۴۲. مستملی بخاری، خواجه امام ابو ابراهیم، (۱۳۶۶)، شرح التّعرف لمذهب التصوف، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
۴۳. نجم رازی، (۱۳۸۰)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۴. نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۸)، کتاب الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، انتشارات طهوری.

ب) مقالات

۱. بدخشانی، شیخ نورالدین جعفر، (۱۳۵۴)، «اصطلاحات الصوفیه»، به کوشش ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین، شماره ۱۶، صص ۳۲۶-۳۳۳.
۲. پورجوادی، نصر الله، (۱۳۶۵)، «رساله‌ای در اصطلاحات عرفا و صوفیه»، معارف، دوره سوم، شماره ۲، صص ۹۳-۱۰۱.
۳. حریری، ندا، (۱۳۷۹)، «فتّاح»، مندرج در دایرةالمعارف تشیّع، ج ۱۲، ص ۲۰۸.
۴. شاهسون، ساره، (۱۳۷۹)، «فتوح»، مندرج در دایرةالمعارف تشیّع، ج ۱۲، صص ۲۰۹-۲۱۰.
۵. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۷)، «جادوی مجاورت»، بخارا، سال اول، شماره دوم، صص ۱۶-۲۶.
۶. همایی، جلال الدین، (۱۳۳۹)، «تابعه»، یغما، سال سیزدهم، شماره ۹، صص ۴۳۲-۴۳۶.

"Mystic Concept of "Respite" from the Viewpoint of Sufis"

Amir H. Madani, Ph.D. candidate
Mohammad K. Kahdooei, Ph.D.
Yazd University

Abstract

From the viewpoint of Sufism, the concept "respite" has two different meanings: the first meaning refers to vow and donation that people offer to monastery which can be led to its improvement. Although respite has own merits, it may be misused by some Sufis. The second meaning which is the matter of concern in this article is related to spiritual values that Sufis achieve. Supported by divine grace, these achievements help Sufis to access "unseen". These virtues sensed by Sufis increase their certainty and beliefs in God. Achieved from the unlimited grace of God, these favors do belong to those pious who have had long-life endeavors and have guarded against evils during their life. A detailed discussion of "respite" has been provided in this article under six different subheadings: a) the literal meaning of the term respite, b) the mystical meaning, c) the relation between "heart and respite" d) the synonyms of the term and its relation to inspiration, e) its opposite meanings to inspiration, f) and finally the different concepts of respite.

Keywords: Respite, Inspiration, Unseen, Grace.