

طبقه‌بندی و تحلیل دیدگاه‌های اهل وحدت در باب فراست

امیرحسین همتی*

چکیده

سهمی عمده از حکایات مرتبط با کرامات اولیا، به فراست ایشان اختصاص دارد. فراست، از مبانی اعتقادی اهل تصوف است. اهمیت این اصل اعتقادی در میان مباحث عرفانی به حدی است که در تعبیر از آن، از واژه‌های قرآنی «مَلِكِ عَظِيمٍ» و «فِرْقَانِ [بِاطِنِ]» استفاده شده است. در مواجهه با حکایات مرتبط با فراست، اگر از ویژگی‌های آن، آگاهی جامع کسب نشده یا از اندیشه‌های ارباب طریقت درباره این موضوع، اطلاعی کامل در اختیار نباشد، پیام اصلی مندرج در این روایات، به درستی دریافت نخواهد شد. این امر باعث می‌شود منزلت متفرسان به درستی معلوم نشود و حتی ممکن است حکایات مرتبط با فراست اولیا، برای خواننده ناآشنا با این مفاهیم، مجعول جلوه کند. مشخص ساختن خصوصیات فراست و تبیین مباحث مرتبط با آن، به ارائه توضیحی مبسوط منوط است، که از طریق طبقه‌بندی و تحلیل دیدگاه‌های متعدد «اهل وحدت» تحقق خواهد یافت. بررسی این مسئله، به روش توصیفی تحلیلی، هدف جستار حاضر است. نتایج حاصل از تحقیق مؤید آن است که برای فهم دقیق فراست، ضمن شناخت تعریف آن، ضروری است با «خاطر» و انواع آن نیز آشنا شد. همچنین لازم است از تفاوت «خاطر» با «الهام» اطلاعات کامل در اختیار باشد. آشنایی با مفاهیم و اصطلاحاتی نظیر «وحي سِرِّ»، «وحي جَهرِ»، «مُحَدَّث»، «مُرْوَع»، «مُسْتَنَبَط»، «مُتَوَسِّم»، «مُتَفَرِّس»، «فراست حکمی» و «فراست الهی» نیز در این زمینه نقشی تعیین کننده خواهد داشت. وجوب آگاهی از مسئله «دائمی بودن یا دائمی نبودن فراست» و اطلاع از اختلاف اهل وحدت درباره اینکه «فراست از جمله خوارق عادات محسوب می‌شود یا خیر» نیز می‌تواند راهگشای مسئله در تبیین جایگاه فراست باشد. دیگر نتایج حاصل از پژوهش مبین آن هستند که اهل وحدت، چگونگی وقوع فراست را از طریق وحی و الهام دانسته‌اند. به همین دلیل، در آثار و اقوال ایشان، تشریح انواع هر یک از وحی و الهام، و اشاره به وجوه مفارقت آن‌ها با یکدیگر را به وضوح می‌توان دید. در عرفان نظری نیز وقوع فراست نتیجه ریاضت و مطهر گردیدن نفس از علایق عنوان شده است. بر این مبنا، هر کس معراج دماغ وی به سلامت تر باشد و قوت متخیله و حس مشترک وی از عوایق پاک‌تر باشد، خبری که قبل از وقوع وقایع کسب می‌کند، درست تر خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: فراست، خاطر، وحی سِرِّ، وحی جَهرِ، الهام، تحدیث، مُرْوَع.

* استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران / hematiamir80@yahoo.com

۱. مقدمه

فراست، یا نیروی اِشراف بر ضمائر و آگاهی از افکار و اذهان، یکی از انواع کرامت است. از این کرامت در متون عرفانی با عناوینی چند یاد شده است. نام‌هایی نظیر «اِشراف بر اندیشه‌ها» (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۶: ۳۴۳)، «اطلاع بر ضمائر» (ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۳)، «علم به حوادث قبل از ظهور و اطلاع بر ضمائر» (ر.ک: یافعی، ۱۳۲۹ق: ۳۱)، «اخبار ببعض المغیبات و الکشف» (ر.ک: سُبکی، بی‌تا، ج ۲: ۳۴۰؛ نیز نبهانی، ۱۳۲۰ق: ۲۸) و همچنین «اطلاع بر امور غایب از حس و خبر از آن» (ر.ک: جامی، ۱۳۸۲: ۲۲) از جمله عناوینی هستند که با آن‌ها از این کرامت یاد شده است.

فراست به‌رغم پیچیدگی و تعددِ مباحث مرتبط با آن، از امور مُسَلَّم حوزهٔ عرفان به شمار آمده؛ تا جایی که گفته‌اند: «فراستِ مریدان، ظَنی بُود که تحقیق واجب کند؛ و فراستِ عارفان، تحقیقی بُود که حقیقت واجب کند» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۷۳).

عمومیت و شمولِ مباحثِ مربوط به فراست، به‌گونه‌ای است که در کُتبِ عرفانی، غالباً فصلی خاص دربارهٔ آن دیده می‌شود (ر.ک: همان: ۳۶۶). به باور برخی از اهل طریقت، فراست یکی از ارکان ده‌گانهٔ عرفان اسلامی است. مستملی بخاری، از قول ابوالحسن فارسی، سخنی نقل کرده که براساس آن، ارکان تصوف مشتمل بر ده رکن معرفی شده است. رکن هفتم از آن، به فراست اختصاص دارد و از آن با عنوان «کشفِ خواطر» یاد شده است: «يقول: ارکان التصوف عشرة؛ اولها، تجرید التوحید. ثم فهم السماع. ثم حُسن العِشرة. ثم اِثثار الاِثثار. ثم ترک الاختیار. ثم سرعة الوجد. ثم الکشف عن الخواطر. ثم کثرة الاسفار. ثم ترک الاکتساب. ثم تحريم الاذخار» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۱۶۷).

در تصوف، یکی از خصوصیات ضروری برای پیران طریقت، برخورداری از نیروی فراست عنوان شده است (ر.ک: جامی، ۱۳۸۲: ۲۲)؛ چنان‌که گفته‌اند: «باید دانستن که هر پیری که بر اوقاتِ مریدان مطلع نباشد، با او صحبت کردن روا نباشد. از بهر آنکه صحبت کردن با پیران از بهر تأدیب و تَتَقِیف باشد. چون شیخ بر سِرِّ مریدان مطلع نباشد، کَثْرِي ایشان نبیند و ایشان را تَتَقِیف نتواند کردن، که او را خود متقفی و مؤدبی بیايد؛ و این اطلاعِ پیران بر سِرِّ مریدان ظاهر است. نبینی که چون مصطفی - علیه‌السلام - سَیدِ سادات

بود بر سیر همه سادات مطلع بود. و از این معنی بود که گفت: اُنَى أَرَى مِنْ خَلْفِي كَمَا أَرَى مِنْ أَمَامِي وَ الرَّؤْيِيَةُ إِنَّمَا تَكُونُ مِنْ أَمَامٍ وَ لَا تَكُونُ مِنْ وَرَاءِ فَالْكَلِّ كَانُوا وَجْهًا فِي جَانِبٍ وَ قَفَا فِي جَانِبٍ وَ الْمَصْطَفَى كَانُ كُؤُهُ وَجْهًا بِلَا قَفَا. این لفظ متعارف است میان بزرگان که چون سیدی مُشْرِفٍ و مطلع باشد بر احوالِ مریدان، گوید من شما را می‌بینم. و از آنجا دیدارِ شخص نخواهد به بصر، لکن دیدارِ اوقاتِ ایشان خواهد به سیر. و نیز گفته‌اند: ابوالحسن نوری را امیرالقلوب خواندندی از آن معنی که در اسرار خلق تصرف کردی چنانکه امیر در ولایتِ خویش. و نیز حسین منصور را به آن معنی حلاج خواندندی که اسرارِ خلق بدیدی و احوال و اسرارِ ایشان از نفس جدا کردی چنانکه حلاج که پنبه را حلج کند و دانه از او جدا گرداند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۴۳۸).

صفی‌الدین اردبیلی در خصوصِ ضرورتِ اشرافِ مشایخ بر احوالِ مریدان، سخنی دارد مبنی بر اینکه «ارشاد را، شیخی باید که قوتِ اشرافش در نصایبی باشد که اگر مریدان باشند در اقصایِ ختن و خطا و شرق و غرب، او را اشراف بر وقایع همه باشد. و اگر در اطرافِ کوه قاف وی را چهار مرید باشد و هر چهار را دفعهٔ واحدهٔ وقتِ رحلت از این مرحلهٔ آب و گل دررسد و شیطان قصدِ ایمانِ ایشان کند، هر چهار نفس را در یک نفس مدد تواند کردن که ایمان به سلامت ببرند، و اگر در این نصاب و مرتبه نباشد سجاده بر او حرام باشد و روز قیامت سیاه‌روی برخیزد و از حضرت عزت شرمساری برد» (ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷۳: ۱۱۰۰).

در کنار دیدگاهِ اهل وحدت، فراست در نظر قدمای «اهل حکمت» نیز علمی بوده که صاحبان آن دانش، اخلاقِ مردمان را از رهگذر رنگ و شکل و اعضای ایشان تفسیر می‌کردند و خوی و خصلتِ درونی افراد را از طریق شکل و هیئتِ ظاهری توضیح می‌دادند. اهل حکمت، این علم را از فروع علم طبیعی به شمار آورده، در باب آن تألیفاتی بسیار نیز نگاشته‌اند (ر.ک: حاج خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۲: ۱۲۴۱). بررسیِ باور «اهل حکمت» موضوع جستار حاضر نیست. این پژوهش صرفاً به طبقه‌بندی و تحلیلِ دیدگاه «اهل وحدت» دربارهٔ فراست، نظر دارد.

۱-۱. بیان مسئله

تعدادی کثیر از حکایات مرتبط با کرامات اولیا، در موضوع فراست ایشان است. فراست، از مبانی اعتقادی اهل تصوف به شمار می‌آید. اهمیت فراست در میان مباحث عرفانی به حدی است که در تعبیر از آن از واژه‌های قرآنی «مُلکِ عظیم» و «فرقان [باطن]» استفاده شده است. در مواجهه با این نوع از حکایات، اگر آشنایی با فراست فقط در حد عنوان باشد یا از ویژگی‌های آن آگاهی جامع کسب نشده و از اندیشه‌های ارباب طریقت درباره این موضوع، اطلاعی کامل در اختیار نباشد، پیام اصلی مندرج در این روایات، به‌درستی دریافت نخواهد شد. این امر باعث می‌شود منزلت متفرسان به‌درستی معلوم نشود و حتی ممکن است حکایات مرتبط با فراست اولیا، برای خواننده ناآشنا با این مفاهیم، دروغین جلوه کند. مشخص ساختن خصوصیات فراست و تبیین مباحث مرتبط با آن، به ارائه توضیحی مبسوط نیاز دارد، که از طریق طبقه‌بندی و تحلیل دیدگاه‌های «اهل وحدت» در باب این موضوع به دست خواهد آمد. بررسی این مسئله، هدف جستار حاضر است.

۱-۲. ضرورت پژوهش و روش تحقیق

تحقیقاتی که تا این زمان درباره فراست صورت گرفته (و در ادامه این جستار به آن‌ها اشاره خواهد شد) برخی با کاستی‌ها و بعضی با نواقصی همراه‌اند؛ تعدادی نیز (در عین احتمال بر یافته‌های نوین و ارزشمند) به دلیل آنکه فراست را از زاویه‌ای خاص، تجزیه و تحلیل کرده‌اند، مشتمل بر معرفی کامل دیدگاه‌های متعدد «اهل وحدت» درباره این موضوع نیستند.

این درحالی است که هنوز ابعاد مختلف فراست از منظر تبیین ماهیت و معرفی دیدگاه‌های متنوع و متعدد عارفان در باب آن، مورد ارزیابی قرار نگرفته است. این خلأ علمی، ضرورت ارائه تحقیقی جامع در دیدگاه‌های اهل وحدت، برای مشخص ساختن ماهیت فراست (و توضیح این مسئله که چرا فراست در زمره اصول اعتقادی ایشان قرار گرفته) آشکار می‌سازد.

جستار حاضر به همین منظور و به شیوه توصیفی تحلیلی به نگارش درآمده و طرح‌کننده مباحث و ارائه‌دهنده تحلیل‌هایی درباره فراست است که نشانی از آن‌ها در پژوهش‌های پیشین نمی‌توان یافت. این پژوهش، ذیل چهار مدخل اصلی، به‌همراه نتیجه،

سامان پذیرفته است. مدخل‌های اول تا سوم، دارای چند زیرمدخل فرعی هستند که هر کدام در تبیین ماهیت فراست، نقشی تعیین‌کننده خواهند داشت.

۱-۳. پرسش‌های پژوهش

این پژوهش به دنبال مشخص ساختن پاسخ به چهار پرسش مهم است:

الف) طرح کدام مباحث، به عنوان مبانی نظری موضوع، در تشریح دیدگاه اهل وحدت در باب فراست، می‌تواند نقش تعیین‌کننده ایفا کند؟

ب) اعتقاد اهل وحدت درباره نیروی فراست اولیا، مبنی بر دائمی بودن، یا براساس غیردائمی بودن آن شکل گرفته است؟

ج) بنا به باور اهل وحدت، فراست را از جمله کرامات می‌توان محسوب داشت یا موضوعی خارج از قلمرو خوارق عادات محسوب می‌شود؟

د) میان دیدگاه اهل وحدت در خصوص چگونگی شکل‌گیری فراست با آنچه در مباحث عرفان نظری در باب علت وقوع آن بیان شده، چه مشابهت یا مفارقت‌هایی می‌توان دید؟

۱-۴. پیشینه پژوهش

بر مبنای نتایج جست‌وجوهای صورت گرفته برای یافتن پیشینه پژوهش درباره فراست، تحقیقات مرتبط با این موضوع را در دو گروه مجزا می‌توان معرفی کرد: گروه اول، مقالاتی هستند که درباره دیدگاه قدمای «اهل حکمت» در باب فراست نگاشته شده‌اند؛ گروه دوم نیز مقالاتی را شامل می‌شوند که به معرفی فراست از دیدگاه «اهل وحدت» اختصاص دارند.

از گروه اول، دو مقاله شایان ذکر است: نخستین مقاله، با عنوان «تاریخ علم فراست» (اشراق خاوری، ۱۳۰۶) به چاپ رسیده است. این مقاله، جستاری بسیار کوتاه و درعین حال ناقص است که هدف از نگارش آن، معرفی رسالاتی بوده که با موضوع «استدلال از هیئت و خلقت ظاهر بر اخلاق و طبیعت باطن» نگاشته شده‌اند (ر.ک: اشراق خاوری، ۱۳۰۶: ۴۵۹).

مقاله دیگر، با عنوان «علم فراست در منابع اسلامی» (عالم‌زاده و معینی‌نیا، ۱۳۸۴) به چاپ رسیده است. مقاله مذکور نیز جستاری بسیار مختصر است که در آن از منظر تاریخ علم، به فراست پرداخته شده؛ همچنین ضمن آن از دیدگاه ارتباط قیافه ظاهری با اخلاق باطنی، مطالبی بیان شده است. محتوای کلی این مقاله، به صورت ویژه به معرفی کتاب الفراساة تألیف ارسطو، ترجمه حنین بن اسحاق المتطبب، و معرفی دیگر رساله‌هایی که در موضوع علم فراست به نگارش درآمده‌اند (به ویژه رساله «فراست» اثر فخر رازی و ترجمه فارسی آن به قلم لطف‌الله عزیز هروی) اختصاص دارد (ر.ک: همان: ۱۲۵-۱۳۵). در گروه دوم، از چهار مقاله که ارتباط مستقیم با جستار حاضر دارند، می‌توان یاد کرد. اولین مقاله، با عنوان «مفهوم فراست در گفتمان عرفی و عرفانی» (نیکویی و اختیاربخشی، ۱۳۸۹)، تبیین فراست از دو دیدگاه گفتمان عرفی - تجربی و گفتمان عرفانی را مد نظر دارد. هدف نویسندگان، آن بوده که «پس از ذکر معنای قاموسی فراست و اشاره به ریشه‌های آن در فرهنگ‌ها (از شمنیسم تا فرهنگ‌های یونانی و رومی) جوامع، طبقات و گفتمان‌های مختلف، حوزه معنایی هر یک از این دو گفتمان را با همبسته‌های آن‌ها» (نیکویی و بخشی، ۱۳۸۹: ۹) مورد بررسی قرار دهند. به رغم این امر، در جستار مذکور، نه گفتمان عرفی به صورت خاص مورد توجه قرار گرفته، نه به گفتمان عرفانی به صورت ویژه توجه نشان داده شده است. محتوای این مقاله مشتمل بر مطالبی بسیار کلی درباره هر یک از گفتمان‌هاست. همچنین در آن به بیان نظریات «پل نویا» به صورت اشاره‌وار توجه، و از دید «فراروان‌شناسی» فراست مورد بررسی مختصر قرار گرفته است.

دومین مقاله با عنوان «فراست در متون عرفانی - اسلامی» (پناهی و مختاری، ۱۳۹۲) که مشتمل بر دو بخش است: در بخش اول، توضیحاتی بسیار مجمل و ابتدایی در باب فراست آمده و در بخش دوم نیز از انواع و اشکال فراست به صورت ناقص یاد شده است. برخلاف عنوان این مقاله، در محتوای آن، ژرف‌نگری ویژه در متون عرفانی - اسلامی درباره فراست، ماهیت و خصوصیات آن مشاهده نمی‌شود و فقط به بیان مطالبی پراکنده در این باب بسنده شده است. در بخش نخست این مقاله، اشتباهی فاحش نیز مشهود است؛ به گونه‌ای که دو بار، آیه ۷۵ از سوره حجر، که مستند اهل عرفان در اعتقاد

به فراست است، به خطا، آیه ۱۵ از سوره مذکور معرفی شده است (ر.ک: پناهی و مختاری، ۱۳۹۲: ۶۰). در بخش دوم این مقاله هم از اقسام فراست به صورت ناقص یاد شده؛ به گونه‌ای که از دو نوع مهم و بسیار گسترده فراست، که شامل «تشخیص خوراک حلال از حرام» و همچنین «نقش فراست مشایخ در اسلام آوردن بیگانگان» است (ر.ک: همتی، ۱۳۹۰: ۴۲۴ و ۴۲۸) اصلاً ذکری به میان نیامده است.

سومین مقاله با عنوان «تحلیل پدیدارشناختی کارکردهای فردی و اجتماعی فراست در ادب عرفانی» (سادات ابراهیمی و براتی خوانساری، ۱۳۹۷)، ضمن بررسی حکایات مرتبط با فراست عارفانه، به دسته‌بندی و تحلیل پدیدارشناختی کارکردهای این حکایات، از منظر فردی و اجتماعی توجه کرده است. این کارکردها ذیل پنج طبقه، شامل معرفی، تربیتی، اقناعی، سیاسی حکومتی و رقابتی، تحلیل شده‌اند. همچنین برای کارکردهای معرفتی و تربیتی حکایات مرتبط با فراست، زیرمجموعه‌هایی نیز در نظر گرفته شده است.

مقاله مورد اشاره را از نظر اشمال و اشتراک در ارائه برخی از مستندات، نزدیک‌ترین پژوهش به مقاله حاضر می‌توان در نظر گرفت. در عین حال، پژوهش فعلی از منظر رویکرد، محتوا، هدف، روش، طرح مباحث جدید و ارائه مستندات نوین، با مقاله مذکور کاملاً متفاوت است.

در چهارمین مقاله با عنوان «بررسی و تحلیل ابعاد معرفتی فراست در ادب عرفانی» (سادات ابراهیمی و براتی خوانساری، ۱۴۰۰)، بنیادی‌ترین و مهم‌ترین ویژگی ذاتی فراست، معرفت‌زایی عنوان شده و تلاش گردیده تا ابعاد معرفتی و جنبه‌های آگاهی‌بخشی آن، از نظر عرفان اسلامی نمایان شود. به همین منظور، نویسندگان ذیل مدخل‌هایی نظیر ایمان و یقین، علم لدنی، نورانیت و روشنایی، کشف و شهود (و مصادیق آن شامل بصیرت، مکاشفه، مشاهده و محادثه) این موضوع را بررسی و نمودهای آگاهی‌بخشی ناشی از فراست را معرفی کرده‌اند. مقاله مورد اشاره، چنان‌که از عنوان و محتوای آن برمی‌آید، فقط به بررسی و تحلیل ابعاد معرفتی فراست نظر داشته است.

نتیجه حاصل از جست‌وجو در این پیشینه، مبین این امر است که پژوهش‌هایی که تا این زمان درباره فراست صورت گرفته، اولاً با کاستی‌ها و نواقصی همراه‌اند؛ ثانیاً هیچ‌یک مشتمل بر معرفی کامل دیدگاه‌های متعدد «اهل وحدت» درباره فراست نیستند. به‌رغم اهمیت فراوان فراست در میان مبانی عرفانی، هنوز ابعاد آن از منظر تبیین ماهیت و معرفی دیدگاه‌های متنوع و متعدد عارفان (به‌ویژه عقاید ابن عربی در این زمینه) مورد ارزیابی قرار نگرفته است. همچنین آشنایی با مفاهیم و اصطلاحاتی نظیر «وحي سیر»، «وحي جهر»، «مُحَدَّث»، «مُرْوَع»، «مُسْتَنْبَط»، «مُتَوَسِّم»، «مُتَفَرِّس»، «فراست حکمی»، «فراست الهی»، «فراست نظری»، «فراست استدلالی»، «فراست تجربتی»، «مکر مرئی» و «شیخ الغیب» نیز در این زمینه نقشی تعیین‌کننده دارد که در پژوهش‌های پیشین به آن‌ها پرداخته نشده است. وجوب آگاهی از مسئله «دائمی بودن یا دائمی نبودن فراست» و اطلاع از اختلاف اهل وحدت درباره اینکه «فراست از جمله خوارق عادات محسوب می‌شود یا خیر» نیز می‌تواند راهگشای مسئله در تبیین جایگاه فراست باشد که در تحقیقات نام‌برده، مسکوت مانده است. به تمام این مسائل در جستار حاضر به‌صورت مبسوط پرداخته خواهد شد.

۲. مبانی نظری

پیش از پرداختن به دیدگاه اهل وحدت درباره فراست، و تشریح ابعاد مختلف آن، آشنایی با مبانی و مفاهیم نظری مورد اعتقاد، میان اهل وحدت در باب این موضوع، نقشی بسزا در تبیین ماهیت آن خواهد داشت. به همین منظور، قسمت دوم جستار حاضر به این امر اختصاص یافته و ذیل‌نُه زیرمدخل، به تشریح این مبانی اعتقادی توجه نشان داده شده است.

۲-۱. مستندات اهل وحدت در اعتقاد به فراست و تبیین مجمل ابعاد آن

اهل وحدت، آیه ۷۵ از سوره ججر را اشاره به صاحبان فراست دانسته‌اند. خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: «انَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ». اهل عرفان، «متوسمین» را به «صاحبان فراست» تفسیر کرده‌اند.

علاوه بر این آیه، حدیث بسیار مشهور «أَتَقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» نیز از جانب اهل وحدت به عنوان مؤیدی دیگر بر صحت اعتقاد به فراست ارائه شده است. به این حدیث در اکثر متون عرفانی استناد و در غالب این کُتُب، از آن در مباحث مربوط به فراست یاد شده است.

قدیم‌ترین منبع عرفانی، که متذکر این حدیث و سلسله روایان آن شده، کتاب *التعرف* است. در آنجا آمده: «و يشهد لصحة الفراسة، ما حدثنا احمد بن علي، قال: حا ثواب بن يزيد المصلي، حا ابراهيم بن الحيثم البلدي، حا ابوصالح كاتب الليث، حا معاوية بن صالح عن راشد بن سعيد، عن ابي امامه الباهلي، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم - اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۱۵۲).

همچنین کامل‌ترین تعریف از فراست، در میان اقوال اهل وحدت، در کلام ابوالقاسم قشیری، مندرج در کتاب *الرسالة القشيرية* دیده می‌شود (ر.ک: القشیری، ۱۳۹۲: ۲۹۹). بر مبنای این تعریف، فراست «خاطری» است که بر دل فرود می‌آید. این خاطر، هرچه را در ضدیت با خویش بیابد، نفی کرده، خود به‌جای هر اندیشه‌ای دیگر بر دل تسلط کامل پیدا می‌کند. فراست، از قدرت ایمان نشئت می‌گیرد؛ یعنی با افزوده شدن بر قدرت ایمان، فراست نیز دقیق‌تر و صحیح‌تر خواهد شد (ر.ک: همان).

اشتقاق کلمه فراست، از ترکیب «فريسة السبع» دانسته شده است؛ یعنی آنچه حیوان وحشی آن را بشکند و شکار کند. این وزن فعيلة، به معنای مفعولة است و تاء تأنيث آن برای معنی مبالغه به کار رفته است. (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل فريسة).

اهل وحدت در تعریف فراست از کلیدواژه «خاطر» استفاده کرده‌اند؛ به همین دلیل برای فهم دقیق فراست می‌بایست با «خاطر» آشنایی داشت. «خاطر» در ساده‌ترین مفهوم آن، پدید آمدن اندیشه‌ای ناگهانی در ذهن و ضمیر است. این اندیشه‌ی آنی، ممکن است از جانب خداوند، یا از جانب فرشته، یا از طرف نفس، یا از طریق شیطان باشد. این تفاوت در منشأ، تفاوت در ماهیت و همچنین اختلاف در نام‌ها و انواع را به دنبال داشته است.

در نظر اهل وحدت، اندیشه‌هایی که در دل پدید می‌آیند، اگر از جانب خداوند باشند «خاطر» نام دارند. اگر از جانب فرشته باشند، نام آن‌ها «الهام» است. اگر از جانب نفس باشند، «هاجس» نام می‌گیرند. و اگر از طرف شیطان باشند، نام آن‌ها «وسواس» می‌شود. به باور اهل وحدت، اول خاطری که به دل درآید، فراست است. بنابراین (و با توجه منشأ خاطر) می‌بایست اعتبار و منزلتِ فراست از الهام، برتر باشد. اما برخی از صاحب‌نظران مسائل حوزه عرفان، به دلیل تعریفی ویژه که از وحی و الهام در نظر داشته‌اند، منزلتِ الهام را برتر از فراست عنوان نموده‌اند. این مباحث در میان موضوعات عرفانی، به تبیین «وحی سیر» و «وحی جهر» منجر شده است. تشریح الهام نیز موضوع «تحدیث» و تبیین مفاهیم و واژه‌های مرتبط با آن را به میان آورده است.

مجموع مباحث پیشین به مسئله دائمی یا غیردائمی بودن فراست شکل بخشیده و اینکه فراست را از جمله کرامات می‌توان محسوب داشت یا نمی‌توان آن را کرامت به حساب آورد. همین موضوع اخیر، شکل‌گیری انواعی را برای فراست سبب گردیده که شامل فراست تجربتی، فراست استدلالی و فراست نظری (فراست به نظر دل) هستند. ذکر مستوفای این موضوعات در بخش سوم جستار حاضر پیگیری خواهد شد.

۲-۲. اهمیت فراست در باور اهل وحدت

اهمیت فراست در میان مباحث عرفانی تا حدی است که راستی و درستی فراست، در پیوند مستقیم با راستی و استواری ایمان معرفی شده است. در عرفان اسلامی، اعتقاد رایج بر آن بوده که «هرکه را ایمان درست‌تر و حقیقت‌تر، فراست او راست‌تر» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۷۶۷). این باور، میان متصوفه چنان راسخ بوده که «بزرگان چون خواسته‌اند که ایمان خویش را تجربت کنند، خویشان را به فراست بیازموده‌اند» (همان‌جا).

در نظر گرفتن صحت فراست، به‌عنوان معیار سنجش ایمان، از اهمیت فراوان این موضوع نزد اهل وحدت حکایت دارد. این اهمیت به‌حدی است که خواجه عبدالله انصاری، از میان صد میدان طریقت، در میدان هفتاد و دوم، از فراست نام برده است. او

ضمن اختصاص این میدان به بصیرت، آن را بر سه قسم دانسته. قسم سوم از این اقسام، به بصیرت فراست مربوط می‌شود. دو قسم دیگر نیز شامل بصیرت عقل و بصیرت حکمت هستند (ر.ک: انصاری، ۱۳۶۸: ۵۷).

در نظر عرفا، پس از معرفت، نیکوترین حالتی که نصیب دل می‌شود، فراست است. دل برخوردار از فراست، همچون آینه‌ای است که به وسیله آن، اسرار معرفت و حقایق ربوبیت را می‌توان مشاهده کرد. صاحب *مناقب الصوفیه* می‌گوید: «هیچ حالت، دل را بعد از معرفت، نیکوتر از فراست نیست. و آن آینه‌ای است که حق تعالی در دل بندگان خود بنهد تا در آن آینه، جمال حق تعالی بیند. و اسرار معرفت و حقایق ربوبیت، کسی دریابد که آینه فراست در دل دارد که: ان فی ذلک لذكری لمن کان له قلبٌ. و جایی دیگر می‌گوید: ان فی ذلک لآیات للمؤمنین» (العبادی المروزی، ۱۳۶۲: ۸۸).

اهل وحدت، عموماً فراست را نوری از جانب حق دانسته‌اند که بر دل بنده مؤمن می‌تابد. به واسطه آن نور و به مدد معرفت می‌توان بار اسرار حق را از غیب برگرفت و از امور پوشیده سخن گفت؛ چنان‌که «واسطی گوید: فراست روشنایی‌ای بُود که در دل‌ها بدرخشد و معرفتی بُود مکین اندر اسرار، او را از غیب به غیب همی برد تا چیزها بیند از آن‌جا که حق تعالی بدو نماید تا از ضمیر خَلق سخن می‌گوید» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۶۷).

به واسطه همین نور الهی است که صاحب فراست از سهو در اندیشه و غفلت در گفتار محفوظ می‌ماند و اندیشه‌هایش صواب و گفتارش همواره راست خواهد بود؛ چنان‌که «ابوسعید خراز گوید: هر که به نور حق - جلّ و جلاله - نگریسته باشد و ماده علم او از حق بُود، او را سهو و غفلت نباشد بلکه حکم حق بُود که بر زبان بنده برود و آنچه گفت به نور حق نگرد، یعنی نوری که حق تعالی او را بدان تخصیص کرده باشد» (همان‌جا).

مفهوم این سخن به آن معنی است که «چون فراست، کسی را موافقت کرد، هر چه به زبان بگوید، حکم حق تعالی باشد که این معنی به زبان براند، لاجرم خطا نیفتد» (همان: ۸۹).

درجه و منزلت فراست نزد اهل وحدت به گونه‌ای است که آن را نیمی از کرامت (در معنای عطایا و مواهب الهی) به شمار آورده‌اند. عبدالغفور لاری در شرح کشف

المحجوب گفته: «الفراسةُ نصفُ الكرامة. فأنها فوق العقل و دون الكرامة» (هجویری، ۱۳۸۶: ۷۱۴).

ابونصر سراج در *اللمع* در قسمت کرامات، بابی تحت عنوان «حال‌های بزرگان که کرامت نیست، ولی والاتر از کرامت است» در نظر گرفته، ضمن آن از فراست نیز سخن به میان آورده است (ر.ک: سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۷۶). انتخاب این عنوان، و اشاره به فراست در باب مذکور، مؤید این نکته است که در نظر سراج، درجه و اعتبار فراست، حتی والاتر از کرامت (به معنای فعل خارق عادت) بوده است.

به‌رغم این امر، میان متصوفه بر سر این موضوع که «فراست از انواع کرامت است یا امری برتر از آن به شمار می‌آید، یا حتی می‌توان آن را موضوعی مجزا از کرامت محسوب داشت» اختلاف نظر وجود داشته است. به توضیح این مسائل در ادامه بحث پرداخته خواهد شد.

۲-۳. باور اهل وحدت در علت صدق فراست اولیا

اهل وحدت، درخصوص آنکه علت صدق فراست اولیا به چه سبب است، اشارات و سخنانی گوناگون دارند. ایشان در توضیح علت صحت فراست اولیا، متذکر دو نکته شده، از دو دیدگاه به توجیه این امر پرداخته‌اند: «یکی آن است که حق، خود نپسندد که بر زبان اولیای او خطا رود. بر زبان ایشان همه آن راند که صدق باشد، موافقت را؛ که موافقت شرط محبت است. چون اولیا بر ظاهر و باطن خویش خلاف حق نراندند، حق تعالی نیز نپسندد که بر ایشان خلاف راند. بر زبان ایشان آن راند که حق بود و راست بود. پس گوینده آن حق بود نه ایشان» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۵۰).

دیدگاه دیگر آن است که «ایشان [اولیا] از حول و قوت خویش و از صفات خویش مجرد گشته‌اند و از خویشتن و افعال خویش تبراً کرده‌اند. نجنبند جز چنان‌که بجنبانند. و چون بیارامند، بیارامند. و چون بجنبانند، بجنبند. و چون بشنوانند، بشنوند. و چون بنمایند، ببینند. و چون به گفتار آرند، بگویند. از صفات خویش فانی گشته‌اند و به صفات حق قایم گشته. هرچه کنند به صفات حق کنند نه به صفات خود. چنان‌که در خبر پیغمبر است - علیه‌السلام - فاذا احببتك كنت له لساناً و سمعاً و بصرأ و رجلاً و قلباً، فبی ينطق و

بی بیصر و بی یسمع و بی یمشی و بی یعلم. چون صفتشان چنین گردد، گوینده ایشان نباشند؛ گوینده حق باشد. و زبان ایشان آلتِ گفتارِ حق، و حق جز راست نگوید. صدق فراستِ ایشان بدین معنی باشد» (همان‌جا).

۲-۴. تعابیر اهل وحدت در اشاره به فراست

در نظر اهل وحدت، دستیابی به فراست، برابر با کسبِ «مُلکِ عظیم» است. میدی می‌گوید: «پای بر نفسِ خود نهادن و هوای خود را در تحت قهرِ خود آوردن، به زبانِ اهل اشارت آن مُلکِ عظیم است که الله گفت: وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكَاً عَظِيماً. و يقال: المُلْكُ العظیم، هو الاطّلاع علی اسرار الخلق، و الاشراف علی اسرار المملکة، حتی لایخفی علیه شیءٌ. ابوعثمان مغربی از اینجا گفت: هر که حق را اجابت کرد، مملکت وی را اجابت کرد؛ یعنی که چون در مملکت چیزی فرا دید آید، وی را از آن خبر دهند» (میدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۴۹).

معروف‌ترین شاهد که در این مورد خاص به آن استناد شده، حکایتِ ابو عبدالله ابن البرقی است. در توصیف او گفته‌اند: «ابن البرقی از بزرگان مشایخ مصر بود، و صاحب فراست بود. وقتی بیمار شد. شربتِ آب دادند او را. گفت: نخورم، که در مملکت حادثه‌ای افتاده است. تا به جای نیارم که چه افتاده است، نیشامم. سیزده روز نخورد، تا خیر آمد که قرامطه در حرم افتادند و خلقی را بکشتند و بسی خرابی کردند» (همان‌جا). حکایت ابن البرقی حاوی نکته‌ای ظریف است که خواجه عبدالله انصاری متذکر آن شده است: «شیخ الاسلام انصاری گفت: عبودیت پیش ازین برنتابد که بعضی داند و بعضی نه. که الله می‌گوید: فلا یُظْهَرُ عَلَی غَیْبِهِ احِداً اِلَّا مَنْ ارْتَضَی مِنْ رَسول. و ما کان اللهُ لیطلعنکم علی الغیب. همه "الله" داند و بس» (میدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۴۹).

معنی سخن انصاری آن است که حتی متفلسف‌ترین اشخاص، از همه چیز باخبر نیستند، بلکه فقط می‌توانند از برخی امور مطلع باشند. این سخن بر این نکته دلالت دارد که هر چند برخی از متصوفه - همچون ابوبکر کتانی - فراست را به آگاهی از غیب تعبیر نموده، گفته است «فراست، مکاشفه نفس است و معاینه غیب» (العبادی المروزی، ۱۳۶۲: ۹۰) یا اینکه از آن با عنوان «الاحبار ببعض المغیبات» (نبهانی، ۱۳۲۰ق: ۲۸) یاد کرده‌اند؛

اما درحقیقت، فراست به معنی اطلاع از غیب نیست. چنان‌که: «جنید را - رحمه الله - پرسیدند که فراست چه باشد؟ گفت: یافتنِ اصابت باشد. یعنی فراست این طایفه که راست آید، نه به آن معنی باشد که غیب دانند. لکن به آن معنی باشد که هرچه ایشان اندیشند، همه صواب آید. یعنی ایشان خواص حق‌اند و حق نپسندد که بر خواص خود به ظاهر یا به باطن خطا راند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۶۴۲).

افزون بر عدم اطلاع از غیب، فراست به معنی دریافت وحی هم نیست. وحی به انبیا اختصاص دارد؛ درحالی که اطلاع متفرسان بر ضمائر دیگران و آگاهی از احوال مستقبل، نه از طریق نزول وحی، بلکه دانستنی به برهان است (ر.ک: ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۸۰). «فرقان باطن» تعبیری دیگر است که اهل وحدت آن را نیز در اشاره به فراست به کار برده‌اند. استفاده از این تعبیر، بر اهمیت فراست در میان آموزه‌های اهل عرفان دلالتی روشن دارد. اهل وحدت «فرقان باطن» را در مقابل «فرقان ظاهر» دانسته‌اند. فرقان ظاهر به حضرت موسی (ع) و پیروان او اختصاص داشت؛ اما «فرقان باطن» به حضرت محمد (ص) و پیروان او عطا گردید. فرقان باطن، همان نور الهی است که بر دل اولیاء الله می‌تابد و قدرت فراست را برای آن‌ها به ارمغان می‌آورد.

میبدی در تفسیر عرفانی آیه «وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ» (بقره: ۵۳) گفته است: «موسویان را فرقان به ظاهر داد، و محمدیان را فرقان در باطن نهاد، فزون از ظاهر؛ و فرقان باطن نور دل دوستان است که حق از باطل بدان نور جدا کنند. و علیه الاشارة بقوله تعالی: ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً و از اینجا بود که مصطفی (ع) و ابصه را گفت: اسعت قلبک. و گفت: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله. و کسی را که این فرقان در باطن وی پدید آید شرب و همت او از غبار اغیار پاک گردانند، مذهب ارادت او از خاشاک رسوم صیانت کنند، بساط روزگار او را از کدورات بشریت فشانده دارند. دیده وقت او از دست حدثان نگه دارند تا آنچه دیگران را خبر است او را عیان گردد؛ آنچه علم‌الیقین است، عین‌الیقین شود؛ که در مملکت حادثه‌ای در وجود نیاید که نه دل وی را از آن خبر دهند. مصطفی (ع) را پرسیدند که این را نشانی هست؟ فقال: اذا دخل النور القلب، انشرح الصدر. نشانش آن است که سینه گشاده شود به نور الهی» (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۹۶).

میبدی در قسمتی دیگر از کلام خویش به تفسیر انشراح صدر پرداخته، می‌گوید: «فمن یرد الله ان یمدیه یشرح صدره للاسلام (انعام: ۱۲۵)؛ هر که الله خواهد که وی را راه نماید، بازگشاید دل وی تصدیق و تسلیم را. نشان این شرح، آن است که بنده را سه نور به سه وقت در دل افکنند: نور عقل در بدایت. و نور علم در وساطت. و نور عرفان در نهایت. آن‌گه به مجموع این انوار، مشکل‌ها، او را حل شود و غیب‌ها بعضی دیدن گیرد. مصطفی (ص) گفت: اتقوا فراسة المؤمن، فأنه ينظر بنور الله» (همان، ج ۳: ۴۸۵).

چنان‌که از سخن میبدی برمی‌آید، فراست مجموعه‌ای درهم‌آمیخته از نور عقل، نور علم و نور عرفان است. همراه شدن این سه نور، در نهایت، قدرت فراست را برای مؤمن حاصل خواهد ساخت.

۲-۵. روایات مورد استناد اهل وحدت در اثبات صحت فراست

اهل وحدت، در تحقیق فراست اولیا و اثبات صحت آن، علاوه بر استناد به آیه ۷۵ از سوره «حجر» و استناد به حدیث «اتقوا فراسة المؤمن...» به روایاتی چند از اصحاب پیامبر (ص) نیز در این زمینه استناد جسته‌اند. یکی از این روایات، به حضرت علی (ع) مربوط است: «روایت کنند که امیرالمؤمنین علی (ع) روزی قدم در رکاب مرکب می‌کرد تا به غزاة شود. مردی منجم بیامد و رکاب او گرفت. گفت: یا علی، امروز به حکم نجوم در طالع تو نگاه کردم و ترا روی رفتن نیست که ترا نصرت نخواهد بود. علی (ع) گوید: دور ای مرد از بر مرکب من. حیدر کرار بدان قدم در رکاب کرده است تا چون تویی رکاب او گیرد و بازگرداند؟! دورباش از بر من که اندیشه سینه من کم از آن اثر نکند که خورشید در فلک. اگر فلک را از بهر کاری در گردش آورده‌اند ما را نیز از بهر کاری در روش آورده‌اند. کسی را که دقیقت او حقیقت بود و توان او سبع مثانی بود و اصطرلاب او دل او بود، اندیشه وی کم از رای تو بود؟! من بدین حرب خواهم شد و جز امروز حرب نخواهم کرد که مرا به فراست باطن معلوم شد دست که ازین لشکر من نه کشته شود. والله که ده نبود. و از لشکر دشمن نه بجهند. و الله که ده نجهند. چون حیدر به حرب بیرون شد، عزیزی پیش رفت؛ کشته شد. دیگری و دیگری تا عدد نه تمام شد. آن‌گه درآمدند گرد لشکر متمردان. همه را کشتند مگر نه تن که از سر تیغ حیدر بچستند» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۵۸).

همچنین در کتاب *التعريف* نخستین نمونه‌های مؤید فراست در صدر اسلام و در روزگار نزدیک به آن ایام چنین عنوان شده‌اند که «قال ابوبکر الصديق - رضی الله عنه - ألقى في روعی أن ذا بطن بنت خارجة، فكان كما قال. و قال النبی - صلی الله علیه و سلم - ان الحق لينطق علی لسان عمر. و قال اویس القرنی لهرم بن حیان حین سلم علیه: و علیک السلام یا هرم بن حیان. و لم یکن رآه قبل ذلك؛ ثم قال له: عرف روحی روحک. و قال ابو عبدالله الانطاکی: اذا جالستم اهل الصدق فجالسوهم بالصدق فأنهم جواسیس القلوب یدخلون فی اسرارکم و یخرجون من هممکم» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۴).

مشایخ طریقت - از اهل سنت و جماعت - از میان اصحاب پیامبر، عمر بن خطاب را نمونه‌ی اعلای صدق فراست معرفی کرده‌اند. ایشان با استناد به حدیث «ان الحق لینطق علی لسان عمر» به ذکر نمونه‌هایی چند از صدق فراست عمر بن خطاب و موافقت وحی الهی با آن پرداخته‌اند. مستملی بخاری در شرح *تعريف* مشروح‌ترین توضیح را در این باره ذکر کرده، می‌گوید: «و این روا بود که حق تعالی بنده‌ای را به جایی رساند که هرچه بر سیر او بگذرد مُراد او در کنار او نهد. و یکی از آن، عمر خطاب بود که هرچه او آرزو کردی و مُراد او بودی، بر موافقت او وحی آمدی تا افتخار کرد و گفت: وافقنی ربی فی ثلث. و گر عمر - رضی الله عنه - چنین گفتی که: من حق را موافقت کردم، خود بزرگ کاری بود. پس چگونه باشد که گوید: حق تعالی مرا موافقت کرد. و از موافقت‌های حق عمر را، یکی آن است که چون شب ماه رمضان دست به عیال خویش دراز کرد - و آن حرام و معصیت بود - حق تعالی آن را حلال کرد و طاعت بگردانید. و می حلال بود. چون عمر - رضی الله عنه - آرزوی حرامی کرد، حق تعالی حلال را حرام کرد و معصیت گردانید. و چون عمر - رضی الله عنه - آن منافق را که به حکم پیغمبر - علیه السلام - و به حکم ابوبکر صدیق رضا نداد، بگشت، و پیغمبر با او عتاب کرد، امر آمد که عتاب مکن که عمر خطا نکرد و آیت آمد: فلا و ربک لا یؤمنون [نسا: ۶۵]. و از مصطفی - علیه السلام - درخواست که بر عبدالله ابی نماز مکن، و آیت آمد: ولا تُصل علی أحدٍ منهم مات أبداً [توبه: ۸۴]. و چون از رفتن به سرگور او بازداشت، آیت آمد: ولا تقم علی قبره [توبه: ۸۴]. و چون پیغمبر را گفت که زنان خویش را بگوی تا در پرده می‌باشند. آیت آمد: واذأ سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب [احزاب: ۵۳]. و چون عمر خطاب گفت که آن

امتان پیشین ثلثه باشند و از ما قلیل؛ آیت آمد: *ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ* [واقعه: ۱۳ و ۱۴]. و چون پیغمبر را از عایشه صدیقه و از حفصه آزار رسید - به حدیث ماریه القبطیه که سورت متحرم در این شأن آمد - عمر با حفصه و عایشه - رضی الله عنهم - عتاب کرد که چرا دل پیغمبر - علیه السلام - نگه نمی‌دارید. و پیغمبر را - علیه الصلوة و السلام - گفت که: ایشان که باشند که ترا بیازارند! اگر ایشان را طلاق دهی خدای تعالی ترا به از ایشان کرامت کنند. بر موافقت عمر آیت آمد: *عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يَبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَاتِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا* [تحریم: ۵]. این است معنی قول پیغمبر که گفت: ان الحق لينطق على لسان عمر. آن زبان عمر، عمر را نیست. آن زبان عمر، حق راست. بر آن زبان آن راند که حکم حق است. و تا به نزدیک حق تعالی چیزی حق و صواب نباشد خود بر زبان عمر نراند. اینک صدق فراست را معنی این باشد. و حق سبحانه، خود نپسندد که بر زبان دوستان خویش جز صواب راند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۵۳).

در تمام رویدادهایی که مستملی بخاری به ذکر آن‌ها پرداخته، و شأن نزول آیات را عنوان نموده، پیش از نزول وحی بر پیامبر، عمر بن خطاب بر وحی پیشی گرفته است و به بیان حکم آن رویداد و نحوه رفتار صحیح در آن ماجرا پرداخته است. این امر آن‌چنان شگفت می‌نمود که پیامبر در آغاز امر، در پذیرش این احکام، پیش از نزول وحی، متردد بودند؛ اما پس از نزول وحی و مطابقت آن با گفتار و خواست عمر، این تردید برطرف می‌گردید. تا اینکه به اعتقاد اهل سنت سرانجام جبرئیل - علیه السلام - نازل شد و به پیامبر معظم اسلام گفت: *الحقُّ يَنطِقُ على لسان عُمر*. در کتاب مناقب الصوفیه به این مسئله چنین اشاره شده است که «امیرالمؤمنین عمر - رضی الله عنه - گفت: رسول - صلی الله علیه و سلم - به ابتدا در آن [راستی فراست] متوقف بود. پس جبرئیل - علیه السلام - بیامد و گفت: هرچه عمر می‌گوید، بشنو که ما می‌گوییم. لَه الحقُّ يَنطِقُ على لسان عُمر» (العبادی المروزی، ۱۳۶۲: ۸۹).

اعتقاد به صدق فراست عمر، نزد اهل تصوف، امری پذیرفته شده و مسلم است؛ به‌گونه‌ای که اشاره به آن را در اکثر متون عرفانی می‌توان دید (ر.ک: میدی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۸۲؛ سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۷۱ و ۳۵۳؛ خواجه محمد پارسا، ۱۳۸۱: ۴۰ و ۴۲۰؛ سمعانی،

۱۳۶۸: ۶۱۸؛ العبادی المروزی، ۱۳۶۲: ۸۹؛ امیراقبال‌شاه سیستانی، ۱۳۷۹: ۲۳۳-۲۳۵؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۴۳).

نشانه‌های این اعتقاد را علاوه بر آثار منثور، در آثار منظوم عرفانی نیز می‌توان ملاحظه کرد؛ برای مثال عطار نیشابوری (وفات ۶۲۷ق) در *منطق الطیر* - هنگام نعت عمر بن خطاب - به مسئله صدق فراست او و پیشی گرفتنش بر وحی چنین اشاره داشته است که:

«ختم کرده عدل و انصافش به حق در فراست بوده بر وحیش سبق»
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۵۱)

برخلاف اهل سنت، شیعه را در این باب نظری دیگر است. از نظر شیعیان، پنج حدیثی که اهل سنت در فضایل عمر بن خطاب به آن استناد می‌جویند، با دلایل عقلی، جعلی بودن آنها اثبات شده است. یکی از این احادیث جعلی نیز، حدیث «الحق ینطق علی لسان عمر» است. برای اطلاع از عقاید شیعه در خصوص عمر بن خطاب و فراست او می‌توان به کتاب *تبصرة العوام فی معرفة المقالات الانام* مراجعه کرد (ر.ک: حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۲۳۶-۲۴۱).

از رویدادهای تاریخی که اهل وحدت در خصوص اثبات صدق فراست اولیا به آن نیز استناد جسته‌اند و در سخن کلابادی اشاره به آن نیز مشهود بود، ماجرای ملاقات هَرم بن حیّان با اویس قرنی است. در این ملاقات، اویس قرنی بدون سابقه آشنایی قبلی، هَرم بن حیّان را به نام و نشان مورد خطاب قرار داد. کیفیت و چگونگی ملاقات این دو، در متون عرفانی مذکور است (ر.ک: غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۳؛ عطار، ۱۳۸۰: ۲؛ همدانی، ۱۳۶۲: ۶۶). در *کشف المحجوب* نیز شرح ماجرا به صورت مبسوط آمده است (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۶: ۱۲۷).

۲-۶. فراست، برترین معجزات انبیا

در میان معجزات انبیا، فراست جایگاهی ویژه دارد. این منزلت خاص سبب گردیده تا فراست، برترین معجزات به شمار آورده شود و حتی از جانب گروهی، مشاهده آن، شرط پذیرش ایمان قرار گیرد. مستند اهل وحدت در این رابطه، یکی از وقایع زندگی

حضرت عیسی(ع) است. گروهی از مردمان آن روزگار، حتی با مشاهده معجزاتی چون زنده کردن مُرده و شفای اکمه و ابرص، ایمان نیاورند و این اعمال را به سحر و جادو منتسب ساختند. این عده شرط ایمان را خبر دادن آن حضرت از آنچه ایشان در خانه‌های خویش می‌خوردند و می‌نهادند، قرار دادند. در نظر این جماعت، اطلاع و خبر دادن از این امور پوشیده، بااهمیت‌تر از زنده کردن مُرده بود، و نشان صدق دعوی پیامبر به حساب می‌آمد. چنان‌که «مفسران گفتند: چون عیسی(ع) مُرده زنده کرد و اکمه و ابرص را بی‌عیب کرد، قوم وی گفتند: این سحر است، به جادویی و استادی کردی؛ و ما نگریم تا آنکه ما را خبر دهی از آنچه در خان‌های خویش می‌خوریم و می‌نهمیم. پس عیسی ایشان را خبر داد که بامداد به خان‌های خویش چه خوردند و باقی روز را چه نهادند» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۲۵).

۲-۷. فراست، بزرگ‌ترین کرامت مشایخ

به باور عده‌ای کثیر از سالکان طریق، مهم‌ترین نوع کرامت (یا حتی از نظر برخی، تنها نوع کرامت) فراست یا نیروی اشراف بر ضمائر است. در خلال حکایات نقل شده از چگونگی ملاقات مریدان با مشایخ، به مواردی گوناگون می‌توان دست یافت که براساس آن، مرید برای اثبات حقانیت و تأیید صحت راه و روش شیخ، خواهان مشاهده کرامتی از نوع فراست از او بود. مرید، قبل از حضور نزد شیخ، اندیشه‌ای در ذهن می‌پروراند یا آرزویی در دل می‌آورد. او پی بردن شیخ از روی فراست به این اندیشه یا آرزو، و همچنین برآورده شدن آن را کرامتی آشکار به حساب می‌آورد و آن را نشانه برحق بودن شیخ و علامت صحت راه و روش او می‌دانست. نکته‌ای مهم که در اکثر این حکایات همواره یادآوری شده، برحذر داشتن مریدان و منع ایشان از امتحان فراست مشایخ است. نمونه‌های این نوع از درخواست فراست و به شمار آوردن آن به‌عنوان مهم‌ترین (یا حتی تنها نوع کرامت) در متون عرفانی فراوان است (ر.ک: ابن‌منور، ۱۳۷۱: ۱۱۳ و ۱۸۴؛ منتخب نورالعلوم، ۱۳۵۹: ۱۴۰ و ۱۴۵؛ روزبهانی ثانی، ۱۳۸۲: ۵۹؛ ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷۳: ۶۶۸؛ ابن‌مبارک بخاری، ۱۳۷۱: ۱۷۲ و ۱۷۴؛ عبدالله واعظ، ۱۳۵۱: ۹۰).

به‌منظور تبیین هرچه بهتر این مطلب، بیان یک حکایت در این زمینه، بسنده به نظر می‌رسد. این حکایات، روایتی است که هجویری آن را از ماجرای که خود مجری آن

بود، و از تجربیات شخصی او به شمار می‌آمد، چنین نقل کرده است که: «من وقتی از دمشق با دو درویش قصد زیارت ابن‌العلا کردم، و وی به روستای رمله می‌بود. اندر راه با یکدیگر گفتیم که ما هریکی را با خویشتن واقعه‌ای که داریم اندیشه باید کرد تا آن پیر از باطن ما را خبر دهد و واقعه ما حل شود. من با خود گفتم: مرا از وی اشعار و مناجات حسین بن منصور باید. آن دیگری گفت: مرا دعایی باید تا طحالم بشود. و آن دیگری گفت: مرا حلوی صابونی باید. چون به نزدیک وی رسیدیم، فرموده بود تا جزوی نبسته بودند از اشعار و مناجات حسین منصور. پیش من نهاد؛ و دست بر شکم آن درویش مالید، طحال از وی بشد. و آن دیگری را گفت: حلوی صابونی غذای عوانان بُود، و تو لباس اولیای خدای داری. لباس اولیا با مطالبتِ عوانان راست نیاید. از دو یکی اختیار کن» (هجوری، ۱۳۸۶: ۵۰۶).

۲-۸. مشایخ متصوفه، صاحبان فراست

ضرورتِ برخورداری از نیروی فراست برای پیران طریقت تا به حدی است که بی‌نصیبی از فراست را نشانه بی‌بهرگی از عرفان به شمار آورده‌اند؛ چنان‌که: «شریف حمزه عقیلی - به بلخ - گفته است که عارف نَبُود آن‌که در مملکت چیزی بجنبد یا بزاید که وی را خبر نَبُود» (جامی، ۱۳۸۲: ۱۷۴).

بنا به اعتقاد اهل وحدت، مشایخ متصوفه از جمله گروه‌هایی به شمار می‌آیند که برای برخورداری از موهبت فراست، شایستگی لازم را دارا هستند. از قول جُریری سخنی نقل شده است با این مضمون که از غیب کسی باخبر نیست مگر ذات مقدس پروردگار، و پس از او، کسی از این قدرت برخوردار است که خداوند متعال این نیرو را به او عطا کرده باشد. این افراد شامل برگزیدگان، دوستان، محبوبان و اولیای درگاه الهی هستند (ر.ک: میدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۳۸۶).

این اعتقاد تا آنجا گسترش یافت که گروهی برخوردار از فراست را به‌عنوان بخت و سعادت معرفی کردند که از میان خلائق، بیشتر نصیب متصوفه شده است. به باور این گروه، فراست - همانند دیگر انواع کرامات - موهبتی الهی است که کسب بنده در حصول آن چندان مؤثر نیست؛ اما با پرورش و تربیت برخی از اوصاف می‌توان مستحق این کرامت گردید. اوصافی که این استحقاق را به وجود می‌آورند همان اموری هستند

که اهل تصوف در پی تقویت آن‌ها در باطن خویش هستند. از این‌رو، ایشان صاحبان فراست به شمار می‌آیند. در کتاب مناقب الصوفیه آمده است که «فراست، دولتی است که متصوفه را موافقت کرده؛ اگرچه سببی ندارد، تربیتی خواهد از قطع علائق و نفی اشتغال، تا در فراغت قوت حیات متفرس گردد به حق تعالی و مخبر شود از اسرار. شاه کرمانی - رحمه الله علیه - گفته است: هر که چشم از محرمات ببندد و باطن خود را به مراقبت عمارت کند، ظاهر را به اتباع سنت تربیت دهد و لقمه حلال دارد، هرگز فراست او خطا نشود. متصوفه این طریق را ملازم‌اند. لاجرم دولت فراست، حق تعالی ایشان را ارزانی داشته است» (العبادی المروزی، ۱۳۶۲: ۹۰).

بسیاری از مشایخ تصوف به داشتن صفت فراست مشهور بوده‌اند و با عناوینی چون «صاحب فراست»، «متفرس»، «جاسوس القلوب»، «امیرالقلوب» و «سردان» از آن‌ها یاد شده است؛ چنان‌که ابوالحسین نوری را امیرالقلوب می‌خواندند، به آن سبب که «از دل خلق سخن گفتی و بر اسرار خلق مشرف بودی» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۷۳۲). یا از ابوسعید ابوالخیر با صفت مُشرف‌القلوب یاد گردیده (ر.ک: جامی، ۱۳۸۲: ۱۳۰۵) و همگان بر درجت او در اشراف بر اسرار، اعتراف داشتند. همچنین برهان‌الدین محقق ترمذی به «سید سردان» مشهور بود. از آنکه «دائم از ضمایر درون و مغیبات سُفلی و غلوی می‌گفت» (الافلاکی العارفی، ۱۳۸۵: ۵۶). علاوه بر این مشایخ، «ابوسلیمان دارانی، او را [یعنی احمد بن عاصم انطاکی را] جاسوس القلوب خواندی از تیزی فراست او» (عطار، ۱۳۸۰: ۱۴۰).

انتخاب عنوان «جاسوس القلوب» برای نامیدن پیران صاحب فراست، در اصل از سخن احمد بن عاصم انطاکی گرفته شده است. او بود که در حق اهل صدق گفت: «إذا جالستم اهل الصدق، فجالسوه بالصدق، فأنهم جواسیس القلوب. یدخلون فی هممکم و یخرجون من اسرارکم» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۱).

این سخن، آن‌چنان شهرت پیدا کرد که برخی آن را حدیث پنداشتند (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۸۷). مولانا نیز در مثنوی آنجا که می‌گوید:

«بندگانِ خاصِ علام‌الغیوب در جهانِ جان، جواسیس‌القلوب»

(مولوی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۲۷)

به همین تعبیر نظر داشته است.

ضرورت برخوردار می‌شاید از مشایخ فراست، آن‌چنان طبیعی و مسلم بوده که از قول ابن‌خفیف شیرازی نقل کرده‌اند که «روزی می‌گفت: کی پنجاه سال است تا هر که بدین دروازه اسطخر گذشته است من از مضمون دل وی باخبر بوده‌ام و از سیر اندرون او آگاه بوده» (الدیلمی، ۱۳۶۳: ۴۱).

۲-۹. توصیه به پرهیز از دعوی به فراست

با توجه به اینکه به اعتقاد بسیاری از اهل وحدت، فراست یکی از انواع کرامت به شمار آمده، پرهیز از دعوی به آن نیز همانند دیگر انواع کرامات توصیه شده است. برای نمونه: «ابوحفص نیشابوری گفت: کسی را نرسد که دعوی فراست کند. ولیکن از فراست دیگران بیاید ترسید. زیرا که پیغمبر علیه‌الصلاة والسلام گفت: از فراست مؤمنان بترسید، و نگفت: شما به فراست دعوی کنید. و کی درست آید دعوی فراست آن را که بدان محل باشد که وی را از فراست دیگران بیاید ترسید؟» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۷۴؛ نیز: ر.ک: عطار، ۱۳۸۰: ۳۹۸).

یکی از موضوعات رایج در اکثر منابع عرفانی، که در قالب ذکر حکایت به طرح آن توجه نشان داده شده، شرح کلام ابوحنیف نیشابوری است. محتوای این کلام، چنان‌که مشاهده شد، مبین درست نیامدن دعوی به فراست، از جانب کسانی است که بدان محل باشند که ایشان را از فراست دیگران بیاید ترسید. این حکایات، مؤید این نکته‌اند که افزون بر پرهیز از ادعا به فراست، همیشه از فراست دیگران نیز می‌بایست احساس خطر داشت (ر.ک: ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۲۳۷؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۲۶۲؛ کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۰۵؛ نخشی، ۱۳۶۹: ۲۰).

۳. بحث و بررسی

این قسمت از جستار حاضر (که بخش اصلی پژوهش است) ضمن هفت زیرمدخل، به طبقه‌بندی و تحلیل دیدگاه‌های اهل وحدت درباره فراست پرداخته است.

۳-۱. تعریف فراست در لسان مشایخ اهل وحدت

در میان اقوال روایت‌شده از مشایخ اهل وحدت، به سخنانی گوناگون می‌توان دست

یافت که مبتنی بر تعریف و تبیین خصوصیات فراست هستند. دلالت بعضی از این سخنان بر ویژگی‌های فراست، دلالتی مجمل و ضمنی است؛ اما دلالت تعدادی دیگر از این اقوال بر ویژگی‌های فراست، دقیق و با اشاره به جزئیات است.

از نمونه اقوال مجمل، می‌توان متذکر سخن ابوبکر کتانی شد که «گوید: فراست، مکاشفه یقین بود و معاینه غیب. و آن از مقام‌های ایشان است» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۶۸؛ نیز: ر.ک: عطار، ۱۳۸۰: ۵۶۸).

یا کلام حسین منصور که گفت: «چون حق تعالی بر سیر بنده‌ای مستولی گردد، جمله اسرار را مملوک او گرداند تا همه می‌بیند و چنان‌که خواهد خبر می‌دهد» (العبادی المروزی، ۱۳۶۲: ۹۰؛ نیز ر.ک: ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۷۰).

یا این سخن که: «پیری را پرسیدند که: این فراست چیست؟ جواب داد که: ارواح تتقلب بالملکوت، فتشرف علی معانی الغیوب، فتتطق عن اسرار الحق نطق مشاهدة لا نطق ظن و حساب» (میبدی، ۱۳۷۱: ۵۸).

این تعاریف، سخنانی کلی و مجمل هستند که ضمن آن‌ها به برخی از ویژگی‌های فراست اشاره شده است؛ اما در میان سخنان منقول از مشایخ اهل وحدت، به تعاریفی دقیق و روشن از فراست نیز می‌توان دست یافت. یکی از رساترین این اقوال، تعریفی است که قشیری به طرح آن پرداخته است: «استاد امام، ابوالقاسم - رحمه الله - گوید که: فراست خاطری بود که بر دل مردم درآید، هرچه مُضاد او بود، همه را نفی کند، و وی را بر دل حُکم بود. اشتقاق این، از فریسة السبع باشد. و آنچه نَفَس جایز دارد، اندر مقابله فراست نیفتد. و آن بر حَسَب قوتِ ایمان باشد. هر که را ایمان قوی‌تر است، فراست او تیزتر بود» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۶۶).

در این کلام، فراست از انواع خوابری دانسته شده که بر دل فرود می‌آید. این خاطر، هرچه را در ضدیت با خویش یابد، نفی می‌کند و خود به‌جای هر اندیشه‌ای دیگر بر دل تسلط پیدا می‌کند. قشیری اشتقاق کلمه فراست را از ترکیب «فریسة السبع» دانسته؛ یعنی آنچه حیوان وحشی آن را بشکند و شکار کند. به گفته اهل لغت، این وزن فعيلة، به‌معنی مفعولة است؛ و تاء تأنیث آن برای معنی مبالغه است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل فریسة).

با این قیاس می‌توان گفت: فراست، آن خاطری است که هر خاطری دیگر را می‌شکند و از میان می‌برد و خود بر دل مسلط می‌شود. افزون بر این، خواسته‌های نفسانی یا وساوس حاصل از آن، اموری متفاوت از فراست هستند. دیگر آنکه فراست، از قدرت ایمان نشئت می‌گیرد؛ یعنی با افزوده شدن بر قدرت ایمان، فراست نیز دقیق‌تر و صحیح‌تر خواهد شد.

اشاره به این موضوع که فراست یکی از انواع خواطر است، در اقوال دیگر مشایخ طریقت نیز تکرار شده است. برای نمونه: «ابوجعفر حداد گوید: فراست، به اول خاطر باشد بی معارضه. اگر معارضه افتد از جنس او، خاطر بُود و حدیثِ نفس» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۷۳).

کلام ابوجعفر حداد و همچنین سخن قشیری درباره فراست، مشتمل بر یک کلیدواژه مهم است که برای فهم دقیق فراست می‌بایست آن را به‌خوبی شناخت. این واژه کلیدی «خاطر» است.

۲-۳. خاطر و انواع آن

با توجه به اینکه اهل وحدت، فراست را خاطری دانسته‌اند که بر دل وارد می‌شود، تعریف «خاطر» و نشان دادن خصوصیات آن، و ذکر تفاوت آن با دیگر انواع مشابه، یکی از موضوعاتی است که تبیین آن در توضیح مفهوم فراست، ضروری به نظر می‌آید.

«خاطر» به ساده‌ترین مفهوم، پدید آمدن اندیشه‌ای ناگهانی در ذهن است. پدید آمدن افکار آنی، امری متعارف است و هیچ‌کس منکر آن نیست. در نظر متصوفه نیز، خاطر چنین مفهومی دارد. چنان‌که گفته‌اند: «خاطر، نامی است چیزی را که بی‌قصد، بر دل بنده بگذرد و عامه خلق آن را خاطر خوانند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۷۷۵).

مفهوم این سخن چنان است که خاطر، آن اندیشه‌ای است که بدون قصد قبلی در ضمیر بنده پدید می‌آید. این اندیشه، ممکن است از جانب خداوند، یا از جانب فرشته، یا از طرف نفس، یا از شیطان باشد. تفاوت در منشأ، تفاوت در ماهیت را، و بالطبع اختلاف در نام‌ها را به دنبال خواهد داشت.

در نظر اهل وحدت، اندیشه‌هایی که در دل پدید می‌آیند، علاوه بر منشأ خداوندی، ممکن است از جانب فرشته یا نفس یا شیطان نیز باشند. از میان این انواع چهارگانه، تنها

آن نوعی که از جانب خداوند است، خاطر نامیده می‌شود. دیگر انواع نیز با توجه به منشأ آن‌ها، به نامی خاص موسوم شده‌اند. از این رو، خاطر از این منظر که منشأ آن از کجاست، بر چهار نوع تقسیم شده است.

در شرح تعریف درباره این انواع آمده است: «خاطر بر چهار وجه است. خاطری از خداست، و خاطری از فرشته، و خاطری از نفس، و خاطری از شیطان. آن‌که از خدا بود، بیدار کردن باشد. و آن‌که از فرشته باشد، حریص گردانیدن بود بر طاعت. و آنچه از نفس بود، مطالبه شهوت باشد. و آن‌که از عدو [شیطان] بود، آراستن معصیت باشد. و این تقسیم از بهر آن نهاده تا بنده میان خواطر فرق کند. آنچه از حق باشد یا از ملک قبول کند. و آنچه از نفس باشد یا از شیطان، رد کند» (همان: ۱۱۸۷).

اهل وحدت، برای هر کدام از این خواطر، با توجه به منشأ آن‌ها، نامی نیز در نظر گرفته‌اند. انتخاب این نام‌ها، به منظور نشان دادن تفاوت آن‌هاست: «نزدیک این طایفه، خاطر آن است که از حق تعالی پدید آید. و آنچه از فرشته پدید آید، الهام باشد. و آنچه از دیو پدید آید، وسواس. و آنچه از نفس پدید آید، هاجس» (همان: ۱۷۷۵).

اهل وحدت، چگونگی تعلق هر یک از این انواع را به افراد، در ارتباط مستقیم با لقمه شخص دانسته‌اند. این سخن به آن مفهوم است که فقط کسی می‌تواند میان این انواع تفاوت قائل شود که لقمه او حلال باشد. چنان‌که: «بزرگان چنین گفته‌اند که میان خاطر و وسواس، کسی فرق تواند کرد که لقمه او حلال بود. اما آن‌که حرام خورد، او را وسواس باشد و خاطر نباشد. و آن‌که او را غذای شبیه خاطر او با وسواس آمیخته باشد. و آن‌که لقمه او از وجه حلال باشد همه خاطرهای او درست باشد و دیو او را وسواس نکند؛ لکن تمیز کند میان وسواس و خاطر و اعتماد بر خاطر کند و وسواس از خویشتن دفع کند» (همان‌جا).

چنان‌که در تعریف فراست ملاحظه شد، فراست خاطری معرفی گردید که بر دل وارد می‌شود. با توجه به تعریفی که اهل وحدت از خاطر به دست داده‌اند، و منشأ آن را نیز از جانب حق دانسته‌اند، می‌توان گفت فراست آن اندیشه صحیح و آنی است که از جانب خداوند به دل بنده مؤمن القا می‌شود. در فراست، دل به سبب القایی الهی، به اطلاع از صحت امری یا وقوع حادثه‌ای یا آگاهی از آنچه در ضمیری می‌گذرد، دست می‌یابد.

نمود این موضوع را که فراست خاطری است ربانی که نصیب و بهره دل می‌شود، در این حکایت به روشنی می‌توان دید که «محمد داود گوید: اندر نزدیک جُریری بودم. گفت: اندر میان شما هیچ کس هست که چون حق - سبحانه و تعالی - خواهد که حادثه‌ای پیدا آرد اندر مملکتِ خویش او را آگاه کند پیش از آنکِ پیدا آرد؟ گفتیم: نه. گفت: پس بگریید بر دل‌هایی که از خدای - تعالی - هیچ نصیب نیافته باشد» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۸۲).

در *اسرار التوحید* حکایتی مندرج است که ذکر آن برای روشن شدن معنی فراست و ارتباط آن با دل، مفید به نظر می‌رسد. مؤلف آن کتاب می‌گوید: «جدم شیخ الاسلام ابوسعید - رحمه الله علیه - گفت که روزی شیخ ما ابوسعید - قدس الله روحه العزیز - در نیشابور مجلس می‌گفت. دانشمندی فاضل حاضر بود. با خود می‌اندیشید که این سخن که این مرد می‌گوید، در هفت سُبُع قرآن نیست. شیخ، حالی روی بدان دانشمند کرد و گفت: ای دانشمند، بر ما پوشیده نیست اندیشه‌ی خاطر تو. این سخن که ما می‌گوییم در سُبُع هشتم است. آن دانشمند گفت: سُبُع هشتم کدام است؟ شیخ گفت: هفت سُبُع آن است که: *يا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ (۶۷/پنج)*. و هشتم سُبُع آن است که: *فَأَوْحَى إِلَيَّ عَبْدَهُ مَا أَوْحَى (۱۰/پنجاه و سه)*. شما می‌پندارید که سخن خدای - عزوجل - محدود است. آن کلام الله لا نهاییه له. مُنزَل بر محمد - صلوات الله علیه - این هفت سُبُع است. اما آنچه به دل‌های بندگان می‌رساند در حصر و عَدَد نیاید و منقطع نگردد. در هر لحظه رسولی از وی به دل بندگان می‌رسد. چنانک رسول - صلی الله علیه و سلم - گفت: *اِتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ* (ابن منور، ۱۳۷۱: ۱۰۱؛ نیز: ر.ک: ابوروح لطف‌الله، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

۳-۳. برتری الهام بر فراست

با توجه به اینکه قشیری «فراست» را خاطری معرفی کرد که از جانب خداوند متعال به دل بنده مؤمن القا می‌شود، و با در نظر گرفتن تعریفی که مستملی بخاری از «خاطر» عنوان داشت، و آن را اندیشه‌ای دانست که منشأ الهی دارد، به صورت طبیعی می‌بایست اعتبار و منزلت فراست از الهام، برتر باشد؛ زیرا منشأ الهام، با توجه به تعریف ذکر شده در

شرح تعرّف از جانب فرشتگان است، اما منشأ خاطر، از جانب ذات مقدس باری تعالی است.

به‌رغم این مسئله، برخی از صاحب‌نظران مسائل حوزه عرفان، به‌خصوص از قرن پنجم هجری به بعد، اعتبار و منزلت الهام را برتر از فراست عنوان نموده‌اند. دلیل این امر، به تعریف ویژه‌ای مربوط است که این گروه، از وحی و الهام در نظر داشته‌اند. به گفته ایشان: «در لغت عرب، معنی وحی، پیغام فرستادن است؛ و معنی الهام، چیزی در دل کسی انداختن است. و در شریعت، معنی وحی، پیغام فرستادن حق است به خلق به طریق جهر یا به طریق سِرّ به واسطه. پس وحی بر دو قسم آمد: وحی جهر، و وحی سِرّ. و معنی الهام، پیغام فرستادن است از حق به خلق به طریق سِرّ، به واسطه، و بی‌واسطه. و الهام را وحی سِرّ هم گویند. پس وحی، مشترک آمد، و در یک معنی به الهام مترادف آمد. و وحی جهر به انبیا مخصوص است» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۲۳؛ نیز: ر.ک: آملی، ۱۳۸۴: ۴۵۳).

آنچه ذکر شد، عقیده عزیزالدین نسفی بود که آن را در کتاب بیان التنزیل ذکر کرده است. نسفی از شاگردان زبده سعدالدین حمویّه بود. این استاد و شاگرد، در قرون هفتم و هشتم هجری، جزو چهره‌های درخشان ایران در حوزه عرفان نظری بودند. اندیشه‌های این دو، درخصوص مسائل نظری عرفان، دارای ویژگی‌های خاص و تازه، نسبت به عقاید گذشتگان و پیشگامان تصوف، همچون مستملی بخاری است. از جمله این عقاید، برتر دانستن مقام الهام نسبت به فراست است. هرچند این اندیشه و اعتقاد از قرن پنجم هجری وجود داشت و اشاره به آن را در اقوال خواجه عبدالله انصاری نیز می‌توان دید، اما این استاد و شاگرد، از جمله کسانی بودند که به تبیین روشن این موضوع پرداختند. تعریف و تبیینی که سید حیدر آملی نیز در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار به تکرار مجدد آن روی آورد (ر.ک: آملی، ۱۳۸۴: ۴۵۳).

با توجه به اینکه نسفی، وحی جهر را از آن انبیا دانسته، وحی سِرّ نیز به صورت طبیعی می‌باید به گروهی خاص از بندگان مقرر اختصاص داشته باشد. به اعتقاد نسفی، این گروه از بندگان مقرر، اولیا هستند. چنان‌که نسفی اشاره نمود، وحی سِرّ، عنوان یا

تعبیری دیگر برای الهام است. از نظر نسفی، و متأثران از افکار او، الهام به اولیا اختصاص دارد.

نسفی در ادامه اظهار نظر درباره وحی و الهام، و توضیح معنا و مفهوم این دو اصطلاح، چنین از اختصاصِ وحی به انبیا و تعلق الهام به اولیا سخن به میان آورده که «آدمی باشد که هر چیزی که در عالم واقع خواهد شد، قبل از وقوع آن چیز، وی را به خواب بیند. و آدمی باشد که در بیداری هم بیند. و در بیداری به واسطه باشد، و بی‌واسطه هم باشد. به واسطه چنان باشد که صورتی در خارج مُصَوِّر شود و با وی از احوال گذشته و آینده حکایت کند؛ و او را به تجربه معلوم شده باشد که هر چیزی که این صورت می‌گوید، راست می‌گوید. و این صورت را انبیا "مَلک" می‌گویند، و اهل تصوف "شیخ‌الغیب" می‌خوانند. و بی‌واسطه چنان باشد که در دل، نقش آن حال پیدا آید. و او را به تجربه معلوم شده باشد که هر نقش که بر دل وی پیدا می‌آید جمله راست است. این است معنی وحی و الهام که گفته شد. و این خاصیت است که در بعضی مردم باشد. و این خاصیت اثر زمان و مکان است. و گفته شد که هر چه خاصیت است نه کمال است و نه دلیل بر کمال است، [بلکه] از فضایل است. و بعضی گفته‌اند که خاطر و وحی و الهام از یک قِبَلند؛ اما در هر محل نامی دارند. یعنی این خاصیت اگر در مؤمن است، نامش خاطر است. و اگر در نبی است، نامش وحی است. و اگر در ولی است، نامش الهام است. و اهل تصوف می‌گویند که خاطر چهار نوع است: خاطرِ رحمانی و خاطرِ ملکی و خاطرِ شیطانی و خاطرِ نفسانی؛ و هر یک را علامتی می‌گویند» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۲۵).

مسئله اختصاصِ وحی به انبیا، و تعلق الهام به اولیا، موضوعی است که از جانب متأثران از اندیشه‌های نسفی نیز ابراز شده است. برای نمونه عزالدین محمود کاشانی از اختصاص الهام به اولیا چنین سخن گفته که «همچنانک انبیا به وحی مخصوص‌اند، اولیا به الهاماتِ ربانی از دیگر مؤمنان متمایزند و حق تعالی ایشان را در وقایع، الهامِ صواب کرامت کند یا به خواب یا به بیداری» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۵).

با توجه به این تعاریف و دیدگاه‌های خاص است که در نظر این گروه، اعتبار و منزلت «الهام» از «فراست» برتر به شمار آمده است. کاشانی در مصباح‌الهدایه فراست را یکی از اقسام سه‌گانه علم لدنی دانسته است. این اقسام به ترتیب اهمیت و اولویت،

عبارت‌اند از: وحی، الهام و فراست. علم لدنی نیز «علمی است که اهل قُرب را به تعلیم الهی و تفهیم ربّانی معلوم و مفهوم شود، نه به دلایل عقلی و شواهد نقلی. چنانک کلام قدیم در حق خضر - علیه‌السلام - گفت: وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (کهف/۶۵)» (همان: ۷۶). در مصباح‌الهدایه، توضیح روشن‌تر علم لدنی و اقسام آن این‌گونه شرح شده است که «علم لدنی، ادراک معانی و کلمات [است] از حق، بی‌واسطه بشر. و آن بر سه قسم است. وحی و الهام و فراست. اما وحی، خاصه انبیاست. و آن بر دو گونه است: کلام الهی و حدیث نبوی. چه اقوال او همه وحی بود. اما الهام، مخصوص است به خواص اولیا. و آن علمی است درست ثابت که حق - عزّ و علا - آن را از عالم غیب در دل‌های خواص اولیا قَدْز کند. قُلْ إِنْ رَبِّي يَقْدِفُ بِالْحَقِّ عِلْمَ الْغُيُوبِ (سبا/۴۸) و متصوفه آن را خاطر حَقّانی خوانند. و اما فراست، علمی بود که به سبب تفرّس آثار صورت، از غیب مکشوف شود. و آن مشترک است میان خواص مؤمنان. چنانک در حدیث است: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» (همان‌جا).

به اعتقاد کاشانی، یکی از تفاوت‌های میان الهام و فراست و آنچه سبب برتری الهام نسبت به فراست می‌شود، تعلق الهام به خواص اولیا و تعلق فراست به خواص مؤمنان است. همچنان‌که مقام خواص اولیا نسبت به خواص مؤمنان، والاتر است، درجه و منزلت الهام نیز می‌باید از فراست، برتر باشد. کاشانی دیگر فرق میان فراست و الهام، و همچنین الهام با وحی را چنین عنوان داشته که «فرق میان فراست و الهام آن است که در فراست، کشف امور غیبی به‌واسطه تفرّس آثار صورت بود. و در الهام بی‌واسطه آن. و فرق میان وحی و الهام آنک، الهام تابع وحی بود، و وحی، تابع الهام نباشد. اعنی اولیا را مرتبه الهام به‌واسطه متابعت انبیا حاصل شود، و انبیا را وحی نه به تبعیت دیگری بود» (همان‌جا).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، کاشانی، وحی را مختص انبیا دانسته، اما الهام را مخصوص به خواص اولیا معرفی کرده و از آن با نام خاطر حَقّانی نیز یاد نموده است. افزون بر این، فراست را نیز از آن خواص مؤمنان به شمار آورده است. کاشانی در اظهار نظر درباره علم لدنی و انواع آن، متأثر از اندیشه‌های عزیزالدین نسفی است؛ زیرا نسفی بود که در خصوص علم لدنی گفت: «اهل وحدت می‌گویند که طریق حصول علم، دو بیش

نیست: یا به طریق وحی است. یا به طریق الهام. از جهت آنکه هر علمی که مر این کس را حاصل است از این خالی نباشد که به واسطه بُود یا بی‌واسطه. اگر به‌واسطه بود، حصول آن علم به وحی است. و واسطه هرآینه مَلک باشد. از جهت آنکه مَلک به‌واسطه است و واسطه در بیرون باشد، همچون حواسِ ظاهر و همچنین استادِ دانا و شیخ کامل. و این را وحیِ جهر می‌گویند. و در اندرون هم باشد، همچون حواسِ باطن و عقل. و این را وحیِ سرّ می‌گویند. و اگر بی‌واسطه باشد، حصول آن علم به الهام است و از اینجاست که الهام را علم لدّتی می‌گویند و الهام را سِرّ نورالله می‌گویند» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۲۵).

اختصاص الهام به اولیا و تعلق وحی به انبیا، موضوعی است که پیش از حمویّه، نسفی و کاشانی، آن را شیخ روزبهان بقلی شیرازی در آغاز قرن هفتم هجری متذکر شد. او در شرح شطحیات ضمن توضیح درباره شطح یوسف بن حسین رازی به این مسئله چنین اشاره داشت که «یوسف بن الحسین الرازی در شطح گوید که من دانم که نزول عیسی کی بُود و خروج مهدی کی؛ و از کدام قبیله عیسی زن کند و چه از پشتِ او آید. ممکن باشد که در حدیث، سماع کرده بُود و از اخبارِ پیغمبر دانسته بُود، زیرا که او صاحب حدیث بود. و روا بُود که به الهام از حق دانسته بُود. اخبار غیب از دل ابدال معرفت و مبارزان ولایت دور نیست. ... جمیع اولیا قطره بحار الهامِ اویند؛ و جمیع اصفیا ذراتِ شمسِ حقایق برهان او. ... آنچه ولیّ خبر دهد، تعلق به الهامِ صادع [روشن] دارد. و آنچه نبیّ خبر دهد، تعلق به نورِ وحیِ ساطع [درخشان] دارد» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۲).

سابقه برتر دانستن مقام الهام نسبت به فراست را، حتی از قرن هفتم هجری به عقب‌تر نیز می‌توان بُرد. اشاره به موضوع برتر بودن مقام الهام نسبت به فراست را در کلام خواجه عبدالله انصاری نیز می‌توان دید. او در *منازل السائرین* گفته: «الالهام، مقام المحلّثین. و هو فوق الفراسة؛ لأنّ الفراسة ربّما وقعت نادره أو استصعبت علی صاحبها وقتاً، و استعصت علیه، و الالهام لایکون إلّا فی مقام عتید» (انصاری، ۱۳۶۱: ۱۳۰؛ نیز: ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۹۹).

معنای این سخن آن است که الهام، مقام آنان است که ایشان را گفتاری از مقام قدس نصیب شود؛ و آن بالاتر از فراست است؛ زیرا فراست، شاید به‌طور نادر واقع شود و گاهی کار خود را بر صاحب خود دشوار کند و در برابر او عصیان ورزد، درحالی‌که الهام نیاید جز در مقامی که آماده شده است (ر.ک: همان: ۱۳۱). محتوای سخن انصاری، علاوه‌بر اینکه مقام الهام را برتر از مقام فراست معرفی می‌کند، مشتمل بر دو نکته دیگر است: یکی اشاره به مقام اهل تحدیث؛ دیگر دائمی و همیشگی نبودن فراست. به این موضوعات در ادامه پرداخته خواهد شد.

۳-۴. تحدیث

تحدیث از دیگر واژه‌هایی است که در مباحث عرفانی و هنگام سخن گفتن از فراست و الهام، اشاره به آن را می‌توان دید. «تحدیث» در لغت به‌معنای حدیث کردن و سخن گفتن است. تحدیث کسی چیزی را یا به چیزی، به‌معنای خبر دادن اوست (ر.ک: اقرب الموارد به نقل از لغت‌نامه).

«مُحَدَّثٌ» نیز نعتِ مفعولی از تحدیث است و در معنی «آن‌که حدس و گمان‌وی راستین باشد، گویی که آنچه که گمان برده است به وی الهام شده» به کار رفته است (همان‌جا). صاحب‌کشاف گوید: «در حاشیه مشکوٰة است که مُحَدَّثٌ صادق‌الظن را نامند، که گویی از ملاً اعلا او را الهام می‌رسد که به حقیقت امر تحدیث کند. و در ترجمه مشکوٰة گفته که مُحَدَّثٌ به‌معنی مُلهم است. گویا به وی تحدیث کرده می‌شود و خبر داده می‌شود. نزد محدثین کسی را گویند که به الهام ربّانی چندان مُلهم باشد که نسبت به هرچه رأی و اندیشه در خاطرش خطور کند مصیب واقع شود و گویی این اصابت رأی و ذهن وقاد از عالم ملکوت بر صفحه دلش مرتسم گشته است. سید شریف در مجمع‌البحار گفته: کسی که در دل وی سخنی انداخته شده است پس خبر می‌دهد به آن به حدس و فراست. و برخی گفته‌اند چون ظن کند به چیزی، صواب بود گویا حدیث کرده شده است به وی» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۰۳۷۱).

در تمام این تعاریف، مشابهت و مناسبت تحدیث با فراست و الهام، آشکار است. در متون عرفانی فارسی، یکی از کامل‌ترین شروح درخصوص تحدیث و مُحَدَّثٌ را در

کتاب مرتع الصالحین و زاد السالکین می توان دید. در آنجا آمده:

«آخرین عطاهاى مجذوبان که آن را از وی عبارت توان کرد، تحدیث است. و بر صحت مقام تحدیث مر اولیا را دلیل بسیار است. از آن جمله حدیث پیغامبر - علیه السلام - در حق عمر - رضی الله عنه - که روایت می کند که پیغامبر فرمود - علیه السلام - قد کان فی الأمم مُحدَثون فأَن یَکُ فی أُمَّتی فَعمر بن الخطاب. و حدیث دیگر به روایت ابوسلمه از پیغامبر - علیه السلام - قد کانَ فی الأمم قوم یتکلمون مِن غیر أن یكونوا أنبیاء فأَن یَکُ فی أُمَّتی فَعمر.

و مُحدَث را حدیث بُود و فراست و الهام بُود. و این هر سه حقی است از مولی - جلّ جلاله - و این هر سه جزوی است از نبوت، بلکه هریک جزوی است از نبوت. مُحدَث آن است که حق در دل وی چیزی القا کند که به گفت و حدیث ماند، در خواب و بیداری. و وی چنان داند که می شنود، و آن چون علم ضروری در دل وی قرار کند و به هیچ وجه به شک نه افتد. و باشد که شنونده باشد، چنان که مریم - رضی الله عنها - شنود. و وی نبیه نبود؛ صدیقه و ولیّه بود. و مُحدَث را نیز مُرَوِّع [راست فراست] خوانند. و در حدیث آمده است: انّ فی کُلّ أُمَّة مُرَوِّعین. و در کتاب الغریبین می گوید در معنی این حدیث: أی الملقی فی رُوعهم الصواب. و آنکه پیغامبر - علیه السلام - می فرماید: انّ روح القدس نَفَثَ فی رُوعی.

و فراست، دید است؛ اگرچه آن چیز موجود نبُود، 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 بُود، خداوند - عزّوجل - خیال آن را موجود کند و بنماید بدان صاحب فراست. و آن خیال، موجود باشد به وجود خیالی. تا کسی در غلط نه افتد که ما معدوم را مکر مرئی می گوئیم، مروی نمی گوئیم خیال را. و این دید به بصیرت می گوئیم در اغلب احوال به بصر نیز تواند بود که عین آن را تواند دید. چون عمر - رضی الله عنه - ساریه را که دید.

و اما الهام، نوع علمی است ضروری که حق - عزوجل - اندازد در دل آن مُلهم که کسب آن کس در میان نباشد و واسطه هیچ مخلوقی در آن علم نبود. و در دل مقرر شود و سکینت در باطن پیدا آید، و به نزد آن مُلهم آن علم با علم محسوسات برابر شود. و این هر سه نوع که یاد کردیم، تحدیث و فراست و الهام، اگرچه در آن کس چون علم ضروری باشد، اما اگر موافق شرع بود یعنی موافق آنچه رسول آورده باشد از حق تعالی آن، حدیث و فراست و الهام باشد. و آنچه مخالف شرع باشد، وسوسه شیطان بود که: «وَ أَنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ (۱۲۱/۶)» (آوزجندی عجمی، ۱۳۸۱: ۲۶۹).

در کتاب مقاصد السالکین به جای کلمه تحدیث، از واژه «کلام» برای بیان این منظور سود جسته شده، و در توضیح تفاوت میان الهام، فراست و کلام آمده است: «فرق میان الهام و اشارت [فراست] و کلام آن است که: الهام حق خطابی باشد از حق تعالی به دل رونده راه، با ذوق ولیکن بی شعور. اما اشارت، خطابی باشد از حق تعالی به دل رونده راه، با ذوق ولیکن نه صریح. اما کلام خطابی باشد از حق تعالی به دل رونده راه، با ذوق و باشعور و صریح» (جوینی، ۱۳۸۱: ۳۶۸).

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت اهل وحدت در کنار استفاده از اصطلاح فراست و الهام، از واژه‌هایی دیگر نظیر تحدیث، مُحدَث، کلام و اشارت نیز برای بیان این منظور سود جسته‌اند.

۳-۵. دائمی بودن یا دائمی نبودن فراست

یکی از نکات مهم، که در سخن منقول از خواجه عبدالله انصاری در خصوص برتری الهام بر فراست، اشاره به آن نیز دیده شد، دائمی نبودن فراست بود. تعلق دائمی فراست به شخص صاحب فراست، یا امکان محروم گردیدن او از این موهبت، موضوعی است که میان اهل وحدت، در خصوص آن اختلاف نظر وجود داشته است. برای مثال از جنید بغدادی پرسیدند که «این خداوند فراست را صدق فراست در وقتی باشد دون وقتی، یا همه وقت‌ها باشد؟ جواب داد، گفت: نه، که در همه اوقات باشد. از بهر آنکه این از خدا هبت و عطا است، و این هدیه حق دائم با وی باشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۶۴۲).

این درحالی است که عده‌ای دیگر به دائمی نبودن فراست و امکان محروم گردیدن صاحب آن از این موهبت اعتقاد داشته‌اند. برای نمونه، رشیدالدین میبیدی به تبعیت از شیخ و مقتدای خویش (خواجه عبدالله انصاری) بر این باور بود که به دو دلیل عمده، نیروی فراست را به صورت دائمی در اختیار اولیا - و حتی انبیا - قرار نمی‌دهند. دلیل اول اینکه تا اهل عالم بدانند که عالم‌الخفیات، درحقیقت، فقط خداوند است. دیگر آنکه خداوند، قهر خود را نسبت به اولیا و انبیا از طریق بستن در فراست بر روی آن‌ها آشکار می‌سازد.

میبیدی در شرح آیه شصت و نهم از سوره «هود» که خداوند می‌فرماید: «لقد جاءت رُسُلنا ابراهیم بالبشری» گفته است: «ابراهیم، پیغامبری بزرگوار بود. شایسته کرامت نبوت و رسالت بود. سزای خلقت و محبت بود. به تخصیص قربت و تضاعیف نعمت مخصوص بود. صاحب فراستی صادق بود، باین‌همه چون فریشتگان آمدند، ایشان را نشناخت و در فراست برو بسته شد، دو معنی را. یکی آنکه تا بدانند که عالم‌الخفیات، به حقیقت، خداست. در هفت آسمان و هفت زمین، نهان دان دوربین خود آن یگانه یکتاست. لایغرب عنه مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء. دیگر معنی آن است که وی - جل جلاله - چون حکمی کند و قضایی راند بر آن‌کس که خواهد، مسالک فراست برینند تا حکم براند و قهر خود بنماید و خدایی خود آشکارا کند. و او را رسد هرچه کند و سزد هرچه خواهد» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۱۸).

میبیدی در اثبات عقیده خویش - مبنی بر اینکه هنگام نزول بلا بر انبیا و اولیا جهت کامل شدن قهر الهی، قدرت فراست از ایشان سلب می‌شود - سندی دیگر ارائه کرده است. این سند مربوط به یکی از وقایع تاریخی دوران رسالت پیامبر اسلام است. این واقعه تاریخی به مسئله «افک» عایشه مربوط می‌شود. در ماجرای تهمت زدن منافقان به عایشه، رسول خدا شدیداً آزرده‌خاطر شد و بلایی عظیم به ایشان روی نمود. رنجی که مدت یک ماه ادامه داشت، به‌گونه‌ای که تشخیص واقعیت امر و جدا کردن حق از باطل امکان‌پذیر نبود؛ و علاوه بر قطع وحی، قدرت فراست نیز از آن حضرت سلب شده بود. تا اینکه خداوند متعال با ارسال وحی، برائت ساحت عایشه را اعلام فرمود. و «رسول خدا عایشه را بشارت داد که: ابشری فقد انزل الله برائتک» (همان، ج ۶: ۵۱۲).

۳-۶. طریقه کسب فراست، مراتب و تشبیهات مرتبط با آن از نظر اهل وحدت

اهل وحدت را درخصوص چگونگی کسب فراست، اقوالی گوناگون است. هرچند این اقوال، در ظاهر سخنانی مختلف به نظر می‌آیند و هرکدام برای کسب فراست به شیوه‌ای خاص اشاره دارند، محتوا و ماهیت بیشتر آن‌ها بیان‌کننده این مطلب است که پاک داشتن دل و باطن، و پرهیز از هر نوع آرایش، راه کسب فراست است. در نظر اهل وحدت: «دولت فراست، عطایی است نه کسبی. ابوالحسن نوری - رحمه الله علیه - را پرسیدند که: فراست نتیجه چیست؟ گفت: نتیجه " وَ نَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي " (حجر: ۲۹). هرکه را نصیب از آن دولت بیشتر، حضور او تمام‌تر و صدق و فراست او محکم‌تر» (المروزی، ۱۳۶۲: ۹۰).

سخن فوق به آن مفهوم است که فراست نیز مانند دیگر انواع کرامت، موهبتی الهی است که کسب بنده در حصول آن نقش اساسی ندارد؛ بلکه عامل اصلی، لطف و مرحمت رحمانی است که استعداد برخوردار از آن را در باطن برخی از بندگان قرار می‌دهد، به گونه‌ای که دل این افراد، خاصیت آینگی می‌یابد و همانند آینه می‌تواند منعکس‌کننده افکار و اندیشه‌های دیگران و نشان‌دهنده احوال و وقایع ماضی و مستقبل باشد. به گفته نسفی: «بعضی، استعداد را خاصیت نام نهاده‌اند و می‌گویند که آدمی هر یک خاصیتی دارند، چنان‌که یکی شعر می‌گوید و دیگران نمی‌توانند گفت. یکی شعر خوب می‌خواند و دیگران نمی‌توانند خواند. ... و مانند این، جمله را خاصیت نام نهاده‌اند و شک نیست که این جمله به استعداد است. هر یک استعداد چیزی دارند و آن استعداد را با خود آورده‌اند و استعداد جمله کسبی نیست» (نسفی، ۱۳۸۸: ۲۷۲).

به باور نسفی، هرچند که استعداد، کسبی نیست؛ اما به تربیت و پرورش، امکان تقویت آن وجود دارد و در صورت عدم تربیت، روی در نقصان خواهد گذاشت. استعدادها اموری متعدد و متنوع را شامل می‌شوند. از جمله آن‌ها: «یکی استعداد آن دارد که خواب راست بسیار بیند. و یکی استعداد آن دارد که در بیداری، اندرون وی، عکس چیزها زود قبول می‌کند. چنان‌که هرکس که به نزدیک وی آید و آن‌کس را چیزی در خاطر باشد یا در خاطر آید، درحال، عکس آن در اندرون وی پیدا آید. این دو کس می‌توانند این استعداد را به ریاضات و مجاهدات به‌جایی رسانند که هرچیز که از عالم

غیب روانه شود تا به این عالم شهادت آید، پیش از آنکه به این عالم شهادت رسد، این دو کس را از آن حال خبر شود و عکس آن چیز که می‌آید در اندرون ایشان پیدا آید. و آن عکس اگر در خواب پیدا آید، نامش خوابِ راست است. و اگر در بیداری پیدا آید نامش الهام است» (همان‌جا).

دقت در کلام نسفی این نکته را آشکار می‌کند که در صورت وجود استعداد یا خاصیت فراست در باطن، می‌توان آن را از طریق ریاضت و مجاهدت پرورش داد. از نظر نسفی، حدّ ابتدایی فراست آن است که دل شخص صاحب فراست، همانند آینه، منعکس‌کننده افکار و اندیشه‌های دیگران باشد؛ و حدّ نهایی فراست، آن است که آنچه از عالم غیب روانه می‌شود تا به عالم شهادت آید، شخص صاحب فراست بتواند قبل از جریان آن امر، از وقوع آن باخبر شود. از نظر نسفی، فراست به معنای دانستن غیب نیست. بلکه در ابتدا، هر امری می‌باید از پرده غیب بیرون آید، و شخص صاحب فراست پیش از وقوع آن امر در عالم شهادت، از طریق دل آینه‌گون خود از آن باخبر می‌شود.

در نظر گرفتن حدّ ابتدایی و انتهای برای فراست، موضوعی است که اشاره به آن را در دیگر آثار عرفانی نیز می‌توان دید. یکی از این آثار، معارف سلطان ولد است. او به شیوه مرسوم در میان اهل تصوف، با استفاده از تشبیه‌های حسی، این مطلب را چنین مطرح ساخته است که «اولیا را مقامات است. مقام اول آن است که مجاهده و ریاضت کشند؛ دل ایشان چون آینه روشن گردد. ضمیر خلقان و احوال ایشان در آن آینه بنماید، و آنچه مردمان آن را نبینند، ایشان ببینند و بدانند و از آن خبر دهند که پیر چنان خوردی و دی چنان کردی و چنین گفتی. و فلانی خواهد مردن و فلان را عمر باقی است. و در فلان شهر آفت خواهد رسیدن یا نخواهد رسیدن. این مقام، خوب است و پسندیده و نوعی است از غیب گفتن، ولیکن غیب‌های این جهانی است. باز مقامی است از این بالاتر، که خبر از غیب‌های دیگر دهد که آن آخروی است و ازین عالم بیرون است. چون کسی را ازین مقام اول بدان مقام دوم برد آنجا غیب‌های حقیقی باشد و از آن خبر دهد، و ازین نوع غیب‌های دنیاوی که گفتیم نباشد. نابود این چنین غیب‌ها از قصور رتبت نباشد بل از آن کمال رتبت باشد. چون او را مزیتی حاصل شد از آنجا گوید که رسیده است. همچنان که آینه‌ای را میان بازار آویزی، اهل بازار در آن آینه پیدا شود.

و اگر آئینه را جای دیگر بری، مثل سرای پادشاه، اندر آن آئینه پادشاه و خواص را بینی و اهل بازار را نبینی. معین شد که بعضی اولیا را مقام و مرتبت به‌جایی رسد که این کرامت‌ها آنجا ننگند و آن مقامات را نهایت نیست» (سلطان ولد، ۱۳۷۷: ۲۸۹).

خبر دادن از احوال و اندیشه‌های دیگران، که حدّ ابتدایی فراست است، ارزشی چندان ندارد. آن فراستی مهم است که صاحب فراست، دیگران را از اسراری باخبر سازد که خود از آن باخبر نبوده‌اند. و الا خبر دادن از اینکه دیروز چه خورده‌ای و اکنون چه می‌اندیشی، چندان بااهمیت نیست. زیرا فایده این نوع از فراست ابتدایی، «این قدر هست که ترا معلوم شد که این شیخ، بالای من است و قوتی دارد که من ندارم. زیرا که احوال مرا او دانست. پس ترا این قدر معلوم شد که بالای تو کسی هست و دست بالای دست است. و این معنی را اول می‌دانستی که بالای تو کسان هستند. فرشتگان و پیغامبران بالای تو بودند... چون این را اول می‌دانستی که کسی بالای تو باشد ترا چه فایده؟» (همان: ۲۶۷).

در برابر این نوع ساده و کم‌اهمیت از اشراف بر ضمائر، اشرافی عالی‌تر و پُر فایده قرار دارد. اشرافی که انسان را از وجود اسرار نهفته در باطن باخبر سازد؛ یعنی آن فراستی مهم و باارزش است که دیگران را از وجود رازهایی در باطن باخبر سازد که خود از آن آگاه نبوده‌اند. سلطان ولد در این خصوص گفته است: «اینکه به تو یکی بگوید که دیروز چه خوردی و چه گفتی، آن را تو می‌دانی. پس چون آن شیخ این را به تو بگوید چه کرده باشد؟ تو آن را می‌دانستی. پس ترا از گفت او علم زیادتی حاصل نشد. الا ترا اسرار دیگر هست در اندرون که آن را می‌جویی و نمی‌یابی. چون شیخ آن را با تو بگوید، ضمیر تو را گفته باشد که آن ضمیر و آن سِر را پیش از گفت شیخ نمی‌دانستی. پس، از غیب گفتن این مفید باشد. نظیرش در صورت [این باشد که] مثلاً ترا در خانه خود در هر گوشه‌ای دفینه‌ها باشد که آن را به دست خود آنجا نهاده‌ای و می‌دانی که کجاست. به تو آن را نمودن و ترا از آن آگاه کردن، در آن چه فایده باشد؟ لیکن اگر درین خانه دفینه‌هاست و می‌دانی که هست، لیکن نمی‌دانی که کجاست، شیخ آن را به تو بنموده و گنج‌های مدفون خود را که نمی‌دانستی، یافتی، غیب گفتن این مفید تو باشد که تو از آن غیب برخوردار باشی و غنی شوی» (همان: ۲۶۵).

هرچند در اقوال مشایخ شاهد آن هستیم که ایشان برای توضیح فراست از تعابیر «غیب گفتن» و «از غیب خبر دادن» بهره گرفته‌اند، مجدداً تأکید می‌شود فراست به معنای دانستن غیب و خبر دادن از غیب نیست. در چنین مواردی منظور ایشان بیشتر ناظر به خبر دادن از امور پوشیده و پنهانی است که هنوز در عالم شهادت جریان پیدا نکرده‌اند؛ اما در عالم مثال، تمثّل دارند. هر امری ابتدا می‌باید از پرده غیب بیرون آید. آن‌گاه با استفاده از قدرت فراست است که می‌توان قبل از باخبر گردیدن دیگران و جریان آن امر در عالم شهادت، دیگران را از وجود آن باخبر ساخت.

اشراف بر ضمایر و آگاهی از افکار دیگران از روی فراست نیز به این دلیل است که آنچه را شخص می‌اندیشیده، از حدّ غیب بیرون می‌آمده؛ از این‌رو، شخص صاحب فراست می‌تواند از آن آگاه شود. اما اگر چیزی اندیشیده نشود و همچنان در پرده غیب باقی بماند، حتی فرد صاحب فراست هم نمی‌تواند از آن خبر دهد. در کتاب کشف الاسرار حکایتی در این خصوص آمده است، مبنی بر اینکه «منجمی در پیش حجاج شد. حجاج لختی سنگ‌ریزه در دست کرد و خود برشمرد. آن‌گه منجم را گفت: بگوی تا در دست من سنگ‌ریزه چند است؟ منجم حسابی که دانست برگرفت و بگفت، و صواب آمد. حجاج آن بگذاشت و لختی دیگر سنگ‌ریزه ناشمرده در دست کرد؛ گفت: این چند است؟ منجم هرچند حساب می‌کرد جواب همه خطا می‌آمد. منجم گفت: ایها الامیر، اظنک لا تعرف عدد ما فی یدک. چنان ظن می‌برم که تو عدد آن نمی‌دانی. حجاج گفت: چنین است، نمی‌دانم عدد آن. و چه فرق است میان این و آن؟ منجم گفت: اول بار تو برشمردی و از حدّ غیب به در آمد و اکنون تو نمی‌دانی و غیب است. و لا یعلم الغیب الا الله» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۲۴۲).

به نظر می‌رسد اطلاع مشایخ از باطن مریدان و دیگر اشخاص نیز براساس همین اصل و خاصیت آیینگی دل بوده است؛ چنان‌که روایت کرده‌اند: «شیخ محمد سررزی - رحمه الله علیه - میان مریدان نشسته بود. مریدی را سر بریان اشتها کرده بود. شیخ اشارت کرد که او را سر بریان می‌باید، بیارید. گفتند: شیخ، به چه دانستی که او را سری بریان می‌باید؟ گفت: زیرا که سی سال است که مرا بایست نمانده است و خود را از همه بایست‌ها پاک کرده‌ام و منزهم. همچو آیینۀ بی‌نقش، ساده گشته‌ام. چون سر بریان در

خاطر من آمد و مرا اشتها کرد و بایست شد، دانستم که آن از آن فلان است؛ زیرا آئینه بی‌نقش است. اگر در آئینه نقش نماید، نقش غیر باشد» (مولوی، ۱۳۸۲: ۳۴).

تشبیه دل به آینه، و توضیح نقش این آینه در چگونگی بروز فراست، موضوعی است که به صورت‌های گوناگون در متون عرفانی به آن اشاره شده است. در کتاب *الانسان الکامل* آمده است که «ای درویش، چند گاه است که می‌شنوی که در دریای محیط، آئینه گیتی‌نمای نهاده‌اند تا هرچیز که در آن دریا روانه شود پس [قبل] از آنکه به ایشان رسد، عکس آن چیز در آئینه گیتی‌نمای پیدا آید؛ و نمی‌دانی که آن آئینه چیست و آن دریا کدام است. آن دریا، عالم غیب غیب است و آن آئینه، دل انسان کامل است. هرچیز که از دریای عالم غیب غیب روانه می‌شود تا به ساحل وجود رسد، عکس آن بر دل انسان کامل پیدا می‌آید و انسان کامل را از آن حال خبر می‌شود. هرکه به نزدیک انسان کامل درآید هرچیز که در دل آن کس باشد، عکس آن در دل انسان کامل پیدا آید» (نسفی، ۱۳۸۸: ۲۵۸).

نظر به اینکه داشتن فراست جزو استعدادهای ذاتی برخی از آدمیان است و کسبی نیست، فراست فقط به انسان کامل نمی‌تواند تعلق داشته باشد، بلکه امکان وجود این استعداد در باطن دیگران نیز وجود دارد. افزون بر این، استعداد فراست به کفر و اسلام یا به کامل و ناقص یا به صالح و فاسق بودن شخص نیز مربوط نمی‌شود؛ بلکه امکان وجود این استعداد در باطن این اشخاص نیز محتمل است. آنچه در این بین مهم است، تأثیری است که این استعداد از خود برجای می‌گذارد. به گفته عزیزالدین نسفی: «به غیر سالکان، قومی دیگر هستند که دل‌های ایشان در اصل ساده و بی‌نقش افتاده است. چیزها بر دل‌های ایشان هم پیدا آید و از احوال آینده خبر دهند و از اندرون مردم و از احوال مردم خبر دهند. ای درویش، این ظهور عکس به کفر و اسلام تعلق ندارد. ظهور عکس به دل ساده و بی‌نقش تعلق دارد و این ظهور عکس در کامل و ناقص پیدا آید و در صالح و فاسق ظاهر شود. اگر در صالح پیدا آید صلاحیت وی زیادت شود و بسیار کس به واسطه او سود کنند. و اگر در فاسق پیدا آید، فسق وی زیادت شود و بسیار کس به واسطه وی زیان کار شوند» (همان: ۲۵۸).

ارتباط فراست با دل و خاصیت آینگی آن، به صورت طبیعی، این موضوع را به میان می‌آورد که یکی از راه‌های تقویت و پرورش استعداد یا خاصیت فراست، زدودن آینه دل از زنگار کدورت است. میبیدی ضمن هشدار به منکران فراست مبنی بر ترک اعتراض و انکار، چگونگی وقوع فراست را در ارتباط با سرشت آینه‌گون دانسته، می‌گوید: «نگر تا اعتراض نیاری بر احوال ایشان و منکر نشوی فراست ایشان را، که این گوهر آدمی بر مثال آینه‌ای است زنگ‌گرفته. تا آن زنگ بر روی دارد هیچ صورت در وی پدید نیاید. چون صیقل دادی، همه صورت‌ها در آن پیدا شود. این دل بنده مؤمن تا کدوراتِ معصیت بر آن است هیچ چیز در آن پیدا نشود از اسرار ملکوت. چون زنگ معاصی از آن باز شود، اسرار ملکوت و احوال غیبی در آن نمودن گیرد. این خود مکاشفه دل است» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۵۹).

ارتباط فراست با پاکی باطن، موضوعی است که اشاره به آن را در اقوال روایت شده از مشایخ طریقت نیز می‌توان دید. یکی از معروف‌ترین این اقوال، سخن شاه شجاع کرمانی (از طبقه ثانیه مشایخ) است: «شاه کرمانی گویند تیز فراست بودی و هیچ خطا نکردی؛ گفت: هر که چشم را از حرام نگاه دارد و تن را از شهوات بازدارد و باطن را آبادان دارد به دوام مراقبت و ظاهر را به متابعت سنت و حلال خوردن عادت گیرد، فراست او هیچ خطا نیفتد» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۷۱؛ نیز ر.ک: میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۳۳۵؛ جامی، ۱۳۸۲: ۸۵؛ العبادی المروزی، ۱۳۶۲: ۹۰).

مستملی بخاری در شرح تعریف ارتباط پاکی ضمیر با درستی فراست را چنین توضیح داده است: «هر که را سیر صافی‌تر، فراست او درست‌تر. و پاکی سیر و روشنی آن به لقمه حلال توان یافت. و مثل فراست دل، چون دیدار چشم است. هر چند چشم روشن‌تر، دورتر و نیکوتر و راست‌تر ببیند. و سیر هر چند صافی‌تر بود، فراست او نیز درست‌تر آید. و هر چند چشم تیره‌تر، کم‌تر و بت‌تر و کج‌تر بیند. سیر نیز هر چند تیره‌تر، فراست او نادرست‌تر. چشم را دیدار معاینه است، و سیر را دیدار غیب است. آنچه مشاهده و معاینه است بر یک حال است؛ لکن چون حال چشم مختلف گردد، دیدار نیز مختلف گردد. غیوب نیز راست است و بر یک حال است. چون حال سیر مختلف گردد، فراست نیز مختلف گردد. مثال این هوا است و آب. زیر آب روشن چیزی خرد بتوان دید. و زیر

آب تیره چیزی بزرگ نتوان دید. و چون هوا صافی گردد ذره‌ای بتوان دیدن. و چون هوا تیره گردد، آفتاب نتوان دیدن. همه سال، صفوت سبب دیدار است و کدورت سبب حجاب. پس دلی صافی باید تا بتوان دیدن. و صفوت دل، آن باشد که از کدورت رعونات، او را پاک گرداند. و کدورات و رعونات مختلف‌اند، چون حب دنیا و طلب ریاست و شهوت طبع و ریای خلق و عجب نفس و آنچه بدین ماند. هر دلی که در او از این چیزها چیزی قرار گیرد، تیره گردد و از دیدار بازماند. چون از این همه خالی گشت، روشن گردد و همه چیزها بیند. و آنچه بیند راست بیند. از بهر آنکه پیغامبر - صلی الله علیه و سلم - گفت: فأنه ينظر بنور الله تعالى. و نور خدا خطا نکند و نور خدا را هیچ چیز حجاب نکند. و دلیل بر آنکه شاید که دل تیره گردد، خبر مصطفی است - صلی الله علیه و سلم - که گفت: ان للقلوب صدءاً كصدء النحاس. قيل: فما جلاءها يا رسول الله؟ قال: جلاءها الاستغفار. و خلق در فراست مختلف‌اند بر مرتبت اختلاف اسرار. هرچند صفوت بیشتر، ضیا و روشنی بیشتر. و هرچند ضیا بیشتر، دل بیناتر. و هرچند دل بیناتر، فراست او درست‌تر» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۱).

میبدی در شرح آیه ۴۷ سوره نساء که خداوند متعال فرموده است «ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم و اتمتم» شرط رهایی از عذاب الهی را شکرگزاری نعمت‌های الهی و ایمان معرفی کرده است. شکرگزاری از نظر میبدی آن است که بنده، نعمت را از منعم بداند و بنده‌وار کمر خدمت بندد و نعمت الهی را در خدمت او به کار دارد. در چنین صورتی است که شرط بندگی ادا گردیده است. میبدی شرط بندگی را نیز در داشتن دو صفت معرفی کرده است: یکی پاکی، دیگر راستی: «پاکی از هرچه آرایش دین است، چون بخل و ریا و حقد و شره و حرص و طمع. و راستی در هرچه آرایش دین است، چون سخا و توکل و قناعت و صدق و اخلاص. چون پاکی و راستی آمد، او را خلعت بندگی پوشند. ... بر درگاه دین اسلام، کس عزیزتر از آن نیست که پاک بود و راست. اول نواختی که خدای با وی کند، آن بود که در فراست بر وی بگشاید و چراغ معرفت در دلش برافروزد، تا آنچه دیگران را خبر بود او را عیان گردد. آنچه دیگران را علم‌الیقین است او را عین‌الیقین شود. در مملکت حادثه‌ای در وجود نیاید که نه دل وی را از آن خبر دهند. مصطفی - صلی الله علیه و سلم - گفت: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله.

این دیده سرّ چون پدید آید، چون دیده سرّ بُود. عمر خطاب در مدینه و ساریه در عراق. عمر در میان خطبه همی گفت اندر مدینه که: یا ساریه الجبل الجبل. ساریه در عراق سخن عمر می شنید. این شنیدن از کجاست؟ از آنجاکه دل است، نه از آنجاکه گِل است» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۵۷).

۳-۷. آیا فراست از انواع کرامت است؟

چنان که پیش از این ذکر شد، اهل وحدت، متوسمین در آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ» (حجر: ۷۵) را به صاحبان فراست تفسیر کرده، گفته‌اند: «متوسمان، خداوندان فراست باشند» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۶۶). متوسم در منابع لغت، در معنای «به علامت پی برنده به چیزی (ر.ک: آندراج). داغدار (ر.ک: متھی العرب). قیافه‌دان (ر.ک: ناظم الاطبا). و عالم به علم قیافه (ر.ک: لغت‌نامه دهخدا) به کار رفته است.

اینکه متصوفه، متوسمان را به صاحبان فراست تأویل و تفسیر کرده‌اند، نشئت گرفته از این اعتقاد است که در نظر برخی از مشایخ طریقت، فراست، اطلاع بر احوال باطنی اشخاص از طریق قیافه ظاهری آن‌ها بوده است. برای مثال خواجه عبیدالله احرار در تعریف فراست گفته است: «فراست، عبارت از آن است که بر احوال باطنی مطلع شوند به واسطه اوضاع هیئت بدنی» (نیشابوری، ۱۳۸۰: ۵۱۲).

نشانه‌های این باور و اعتقاد را در سخنان نقل شده از ابن عربی و حتی زمانی بس دورتر از ایام حیات او، یعنی روزگار زندگانی خلیفه سوم مسلمانان و در اقوال روایت شده از عثمان بن عفان نیز می‌توان دید. به باور این دو تن، فراست و چگونگی وقوع آن، از طریق مشاهده هیئت ظاهری اشخاص و تشخیص نشانه‌های خاص، حاصل می‌شود؛ زیرا عمل هر عضوی، نشانه‌ای خاص در آن عضو باقی می‌گذارد. این نشانه‌ها برای همگان قابل تشخیص نیستند، بلکه فقط کسانی که از نیروی فراست برخوردارند می‌توانند این نشانه‌ها را ببینند و نسبت به عمل آن عضو - هرچند در زمان گذشته، و دور از چشم آن‌ها اتفاق افتاده باشد - آگاه شوند. درحقیقت، عامل اصلی ایجاد اختلاف میان برخی از اهل طریقت بر سر این موضوع که فراست از انواع کرامت به شمار می‌آید یا خیر، به همین نکته مربوط می‌شود.

اگر فراست، خاطری در نظر گرفته شود که از جانب حق بر دل بنده مؤمن فرود می‌آید، فراست، بی‌شک از انواع کرامات خواهد بود؛ اما اگر فراست به معنای اطلاع از احوال باطنی به واسطه قیافه و هیئت ظاهری دانسته شود، دیگر نمی‌توان آن را از انواع کرامت به شمار آورد؛ بلکه علمی است همانند دیگر علوم که می‌توان آن را کسب کرد. قدامت این علم را از فروع علوم طبیعی به شمار آورده‌اند.

میرعبدالاول نیشابوری مؤلف کتاب *احوال و سخنان خواجه عییدالله احرار* به این اختلاف چنین اشاره کرده است که فراست را «خواجه‌گان علیهم‌الرحمه و الرضوان [پیروان طریقت نقشبندیه] از قبیل کرامات شمرده‌اند و بعضی مردم از قبیل کرامت نشمرده‌اند» (نیشابوری، ۱۳۸۰: ۵۱۲).

خواجه بهاء‌الدین نقشبند - که خود مؤسس این طریقت بود - اعتقاد داشت که فراست از انواع کرامت است. طبیعی است که پیروان این طریقت نیز بر عقیده خواجه بهاء‌الدین باشند. از خواجه سؤال شده است که «این بصیرت و شناخت اهل الله به نسبت خطورات و احوال و اعمال خلق از کجاست؟ فرمودند: از نور فراستی است که حق تعالی به ایشان کرامت کرده است» (ابن مبارک بخاری، ۱۳۷۱: ۱۶۰). همچنین «یوسف بن حسین را از فراست در این حدیث پیامبر پرسیدند "پرهیزید از فراست مؤمن چون که او با نور خدا می‌بیند" گفت: این گفتار پیامبر راست و درست است و خصوصیت اهل ایمان نیز همین است و کرامت خاص خداست بر آنان که خداوند دلشان را با نور خود روشن کرده و شرح صدر به آنان داده است. و هیچ کس را نیز شایستگی آن نیست که چنین چیزی را به خود نسبت دهد هرچند که کارهای صوابش بسیار و خطاهایش اندک باشند. این اشاره‌ای است به فضل او نسبت به اهل ایمان» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۲۶۳).

نشانه‌های اختلاف بر سر این موضوع که آیا فراست از انواع کرامت به شمار می‌آید یا خیر، در اقوال روایت‌شده از پیران طریقت در خصوص شرح و توضیح واژه‌هایی چون «مُسْتَبْط، مُتَوَسَّم و مُتَفَرَّس» نیز قابل مشاهده است به گونه‌ای که «ابوسعید خراسانی گوید: مستنبط آن بود که دائم به غیب می‌نگرد و از وی غایب نباشد و هیچ چیز از او پوشیده نبود، و قول خدای تعالی دلیل است برین؛ آنجا که گفت: *لَعَلِمَةُ الَّذِينَ يَسْتَبْطُونَهُ مِنْهُمْ* [نسا/۸۳]. و مُتَوَسَّم آن بود که نشان داند و دانا بود بر آنچه اندرون دل بود به دلیل‌ها و

نشان‌ها. و خداوند تعالی می‌گوید: "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ". آی عارفان را به نشان‌ها که پیدا کنند بر فریقین از اولیا و اعداء او. و مُتَفَرِّسٌ به نور خدای بنگرد - آن سواطع انوار بود که در دل بدرخشد - معانی بدان نور ادراک کند و آن از خاصگی ایمان بود. و آن گروه که حظّ ایشان فراتر بود، ربانیان باشند. قال الله تعالی: "كُونُوا رَبَّانِينَ" [آل عمران / ۷۹] یعنی عالمان باشند و حکیمان. اخلاق حق گرفته‌اند بیدار و خُلق، و ایشان آسوده باشند از خبر دادن از خُلق و نگریستن بدیشان و بایشان مشغول بودن» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۶۹).

با توجه به سخنان ابوسعید خراز شاید بتوان گفت کسی که از هیئت ظاهر و قیافه اشخاص به احوال درونی پی می‌برد، متوسّم و اهل توسّم است؛ و آن‌که به نور خدای می‌نگرد و از طریق خاطر ربانی نسبت به احوال باطنی دیگران آگاه می‌شود، متفرّس و اهل فراست است.

خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین* در توضیح واژه «متوسمین»، توسّم را مترادف با تفرّس دانسته است. او در تعریف واژه «توسّم» به صورت آشکار آن را به معنی استثناس با حکم غیب بدون استدلال به واسطه شاهد و بدون کسب خبر از روی تجربه معنی کرده است. ارائه این معنا از توسّم، به مفهوم به شمار آوردن فراست و توسّم، از انواع کرامت است (ر.ک: انصاری، ۱۳۶۱: ۱۳۶).

اینکه انصاری در تعریف «توسّم» از واژه‌هایی نظیر «استدلال به شاهد» و «اختبار به تجربه» بهره گرفته و به صورت غیرمستقیم آن‌ها را نیز طُرُقِ معرفی کرده که می‌توانند در کسب فراست مؤثر واقع شوند، بر نکته‌ای ویژه و طرز فکری خاص دلالت دارد. به باور انصاری، فراست دارای انواعی است. برخی از این انواع از طریق استدلال به شاهد و اختبار به تجربه حاصل می‌گردند، اما برخی دیگر نیز در ارتباط با استثناس با حکم غیب هستند. آن تعدادی که استدلال و اختبار در حصول آن‌ها مؤثر است، از انواع کرامت به شمار نمی‌آیند. اما آن فراستی که از طریق استثناس با حکم غیب حاصل می‌شود، از انواع کرامت است.

انواع فراست از نظر خواجه عبدالله بر سه قسم است: یکی فراست تجربتی، دیگر فراست استدلالی و سوم فراست نظری یا فراست به نظر دل. فراست تجربتی، به اهل

تمیز اختصاص دارد. فراست استدلالی، از آن عاقلان است. و فراست به نظر دل، به مؤمنان تعلق می‌یابد. فراست تجربتی از طریق دیده یا شنیده یا خرد حاصل می‌شود. فراست استدلالی همان قیاس شرعی است در امور دینی و قیاس عقلی است در مسائل غیردینی؛ اما فراست نظری همان برقی است که از جانب حق در دل بنده مؤمن می‌تابد و حجاب‌ها را برطرف می‌سازد تا اندکی از آنچه در غیب است بر ایشان کشف شود. از میان این اقسام سه‌گانه، فراست نظری خاصیت انبیا و صدیقان و اولیاست. بنابراین می‌توان این نوع اخیر را از انواع معجزات انبیا و کرامات اولیا به حساب آورد (ر.ک: انصاری، ۱۳۶۸: ۵۷؛ نیز: ر.ک: میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۳۳۴).

از نظر انصاری، فراست نظری نیز خود بر سه درجه یا سه وجه است. درجه اول، فراستی است ناگهانی و نادر که به ندرت ممکن است فقط یک بار در طول عمر حتی بر زبان کسی که با یاد خدا اُنس ندارد و از اهل الله نیست جاری شود. علت وقوع و جریان این نوع از فراست، به خاطر احتیاج مرید صادق به شنیدن آن است؛ یعنی «گاهی اتفاق می‌افتد که انسان با آنکه در اراده خود صادق است، اما یقینش به راهش ضعیف است و نیازمند آن است که یقینش با شنیدن آن سخن تقویت شود، یا آنکه شبهه‌ای بر او عارض شده که او را متحیر ساخته است و در این هنگام خدای متعال بر زبان کسی که اهل معرفت نیست، کلامی را جاری می‌سازد که شبهه او را برطرف کند، بدون آنکه گوینده آن سخن بداند آن کلام از کدام موطن خارج گشته است و به صاحب آن سخن به خاطر آنکه از اهل کرامت نیست و انسانی عادی و معمولی به شمار می‌رود، اعتنا و التفاتی نمی‌شود» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۹۴).

به گفته انصاری این درجه از فراست از کِهانت و دیگر اموری مانند آن، مثل ستاره‌بینی، قابل تمیز نیست؛ زیرا از سرچشمه حقیقت نشأت نیافته و از علم صادر نشده است، بلکه «صاحب آن سخن، خودش در شک و گمان و تردید نسبت به کلام خود به سر می‌برد و نهایتاً ظن به صحت آن دارد و از آب وجود و مشاهده سیراب نگشته است، چون صاحب آن سخن نه از اهل شهود است و نه از اهل صفا و اُنس با خدا» (همان: ۱۹۴).

درجه دوم فراست نظری، فراستی است که از درخت ایمان حاصل می‌شود. علاوه بر ایمان، صحت حال و نور کشف نیز در جریان این وجه از فراست مؤثرند. منظور از

صحت حال «آن چیزی است که با تجلی جزئی وارد قلب می‌شود» و منظور از نور کشف «همان چیزی است که حقایق را همان‌گونه که در واقع و نفس‌الامر هست برای سالک منکشف می‌سازد» (همان: ۱۹۵).

درجه سوم فراستِ نظری، فراستِ سِرّی است؛ یعنی «فراستی که از مقام سِرّ است، و مقام سِرّ بالاترین مقام قلب به شمار می‌رود و با فکر و اندیشه به دست نمی‌آید بلکه با کشف حاصل می‌شود و بر زبان انسانِ برگزیده جاری می‌شود و نه شخص دیگری» (همان‌جا).

نحوه آشکار شدن فراستِ سِرّی، ممکن است به صراحت یا به رمز باشد؛ یعنی در جایی که اقتضای صراحت داشته باشد، صریح بیان می‌گردد؛ اما در جایی که قصد سالک، پرهیز از کرامت و منزّه داشتن خویش از فراست باشد، آن را به صورت رمز ادا می‌کند (ر.ک: انصاری، ۱۳۶۱: ۱۳۶؛ نیز: ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۹۳).

۴. فراست از نظر ابن عربی

ابن عربی در خصوص اکثر موضوعات مطرح در عرفان و تصوف، عقایدی ویژه ابراز داشته است. فراست و چگونگی وقوع آن نیز یکی از این موضوعات است که شیخ اکبر در کتاب فتوحات مکیه به اظهار نظر در خصوص آن پرداخته است. به اعتقاد ابن عربی، فراست پی بردن از نشانه‌های ظاهری و باطنی، به محتوا و ماهیت پوشیده امور است. کار صاحب فراست همانند کار پزشک است؛ چه پزشک جسمانی و چه پزشک روحانی. پزشک جسمانی امراض جسمی را مداوا می‌کند و پزشک روحانی بیماری‌های روحی را درمان می‌بخشد. وظیفه اصلی صاحب فراست نیز آن است که با مشاهده آنچه منتهی به خوبی نکوهیده می‌شود، آن شخص را هشدار دهد تا خویش را تسلیم او کند و صاحب فراست در وی، جهت تبدیل صفت مذموم به محمود، حکم نماید (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۳، ج ۷: ۴۶۸).

به باور ابن عربی، نشانه‌هایی که صاحب فراست براساس آن‌ها به محتوای امور پی می‌برد، به دو قسم‌اند: یکی نشانه‌های طبیعی مزاجی یا ظاهری، دیگر نشانه‌های روحانی نفسی یا باطنی. فراستی که از راه مشاهده علامات طبیعی مزاجی حاصل می‌شود «فراستِ حکمی» نام می‌گیرد و فراستی که از طریق علامات روحانی نفسی متحقق می‌گردد

«فراستِ الهی» نامیده می‌شود. از میان این دو نوع از فراست، فراستِ الهی دارای اهمیتی برتر از فراستِ حکمی است (ر.ک: همان: ۴۶۲).

چگونگی کشف حقایق امور از طریق علامات و نشانه‌ها، این گونه از جانب ابن عربی شرح داده شده که «حرکتِ انسان، علامتی را در عضوی که آن عمل - چه پسندیده چه ناپسند - از وی سر زده است، باقی می‌گذارد. به عبارت دیگر، در عضوی که آن عمل از آن عضو سر زده است، پس از انقضای زمان آن حرکت، علامت و نشانه‌ای باقی می‌ماند که آن نشانه و علامت‌ها را فقط صاحبِ فراست می‌شناسد و تشخیص می‌دهد و براساس همین تشخیص، دربارهٔ آن عمل به حَسَبِ آن حرکت، به صاحبِ عمل تذکر می‌دهد» (همان‌جا).

معروف‌ترین شاهی که ابن عربی در اثبات عقیدهٔ خویش در این باب به آن استناد جسته، ماجرای است که انس بن مالک از عثمان بن عفان روایت کرده است. براساس این ماجرا، انس بن مالک درحالی که در مسیر رفتن به نزد عثمان بود، چشمش بر زنی نامحرم افتاد و او را تماشا کرد. او با این احوال به نزد عثمان رفت. به محض اینکه چشم عثمان به او افتاد، گفت: «مردان را چه شده که دیده از محارمِ الهی نمی‌پوشانند؟ - و این مرد کسی بود که چشمش را از آنچه که برایش روا نبوده است، نپوشانده بود - آن مرد بدو گفت: آیا پس از رسول خدا(ص) وحیی رسیده است؟ عثمان گفت: وحی نیست، بلکه فراست است. آیا سخن رسول خدا(ص) را نشنیدی که فرمود: اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظرُ بنور الله. هنگامی که بر من وارد شدی، باقی‌ماندهٔ علاماتِ عمل را در دیدگانت مشاهده کردم» (همان‌جا؛ نیز: ر.ک: ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۳۸۰؛ میدی، ۱۳۷۱: ۵۸).

نکته‌ای دیگر که ابن عربی در خصوص فراستِ الهی متذکر آن شده، علتِ انتساب فراستِ مؤمن، از میان اسماء متعدد ربانی، به نورِ الله است. به اعتقاد ابن عربی: «از آن جهت در حدیثِ نبوی المؤمنُ ينظرُ بنور الله، نورِ فراست به "الله" نسبت داده شده است که "الله" اسمِ جامعِ احکامِ اسماء می‌باشد؛ زیرا آن نورِ فراستِ ایمانی، پسندیده را از مذموم و سعادت را از شقاوت آشکار می‌سازد. پیغمبر نورِ فراست را به اسمِ "الله" از این جهت نسبت داد؛ زیرا مثلاً اگر به اسمِ "الحمید" نسبت می‌داد صاحب این نور فقط محمودِ سعید و پسندیده را مشاهده می‌کرد. و همین‌طور اگر به هر یک از اسماء الهی

نسبت می‌داد به‌حسب آنچه که حقیقت آن اسم اقتضا می‌کرد، می‌بود. چون آن نور را به الله نسبت داد، متفلسف بدان، خیرات و شروری را که در دنیا و آخرت واقع می‌شوند، و نیز نکوهیده‌ها و پسندیده‌ها، و مکارم اخلاق و پست آن‌ها و آنچه را که طبیعت اقتضا دارد و آنچه را که روحانیت می‌بخشد، ادراک می‌نماید» (همان: ۴۶۴).

۵. نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این جستار، مؤید آن است که اهل وحدت، چگونگی وقوع فراست را از طریق وحی و الهام معرفی کرده‌اند. از نظر ایشان، فراست نوعی از علم است. طریق حصول علم نیز از دو بیش نیست: یکی وحی و دیگری الهام.

وحی، آن علمی است که به واسطه حاصل می‌شود. این واسطه، یا بیرونی است یا به درون تعلق دارد. واسطه بیرونی، فرشته یا ملک است. واسطه‌های درونی نیز حواس باطن و عقل هستند. اگر وحی به طریق واسطه بیرونی باشد، آن را وحی جهر یا آشکار می‌گویند و اگر به طریق واسطه درونی باشد، آن را وحی سرّ می‌نامند. الهام نیز از نظر ایشان، آن علمی است که بدون واسطه حاصل می‌شود. الهام بر مبنای این باور، همان علم لدنی و منشأ فراست است.

با شکل‌گیری عرفان نظری (که تلاش برای توجیه مسائل کشفی و شهودی با موازین استدلالی بود) عرفان با حکمت آمیخته شد. این پیوند، از زمان ابن عربی نمودی مشهود یافت و در آثار تمام عارفان تأثیرپذیر از مکتب ابن عربی نیز دیده می‌شود. فراست در عرفان نظری، نتیجه ریاضت، مجاهدت و مطهر گردیدن نفس از علایق و عوایق دانسته شده است. در نتیجه این تطهیر، روح نفسانی انسان از نظر اعتدال، همچون جوهر فلک شده، نفس ناطقه نیز از نظر تجرد و انقطاع، همانند نفس فلکی می‌شود. به دلیل مناسبتی که بین نفس ناطقه با نفس فلکی ظهور می‌یابد، هرچیز که در نفس فلکی حادث گردد، قبل از وقوع آن امر، همچون آینه آن را در نفس ناطقه این شخص نمایان می‌سازند. پس از نمایان گردیدن آن امر، نوبت به تأثیرگذاری قوت متخیله و حس مشترک فرامی‌رسد و به سبب تأثیرگذاری این دو، آن امر، برای این شخص محسوس می‌شود. در مباحث عرفان نظری، هرکس که معراج دماغ وی به سلامت‌تر باشد و قوت متخیله و حس مشترک وی نیز از علایق و عوایق پاک‌تر و صافی‌تر باشد، خبری که از وقایع - قبل از

وقوع آن‌ها - کسب می‌کند راست‌تر و درست‌تر خواهد بود. کامل‌ترین توضیح دربارهٔ چگونگی وقوع فراست - از دیدگاه عرفان نظری را - نسفی در کتاب *بیان التنزیل* آورده است.

منابع

- قرآن مجید. (۱۳۷۴). ترجمهٔ محمد مهدی فولادوند. قم: تحقیق و نشر دارالقرآن الکریم.
- ابن بزاز اردبیلی، درویش توکلی بن اسماعیل بن حاجی محمد. (۱۳۷۳). *صفوة الصفا* - در ترجمهٔ احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی‌الدین الاسحق اردبیلی. مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. چ ۱. تبریز: ناشر مصحح.
- ابن عربی، شیخ اکبر محیی‌الدین. (۱۳۸۳). *فتوحات مکیه*. ترجمهٔ تعلیق و مقدمهٔ محمد خواجوی. چ ۲. تهران: انتشارات مولی.
- ابن مبارک بخاری، صلاح‌الدین. (۱۳۷۱). *انیس الطالبین و علة السالکین*. تصحیح و مقدمهٔ خلیل ابراهیم صاری اوغلی. به کوشش توفیق هاشم سبحانی. چ ۱. تهران: سازمان انتشارات کیهان.
- ابن منور، محمد بن منور بن ابی سعد. (۱۳۷۱). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: مؤسسهٔ انتشارات آگاه.
- ابوروح لطف‌الله، جمال‌الدین. (۱۳۸۶). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۶. تهران: انتشارات سخن.
- ابوعلی عثمانی، شیخ ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. (۱۳۷۴). *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه*. با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۴. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابونعیم الاصبهانی، للحافظ احمد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. الطبعة الرابعة. بیروت: دارالکتاب العربی الافلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۸۵). *مناقب العارفین*. به کوشش تحسین یازیجی. چ ۴. تهران: دنیای کتاب.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۸۴). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. تصحیح و مقدمهٔ هنری کُربن و عثمان یحیی. چ ۲. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشراق خاوری، ع. ح. (۱۳۰۶). *تاریخ علم فراست*. *ارمغان*، شمارهٔ ۷ و ۸، ۴۵۹-۴۶۲.
- امیر اقبال‌شاه سیستانی، اقبال بن جلال‌الدین بن سابق سیستانی. (۱۳۷۹). *چهل مجلس*. تصحیح عبدالرفیع حقیقت. چ ۱. تهران: انتشارات اساطیر.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۸). *صد میدان*. به اهتمام قاسم انصاری. چ ۴. تهران: کتابخانهٔ طهوری.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). *منازل السائرین*. ترجمهٔ عبدالغفور روان فرهادی. تهران: انتشارات مولی.

- آوزجندی عجمی، برهان‌الدین ابومنصور عثمان بن محمد بن محمد. (۱۳۸۱). *مرتع الصالحین و زادالسالکین*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی. ج ۱. تهران: نشر نی.
- بقلی شیرازی، شیخ روزبهان. (۱۳۶۰). *شرح شطحیات*. تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری گربن. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
- پناهی، مهین و مختاری، مسروره. (۱۳۹۲). *فراست در متون عرفانی - اسلامی*. فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی، ۹(۳۵)، ۵۷-۷۸.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۲). *نفحات الانس من حضرت القادس*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. ج ۴. تهران: انتشارات اطلاعات.
- جوینی، محمد بن احمد بن محمد. (۱۳۸۱). *مقاصد السالکین*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات مایل هروی. ج ۱. تهران: نشر نی.
- حاج خلیفه، مصطفی بن عبدالله حاج خلیفه معروف به کاتب چلبی. (۱۹۴۱ ق). *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*. بتصحیح محمد شرف‌الدین یالتقا و المعلم رفعت بیگلر الکلیسی، استانبول.
- حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی. (۱۳۴۶). *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام*. تصحیح عباس اقبال. ج ۲. تهران: انتشارات اساطیر.
- خواججه محمد پارسا. (۱۳۸۱). *فصل الخطاب*. با مقدمه و تصحیح و تعلیق جلیل مسگر نژاد. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- الدیلمی، ابوالحسن. (۱۳۶۳). *سیرت ابن الخفیف الشیرازی*. ترجمه فارسی رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی. تصحیح آن‌ماری شیمیل طاری. ج ۱. تهران: انتشارات بابک.
- روزبهان ثانی، شریف‌الدین ابراهیم بن صدرالدین. (۱۳۸۲). *تحفة اهل العرفان فی ذکر سید اقطاب روزبهان*. به سعی جواد نوربخش. ج ۲. تهران: انتشارات یلدا قلم.
- سادات ابراهیمی، سید منصور و محمود براتی خوانساری. (۱۳۹۷). *تحلیل پدیدارشناختی کارکردهای فردی و اجتماعی فراست در ادب عرفانی*. فصلنامه مطالعات عرفانی، شماره ۲۸، ۸۱-۱۱۴.
- سادات ابراهیمی، سید منصور و براتی خوانساری، محمود. (۱۴۰۰). *بررسی و تحلیل ابعاد معرفتی فراست در ادب عرفانی*. فصلنامه مطالعات عرفانی، شماره ۳۳، ۱۷۱-۲۰۴.
- السبکی، تاج‌الدین ابی‌نصر عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی. (بی‌تا). *طبقات الشافعیة الكبرى*. تحقیق عبدالفتاح محمد الحاد و محمود محمد الطناحی، بی‌جا: داراحیاء الکتب العربیة.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*. تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. ج ۱. تهران: انتشارات اساطیر.

- سلطان ولد، بهاء‌الدین محمد بن جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۷). معارف سلطان ولد. به کوشش نجیب مایل هروی. چ ۲. تهران: انتشارات مولی.
- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن المظفر منصور. (۱۳۶۸). روح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتاح. تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی. چ ۱. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- صفی‌پور، عبدالرحیم ابن عبدالکریم. (بی‌تا). منتهی الأرب فی لغة العرب. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- عالم‌زاده، هادی و معینی‌نیا، مریم. (۱۳۸۴). علم فراست در منابع اسلامی. مجله تاریخ علم، شماره ۴، ۱۲۵-۱۳۷.
- العبادی المروزی، قطب‌الدین ابوالمظفر ابومنصور بن اردشیر. (۱۳۶۲). مناقب الصوفیه. مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی. چ ۱. تهران: انتشارات مولی.
- عبدالله واعظ، سید اصیل‌الدین عبدالله. (۱۳۵۱). مقصد الاقبال سلطانیه و مرصد الامال خاقانیه. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین ابوحماد. (۱۳۸۴). تذکرة الاولیاء. مقدمه، تصحیح و علیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. ویرایش دوم. تهران: انتشارات سخن.
- غزالی، احمد. (۱۳۷۶). مجالس (تقریرات احمد غزالی). به اهتمام احمد مجاهد. چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۶). احادیث و قصص مثنوی. ترجمه کامل و تنظیم مجدد از حسین داوودی. چ ۱. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۹۲). الرسالة القشیریة. تصحیح و تعلیق علی‌اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی. چپ. تهران: انتشارات سخن.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۷۲). مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. تصحیح استاد علامه جلال‌الدین همایی. چ ۴. تهران: مؤسسه نشر هما.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۹). شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری. نگارش علی شیروانی. چ ۲. تهران: انتشارات الزهراء.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). التعرف لمذهب اهل تصوف. تصحیح و تحقیق عبدالحکیم محمود و طه عبدالباقی. به کوشش محمدجواد شریعت. چ ۱. تهران: انتشارات اساطیر.
- مستملی بخاری، خواجه امام ابوابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. چ ۱. تهران: انتشارات اساطیر.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۲). فیہ ما فیہ. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۲. تهران: نشر نامک.

مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*، براساس نسخه قونیه مکتوب به سال ۶۷۷ق و مقابله با تصحیح و طبع نیکلسون. تصحیح و مقدمه از قوام‌الدین خرمشاهی. چ ۴. تهران: انتشارات دوستان.

میددی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عآة الابرار* (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری). به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چ ۵. تهران: انتشارات امیرکبیر.

منتخب *نورالعلوم*. (۱۳۵۹). تصحیح مجتبی مینوی. چ ۲. تهران: کتابخانه طهوری.
النبهانی، العلامة الشیخ یوسف بن اسماعیل. (۱۳۲۰ق). *جامع کرامات الاولیاء*. بیروت، لبنان: دار صادر.
نخشبی، ضیاءالدین. (۱۳۶۹). *سلک السلوک*. با مقدمه و تصحیح و تعلیق و تحشیة غلام‌علی آریا. چ ۱. تهران: انتشارات کتابفروشی زوار.

نسفی، عزیزالدین محمد. (۱۳۷۹). *بیان التنزیل*. تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد. چ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نسفی، عزیزالدین محمد. (۱۳۸۸). *الانسان الکامل*. با پیشگفتار هانری کُربن. تصحیح و مقدمه ماریزان موله. چ ۹. تهران: انتشارات طهوری.

نیشابوری، میرعبدالاول. (۱۳۸۰). *احوال و سخنان خواجه عبدالله احرار*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات عارف نوشاهی. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نیکویی، علیرضا و بخشی، اختیار. (۱۳۸۹). *مفهوم فراست در گفتمان عرفی و عرفانی*. *ادب پژوهی*، شماره ۱۳، ۷-۲۷.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۶). *کشف المحجوب*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چ ۳. تهران: انتشارات سروش.

همتی، امیرحسین. (۱۳۹۰). *بررسی کرامات در ادبیات عرفانی ایران از آغاز تا قرن نهم*. رساله دکتری تخصصی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد.

همدانی، خواجه یوسف. (۱۳۶۲). *رتبه الحیات*. تصحیح و مقدمه محمد امین ریاحی. چ ۱. تهران: انتشارات طوس.

الیافی الشافعی، عبدالله بن اسعد. (۱۳۲۹ق). *نشر المحاسن الغالیة فی فضل مشایخ الصوفیة اصحاب المقامات العالیة* (ملقب به کفایة المعتقد و نکایة الممتقد). بیروت: دار صادر.