

آیین، حرف، نور



در مکتب ابن عربی



طاهر اولوچ

ترجمه‌ی داود وفایی



در مکتب ابن عربی

طاهر اولوچ

ترجمہی داود وفاہی



Ibn Arabî'de Sembolizm

Tahir Uluç

آیین، حرف، نور

در

مکتب ابن عربی

طاهر اولوچ

ترجمه از ترکی استانبولی: داود وفایی

ویرایش: تحریریه نشر مرکز

حروفچینی، نمونه‌خوانی، صفحه‌آرایی: بخش تولید نشر مرکز

طرح جلد: فریبا ممزی

چاپ اول ۱۴۰۰، شماره‌های نشر ۱۳۷۶، ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۱۳-۳۹۸-۴

نشر مرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

www.nashremarkaz.com

Email: info@nashr-e-markaz.com

 nashremarkaz

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشر مرکز محفوظ است.
تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه از جمله فتوکپی،
کتاب الکترونیکی (e-book)، کتاب صوتی (Audio book) و ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و
پخش بدون دریافت مجوز کتبی و قبلی از ناشر ممنوع است.
این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

● سرشناسه: اولوچ، طاهر. Uluç Tahir ● عنوان و نام پدیدآور: آیین، حرف، نور در مکتب ابن عربی / طاهر اولوچ؛
ترجمه‌ی داود وفایی ● مشخصات ظاهری: ده، ۳۸۲ ص. ● پادداشت: محبی‌الدین ابن عربی از اندیشمندان و عارفان معروف
قرن هفتم است. در پژوهش حاضر طاهر اولوچ به موازات تبیین فلسفه‌ی ابن عربی روی سه نماد که مورد تأکید اوست،
یعنی آیین، نور، حرف متمرکز می‌شود. عنوان اصلی: *Ibn Arabî'de Sembolizm*. واژه‌نامه؛ کتاب‌نامه: ص ۳۲۹-۳۴۰

نمایه ● موضوع: ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰-۶۳۸ ق. — سمبولیسم — عرفان — فلسفه عربی

● شناسه‌ی افزوده: وفایی، داود، ۱۳۴۰-، مترجم رده‌بندی کنگره: BP ۲۷۹/۲ رده‌بندی دیویی: ۸۹۲۴ / ۲۹۷

● شماره‌ی کتابشناسی ملی: ۸۳۰.۱۲۳۵

پیشکش به روح بلند دکتر علی شریعتی
که از عرفان، برابری و آزادی می‌گفت...

داود وفایی

۱	مقدمه
۷	مدخل
۷	۱. چارچوب مفهومی عرفان
۸	(۱) تعریف و تاریخ عرفان
۱۳	(۲) رابطه‌ی عرفان و دین
۱۸	(۳) رابطه‌ی عرفان و تصوف
۲۳	(۴) بیان تجربه‌ی عرفانی
۳۲	۲. چارچوب مفهومی نماد
۴۲	۱. ۲. رابطه‌ی نماد و نشانه
۴۶	۲. ۲. رابطه‌ی نماد، تمثیل و استعاره
۴۹	۳. نمادگرایی دینی
۵۲	۴. شخصیت عرفانی ابن عربی
۶۶	۵. راهبرد زبانی ابن عربی
۸۳	۶. رابطه‌ی فلسفه و عرفان
۸۵	۷. فلسفه‌ی هستی ابن عربی

بخش اول
نماد آئینه

- ۹۷ ۱. چارچوب مفهومی نماد آئینه
- ۱۱۲ ۲. نماد آئینه در فلسفه ابن عربی
- ۱۱۲ ۱. ۲. رابطه‌ی خدا و جهان
- ۱۳۰ ۲. ۲. انسان کامل
- ۱۴۳ ۳. ۲. افعال انسان
- ۱۵۱ ۴. ۲. برزخ، خیال، عماء
- ۱۶۸ ۵. ۲. قلب

بخش دوم
نماد حرف

- ۱۸۳ ۱. چارچوب مفهومی نماد حرف
- ۱۹۰ ۲. نماد حرف در فلسفه ابن عربی
- ۱۹۰ ۱. ۲. حروف آوایی
- ۱۹۲ ۱. ۱. ۲. فلسفه‌ی هستی
- ۱۹۸ ۲. ۱. ۲. صفات حروف و معادل وجودی آن‌ها
- ۲۱۱ ۳. ۱. ۲. آفرینش و کلام
- ۲۱۶ ۲. ۲. حروف الفبا
- ۲۲۰ ۱. ۲. ۲. مراتب وجود
- ۲۲۸ ۳. شکل حروف و معادل وجودی آن‌ها

بخش سوم
نماد نور

- ۲۴۷ ۱. چارچوب مفهومی نماد نور
- ۲۶۴ ۲. نماد نور در فلسفه ابن عربی
- ۲۶۴ ۱. ۲. فلسفه‌ی هستی
- ۲۷۴ ۲. ۲. رابطه‌ی خدا و عالم

۲۸۱	۳.۲. نظریه‌ی صدور
۲۸۹	۴.۲. جایگاه ممکنات
۲۹۸	۵.۲. فلسفه‌ی علم
۳۱۰	۶.۲. روح و نفس

۳۲۱	نتیجه
۳۲۹	کتاب‌شناسی
۳۴۱	یادداشت‌ها
۳۷۳	نمایه

مقدمه

محبی‌الدین ابن عربی (وفات: ۱۲۴۰/۶۳۸) اندیشمند عارف گران‌سنگی است که در زمان حیات خویش با آثار و افکارش نظرها را به سوی خود جلب کرد. او در سنین پایین با موضوعات عرفانی آشنا شد و به دلیل قابلیت و شایستگی‌هایی که از بدو تولد داشت در مدتی اندک به کسب تجربیات و معارفی نائل آمد که عارفان دیگر اغلب با ریاضت‌های مفصل کسب می‌کردند. ابن عربی علاوه بر مزاج عارفانه‌اش از ذهنی درخشان و قدرت تخیلی فراخ برخوردار بود. او شایستگی‌های هوشمندانه‌اش را با تحصیل علوم متداول دینی نزد عالمان مشهور زمانه‌اش، و قابلیت‌های عرفانی خود را در مصاحبت با تعداد کثیری از شیوخ پرورش داد.

ابن عربی از آندلس شروع کرد و تقریباً به تمام سرزمین‌های اسلامی به استثنای ترکستان سفر کرد. در مهم‌ترین مراکز دینی و فرهنگی مناطقی چون شمال آفریقا، عربستان، مصر، آناتولی و سوریه اقامت نمود و با عالمان و اندیشمندان و صوفیان به دادوستد فکری پرداخت. سیاحت‌های علمی و عرفانی یادشده که به ادعای خود او با اشارتی از جانب حق آغاز شد و تا پایان عمرش ادامه یافت، پیشرفت ابن عربی در عرصه‌ی اندیشه و عرفان را

در پی داشت و این امکان را به او داد که آموزه‌های عرفانی فلسفی همواره رو به رشدش را در مناطق مذکور گسترش دهد.

ابن عربی حاصل عمر پرتلاش خود در عرصه‌های اندیشه و عرفان را سخاوتمندانه در اختیار انسان‌های دیگر قرار داد و قریب چهارصد اثر از رساله‌های چند صفحه‌ای تا مجموعه‌ی بزرگ **فتوحات مکیه** را تألیف نمود. تو گویی او به دنیا آمد تا تجربه کند، بیندیشد و بنویسد.

ابن عربی شخصیتی است که در زمان حیات و پس از مرگ، در تمام مراحل و به تمام معنا، مثبت یا منفی، همواره در مرکز توجهات بوده و درباره‌اش بحث و گفتگو شده است. لذا برای ترسیم درست تصویر «شیخ اکبر» باید از رنگ غالب شخصیت او یعنی ویژگی پیشقراول و در مرکز توجه بودن استفاده کرد. آثار او حتی در زمان حیاتش نظر مشهورترین دانشمندان و متفکران را جلب می‌کرد. این میزان از توجه به شیخ البته در سیر تاریخی خود دچار نوساناتی بوده اما هیچ‌گاه از توان و نشاط آن کم نشده است.

این توجه در دوره‌های مدرن و معاصر اخیر به صورت مضاعف ادامه یافت. می‌توانیم بگوییم که قرن گذشته برای اندیشه‌ی ابن عربی نوعی رستاخیز بود. تمام رساله‌های کوچک و بزرگ او مورد بررسی قرار گرفت. آثار مختلف او و مخصوصاً **فتوحات و فصوص** را با تحقیق‌های مفصل منتشر کردند. شرح حال و تکیه‌گذاری‌های متعددی درباره‌ی او به زبان عربی، که آثارش همه به این زبان نوشته شده، و فارسی و ترکی که دو زبان بااهمیت در جهان اسلام‌اند، تألیف شده، و کلیه‌ی کتاب‌هایش به دو زبان اخیر ترجمه شده است. همین توجه را در جهان غرب نیز شاهد بوده‌ایم. آثار شیخ به زبان‌های اروپایی و به‌ویژه به انگلیسی و فرانسوی ترجمه شده و درباره‌ی آن‌ها پژوهش‌های جدی به عمل آمده است.

موضوع دیگری که اهمیت‌اش از توجه متفکرین جدید و قدیم و شرقی و غربی به ابن عربی کمتر نیست، دشواری فهم آثار او و شرح و تحلیل آن‌ها به کمک روش‌های فلسفی است. سختی فهم آثار و اندیشه‌های ابن عربی

ابتدا در میان معاصران و حتی مریدان او بروز یافت. این وضع در قرون میانه ادامه پیدا کرد و امروز نیز وجود دارد. در آثاری که عموماً پیرامون اوضاع فکر اسلامی در دوره‌های جدید نوشته شده و همین طور کتاب‌هایی که به طور خاص به اندیشه‌ی ابن عربی می‌پردازند، دشواری مذکور خود را نشان می‌دهد. اساس این مسأله نیز در وهله‌ی اول در عرفانی بودن نظام فکری شیخ نهفته است.

ابن عربی فلسفه‌ی موسوم به «وحدت وجود» خود را در کتابی مشخص و به طور نظام‌مند مطرح نکرده است. او در جاهای مختلف به صورت پراکنده با اشاراتی کوتاه و به کمک نمادها به بیان وحدت وجود می‌پردازد. او خود می‌گوید این شیوه را، به عنوان راهی طولانی، آگاهانه برگزید و گسترش داد. خواننده‌ی تازه‌کار آثار ابن عربی، یا فرد تحصیل کرده‌ای که در صدد تحقیق در جنبه‌ای از جوانب گوناگون نظریه‌ی وحدت وجود است، می‌تواند سختی مطالعه‌ی کتاب‌های شیخ را به جان بخرد و در نتیجه با اندیشه و اصطلاحات خاص او مأنوس شود و در ادامه تا حدودی به منظور ابن عربی پی ببرد. لیکن این فقط یکی از ابعاد کار است. بُعد دیگری که دست‌کم مانند درک مطالب او دشوار می‌باشد تفسیر و تبیین اندیشه‌ی شیخ است.

ابن عربی اندیشه‌ی خود را در قالب تعبیر و اصطلاحات و با معیار فلسفی معینی مطرح نمی‌کند. او آراء و نظرات خویش را در لفافه‌ای از موضوعات تفسیری، فقهی، حالات و مقامات عرفانی، کیهان‌شناسی، فرشته‌شناسی و سلسله مراتب اقطاب بیان می‌دارد. او به طور طبیعی در شرح فلسفه‌ی خویش از زبان و نظام اصطلاحی خاص این عرصه بهره می‌برد. اما از زبان و نظام اصطلاحی مذکور به همان صورت که هست استفاده نمی‌کند؛ اصطلاحات مورد نیاز را به ساختار و نمادهایی تبدیل می‌کند که ظرفیت فلسفه‌ی عرفانی او را داشته باشند. اگر بپذیریم که در مسیر درک این زبان با مشکلاتی مواجه می‌شویم تردیدی نیست که مشکل در شرح و تفسیر آن بزرگ‌تر خواهد بود. زیرا اندیشه‌ای که درک آن به علت ارتباط مستقیم

با تجربیات عرفانی دشوار است در فضای نمادین دشوارتر فهمیده خواهد شد. لذا فلسفه‌ی مزبور را نمی‌توان از فضای نمادین و زبانی خود جدا و در قاموس زبانی جدیدی نظام‌بندی کرد و در عین حال انتظار داشت که ماهیت اصطلاحی آن صدمه‌ای نبیند. زیرا ظرف و مظروف در زبان شیخ، برخلاف زبان بسیط و مصنوع، تمثیلی، تودرتو و مکمل هم‌اند و نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد.

در چنین وضعی چگونه می‌توان فلسفه‌ی شیخ را دریافت و تفسیر کرد؟ به اعتقاد ما برای این کار همزمان باید روی فلسفه و زبان ابن عربی کار کرد. هدف چنین کاری نیز باید تشریح ظرف و مظروف مورد نظر بدون فدا کردن هر یک از آن‌ها باشد.

ما در پژوهش حاضر به موازات تبیین فلسفه‌ی شیخ روی سه نماد که مورد تأکید او بوده تمرکز کرده‌ایم؛ نمادهای «آینه»، «حرف» و «نور». هیچ کدام از این سه نیز نه تمثیل‌اند نه استعاره‌ی تمثیلی، بلکه نماداند. دلیل نام‌گذاری کتاب «نمادگرایی در مکتب ابن عربی» نیز وجود همین پیوند محکم بین اندیشه و زبان ابن عربی است. به سخن دیگر همچنان که میان حقیقت و حقیقت نمادین ارتباطی طبیعی و پایدار وجود دارد، اگر امکان تبیین حقایق مطرح شده توسط نمادها با زبان اصطلاحی وجود نداشته باشد، و اگر ارتباط موجود بین اندیشه‌ی ابن عربی و زبان نمادین استفاده شده توسط او مورد توجه قرار نگیرد، افکار او را نمی‌توان به طور کامل دریافت و توضیح داد.

منبع اصلی ما در کتاب حاضر *فتوحات مکیه* بوده است. *فتوحات* کتاب پرحجمی است که ابن عربی فلسفه‌ی خود را با تمام جزئیات در آن مطرح می‌کند. مضافاً این که سه نماد مورد اشاره، در *فتوحات* به کرات و به صورت گسترده مورد استفاده قرار گرفته است. در ارتباط با اندیشه‌ی ابن عربی در ترکیه کارهای متعددی صورت گرفته اما متأسفانه به علل مشخص توجه لازم به *فتوحات* نشده است؛ و این نیز از علل دیگری است که ما را بر آن داشت تا این اثر ابن عربی را محور قرار دهیم.

کتاب حاضر دارای مدخل، سه بخش و یک نتیجه‌گیری است. در مدخل سعی کرده‌ایم به تبیین تعابیر و اصطلاحاتی بپردازیم که در بخش‌های سه‌گانه‌ی کتاب مورد بحث قرار می‌گیرند. برای بیان معنای دقیق و اصطلاح‌شناسانه‌ی «عرفان»، تحول تاریخی، بازگو نمودن تجربه‌های عرفانی و پیوند آن با تصوف تلاش کرده‌ایم. به همین ترتیب اصطلاح «نماد» و موارد مرتبط با آن مانند «اشارات»، «تمثیل»، و «استعاره» را مورد بررسی قرار دادیم. برای روشن‌تر شدن شخصیت عرفانی ابن‌عربی از چند تجربه‌ی عرفانی او بحث کرده‌ایم. سعی کردیم تأثیر این تجربیات را بر زبان و شیوه‌ی او در کتاب‌هایش نشان دهیم. همین‌طور پیوند نمادگرایی و پدیده‌ای را که ابن‌عربی «علم اشارت» می‌نامد نشان داده‌ایم؛ و سرانجام خطوط اصلی فلسفه‌ی ابن‌عربی را بیان داشته‌ایم.

در بخش اول سعی کردیم به بررسی «نماد آینه» بپردازیم. از سیر کاربردی این نماد در سنت‌های دینی و عرفانی تا زمان ابن‌عربی یاد کردیم و سپس موضوعاتی مانند آفرینش، رابطه‌ی خدا و جهان، جایگاه ممکنات، و انسان کامل را که ابن‌عربی با نماد آینه به بیان آن‌ها می‌پردازد مورد بررسی قرار دادیم. در بخش دوم کوشیده‌ایم «نماد حرف» را تحلیل کنیم. از مفهوم حروف در سنت‌های دینی و عرفانی گفته‌ایم و به بررسی پیوند حروف و کلمات با شکل‌گیری موجودات و پدیده‌ها از نظر ابن‌عربی پرداخته‌ایم. در انتها نیز کوشیده‌ایم تشابه موجود بین حروف و مراتب وجود را تبیین کنیم.

در بخش سوم تلاشمان بر تحلیل «نماد نور» بود؛ فلسفه‌ی نور را با نحوه‌ی کاربرد آن در سنت‌های صوفیانه مورد بررسی قرار دادیم. سپس بر رابطه‌ی نور و هستی از منظر ابن‌عربی متمرکز شدیم؛ و بالاخره به کارکرد نماد نور در رابطه‌ی خدا-جهان، نظریه‌ی صدور، جایگاه ممکنات، و موضوعات روان‌شناختی پرداختیم.

در نتیجه‌گیری به ارزیابی کلی رابطه‌ی اندیشه‌ی ابن‌عربی و زبان او پرداخته‌ایم.

نویسنده در نگارش کتاب حاضر از یاری اشخاص و نهادهای مختلفی برخوردار بوده است. قدردانی و سپاس از آن‌ها را نمی‌توان در قالب کلمات بیان کرد. ابتدا باید از آکادمی علوم ترکیه (TUBA) تشکر کنم که پژوهش حاضر را در چارچوب تجمیع بورس‌های دکتری در داخل و خارج (BDBP) پذیرفت و نگارنده را در اقامت تحقیقاتی هفت‌ماهه‌اش در Hartford Seminary ایالات متحده از کمک‌های بی‌دریغ خود برخوردار نمود. دکتر ابراهیم م. ابو ربیع در مدت مذکور مشاور علمی من بود و در این مسیر از هیچ کمکی فروگذار نکرد. سپاسگزاری از او و خانواده‌ی محترمش واقعاً با لفظ و کلمه امکان‌پذیر نیست.

از استاد مشاورم در مقطع دکتری جناب دکتر شاهین فیلیز صمیمانه سپاسگزارم. او مطالب کتاب را بارها مطالعه و تصحیح کرد؛ و علاوه بر آن نگارنده را از نظرات دقیق و سازنده‌ی خود بهره‌مند نمود. تشکر از ایشان بر من واجب است. دکتر محمد آیدین در هر مرحله از این تحقیق سهمی دارد. از این بابت تشکر من از ایشان نامحدود است. از دکتر حسام‌الدین اردم متشکرم که اجازه داد از کتابخانه‌ی غنی و نگاه‌های انتقادی ایشان بهره‌مند شوم. در طول تحقیق حاضر همواره با دکتر دلاور گورر در حال گفتگو بوده و از آگاهی‌های وسیع ایشان درباره‌ی ابن عربی استفاده کرده‌ام. سپاسگزاری از ایشان وظیفه‌ی من است. هرگاه در درک نظریه‌ی کیهان‌شناسی ابن عربی دچار مشکل می‌شدم نزد دکتر اسماعیل تاش می‌رفتم؛ از او نیز بی‌نهایت تشکر می‌کنم؛ و بالاخره از دکتر سید باغچه‌بان سپاسگزارم که با مهارتش در ادبیات عرب همواره در درک متون غامض عربی با چهره‌ای بشاش یاری‌ام می‌نمود.

مدخل

۱. چارچوب مفهومی عرفان

همه‌ی ما شاهد بوده‌ایم که از گفتگوهای روزانه گرفته تا نوشته‌های جدی فکری، وقتی گفتگوکننده یا نویسنده‌ای، حقیقت چیزی را به طور کامل نمی‌داند، یا قادر به بیان آن نیست، اغلب از صفت «عرفانی» استفاده می‌کند و همراه آن، کلمه‌ی «بسیار» از ادات تأکید را هم به کار می‌برد. صفت «عرفانی» در تنوع معنایی بسیار گسترده‌ای برای بیان تصویر یک واقع‌هی طبیعی حیرت‌انگیز و ترسناک تا توصیف احساسات پیچیده و عمیق انسان به کار می‌رود. لذا واژه‌ی «عرفان» را برای تمام الگوها، حوادث، اوضاع و افکار اسرارانگیز حقیقی یا فرضی آن سوی زندگی روزمره به کار می‌برند. فردی که با چنین وقایعی روبرو شده و از درک و بیان آن عاجز است معمولاً برای توصیف مطلب مورد نظر خود از واژه‌ی مذکور استفاده می‌کند.

عرفان هم مانند اصطلاحات دیگر به موازات گسترش معنا و ارتباطات، بخش قابل توجهی از عمق و شفافیت خود را از دست داد. از این رو خواننده یا شنونده حق دارد منظور نویسنده یا سخنرانی را که این واژه را به کار می‌برد جو یا شود.

(۱) تعریف و تاریخ عرفان

یکی از معانی عرفان (Mistisizm) که با مسائل ما در این کتاب مرتبط است تجربه‌ی پربار حسی و فراعقلی است که در نتیجه‌ی ادراک مستقیم و بی‌واسطه‌ی حقیقت متعال به دست می‌آید. زمانی که و. ر. اینگه (وفات: ۱۹۵۴) در سال ۱۸۹۹ بیست و پنج تعریف از عرفان به دست داد (۱)، در واقع بیان نمود که استفاده از این اصطلاح حتی در زمینه‌ای خاص و معین مستلزم رسیدن به تعریفی واحد از آن است. دشواری ارائه‌ی تعریفی فراگیر و دقیق از عرفان (Mistisizm) دو دلیل اساسی دارد:

اول این که بین مفهوم اصطلاح‌شناسانه‌ی مدرن عرفان و مفهوم ریشه‌ای آن نمی‌توان ارتباط رضایت‌مندانه‌ای ایجاد نمود.

و دوم این که این واژه یا اصطلاح از تولدش در یونان باستان تا زمانه‌ی حاضر دگرگونی‌های معنایی اساسی داشته است.

گروهی از دانشمندان علوم اجتماعی معتقدند ریشه‌شناسی واژه‌ی عرفان در تعریف مفهوم آن تأثیر قابل توجهی ندارد. (۲) لیکن عقیده‌ی غالب این است که کنار زدن پرده‌های غبارآلود در این مبحث در گرو آگاهی از ریشه و سیر تحول تاریخی عرفان است. این است که ما نیز ابتدا به بررسی مختصر ریشه‌ی این واژه و تحولات تاریخی آن خواهیم پرداخت. آن‌گاه بر تجربه‌ی عرفانی درنگ می‌کنیم و تعاریف آن را از منظر ادراک علمی مرور خواهیم کرد.

واژه‌ی Mistisizm مشتق از ریشه هند و اروپایی mu است. معنای لغوی کلمه، تقلید صداهایی است که نمی‌توان بر زبان آورد. نام mutus در لاتین به معنای بی‌صدا و بی‌زبان، از فعل myein در زبان یونانی به معنای بستن چشم‌ها و لب‌ها ساخته شده است. از همین فعل Mysterion به معنای راز و سرّ، Myster به معنای کسی که از اسرار آگاه است، و Mystikos به معنای فرد یا شیء اسرارانگیز ساخته شده است. (۳)

بنابراین می‌توان گفت عرفان دارای دو مفهوم اساسی «سکوت» و «رازآلودگی و نهان‌کاری» است.

ریشه‌ی سکوت و نهان‌کاری عرفان را می‌توان در ادیان سرّی Mystery Religions یونان باستان جستجو کرد. واژه‌ی Mystery (سرّ، راز) از Musteria (۴) و یا Mysterion معمولاً به صورت جمع و به معنی آیین‌های دینی به کار می‌رود. اما اشتقاق آن از Mister قطعی نیست. دین‌های سرّی جهان هلنی و رومن در پر کردن خلأ حاصل از شکست ادیان قدیمی موفق بوده‌اند و گسترش چشمگیر آن‌ها نیز به همین سبب بود. یونانیان باستان چنین دین‌هایی را بسیار مرموز یافتند و جذب آن‌ها شدند. (۵)

دین‌های سرّی نهان‌کاری‌های مضاعفی دارند، حالتی که مبتنی بر دو مفهوم موجود در معنای آن‌هاست. Mister هم بر اسرار دلالت دارد هم بر آیین‌ها و مناسکی که فقط مُتَسَبِّین (initiate) مجاز به شرکت در آن‌ها هستند. این اصطلاح بر ظهور و بروز آن دسته از اعمال دینی دلالت دارد که به لحاظ هویتی با اعتقادات رسمی دیگر متفاوت‌اند. (۶)

معنای دیگر پنهان‌کاری Misterها در واقع به مطالب سرّی آن‌ها مربوط می‌شود. این باور وجود دارد که آن‌ها قادرند از باطن اشیاء و علم الهی مطلع شوند و در سایه‌ی آن مجدداً با ازلیت مواجه گردند. لذا گفته‌اند هدف عارف عبور از دنیای فانی به جهان ابدی است. راه و مسیر او نیز گردن نهادن به آیین‌های قبول و پذیرش است. (۷)

از کسی که وارد حیطه‌ی عرفان می‌شود خواسته می‌شود به عنوان یک مسئولیت سنگین، درخصوص کارهایی که در آیین‌های پنهان مشاهده می‌کند، و درباره‌ی تجربیات شخصی خود، تا ابد لب نگشاید و چیزی نگوید. ادعا شده است این ممنوعیت چنان مؤثر بوده است که بسیاری از شهروندان یونان و روم که در طول بیش از شش قرن برای شرکت در مناسک اسرارانگیز Eleusinian پذیرفته می‌شدند، جز استثناهایی اندک، اسرار را بازگو نکرده‌اند. از همین رو اطلاعات ما درباره‌ی اسرار و آیین‌های عرفانی یونان باستان بسیار محدود است. (۹)

اما درباره‌ی مفهوم دوم در عرفان یعنی «سکوت» باید گفت این مفهوم

تحت تأثیر اندیشه‌ی نوافلاطونیان پدید آمد. در نظریه‌ی نوافلاطونیان، بی‌صدا و در سکوت اندیشیدن (Contemplation) عرفان نامیده می‌شود. (۱۰) این برداشت از عرفان در مسیحیت وضوح بیشتری می‌یابد.

گفته می‌شود واژه‌ی عرفان به واسطه‌ی رساله‌ی دیونسیوس کاذب (Pseudo Dionysius) تحت عنوان **الهیات عرفانی** وارد ادبیات مسیحی شد؛ او در قرن‌های پنجم و ششم میلادی می‌زیسته است. اثر دیونسیوس بر متألهان مسیحی قرون وسطا چنان تأثیری گذاشت که نام آن یعنی تعبیر «الهیات عرفانی» تبدیل به اصطلاحی خاص برای کسب علم الهی در هر فرد شد. واژه‌ی اندیشه (Contemplation) نیز همراه با اصطلاح مذکور به همان معنا به کار رفت. (۱۱) البته با معنای دوم غالباً به نوع پیشرفته‌ای از تجربه‌ی معنوی اشاره می‌شد که با صورت عبادت‌های رایج تفاوت داشت. (۱۲) در نتیجه باید گفت دیونسیوس بود که نخستین بار از تعریف «علم الهی برای فرد» یعنی «معرفت» و یا «گنوسیس» که در اصطلاح‌شناسی مدرن معادل عرفان آمده، استفاده نمود.

در اروپای غربی قرون وسطا صفت لاتینی "Mysticus" در ارتباط با تفسیر متون مقدس مسیحیت مفهوم خاصی یافت. این اصطلاح در نوشته‌های متألهان مسیحی بر معنای باطنی و نمادین متن مقدس اشاره داشت. به این ترتیب واژه‌ی "Mysticus" در قرون وسطا، با اشاره به معنای پنهان متن در زیر کلمات ظاهری آن، ریشه‌ی اصلی و قدیمی آن را در یونانی نیز آشکار می‌ساخت. (۱۳) این اصطلاح که در گفتمان مسیحی ابتدا برای مفاهیم پنهان و باطنی متن مقدس به کار می‌رفت به مرور وسعت معنا یافت و به تدریج بیانگر تمامیت حقیقتی معنوی شد. (۱۴)

در دوره‌های اخیر، واژه‌ی "Mistisizm" با مفهوم «اتحاد با خدا» و «به کمال رسیدن انسان» بالاترین مرتبه در عرفان مسیحی شد. برای کمال عارفان مسیحی سه مرتبه را ذکر کرده‌اند: «تصفیه» (Purification)، اشراق (Illumination)، و «تجربه‌ی عرفانی» (Mystical Experience). (۱۵) مرتبه‌ی

اول به مبتدیان اختصاص دارد؛ مرتبه‌ی دوم به متوسطان؛ و مرتبه‌ی سوم به منتهیان یعنی آنان که به کمال رسیده‌اند. (۱۶)

براساس نگاه تاریخی و اصطلاح‌شناسانه پیرامون "Mistisizm" دریافتیم که واژه‌ی مذکور در بادی امر در یونان باستان برای کسی به کار می‌رفت که در جمعیت‌های سرّی پذیرفته شده بود و در آیین‌ها و مناسک آن جمعیت شرکت می‌کرد. چنین کسی حق نداشت درباره‌ی آیین‌های مذکور با دیگران صحبتی کند. این واژه در دوره‌های بعد تحت تأثیر آثار دیونسیوس کاذب تحول معنایی یافت و برداشت از آن معادل «مکتب گنوسی» شد.

گفتیم که در دوره‌های اخیر برای تعریف عرفان اقدامات متعددی به عمل آمد. طبق بیان رودولف اُتو (وفات: ۱۹۳۷) تجربه‌ی ارتباط مستقیم و صمیمانه با موجود متعال که ترس و عشق (۱۷) را در خود نهفته دارد عنصر اساسی تعاریف مذکور را تشکیل می‌دهد. (۱۸) در کتاب حاضر نیز واژه‌ی عرفان برای تجربه‌های یاد شده و مسلک صاحبانشان به کار خواهد رفت.

در تعریف عرفان دو نگاه اساسی وجود دارد. در نگاه اول، معرفت حاصل از تجربه‌ی عرفانی محوریت دارد. در این تعاریف که می‌توان آن‌ها را «تعاریف‌های معرفت‌شناسانه‌ی عرفان» نامید، بیش از تجربه‌ی عرفانی به ذات علم حاصل از تجربه‌ی مذکور و نحوه‌ی کسب آن می‌پردازند. (۱۹)

تعاریف‌های فلسفی که آن‌ها را هم می‌توان در مجموعه‌ی تعاریف معرفت‌شناسانه دسته‌بندی کرد، غالباً علم عرفانی را با اصطلاحات منفی به تصویر می‌کشند. در این گونه تعاریف گفته می‌شود ادراک آنی و مستقیم حقیقت متعال چیزی نیست که هرکسی قادر به تجربه‌ی آن باشد، لذا معتقدان به این گونه تعاریف، علم عرفانی را در برابر ادراک و اندیشه که وسیله‌ی کسب علوم مشترک انسانی‌اند، قرار داده و به این طریق آن را تعریف می‌کنند. (۲۰)

وقتی از علم غیرحسی و غیرادراکی، که کسب آن با طی مراحل ممکن نیست، بحث می‌شود سخن از «شهود» به میان می‌آید. بین این گونه موارد

و حالات علم ادراکی شباهت‌های مهمی وجود دارد. لذا شهود را غالباً نوعی از ادراک مجازی به شمار می‌آورند. (۲۱) در بیان کیفیت شهود عرفانی می‌گویند «وقتی حجاب از دیده‌ی دل برداشته شود فرد به یکباره حقیقت را می‌بیند.» بعد از نظریه‌پردازی‌های خیال‌انگیز استوار بر این داده، که می‌توان آن را تجربه‌ای بکر و غیرقابل تفسیر دانست، فلسفه‌ی عرفان پا به عرصه می‌گذارد. (۲۲)

تعریف‌های نوع دوم عرفان به طور مشخص بر ماهیت تجربه‌ی عرفانی متمرکز می‌شوند. در این دست از تعریف‌ها عرفان معمولاً به عنوان احساسی زلال مطرح می‌شود. برای نمونه اولین آندرهیل (۲۳) و زاهر، عرفان را نوعی تجربه‌ی وحدت با خدا می‌دانند که مختص فرد است و در ضمیر آدمی تحقق می‌یابد. به اعتقاد زاهر، تجربه عرفانی تحقق «وحدت با حقیقت مطلق» و یا «وحدت حقیقت مطلق» است. (۲۴)

مدلول تجربه‌ی عرفانی مهم‌ترین ویژگی است که موجب تمیز آن از موارد مشابه می‌شود. فرد در این تجربه، در آن سوی زندگی روزمره، به آگاهی بی‌واسطه از اشیاء فراحسی دست می‌یابد. به سخن دیگر، تجربه‌ی عرفانی نوعی ادراک و آگاهی است که عارفان آن را «ادراک معنوی» می‌نامند. (۲۵) این آگاهی زمانی که در وجود عارف فلسفی مزاج حاصل شد موجب اطلاع از وحدت همه‌ی چیزها، و وحدت من و خدا می‌شود و این همان شهود است. (۲۶)

طبق این نظر، تجربه‌ی عرفانی مبنایی می‌شود برای برخی از فعالیت‌ها که در عرصه‌ی فلسفه انجام می‌شوند. مثلاً ایان نیتون مراتب هستی مورد نظر نوافلاطونیان را مراحل سلوک عرفانی می‌داند. او معتقد است اصل و اساس نردبان صدور در نوافلاطونیان، به جهت استدلال عقلی، ماهیت عرفانی دارد. پلوتینوس (وفات: ۲۷۰) صدور (فیض) را به تابش بی‌وقفه‌ی خورشید تشبیه می‌کند. هریک از این شعاع‌های نورانی به دلیل اشتیاقی که به اصل بالاتر از خود دارند به حرکت درمی‌آیند. آن‌ها پر از اشتیاق مذکور هستند. (۲۷)

۲) رابطه‌ی عرفان و دین

بین عرفان و دین رابطه‌ی بسیار نزدیکی هست. کسانی که عارف نامیده می‌شوند پیرو دین معینی هستند. اصطلاح‌شناسی و باور دینی در شکل‌گیری و بیان تجربه‌ی عرفانی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. (۲۸) همین امر موجب می‌شود تجربه‌ی عارفی که با سنت دینی خاصی تربیت شده، از نظر محتوا و طرز بیان، با تجربه‌ی عارفی که با سنت‌های دینی دیگری پرورش یافته متفاوت شود. درباره‌ی ماهیت تجربیات عرفانی عارفانی که در سنت‌های مختلف دینی بالیده‌اند، دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه اول معتقد است ماهیت تجربه‌ی عرفانی و شیوه‌ی بیان عارفانی که پیرو دین‌های مختلف‌اند متفاوت است. دیدگاه دوم می‌گوید ماهیت تجربه‌های عرفانی در همه‌ی سنت‌ها مشابه است اما هر عارفی تجربه‌ی خود را براساس سنت دینی خویش تفسیر می‌کند و براساس اصطلاح‌شناسی دینی خود از آن خبر می‌دهد. (۲۹) اینک به بررسی دقیق‌تر دو دیدگاه فوق می‌پردازیم:

پژوهشگرانی که از تفاوت سنت‌های عرفانی دفاع می‌کنند مدعی‌اند که میان عرفان دین‌های خدا‌باور یعنی اسلام، یهودیت و مسیحیت، و عرفان‌هایی که خاستگاهشان شرق دور است مانند هندوئیسم، بودیسم و دائوئیسم، تفاوت ریشه‌ای وجود دارد. فردریش هایلر تفاوت مذکور را چنین بیان می‌کند:

اسلام، یهودیت و مسیحیت، متکی بر وحی الهی‌اند و به همین دلیل عرفان در این ادیان هیچ‌گاه عنصر اصلی نبوده است. اما هندوئیسم، بودیسم و دائوئیسم به معنای کامل کلمه همواره عرفانی بوده‌اند. طبیعت ادیان مذکور به واسطه‌ی سنت‌های عرفانی تعریف شده و شکل گرفته است. دعا در ادیانی که دارای پیامبرند، گفتگویی است که بین دو طرف نامساوی تحقق می‌یابد. به همین ترتیب دیندار بودن در جوامعی که دین‌شان پیامبری دارد، به زندگی توأم با تفریح و نشاط نگاه مثبتی دارد و آن را تأیید می‌کند. اما در عرفان ادیان غیر توحیدی

شرق، جایگاه عزلت از اخلاق برتر است و به مریدان توصیه می‌شود برای دستیابی به معرفت متعالی از زندگی عادی و روزمره فاصله بگیرند. دین خداپاور بر جماعت و انجام فعل اخلاقی تأکید می‌کند، در صورتی که دین‌های شرقی غیرتوحیدی به طبیعت فردگرایانه اهمیت می‌دهند. دین دارای پیامبر از تفکیک هستی‌شناسی موجود بین خدا و انسان محافظت می‌کند؛ لذا عارف مسلمان، یهودی و مسیحی بدون گم شدن در وجود خدا غرق گفتگویی صامت با او می‌شوند. در مقابل، عرفان هندوئیسم و بودیسم با وحدت و بساطت همه‌ی فعالیت‌های روحی ظهور می‌یابد؛ و تجربه‌ی عرفانی در این مکاتب با مجرد شدن از امور دنیوی و سرکوب احساسات فردی حاصل می‌گردد. غایت نهایی چنین تجربه‌ای از میان برداشتن مانع موجود در بین خدا و انسان، یعنی من، و غرق شدن در خداست. (۳۰)

آنچه هایلر درباره‌ی تفاوت عرفان‌های اسلامی، مسیحی، یهودی و مکاتب خاور دور بیان کرد مبتنی بر سه پایه است:

اول. هایلر عرفان را با سه دین خداپاور مذکور بیگانه می‌بیند. نتیجه‌ی طبیعی این ادعا آن است که بگوییم عناصر عرفانی موجود در دین‌های یاد شده یا از سنت‌های دیگر وارد شده‌اند، و یا این که جریان‌های دگراندیش و انحرافی به‌شمار می‌روند. درباره‌ی عرفان‌های مکاتب خاور دور نیز او مدعی است ثمره‌ی اصیل سنت‌های دینی همان مکاتب‌اند. زیرا عناصر عرفانی از بدو تولد این مکاتب در بطن آن‌ها وجود داشته‌اند. او همچنین مدعی است که ساختار ادیان خاور دور اصولاً با عرفان تعریف شده و با آن نیز شکل گرفته است.

مطلب فوق را صرفاً از دیدگاه صوفیانه به بحث می‌گذاریم. گروهی از محققان غربی می‌گویند صوفیانی چون معروف کرخی (وفات: ۸۱۵/۲۰۰) و بایزید بسطامی (وفات: ۸۷۵/۲۶۲) عرب نبوده‌اند؛ آن‌ها با اتکا به برخی تشابهات موجود بین اندیشه و طرز زندگی صوفیانه با سنت‌های هندی،

ادعا می‌کنند خاستگاه عرفان اسلامی نیز اسلام نبوده است. این درحالی است که برخی از صوفیان اولیه فارس زبان بوده‌اند اما شمار صوفیان عرب از فارس زبان‌ها به مراتب بیشتر بوده است. بنابراین با تمرکز بر صوفیانی که ملیت ایرانی داشته‌اند نمی‌توان این ادعا را پذیرفت که منشأ و خاستگاه تصوف اسلامی، ایران بوده است. (۳۱)

اما درباره‌ی تأثیرات هند باید گفت مسلمانان بعد از ظهور تصوف و شکل‌گیری نهایی آن با ادیان هندی آشنا شدند. این است که نمی‌توان در مرحله‌ی شکل‌گیری اولیه‌ی تصوف اسلامی از تأثیرات هند سخن به میان آورد. (۳۲) در نتیجه ما معتقدیم تصوف، حیات روحی اسلام است و ریشه در اسلام دارد. با این حال همچنان که هر سنت عرفانی ممکن است از سنت دیگری تأثیر پذیرد، تصوف اسلامی نیز از سنت‌های دیگر تأثیر پذیرفته است. لیکن میزان این تأثیرپذیری آن‌قدر نیست که ادیان دیگر را خاستگاه تصوف بدانیم و آن را غیراسلامی بدانیم.

دوم. عرفان مکاتب خاور دور، زندگانی توأم با انزوا و زهد را توصیه می‌کند؛ اما سه دین خداپاور مذکور به حیات اجتماعی و در میان جمع بودن اولویت می‌دهند. این ادعا را با آموزه‌های تصوف اسلامی به راحتی می‌توان نقض کرد. زیرا مهم‌ترین عاملی که صوفیان را به سوی زهد می‌کشاند زندگانی زاهدانه‌ی پیامبر و آن دسته از آیات قرآن است که بر گذرا و موقت بودن حیات دنیوی تأکید می‌کنند.

سوم. به نظر ما مهم‌ترین ادعای هایلر درباره‌ی تفاوت عرفان‌های خداپاور با عرفان‌های مکاتب خاور دور همان تفکیک هستی‌شناسانه میان انسان و خداست. برخی پژوهشگران به دلیل همین تفکیک، ادیان خداپاور را ضد عرفان‌های خاور دور می‌پندارند؛ و باز به همین دلیل است که معتقدند عرفان خداپاور اصطلاحی متناقض است. زیرا خداپاوری میان آفریدگار و انسان مانعی اساسی می‌گذارد که عرفان مکاتب خاور دور منکر آن و یا خواهان پشت سر گذاردنش است. لذا طبق نظر محققان مذکور، عرفان برخاسته از

دینی خداباور، حداکثر، عرفانی التقاطی و غیرشفاف است. (۳۴) به دلیل اهمیت این مطلب بحثمان را بر ادعایی متمرکز می‌کنیم که معتقد است سنت‌های عرفانی کاملاً با هم متفاوت‌اند.

گزاره‌ی مذکور که در موضوع رابطه‌ی انسان و خدا به تضاد عرفان و دین می‌رسد، قاطعانه‌ترین صورت مدعای صاحبان خود را در سخنان گرشوم شولم کارشناس کابالا (اثر مشهور عرفان یهودی. م) می‌یابد. شولم تاریخ انسان را بر مبنای رابطه‌ی دین و عرفان دارای سه مرحله می‌داند. در مرحله‌ی اول جهان پر است از خدایانی که انسان‌ها هر لحظه در طبیعت با آن‌ها روبرو می‌شوند و وجودشان را بدون نیاز به تفکر شهودی تجربه می‌کنند. فاصله‌ی انسان و خدا در این مرحله موضوعی ذهنی و درونی نیست و به همین دلیل هم جایی برای عرفان وجود ندارد. امکان درک ارتباط مستقیم اشیاء، وجود وحدت اصیلی که هیچ ردی از دوگانگی پدیده‌ها را با خود ندارد، و در یک کلام، یگانه‌انگاری که معنی حقیقی عصر اسطوره‌ای انسان بود، باعث می‌شد مرحله‌ی یاد شده به طور کامل با روح عرفان بیگانه باشد. طبیعت در این مرحله صحنه‌ی ارتباط خدا و انسان بود.

در مرحله‌ی دوم نیز که دوره‌ی خلافت و ظهور دین را نمایندگی می‌کند، باز هم سخنی از عرفان نیست. دین در هیئت کلاسیک خود در این دوره، به فاصله‌ی بسیار زیاد موجودی لایتناهی و مملو از هستی، به نام خدا، با آفریده‌ی محدودی به نام انسان اشاره دارد. صرفاً به همین دلیل بود که دین نهادینه شده در این مرحله که در تاریخ دین، دوره‌ی کلاسیک را نمایندگی می‌کند، راه تعالی در پیش گرفت؛ دین در این مرحله به طرز غیرقابل مقایسه‌ای با دوره‌های دیگر از عرفان و همه‌ی متعلقات آن دور است. انسان در این مقطع از نوعی دوگانگی اساسی و فاصله‌ای سهمگین با خبر است و می‌داند که فقط با «صدا» قادر به پشت سر گذاشتن آن است. این صدا، صدای خداست که همه چیز را با وحی خود اداره می‌کند و شریعت‌ها بنا می‌نهد، و صدای انسان است که در حال تضرع در درگاه اوست. پیروان

دین‌های بزرگ توحیدی همواره در آگاهی این قطب‌بندی و فاصله زیست می‌کنند. عرصه‌ی دین برای آن‌ها عرصه‌ی افعال دینی و اخلاقی فرد و جامعه است؛ آن‌ها می‌دانند که داستان ارتباط انسان و خدا از طبیعت به تاریخ تبدیل شده است. (۳۶)

شولم می‌گوید عرفان پس از این دو مرحله شروع به مطرح شدن می‌کند. او معتقد است پیشرفت عرفان مصادف با مقطعی است که آن را «دوره‌ی رمانتیک دین» می‌نامند. عرفان در این دوره فاصله‌ی موجود بین انسان و خدا را نادیده نمی‌گیرد و با پذیرش آن، کار خود را آغاز می‌کند. از همین نقطه درصدد سامان دادن به راهی برآمد که قرار بود بیماید و رازهایی که می‌خواست پنهان نگاه دارد. عرفان در این رهگذر از اسطوره و وحی توأمان بهره گرفت و در عرصه‌ی مسائل روان‌شناختی یعنی در عرصه‌ی روح کوشید وحدت انسان و خدا را از نو بنا نهد. البته این وحدت با وحدت پیش از دوگانگی یادشده متفاوت است. (۳۷)

شولم با قاطعیت می‌گوید معرفت دینی که مظهر طبیعت زنده و پویای دین است، هیچ‌گاه به دلیل نهاده شدن دین از بین نمی‌رود. ارزش‌هایی که یک نظام دینی پس از نهاده شدن فراهم می‌آورد نیز، از معنای اصیل خود محافظت می‌کند و همچنان از ویژگی جذب احساسات مؤمنان برخوردار می‌ماند. با این وصف، عوامل دینی جدیدی مطرح می‌شوند که امکان برخوردشان با موازین ارزشی تأسیس شده توسط دین تاریخی وجود دارد. مهم‌تر از همه آن است که عوامل جدید یاد شده که زمینه‌ی زایش عرفان را فراهم می‌کردند، پوسته‌ی دین پیشین را نمی‌شکنند، بلکه به‌سوی خلق پوسته‌ای جدید و ماندن در مرزهای دین تمایل می‌یابند. با ظهور چنین وضعیتی، گرایش به ارزش‌های جدید، که توأم با میل به تجربه‌ی دینی آشکار می‌شود چاره را در ارائه‌ی تفسیری نو از ارزش‌های قدیمی می‌یابد. لذا تفسیرهای جدید گاه با آنچه در گذشته گفته می‌شد تفاوت می‌کند و معنای آن‌ها را کاملاً تغییر می‌دهد. (۳۸)

شولم روشن نمی‌کند که طرح سه مرحله‌ای مذکور برای تاریخ عرفان را با در نظر داشتن کدام سنت دینی بیان کرده است. اما می‌توان پیش‌بینی نمود که او به سنت یونانی-یهودی-مسیحی نظر داشته و آن را مبنا قرار داده است. در این ارتباط باید سؤال کرد آیا الگوی مذکور را بر تصوف نیز که بازتاب عرفان در سنت اسلامی است می‌توان تطبیق داد. برای پاسخ دادن به این سؤال باید نگاه مختصری به تاریخ تصوف داشته باشیم.

۳) رابطه‌ی عرفان و تصوف

مورخان، ظهور تصوف را به دو شکل توضیح می‌دهند. در توضیح اول به ریشه‌شناسی تصوف می‌پردازند. واژه‌ی تصوف طبق رأی رایج، از «صوف» به معنی پشم و لباس پشمی مشتق شده است. (۳۹) از همین کلمه فعل «تصوف» با تا و صاد و فای مفتوح و واو مشدد حاصل آمده است. بنابراین متصوف کسی است که جامه‌ی زمخت و پشمی برتن می‌کند. (۴۰) صوفیان در فاصله گرفتن از سرگرمی‌ها و زینت‌های دنیا ترجیح می‌دهند لباس پشمینه بپوشند. (۴۱) بعدها پوشیدن لباس پشمی نماد برخورد منفی با زندگانی دنیوی شد. به این ترتیب باید گفت آنان که از منظر ریشه‌شناسی به تعریف تصوف می‌پردازند در واقع تصوف را بر پایه‌ی زهد تفسیر می‌کنند.

در توضیح دوم، تصوف بر رابطه‌ی صمیمانه‌ی فرد مؤمن با پروردگارش استوار می‌شود. این رابطه نیز مستند به روایتی (۴۲) است که در علم الحدیث به «حدیث جبرائیل» معروف شده است. طبق روایت مذکور جبرائیل به صورت انسان بر پیامبر (ص) ظاهر می‌شود و از او سؤالاتی می‌کند. آنچه پیامبر در پاسخ می‌گوید مورد تأیید جبرائیل قرار می‌گیرد. آنچه در روایت یاد شده به بحث ما مربوط می‌شود پاسخی است که پیامبر درباره‌ی چیستی احسان می‌دهد. پیامبر می‌گوید: «احسان یعنی آن که خدا را طوری عبادت کنی که گویی او را می‌بینی». لذا تصوف را بر اساس این روایت راهی دانسته‌اند برای تحقق عبادت خداوند به نحوی که گویی او را می‌بینند. (۴۳)