
ویژگی‌های سرّ در کشف‌المحجوب و مطابقت آن با متون منثور صوفیه

حجت کجانی حصارى*

◀ چکیده:

«سرّ» از مصطلحات رایج صوفیه است که آن را جایگاه مشاهده و یکی از برترین لطایف وجودی انسان دانسته‌اند؛ علاوه بر توصیف‌های مختلف از سرّ و تبیین ویژگی‌های آن در ضمن عبارات مختلف، در متون منثور عرفانی گاه سرّ را در معنا با «دل»، «قلب» و «روح» یکی دانسته و در تعاریف مختلف، آن را با همین کلمه در معنای «راز» یکسان شمرده‌اند، در صورتی که سرّ مرتبه‌ای وری روح و جان است. مقاله حاضر بر اساس متن کشف‌المحجوب حدود تعاریف سرّ را مشخص و تفاوت آن را با دیگر لطایف بررسی می‌کند، و آراء نویسندگان متون منثور عرفانی از آغاز تا قرن هشتم هجری را در تعریف و استعمال این واژه‌ها معرفی می‌کند و سرانجام به بیان ویژگی‌های سرّ از خلال متن کشف‌المحجوب و تطابق آن با سایر آثار عرفانی منثور می‌پردازد.

◀ کلیدواژه‌ها: سرّ در عرفان اسلامی، قلب، دل، کشف‌المحجوب، مشاهده صوفیانه، لطیفه عرفانی.

*. مدرس دانشگاه فرهنگیان واحد شهید مفتح شهرری / hesaril@gmail.com

مقدمه

ارائه تعریف از امور انتزاعی، به‌ویژه اصطلاحات عرفان و تصوف امری ضروری است. داشتن تعریفی مناسب برای هر اصطلاح می‌تواند بسیاری از مشکلات، کژفهمی‌ها و پیچیدگی‌های یک متن را برای خوانندگان آن رفع کند؛ اما دادن یک تعریف جامع و مانع از امور ذهنی که مصداقی خارجی ندارند، کاری دشوار است و کمتر اتفاق می‌افتد که نویسنده هنگام انتقال یک مفهوم از ذهن خود به ذهن دیگران، به تعریف کردن پردازد و غالباً آن را توصیف و تبیین می‌کند. همچنین به دلیل شخصی بودن تجربیات هر صوفی، تحول‌پذیر بودن آن تجارب در گذر زمان نزد هر فرد و اختلافات فرقه‌ها و مشارب فکری و عقیدتی صوفیه مانند اختلاف در سکر و صحو، رسیدن به تعریفی که محصول اتفاق آراء صوفیان در همهٔ زمان‌ها باشد، امری ناممکن می‌نماید؛ البته با جستجو در تعاریف و توصیفاتی که افراد مختلف در هر زمان و هر مکانی از یک اصطلاح ارائه داده‌اند، می‌توان به نکات، نظرات شخصی، تفاوت‌ها و شباهت‌ها، مقایسهٔ میان مفاهیم مشابه، سلب آنچه باعث به‌خطرافتن ذهن می‌شود یا بیان ویژگی‌های آن اصطلاح دست یافت و از میان انبوه نوشته‌ها، چند تعریف تقریباً کامل ارائه داد که بتواند جمیع تعاریف گذشته را شامل شود؛ هرچند این کار باعث نادیده گرفته شدن برخی از صفات، ویژگی‌ها و نظرات یا درآمیختن آن‌ها با یکدیگر می‌شود؛ به عنوان مثال با توجه به تعاریف ثبت شده از اصطلاح «سر»^۱، می‌توان گفت مؤلفان صوفیه^۲ بر آن‌اند که «سر» لطیفه‌ای نهاده در قالب بشر و جایگاه مشاهدهٔ جمال و جلال حق - تعالی - است؛ همچنان‌که روح، محلّ محبت و دل جایگاه معرفت است؛ اما در این پژوهش ثابت می‌شود که مؤلفان در تعریف دقیق و کاربرد این اصطلاح در عبارات خود اتفاق نظر نداشته‌اند و در بسیاری از موارد ویژگی‌های سر را با لطایف دیگر، به‌ویژه «روح» و «دل» درآمیخته و هویت آن را مجهول گذاشته‌اند؛ از این میان کشف‌المحجوب نوشتهٔ علی بن عثمان جلّابی

هجویری (م. حدود ۴۷۰ ه.ق) و شرح التّعرف لِمذهب اهل التّصوّف اثر ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد بن عبدالله مستملی بخاری (م ۴۳۴ ه) با وجود نیارودن تعریفی برای سرّ، آن را با دقت بیشتری به کار برده و سعی کرده‌اند استقلال آن را حفظ کنند. هدف پژوهش حاضر، علاوه بر کشف و استخراج ویژگی‌های «سرّ»، استناد به متون مختلف و نقد و بررسی مطالب نویسندگانی است که با وجود تتبع در آثار گوناگون متصوفه و تلاش در معرفی لغات، مفردات و اصطلاحات اهل تصوف، تاکنون اشاره‌ای بدان نداشته‌اند.

پیش از این در کتب مختلف صوفیه به صورت پراکنده و در تمام فرهنگ‌های اصطلاحات عرفانی درباره سرّ مطالبی آمده‌است؛ اما هیچ‌یک به استخراج ویژگی‌های آن نپرداخته و تنها به جمع‌آوری تعاریف و اقوال مشایخ در این باره بسنده کرده‌اند. امید است این مقاله راهگشای دیگر پژوهندگان آثار عرفانی در کشف و ویژگی‌ها، نقش‌ها و اختلافات میان صاحب‌نظران در معرفی سایر اصطلاحات این علم باشد.

سرّ چیست؟

مطابق عبارات عرفا و بیان مکاشفات و استدراکات آن‌ها، خداوند همان‌گونه که جسم انسان را مجهز به پنج حس ظاهری سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس کرده، لطایفی در وجود انسان نهاده است تا واسطه‌ای بین او - تعالی - و بندگانش باشد و به وسیله آن‌ها معنویات را به او القا کند. نام و تعریف این لطیفه‌های معنوی که بین سه تا هفت مورد ذکر شده است، در کتب صوفیه و مشایخ خراسان در یک‌جا مشاهده نمی‌شود. تنها پس از هجویری و در آثار مشایخ عراق همچون سهروردی (۵۳۹- ۶۳۲ ه.ق)، نجم‌الدین دایه (۵۷۰- ۶۵۴ ه.ق) و عزالدین کاشانی (م ۷۳۵ ه.ق) است که این اصطلاحات به شرح و تفسیر درمی‌آیند.^۳

از این میان «سرّ» کمتر از دیگر همانندانش معرفی شده است و به دلیل مشابهت آن با سایر لطایف، در بسیاری از مواقع از دل یا روح به جای آن استفاده کرده‌اند.

خواجه عبدالله انصاری (۳۶۹-۴۸۱ ه.ق) در میدان هشتاد و سوم از صد میدان این گونه به معرفی سرّ می‌پردازد: «قوله تعالی: وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَسْرَارَهُمْ؛^۴ سرّ آن خلاصه مرد است که با حقّ دارد در نهان که هرگز زبان از آن عبارت نتواند کرد و مرد آن را از خود حکایت نتواند کرد. و آن سه است: ... آنچه از آدمیان نهان است، خدمت خلوت است؛ آنچه از فرشتگان نهان است، مکاشفه حقیقت است؛ و آنچه از خود نهان است استغراق در مواصلت حق است...». (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۵۶-۲۵۷) وی برای هر یک از این سه، سه ویژگی نیز ذکر می‌کند. (ن.ک. همان) ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵ ه.ق) در تعریف سرّ می‌گوید: «و احتمال بود که سرّ چیزی بود لطیف اندر قالب همچون روح و اصل‌های ایشان واجب کند که محلّ مشاهده است؛ چنان‌که روح محلّ محبت بود و دل‌ها جای معرفت بود.» (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۳۴) حتی پس از هجویری (تا سده هشتم هجری) نیز تعریف دقیق و کاملی از سرّ ارائه نشد و این لطیفه، مبهم و بدون تعریف دقیق باقی ماند.^۵ همین دشواری شناخت لطایف معنوی باعث مجهول و ناشناخته ماندن آن‌ها شده و افرادی چون هجویری را از تعریف آن‌ها بازداشته است. عدم امکان تعریف کردن سرّ با وجود نوشته شدن ده‌ها کتاب مهم عرفانی و چندین فرهنگ اصطلاحات عارفانه و تصوف، دلایلی دارد که عبارت‌اند از:

۱) سرّ وجود مستقلی نیست و به گمان برخی، حالتی است که از روح یا قلب در وجود می‌آید؛ صاحب کشاف می‌نویسد: «آن را که سرّ نام نهاده‌اند، نیست آن سرّ چیزی مستقل به نفس خویش؛ بلکه چون نفس پاک می‌گردد، قلب از مقام خویش عروج، یا روح از مقام خویش عروج می‌کند، این را سرّ می‌گویند و این هم از قلب و هم از روح پیدا می‌شود.» (تهانوی، ۱۹۶۷: ۶۳۵)

۲) سرّ لطیفه‌ای نادیدنی است؛ ن.ک. (میهنی، ۱۳۷۱: ۲۴۵) و (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۳۴).^۶

۳) در قرآن کریم از لطیفه سرّ سخنی نیست؛ ولی از دیگر لطایف؛ یعنی روح، دل، نفس و عقل سخن‌ها آمده‌است؛ و سرّ در همه آیات در معنی پنهان یا راز به کار رفته است.

۴) در کتب تصوف، سرّ در معنی لطیفه معنوی با همین کلمه در معنی راز و امری پوشیده بین خدای و بنده، درهم آمیخته شده است.

۵) درک فردی متصوفه از تجربیات خاص معنوی - و گاه بی بازگشت بودن آن تجارب باعث شده است که تعریف جامع و مانعی از احوال و اصطلاحات خاص عرفا ارائه نشود.

۶) سجع‌پردازی‌ها و به‌کارگرفتن کلام موزون و مقفی در تعاریفات صوفیان، اگرچه مهارت سخن‌پردازی آنان را به نمایش گذاشته؛ اما بیان معنی را تحت‌الشعاع قرار داده و گاه معنایی جانبی به اصطلاحات خاص عرفانی بخشیده است؛ مانند تعریف سرّ از خواجه عبدالله انصاری که پیش از این آمد.

۷) بیان توصیفاتی در حدّ درک و فهم مخاطبان نیز باعث جایگزینی توصیفات به جای تعاریف شده است.

ویژگی‌های سرّ در کشف‌المحجوب

به دلیل تعدّد آرا و اختلاف نظرهای صوفیه، تأیید کردن یکی از تعاریف ارائه شده و تأکید بر آن به عنوان تعریف جامع و مانع از «سرّ» غیرممکن است. با مطالعه کتب متثور و معتبر عرفانی تا قرن هشتم هجری در خراسان و عراق مانند صد میدان، طبقات‌الصوفیه، رساله قشیریه، شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف، اللمع فی‌التصوف، کشف‌المحجوب، مرصادالعباد، مصباح‌الهدایه، نفحات‌الأنس و آثار دیگر و با تحقیق و تتبع در آنها، می‌توان درباره «سرّ» به نکاتی دست‌یافت که پژوهشگران و نویسندگان فرهنگ‌های اصطلاحات عرفانی به آن اشاره‌ای نکرده یا تنها به ذکر یکی دو نمونه از آن ویژگی‌ها بسنده کرده‌اند. در این میان سهم دو اثر شرح کتاب‌التعرف لمذهب

اهل التَّصَوُّف و کشف‌المحجوب که هر دو از نخستین کتاب‌های صوفیه به زبان فارسی بوده‌اند، بیش از آثار مذکور است؛ زیرا این دو در به‌کارگیری اصطلاحات صوفیانه، به‌ویژه «سرّ»، دقّت بیشتری داشته و چون دیگر نویسندگان به اختلاط و امتزاج این اصطلاح با سایر اصطلاحات نپرداخته‌اند.^۷ دیگر این‌که در میان آثار مشهور عرفانی این کلمه در دو کتاب نام‌برده، بیشترین کاربرد و بسامد را داشته‌است. مقاله حاضر به استخراج ویژگی‌های سرّ از متون اولیه صوفیه به‌ویژه کشف‌المحجوب می‌پردازد. ویژگی‌های سرّ عبارت‌اند از:

۱- «سرّ» مرتبه‌ای برتر از روح و جان است

بسیاری از کتب صوفیه سرّ را با روح، نفس و قلب (دل) یکی خوانده و حالات مختلف دل، روح و نظر عنایت الهی را در وجود سرّ مؤثر دانسته‌اند؛ این موضوع که کدام یک از لطایف در مراتب تنزیه و نزدیکی انسان به حق، در درجه بالاتری قراردارند، مورد بحث علمای صوفیه بوده‌است و هر یک با توجه به استدراکات، تعلیمات و تجارب خویش مراتبی را برای آن‌ها در نظر گرفته‌اند؛ برخی روح را به درجه اعلی رسانده‌اند و بعضی سرّ یا دل را. قشیری لطایف را به ترتیب شرافت و اهمیت عبارت از: سرّ، روح و دل (قلب) می‌داند. (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۳۴) نجم رازی لطایف را به ترتیب عقل، دل، سرّ، روح و خفی آورده‌است. (رازی، ۱۳۸۳: ۱۱۳ و ۳۱۱) و کاشانی تنها روح را از عقل برتر دانسته‌است (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۰۳)؛ اما برخی کتب در درجه‌بندی لطایف تعلّل و تردید کرده‌اند. صاحب کشف اصطلاحات‌الفنون با توجه به همه نظریات می‌نویسد: «نزد طایفه‌ای سرّ بالاتر از روح و دل است و در نزد بعضی بالاتر از دل است و پایین‌تر از روح و اما نزد محققین همان دل است؛ اما صوفیه گویند: نفس جسم لطیفی است ... و قلب داخل در نفس است و الطف و نورانی‌تر از آن است، و سرّ نور روحانیت آلت نفس است ... بعضی از صوفیان گفته‌اند که سرّ پس از قلب است و پیش از روح، و برخی دیگر آن را پس

از روح داند و بالاتر و لطیف‌تر از آنش انگارند...» (تهانوی، ۱۹۶۷: ۶۵۳)؛ اما هجویری به سرّ و لطایف دیگر در وجود انسان دقیق‌تر نگریسته و آن‌ها را در جملات خود از هم تفکیک کرده و در جایگاه خاصّ خودشان به کار برده است. او می‌نویسد: «اگر تن را از گرسنگی بلا بود، دل را بدان ضیا بود، و جان را صفا بود، و سرّ را لقا بود. و چون سرّ لقا یابد، و جان صفا یابد، و دل ضیا یابد، چه زیان اگر تن بلا یابد.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۷۶) او در جایی که احتمال ترکیب دل و سرّ را که بیش از سایر لطایف به هم نزدیک‌اند، می‌دهد، هر دو را می‌آورد تا این امر بر خوانندگان مشتبه نگردد: «و اگر کسی هزار سال به دل و به سرّ عارف باشد و ضرورتی مانع نبود، تا اقرار به معرفت نپیوندد، حکمش حکم کافران باشد.» (همان: ۵۲۳)

با بررسی این اصطلاح در کشف‌المحجوب این نتیجه حاصل می‌شود که مراتب لطایف وجودی انسان از نظر برتری؛ عبارت‌اند از: سرّ، جان (روح)، دل (قلب) و نفس یا عقل؛ چنان‌که از این عبارت مستفاد می‌شود: «چون رسول را -صلی الله علیه و سلم- به معراج بردند و به محلّ قرب رسانیدند، نفسمش از کون گسسته شد. بدان درجه رسید که دلش بود. نفس به درجه دل رسید و دل به درجه جان، و جان به محلّ سرّ، و سرّ از درجات فانی گشت و از مقامات محو شد و از نشان‌ها بی‌نشان ماند و اندر مشاهدت غایب شد و از مغایبه برمید.» (همان: ۴۴۲)^۸

۲- سرّ کدورت‌پذیر است

اگرچه سرّ از لطایف است؛ اما ممکن است در کنار نفس، روشنایی و صفای خود را از دست بدهد و نفس جای او را بگیرد؛ از این رو سفارش بسیاری به حفظ سرّ از غیر حق شده است. سلمی بارها به حفظ سرّ از وساوس و به طور کلی از دون حق اشاره کرده است؛ از جمله: «وَسئِلَ أَحْمَدُ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: رِعَايَةُ السَّرِّ عَنِ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى شَيْءٍ سِوَى اللَّهِ تَعَالَى» (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۰۶ و ۲۰۸) هجویری نیز چند

جا در این زمینه سخن می‌گوید؛ از جمله: «رُويم - رحمه الله عليه - گوید: مِنْ نَعْتِ الْفَقِيرِ حَفْظُ سِرِّهِ وَ صِيَانَةُ نَفْسِهِ وَ آدَاءُ فَرَائِضِهِ» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۶)^۹

حفظ سرّ از اصول اولیه تصوّف است و آن‌که پای در وادی طریقت می‌گذارد، غیر از تلاش خویش و همّتی که پیر بدرقه راهش می‌کند، خداوند را حامی و حافظ اراده خود در حفظ سرّ از التفات به اغیار می‌بیند. (ن.ک. مستملی بخاری، ۱۳۷: ۱۳۴۶ و ۱۴۳) هجویری بارها به این موضوع اشاره کرده است؛ از جمله: «... خداوند - سبحانه و تعالی - ایشان را صحبت پیغمبر - علیه السلام - بارزانی داشت و اسرار ایشان از جمله عیوب نگاه داشت.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۲۳) و «محبّت خداوند - تعالی - مر بنده را آن است که: با وی نعمت بسیار کند و ... سرّش را از التفات به اغیار بگسلاند و عنایت ازلی را بدو پیونداند.» (همان: ۴۵۰)؛ نیز ن.ک. ۸۵ و ۶۰۱؛ عطار، ۱۳۷۸: ۶۴۷

۳- سرّ مغلوب حق می‌شود

در شرح تعرّف آمده است: «نبینی که عمر - رضی الله عنه - چون خوف حق - تعالی - بر سرّ او غالب گشت، آثار آن خوف بر ظاهر او پدید آمد، تا خلق را از هیبت او قرار نماند، و دیو چون او را بدید، بترسید.» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۱۹۳) قشیری می‌نویسد: «چون حق - تعالی - غلبه کرد بر سرّی، مالک اسرار گردد، آن را ببندد و از آن خبر دهد.» (قشیری، ۱۳۸۱: ۳۷۱) هجویری نیز در کشف‌المحجوب به غلبه حق آن خبر تعالی بر سرّ بندگان اشاره کرده است: «پس سرّ مغلوب به غلبه حق بهتر از نفس غالب به حرکات ظاهر و مجاهدت.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۶۶)

۴- نور حق به سرّ می‌تابد و آن را بینا می‌کند

خداوند نور آسمان‌ها و زمین است (طه/ ۳۵) و این نور را به دل یا به سرّ بندگان می‌تاباند و بصیرت آن‌ها را شکل و پرورش می‌دهد. اقوال صوفیه محل تابش نور را دل (قلب) نامیده‌اند؛ اما سلّمی، مستملی و هجویری جایگاه نور الهی را سرّ انسان

دانسته‌اند؛ چنان‌که در طبقات‌الصوفیه آمده است: «إِذَا تَمَكَّنْتَ الْأَنْوَارَ فِي السَّرِّ، نَطَقَتْ الْجَوَارِحُ بِالْبِرِّ» (سلمی، ۱۹۵۳: ۲۸۲) مستملی در شرح جمله «خَرَقَ الْحُجْبَ أَنْوَارُهُمْ» می‌نویسد: «بدرانید حجاب‌ها را نورهای ایشان، شاید که معنی این آن باشد که هرچ ایشان را از حق - تعالی - حجاب کند، آن را از پیش سر برداشته باشند؛ تا نور سر ایشان جز به حق ننگرد.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۲۵)

هجویری نیز «سرّ» را جایگاه نور خداوند می‌داند و در چند جا بدان اشاره می‌کند؛ از جمله: «و مِنْهُمْ سرور دل‌ها، و نور سرّها، عمرو بن عثمان المکّی، رضی الله عنه.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۱۲) و نیز (همان: ۴۰۱)

آثار متثور عرفانی از چشم بصیرت، چشم دل و چشم باطن صحبت کرده‌اند؛ اما اشاره‌ای به چشم سرّ نکرده‌اند؛ تنها هجویری این بصیرت باطنی انسان را مربوط به چشم سرّ می‌داند: «یکی فعل بیند و اندر دید فعل، به چشم سرّ فاعل بیند و به چشم سرّ فعل.» (همان: ۴۸۵)^{۱۰}

۵- سرّ جایگاه وصال حق است

اگرچه وصال حق در دنیا امکان‌پذیر نیست؛ اما به زعم هجویری از طریق سرّ عارفان صورت‌می‌گیرد. او در دو جا به این قضیه اشاره کرده است: «وَأَذَاقَ سِرَّ الْمُشْتَاقِينَ رَوْحَ وَصَالِهِ» (همان: ۱) و «خداوند - تعالی - دل‌ها را پیش از تن‌ها بیافرید به هفت‌هزار سال، و اندر مقام قرب بداشت؛ و جان‌ها را پیش از دل‌ها بیافرید به هفت‌هزار سال، و اندر روضه انس بداشت؛ و سرّها را پیش از جان‌ها بیافرید به هفت‌هزار سال، و اندر درجه وصل بداشت؛ ... آن‌گاه هر کسی از اهل آن مر مقام خود را جویان شدند، حق - تعالی - نماز بفرمودشان؛ تا تن اندر نماز شد، دل به محبت پیوست، جان به قربت رسید، سرّ به وصلت قرار گرفت.» (همان: ۴۵۳)

۶- می‌توان بر سیرِ اشراف یافت

اشراف بر اسرار؛ مانند فراست مرتبه‌ای است که خداوند از علم لدنی خود به مؤمنین اعطا می‌کند. فراست همان اشراف بر اسرار و اندیشه‌هاست که هجویری آن را روا دانسته است^{۱۱} و آن را خاصّ اولیا و کسانی می‌داند که مقامشان فوق درجت دیگران است. (همان: ۱۹۸) سلمی در تعریف «عارف» روایتی بدین شرح نقل می‌کند: «وَسُئِلَ: مَنْ الْعَارِفُ؟ يَقُولُ: مَنْ نَطَقَ عَنِ سِرِّكَ وَ انْتَ سَاكِتٌ.» (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۵۷) قشیری شرح مبسوطی از فراست ارائه می‌دهد: «پیغامبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ - گفت: از فراست مؤمن بترسید که او به نور خدای می‌بیند... واسطی گوید: فراست روشنایی‌ای بود که در دل‌ها بدرخشد و معرفتی بود مکین اندر اسرار، او را از غیب به غیب همی برد تا چیزها بیند از آن‌جا که حق - تعالی - بدو نماید تا از ضمیر خلق سخن می‌گوید...» (قشیری، ۱۳۸۱: ۳۶۶-۳۶۷) مستملی بخاری رسیدن به درجه فراست و اشراف بر اسرار را منوط به پاکی اسرار می‌داند؛ چنان‌که سر هرکس پاک‌تر باشد، فراست او نیز درست‌تر است. (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۱۱۳-۱۱۶) هجویری در کشف‌المحجوب بارها به اشراف افرادی چون عمر بن الخطاب، ابوحنیفه نعمان بن ثابت، جنید بغدادی، منصور بن عمار، ابوسعید ابی‌الخیر، ابوالقاسم کرکّانی و ... بر اسرار مریدان و مخاطبان‌شان اشاره کرده است. (ر.ک. هجویری، ۱۳۸۷: ۹۸، ۱۴۳، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۵۰ و ۵۶۳)

عطار، اولیا را در فراست برتر از آن می‌داند که تا کنون ذکر شد: «وَبَصَّرَهُمْ بِغَوَامِضِ سَرَائِرِ النَّبِيِّينَ» (عطار، ۱۳۷۸: ۴)

۷- سرّ وسیله معراج اولیاست

مطابق با برخی از نوشته‌های صوفیه، همان‌طور که برخی از انبیا به معراج رفته‌اند، اولیا نیز به اسرار خود در نزد حق حاضر می‌شوند چنان‌که در شرح التّعرف از حضور

سرّهای اولیا و عرفا در عرش الهی سخن به میان آمده است: «می‌گردد گرد عرش سرّهای ایشان.» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۱۲۷، ۱۲۹ و ۱۴۷)

تفاوت معراج این دو گروه در آن است که انبیا به جسم و جان در معراج حاضر می‌شوند^{۱۲} در حالی که اولیا با اسرار خود: «پس معراج انبیا از روی اظهار بود به شخص و جسد، و از آن اولیا از روی همّت و اسرار، و تن پیغمبران به صفا و پاکیزگی و قربت چون دل اولیا باشد و سرّ ایشان. و این فضلی ظاهر است و آن چنان بود که ولیّ را اندر خود مغلوب گردانند تا مست گردد، آن‌گاه به درجات سرّ وی را از وی غایب می‌گردانند و به قرب حق می‌آیند...» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۵۵)

و «سرّ ایشان در ملکوت، طواف و جولان می‌کند و تن ایشان در زمین خدمت می‌کند.» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۱۴۲)^{۱۳} در میان اهل طریقت حکایتی نیز موسوم به «معراج بایزید» وجود دارد. (همان: ۳۵۵)

۸- سرّ جایگاه حقیقت و معنی است

از آنجاکه سرّ درجتی فوق سایر مدرکات باطنی دارد؛ پس بالاترین و مهم‌ترین معانی که همان حق است، بر آن ظاهر می‌شود؛ به گونه‌ای که زبان از بیان آن قاصر است. مستملی بخاری در این باره می‌نویسد: «و ما آن مقدار بیان کردیم که در وصف گنجید، و چندانی کشف کردیم که در عبارت گنجید؛ از بهر آنک آنچ مقتضی حقیقت حق است، در بیان و عبارت نگنجد، که بیان معبر سرّ است، و سرّ مشیر حقیقت است، و حقیقت صفت حق، و کمال حقیقت در سرّ نگنجد. از حقیقت حق در سرّ چندانی پدید آید که طاقّت سرّ است، اگر فزون از طاقّت سرّ مرّ سرّ را کشف افتد، همه اسرار عالم زیر و زبر گردد. باز از سرّ زبان چندانی بیان کند که طاقّت عبارت است، اگر آنچ کمال سرّ بیند به مشاهدت، به بیان و عبارت پدید آید، مستمعان در سماع هلاک شوند.» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۲۳۳)

عطار نیز می‌گوید: «حَقِيقَةُ الْعِلْمِ مَا كُشِفَ عَلَيِ السَّرَائِرِ...» (عطار، ۱۳۷۸: ۶۹۶ و ۶۴۷)

این معنی را هجویری چندین بار بیان کرده است: «پس جوانمردی من حفظ شریعت بود بر اظهار، و از آن تو حفظ حقیقت بر اسرار.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۷۸) نیز:

قَدْ تَحَقَّقْتَ بِسِرِّي فَتَنَاجَاكَ لِسَانِي وَ اجْتَمَعْنَا لِمَعَانٍ وَ افْتَرَقْنَا لِمَعَانِي
(همان: ۳۷۷) ۱۴

۹- سرّ به درجه استقامت و تمکین در احوال می‌رسد

سالک به کوشش خود و کشش محبوب و به همت شیخ می‌تواند در حفظ سرّ خویش بکوشد تا جایی که احوال در او ثابت و متمکن شود؛ چنان که «ابوبکر حامدی می‌گفت: چون انوار سرّ متمکن گردد، جوارح به نیکی سخن گوید.» (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۸۷) هجویری نیز در تعریف «وطنات» آورده است: «آنچه اندر سرّ متوطن بود از معانی الهی» (هجویری، ۱۳۸۷: ۵۶۰) و در جای دیگر درباره استقامت سرّ بر نظاره احوال می‌نویسد: «رضای بنده استوای دل وی باشد بر دو طرف قضا: اما منع، و اما عطا. و استقامت سرّش بر نظاره احوال: اما جلال و اما جمال.» (همان: ۲۶۹)

۱۰- سرّ لطیفه‌ای متفاوت با نفس است

نفس نیز مانند سرّ یکی از لطایف وجودی است و شکل‌های متفاوتی چون اماره، لوامه، مطمئنه، راضیه و مرضیه دارد؛ اما آن نفسی که در تصوّف از آن بحث می‌شود، همان است که قشیری می‌نویسد: «و محتمل کی این نفس چیزی بود لطیف اندر قالب کی آن محلّ خوی‌های ناپسندیده بود.» (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۳۳) نفس ممکن است موجب دفع احوال سالکان گردد و با تغییر یافتن از مطمئنه به اماره، دل و سرّ آن‌ها را دستخوش تغییر احوال کند. اوحدی گوید:

سرّ مرد آنگهی شود زنده که شود نفس او سرافکنده

(اوحدی، ۱۳۷۵: ۶۰۴)

بر همین مناسبت که همواره از سرّ به نیکی و علوّ مقام یاد می‌شود و نفس در تقابل با سرّ قرار می‌گیرد. اگرچه سرّ نیز کدورت‌پذیر است؛ اما آن هنگامی است که از متابعت هوای نفس بهره می‌برد؛ چنان‌که هجویری یکی از تعاریف تخلّی را خالی کردن سرّ از متابعت هوای خواننده است. (هجویری، ۱۳۸۷: ۵۶۶)

۱۱- سرّ، شنوای ندای حقّ است

در بین حکایات متصوفه بسیار مشاهده می‌شود که خداوند به سرّ عارفان ندا کرده و با آنان سخن گفته است. این واقعه که چندین بار در کشف‌المحجوب اتفاق می‌افتد، یکی از برتری‌های سرّ بر لطایف دیگر است. هجویری می‌نویسد: «و چون خواهند که کلام خداوند - عزّ و جلّ - به سرّ بشنوند، چهل روز گرسنه باشند، و چون سی روز بگذرد مسواک کنند و از بعد آن ده روز دیگر بباشند، لامحاله خداوند به سرّ ایشان سخن گوید.» (همان: ۴۷۵؛ نیز ن.ک. همان: ۷۳، ۱۶۴، ۱۹۹، ۲۳۸، ۳۱۵، ۴۲۸ و ۴۷۵ و ۵۷۳)

این ویژگی سرّ در قرون بعد و در کتب دیگری مانند *نفحات الانس* جامی نیز به فراوانی دیده می‌شود. (جامی، ۱۳۸۵: ۲۱۶ و ۴۴۶ و ۴۵۶)

۱۲- سرّ جایگاه کشف است

کشف یعنی آشکار شدن آنچه بر فهم بنده پوشیده است؛ چنان‌که گویی آن را می‌بیند. کشف در تضاد با حجاب است و «جز بر اهل دین و توحید صورت نگیرد.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۸۲) کشف در حالات مختلفی برای سالک اتفاق می‌افتد؛ از جمله بریدن از دنیا، صحبت پیران، سماع و ... با توجه به متون مختلف می‌توان گفت در این متون بر جایگاه کشف حجب تأکیدی نشده است. خواجه عبدالله دل و سرّ را جایگاه مکاشفه می‌خواند (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۸۷-۲۸۸)؛ اما از برخی عبارات کشف‌المحجوب نیز چنین برمی‌آید که کشف مخصوص سرّ است مانند: «به خبر

دانستیم که مؤمنان را مکاشف گرداند و حجاب از اسرار ایشان برگیرد تا خدای را - عزوجل - ببینند. پس سمع فاضل‌تر آمد از بصر.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۵۷۲، ۳۱۸ و ۵۴۷) عطار نیز سر را جایگاه مکاشفه دانسته است. (عطار، ۱۳۷۸: ۷۲) نجم‌الدین رازی در *مرصادالعباد* (رازی، ۱۳۸۳: ۳۱۴-۳۱۵)، کشف را حالتی برای تمام لطایف و مدرکات باطنی می‌داند و آن را بر پنج نوع مکاشفات عقلی، دلی (شهود)، سرّی (الهام)، روحانی و خفی (صفات) تقسیم کرده است.

۱۳- سر جایگاه مشاهده است

«مشاهده» دیدار حق است با تجلی ذات بر سر بنده در این دنیا. (همان: ۱۹۶) خواجه عبدالله مشاهده را همان حق‌الیقین دانسته است^{۱۵} و معتقد است که «مشاهده برخاستن عوایق است میان رهی و میان حق» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۹۹) و راه رسیدن به این مقام و مرتبه را رسیدن به حکمت و صفاوت و حقیقت می‌داند. (همان) به هر ترتیب خواص این علم معتقدند که مشاهده از محاضره و مکاشفه برتر و کامل‌تر است و از طریق سر صورت می‌گیرد. (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۱۷-۱۱۸) و (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۱۲۶ و ۲۳۳-۲۳۴؛ نیز عطار، ۱۳۷۸: ۶۴۷)

هجویری نیز بارها به این مطلب اشاره کرده است از جمله: «از آنچه مشاهدت صفت سرّ بود. و خبر دادن عبارت زبان» (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۸۹) و «دل را اندر محلّ وصل نصیب، محبت است و سرّ را مشاهدت و روح را وصلت و تن را خدمت.» (همان: ۵۹۲)^{۱۶} این در حالی است که ابونصر سراج به جای سرّ، همواره دل را جایگاه مشاهده دانسته؛ (سراج، ۱۳۸۲: ۱۱۸-۱۱۹)^{۱۷} البته هجویری نیز در *کشف‌المحجوب* یازده بار مشاهده را به دل و چهارده بار به سر نسبت داده است.

نتیجه

بر خلاف آنچه در برخی کتب مثنوی صوفیه آمده است، «سرّ» لطیفه‌ای است متفاوت از دل و روح و این امر از خلال نوشته‌های هجویری در *کشف‌المحجوب* قابل کشف

و استخراج است. اگرچه کتب گوناگون تنها سرّ را جایگاه مشاهده دانسته‌اند که آن هم مورد پذیرش همگان نیست؛ ولی با دقت بیشتر و بررسی فحوای کلام بزرگان و نویسندگان اهل طریقت می‌توان ویژگی‌های دیگری را نیز برای این لطیفه معنوی در وجود انسان بیان کرد که به ترتیب اهمیت؛ عبارت‌اند از: سرّ جایگاه مشاهده، کشف و حقیقت است؛ سرّ شنوای ندای حق است؛ نور حق به سرّ می‌تابد؛ مغلوب حق می‌شود؛ مرتبه‌ای ورای روح و جان دارد؛ با نفس اشتراکات و تفاوت‌هایی دارد؛ به درجه استقامت و تمکین می‌رسد؛ به معراج و حرم تنزیه حق می‌رود؛ سرّ قابل اشراف و کدورت‌پذیر است. از این میان بیشترین ویژگی‌های سرّ مربوط به تأثیرپذیری‌های آن از عالم بالا و استعدادهایش می‌شود.

با وجود دقت هجویری در به‌کارگیری ویژگی‌های مذکور، گاه دیده شده که او نیز برخی از ویژگی‌های سرّ را به سایر مدرکات باطنی نسبت داده است. در میان آثار متشور متصوفه، سرّ در کشف‌المحجوب دقیق‌تر و بیشتر از آثار قبل و بعد از خود به کار رفته است.



پی‌نوشت‌ها:

۱- inmost being; inner heart; conscience

۲- (میهنی، ۱۳۷۱: ۲۴۵) - (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۳۴) - (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۰۱) - (تهانوی، ۱۹۶۷: ۶۵۳)

۳- از میان مؤلفان صوفیه، شیخ نجم‌الدین رازی (۵۷۰-۶۵۴ ه.ق) بیش از دیگران به ذکر تمام این لطایف پرداخته و آن‌ها را حواس و مدرکات باطنی خوانده است که به درک ملکوت و عالم غیب می‌پردازند که به ترتیب عبارت‌اند از: عقل، دل، سرّ، روح و خفیّ. (رازی، ۱۳۸۳: ۳۱۱)؛ ولی هیچ تعریف واضحی حتی درباره یکی از این لطایف ارائه نمی‌دهد. (همان: ۱۱۳ و ۱۱۷ و ۱۲۱) نکته حائز اهمیت در اثر او، استفاده از نفس و عقل به جای یکدیگر در این مراتب است. (همان: ۱۱۶)

۴- (قرآن، ۴۷: ۲۶)

۵- تهانوی (۱۹۶۷: ۶۵۳) آن را همان «دل» دانسته است. عزالدین کاشانی ضمن تعریف سرّ، آن را بر دو نوع می‌داند که در نزد افراد مختلف متفاوت است: «طایفه‌ای برآن‌اند که سرّ لطیفه‌ای است از

لطایف روحانی محل مشاهده همچنان که روح لطیفه‌ای است محل معرفت. و طایفه‌ای بر آن‌اند که سرّ نه از جمله اعیان است بلکه از جمله معانی است و مراد از او حالی است مستور میان بنده و خدای که غیری را بر آن اطلاع نیفتد. و گویند بنده را با خدای سرّی است و سرّ السرّی است که آن را اخفی خوانند؛ چنان که نصّ کلام مجید است "و اِنْ تَجَهَّرْ بِالْقَوْلِ فَاِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَالْخَفِيَّاتِ". (کاشانی، ۱۳۸۱: ۶ و ۷) سجادی (ذیل سرّ) می‌نویسد: «سرّ، معنی باطن و نهان از ادراک مشاعر است.» سرو دلیر «سرّ» را درونی‌ترین ذات یا نهفته‌ترین وجود، عمیق‌ترین جوهر، شخصی‌ترین هستی و قلب معنوی (باطنی) و درونی تعریف کرده است. (سرو دلیر، ۱۳۸۹: ذیل سرّ)

۶- همچنین است (همان: ۱۰۱)

۷- البته در کشف‌المحجوب چندین بار این اشتباه پیش آمده است که با توجه به بسامد بالای استفاده درست آن در این کتاب، بسیار ناچیز است.

۸- نیز همان: ۴۱۵ و ۴۵۳

۹- و نیز هجویری، ۱۳۸۷: ۵۳ و ۱۲۷ و ۲۲۷ و ۲۴۰

۱۰- نیز ن.ک. همان: ۶۳، ۲۳۷ و ۸۷)

۱۱- «و روا بود که اشرف بود اندر اندیشه‌های خلاق». (همان: ۳۴۳)

۱۲- «چون رسول را- صلی‌الله علیه و سلّم- به معراج بردند و به محلّ قرب رسانیدند، نفسش از کون گسسته شد. بدان درجه رسید که دلش بود. نفس به درجه دل رسید و دل به درجه جان، و جان به محلّ سرّ، و سرّ از درجات فانی گشت و از مقامات محو شد و از نشان‌ها بی‌نشان ماند و اندر مشاهده از مشاهده غایب شد و از مغایبه برمید». (همان: ۴۴۲)

۱۳- هجویری سه بار «حرم تنزیه حق» را به جای «معراج» به کار برده و سرّ را بدانجا فرستاده است: «آن‌گاه به عرفات معرفت قیام کرد، و از آن‌جا قصد مزدلفه‌الفت کرد، و از آن‌جا سرّ را به طواف حرم تنزیه حق فرستاد.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۷۹)؛ نیز ن.ک. (همان: ۴۸۲ و ۵۶۰)؛ اما در تذکره‌الاولیا (عطار، ۱۳۷۸: ۳۰۸) و یک‌بار هم مستملی بخاری به جای سرّها، دل‌ها را به عرش می‌فرستند. (ن.ک. مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۱۲۷-۱۲۸)

۱۴- نیز همان: ۷ و ۳۲۵ و ۳۹۱

۱۵- «علم یقین مطالعت است، عین یقین مکاشفت است، و حق یقین مشاهده است.» (صد میدان،

۶۳)

۱۶- و نیز هجویری، ۱۳۸۷: ۴۳۹ و ۴۴۳ و ۴۷۶

۱۷- کاشانی نیز مشاهده را صفت لطایف سه‌گانه سرّ، روح و دل دانسته است و تأکید بیشتری بر روح دارد. (۱۳۸۱: ۹۵ و ۱۰۰)



منابع

- قرآن کریم.
- العجم، رفیق، (۱۹۹۹)، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامیة، چاپ اول، بیروت، لبنان، مکتبه لبنان ناشرون.
- انصاری، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، صد میدان، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرست‌ها از سهیلا موسوی سیرجانی، چاپ اول، تهران، زوار.
- اوحدی کرمانی، رکن‌الدین، (۱۳۷۵)، کلیات، به کوشش سعید نفیسی، چاپ دوم تهران، امیرکبیر.
- تهانوی، محمدعلی بن علی، (۱۹۶۷)، کشف اصطلاحات الفنون، جلد اول، تصحیح محمد رجبیه و عبدالحق و غلام قادر، به اهتمام الویس اسپرنگر التیر ولی و ولیم ناولیس الارلندی، تهران، چاپ افست.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، (۱۳۷۵)، نفحات الانس من حضرات القدس، به تصحیح و مقدمه و تعلیقات دکتر محمود عابدی، چاپ سوم، تهران، سخن.
- رازی، نجم‌الدین عبدالله بن محمد، (۱۳۸۳)، مرصادالعباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ سوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- سراج، ابونصر عبدالله بن علی، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، ترجمه دکتر مهدی مجتبی، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- سرو دلیر، عظیم، (۱۳۸۹)، فرهنگ اصطلاحات عرفان و فلسفه اسلامی؛ فارسی-انگلیسی، انگلیسی به فارسی، چاپ اول، مرن‌دیز، مشهد.
- سلمی، ابی عبدالرحمن، (۱۹۵۳) (۱۳۷۲)، طبقات الصوفیه، به تحقیق نورالدین شریبیه، چاپ سوم، چاپخانه دارالکتب العربی فی مصر، جماعة الأزهر للنشر و التألیف.
- عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، تذکره الاولیاء، بررسی، تصحیح و تعلیقات محمد استعلامی، چاپ هجدهم، زوار، تهران.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۸۱)، ترجمه رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، علمی و فرهنگی تهران.

- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۸۱)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، هما.
- گروهی از پژوهشگران، (۱۳۸۲)، فرهنگ اصطلاحات عرفان اسلامی (فارسی به انگلیسی و انگلیسی به فارسی)، با مقدمه و اصلاحات دکتر سید حسین نصر، چاپ اول، تهران، دفتر پژوهش نشر سهروردی.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد بن عبدالله، (۱۳۴۶)، شرح کتاب التعرف لمذهب اهل التصوف، به تصحیح و تحشیه حسن مینوچهر، بی‌چا، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- مصاحب، غلامحسین، (۱۳۸۰)، دایرةالمعارف فارسی، بی‌چا، امیرکبیر و کتاب‌های جیبی تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۷۶)، مثنوی مولوی، به سعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون، چاپ شانزدهم، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، (۱۳۸۷)، کلیات شمس تبریزی، بر اساس تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، کتاب پارسه.
- میهنی، محمد بن منور، (۱۳۷۱)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، مصحح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- نوربخش، جواد، (۱۳۷۸)، فرهنگ نوربخش (اصطلاحات تصوف)، جلد چهارم و پنجم، چاپ دوم، تهران، یلدا قلم.
- - هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۷)، کشف‌المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، چاپ چهارم، سروش، تهران.