

Recognizing the concept of "alchemy" in practical mysticism*

Dr. Mohammad Roodgar¹

Assistant professor of Islamic mysticism at the Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Abstract

In mystical texts, one comes across the word "alchemy" many times. Muslim mystics consider their work to be a kind of alchemy and sometimes superior to it, and they think their highest dignity is to change the nature of man by turning the copper of his existence into the pure gold of knowledge. The application of the concept of alchemy in practical mysticism is a subject that has not yet been properly recognized and studied. The present article is based on the idea that "alchemy" in mystical texts is not just a literary metaphor, but it seeks to express a specific practical and mystical tradition. This concept relates to the doctrine of optional death in practical mysticism, which was a central doctrine in the Kabaryeh tradition. Material alchemy has a few stages that are similar to those in esoteric alchemy. All these steps take place around the idea of transformation and lead man to mystical death and rebirth. A discussion of these steps and the related teachings can open a new window to the concept of alchemy, on the one hand, and practical mysticism on the other hand.

Keywords: Alchemy, Voluntary death, Mystical rebirth, Stages of transformation, Practical mysticism.

1. Introduction

Alchemy is one of the strange sciences that some Sufis and Muslim mystics have claimed to possess. Some thought that alchemy, in the sense of transforming bad elements into exquisite ones, was impossible. Others

* Date of receiving: 2024/03/17

Date of final accepting: 2024/10/28

1 - email of responsible writer: roodgar@gmail.com

considered alchemy theoretically possible and practically impossible. In contrast to these groups, there was a third group that considered it absolutely possible. Bu Ali Sina and Kennedy are the best examples of those who considered alchemy to be absolutely impossible. Farabi is the one who accepted the transformation of elements in certain cases, theoretically and not practically. On the other hand, there are eminent personalities such as Fakhruddin Razi, Najm al-Din Baghdadi, Zakaria Razi and, most importantly, Jaber bin Hayyan who absolutely believed in the possibility of this phenomenon. In addition to the external alchemy or the science of the world, there is also inner alchemy and the science of the soul. The greatest Muslim alchemist, Jaber bin Hayyan, was one of the students of Imam Jafar Sadiq as well as a Shiite philosopher and Sufi. In his works, he has claimed that he can create living beings, animals, and even humans because an alchemist, who is a master in his art, is able to transform any substance into another substance. In this case, an alchemist's work is the continuation of God's work on earth. Jaber said that human history can be compared to a great alchemy whose goal is to reach from imperfection (small man) to perfection (great man). Here, alchemy is not merely symbolic, nor is it a literary metaphor; it is a method of practical mysticism that causes human transformation. The symbols related to alchemy in the decorations of Zarinfam altars in Iran show a close relationship between alchemy and practical mysticism, as far as alchemy can be connected to mysticism. Now the research question is 'what kind of external connection do alchemy and mysticism have?', and 'how can alchemy be recognized as a distinct model or tradition in practical mysticism?'

2. Methodology

This research was done with a descriptive-analytical method, and the data were taken from library sources.

3. Results and discussion

Sufis and mystics had a lot of to do with strange sciences, especially chemistry. There are many reports that Dhul-Nun Masri, Sahl Testri and their followers were alchemists. Sufis have clearly stated many times that

their main work is nothing but alchemy. As Najm al-Din Kobra, the leader of the Kabaruyeh sect and the best master of practical mysticism in his era has clearly said, "Our way is through Alchemy; our way is the way of chemistry!" His emphasis on the "way of alchemy" indicates his special model of practical mysticism based on alchemy and voluntary death. In his works, carbon has introduced many people, such as the Egyptian Dhul-Nun, as alchemists and Sufis. Najm al-Din Kobra considers alchemy to be his method. He also claims that his first condition in practical mysticism is voluntary death. So, there must have been a connection between esoteric alchemy and voluntary death. This relationship becomes more meaningful when we are aware of the historical connection between the views of Attar and Rumi who relied on alchemy with Kubrawieh. In the science of alchemy, there are famous triple transformations for the changes that must be made in a body. Mystical alchemy also involves a similar trinity. After cultivating and abandoning material attachments, the seeker will witness stages such as transformation of body, transformation of mood, and transformation of imagination. When he reaches the position of mystical death, the mystical guardianship is delegated to him.

4. Conclusion

Alchemy is one of the most frequent keywords in mystical literature. Although this word is used in the symbolic and metaphorical language of some writers, it is a Seleucid reality in practical mysticism, especially in the Sufi tradition of Khorasan. Authors like Najm al-Din Kobra have based their practical method on alchemy and mystical death. Sufis have developed the alchemy of spiritual transformation in the form of a doctrine of voluntary death and then mystical rebirth. Mystical death, meaning the transformation of body coordinates into the soul, is not an abstract and impractical concept that is only talked about in books; rather, it has its own rules and styles, which are not dissimilar to the stages of apparent alchemy. Just as the stages of blackness, whiteness, and redness are mentioned in external alchemy, the stages of transformation of body, transformation of mood, and transformation of imagination are mentioned in esoteric alchemy. Therefore, esoteric and mystical types of alchemy can be interpreted on the basis of "transformation". Mystics and Sufis believe that it is possible to replace the material characteristics of the body with spiritual

characteristics with several periods of retreat, austerity and meditation. Man is the perfect example of Giti, and the four elements are gathered in his being. These dark material elements must be cultivated and enlightened one by one. The signs of liberation from each of the elements are described in detail in some works related to practical mysticism. Such a body no longer needs material food; it gradually transforms its nature and then its imagination. The fourth stage is also mentioned in this research for mystical alchemy, which includes transformation and adjustment. After going through these stages, the seeker achieves mystical rebirth. Having the elixir of valayat at this stage enables the mystic to guide others in the same way. Therefore, the concept of "alchemy" refers to a specific model derived from the Iranian and Khorasani tradition in practical mysticism centered on love, passion, death and mystical rebirth.

Reference List in English

Books

- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1983), *Al Amali*, Qom: Publication of Ba'ath Institute. [in Arabic].
- Ibn Sa'ed Al-Andalusi, Sa'ed Ibn Ahmad (1997), *Definition of the classes of the nations: world history of sciences and scientists until the fifth century AH*, Tehran: Gholamreza Jamshidenjad. [in Arabic].
- Ibn 'Arabī, Muhammad Ibn Ali (undated), *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut: Dar al-Sadir. [in Arabic].
- Ibn 'Arabī, Muhammad Ibn Ali (undated), *The Time of the Stars and the Study of Ahl al-Asrar and Al-Uloom*, Beirut: Al-Maktaba al-Asriyah. [in Arabic].
- Bakhrezi, Yahya ibn Ahmad (1966), *Urad al-Ahbab and Fuss al-Adab*, with the efforts of Iraj Afshar, Tehran: University of Tehran. [in Persian].
- Pourjavadi, Nasrullah (2005), *Ayn-al-Quzāt Hamadānī and his masters*, Tehran: Asatir. [in Persian].
- Jābir ibn Ḥayyān (1935), *Mukhtar of the letters of Jābir ibn Ḥayyān*. Cairo: Print P. Kraus. [in Arabic].
- Jandi, Muayyad al-Din (۱۹۸۳), *Nafha al-Rooh and Tohfa al-Futuh*, edited by Najib Mayel Heravi, Tehran: Mola Publications. [in Persian].
- Chitick, William (2012), *The Mystical Path of Love*, translated by Shahabuddin Abbasi, Tehran: Peykan Publishing House. [in Persian].
- Haji Khalifa, Mustafa bin Abdullah (undated), *Kashf al-Zunun 'an Asami al-Kutub wa al-Funun*: Shahab al-Din Najafi, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi. [in Arabic].

- Hāfeẓ, Mohammad Bin Bahauddin (1988), *Dīwān*, introduction and correction by Qasim Ghani and Qazvini, Tehran: Asatir. [in Persian].
- Khavari, Asadolah (1383), *Zahabie: Scientific Sufism - Literary Works*, Tehran: Tehran University Press. [in Persian].
- al-Raḍī, Muḥammad bin al-Ḥusayn al-Sharīf (2000), *Nahj al-balāgha*, translated by Muhammad Dashti, 6th edition, Qom: Al-Hadi. [in Persian].
- Roodgar, Mohammad (2011), *Irfan Jamali in the thoughts of Ahmad Ghazali*, Qom: Adyan. [in Persian].
- al-Sarrāj, Abd Allāh ibn 'Alī (2003), *Al-luma' fi'l-taṣawwuf*, edited by Reynolds Allen Nicholson, translated by Mehdi Mohabati, Tehran: Asatir. [in Persian].
- al-Suhrawardi, Shahab al-Din Umar (1995), *Awārif al-Ma'ārif*, translated by Abu Mansour bin Abdulmomen Esfahani, by Qasim Ansari, second edition, Tehran: Elmi and farhangi Company. [in Persian].
- Sayyed Haydar Amoli, Haydar bin Ali (1989), *Jāme' al-asrār wa manba' al-anwār*, with corrections and two introductions by Han Karbon and Osman Ismail Yahya, second edition, Tehran: Elmi and farhangi Company and French Iranian Studies Association. [in Arabic].
- Shafiei Kadkani, Mohammad-Reza (1997), *Tazianehaye Soluk*, Tehran: Esman. [in Persian].
- Shams-i Tabrīzī, Mohammad Bin Ali (2006), *Discourse of Shams-i Tabrīzī*, corrected by Mohammad Ali Mohad, second edition, Tehran: Kharazmi. [in Persian].
- Shibi, Kamel Mustafa (2008), *Shiism and Sufism until the beginning of the twelfth century*, translated by Alireza Zakavati Karagzlou, second edition, Tehran: Amir Kabir. [in Persian].
- Sadr al-Din al-Shirazi, Mohammad bin Ibrahim (2004), *Al-Ḥikma al-muta'āliya fi l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [in Arabic].
- Aṭṭār, Mohammad bin Ibrahim (1999), *Tazkirat al-Awliyā*, corrected by Mohammad Istalami, Tehran: Zovvar. [in Persian].
- Aṭṭār, Mohammad Bin Ibrahim (2008), *Dīwān Aṭṭār*, 3rd edition, Tehran: Ketab Aban. [in Persian].
- Aṭṭār, Mohammad Bin Ibrahim (2009), *Muṣībat-Nāma*, introduction, correction and notes: Mohammad Reza Shafi'i Kodkani, fifth edition, Tehran: Sokhn. [in Persian].
- Aṭṭār, Mohammad Bin Ibrahim (2005), *Manṭiq-uṭ-Ṭayr*, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhn. [in Persian].
- Ayn-al-Quẓāt Hamadānī, Abdullah bin Mohammad (1998), *Tamhīdāt*, corrected by Afif Asiran, 5th edition, Tehran: Manuchehri. [in Persian].
- Ayn-al-Quẓāt Hamadānī, Abdullah bin Mohammad (1983), letters of Ayn-al-Quẓāt Hamadānī, by Ali Naqi Manzavi and Afif Asiran, Tehran: Zovar. [in Persian].

- al-Ghazali, Mohammad bin Mohammad (1987), *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, translated by Moayed al-Din Mohammad Khwarazmi, edited by Hossein Khedive Jam, second edition, Tehran: Scientific and Cultural. [in Persian].
- Ghazali, Ahmad bin Mohammad (1997), *collection of Persian works of Ahmad Ghazali*, under the care of Ahmad Mujahid, third edition, Tehran: University of Tehran. [in Persian].
- Forozanfar, Mohammad Hassan (2012), *Commentary on Masnavi Sharif*, Tehran: University of Tehran. [in Persian].
- Qushayrī, Abd al-Karīm ibn Hawazin (2002), *Risala Qushayriyya*, translated by Abu Ali Hasan bin Ahmed Usmani, corrected by Badi al-Zaman Farozanfar, 7th edition, Tehran: Scientific and Cultural. [in Persian].
- al-Qiftī, Alī ibn Yūsuf (1992), *Ta'rikh al-Ḥukama*, Persian translation from the 11th century of Hijri, by the efforts of Behin Hajna, second edition, Tehran: University of Tehran. [in Persian].
- Kashani, Ezzeddin Mahmoud (1993), *Misbah al-Hudaiya and Miftah al-Kafayeh*, edited by Jalaluddin Homai, 4th edition, Tehran: Homa Publishing. [in Persian].
- Kashfi, Hossein bin Ali (undated), *Lobbe Lobabe Masnavi*, Tehran: Afshari Company. [in Persian].
- Karbon, Henry (2008), *Ibn Sina and Mystical Allegory*, translated by God willing, Rahmati, Tehran: Jami. [in Persian].
- Karbon, Henry (2010), *History of Islamic Philosophy*, translated by Seyyed Javad Tabatabai, for the French Iranian Studies Association in Iran, third edition, Tehran: Kavir Publications. [in Persian].
- Karbon, Henry (2010), *Temple and Revelation*, translated by Inshallah Rahmati, Tehran: Sophia. [in Persian].
- Karbon, Henry (2009), *Realism of Colors and the Science of Mizaan*, translated by Masha Allah Rahmati, Tehran: Sofia. [in Persian].
- Mayel Heravi, Najib (1990), *in Shabestan Of Irfan (a collection of 8th century mystical treatises)*, Tehran: Giftar. [in Persian].
- al-Mas'ūdī, Ali bin Hossein (1984), *Murūj al-dhahab wa mā'ādīn al-jawhar*, Qom: Dar al-Hijra pamphlets. [in Arabic].
- Maulavi, Jalāl al-Dīn Mohammad bin Mohammad (2023), *Masnavī ma'navī*, corrected by Mohammad Ali Mohad, fifth edition, Tehran: Hermes. [in Persian].
- Maulavi, Jalāl al-Dīn Mohammad bin Mohammad (1979), *Fīhi Mā Fīhi*, edited by: Badi al-Zaman Forozanfar, third edition, Tehran: University of Tehran. [in Persian].
- Maulavi, Jalāl al-Dīn Mohammad bin Mohammad (1984), *Kollyat Shams Tabrizi (Dīwān Kabir)*, revision of Badi al-Zaman Farozanfar, third edition, Tehran: Amir Kabir. [in Persian].

- Najm al-Din al-Rāzī, Abū Bakr bin Muhammad (1986), *Mirsad al-Ebad*, under the care of Mohammad Amin Riahi, Tehran: Book Translation and Publishing Company. [in Persian].
- Najm ad-Din Kubra, Ahmed bin Omar (1993), *Fawaeh Al-Jamal and Fawath Al-Jalal*, Yusuf Zeidan's research, Cairo: Dar Saad Al-Sabah. [in Arabic].
- Najm ad-Din Kubra, Ahmed bin Omar (2005), *Al-Osul al-Asharah*, translated and explained by Abdul Ghafoor Lari, by Najib Mayel Heravi, Tehran: Mulla. [in Persian].
- Najib, Zaki Mahmoud (1989), *an analysis of the opinions of Jaber bin Hayan*, translated by Hamidreza Sheikhi, Mashhad: Astan Quds Razavi. [in Persian].
- Hujwiri, Ali ibn Uthman (2013), *Kashf al-Mahjub*, corrected and annotated by Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush. [in Persian].
- Wolf, David (2007), *Psychology of Religion*, translated by Mohammad Dehghani, Tehran: Rushd. [in Persian].

Journals

- Khuzraei, Mastoureh (2005), "Jaber bin Hayan", in: *Encyclopaedia of Islamic World*, Volume 9, Tehran: *Islamic Encyclopaedia Foundation*, pp.167-173. [in Persian].
- Dastghib, Najmeh and Fatemeh Kateb (2021), "The Correspondence of Alchemy and the Sacred Art of Retrieving Alchemical Symbols in Zarinfam Altars", *Bagh Nazar*, No. 18, pp. 17-30. [in Persian].
- Dashti, Seyyed Mohammad (2003), "Maulawi and Ibn Arabi's Theory of Names and Attributes", *Ma'arif*, No. 2, pp. 40-67. [in Persian].
- Soleimani, Ismail (2007), "Voluntary Death and Second Birth", *Qabasat*, No. 46, pp. 106-83. [in Persian].
- Shadmbarki, Ebrahim, Mohammad Rasul Maleki, and Alireza Ebrahim (2020), "The relationship between fixed nobles and predestination based on the views of Mohammad Jaafar Lahiji in the interpretation of Miftah al-Khazain", *Imamiya Research Journal*, No. 11, pp. 124-149. [in Persian].
- Safi, Qasim (1999), "Education treatise by Sadr al-Din Qonavi, translated by Abdul Ghafoor Lari", *Journal of Faculty of Literature and Humanities*, University of Tehran, No. 150, pp. 408-434. [in Persian].
- Abbasi, Muhammad (2023), "The importance of nobles in the transcendental wisdom, to answer the problem of algebra", *Irfan Research Journal*, number 29, pp. 227-245. [in Persian].

فصلنامه علمی کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی

سال بیست و ششم، بهار ۱۴۰۴، شماره ۶۴، صفحات ۷۴-۴۱

DOI: [10.29252/KAVOSH.2024.21375.3556](https://doi.org/10.29252/KAVOSH.2024.21375.3556)

بازشناسی مفهوم «کیما» در عرفان عملی *

(مقاله پژوهشی)

دکتر محمد رودگر^۱

استادیار پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی

چکیده

در متون عرفانی بارها به واژه «کیما» برمی‌خوریم. عارفان مسلمان کار خود را به نوعی کیماگری و گاهی برتر از آن دانسته، برترین کرامت خویش را عبارت از تغییر فلز آدمی و تبدیل مس وجود او به طلای ناب معرفت خوانده‌اند. کاربرد مفهوم کیما در عرفان عملی موضوعی است که هنوز بازشناسی و ترسیم درستی از آن نشده است. نوشتار حاضر بر این ایده استوار است که «کیما» در متون عرفانی صرفاً یک استعاره ادبی نبوده، در پی بیان یک سنت عملی و عرفانی خاص می‌باشد. این مفهوم در ارتباط با آموزه مرگ اختیاری در عرفان عملی است که آموزه محوری در طریقت کبرویه بود. کیمای ظاهری دارای مراحل است که در کیمای باطنی نیز شبیه به همین مراحل مطرح شده است. تمام این مراحل که حول محور «تبدیل» رخ می‌دهد، انسان را به مرگ و نوزایی عرفانی سوق می‌دهد. بیان این مراحل و آموزه‌های مرتبط با آن، دریچه‌ای تازه به مفهوم کیما از سویی و نیز عرفان عملی از سویی دیگر خواهد گشود.

واژه‌های کلیدی: کیما، مرگ اختیاری، نوزایی عرفانی، مراحل تبدیل، عرفان عملی.

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: roodgar@gmail.com

۱- مقدمه

کیمیا یکی از گونه‌های علوم غریبه است که برخی از صوفیان و عارفان مسلمان مدعی برخورداری از آن بوده‌اند. برخی کیمیا را به معنای تبدیل عناصر خسیس به عناصر نفیس، امری ناممکن می‌دانستند. برخی دیگر نیز کیمیا را از لحاظ نظری ممکن و از لحاظ عملی ناممکن می‌دانستند. در مقابل این گروه، گروه سومی هم بوده‌اند که آن را مطلقاً ممکن دانسته‌اند. بوعلی سینا و کندی برترین نمونه از کسانی‌اند که کیمیا را مطلقاً ناممکن دانسته‌اند (حاجی خلیفه، بی‌تا: ۳۴۱/۲ و ۳۴۲). فارابی کسی است که تبدیل عناصر را در مواردی خاص و آن هم به طور نظری و نه عملی، پذیرفته است (همانجا). در مقابل، شخصیت‌های مطرحی چون فخرالدین رازی، نجم‌الدین بغدادی، زکریا رازی و از همه مهمتر جابر بن حیان قرار دارند که کیمیا را مطلقاً پذیرفته‌اند. در کنار کیمیای ظاهری یا علم جهان، کیمیای باطنی و علم جان نیز وجود دارد.

برترین شخصیت کیمیاگر مسلمان، جابر بن حیان، از شاگردان امام جعفر صادق (ع) در قرن دوم است. او یک فیلسوف و صوفی شیعی مذهب بود (نجیب، ۱۳۶۸: ۱۸). وی در آثارش ادعا کرده است که می‌تواند موجود زنده، جانور و حتی انسان بیافریند؛ زیرا کیمیاگری که در فن خود استاد است، قادر به تبدیل هر ماده‌ای به ماده دیگر است و کارهای او ادامه کار خدا بر روی زمین است (خضرائی، ۱۳۸۴: ۱۶۷/۹-۱۷۳). جابر در کتاب *اخراج ما فی القوّة الی الفعل* (ر.ک: جابر بن حیان، ۱۳۵۴: ۷۱-۷۲) گفته است که تاریخ بشر قابل قیاس با کیمیاگری عظیمی است که هدف آن رسیدن از نقص (انسان صغیر) به کمال (انسان کبیر) است. در اینجا کیمیا صرفاً نمادین نیست، یک استعاره ادبی نیست، بلکه یک شیوه از عرفان عملی است که موجب تحول انسان می‌شود. نمادهای مربوط به کیمیاگری در تزئینات محراب‌های زرین‌فام ایران بیانگر ارتباط محکمی میان کیمیا و عرفان عملی است، تا آنجا که می‌توان کیمیا را به عرفان ملحق ساخت (ر.ک:

دستغیب و کاتب، ۱۴۰۰: ۱۷). حال پرسش این است که کیما و عرفان چه پیوند آشکار بیرونی با یکدیگر دارند و چگونه می‌توان کیما را به صورت یک الگو یا سنت متمایز در عرفان عملی بازشناسی نمود؟

۱-۱- پیشینه پژوهش

منابع معدودی که به کیما اختصاص یافته‌اند، هیچ‌یک ناظر به عرفان عملی نبوده‌اند. از جمله:

پیر لوری در کتاب «کیما و عرفان در سرزمین اسلام» (۱۳۸۸) به معرفی جابربن حیان و مبانی حکمی و عرفانی، امام‌شناسی و معادشناسی و ... او در کیما پرداخته است.

احمد نصیری محلاتی و مرتضی حسینی در مقاله «نگرش تطبیقی بر مفاهیم انسان کامل و کیما در حوزه عرفان با تکیه بر دیدگاه‌های عرفانی حکمت متعالیه و جابربن حیان» (۱۳۹۵) به ارتباط میان کیما و انسان کامل در مکتب فکری اسلامی، یهودی، مسیحی و ... پرداخته‌اند. در این مقاله به وجهه عملی عرفان پرداخته نشده است.

نجمه دستغیب و فاطمه کاتب در مقاله «مراتب نمادهای کیماگری در تناظر با عرفان و هنر اسلامی» (۱۴۰۰) به تبیین تأثیر کیما بر کلیت هنر اسلامی پرداخته‌اند. هم‌ایشان در مقاله دیگری با عنوان «تناظر کیما و هنر مقدس، بازیابی نمادهای کیماگری در محراب‌های زرین‌فام» (۱۴۰۰) تأثیر کیما بر تزئینات محراب‌های زرین‌فام را بررسی کرده‌اند.

پژوهش‌های بیشتری درباره کیما وجود دارد؛ بدون آنکه ارتباط مستقیمی با موضوع پژوهش حاضر یعنی عرفان عملی داشته باشد.

۲- بحث

۲- ۱- کیمیا و ادبیات عرفانی

صوفیه، به‌ویژه در جریان عرفان عاشقانه و جمال‌گرا بارها کیمیای واقعی را «عشق» دانسته‌اند:

ای عشق تو کیمیای اسرار سیمرغ هوای تو جگرخوار
(عطار، ۱۳۵۹: ۳۸۰)

از کیمیای مهر تو زر گشت روی من آری به یمن لطف شما خاک زر شود
(حافظ، ۱۳۹۶: ۲۱۵)

در موارد فوق، کیمیا با «عشق» و «مهر» قرین آمده است.

از نظر حافظ، کسی که به دنبال وفا می‌گردد، همانند کسی که به دنبال حیوانی افسانه‌ای مثل سیمرغ در این جهان بگردد، کاری بیهوده می‌کند:

وفا مجوی ز کس ور سخن نمی‌شنوی به هرزه طلب سیمرغ و کیمیا می‌باش
(همان: ۱۳۵)

گاهی نیز عارفان «صحبت» را کیمیا دانسته‌اند: «بدان که کیمیای سعادت ابدی، صحبت است و تخم شقاوت سرمدی هم صحبت؛ چه هیچ چیز در نفوس بنی‌آدم به خیر و شر چندان تأثیر ندارد که صحبت» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۳۳).

چنانکه شمس می‌گوید: «وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست، پیش مس برابر می‌افتد همه زر می‌شود. کمال کیمیا چنین است» (شمس، ۱۳۸۵: ۱۴۸).

حافظ نیز کیمیا را، رفیق و دوست مصاحب دانسته است:

دریغ و درد که تا این زمان ندانستم که کیمیای سعادت، رفیق بود، رفیق
(حافظ، ۱۳۹۶: ۲۵۳)

بیاموزمت کیمیای سعادت ز همصحبیت بد جدایی جدایی

(همان: ۳۷۱)

و در جایی دیگر مشخص کرده است که منظورش از رفیق و مصاحب، درویشان و گدایان گمنام کوی فقر و نیاز است که خاک را به نظر کیمیا کنند. در این موارد، کیمیا با واژگانی چون گدایی، فقر، نیاز، بی‌بضاعتی و قناعت همراه آمده است:

آنچه زر می‌شود از پرتو آن قلب سیاه کیمیایی‌ست که در صحبت درویشان است

(همان: ۱۲۰)

حافظ غبار فقر و قناعت ز رخ مشوی کلین خاک بهتر از عمل کیمیگری

(همان: ۳۴۳)

مولانا نیز طلب را کیمیا می‌داند؛ طلب چه چیزی؟ طلب جان جان:

جان بنه بر کف طلب که طلب هست کیمیا

تا تن از جان جدا شدن مشو از جان جان جدا

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۲۹)

وی در جای دیگر، فنا و رسیدن به مقام غیب را کیمیا می‌داند:

ور شوی از سوز چو خاکستری باشد خاکستر تو کیمیا

بنگر در غیب چه سان کیمیاست کوز کف خاک بسازد ترا

(همان: ۱۳۲)

عطار فنا را ابزاری برای رسیدن به کیمیای عشق می‌داند:

راه عشق او که اکسیر بلاست محو در محو و فنا اندر فناست

فانی مطلق شود از خویشستن هر دلی کو طالب این کیمیاست

(عطار، ۱۳۵۹: ۱۶۴)

و یا اینکه فنا را ابزاری برای رسیدن به کیمیای توحید می‌داند:

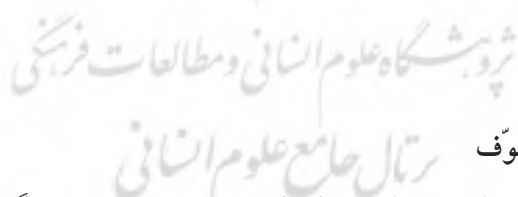
در نسخهٔ کیمیای توحید خواندم که فناست مغز ایمان
(همان: ۱۸۳)

مولانا در جایی دیگر، قلندری را کیمیا می‌داند:
سیمرغ و کیمیا و مقام قلندری وصف قلندرست و قلندر ازو بری
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۱۱)

و در جایی دیگر، مقام رضا را کیمیا می‌داند:
بیاموز از پیمبر کیمیایی که هر چت حق دهد، می‌ده رضایی
همان لحظه در جنت گشاید چو تو راضی شوی در ابتلائی
(همان: ۹۹۳)

مولانا قابلیت مس وجود را نیز، شرط کیمیا می‌داند:
کیمیا و زر نمی‌جویم، مس قابل کجاست
گرم رو را خود کی یابد نیم گرمی سرد کو
(همان: ۸۲۷)

تسلیم مس بیايد، تا کیمیا بیايد تو گندمی ولیکن، بیرون آسیایی
(همان: ۱۰۹۵)



۲-۲- کیمیا و تصوّف

کیمیاگری برای جابر بن حیان، جدای از تصوّف نبود. به سبب گرایش جابر بن حیان به تصوّف، او را صوفی خوانده‌اند (ابن‌صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۳۲۷/۱). صوفیان و عارفان علاقهٔ بسیار به علوم غریبه و به‌ویژه کیمیا داشته‌اند. گزارش‌های زیادی وجود دارد که ذوالنون مصری، سهل تستری و پیروانشان کیمیاگر بوده‌اند. (مسعودی، ۱۳۶۳: ۳۳۷/۱؛ قفطی، ۱۳۷۱: ۲۵۵ و ۲۵۶، ۲۲۱؛ سراج، ۱۳۸۲: ۳۱۹) صوفیه بارها به صراحت گفته‌اند

که کار اصلی آنها چیزی نیست جز کیمیاگری. نجم‌الدین کبری، قطب سلسله کبرویه و برترین استاد عرفان عملی در زهله خویشت، به صراحت می‌گوید: «و طریقنا طریق الکیمیا؛ راه ما راه کیمیاست!» (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۲۸). تأکید بر «راه کیمیا» نشانگر الگوی خاص ایشان در عرفان عملی بر پایه کیمیا و مرگ اختیاری است. هانری کربن در آثارش بسیاری از صوفیه همچون ذوالنون مصری را «کیمیاگر و صوفی» معرفی کرده است (کربن، ۱۳۸۰: ۱۷۹). ابن عربی حدود بیست کتاب در این زمینه نوشته است. در فتوحات می‌خوانیم:

«پاکسازی و تصفیه و بازگشت به اصل: هرچه در معدن تکوین پدید می‌آید غایتی را که کمال است می‌طلبد و آن ذهبت و طلاشدن است. اما علت‌ها و امراض و... بر آن عارض می‌شود که وی را از اعتدال خارج می‌کند و حکیم با معرفت عقاقیر... علت‌های عارض شده را زایل می‌کند تا به درجه کمال رسد» (ابن عربی، بیتا. الف: ۲۰۵). این عبارات نشان می‌دهد که بنیانگذار عرفان نظری علاقمند بود که از ادبیات کیمیا در عرفان خود بهره گیرد.

حسین بن علی کاشفی نقشبندی، معروف به ملاحسین واعظ کاشفی نویسنده معروف *روضه الشهداء* در نجوم، کیمیا، حروف و اعداد نیز مهارت داشت.^(۱) کتاب معروف *سرار قاسمی* در سحر و طلسمات از آن اوست (ر.ک: کاشفی، بیتا: «ث»). ارتباط وثیق صوفیه با کیمیا بخصوص در دو سلسله شیعی ذهبیه و نوربخشیه مشهود است. نویسنده *میزان الصواب* یکی از وجوه تسمیه سلسله ذهبیه را برخورداری غالب اولیای آن از علم اکسیر و کیمیاگری دانسته است (خاوری، ۱۳۸۳: ۹۶). خاوری در کتاب ذهبیه پس از مقدمه‌ای در این باب که برخی از صوفیه را به کیمیاگری منتسب کرده‌اند و از جمله دست شیخ بهایی و نظر پیر پاره‌دوز کیمیا بوده است، کیمیاگری را بخصوص در یکی دو قرن اخیر از لوازم قطبیت در میان اقطاب ذهبیه خوانده است (همان: ۹۵). ابوالقاسم راز شیرازی، قطب سی و پنجم ذهبیه، در *تذکرة الاولیای* منظوم خود آقامحمد

هاشم درویش، قطب سی‌وسوم، را دارای اکسیر کیمیا می‌داند. این موضوع در کتاب *میزان الصواب* نیز آمده است. اقطاب ذهبی رسائلی را در باب کیمیا تألیف نموده‌اند. خاوری همچنین از بقایای دستگاه قرع و انبیق و نیز نمونه طلاهایی گزارش داده که به صورت گرد از قطب سی‌وششم نزد او و جمعی از معمرین شیراز باقی مانده است (همان: ۹۶). محمد نوربخش نیز که سلسله شیعی نوربخشیه بدو منسوب است، رساله‌ای در علم فراست (قیافه‌شناسی) داشت (ر.ک: شبی، ۱۳۸۷: ۳۱۷ و ۳۱۸) و مدعی کیمیا بود: «در علوم شریفه جعفری پیرو آدم الاولیا حضرت علی مرتضی - علیه السلام - هستم، و در علوم غریبه چون کیمیا و سیمیا و هیمیا اگر خودستایی نشماری همتای ابن‌سینا» (همان: ۳۱۸).

۲-۳- کیمیا و مرگ عرفانی

چنانکه خواهد آمد، نجم‌الدین کبری از سویی طریقت خود را کیمیا می‌دند و از سوی دیگر شرط اولش در عرفان عملی مرگ اختیاری است. پس باید ارتباطی میان کیمیای باطنی و مرگ اختیاری بوده باشد. این ارتباط آنگاه معنادارتر می‌شود که از پیوند تاریخی میان امثال عطار و مولانا که بر کیمیا تکیه داشته‌اند، با طریقت کبرویه آگاه باشیم.

مرگ اختیاری نیز همانند کیمیا، یک مفهوم انتزاعی و غیرعملی در عرفان نیست که فقط در کتاب‌ها به صورت نمادین و استعاری از آن سخن گفته باشند؛ بلکه دستورالعمل و شیوه خاص خودش را دارد. عارفان و صوفیان مرگ اختیاری را به صورت یک پدیده عملی ترسیم کرده‌اند و از مراحل آن سخن گفته‌اند. نجم‌الدین کبری نخستین استاد عملی خراسانی است که به صراحت طریقه عملی خود را بر پایه مرگ اختیاری استوار کرده است: «وَالثُّلَاثُ (طُرُقُ إِلَى اللَّهِ) طَرِيقُ السَّائِرِينَ إِلَى اللَّهِ وَالطَّائِرِينَ بِاللَّهِ، وَهُوَ طَرِيقُ الشُّطَّارِ... فَهَذَا الطَّرِيقُ الْمُخْتَارُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْمَوْتِ بِالْإِرَادَةِ. قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: مُوتُوا

قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۷)؛ سومین طریق به سوی خداوند، طریق سائران سوی خدا و طائران به خداست، و آن طریق شطار است... این طریق برگزیده، بر موت ارادی استوار است. چنانکه پیامبر (ص) فرمود: «بمیرید پیش از آنکه بمیرید». البته پیش از او نیز این واقعیت مورد پذیرش بوده، اما نه با این صراحت به عنوان یک اصل در سلوک و تحول معنوی. برای نمونه، خواجه احمد غزالی، بنیانگذار عرفان عاشقانه، حدّ عاشق را جان دادن، (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۰) و بارگاه عشق را ایوان جان می‌داند.^(۲) بنابراین، از نظر او نیز نقطه شروع عرفان عملی موت اختیاری است. پس از خواجه احمد نیز بودند کسانی که شرط آغازین عرفان عملی خود را همین مرگ اختیاری می‌دانستند، اما از همه جدّی‌تر نجم‌الدین کبری بود. از نظر ایشان، کیمیای فنای عرفانی، سالک را به مقام ولایت می‌رساند. از این جهت، سنت عملی صوفیان خراسان و فرارودان بر موت اختیاری استوار بوده، آن را لازمه برخورداری از ولایت دانسته‌اند. مولانا که از طریق پدر به کبرویه متصل بود، به صراحت از بنای سلوک خویش بر موت اختیاری سخن گفته است. وقتی از مولانا طریقتش را می‌پرسند، اولین چیزی که می‌گوید، همین موت اختیاری است. قطب‌الدین شیرازی از او پرسید: «راه شما چیست؟» مولانا گفت: «راه ما مُردن است و نقد خود را به آسمان بردن. تا نمیری نرسی. چنانکه صدر جهان گفت: تا نمردی نبردی» (فروزانفر، ۱۳۹۲: ۱۲۱؛ شفیع کدکنی، ۱۳۷۶: ۳۰).

۲-۴- مراحل کیمیای عرفانی

نفس طی مراحل به مرگ عرفانی دست می‌یابد که عارفان از منظرهای مختلف به آن پرداخته‌اند. گویاترین تبیین موجود از مرگ اختیاری، ذیل استعاره «کیما» ارائه شده است. عارفان مرگ اختیاری را نوعی «تبدیل» دانسته‌اند که از مراحل تبدیل مس به طلا

در علم کیمیا تبعیت می‌کند. مراحل مرگ اختیاری به طور ملموس فقط در این تقریر آمده است.

در علم کیمیا برای تحولاتی که باید در یک جسم ایجاد شود، تبدیل‌های سه‌گانه مشهوری مطرح است: ۱. نیگردو (nigredo) یا مرحله سیاهی؛ یعنی مرحله انحلال و فروپاشی و بازگشت به آشفته‌گی تیره و تاریک ماده آغازین؛ ۲. آلبدو (albedo) یا مرحله سفیدی که برابر است با انعقاد که به صورت نمک یا خاکستر سفید در حالت معنوی به صورت رستاخیز تجلی می‌کند؛ ۳. روبدو (rubedo) یا مرحله سرخی. در این مرحله کیمیاگر به هدف خود دست می‌یابد (کربن، ۱۳۸۷: ۳۷۸ و ۴۱۵؛ ولف، ۱۳۸۶: ۶۵۰). کیمیای عرفانی نیز سه‌گانه مشابهی دارد. سالک پس از تزکیه و ترک تعلقات مادی، شاهد مراحل چون تبدیل جسم، تبدیل مزاج و تبدیل خیال خواهد بود. وقتی به مقام فنا و مرگ عرفانی رسید، ولایت عرفانی به او تفویض می‌گردد.

۲-۴-۱- تبدیل جسم

کیمیا نه تنها عبارت از تبدیل روح فلزات، بلکه در نهایت شامل تبدیل و ارتقای جسم نیز می‌شود. اینکه جسم نیز خاصیت روح را به خود می‌گیرد، مورد تأیید عارفان مسلمان است. مولوی مرگ عرفانی را «مرگ تبدیلی» خوانده است:

نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی، که در نوری روی

(مولوی، ۱۳۸۱: ۸۳۷)

این یعنی تبدیل مختصات جسم به روح. عین‌القضات همدانی آن را مقام «خروج از بشریت» خوانده است. (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۴۷)

سالک پس از دست‌یابی به کیمیای تبدیل جسم، مصدر بسیاری از کرامات می‌شود. بسیاری از معجزات و کرامات، با تبدیل و ارتقای جسم و ادراک صاحبان آن کرامت ارتباط مستقیم دارد. عین‌القضات عروج عیسی (ع) را وابسته به موت اختیاری دانسته

است (همانجا). طبق کیمیای تبدیل جسم، معراج پیامبر (ص) جسمانی است، اما با جسم منور صورت گرفته است. همچنین مولانا آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ چون تیر لنداختی نه تو که خدا افکند» (همانجا) و حدیث «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ؛ هر آنکه مرا دید، حضرت حق را دیده است» را، با توجه به تبدیل جسم پیامبر، تبیین کرده است: مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ أَحْمَدُ بَدَهَسْتَ دِيدَنَ أَوْ دِيدَنَ خَالِقِ شَدَهَسْتَ (مولوی، ۱۳۸۱: ۹۲۷)

پس از مرگ اختیاری یا به قول مولانا «مرگ تبدیلی»، مولانا به صراحت از «جسم مبدل» سخن می‌گوید که قادر به طی الارض است:

چون خدا مر جسم را تبدیل کرد رفتنش بی‌فرسخ و بی‌میل کرد (همان: ۵۰۹)

مؤیدالدین جندی چنین بدنی را متروحن (جیوه سرخ) نامیده است که خواص روح دارد.^(۳) وی کیفیت رسیدن به چنین جسمی را با توصیف شش تا هشت دوره اربعینات (چله‌نشینی) توضیح داده است (جندی، ۱۳۶۲: ۱۴۶-۱۵۲). ابن عربی نیز در مواقع النجوم، کرامات عالم ملکوت روحانی را از آن جن و فرشتگان و کرامات عالم ملکوت ترابی را خاص متروحنان بشر می‌داند؛ یعنی کسانی که باطناً تروحن یافته، روحانی شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا. ب: ۵۷).

اما چگونه بدن تبدیل به روح می‌شود؟

عرفا کوشیده‌اند مراتبی برای گذار از جسم ترسیم کنند. از منظر ایشان انسان، عالم اصغر و نمونه تام آفرینش است. باید عناصر موجود در عالم اکبر (آب، باد، خاک، آتش و هوا) و تبدیل هر یک را در مطابقت با عالم اصغر انسانی مطالعه کرد. شیخ نجم‌الدین کبری در رساله سلوکی خود فوائح الجمال و فوائح الجلال، عناصر و ارکان وجود را برمی‌شمرد و مرگ عرفانی را به معنای رهیدن مرحله به مرحله از یک‌یک این عناصر می‌داند که هر وجود هادی را شکل داده‌اند (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۲۸). عناصر

چهارگانه و هر آنچه میان زمین و آسمان است در وجود انسان گرد آمده است که یک‌یک این عناصر تاریک مادی باید ترکیه و منور گردند (همان: ۱۳۶). سالک باید بهره خود را از هر یک از عناصر اربعه، فانی کند. آنگاه نجم‌الدین نشانه‌های تخلص از هر یک از عناصر فوق را در سلوک، به تفصیل بیان می‌کند. شهود هر یک از آسمان، زمین، خورشید، ماه و ستارگان از سوی سالک، به معنای ترکیه جزء مربوط به آن معدن در باطن اوست (همان: ۱۶۵ و ۱۶۶). اما رهایی قطعی از قید وجود، تنها با «مرگ بزرگ» و رحلت به جهانی دیگر میسر است (همان: ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۴: ۸۲).

مراد از کیمیا از منظر نجم‌الدین، جداسازی عناصر چهارگانه فلز آدمی، تبدیل و ارتقای هر یک در کوره و آتش مجاهده و استخراج «لطیفه نورانی» است. از این منظر، مزاج عنصری تابع ترکیب بوده، مزاج ابدال تابع وحدت است. چنین تبدیلی که حتی بر مزاج و جسم عارف نیز تأثیر می‌گذارد، کیمیاست.

پس صوفیه به پرسش «چگونه جسم تبدیل به روح می‌شود؟» این گونه پاسخ می‌دهند: اگر عناصر متناظر با عناصر اصلی عالم اکبر یک‌به‌یک از ویژگی‌های مادی خلع شوند، رفته‌رفته جسم مبدل عرفانی به دست خواهد آمد. به عنوان مثال، نجم رازی هفت مرتبه گذار از عناصر وجودی برای سالک ترسیم کرده است: ۱. صفات خاکی، ۲. صفات آبی، ۳. صفات هوایی، ۴. صفات آتشی، ۵. صفات افلاک و اجرام سماوی، ۶. ستاره و خورشید و انوار، ۷. صفات حیوانی (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۲۹۶). سالک برای عبور از وجود، باید به تهذیب قوای فلکی درونی خویش پردازد. نشانه گذار از صفات خاکی آن است که سالک در واقعه می‌بیند که از کوی‌ها و جاهای تاریک بیرون می‌آید و بر خرابه‌ها، شکسته‌ها، تل‌ها و کوه‌ها می‌گذرد. وقتی به برکت ذکر، عنصر خاکش پاک‌تر می‌شود، گذرش بر سراهای زیبا و شهرها و آبادی‌ها و کوه‌ها و خاک‌های دلپذیر و مانند آن می‌افتد. نشانه گذار از صفات آبی آن است که آب‌های تیره می‌بیند که از گذشتن بر آنها می‌هراسد. به برکت ذکر، عنصر آبی‌اش پاک‌تر می‌شود و از آن پس،

چشمه، حوض و دریا خواهد دید با آب صاف و زلال که به آسانی در آن شنا می‌کند و می‌گذرد. نشانه گذار از صفات هوایی آن است که در واقعه هواهای گرفته و ابرهای تاریک و آذرخش و تندری سهمگین می‌بیند که پرواز در آن ناممکن است. پس از پاک‌ی عنصر هوایی، فضاهاپی وسیع و هوایی پاک و صافی می‌بیند که آنچنان که دل او می‌خواهد، می‌تواند برود و بدود، یا بر فراز وادی‌ها پرواز کند. وقتی بر صفات آتشی می‌گذرد، ابتدا آتش‌های تاریک بسیار همراه با دود می‌بیند و از شعله‌های آن که مبادا او را بسوزاند، می‌ترسد؛ حتی گاهی فریاد می‌کشد و می‌گریزد. وقتی عنصر آتش وجودش پاک‌تر شود، چراغ‌ها و شمع‌ها و مشعل‌ها و برق‌ها و خرمن‌های آتش و وادی‌های آتشی می‌بیند که از دیدار آن لذت می‌برد و می‌تولند بدون ناراحتی از این آتش‌ها بگذرد. پس از مراحل هر زمان که این عناصر در واقعه‌ها ناخوش و مکدر بیند باید بداند که تغییری نامطلوب در باطنش ایجاد شده؛ یعنی هواهای نفسانی بر او غلبه نموده، یا لقمه‌ای به شیره و لذت نفس خورده، یا سخنی بی‌جا گفته و... سالک باید برای پاک گردانیدن عناصر وجودی (تزکیه) به ذکر خفی روی آورد؛ شیخ را با ارادت و محبت یاد کند و آداب سلوک و خوردن را نگهدارد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۲۹۶؛ مایل هروی، ۱۳۶۹: ۱۶۱).

در مرحله آخر، صفات حیوانی سالک همچون حرص، بخل، کبر و... هر یک خود را در قالب حیوانی جلوه می‌کنند. اگر این حیوانات در قدرت باشند و بر او چیره گردند، بدان معنی است که از این صفات در نمی‌گذرد و اگر این حیوانات زیر سلطه او باشند؛ یعنی از صفات حیوانی خود می‌گذرد. اگر این حیوانات را کشته و مرده ببیند، باید بداند که تا وصل کامل تبدیل جسم نهایی، کیمیا و مرگ عرفانی راهی نمانده است (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۲۹۵؛ مایل هروی، ۱۳۶۹: ۱۶۳).

تبدیل نفس، مورد تأیید فلسفه صدرایی است. صدرالمُتألهین بر آن است که نفس به واسطه حرکت جوهری اشتدادی از عالم «خلق» به عالم «امر» ارتقا یافته، به وجودی

مجرد تبدیل می‌شود که نیازی به کالبد جسمانی ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۳/۸)

۲-۴-۲- تبدیل مزاج

مولانا بخصوص در اشعارش از «تبدیل مزاج» و «تبدیل غذا» سخن گفته است. به نظر او می‌توان با تغییر قوت غالب، از مادی به معنوی به تبدیل مزاج رسید:

يَا حَرِيصَ الْبَطْنِ عَرِّجْ هَكَذَا إِنَّمَا الْمِنْهَاجُ تَبْدِيلُ الْغِذَا
يَا مَرِيضَ الْقَلْبِ عَرِّجْ لِلْعِلَاجِ جُمْلَةُ التَّدْيِيرِ تَبْدِيلُ الْمِزَاجِ

(مولوی، ۱۳۸۱: ۴۶۴)

ای شکم‌باره! از این کار دست بردار/ راه روشن، راه تبدیل غذاست

ای بیماردل! بیا تا درمان شوی/ تمام تدبیر در تبدیل مزاج است

ملکای روم بر آن است که اولیای خدا (ابدال) از طعام مادی نیرو نمی‌گیرند؛ زیرا از «جسم منور» برخوردار بوده، حتی مزاجشان نیز تبدیل یافته است. مزاج روحانی، تحت تأثیر عناصر مرکب مادی (آب، خاک، هوا و آتش) نبوده، بر آن غالب است. پس قوت ایشان از دیدار حق است:

قُوَّتِ جَبْرِیلَ از مطبخ نبود بود از دیدارِ خَلْقِ وجود
همچنان این قُوَّتِ ابدالِ حق هم ز حق دان، نز طعام و از طبق
جسمشان را هم ز نور اسرشته‌اند تا ز روح و از ملک بگذشته‌اند

(همان: ۳۰۵)

وی شرط تبدیل مزاج را تبدیل غذا دانسته، این هر دو را شرط ارتباط با عالم والا دانسته است:

حلق جان از فکر تن خللی شود آنگهان روزیش اجلالی شود
شرط، تبدیل مزاج آمد، بدان کز مزاج بد بود مرگ بدان
چون مزاج آدمی گل‌خوار شد زرد و بد رنگ و سقیم و خوار شد

چون مزاج زشت او تبدیل یافت رفت زشتی از رُخس، چون شمع تافت
(همان: ۳۰۶)

هر که می‌خواهد به عوالم برین مثال و برتر از آن پا بگذارد، چاره‌ای ندارد جز
دگرگونی مزاج متناسب با آن عوالم. آنگاه عنوان می‌کند که غذای اصلی بشر، چیزی جز
نور نیست:

قوت اصلی را فراموش کرده است روی در قوت مرض آورده است
قوت اصلی بشر، نور خداست قوت حیوانی هر او را ناسزاست
لیک از علت در این افتاد دل کو خورد او روز و شب زین آب و گل
(همان: ۲۰۳)

با این بیان، تبدیل مزاج به معنای تغییر مزاج جسمانی به مزاج روحانی است که از
طریق تبذیل غذا رخ می‌دهد. به نظر صوفیه، قوت و خوراک آدمی بر دو نوع هادی و
معنوی است. مزاج انسان نیز بر دو نوع مادی و معنوی است. غذای اصلی انسان عبارت
است از نور یا همان قوت معنوی. قوت معنوی می‌تواند مزاج مادی را تبدیل به مزاج
معنوی کند. هجویری در این باره از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ، إِنِّي
أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي فَيُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۱۵) (من چون یکی از شما
نیستم، مرا از حق طعامی و شرابی است که زندگی من بدان است و پابندگی بدان).
به عقیده مولانا، این همان طعامی است که شهدا در برزخ و فرشتگان در ملکوت از
آن برخوردارند. پس، این یک غذای مثالی و ملکوتی است:

در شهیدان یُرزَقون فرمود حق آن غذا را نه دهان بُد نه طَبَق
(مولوی، ۱۳۸۱: ۲۰۳)
راه رسیدن به آن قُوتِ معنوی (نور)، روزه یا ترک قُوتِ مادی است. پس فلسفه
عرفانی روزه در شریعت، عبارت است از استنکاف از خوراک مادی برای رسیدن به
خوراک معنوی:

زین خورش‌ها اندک‌اندک باز بُر
کاین غذای خر بود، نی آن حُر
تا غذای اصل را قابل شوی
لقمه‌های نور را آکل شوی
عکسِ آن نور است کاین نان، نان شده‌ست
فیض آن جان است، کاین جان، جان شده‌ست
چون خوری یک بار از مَأْكُولِ نور
خاک ریزی بر سر نانِ تنور
(همان: ۵۶۱)

تا وقتی که بدن در بندِ طعام مادی است، نمی‌تواند از طعام معنوی برخوردار شود:
«كَمْ مِنْ أَكْلَةٍ مَنَعَتْ [تَمْنَعُ] أَكْلَاتٍ» (رضی، ۱۳۷۹: ۶۶۷) (بسیار یکبار خوردن که از
خوردن‌های بسیار باز داشته است). پس تمام مراحل تبدیل و کیمیای عرفانی به نگاه
خاص عرفان اسلامی به یک عمل شرعی و عبادی همچون روزه بازمی‌گردد. روزه‌داری
عارفانه صرف امساک نبوده، به معنای تلاش برای جایگزینی طعام معنوی با مادی است:
تبدیل طعام در جهت تبدیل خویش. مولانا همگان را به صیام عارفان فرا می‌خواند:

أَيُّهَا الْمَحْبُوسُ فِي رَهْنِ الطَّعَامِ سَوْفَ تَنْجُو إِنْ تَحَمَّلْتَ الْفِطَامِ
إِنَّ فِي الْجُوعِ طَعَامًا وَافِرُ إِفْتَقِدَهَا وَ ارْتَجِ يَا نَافِرُ

اغْتَذِ بِالنُّورِ كُنْ مِثْلَ الْبَصَرِ وَافِقِ الْأَمْلَاقَ يَا خَيْرَ الْبَشَرِ^(۴)
 چون ملک تسبیح حق را کن غذا تا رهی همچون ملایک از آذا
 حبّذا، خوانی نهاده در جهان لیک از چشم خسیسان بس نهان
 (همان: ۶۴۶ - ۶۴۷)

همچنین:

این دهان بستی، دهانی باز شد کاو خورنده‌ی لقمه‌های راز شد
 (همان: ۴۴۵)
 لب فرو بند از طعام و از شراب سوی خوانِ آسمانی کن شتاب
 (همان: ۷۰۳)
 گر تو این لبان ز نان خالی کنی پر ز گوهرهای اجلالی کنی
 (همان: ۶۹)
 طفل جان از شیرِ شیطان باز کن بعد از آتش با ملک انباز کن
 (همانجا)

کسانی که از بشریت خارج شده‌اند، گاهی روزها و ماه‌ها بدون غذای مادی به سر
 برده‌لند. موارد مختلفی از رخداد چنین کیفیتی در کتب صوفیه و عرفا گزارش شده
 است؛ از جمله ابن عربی در مورد یکی از این دوره‌ها می‌گوید:

«هرگاه بر سر سفره طعام می‌نشستم، کنارم می‌ایستاد، نگاهم می‌کرد و می‌گفت: مگر
 دیدن من، لذت‌بخش‌تر از خوراک نیست؟ و من دست از غذا می‌شستم و دیگر احساس
 گرسنگی هم نمی‌کردم، بلکه روز به روز فربه‌تر می‌شدم! دیدار محبوب، خوراکم شده
 بود و نزدیکانم انگشت به دهان مانده بودند. و من روزگاری را با دیدار محبوب خیالی
 سپری کردم. محبوب پیوسته جلوی چشمانم بود و نگاه بدو بهترین غذای من
 بود...» (ابن عربی، بی‌تا (الف): ۳۲۱/۲)

عین‌القضات نیز در این باره می‌گوید: «شیخ ابوعمر علوان، سیزده سال هیچ طعام نخورد. آن کس را که طعام بهشت دهند، قالب او را بدین طعام چه حاجت باشد؟ و اگر خورند، از برای موافقت خلق خورند بر طریق کیمیاگری باشد».^(۵)

شواهدی از این دست در آثار عارفان، اصل تبدیل مزاج را تأیید می‌کند اما بیان مستدلی از آن ارائه نمی‌هد. در بیان فرایند نیز، تمام تأکید بر مرحله تبدیل غذا است و بس.

۲- ۴- ۳- تبدیل خیال

کیمیای فنا و نیل به کراهات، در ارتباط تنگاتنگ با عوالم واسطه، مثال و نیز خیال است. یکی از اصول و ویژگی‌های عملی سنت عاشقانه خراسان، کیمیای «تبدیل خیال» است. تبدیل خیال عاشق به معشوق، به گونه‌ای که سالک از خود هیچ خیال و اندیشه‌ای نداشته باشد، در واقع دست‌یابی به خیال فعال مجرد است (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۰: ۲۸۱-۲۸۴).

طبق این رویکرد، یکی از مهم‌ترین چیزهایی که به آتش عشق می‌سوزد، خیال عاشق است. خیال دارای یک صورت و یک حقیقت است. صورت خیال انسان را به عشق مجازی و زمینی می‌رساند و حقیقت خیال به معشوق آسمانی می‌رساند. دیگر نباید آن را خیال دانست، که عین حقیقت است.

چنانکه عطار می‌نویسد: «مهندسی، خانه‌ای در دل برانداز کرد و خیال بست که عرضش چندین باشد و طولش چندین باشد و صفه‌اش چندین و صحنش چندین. این را خیال نگویند، که آن حقیقت از این خیال می‌زاید و فرع این خیال است. آری، اگر غیرمهندس در دل چنین صورت به خیال آورد و تصور کند، آن را «خیال» گویند و عرفاً مردم چنین کس را که بنا نیست و علم آن ندارد، گویند که تو را خیال است» (عطار، ۱۳۷۸: ۱۲۰).

انسان اسیر خیالات خویش است و اگر نتواند آن را مهار نماید، او را گمراه می‌کند؛ چنان‌که مولانا می‌فرماید: «آدمی را خیال هر چیز، با آن چیز می‌برد؛ خیال باغ به باغ می‌برد و خیال دکان به دکان. اما در این خیالات، تزویرها نهان است. نمی‌بینی که فلان جایگاه می‌روی، پشیمان می‌شوی و می‌گویی پنداشتم که خیر باشد، آن خود نبود» (مولوی، ۱۳۵۸: ۱۱۹-۱۲۰؛ در این باره ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۹۸).

تنها راه قطعی برای رام کردن اسبِ چموشِ خیال، سپردن افسار آن است به دست عشق: «تنها راه برای گریختن از خیال، شعله‌ور ساختن آتش عشق در قلب است. اما شگفت آنکه عشق از خیال معشوق تغذیه می‌کند و بارور می‌شود. پس تا زمانی که انسان همه همت و توجه‌اش را به معشوق معطوف نکند و خیال خویش را تنها به اندیشه و یاد او اختصاص ندهد، عشقش رشد نمی‌کند و قادر نخواهد بود از اندیشه و خیال چیزهای دیگر، بگریزد» (مولوی، ۱۳۵۸: ۱۱۹ و ۱۲۰).

خواجه احمد غزالی در سوانح، خیال را در دو ساحت بررسی کرده است: بدایت عشق و کمال عشق. در بدایت عشق، هر گاه عاشق در فراق است، از صور نشاندار معشوق که در خیالش نقش بسته، قوت می‌خورد: «تا بدایت عشق بود، در فراق قوت وی از خیال بود، و آن مطالعه دیده علم است صورتی را که در درون، مثبت و مرتسم شده است» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۳۸).

اما در کمال عشق، آن صور مرتسم، به درون پرده دل می‌روند؛ نه علم از آنها قوت می‌خورد و نه خیال: «زیرا که هدرک خیال، همان محل خیال است» (همانجا)؛ یعنی خیال عاشق، صفات خود را تبدیل به صفات معشوق کرده، تبدیل به خیال معشوق شده، جای ذات معشوق را برای عاشق پر کرده است، و به همین خاطر، آنچه خیال از معشوق درک می‌کرد، همانی است که اکنون خود تبدیل به آن شده است. اگر عاشق از خود خیالی داشته باشد، نشان آن است که هنوز به کمال نرسیده و هنوز عشق تمام

ولایت دلش را، تسخیر نکرده است. اگر عشق به کمال برسد، «از او چیزی بر سر نیست تا از او خبری یاود یا قوت خورد» (همانجا) و این یعنی تبدیل خیال عاشق، به معشوق. خواجه نشانه‌های کسی را که خیالش تبدیل شده است، این چنین توصیف می‌کند:

۱. هرگاه عاشق به خود رجوع کند، از آنجا که خیالی برایش باقی نمانده، «مشاهد نفس خود گردد» (همان: ۱۵۵)؛

۲. عاشق را در این مرحله، «روی در خود بود و از برون کاری ندارد» (همان: ۱۵۶)؛

۳. وقتی به خود رجوع می‌کند تا از معشوق قوت بخورد، خود را «در غیبت از صفت عالم ظاهر» می‌بیند، «که آن شبیه سکری است که یار نبود و قوت بود» (همان: ۱۶۵)؛

۴. مشاهده در نفس یا خیالی که تبدیل شده، همراه با مسامحه‌ای است که عاشق آن را به مشاهده خود معشوق، ترجیح می‌دهد:

در خواب، خیال تو مرا مونس و یار از خواب، مرا مکن نگارا بیدار
زیرا که تو را هست نگهبان بسیار ما را به خیال، بی‌نگهبان بگذار
(همان: ۱۵۶)

مراقبه فکر و خیال، در همه گرایش‌های سلوکی وجود دارد؛ اما مطمئن‌ترین، قطعی‌ترین و سریع‌الوصول‌ترین راه را برای مقید نمودن آن، می‌توان در عرفان عاشقانه خراسان یافت. آنگاه که فکر و خیال انسان همان فکر و خیال معشوق باشد، دیگر جایی برای غیر نمی‌ماند. چنین کسی چگونه می‌تواند خلاف اراده حضرت عشق، گام بردارد؟ برای عاشق، چیزی غیر از معشوق وجود ندارد که بخواهد پرندۀ خیالش را بدان سو پَر دهد؛ زیرا غیرت عشق، هر غیری را آتش می‌زند و نابود می‌کند.

در رساله عینیه، با مراقبه و محاسبه فکر و خیال، بحث ذکر مطرح می‌شود. آنگاه عرفان عاشقانه، سالک را پله‌پله، به آنجا می‌رساند که خیالش تبدیل به خیال معشوق می‌گردد. به قول مولانا، آنگاه که تمام زندگی، قدرت، توان و حتی آب و نانِ مجنون را،

خیال لیلی تشکیل می‌دهد و او تنها با اندوه زیبای آن پری‌روی، خوش است و زنده و برقرار، «جایی که خیال معشوق مجازی را این قوت و تأثیر باشد که یار او را قوت بخشد، یار حقیقی را چه عجب می‌داری که قوتش بخشد خیال او در صورت و غیبت؟ چه جای خیال است؟! آن خود جان حقیقت‌هاست؛ آن را «خیال» نگویند» (مولوی، ۱۳۵۸: ۱۱۹ و ۱۲۰).

آنکه به خیال معشوق پیوست، اکنون آماده وصال با معشوق است؛ معشوقی فراتر از خیال:

گل آن جهانی‌ست، نگنجد در این جهان در عالم خیال، چه گنجد خیال گل؟
(مولوی، ۱۳۷۶: ۵۲۳)

به نظر کربن، تبدیل و ارتقای روح و جسم، همان چیزی است که حکمای ایران در بحث عالم خیال از آن یاد کرده‌اند. چنانکه سهروردی می‌گوید، برای دست یافتن به مجمع‌البحرین، خیال فعال نقش یک واسطه بی‌بدیل را ایفا می‌کند (کربن، ۱۳۸۹: ۴۲۵ و ۴۲۶).

بنابراین، چنانکه کیمیاگر برای تبدیل فلزات محتاج واسطه‌گری جیوه است، سالک راه معرفت نیز تنها با واسطه خیال مجرد فعال، می‌تواند به کیمیای کرامات بار یابد.

۲-۵- تبدیل و تعدیل

در برابر قائلان به تبدیل‌های سه‌گانه فوق در مکتب خراسان، برخی چون قونوی از «اعتدال مزاج» سخن گفته‌اند و نه تبدیل آن. به نظر او، همان گونه که انسان با اعتدال مزاج صوری مستعد «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» گردید و خداوند از خود در وی دمید، با اعتدال مزاج معنوی، مستعد نفخه ثانیه می‌گردد. ولادت دوم او، بیرون آمدن روح از مشیمه طبیعت بوده، حاصل، حیاتی است که به موت طبیعی زایل نگردد (صافی، ۱۳۷۸: ۴۲۷). پس از اعتدال مزاج و نفخه ثانیه، فنا و تبدیل جسم و روح صورت می‌گیرد.

قول به امکان تبدیل مزاج، نظریه استعداد اعیان را که از ارکان مکتب ابن عربی است زیر سؤال می‌برد (دشتی، ۱۳۸۲: ۶۶). طبق نظر ابن عربی ولی تنها می‌تواند کسانی را که عین ثابت‌شان استعدادش را دارد، به کمال برساند. در این صورت، مس تا ابد محکوم به آن است که مس بماند. این یک جبر عرفانی است که هرکسی حد خاصی در مسیر کمال دارد که به هیچ وجه نمی‌تواند از آن فراتر برود. برخلاف عرفان خراسان که برای ولایت قدرتی کیمیاگرانه قائل است.

نظریه استعداد و اعیان ثابت و شبهه جبر و تفاوت این دیدگاه با عارفان خراسان، یک بحث مستقل است که باید در یک پژوهش مستقل به آن پرداخت. ریشه موضوع، به «غیرارادی بودن اراده» در فلسفه برمی‌گردد. جالب اینجاست که شخصیتی مثل ملاصدرا با توسل به نظریه اعیان ثابت در عرفان توانسته است این گره عقلی را باز کند (ر.ک: عباسی، ۱۴۰۲: ۲۲۸-۲۴۵). مدتی پس از ملاصدرا، محمدجعفر لاهیجی در تفسیر مفتاح الخرائین در صدد توضیح کارکرد اعیان ثابت در مسئله جبر و اختیار، سعادت و شقاوت، کمال یا نقصان انسان پرداخت (ر.ک: شادبارکی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۲۴-۱۴۹). در این تقریر، نظریه اعیان ثابت به ایده عارفان خراسان نزدیک‌تر شده است. اعتقاد به نظریه اعیان ثابت منافاتی با غلبه اراده بر تبدیل او در سیر استکمالی او نخواهد داشت.

در بحث حاضر نیز می‌توان این مشکل را از این طریق حل کرد که مراحل سه‌گانه تبدیل در کیمیای عرفانی، در نهایت به تعدیل می‌انجامد. در علم کیمیا نیز هدف تعدیل و میزان است. تبدیل‌های سه‌گانه عرفانی، انسان را به همان «تعادل» می‌رساند که هدف اصلی علم میزان و کیمیاست. هر سالک بسته به استعداد خود در عین ثابت می‌تواند در هر یک از این مراحل سه‌گانه تبدیل پیشرفت‌هایی داشته باشد. این موضوع بدین معنا نیست که هر نفسی می‌تواند به هدف پایانی کیمیای عرفانی، یعنی تعدیل برسد. اینکه سالک در مسیر شدن قرار گرفته به مراحل از تبدیل تشرف یافته، به معنای آن است که به قدر استعداد خود در عین ثابت، به کیمیای عرفانی دست یافته است. کیمیای عرفانی

صرفاً عبارت از تعدیل نبوده، هر یک از مراتب تبدیل در آن می‌تواند رتبه‌ای باشد برای سالک تا بسته به ظرف وجودی، خود را در مسیر تعدیل قرار دهد. بنابراین، مراحل تبدیل، همان مراتب تعدیل‌اند. کربن هم از تبدیل سخن می‌گوید و هم از تعدیل، و میان این دو تعارضی نمی‌بیند. به نظر او «تعادل موجودات» به عنوان یک هدف در علم میزان، هم‌تراز است با مفهوم «عدل الهی» و «میزان معاد در روز قیامت» که بارها در قرآن بدان اشاره شده است (کربن، ۱۳۸۹: ۸۹). از این منظر، تمام موجودات در مسیر صیورورت، تبدیل و شدند، اما در مسیر استعدادها و ظرفیت‌های خود در عین ثابت.

به هر حال، در اثر تبدیل و تعدیل عرفانی، نیرویی خارق‌العاده در انسان به وجود می‌آید که با نیروی جسمانی متفاوت بوده، به فرموده امام علی (ع) نیرویی ملکوتی است برخاسته از نفسی منور به نور حق: «وَاللّٰهُ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْرٍ وَ رَمَيْتُ بِهِ خَلْفَ ظَهْرِيْ اَرْبَعِينَ ذِرَاعًا بِقُوَّةٍ جَسَدِيَّةٍ وَ لَا حَرَكَةٍ غَذَائِيَّةٍ لَّكِنِّيْ اُيِّدْتُ بِقُوَّةٍ مَّلَكُوْتِيَّةٍ وَ نَفْسِيْ بِنُورٍ رَبِّهَا مُضِيَّةٌ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۱۴) (به خدا قسم در خیر را با نیروی بدنی و حرکت حاصل از غذا و طعام بشری از جا نکنده و چهل ذراع پشت سرم پرتاب نکرده‌ام؛ بلکه من با نیروی ملکوتی تأیید شده بودم و نفسی درخشان از نور پروردگارم).

خداوند نیز به صراحت خود را نور خوانده: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۶) (خداوند نور آسمان‌ها و زمین است). از این روی پیامبر (ص) (۶) و امام سجاده (ع) (۷) در مناجات از خداوند طلب نور می‌کردند. چنانکه در قرآن آمده، دعای مؤمنان در آخرت «اتمام نور» است. (۸) این نور، اکسیر تبدیل و تعدیل در کیمیای باطنی است.

۲-۶- نوزایی عرفانی

ولایت عرفانی با کیمیای فنا، موت اختیاری و تولدی دوباره آغاز می‌شود. «لازمه رسیدن به حیات حقیقی و جاودان، کشتن نفس و گذشتن از خود است و این مرگ در حقیقت یک حیات جدید و تولدی دیگر را برای انسان رقم می‌زند که در اصطلاح به

آن «تولد ثانی» یا «ولادت معنوی» گفته می‌شود» (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۹۷). عطار در منطق الطیر، به نوزایی انسان اشاره دارد آنجا که به افسانه ققنوس اشاره می‌کند؛ مرغی که از خاکستر سوخته خود دوباره زاده می‌شود (ر.ک: عطار، ۱۳۸۴: ۱۲۹ و ۱۳۰). مولانا پیامبر اکرم (ص) را «زاده ثانی» خوانده است:

زاده ثانی ست احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان
(مولوی، ۱۳۸۱: ۸۳۸)

داستان مشهور طوطی و بازرگان در مثنوی معنوی، داستان رسیدن به آزادی و رهایی حقیقی به واسطه مرگ اختیاری است که در ضمن، نقش راهنما و مرشد نیز برای نیل به این مقصود در آن به روشنی ترسیم شده است:

یعنی ای مطرب شده با عام و خاص مرد شو چون من که تا یابی خلاص
(همان: ۷۶)

ملاصدرا نیز به صراحت از مرگ عرفانی تعبیر به نوزایی کرده است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۹/۶)

پس از فناء ذاتی و مرگ قطعی انسان از خویش، خداوند او را به صفات خویش زنده می‌گرداند. عارفان مسلمان دو شرط اساسی برای نوزایی عرفانی ذکر کرده‌اند: ایمان و ابوت معنوی. ابتدای ولادت معنوی وقتی است که روح از قید تعلقات مادی به کلی رها گردد. نطفه این ولادت «ایمان قلبی» است. استقرار کلمه ایمان به معنای استقرار حقایق ایمانی است. کاشانی حقایق ایمان را همان مقامات سلوکی می‌داند (توبه، زهد، توکل، صبر و...). پس از آنکه مراتب فنا و بقا و عین الیقین و حق الیقین کاملاً مستقر شد، روح توحید در این صورت مسوای ایمانی دمیده می‌شود و اینجاست که ولادت معنوی رخ می‌دهد: خروج از ملک به ملکوت. نفخ روح توحید، همان اکسیر اعظم حیات جاودان است که تنها از نبی و ولی بر می‌آید. بنابراین، نطفه اولیه و نقطه

آغاز نوزایی عرفانی، ایمان به غیب است. وقتی سالک از شهادت روی گرداند و به غیب التفات نمود، رفته رفته این دو عالم جایشان را عوض می کنند؛ غیب برای او شهادت می گردد و شهادت برای او غیب. گرچه جسمش در عالم شهادت به سر می برد، دل و جانش در عوالم غیب متوطن خواهد بود (همانجا).

شهاب الدین سهروردی نیز شرط اول نوزایی عرفانی را ایمان می داند: «همان طور که از قرآن طبایع چهارگانه ولادت طبیعی صورت می گیرد، از مصاحبت چهار عنصر ایمان، توبه نصوح، زهد و درستی، مقام عبودیت و ولادت معنوی حاصل می گردد که شرط اساسی آن صحت ایمان است» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۱۰).

شرط دوم، ابوت معنوی نبی یا ولی است:

هین که اسرافیل وقت‌اند انبیا مرده را زایشان حیات است و نما

(مولوی، ۱۳۸۱: ۸۰)

همان گونه که تولد طبیعی همراه با درد است، نوزایی عرفانی نیز همراه با احساس درد است؛ درد عشق، درد دوری و فراق، درد نگنجیدن در طبیعت مادی و... از همه مهم تر درد آگاهی، بیداری (یقظه) یا «درد طلب» است که امثال عین القضاات در تمهیدات (عین القضاات، ۱۳۷۷: ۱۰-۱۹) و عطار در مصیبت نامه (عطار، ۱۳۸۸: ۱۶۱) به آن تأکید داشته اند. حتی نیاز است به قابله ای معنوی تا این درد را تسکین دهد و او را بالکل از زهدان طبیعت خلاصی دهد تا برای همیشه از درد و رنج رها گردد:

این امانت در دل و، دل حامله ست این نصیحت ها مثال قابله ست
قابله گوید که زن را درد نیست درد باید، درد کودک را رهی ست

(مولوی، ۱۳۸۱: ۲۵۴)

این قابله معنوی، پیر مراد است. اصولاً به نظر عین القضاات، درد طلب و ارادت جز در سایه خدمت پیر، کار مریدی و «خدمت کفش» رخ نخواهد داد (عین القضاات، ۱۳۷۷: ۱۹-۱۰)؛ زیرا پیر تو را به ترک عادت مجبور می کند و تو را از خود بیگانه می سازد و

هیچ دینی برتر از ترک عادت، ترک خود و بیرون تاختن از خویش نیست: «هیچ مذهب به ابتدای حالت بهتر از ترک عادت نداند» (همان: ۲۱). شرط رسیدن به درد آگاهی، طلب و ارادت، ترک عادت است و شرط ترک عادت، خدمت پیر. درست از لحظه‌ای که سالک دست ارادت به پیر می‌دهد، ترک خود آغاز می‌گردد؛ همانند خود عین‌القضات که دست ارادت به شیخ برکه داد (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۱۲۰ و ۱۲۱) و رفته‌رفته به مقام فنای در پیر رسید. پیر کسی است که سالک را از خود جدا و بالکل فانی می‌سازد (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۷۱/۱). فنای در پیر یعنی فرو رفتن در کام مرگ و درباختن تعینات خویش. عامل اصلی این فرایند، حیرت و سرگردانی در برابر پیر است. مرید هر آنکه باشد، با هر اندازه اندوخته از علم و عمل، وقتی به پیر می‌رسد، خود را سائری حایر می‌بیند: گر تو را دانش اگر نادانی است / آخر کار تو سرگردانی است. (شیخ بهایی، ۱۳۸۴: ۳۲)

بنابراین، فنای در پیر، مقدمه لازم برای نیل به نوزایی عرفانی، نیل به اکسیر ولایت و تکمیل فرآیند کیمیای باطنی در عرفان عملی است.

۳- نتیجه‌گیری

کیمیا یکی از کلیدواژگان پُر بسامد در ادبیات عرفانی است. این واژه هرچند در ادبیات به زبان نمادین و استعاره‌ای ادیبان ملحق شده اما در عرفان عملی به ویژه در سنت صوفیانه خراسان و فرارودان، یک واقعیت سلوکی است. امثال نجم‌الدین کبری اساس طریقت عملی خود را بر کیمیا و مرگ عرفانی پایه ریخته‌اند. صوفیان کیمیای تبدیل روحانی را در قالب آموزه مرگ اختیاری و آنگاه نوزایی عرفانی بسط داده‌اند. مرگ عرفانی به معنای تبدیل مختصات جسم به روح، یک مفهوم انتزاعی و غیرعملی نیست که فقط در کتاب‌ها از آن سخن گفته باشند بلکه دستورالعمل و شیوه خاص خودش را دارد که بی‌شباهت با مراحل کیمیای ظاهری نیست. همان طوری که در کیمیای ظاهری

مراحل سیاهی، سفیدی و سرخی مطرح است، در کیمیای باطنی نیز مراحل تبدیل جسم، تبدیل مزاج و تبدیل خیال مطرح شده است. بنابراین، کیمیای باطنی و عرفانی بر پایه «تبدیل» قابل تفسیر است. عارفان و صوفیان بر آنند که می‌توان با چند دوره چله‌نشینی، ریاضت و مراقبه، ویژگی‌های مادی بدن را با ویژگی‌های روحانی جایگزین نمود. انسان نمونه‌عالی گیتی است و عناصر چهارگانه در وجودش گرد آمده است. باید یک‌یک این عناصر تاریک مادی تزکیه و منور گردند. نشانه‌های رهایی از هر یک از عناصر به تفصیل در برخی از آثار مربوط به عرفان عملی بیان شده است. چنین بدنی دیگر نیاز به غذای مادی نداشته، رفته‌رفته به تبدیل مزاج و آنگاه تبدیل خیال می‌رسد. مرحله چهارمی نیز در این پژوهش برای کیمیای عرفانی ذکر شده است که عبارت است از: تبدیل و تعدیل. پس از طی این مراحل، سالک به حقیقت به نوزایی عرفانی دست یافته است. برخورداری از اکسیر ولایت در این مرتبه، عارف را قادر به دستگیری در این مسیر از دیگران می‌سازد. بنابراین، مفهوم «کیمیا» ناظر به یک الگوی خاص برگرفته از سنت ایرانی و خراسانی در عرفان عملی بر محوریت عشق، جذب و مرگ و نوزایی عرفانی است.

پی‌نوشت

۱. وی کتاب *مفاتیح‌الکنوز* را در کیمیا نگاشته است (ر.ک: کاشفی، بیتا: «ج» مقدمه نفیسی).
۲. «بارگاه عشق، ایوان جان است که در ازل، ارواح را، داغ «أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ» آنجا بار نهاده است» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۰). همچنین در صفحه ۱۴۳ می‌خوانیم: «حقیقت عشق، جز بر مرکب جان سوار نیاید».
۳. «متروحن» واژه‌ای است که در فرهنگ‌های لغت از آن اثری نیست اما در متون عرفانی از آن یاد شده است: «متروحن در عرف تحقیق کسی را گویند که تن او به

مداومت مجاهدات و ملازمت خلوات و ریاضات، همرنگ جان او شود و حجب جسمانی همچو دیوار و در بسته و امثال ذلک او را از دخول مانع نشود و هر جای اگر خواهد حاضر شود و در یک زمان تا مسکنه بسیار ظاهر شود و صور خود را همه رعایت تواند کرد، همچون قضیب البان و غیره» (جندی، ۱۳۶۲: ۱۱۴). شاید «روحانی شدن» نزدیک به این معنا باشد.

۴. ای آنکه در بند خوراک، اگر پرهیز را تاب آوری، نجات خواهی یافت.

در گرسنگی، طعامی فراوان است، پس ای گریزپا! آن را دریاب و دل خوش دار.

چون چشم، غذایت از نور باشد تا چون فرشتگان شوی، ای برگزیده بشر!

۵. برای دیدن موارد بیشتر، ر.ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۴۲۱-۴۱۷؛ غزالی، ۱۳۶۶: ۱۳۷/۳ و

۱۳۸ و ۱۲۴؛ قشیری، ۱۳۸۱: ۲۱۲ و ۲۱۳؛ باخرزی، ۱۳۴۵: ۳۲۱ به بعد.

۶. «اللَّهُمَّ اجْعَلْ لِي فِي قَلْبِي نُورًا وَفِي لِسَانِي نُورًا وَفِي بَصَرِي نُورًا وَفِي سَمْعِي نُورًا وَ عَنِ يَمِينِي نُورًا وَ عَنِ يَسَارِي نُورًا وَ مِنْ فَوْقِي نُورًا وَ مِنْ تَحْتِي نُورًا وَ مِنْ أَمَامِي نُورًا وَ مِنْ خَلْفِي نُورًا وَ اجْعَلْ لِي فِي نَفْسِي نُورًا وَ اعْظِمْ لِي نُورًا» (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۸: ۵۸۰)

خدایا! برایم در دلم نوری بگذار و در زبانم نوری و در دیده‌ام نوری و در گوشم نوری و در سوی راستم نوری و در سوی چپم نوری و بر رویم نوری و در زیرم نوری و پیشاپیشم نوری و پشت سرم نوری و برایم در جانم نوری بگذار و نوری را برایم بگستران.

۷. «وَهَبْ لِي نُورًا أَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ، وَاهْتَدِيَ بِهِ فِي الظُّلُمَاتِ، وَأَسْتَضِيءُ بِهِ مِنَ الشَّكِّ وَالشُّبُهَاتِ» (صحیفه سجادیه، دعای ۲۱) و مرا نوری بخش تا با آن در میان مردم گام بردارم و با آن در تاریکی‌ها راه یابم و بدان از شک و شبهات به درآیم.

۸. «النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (تحریم: ۸) پیامبر و کسانی که به او ایمان آورده‌اند،

نورشان پیشاپیش آنها و از سوی راستشان می‌شتابد، می‌گویند: پروردگارا! نور ما را کامل کن و ما را بیمارز، همانا تو بر هر چیز توانایی.»

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. قرآن کریم
۲. علی بن ابیطالب (ع) (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ ششم، قم: پارسایان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الأمالی، قم: نشر مؤسسه بعثت.
۴. ابن صاعد اندلسی، صاعد بن احمد (۱۳۷۶)، التعریف بطبقات الامم: تاریخ جهانی علوم و دانشمندان تا قرن پنجم هجری، تهران: چاپ غلامرضا جمشیدنژاد.
۵. ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا) الف، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۶. ----- (بی‌تا) ب، مواقع النجوم و مطالع اهلّ الأسرار و العلوم، بیروت: المكتبة العصرية.
۷. باخزری، یحیی بن احمد (۱۳۴۵)، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
۸. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۸۴)، کشکول، ترجمه بهمن رازانی، چاپ ۲۴، تهران: زرین.
۹. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۴)، عین‌القضات همدانی و استادان او، تهران: اساطیر.
۱۰. جابر بن حیان (۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م)، مختار رسائل جابر بن حیان. قاهره: چاپ پ. کراوس.

۱۱. جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲)، نفحة الروح و تحفة الفتوح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۱۲. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۲)، راه عرفانی عشق، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران: نشر پیکان.
۱۳. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (بی تا)، کشف الظنون عن أسامی الكتب و الفنون، شارح: شهاب الدین نجفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. حافظ، محمد بن بهاء الدین (۱۳۶۹)، دیوان، مقدمه و تصحیح قاسم غنی و قزوینی، تهران: اساطیر.
۱۵. خاوری، اسدالله (۱۳۸۳)، ذهبیه: تصوف علمی - آثار ادبی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. رودگر، محمد (۱۳۹۰)، عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی، قم: نشر ادیان.
۱۷. سرآج، عبدالله بن علی (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
۱۸. سهروردی، شهاب الدین عمر (۱۳۷۴)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. سیدحیدر آملی، حیدر بن علی (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، با تصحیحات و دو مقدمه هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه.
۲۰. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۶)، تازیانه‌های سلوک، تهران: آسمان.
۲۱. شمس تبریزی، محمد بن علی (۱۳۸۵)، مقالات شمس، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
۲۲. شبی، کامل مصطفی (۱۳۸۷)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

۲۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۴. عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸)، *تذکرة الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
۲۵. ----- (۱۳۵۹)، *دیوان عطار*، تصحیح م درویش، چاپ دوم، تهران: جاویدان.
۲۶. ----- (۱۳۸۸)، *مصیبت‌نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
۲۷. ----- (۱۳۸۴)، *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۸. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷)، *تمهیدات*، تصحیح عفیف عسیران، چاپ پنجم، تهران: منوچهری.
۲۹. ----- (۱۳۶۲)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به اهتمام علی‌نقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: زوار.
۳۰. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۶۶)، *إحیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۱. غزالی، احمدبن محمد (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
۳۲. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۹۲)، *شرح مثنوی شریف*، تهران: دانشگاه تهران.
۳۳. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱)، *رساله قشیری*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۴. قفطی، علی بن یوسف (۱۳۷۱)، *تاریخ الحکماء قفطی*، ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارابی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.

۳۵. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، تهران: نشر هما.
۳۶. کاشفی، حسین بن علی (بی‌تا)، لب لباب مثنوی، تهران: بنگاه افشاری.
۳۷. کرین، هانری (۱۳۸۷)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
۳۸. ----- (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، به اهتمام انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران، چاپ سوم، تهران: انتشارات کویر.
۳۹. ----- (۱۳۸۹)، معبد و مکاشفه، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۴۰. ----- (۱۳۸۹)، واقع‌انگاری رنگ‌ها و علم میزان، ترجمه هاشم‌الله رحمتی، تهران: سوفیا.
۴۱. مایل هروی، نجیب (۱۳۶۹)، در شپستان عرفان (مجموعه چند رساله عرفانی قرن هشتم)، تهران: گفتار.
۴۲. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۳)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، قم: منشورات دارالهجره.
۴۳. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۱)، مثنوی معنوی، تصحیح توفیق ه سبحانی، چاپ دوم، تهران: روزنه.
۴۴. ----- (۱۳۵۸)، فیه ما فیه، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
۴۵. ----- (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی (دیوان کبیر)، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۴۶. نجم‌الدین رازی، ابوبکر بن محمد (۱۳۶۵)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۴۷. نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۹۹۳م)، فوائج الجمال و فواتح الجلال، تحقیق یوسف زیدان، قاهره: دار سعاد الصباح.
۴۸. ----- (۱۳۸۴)، الاصول العشره، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۴۹. نجیب، زکی محمود (۱۳۶۸)، تحلیلی از آرای جابر بن حیان، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۵۰. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
- ۵۱.OLF، دیوید (۱۳۸۶)، روانشناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران: رشد.

ب) مقالات

۱. خضرائی، مستوره (۱۳۸۴)، «جابر بن حیان»، مندرج در: دانشنامه جهان اسلام، جلد ۹، تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۱۶۷-۱۷۳.
۲. دستغیب، نجمه و فاطمه کاتب (۱۴۰۰)، «تناظر کیمیا و هنر مقدس بازیابی نمادهای کیمیاگری در محراب‌های زرین‌فام»، باغ نظر، شماره ۱۸، صص ۱۷-۳۰.
۳. دشتی، سید محمد (۱۳۸۲)، «مولوی و نظریه اسما و صفات ابن عربی»، معارف، شماره ۲، صص ۴۰-۶۷.
۴. سلیمانی، اسماعیل (۱۳۸۶)، «مرگ ارادی و تولد ثانی»، قبسات، شماره ۴۶، صص ۸۳-۱۰۶.
۵. شاد مبارکی، ابراهیم و محمدرسول ملکی و علیرضا ابراهیم (۱۳۹۹)، «رابطه اعیان ثابت با جبر و اختیار بر پایه دیدگاه‌های محمدجعفر لاهیجی در تفسیر مفتاح الخزائن»، پژوهش‌نامه امامیه، شماره ۱۱، صص ۱۲۴-۱۴۹.
۶. صافی، قاسم (۱۳۷۸)، «رساله معارف از صدرالدین قونوی، ترجمه عبدالغفور لاری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۵۰، صص ۴۰۸-۴۳۴.

۷. عباسی، محمد (۱۴۰۲)، «منزلت اعیان ثابتة در حکمت متعالیه، برای پاسخ به عویصه جبر»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۲۹، صص ۲۲۷-۲۴۵.

