

بررسی و تحلیل ابعاد معرفتی فراست در ادب عرفانی

سید منصور سادات ابراهیمی*

محمود براتی خوانساری**

چکیده

معرفت و شناخت، رکن اساسی و مقصود نهایی در اندیشه عرفانی به شمار می‌آید. تصوف اسلامی ایرانی با بهره‌گیری از سرچشمه‌های اصیل فکری و فرهنگی و به‌مدد زبان عرفانی خاص خود، همواره بستری مناسب برای خلق و ظهور مفاهیم معرفتی گوناگون بوده است. «فراست» یکی از این موارد است که متصوفه بار معرفتی بالایی برای آن قائل شده‌اند. به همین سبب است که فراست، در میان کرامات منسوب به مشایخ صوفیه، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. با وجود اینکه بنیادی‌ترین و مهم‌ترین ویژگی ذاتی فراست، معرفت‌زایی آن است، مطالعات و پژوهش‌هایی که تاکنون در این زمینه صورت گرفته، بسیار اندک است و مطالب ارائه‌شده نیز کافی و منسجم به نظر نمی‌رسد. در این تحقیق، تلاش شده است تا با تحلیل و تفکیک معنایی و کاربردی واژه فراست، ضمن تبیین ریشه‌ها و تعاریف آن در زبان عرفان، ابعاد معرفتی و جنبه‌های گوناگون آگاهی‌بخشی آن از نظرگاه عرفان اسلامی نمایان شود. برای نیل بدین مقصود، پیوند فراست با برخی اصطلاحات و مفاهیم مرتبط با مقوله معرفت، نظیر یقین، بصیرت، علم لدنی، نور، بینه، تفکر، فرقان و انواع تجربیات عرفانی، به‌شبهه‌ای منسجم و بر اساس منابع اصیل در حوزه ادبیات عرفانی، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: فراست، معرفت، عرفان، کرامت، علم لدنی.

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، نویسنده مسئول / msadatebrahimi@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان / mbk@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۱

۱. مقدمه

مفهوم عرفان، همان گونه که از نام آن برمی آید، اشاره به طریقه‌ای دارد که هسته اولیه آن بر مبنای «معرفت» و شناخت پایه‌ریزی شده است. این معرفت عرفانی که ویژگی‌ها و شاخصه‌های خاص خود را داراست، حرکت خود را بر رابطه سه‌ضلعی خدا، انسان و هستی تداوم می‌بخشد. در این میان، تصوف و عرفان اسلامی ایرانی، به سبب برخورداری از پشتوانه فرهنگی بسیار غنی و بهره‌مندی از سرچشمه‌های اصیل فکری، ضمن دستیابی به معارف عمیق و والا، همواره منبعی زایا برای شکل‌گیری و ظهور مفاهیم معرفتی گوناگون بوده است.

اصلی‌ترین روش کسب معرفت در عرفان اسلامی، طریقه کشف و شهود است. بنابراین در جهت شناخت بهتر ماهیت عرفان ضرورت دارد که کشف و شهود در ابعاد گوناگون آن به‌طور دقیق مطالعه و بررسی شود. یکی از این موارد که متصوفه و مؤلفان متون کلاسیک عرفانی، اهمیت و بار معرفتی بسیاری برای آن قائل شده‌اند، مفهوم «فراست» است.

فراست بدون شک یکی از اصطلاحات بسیار مهم عرفان اسلامی است که در باب مفهوم عرفانی آن، تاکنون مطالعات اندکی صورت گرفته است و مطالبی نیز که در این زمینه ارائه شده، هیچ‌کدام خالی از اشکال نیست و در این مقاله در جای خود، به مواردی از آن پرداخته شده است. به علاوه، درباره مهم‌ترین ویژگی ذاتی و ماهوی فراست، یعنی جنبه معرفت‌بخشی آن، پژوهشی بایسته که با شیوه‌ای منسجم ارائه‌گر نتایجی روشن باشد و تمامی جلوه‌های معرفتی این مفهوم را نمایان سازد، صورت نگرفته است. در این نوشتار، کوشش شده تا ضمن تبیین ریشه‌ها و تعاریف واژه فراست در عرفان اسلامی، به بررسی و تحلیل ابعاد معرفتی آن پرداخته شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

صرف‌نظر از گفته‌های پراکنده‌ای که در حواشی برخی متون کهن درباره مفهوم فراست مطرح شده، مهم‌ترین کارهای مستقل صورت گرفته راجع به این مفهوم، منحصر به

چند مقاله است؛ از جمله: ۱. «تاریخ علم فراست» (اشراق خاوری، ۱۳۰۶)؛ ۲. «علم فراست در منابع اسلامی» (عالمزاده و معینی‌نیا، ۱۳۸۴)؛ ۳. «مفهوم فراست در گفتمان عرفی و عرفانی» (نیکویی و بخشی، ۱۳۸۹)؛ ۴. «فراست در متون عرفانی-اسلامی» (پناهی و مختاری، ۱۳۹۲)؛ ۵. «تحلیل پدیدارشناختی کارکردهای فردی و اجتماعی فراست در ادب عرفانی» (سادات‌ابراهیمی و براتی‌خوانساری، ۱۳۹۷).

دو مقاله اول، چنان‌که از نام آن‌ها برمی‌آید، به مفهوم علمی فراست پرداخته‌اند؛ نه به مفهوم عرفانی آن. در مواضعی نیز به‌ویژه در مقاله دوم، مفاهیم علمی و عرفانی فراست به‌غلط با یکدیگر درآمیخته‌اند. در مقاله سوم نیز هرچند به برخی مؤلفه‌های معرفتی فراست اشاره شده، به سبب اقتضای ماهوی مقاله و هدف اصلی آن، کوشش اصلی نویسندگان، معطوف به جداسازی مفهوم عرفانی فراست از مفهوم عرفی آن بوده است. مقاله چهارم را بیشتر می‌توان نوشتاری در جهت معرفی و تبیین ریشه‌های روایی و درجات و اشکال ظهور فراست عارفانه محسوب کرد. برخی مطالب این مقاله، از جمله مقایسه فراست عارفان با برخی علوم روان‌شناختی جدید و همچنین طرز دسته‌بندی انواع فراست، محل بحث و نقد است.^۱ رویکرد اصلی مقاله پنجم که نوشته راقمان همین سطور است، معطوف است به تبیین و توضیح کارکردهای گوناگون فراست عارفانه، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کرامات صوفیه. با توجه به پیشینه مذکور، این نوشتار را باید نخستین پژوهش منسجم و مستقل در خصوص تحلیل ویژگی‌ها و ابعاد معرفت‌شناختی فراست دانست که می‌کوشد نتایجی مستدل و روشن در قالب دسته‌بندی‌هایی مدون، درباره موضوع مورد بحث ارائه دهد.

۲. معانی و تعاریف

پیش از ورود به مبحث اصلی، ذکر این نکته لازم است که واژگان و تعبیرات در یک زبان، با توجه به حوزه و نحوه کاربردشان می‌توانند منتقل‌کننده مفاهیم متعددی باشند. بر پایه این طرز نگرش که به‌ویژه در فلسفه تحلیلی عصر حاضر نیز مورد تأکید است،^۲ یک واژه علاوه بر معنای قاموسی خود، می‌تواند حامل چندین بار معنایی اصطلاحی

نیز باشد؛ هرچند که این معانی می‌توانند وجوه مشترکی نیز با یکدیگر داشته باشند. واژه «فراست» نیز در کنار مفهوم قاموسی خود^۳، بسته به اینکه در حوزه زبان «علم» به کار رفته باشد یا زبان «عرفان»، معانی متفاوتی را منتقل می‌کند.^۴ توجه نداشتن به این نکته کلیدی و مهم، بزرگ‌ترین مانع عرفان‌پژوهان، در راه رسیدن به شناخت دقیق مفهوم «فراست» و تبیین ویژگی‌های آن بوده؛ به گونه‌ای که گاه منجر به ارائه نظریاتی اشتباه یا حتی متناقض شده است. مسئله خطاناپذیری و همچنین اکتسابی یا موهوبی بودن فراست و آرای صاحب‌نظران در باب آن، نمونه‌ای بارز از این‌گونه نظریات تناقض‌آلود است.^۵

بر اساس تمایز معنایی فوق، «علم فراست» معادل واژه Physiognomy در منابع انگلیسی، شعبه‌ای از علوم طبیعی و دانش روان‌شناسی است و آن علم به قوانینی است که به وسیله آن‌ها امور خفیه به واسطه نظر کردن در امور ظاهر شناخته می‌شود و موضوع این علم، علامات و امور آشکار در بدن انسان است (نک: تهانوی، ۱۹۶۷: ۱۱۲۴-۱۱۲۳). در این دانش که از آن به «قیافه‌شناسی» یا «علم قیافه» نیز تعبیر می‌شود، از طریق بررسی خطوط صورت و سایر اعضا و جوارح، به شخصیت و خصوصیات باطنی افراد پی می‌برند.^۶ فراست در این معنی، دانشی است اکتسابی که به واسطه آموزش و تعلیم، قابل تحصیل و انتقال است. ظاهراً صاحب این علم را «فراست‌شناس» نیز می‌خوانده‌اند (نک: نظامی، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

اما مفهوم اصطلاحی دیگر فراست که مورد نظر نویسندگان این نوشتار است، بر کاربرد این واژه در حوزه اصطلاحات زبان عرفان ناظر است که می‌توان از آن به «فراست عارفانه» تعبیر کرد. فراست عارفانه در ذیل کرامات اهل تصوف تعریف و تبیین می‌شود. فراست در این معنی، در حقیقت، موهبتی است الهی و از آنجا که هدیه و عطای الهی عاریتی نیست، «فراست عارفانه» نیز دائمی و بی‌زوال است (نک: خلاصه شرح تعرف، ۱۳۴۹: ۴۳۹). در این مفهوم، فراست در زمره علوم تخلیقی قرار می‌گیرد که خداوند بی‌واسطه کسب و تحصیل، در کسی پدید می‌آورد و بنابراین بر هیچ سببی

معلق نیست (این برگ‌های پیر، ۱۳۸۱: ۲۳۵). فراست در این معنا، از سوی مترجمان، هم‌تراز واژگان و عباراتی نظیر *Insight, Ingenuity, Inherent spiritual knowledge* و *Sagacity* قرار گرفته است (نک: فرهنگ اصطلاحات عرفان اسلامی، ۱۳۸۸: ۲۶۰ و ۱۶۸). برخی از مترجمان آثار عرفانی در زبان فارسی نیز واژه *Intelligence* را به «فراست» در مفهوم عرفانی آن برگردانده‌اند (نک: استیس، ۱۳۸۸: ۳۶۳ و ۳۷۷).

از آنجا که صوفیه مفاهیم معرفتی خود را به سرچشمه‌های اصلی قرآن و حدیث برمی‌گردانند، مبنای اعتقاد اهل تصوف، به وجود نیرویی موسوم به «فراست» را نیز باید در قرآن و حدیث جست‌وجو کرد. در بیشتر متون تفسیری، لغوی و عرفانی قدیم و نیز در ترجمه‌های قرآن، واژه «متوسم» در آیه شریفه «**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ**» (حجر: ۷۵)، مترادف با کلمه «متفرس» دانسته شده است و غالب محققان «توسم» را با «فراست» یکی دانسته‌اند.^۷ صاحب کشف الاسرار با ذکر حدیث نبوی «**إِنَّ اللَّهَ عِبَادًا يَعْرِفُونَ النَّاسَ بِالتَّوَسُّمِ**»^۸ همین نظر را بیان کرده است (مبیدی، ۱۳۴۴: ج ۵، ۳۲۶ و ۳۳۴-۳۳۳). تقریباً در تمامی متون عرفانی که در آن‌ها از فراست سخنی به میان آمده است، حدیث نبوی «**اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ**»^۹ موسوم به «حدیث فراست» نیز مورد استناد واقع شده است. به‌علاوه، در متون مذهبی شیعه، روایات متعددی از امامان شیعه (ع) و حکایاتی درباره آن‌ها نقل شده که محتوای آن‌ها نیز تأییدکننده وجود قوه فراست در برخی بندگان خاص خداوند است. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «**نحن المتوسمون**» و از امیرمؤمنان علی (ع) نقل شده که فرمود: «متوسم، پیامبر بود و من بعد از او و سپس امامان از دودمان من» (نک: حویزی، بی تا: ج ۳، ۲۲-۲۳؛ طبرسی، ۱۳۶۷: ج ۲، ۲۷۰)^{۱۰} مشایخ اهل سنت نیز حکایات متعددی راجع به خلفای راشدین بیان می‌کنند که نشان‌دهنده اعتقاد ایشان به وجود نیروی فراست در وجود برخی افراد است (نک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۱، ۷۱). بارزترین و مشهورترین حکایت در این باب، داستان عمر و ساریه است که در اکثر متون عرفانی بدان اشاره شده و سنایی غزنوی نیز در *حدیقة الحقیقه* آن را در قالب شعر بیان کرده است (نک:

سنایی غزنوی، ۱۳۸۷: ۱۶۳).

با وجود این، اهل تصوف در باب فراست، آرا و تعاریف گوناگونی ارائه داده‌اند و می‌توان گفت که هریک از آن‌ها از منظر خاص خود به این مفهوم عرفانی نگریسته‌اند. برخی از متصوفه مانند قشیری و نصرآبادی برای روشن ساختن معنای فراست به تبیین ماهیت و منشأ پیدایش آن پرداخته‌اند (نک: قشیری، ۱۳۸۷: ۴۱۵؛ سیرجانی، ۱۳۹۰: ۲۳۱). گروهی از اهل تحقیق نیز کوشیده‌اند تا معنی فراست را از طریق واژگان متضاد یا شبه‌متضاد با آن تبیین کنند. برای مثال آن را در تقابل و مقایسه با «حدیث نفس» روشن ساخته‌اند (سیرجانی، ۱۳۹۰: ۲۳۱). برخی نیز مفهوم آن را در تقابل با مفهوم «ظن» تحدید و تعریف کرده‌اند؛ چنان‌که از قول جنید آورده‌اند: «الظن بنفسه يتقلب بتقلب القلب و الفراسة تستقيم بنور الرب» (همان: ۲۳۰؛ نیز نک: مقصود، ۱۳۷۶: ۳۷۰-۳۶۹). شیوه دیگر در تبیین مفهوم عرفانی فراست، بیان ویژگی‌های فرد متفرس است. از نظر باباطاهر، متفرس کسی است که خواطر ربانی و شیطانی و همچنین ملکی و نفسانی را از یکدیگر تمیز دهد و به عبارت دیگر، از نیروی شناسایی الهام و وسوسه و لمه و هاجس برخوردار باشد (نک: مقصود، ۱۳۷۶: ۳۶۵-۳۶۷).

تعاریف فوق نشان می‌دهد که برخلاف تصور رایج و غالب، فراست فقط با ضمیرخوانی یا اشراف بر بواطن اشخاص منحصر نمی‌شود، بلکه بسیار فراگیرتر و دسترسی بدان به منزله درک مراتب و درجات والای سلوک است.^{۱۱} همچنین با وجود اختلاف در نحوه رویکرد اهالی عرفان به مقوله فراست، آنچه در تمامی تعاریف یادشده مشترک است، اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به عنصر «معرفت» و «شناخت» است. همین خصیصه ماهوی معرفت بخشی است که از نظر نگارندگان این سطور، عامل اصلی ارزشمندی و برتری فراست بر سایر کرامات صوفیه شده و آن را در حد اصیل‌ترین و والاترین کرامات و مقامات جلوه‌گر ساخته است.^{۱۲}

۳. ابعاد معرفتی فراست

معرفت و شناخت، آن‌گونه که از متون کلاسیک متصوفه برمی‌آید، مهم‌ترین رکن و

مقصود نهایی عارف است و همواره در مباحث مربوط به مبانی عرفان، نقش اساسی را به عهده داشته است. بر این اساس، در ادبیات عرفانی، پیوند میان فراست و معرفت، به گونه‌ای دوسویه تعریف شده؛ این سخن بدین معنی است که در اندیشه عرفانی، فراست با توجه به نوع کارکرد و نیز مراتب و درجات مختلف آن، هم حاصل معرفت و از جنس آن و هم ابزاری در جهت حصول معرفت قلمداد شده است.

از یک سو، دستیابی به نیروی فراست، همچون وحی و الهام و سایر مجاری دریافت علوم لدنی، ثمره و نتیجه رسیدن به مقام معرفت تلقی شده، به گونه‌ای که از نشانه‌های اهل معرفت و مؤمنان راستین، این است که «از دل‌ها اندر صدور ایشان درها گشاده است» (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۷۷) و فقط ایشان‌اند که از موهبت فراست برخوردارند. در این دیدگاه، فراست به مثابه نوعی ابزار شناختی نگریسته می‌شود که تنها به اهل معرفت اعطا شده است. از طرف دیگر، برخی از اهل تحقیق، فراستِ عارفانه را ماهیتاً از جنس معرفت و علم دانسته‌اند. شواهد متعدد دریافت شده از متون کهن متصوفه، روشن‌کننده و مؤید این مدعاست. برای مثال، ابوبکر واسطی فراست را «معرفتی مکین اندر اسرار» معرفی کرده است (قشیری، ۱۳۸۷: ۴۱۶).

ظاهراً این نگرش دوسویه، ریشه‌های زبانی و ادبی نیز دارد؛ چراکه مفاهیمی چون «وحی» و «الهام» و «فراست» در اصل، ناظر بر روش‌ها و مجاری گوناگونی هستند که دریافت علوم لدنی و معرفت باطنی از طریق آن‌ها میسر می‌شود. اما چنین به نظر می‌رسد که این مفاهیم به تدریج و در اثر گذشت زمان، در زبان اهل تصوف، مجازاً بر محتوای علوم لدنی و نفس دریافت‌های باطنی نیز اطلاق شده‌اند.

به هر ترتیب، آنچه از اقوال متصوفه در اختیار ماست، حاکی از پیوند ذاتی محکم میان فراست و مقوله معرفت‌بخشی است (نک: همان: ۴۲۰)؛ چنان‌که از جنید بغدادی نقل کرده‌اند عارف آن کسی است «که از سرّ تو سخن می‌گوید و تو خاموش باشی» (همان: ۱۲۳). این سخن جنید که تقریباً تعریف عرفان را بر مفهوم فراست منطبق می‌سازد، بدین معناست که فراست را باید در عالی‌ترین مراحل معرفتی تصوف

جست و جو کرد. در مورد هیچ‌یک از کرامات دیگر صوفیه، یک‌چنین عباراتی یافت نمی‌شود و این امر فقط به دلیل همجنس بودن فراست و معرفت و نیز ارزشی است که اهل تصوف برای مقوله معرفت قائل‌اند.

بهترین نمونه متنی که می‌تواند مؤید سخنان فوق باشد، عباراتی است که در کتاب بحر الحقیقه منسوب به احمد غزالی آمده است: «مسافر طریقت [تا امانتدار سر نگردهد، صاحب کرامت نگردهد و تا صاحب کرامت نگردهد، اهل فراست نگردهد. و تا اهل فراست نگردهد، واقف و شنونده اسرار حق نگردهد. تا واقف و شنونده اسرار حق نگردهد، جمال معرفت بر او کشف نگردهد» (غزالی، ۱۳۸۸: ۱۰).

از این گفته، چند نکته ارزشمند استنباط می‌شود: اول آنکه مؤلف به وضوح، فراست را از سایر کرامات جدا و خاص ساخته است؛ دوم آنکه وی مرتبه فراست را فراتر از مرتبه سایر کرامات قرار داده و سوم آنکه فراست، شرط وقوف بر اسرار حق و به تبع آن کشف معارف منظور گردیده است.

در متون کهن عرفانی، افزون بر شواهد و قراین مذکور، ابعاد معرفتی فراست به اشکال گوناگون دیگری نیز جلوه‌گر شده و گاه پیوند فراست با برخی لوازم مرتبط با مفهوم معرفت تبیین شده است؛ مواردی همچون ایمان، یقین، نور و انواع تجارب عرفانی. در ادامه، نحوه ارتباط هریک از آنها با مفهوم فراست، بررسی و تحلیل خواهد شد.

۱-۳. فراست، ایمان و یقین

«ایمان» و «یقین» از جمله واژگان قرآنی هستند که در زبان و اندیشه عرفانی نیز در زمره مقولات کلیدی و مهم معرفتی محسوب می‌شوند؛ به گونه‌ای که حتی در یکی از وجوه معنایی قرآنی، کلمه «یقین» معادل واژه «علم» به کار گرفته شده است (نک: الوجوه و النظائر فی القرآن، ۱۳۶۶: ۸۶۳-۸۶۴). توجه به این نکته نیز ضروری است که در ساحت اندیشه عرفانی، تنها آن معرفتی قابل اتکاست که مبتنی بر یقین باشد. این معرفت یقینی خود دارای مراتبی است که عبارت است از «علم‌الیقین»، «عین‌الیقین» و

«حق‌الیقین». این سه مرتبه از معرفت به ترتیب مبتنی هستند بر استدلال، مشاهده و وحدت (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ج ۳، ۱۳۲۲).

بر اساس مضمون «حدیث فراست»، فراستِ عارفانه، کرامتِ خاص خداوند به اهل ایمان است و ایمان، عامل اساسی دستیابی به این نیروی باطنی تلقی شده؛ به همین دلیل است که برخی از متصوفه، فراست را یکی از مقام‌های ایمان برشمرده‌اند (نک: قشیری، ۱۳۸۷: ۴۱۷-۴۱۸) و به‌طور کلی در اندیشه عرفانی، یکی از کارکردهای معرفتی فراست، محک زدن ایمان افراد محسوب می‌شود (نک: سادات ابراهیمی و براتی خوانساری، ۱۳۹۷: ۱۱۱-۱۱۳).

نکته مهمی که باید بدان توجه شود، این است که ایمان حقیقی و صحیح، آن است که توأم با معرفت باشد. ایمان بدون همراهی معرفت و آگاهی، راهی به دیهی نمی‌برد و طبعاً به فراست نیز منتهی نمی‌شود و این معنای سخن روزبهان است که «لیس لکل مؤمن نور الفراسة ولكن اذا وصل نور الايمان نور المعرفة يظهر لصاحبه بصر الفراسة» (بقلی شیرازی، ۲۰۰۵: ۱۵۸). داستان «حارثه» و چگونگی حقیقت ایمان وی که مورد پرسش رسول اکرم (ص) واقع شد نیز مؤید همین سخن است. مضمون پاسخ وی نشان‌دهنده وجود ایمان و معرفت به صورت توأمان در درون اوست. به همین سبب است که پیامبر در انتهای این روایت خطاب به وی می‌فرماید: «يَا حَارِثَةُ قَدْ أُصِّبَتْ فَالْزَمِ. مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ رَجُلًا نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ بِالْإِيمَانِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى حَارِثَةَ» (نک: جام‌نامقی، ۱۳۸۹: ۷).

در بسیاری از متون عرفانی، باطن و ریشه تمامی احوال و حقیقت ایمان را «یقین» دانسته‌اند؛ بنابراین باید میان دو مفهوم یقین و فراست نیز پیوندی برقرار باشد و چنین نیز هست. برخی از مفسران عبارت «نور الله» در حدیث فراست را به معنی یقین گرفته و در تفسیر آیه هفتاد و پنجم سوره حجر نیز متوسمین را «اهل یقین» دانسته‌اند که خداوند با نور یقین آیات را به ایشان نشان داده است. این سخن بعضی از علما هم که «ظن المؤمن کفانه»^{۱۳} اشاره به همین مطلب دارد (نک: مکی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۵۱۹). متفرس

از مرتبه «علم‌الیقین» فراتر رفته و به مرتبه «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» رسیده و به یمن آن بینای حقایق صفات و جلال ذات گشته است (نک: میدی، ۱۳۴۴: ج ۲، ۷۵۷-۷۵۸ و ج ۴، ۳۸۱). در *طبقات الصوفیه* نیز در خصوص روش و ابزار شناخت و معرفت اهل تصوف و عرفان آمده است: «شناخت این قوم نه به شواهد است که به نور یقین است، به الهام و فراست و تبصرت و حکمت (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۴۶). از همین روست که در یک تعریف، فراست را «مکاشفه یقین» نیز نامیده‌اند (سیرجانی، ۱۳۹۰: ۲۳۱). در این فرایند معرفتی، روح فرد متفرس در ملکوت، بر اسرار اشراف می‌یابد؛ به‌طوری که گویی بعینه آن را می‌بیند و بدین ترتیب جایی برای شک باقی نمی‌ماند. در این مرحله هرچه هست، از جنس یقین است.

بنا بر آنچه گفته شد، حصول فراست عارفانه نتیجه عالی‌ترین مراتب معرفت ایمانی و یقینی و در عین حال بهترین محک برای سنجش و ارزیابی این گونه از معرفت است.

۲-۳. فراست، گونه‌ای از علم لدنی

علم لدنی علمی است که از نزد خداوند و بدون واسطه حاصل می‌شود و از این نظر در تقابل است با علوم استدلالی و اکتسابی که واسطه حصول آن‌ها شواهد عقلی و نقلی است. صوفیه در هنگام تبیین و تشریح مفهوم علم لدنی، غالباً به عبارت قرآنی «وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» برگرفته از آیه ۶۵ سوره کهف و داستان خضر و موسی (ع) اشاره می‌کنند. خواجه عبدالله انصاری علم لدنی را سه گونه می‌داند: «یکی علم حکمت در صنایع دانش آن یافته به نشان، و دیگر علم حقیقت در معاملات با حق یافته با نشان، سیم علم حکم پرنده از حق به دیده از غیب» (انصاری، ۱۳۸۸: ۲۱۶-۲۱۵) از نظر وی گونه سوم همان است که به خضر (ع) اعطا شد. وی در جای دیگر از آن به «حکمت لدنی» تعبیر می‌کند و آن را از ثمرات «صفای نظر» می‌داند (همان: ۲۰۴). هرچند که علم لدنی از نظر ماهوی، علمی یقینی است، در اصطلاح اهل عرفان، میان علم‌الیقین و علم لدنی اختلاف است. «علم‌الیقین ادراک نور ذات و صفات الهی است و علم لدنی ادراک معانی و فهم کلمات از حق سبحانه بی‌واسطه بشر» (کاشانی، ۱۳۸۷: ۵۱).

فراست در کنار «وحی» انبیا و «الهام» اولیا، از اقسام علوم لدنی به شمار می‌آید. اهل تصوف در تعاریف خود، با توجه به آیات و احادیث، این سه مفهوم را از یکدیگر متمایز کرده‌اند. از نظر مؤلف *مصباح الهدایه*، در فراست برخلاف الهام، کشف امور غیبی به واسطه تفرّس آثار صورت است؛ یعنی مکاشفه‌ای که ادراک روح در آن متعلق است به چیزی در عالم شهادت. همچنین از دیدگاه وی، وحی مختص انبیا و الهام خاص اولیا و فراست مشترک میان خواص مؤمنان است (نک: همان: ۵۲-۵۳). از منظری دیگر، تفاوت الهام و فراست در این است که فراست همراه با رؤیت و مشاهده است اما الهام چنین نیست (این برگ‌های پیر، ۱۳۸۱: ۲۱۸).

با وجود این، در متون صوفیه گاه منظور نویسنده از وحی یا الهام نیز همان فراست است. بایزید بسطامی متفرّسین را «اهل الهام» می‌نامد و از نظر وی، ایشان کسانی هستند که از جانب خداوند به فوایدی مخصوص شده‌اند «و خدای تعالی بعضی از ایشان را بر بعضی، در الهام و فراست برتری داده است» (سهلگی، ۱۳۹۱: ۱۹۱). صاحب *مقاصد السالکین* نیز مقام فراست را برابر با «مقام ملهمگی» نفس قرار داده است (نک: همان: ۳۶۷) و مولانا جلال‌الدین هم بر این اعتقاد است که بعد از پیامبران (ع) نیز وحی بر دیگران منزل می‌شود اما بر آن نام وحی نمی‌گذارند. وی در ادامه سخن خویش ضمن نقل حدیث فراست می‌گوید: مؤمن «چون به نور خدا نظر می‌کند همه را ببیند، اول را و آخر را غایب را و حاضر را؛ زیرا از نور خدا چیزی چون پوشیده باشد و اگر پوشیده باشد آن نور خدا نباشد» (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۲۸) با توجه به نحوه استدلال و ذکر حدیث فراست، منظور مولوی از این گونه از وحی باید همان فراست باشد که در مواضع دیگر از آن با عبارت «وحی القلب» یا «وحی دل» تعبیر می‌کند که خطا در آن راهی ندارد:

وحی حق والله اعلم بالصواب	نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب
وحی دل گویند آن را صوفیان	از پی روپوش عامه در بیان
چون خطا باشد چو دل آگاه اوست	وحی دل گیرش که منظرگاه اوست

مؤمننا ینظر بنور الله شادی از خطا و سهو آمن آمدی
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶۲۱)

مکر نفس و تن نداند عام شهر او نگردد جز به وحی القلب قهر
(همان: ۴۴۴)

چون بسوزی، پُر شود چرخ از بخور چون بسوزد دل، رسد وحی القلوب
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۱۸۴)

از ابوالحسن خرقانی نیز نقل است که «از حق ندا آمد که ما بعد از مصطفی (ص) جبرئیل را به کس نفرستادیم. گفتم: تو را به جز جبرئیل خلق هست، وحی القلوب همیشه با من است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۵۱؛ نیز نک: همان: ۲۹۱-۲۹۲). این «وحی القلب» همان است که ابوسعید ابوالخیر با اشاره به آیه شریفه «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» (نجم: ۱۰) از آن به «سُبُعِ هَشْتَمِ» تعبیر می‌کند و آن را با فراست مؤمنانه تطبیق می‌دهد. از نظر وی، سخن خدای تعالی محدود و معدود نیست و پس از هفت سُبُع، یعنی قرآن که بر پیامبر (ص) نازل شد، در هر لحظه از سوی وی رسولی به دل بندگان می‌رسد، چنانکه پیغامبر علیه السّلم خبر داد: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ لَمْ يَنْظُرِ إِلَّا بِنُورِ اللَّهِ تَعَالَىٰ» (لطف‌الله بن ابی‌سعد، ۱۳۹۱: ۱۱۶-۱۱۷).

آنچه در تمامی شواهد نقل شده مشترک است، استفاده از «حدیث فراست» در جهت طرح و اثبات سخن است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در متون عرفانی، دو مفهوم فراست و الهام، گاه تقریباً به یک معنا و هر دو از جنس وحی و در زمره علوم لدنی معرفی شده‌اند و در برخی موارد، یکی به جای دیگری به کار رفته است.

۳-۳. نورانیت و روشنائی بخشی

«نور» عامل اصلی در تحقق رؤیت و نگریستن است و در زبان صوفیه، همواره مظهر هدایت و روشنگری و مفهومی نمادین برای تبیین و تفهیم حقیقت وجود بوده است. در این ساحت از اندیشه، هر امر معرفت‌زایی با تمثیل نور بیان می‌شود. یکی از تعبیر مهمی که در عرفان اسلامی برای این نوع از ادراک باطنی ارائه شده، مفهوم «تفرّس»

است که پیوند محکمی با «نور الهی» دارد؛ به گونه‌ای که بنا بر مضمون «حدیث فراست»، مؤمن به یاری آن می‌نگرد و بواطن و ضمائر را می‌بیند. بنابراین یکی از شاخصه‌های بسیار مهم فراست مؤمنانه و شاید اساسی‌ترین سرشت ماهوی آن، نورانیت و روشنی‌بخش بودن آن است. این سرشت ماهوی فراست، چنان در اندیشه عرفانی اثرگذار است که به باور اهل تصوف، حتی وجه تسمیه القاب برخی از شخصیت‌ها همچون ابوالحسین نوری، مرتبط با فراست ایشان بوده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۱، ۱۵۵؛ میدی، ۱۳۸۷: ۲۹۳).

نورانیت فراست، چنان‌که ذکر آن رفت، متکی و وابسته به «نور حق» است. اما آنچه مسلم است، این است که خداوند نور مشخص و محدودی ندارد. مولانا در غزلیات خویش به این حقیقت اشاره می‌کند و «نور الله» را امری معنوی و متعلق به عالم بی‌رنگی می‌داند که در عالم ماده مشابهی برای آن نمی‌توان در نظر گرفت (همان، ج ۱: ۵۲). حکیم ترمذی نیز بر همین اساس، مفهوم «نور فراست» را به «نور تقرّب» تأویل می‌کند که در قلب قرار دارد اما بینایی آن در چشم است. اولیا با این نور الهی علامات از قدرت مطلقه خدا را در بندگان مشاهده می‌کنند که در شرایط عادی از دیده‌ها پوشیده است (راتکه و اوکین، ۱۳۷۹: ۳۴۵-۳۴۶).

سابقه بررسی و تحلیل ماهیت فراست مؤمنانه با توجه به سرشت نورانی آن، به کلام ائمه اطهار(ع) بازمی‌گردد. روایتی از حضرت علی(ع) نقل شده است که در تفسیر «حدیث فراست» و پاسخ به پرسشی در زمینه «کیفیت نظر کردن مؤمن به نور خدا» می‌فرماید: «لَا نَا خُلِقْنَا مِنْ نُورِ اللَّهِ وَ خُلِقَ شَيْعَتُنَا مِنْ شُعَاعِ نُورِنَا فَهُمْ أَصْفِيَاءُ أَبْرَارٍ أَطْهَارٌ مَتَوَسَّمُونَ نُورَهُمْ يَضِيءُ عَلَيَّ مَنْ سِوَاهُمْ كَالْبَدْرِ فِي اللَّيْلَةِ الظُّلْمَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵: ۲۱).

همان گونه که مشخص است، در روایت مذکور، در تبیین ماهیت و چیستی فراست، بیشتر بر جنبه نورانیت آن تأکید شده است. در میان اهل تصوف نیز برخی از مشایخ، در سخنان خود به این جنبه ماهوی فراست اشاره داشته و درباره مفهوم «نور

الله» و تبیین معنای آن اندیشه‌های گوناگونی را ارائه کرده‌اند. در سخنان ایشان، غالباً مفهوم فراست با تعبیری نظیر «لمعان سواطع انوار در قلب»، «اطلاع قلوب به نور خداوند» و «روشنایی دل» تبیین شده است.^{۱۴}

نجم رازی در رساله العاشق الی المعشوق که در تفسیر یکی از شطحیات ابوالحسن خرقانی نگاشته است؛ آرای بدیع و جالب در باب مفهوم «نور الله» ارائه می‌دهد. به عقیده وی خداوند، آنچنان که در آینه قلب انسان تجلی می‌کند در هیچ چیز دیگر تجلی نمی‌کند؛ زیرا تنها چراغ قلب انسان است که از آتش «نور الله» روشنی می‌گیرد و قادر است انوار صفات حق را در زمین آشکار کند. در این دیدگاه، «نور الله» که بر طبق حدیث نبوی، فراست مؤمن از نتایج آن است، در واقع تفسیر و تعبیری دیگر از «امانت الهی» است که تمامی موجودات به جز انسان به سبب فقدان استعداد از پذیرفتن و حمل آن سر باز زدند (نک: شفیع‌کدکنی، ۱۳۹۱: ۴۵۵-۴۵۶).

درک این حقیقت، البته فراتر از مرتبه عقل انسانی است و دارای اسراری است که از عامه مردم پوشیده است. عارف حقیقی آن کسی است که در تمامی اشیا و موجودات، سر «نور الله» را مشاهده می‌کند (عطار نیشابوری، ۱۳۹۷: ۱۲۹). در عالم عرفان، هرچند که عقل، اشرف مخلوقات و نخستین آفریده الهی و نزدیک‌ترین و مقرب‌ترین موجود به خدا و شناسای اوست، بعد از نهایت و کمال عقل، مرتبه و مقامی است که عقل را بدان راهی نیست. این مقام که حتی از عالم عشق نیز برتر است و عزیز نفسی آن را «هفتمین بهشت» خوانده و مُدرک آن را «نور الله» نام نهاده (نسفی، ۱۳۸۸: ۱۷۹-۱۸۰ و ۳۰۶-۳۰۸) در حقیقت، همان مقام متفرسین است.

میبدی نیز در سخنی مشابه قول نسفی، به سه گونه نور قائل است که در سه مرحله در دل بنده افکنده می‌شود: «نور عقل»، «نور علم» و «نور عرفان» که به ترتیب مربوط‌اند به بدایت، وساطت و نهایت راه سالک. مجموع این انوار همان «نور الله» است که باعث فراست مؤمنانه است و سالک به واسطه آن از خود می‌رهد و بر بعضی از غیوب بینا می‌گردد (نک: میبدی، ۱۳۴۴: ج ۳، ۴۸۵). تمامی شطحیات صوفیانه همچون «سُبْحانی

ما اعظم شأنی» و «انا الحق» در همین مقام، یعنی «نور الله» پدیدار می‌شوند. از آن جهت که در این مرحله، جسم سالک به واسطه ریاضات و مجاهدات زجاجی و به‌غایت شفاف و انعکاس‌پذیر می‌گردد؛ بنابراین سالک چیزهایی می‌بیند و می‌شنود و ادراک می‌کند که دیگران از فهم آن عاجزند (نک: نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۰ و ۱۸۸).

در حقیقت، بنده مؤمن با استعانت از نور الله یا همان نور فراست، در سلوک خویش به مرحله‌ای می‌رسد که خداوند در حدیث قدسی موسوم به «قرب نوافل» درباره او می‌گوید: «كنت له سمعاً و بصرأ و يدأ و لسانأ بی یسمع و بی یبصر و بی یبطش و بی ینطق»^{۱۵}. این مرتبه از سلوک، در واقع یکی از نتایج «موت ارادی» است که سالک در اثر آن به کلی از خود فانی می‌شود و به حق باقی می‌گردد و ولادت ثانی می‌یابد (نک: براتی و سادات‌ابراهیمی، ۱۳۹۱: ۳۲-۳۳) و در نهایت، نور الهی وسیله بینش و هرگونه فهم و ادراک وی می‌گردد. فراست مؤمنانه معرفتی نورانی از همین جنس است و لاجرم شناختی است فراگیر که به تعبیر مولانا، «گردون‌شکاف» است و مصون از هرگونه لغزش و اشتباه:

شیخ کو ینظر بنور الله شد از نهایت وز نخست آگاه شد
(مولوی، ۱۳۸۶: ۲۴۲)

نیست آن ینظر بنور الله گزاف نور ربانی بود گردون‌شکاف
(همان: ۶۸۶)

همین بینش و ادراک حاصل از روشنایی نور فراست است که به‌مثابه کارکردهای معرفتی آن متجلی می‌شود و متفرس را در امور خطیر گوناگونی نظیر «معرفت خواطر»، «ولی‌شناسی» و «فهم بطون مختلف قرآن» مدد می‌رساند (نک: سادات‌ابراهیمی و براتی‌خوانساری، ۱۳۹۷: ۱۱۳-۱۱۴).

۴-۳. فراست به‌مثابه کشف و شهود و تجربه عرفانی

تجارب عرفانی حالاتی هستند که بدون اراده و در نتیجه ارتباطی بی‌واسطه با امری الهی و قدسی، در درون عارف ظاهر می‌شوند و باعث ایجاد حس آگاهی و معرفتی

ناب اما توصیف‌ناپذیر در وجود وی می‌گردند. حالت ادراک این نوع تجارب، غالباً همراه با حس وحدت و ازبین‌برنده هرگونه تمایز در درون فرد است. این تجربیات به صور متعددی نمودار می‌شوند و انواع آن‌ها گستره و طیف بسیار وسیعی را تشکیل می‌دهند. با وجود این، بررسی پدیدارشناسانه ماهیت آن‌ها نشان می‌دهد که به‌طور کلی دو ماهیت اساسی برای این تجربیات می‌توان استنباط کرد: الف. وحدت با خدا یا با واقعیت مطلق یا «تجربه استغراق»؛ ب. ارتباط و اتصال مستقیم یا بی‌واسطه با خدا یا واقعیت مطلق موسوم به «تجربه وصال» (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۸۸). این ویژگی ماهوی، خود، پدیدآورنده خصیصه دیگری موسوم به «بیان‌ناپذیری» است که با شدت و ضعف متغیر در تمامی تجربیات عرفانی نمودار است. گروهی از محققان، ریشه این امر را ماهیت بیان‌ناپذیر و متناقض‌نمای موضوع مدرک در تجربیات عرفانی دانسته و عده‌ای نیز علت آن را در عدم توانایی عامه در درک این تجارب جست‌وجو کرده‌اند.

در زبان عرفان اسلامی، تجربه عرفانی معمولاً با تعبیر «کشف و شهود» معادل است که خود با طیف وسیعی از واژگان و تعبیرات عرفانی، ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم دارد. اصطلاحات متعددی نظیر حال، وارد، خاطر، جذبه، مکاشفه، مشاهده، معاینه، محادثه، بصیرت و... از همین دسته‌اند که مفهوم هریک از آن‌ها در عین نزدیکی و مشابهت معنایی، ناظر بر مصداق یا جنبه‌ای خاص از تجربه عرفانی است (در این زمینه، نک: فعالی، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۴۰).

فراست‌گویی اولیا نیز که در حقیقت ثمره تجربه وصال و شهود عرفانی است، در زمره همین مفاهیم و بیانگر گونه‌ای ویژه از تجارب عرفانی است. تحلیل محتوایی شواهد استخراج‌شده از متون کهن نیز بیانگر همین حقیقت است. در اغلب حکایات مربوط به فراست‌گویی مشایخ، شاهد هستیم که فقط نتیجه حاصل از تفرّس بیان می‌شود و شخص متفرّس، به هر دلیل، قادر به بازگو کردن دقیق فرایند منجر به تفرّس نیست؛ بنابراین یا از ذکر آن می‌گذرد یا به بیان مطالبی کلی می‌پردازد. حکایت ذوالنون مصری و دخترک ناشناسی که خود را به پرده کعبه آویخته، مؤید این سخن است.

دخترک، به فراست، ذوالنون را می‌شناسد و او را به اسم صدا می‌کند و زمانی که ذوالنون از وی می‌پرسد «از کجا دانستی که من ذوالنونم»، تنها پاسخی که بر زبان می‌آورد این است که «دل در گستره اسرار جولانی داد و تو را شناختم» (ابن عربی، ۱۳۹۰: ۴۰۹).

از سوی دیگر، پیوند معنایی محکمی که میان فراست و سایر مصادیق کشف و شهود عرفانی برقرار است، شاهد دیگری بر این مدعاست. مهم‌ترین این مفاهیم عبارت‌اند از: بصیرت، مکاشفه، مشاهده و محادثه. در ادامه، چگونگی ارتباط آن‌ها با مفهوم فراست بر اساس شواهد مستخرج از متون، بررسی و تحلیل خواهد شد.

الف. فراست و بصیرت

واژه «بصیرت» کلمه‌ای قرآنی و در اصطلاح اهل عرفان، در معنای دیده‌باطن یا چشم دل است (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۱۹۵). قوه بینایی و به‌ویژه بینایی دل، در حوزه عرفان اسلامی، از مهم‌ترین ابزارهای معرفت و شناخت محسوب می‌شود که تحت عنوان بصیرت، متبلور شده است.

با توجه به مضمون «حدیث فراست»، می‌توان گفت که مهم‌ترین شاخصه نیروی فراست نیز ارتباط آن با مفهوم نگرستن و نظر کردن است. بر همین اساس، گروهی از اهل تحقیق، در تفسیر عبارت «نور الله» در متن حدیث، آن را در مفهوم «بصیرت» منظور داشته‌اند (نک: قشیری، ۱۳۸۷: ۴۲۰). از همین روست که در تبیین و تشریح ماهیت فراست نیز غالباً آن را با بینایی ظاهری مقایسه می‌کنند. ظاهراً میان بزرگان عرفان نیز متعارف بوده است که هرگاه پیری بر احوال مریدان مشرف و مطلع بوده، از لفظ «من شما را می‌بینم» استفاده می‌کرده است. منظور از بینایی در این عبارت، نه دیدار «شخص» به واسطه چشم ظاهر، بلکه دیدار «اوقات» به وسیله «چشم سیر» است (نک: مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۴۳۸).

صاحب کتاب مرتع الصالحین و زاد السالکین بهترین و روشن‌ترین توصیف را درباره این جنبه از فراست ارائه داده است: «فراست دید است اگر آن چیز موجود بود

آن چیز را بیند چون رؤیای صادق. و اگر گذشته شده باشد آن چیز و آن واقعه، یا هنوز نیامده باشد آن واقعه، و معدوم بود، خدوند عزوجل خیال آن را موجود کند و بنماید بدان صاحب فراست... و این دید به بصیرت می‌گوییم. در اغلب احوال به بصر نیز تواند بود که عین آن را تواند دید» (این برگ‌های پیر، ۱۳۸۱: ۲۷۰-۲۷۱).

در عرفان اسلامی، بصیرت را همچون ابزاری برای دستیابی به فراست نیز تلقی نموده‌اند. صاحب صوفی‌نامه، فراست را حد باطن مردمی و کیاست را حد ظاهر مردمی می‌داند. از نظر وی، سالکان طریقت می‌توانند به‌مدد بصیرت از کیاست به فراست راست راه یابند و هریک به مقدار بصیرت خویش حجاب‌ها را مرتفع سازند (نک: عبادی مروزی، ۱۳۶۸: ۱۶۵). بنابراین اندازه صدق فراست مرتبط است با میزان بینایی دل و بصیرت درون. از همین روست که در جهت تبیین مراتب و درجات فراست، «فراست دل» را به «دیدار چشم» تشبیه کرده‌اند (نک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۱، ۷۲). این سخن بدان معناست که هرچه دل بصیرتر و روشن‌تر و پرنورتر باشد، فراست نیز صادق‌تر و درست‌تر است. در زبان و ادبیات صوفیانه نیز عباراتی نظیر «فِرَاسَةٌ ذَاتُ بَصِيرَةٍ» (= فراست دارای بصیرت) به‌معنی «فراست صادق و راستین» کاربرد داشته است (زمخشری، ۱۳۹۹ق: ۲۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۷، ۱۱۸).

بر همین اساس است که اهل طریقت «نور فراست» را حاصل «بصیرت حقیقت» دانسته‌اند (میبدی، ۱۳۴۴: ج ۴، ۳۸۱). روزبهان شیرازی نیز در ضمن تبیین دوازده «چشمه شناخت» در مسیر سلوک، از «چشمه بصر» یاد می‌کند که گشایش آن سبب رسیدن به مقامی است که در آن، موجبات دریافت علوم لدنی و غیبی برای سالک فراهم می‌گردد و هرکس به این مقام نرسد «از متفرسان در قلوب و مشاهدان در غیوب» نخواهد بود. وی در جای دیگر درباره این‌گونه افراد از وصف «نابینا» استفاده می‌کند (نک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۴۵۱ و ج ۳، ۱۹۶).

به سبب دارا بودن همین بینایی و بصیرت خاص است که اهل فراست، هرچیز را چنان‌که هست می‌بینند؛ زیرا آن را به نور حق رؤیت می‌کنند. بنابراین هیچ‌گاه عاشق

عیب و افول نمی‌شوند و همچون ابراهیم(ع) ندای ﴿لَا احْبَبُ الْاَقْلین﴾ سر می‌دهند (نک: تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۱-۱۶۰)؛ به عبارت دیگر، ارتقای سطح نگرش، باعث ایجاد حکمت و معرفتی عمیق‌تر در وجود آنان شده؛ به گونه‌ای که ایشان را قادر به دیدن حقیقت اشیاء ساخته است. از همین روست که در اندیشه مولانا نیز بصیرت و فراست، کنار یکدیگر و در ردیف دانش‌های غیبی قرار می‌گیرند که می‌توانند جایگزین عقیده‌های عقل‌شوند و موانع دستیابی به معرفت حقیقی را برطرف سازند:

عقل ز نقل تو شود منتقل از عقیده‌ها دانش غیب یابد و تبصره و فراستی
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۵، ۲۱۶)

ب. فراست و مکاشفه

دومین مصداق از تعابیر مرتبط با تجربه عرفانی که در پیوند با فراست عارفانه قرار می‌گیرد، مفهوم «مکاشفه» است. مکاشفه از آن دست واژگانی است که در منابع عرفانی قدیم از جنبه‌های گوناگون بدان نگریسته شده و تعاریف متعددی برای آن ارائه گردیده است. این کلمه از ریشه «کشف» به معنی رفع حجاب و برداشتن پرده و پوشش است. در متون قدیم، این واژه را به معنی «گشایش» یا «گشاده گشتن» گرفته و آن را مقدمه‌ای برای رسیدن به مشاهده (نمایش) دانسته‌اند (مستملی‌بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۲۴ و ۱۳۷۵). به‌طور کلی می‌توان گفت در زبان عرفان، مکاشفه عبارت است از آگاهی و بهره‌مندی عارف از اسرار غیبی به سبب کنار رفتن پرده‌های حجاب ظلمانی و نورانی در درون وی.

مکاشفه انواع گوناگونی دارد و البته دارای مراتب و درجات مختلف است. آن مرتبه از مکاشفه که با مفهوم فراست در ارتباط است، مرتبه سوم یعنی عالی‌ترین سطح مکاشفه است که به قول خواجه عبدالله مکاشفه بینش است نه مکاشفه از روی علم یا از روی حال؛ زیرا علم خود حجاب است و حال نیز ناپایدار و غیردائم است. این مکاشفه بر کسی که از او رسمی باقی مانده است، نزول نمی‌کند (نک: انصاری، ۱۳۸۹: ۲۳۶ و ۲۷۷).

با توجه به سخنانی که متصوفه در توصیف و تعریف فراست مطرح کرده‌اند می‌توانیم چنین برداشت کنیم که از نظر ایشان فراست‌گویی‌های عرفا را می‌توان در زمره‌ی عالی‌ترین مکاشفات عرفانی قرار داد. برای مثال از نظر ابوبکر کتانی، فراست «مکاشفه یقین» و «معاینه غیب» است (نک: سیرجانی، ۱۳۹۰: ۲۳۱). صاحب کشف الاسرار نیز فراست را نوری مختص اهل حقیقت و جوانمردان می‌داند که همراه است با نور مکاشفت (مبیدی، ۱۳۴۴: ج ۶، ۵۴۲-۵۴۳).

از ویژگی‌های مهم مکاشفات که در متون عرفانی بدان اشاره شده، این است که همواره صادق‌اند؛ برخلاف واقعات و منامات که در آن‌ها، هم صدق و هم کذب می‌تواند واقع شود (نک: کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۲۹). فراست عارفانه نیز محتمل خطا و کذب نیست و این مطلبی است که پیش‌تر بدان اشاره شد. ادراک روح در مکاشفه، بسته به اینکه متعلق مکاشفه در عالم غیب باشد یا در عالم شهادت، به دو دسته کلی منقسم می‌شود. برخی از مثال‌هایی که صاحب مصباح الالهاده به‌ویژه در تبیین قسم دوم از مکاشفات ذکر می‌کند، دقیقاً همان حکایاتی هستند که در سایر متون عرفانی، به‌عنوان شاهد، برای موضوع فراست‌گویی عرفا نقل شده‌اند (نک: همان‌جا).

صرف‌نظر از این‌گونه تعاریف و شواهد نظری، حکایات و داستان‌هایی نیز در لابه‌لای متون عرفانی دیده می‌شوند که تحلیل محتوای آن‌ها ماهیت مکاشفه‌گونه فراست را آشکار می‌سازد. برای مثال، می‌توان به حکایت «بیماری ابوالقاسم منادی‌گر و عیادت بزرگان نیشابور از وی» اشاره داشت (نک: قشیری، ۱۳۸۷: ۴۱۸). یک نگاه دقیق به عناصر و اجزای این داستان، روشن می‌سازد که فراست عارفانه را ماهیتاً باید از جنس مکاشفات و تجارب عرفانی دانست. آگاهی شیخ ابوالقاسم از رفتارهای درست یا نادرست مریدان عیادت‌کننده، به‌وسیله نمادهای رمزی روشنی و تاریکی جلوه‌گر شده است. به‌علاوه، شیخ تمامی ماجرا را از نزدیک و در طی یک دریافت باطنی ادراک کرده است و اکنون آن را جزءبه‌جزء برای آن دو مرید بازمی‌گوید. تمامی این موارد در حکایت مذکور، در میدان زبان و واژگان، جنبه رمزی و استعاری می‌یابند و این همان

خصیصهٔ زبانی مکاشفات است.

ج. فراست و مشاهده

یکی دیگر از مفاهیم مطرح شده در ادب عرفانی فارسی که می‌توان آن را ذیل مصادیق تجارب عرفانی قرار داد، مفهوم «مشاهده» است. مشاهده نیز از جمله اصطلاحات «دیداری» در زبان عرفان اسلامی است و در اندیشهٔ اهل عرفان، مرتبه‌ای است که در آن تمام تعینات بنده در برابر حق از بین می‌رود و انسان به شهود تجلی ذاتی دست می‌یابد.

بنا بر انطباق تعاریفی که از فراست و مشاهده ارائه شده است، فراست یا اشراف بر ضمائر را باید نوعی از شهود باطنی قلمداد کرد. امتداد فراست در باطن عارف به مقام مشاهده منتهی می‌گردد (نک: قشیری، ۱۳۸۷: ۴۳۲). در یکی از حکایات مربوط به مشایخ صوفیه از پیری در باب چستی فراست سؤال می‌شود. پاسخ پیر به پرسش مذکور چنین است: «ارواحٌ تتقلب بالملکوت فتشرفُ علی معانی الغیوب، فتتطق عن اسرار الحق نطق مشاهدةٍ لا نطق ظنٍّ و حُسبان» (مبیدی، ۱۳۴۴: ج ۱، ۵۸-۵۹). این سخن را می‌توان بهترین توصیف در جهت تبیین ماهیت شهودی فراست عارفانه دانست.

فرد عارف زمانی که به شهود حضرت حق نائل شود، به «مقام توسّم» رسیده است. در این هنگام در قلبش دو چراغ فروزان می‌شود: یکی از عقل ملکوتی و دیگری از ایمان ربانی. به وسیلهٔ چراغ ایمان، امور عالم غیب همچون بهشت و عرش و کرسی و... را مشاهده می‌کند و به مدد چراغ عقل آنچه را در عالم ملک و شهادت است می‌بیند و بر خواطر خلق اشراف می‌یابد (نک: بقلی شیرازی، ۲۰۰۵: ۱۸۲). در میان کسانی که به این مقام دست یافته‌اند، «حارثه» را می‌توان نام برد که حدیث مربوط به او در زمرة احادیث پرکاربرد و مورد استناد صوفیه است و مولانا نیز در مثنوی، البته با انتساب به «زید»، بدان اشاره کرده است (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

د. فراست و محادثه

مفهوم دیگری که در زبان و اندیشهٔ عرفانی، از مصادیق تجارب عرفانی است و گاه

به‌عنوان معادل یا هم‌ارزی برای فراستِ عارفانه به کار رفته، مفهوم «محادّثه» است. در حوزهٔ زبان عرفان، «محدّث» آن کسی است که امور را چنان درمی‌یابد و گمان‌هایش چنان با واقعیت منطبق می‌گردد که گویی از غیب به وی خبر داده‌اند (قشیری، ۱۳۸۷: ۸۰۴).

برخی از اهل لغت، مفاهیم «محادّثه» و «فراست» را ناظر بر یک حقیقت واحد و دارای قرابت و مترادف معنایی دانسته‌اند (نک: ابن اثیر، ۱۳۸۳ق: ج ۱، ۳۵۰؛ ابن منظور، ۱۳۶۳: ذیل حدث). گروهی از اهل تصوف نیز ضمن نقل روایت «إِنَّ مِنْ أُمَّتِي لِمُحَدِّثِينَ» منظور از «مُحَدِّثٌ» را همان عارف متفَرِّس دانسته‌اند. بر این اساس، مضمون سخن صوفیانه «حدثنی قلبی عن ربی» نیز اشاره به مقولهٔ فراست دارد.^{۱۶} مؤلف رسالهٔ مرتع الصالحین و زاد السالکین نیز دریافت موهبت «تحديث» را در زمرة آخرین و عالی‌ترین عطاهاى الهی دانسته که به مجذوبان عنایت می‌گردد و آن را منوط به دستیابی بنده به نیروی فراست دانسته است (این برگ‌های پیر، ۱۳۸۱: ۲۱۸).

۵-۳. فراست، ثمرهٔ تفکر

تفکر و اندیشه در تعالیم دینی و عرفان اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ به‌طوری که آن را معادل عبادت و حتی برتر از آن شمرده‌اند. به همین دلیل است که جوهرهٔ وجودی انسان اندیشه و تفکر تلقی شده است (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۹۴).

واژه «فکر» در حوزهٔ زبان عرفان، علاوه بر مفهوم عرفی‌اش به‌معنای «الهامات غیبی» نیز به کار رفته است (نک: همایی، ۱۳۹۳: ۶۸۷)؛ به‌گونه‌ای که دربارهٔ آن گفته‌اند: «التفکر جولان القلوب فی الغیوب» (بقلی شیرازی، ۲۰۰۵: ۱۵۰). همچنین از ذوالنون مصری نقل کرده‌اند: «هرکه مداومت کند بر فکرت به دل، عالم غیب ببیند به روح» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۷: ۱۵۴). شخصیت و قهرمان اصلی در مصیبت‌نامهٔ عطار نیز «سالک فکرت» نام دارد و به تصریح عطار، سالک حقیقی در سلوک عرفانی، در حقیقت فکر آدمی است؛ البته فکری که زاییدهٔ قلب است نه عقل (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۵۹).

بنا بر آنچه نقل شد، می‌توان چنین استنباط کرد که تفکر پیش‌زمینه و عامل انگیزشی در فرد به‌منظور دستیابی به فراست است؛ به عبارت دیگر، فراست زاییدهٔ دوام تفکر است. این سخن بدان معنی است که فرد تا زمانی که به قوهٔ فکر دست نیافته باشد، طلب و انگیزهٔ دریافت فراست و اشراف را نیز در وجود خود مسجل ننموده است. از همین روست که خواجه عبدالله انصاری فراست را زاییدهٔ هیبتی می‌داند که از تفکر سرچشمه گرفته باشد (نک: انصاری، ۱۳۸۸: ۱۷۳) و علاءالدولهٔ سمنانی نیز در طبقه‌بندی مقامات سلوک، «مقام فراست» را پس از «مقام فکر» قرار داده است (سمنانی، ۱۳۹۶: ۶۱).

۳-۶. فرقان و صدق فراست

«فرقان» واژه‌ای قرآنی است که در اصل مصدر است به معنای «فرق گذاشتن» و سپس در معنی «فارق» به کار رفته است. مفسران با توجه به کاربرد آن در آیات مختلف، وجوه معنایی متعددی برای آن قائل شده‌اند.^{۱۶} با این حال، معنای اصطلاحی آن که در غالب متون عرفانی بیان شده، نیروی تمییز میان حق و باطل است که بر طبق آیهٔ بیست‌ونهم سورهٔ انفال، دسترسی مؤمنان به آن، منوط شده است به رعایت تقوای الهی. گروهی از متصوفه، با استناد به این آیه و با تکیه بر برخی تفاسیر روایی، متفرسین را همان کسانی دانسته‌اند به ایشان فرقان عطا شده است. اساس این اندیشه بر آن استوار است که از نظر برخی مفسران، «نور الله» در حدیث فراست، همان قرآن است که از آن منظر که جداکنندهٔ حق و باطل است، «فرقان» نامیده شده است (نک: راوندی، ۱۴۳۱ق: ۳۱۵-۳۱۶).

مطابق با آرای برخی از محققان، معنای «صدق فراست» درحقیقت فرق کردن میان حق و باطل است (نک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۱، ۱۵۳-۱۵۵). مؤلف کشف الاسرار نیز مفهوم فراست را برابر با «فرقان باطن» یا «نور دل» دوستان معرفی می‌کند که از طرف حق تعالی در درون «محمدیان» قرار گرفته است تا به وسیلهٔ آن حق را از باطل جدا سازند و کسی که این فرقان در باطن وی پدید می‌آید، آنچه را دیگران از آن خبر

می‌دهند، به صورت عیان و آشکار می‌بیند و به تعبیر صوفیه از مرتبه علم‌الیقین به عین‌الیقین می‌رسد؛ به گونه‌ای که هر حادثه‌ای در مملکت روی دهد، دل وی را به آن آگاهی می‌دهند. نشانه ورود این فرقان یا نور الهی در وجود مؤمن، به گفته پیامبر اسلام (ص) «شرح صدر» است (میبدی، ۱۳۴۴: ج ۱، ۱۹۶).

۳-۷. متفرّسین: اصحاب اعراف

از دیگر مفاهیم حوزه معرفت و شناخت که در متون عرفانی گاه در پیوند با فراستِ عرفانه به کار رفته، اصطلاح «اعراف» است. «اعراف» اصطلاحی قرآنی است برگرفته از آیه چهل و ششم سوره اعراف: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ و آن دیوار و حائلی میان بهشت و دوزخ است. این واژه در لغت، جمع «عُرف» است و عرف به معنای قسمت‌های بلند کوه و تپه و هرگونه مکان مرتفع که بر جوانب مشرف باشد، آمده است.^{۱۷}

درباره اصحاب اعراف، نظریات تفسیری گوناگونی ارائه شده است. پاره‌ای از این اقوال، از نظر محتوایی، پیوند محکمی با مقوله فراست برقرار می‌کنند. برای مثال، به اعتقاد برخی از ارباب طریقت، اصحاب اعراف گروهی هستند که میان بهشت و میان دوزخ بر جای بلند بر پای داشته شده‌اند، به گونه‌ای که اهل سعادت را در بهشت و اهل شقاوت را در دوزخ می‌بینند (نک: مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۶۹۵). گروهی دیگر اصحاب اعراف را به طور اخص، حمزه و عباس و علی (ع) و جعفر طیار دانسته‌اند که بر آن دیوار قرار دارند و دوستان خود را به واسطه سپیدی چهره، از کسانی که ایشان را دشمن داشته‌اند و چهره‌ای سیاه دارند، تمیز می‌دهند (نک: قرطبی، ۱۴۰۵ق: ج ۷، ۲۱۲). روایت دیگری نیز از امام صادق (ع) نقل شده است که بر اساس آن، ویژگی مشخص و بارز اصحاب اعراف خواندن باطن افراد و پی بردن به عقاید ایشان از روی چهره آنان است. این ویژگی که مختص ائمه و اولیای خدا دانسته شده، همان است که به عنوان خصیصه اصلی و بارز متفرّسین شناخته می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶۹: ۲۶۸).

در دیدگاه تفسیری اهل عرفان نیز منظور از اصحاب اعراف، در آیه فوق، همان «متفرّسین» یا «اصحاب اِشْرَاف» اند که در این دنیا به بهره‌مندی از نور «بصایر» برگزیده شده و با جان خویش بر چند و چون خلق آگاه‌اند و در قیامت نیز با دیده بصیرت خویش بر مقامات و طبقات همگان واقف‌اند (نک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۳۷۱-۳۷۲؛ میدی، ۱۳۴۴: ج ۳، ۶۲۶). مولوی نیز ظاهراً با استناد به همین آیه، اصحاب اعراف را همان عارفان متفرّس و متوسّم دانسته است که از روی نشانه‌ها می‌توانند به حقیقت و باطن اشخاص و اشیا پی ببرند:

حق چو سیما را مُعرّف خوانده است چشم عارف سوی سیما مانده است
رنگ و بو غمّاز آمد چون جرس از فرس آگه کند بانگ فرس
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶۰)

صاحب کتاب *مفاتیح الاعجاز* نیز در شرح بیتی از گلشن *راز* و توضیح درباره کلمه اعراف آورده: «این مرتبه سابقان است و ایشان کاملانی‌اند که به مقام جمع‌الجمع رسیده‌اند. این مقام اِشْرَاف است بر اطراف؛ زیرا که هرچیزی را چنان‌که هست، می‌بینند» (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۱۱۴). وی در ادامه، ابیات زیر از مولانا را به‌عنوان شاهدهی برای سخن خود بیان کرده است:

ما طیبیانیم شاگردان حق بحر قلزم دید ما را فانلق
آن طیبیان طبیعت دیگرند که به دل از راه نبضی بنگرند
ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم کز فراست ما به عالی منظریم
(مولوی، ۱۳۸۶: ۴۴۹-۴۵۰)

و بدین‌وسیله روشن ساخته است که در نظر وی نیز منظور از «اصحاب الاعراف» همان متفرّسین هستند.

۸-۳. بیّنه بودن فراست

واژه قرآنی «بیّنه» به‌معنای حجت واضح و دلیل روشن است، خواه عقلی باشد و خواه حسی (دهخدا، ۱۳۳۶: ذیل بیّنه). برخی از محققان، فراست را از جنس بیّنه و متفرّسین

را «اهل بیّنه» دانسته‌اند. ابوعثمان مغربی با توجه به آیه ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَبِينَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَ يُتْلُوهُ شَاهِدًا مِّنْهُ﴾ (هود: ۱۷)، فراست را مخصوص می‌دارد به «اهل بیّنه». از نظر وی، انبیا و اولیای خدا دارای بیّناتی هستند. بیّنات انبیا وحی و یقین است و بیّنات اولیا فراست‌های صادق و اخبار از غیب (نک: سیرجانی ۱۳۹۰: ۲۳۰؛ بقلی شیرازی، ۱۳۸۸: ج ۲: ۲۵۱).

در میان متأخران نیز، ملاصدرا پس از بیان اقسام فراست در تفسیر خود از آیه فوق، «بیّنه» را از جنس فراست عارفانه و «شاهد» را در پیوند با فراست عالمانه گرفته است: «إِنَّ الْبَيِّنَةَ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَ هُوَ الْإِشَارَةُ إِلَىٰ صِفَاءِ جَوْهَرِ الرُّوحِ، وَ الشَّاهِدُ هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي وَ هُوَ الْاسْتِدْلَالُ بِالْأَشْكَالِ عَلَى الْأَحْوَالِ» (نک: شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۳، ۵۶۱-۵۶۲).

۴. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، ضمن جداسازی مفهوم عرفانی فراست از سایر کاربردهای معنایی آن و اشاره به ریشه‌ها، معانی و تعاریف این واژه در آیات و روایات و سخنان عرفا، به بررسی و تحلیل ابعاد معرفتی آن پرداخته شد. بر این اساس، فراست، اصطلاحات مهم زبان عرفان، در حوزه معرفت‌شناسی است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت مهم‌ترین ویژگی ذاتی این مفهوم، معرفت‌زایی آن است. همین ویژگی منحصر به فرد است که آن را در میان سایر کرامات صوفیه ممتاز گردانیده، زیرا آگاهی و شناخت، رکن اساسی و هدف اصلی عرفان است.

از یک سو، فراست همانند وحی و الهام، ثمره معرفت است و از سوی دیگر خود ابزار و عاملی در جهت معرفت‌بخشی است. به علاوه، فراست عارفانه ارتباط تنگاتنگی دارد با برخی مفاهیم و اصطلاحات که در زبان عرفان، جزئی جدایی‌ناپذیر از مقوله معرفت به شمار می‌آیند؛ به طوری که آن‌ها را باید در زمره ملازمات معرفت عرفانی قلمداد کنیم. این مفاهیم عبارت‌اند از: ایمان و یقین، علم لدنی، نور و روشنایی، تفکر و نیز انواع تجارب عرفانی نظیر بصیرت، مکاشفه، مشاهده و محادثه. کوشش ما در این تحقیق مصروف آن بوده است که بر اساس منابع اصیل عرفانی، با تحلیل منسجم و

دقیق چگونگی پیوند اصطلاحات مذکور با فراستِ عارفانه، تمامی جنبه‌های معرفتی این مفهوم عرفانی را روشن سازیم. همچنین نشان داده‌ایم که در نگاه اهل عرفان، متفلسفین، در حقیقت همان اهل فرقان و صاحبان بی‌بینه و اصحاب اعراف هستند که در قرآن کریم نیز بدان‌ها اشاره شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در ترجمه انگلیسی عنوان این مقاله نیز اشتباه عجیبی رخ داده است. نگارندگان معادل انگلیسی Eloquency را برای واژه «فراست» برگزیده‌اند که هیچ‌گونه ارتباطی با این مفهوم ندارد؛ بلکه به معنای «فصاحت» و «بلاغت» و «نفس‌و ذکلام» است (نک: http://mysticism.sinaweb.net/article_542154.html).

۲. این سخن ناظر است بر توجه به جنبه کاربردی واژه و زبان که ویتگنشتاین در نظریات متأخر خود از آن به «بازی‌های زبانی» تعبیر می‌کند (نک: ویتگنشتاین، ۱۳۹۳، بند ۷-۱: ۲۸-۳۳).

۳. فراست را در لغت، زیرکی و دانایی و ادراک و کیاست معنی کرده‌اند. این واژه اسم است از مصدر عربی تفرّس و آن استدلال به امور آشکار است بر امور پنهانی و دریافتن باطن چیزی به وسیله نگرستن به ظاهر وی (نک: دهخدا، ۱۳۳۶: ذیل فراست؛ معلوف، ۱۳۹۳: ج ۲، ۱۱۳۵). در تكملة الاصناف که فرهنگی عربی‌فارسی و متعلق به قرن ششم هجری است، معادل فارسی «گمانی» برای این واژه ارائه شده است (کرمنی، ۱۳۸۵: ۵۱۸) به معنای «آنچه تصور شود و به گمان درآید» (دهخدا، ۱۳۳۶: ذیل گمانی). فراست در این معنی، امری ذاتی و فطری است؛ نه مانند فراست عالمانه از طریق آموزش به دست می‌آید و نه مانند فراست عارفانه حصول آن نتیجه سیر و سلوک و ریاضت و تهذیب نفس است.

۴. در این زمینه بنگرید به مقاله «مفهوم فراست در گفتمان عرفی و عرفانی» که در آن مفهوم عرفانی فراست به درستی از سایر مفاهیم آن جدا شده است. با وجود این، نگارندگان مقاله مذکور، فراست در مفهوم اصطلاحی علمی (به معنی قیافه‌شناسی) را در کنار معنی قاموسی این واژه (زیرکی و هوشمندی) قرار داده و این هر دو را دلالت عامیانه و فرهنگ عامه از مفهوم فولکلوریک این واژه تلقی کرده‌اند (نک: نیکویی و بخشی، ۱۳۸۹: ۱۵). در حالی که صحیح‌تر آن است که این دو مورد نیز که یکی مربوط به مفهوم لغوی واژه و دیگری ناظر به یکی از معانی اصطلاحی آن است، از یکدیگر منفک شوند.

۵. این غفلت علمی را می‌توان در آثار برخی از علمای قدیم نظیر فخر رازی و شمس‌الدین آملی نیز

مشاهده کرد که یکی از نمودهای بارز آن به کار بردن آیات و روایات مرتبط با فراست عارفانه برای هر دو نوع فراست است. ظاهراً علت این امر ارائه وجهی شرعی به منظور کسب جواز استفاده از علم قیافه بوده است (نک: سادات ابراهیمی، ۱۳۹۸: ۱۶-۱۷).

۶. برای آشنایی بیشتر با علم فراست و پیوند آن با سایر علوم، نک: عالم‌زاده و معینی‌نیا، ۱۳۸۴؛ سادات ابراهیمی، ۱۳۹۸: ۲۲-۶۲.

۷. با وجود این، برخی از متصوفه مانند ابوسعید خراز، هرچند که مفاهیمی چون «مستنبط» و «متوسّم» و «متفرّس» را در یک حوزه معنایی قرار می‌دهد، از تفاوت معنایی میان آن‌ها نیز عبور نمی‌کند. در این دیدگاه، متوسّم کسی است که با واسطه نشان‌ها، بر آنچه در درون دل‌هاست آگاه است؛ درحالی‌که متفرّس، به نور خدا می‌نگرد و معانی را به یاری این نور که حاصل ایمان راستین است، ادراک می‌کند (نک: قشیری، ۱۳۸۷: ۴۱۷). این حقیقت که ریشه توّسم از وّسم (و س م) به معنای تأثیر و علامت گذاشتن و داغ نهادن است و خود کلمه نیز در اصل به معنای «در جست‌وجوی علامت بودن» و «به جای آوردن نشان» آمده است (نک: راغب اصفهانی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۴۵۶؛ رازینی، ۱۳۸۴: ۲۹۵؛ تفسیر مفردات قرآن، ۱۳۵۹: ۷۲) می‌تواند مؤید این نظریه باشد.

۸. برای مشاهده صور مختلف این روایت و شرح آن نک: مناوی، ۱۹۷۲: ج ۲، ۴۷۷؛ سیوطی، ۲۰۰۳: ج ۸، ۶۴۰؛ طبرسی، ۱۳۶۷: ج ۲، ۲۷۰؛ ابن منظور، ۱۳۶۳: ج ۶، ۱۶۰؛ ملتانی، ۱۳۶۴: ۸۲.

۹. این حدیث با اختلافاتی اندک در متون معتبر حدیث و تفاسیر شیعه و سنی و نیز در غالب کتب عرفانی قدیم نقل شده است. برای مثال، نک: طبرانی، ۱۹۹۵: ج ۳، ۳۱۲؛ مفید، ۲۰۰۹: ۲۹۴؛ سیوطی، ۲۰۰۳: ج ۸، ۶۳۹.

۱۰. برای مشاهده سایر مستندات قرآنی و روایی، نک: سادات ابراهیمی، ۱۳۹۸: ۶۳-۷۰.

۱۱. در خلال بسیاری از حکایات مربوط به کرامات عارفان نیز به مواردی برمی‌خوریم که از مقوله اشرف بر ضمائر نیستند اما از مصادیق فراست‌گویی محسوب شده‌اند (نک: همان: ۱۱۱-۱۲۶).

۱۲. از نظر دکتر شفیع‌کدکنی نیز فراست، ریشه انتساب و محور اصلی تمامی کرامات منسوب به بوسعید است (نک: میهنی، ۱۳۸۹: نودو هشت). تحلیل واژگانی برخی حکایات *اسرار التوحید*، مناقب العارفین و متونی از این دست نیز روشن می‌کند که مفهوم کرامت در نظر مؤلفان آن‌ها بیشتر ناظر بر همان فراست یا اشرف بر ضمائر است؛ به‌گونه‌ای که گاه از اصطلاح «کرامت گفتن» به معنی «فراست گفتن» استفاده شده است (نک: میهنی، ۱۳۸۹: ۱۱۳ و ۳۸۵؛ افلاکی، ۱۳۶۲: ۳۷۵-۳۷۶ و ۸۳۴).

۱۳. این سخن که در برخی منابع به صورت «ظنّ العاقل کهانة» هم آمده، در *غرر الحکم*، به امام علی (ع) منسوب است (آمدی، ۱۹۹۲: ۲۵۲).

۱۴. نک: سیرجانی، ۱۳۹۰: ۳۳۱-۳۳۰؛ قشیری، ۱۳۸۷: ۴۱۵-۴۱۶؛ عبادی مروزی، ۱۳۶۲: ۱۲۸؛ سراج

طوسی، ۱۳۸۸: ۲۶۳-۲۶۴.

۱۵. این حدیث با کمی اختلاف در اکثر متون عرفانی دیده می‌شود (نک: میهنی، ۱۳۸۹: ۱۹؛ هجویری، ۱۳۸۷: ۳۲۶ و ۳۹۳).

۱۶. نک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۲، ۸۸۳؛ نیز عطار نیشابوری، ۱۳۹۷: ۶۱۷؛ میهنی، ۱۳۹۰: ۲۵۰؛ بقلی شیرازی، ۱۳۸۸: ج ۳، ۴۲۸.

۱۷. نک: میدی، ۱۳۴۴: ج ۱، ۱۸۸-۱۸۹؛ الوجوه و النظائر فی القرآن، ۱۳۶۶: ۶۱۰-۶۱۱؛ قرشی، ۱۳۷۲: ج ۵، ۱۶۸.

۱۸. نک: راغب اصفهانی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۵۸۷؛ قرشی، ۱۳۷۲: ج ۴، ۳۲۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۷: ۱۱۴.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۹۹۲)، *غرر الحکم و درر الکلم، المفهرس من کلام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع)*، ترتیب و تدقیق عبدالحسن دهینی، بیروت: دار الهادی.
۳. ابن اثیر، مجدالدین (۱۳۸۳ق)، *النهاية فی الغریب الحدیث و الأثر*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، قاهره: المكتبة الاسلامیه.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۹۰)، *قطب العارفين ذوالنون مصری* (ترجمه کتاب الکوکب الدرری فی مناقب ذی‌النون مصری)، ترجمه و مقدمه مسعود انصاری، تهران: جامی.
۵. ابن منظور، ابی‌الفضل جمال‌الدین محمد (۱۳۶۳)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه.
۶. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
۷. اشراق خاوری، ع. ح (۱۳۰۶)، «تاریخ علم فراست»، *ارمغان*، شماره ۷، ۴۵۷-۴۶۲.
۸. افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، *مناقب العارفين*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
۹. انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمد سرور مولائی، تهران: توس.
۱۰. _____ (۱۳۸۸)، *صد میدان*، تصحیح سرژ دوبورکوی، به‌اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: اساطیر.
۱۱. _____ (۱۳۸۹)، *منزل‌الساثرین*؛ به همراه شرح کتاب از روی آثار پیر هرات: دکتر عبدالغفور روان‌فرهادی، به کوشش محمدعمار مفید، ج ۳، تهران: مولی.
۱۲. *این برگ‌های پیر* (۱۳۸۱)، مجموعه بیست اثر چاپ ناشده فارسی از قلمرو تصوف؛ ج ۱، مقدمه،

- تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: نی.
۱۳. براتی، محمود و سادات ابراهیمی، سید منصور (۱۳۹۱)، «حکمت‌های مرگ از نظرگاه مولوی در مثنوی»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال چهارم، شماره ۱۵، ۶۶-۲۵.
۱۴. _____ (۲۰۰۵)، *مشرب الارواح*، تحقیق الشیخ الدكتور عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۵. _____ (۱۳۸۸)، *عرایس البیان فی حقایق القرآن*، ج ۱-۳، ترجمه علی بابایی، تهران: مولی.
۱۶. پناهی، مهین و مختاری، مسروره (۱۳۹۲)، «فراست در متون عرفانی- اسلامی»، *عرفان اسلامی*، سال نهم، شماره ۳۵، ۸۱-۵۷.
۱۷. تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۱)، *مقالات شمس تبریزی*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۱۸. *تفسیر مفردات قرآن* (۱۳۵۹)، تصحیح عزیزالله جوینی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۹. تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۶۷)، *کشاف اصطلاحات الفنون*، المجلد الثاني، بتصحیح المولوی محمد وجیه و المولوی عبدالحق و المولوی غلام قادر، باهتام الویس اسپرنگر و ولیم ناسولیدس، تهران: مکتبه خیام و شرکا.
۲۰. جام‌نامقی، احمد (۱۳۸۹)، *بحار الحقیقه*، تصحیح حسن نصیری جامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. حویزی، عبدعلی بن جمعه (بی‌تا)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۲. خلاصه شرح تعرف (۱۳۴۹)، تصحیح دکتر احمدعلی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۳. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۶)، *لغت‌نامه*، تهران: انتشارات مجلس شورا.
۲۴. راتکه، برنرد رودلف و اوکین، جان (۱۳۷۹)، *مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی (دو اثر از حکیم ترمذی)*، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
۲۵. رازینی، علی (۱۳۸۴)، *پژوهشی پیرامون مفردات قرآن*، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۲)، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه و تحقیق با تفسیر لغوی و ادبی قرآن: سید غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی.
۲۷. راوندی، قطب‌الدین (۱۴۳۱ق)، *ضیاء الشهاب فی شرح شهاب الاخبار*، تحقیق مهدی سلیمانی الآشتیانی، بیروت: دار الحدیث.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۹۹ق)، *اساس البلاغه*، تحقیق عبدالرحیم محمود، بیروت: دار المعرفه.
۲۹. سادات ابراهیمی، سیدمنصور و براتی خوانساری، محمود (۱۳۹۷)، «تحلیل پدیدارشناختی

- کارکردهای فردی و اجتماعی فراست در ادب عرفانی»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۲۸، ۱۰۷-۱۴۰.
۳۰. سادات ابراهیمی، سید منصور (۱۳۹۸)، *بررسی و تحلیل «فراست» و بازتاب آن در ادب عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم هجری*، رساله دکتری، گروه ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، استاد راهنما: محمود براتی خوانساری.
۳۱. سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
۳۲. سمنانی، علاءالدوله (۱۳۹۶)، *تبيين المقامات و تعيين الدرجات*، تصحیح اکبر راشدی‌نیا، تهران: سخن.
۳۳. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۸۷)، *حديقة الحقیقه و شریعة الطریقه*، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: نگاه.
۳۴. سهلگی، محمد بن علی (۱۳۹۱)، *دفتر روشنایی*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۳۵. سیرجانی، علی بن الحسن (۱۳۹۰)، *البیاض و السواد من خصائص حکم العباد فی نعت المرید و المراد*، تصحیح و تحقیق محسن پورمختار، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و دانشگاه آزاد برلین آلمان.
۳۶. سیوطی، جلال‌الدین (۲۰۰۳)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، ج ۸، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، قاهره: مرکز هجر للبحوث و الدراسات العربیة و الاسلامیة.
۳۷. _____ (۱۳۹۱)، *نوشته بر دریا*، تهران: سخن.
۳۸. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاریعة العقلیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، به‌اشراف محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۹. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۹۹۵)، *المعجم الأوسط*، تحقیق ابو معاذ طارق بن عوض‌الله بن محمد و ابوالفضل عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، قاهره: دارالحرمین.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۷)، *تفسیر جوامع الجامع*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از ابوالقاسم گرجی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم و انتشارات دانشگاه تهران.
۴۱. عالم‌زاده، هادی و معینی‌نیا، مریم (۱۳۸۴)، «علم فراست در منابع اسلامی»، *تاریخ علم*، شماره ۴، ۱۲۵-۱۳۷.
۴۲. عبادی مروزی، منصور بن اردشیر (۱۳۶۲)، *مناقب الصوفیة*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: فرهنگ ایران زمین.
۴۳. _____ (۱۳۶۸)، *صوفی‌نامه (التصنیف فی احوال المتصوفه)*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی.

۴۴. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۶)، مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۴۵. _____ (۱۳۹۷)، تذکرة الاولیا، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۴۶. غزالی، احمد (۱۳۸۸)، مجموعه آثار احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: مؤسسه دارالهجرة.
۴۸. فرهنگ اصطلاحات عرفان اسلامی (۱۳۸۸)، تهیه‌کنندگان: گروهی از پژوهشگران دفتر پژوهش، ویراستار: سید محمود موسوی، با مقدمه و اصلاحات سید حسین نصر، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴۹. فغالی، محمدتقی (۱۳۸۹)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه و فرهنگ اندیشه اسلامی.
۵۰. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۲)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، الجامع لأحكام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۲. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: زوار.
۵۳. کاشانی، عزالدین (۱۳۸۷)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
۵۴. کریمینی، علی بن محمد (۱۳۸۵)، تکملة الاصناف، به کوشش علی رواقی با همکاری سیده زلیخا عظیمی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵۵. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۷)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
۵۶. لطف‌الله بن ابی‌سعد، ابوروح (۱۳۹۱)، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۵۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۸. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
۵۹. _____ (۱۳۶۵)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: اساطیر.
۶۰. _____ (۱۳۶۶)، شرح التعرف لمذهب التصوف، ج ۴، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران:

اساطیر.

۶۱. معلوف، لوئیس (۱۳۹۳)، *المنجد فی اللغة و الادب و العلوم*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: صبا.
۶۲. مفید، محمد بن النعمان (۲۰۰۹)، *الاختصاص*، تحقیق علی اکبر غفاری، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۶۳. مقصود، جواد (۱۳۷۶)، *شرح احوال و دویتهی های باباطاهر عربیان*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶۴. مکی، ابوطالب (۱۳۹۴)، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، ترجمه مهدی افتخار، قم: آیت اشراق.
۶۵. ملتانی، ابی الحسن الحافظ (۱۳۶۴)، *خلاصة جواهر القرآن فی بیان معانی اللغات الفرقان*، تصحیح و حواشی و فهارس: ظهورالدین احمد، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۶۶. مناوی، عبدالرئوف (۱۹۷۲)، *فیض التقدير شرح جامع الصغیر*، بیروت: دارالمعرفه.
۶۷. موحدیان عطار، علی (۱۳۸۸)، *مفهوم عرفان*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶۸. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۳)، *کلیات شمس (دیوان کبیر)*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۶۹. _____ (۱۳۸۶)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
۷۰. _____ (۱۳۸۹)، *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۷۱. میبیدی، رشیدالدین (۱۳۴۴)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: ابن سینا.
۷۲. میهنی، محمد بن منور (۱۳۸۹)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
۷۳. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۸)، *الانسان الکامل*، با پیشگفتار هانری گربن، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: طهوری.
۷۴. _____ (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷۵. نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۸)، *شرفنامه*، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، تهران: زوآر.
۷۶. نیکویی، علیرضا و بخشی، اختیار (۱۳۸۹)، «مفهوم فراست در گفتمان عرفی و عرفانی»، *ادب پژوهی*، شماره ۱۳، ۲۸۷.
۷۷. *الوجوه و النظائر فی القرآن* (۱۳۶۶)، تصحیح اکبر بهروز، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

۷۸. ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۳)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
۷۹. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷)، کشف‌المحجوب، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
۸۰. همایی، جلال‌الدین (۱۳۹۳)، مولوی‌نامه، تهران: زوآر.