

زبان عرفان در قرآن و ادب فارسی

حبیب الله حسینی میرآبادی^۱
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز،
شیراز، ایران

دکتر شاهرخ محمدیگی^۲
دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز،
شیراز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۱ خرداد ۱۳۹۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۵ تیر ۱۳۹۷؛ تاریخ انتشار: ۸ شهریور ۱۳۹۷)
عرفان و تصوف گرچه معمولاً باهم به یک معنا به کار می‌روند؛ اما عرفان را می‌توان جنبه‌ی نظری تصوف و تصوف را نسخه‌ی عملی یا سیروسلوکی عرفان دانست. برخی پژوهشگران برای تصوف پس از پیدایش، قائل به مرحله‌ای به نام «جذب» اند که در آن، تصوف عناصری از عرفان‌های سایر ملل را در خود جذب کرد و پرورد؛ اما بررسی عناصر بنیادین عرفان اسلامی نظیر وحدت وجود، عشق، ولایت، سیروسلوک، فنا و بقا و... و تطبیق آن با قرآن، این نظریه را با چالش روبه‌رو می‌کند. از این عناصر، وحدت وجود و ولایت از محوری‌ترین مبانی عرفان ابن‌عربی است که در «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» آن‌ها را تبیین کرده و در واقع ولایت نه تنها نقطه‌ی اتصال عرفان شیعی با اندیشه‌های ابن‌عربی و پیروان اوست؛ بلکه نقطه‌ی وحدت و چتری است که تمام مشرب‌های عرفانی را در سایه‌ی خود گرد هم می‌آورد. همچنین آمیخته‌بودن علم و عمل یا عرفان و تصوف بایکدیگر و بلکه تقدم‌داشتن عمل بر نظر و اینکه دانش عرفان محصول سیروسلوک و ثبت دریافت‌های باطنی است و این در فضای شریعت اسلامی رخ می‌دهد، تأییدی دیگر بر ابتنای عرفان اسلامی بر قرآن است.

واژه‌های کلیدی: عرفان، تصوف، قرآن، وحدت وجود، عشق، ولایت، سیروسلوک، فنا و بقا.

¹E-mail: habib_hoseini22@yahoo.com

©(نویسنده مسؤول)

²E-mail: shbeygi@rose.shirazu.ac.ir

مقدمه

عرفان^۱ و تصوف^۲ که آن را تلقی هنری از دین دانسته‌اند، با نام‌های گوناگون و محتوای کمابیش یکسان در میان تمام انسان‌ها دارای سابقه‌ای طولانی است و به نظر می‌رسد در دنیای امروز که شاهد خشونت‌های فزاینده‌ی حاصل از شکاف عمیق میان فقیر و غنی و ضعیف و قوی هستیم، گمشده‌ی بشر و زبان از یادرفته‌ی اوست.

از سوی دیگر، قرآن، کلام الهی و معجزه‌ی آخرین پیامبر، متنی است که فرهنگ و تمدن اسلامی بر آن بنا شده و تأثیر آن بر دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها انکارناپذیر است. هم هنر و عرفان ریشه در نهاد بشری دارد و هم قرآن کتابی است که با فطرت انسان‌ها سخن می‌گوید. بالاین‌حال، عرفان از نظر متشرعان غالباً با طرد و نفی همراه بوده یا درنهایت، محتاطانه و مشروط پذیرفته شده است. از همین‌روست که واکاوی عرفان در قرآن بنا به اهمیت و جذابیتی که دارد، ضرورت می‌یابد. موضوعی که دست‌مایه‌ی بررسی این پژوهش قرار گرفته است.

عرفان

عرفان در لغت به معنای شناختن، بازشناختن و معرفت است و در اصطلاح «شناختن حق تعالی، معرفت حق به مفهوم عام و درک دقایق و رموز است در مقابل علم سطحی و قشری.» (معین ۱۳۷۷، ۲۲۹۲) از این‌نظر، عرفان را در میان انواع شناخت‌ها همچون شناخت حسی به کمک حواس پنج‌گانه، شناخت عقلی و جزمی به‌مدد برهان و استدلال، و نیز معرفت نقلی و ظاهری اهل حدیث، برترین راه معرفت دانسته‌اند؛ چراکه اتکای آن بر دریافت و مشاهده‌ی حقایق اشیا به‌طریق کشف و شهود باطنی است.

دو اصطلاح عرفان و تصوف را گرچه غالباً باهم به‌کار می‌برند؛ اما «باید تصوف را یکی از شعب و جلوه‌های عرفان به‌شمار آورد؛ نوعی طریقه‌ی سیروسلوک^۳ عملی که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است. برخی عرفان را جنبه‌ی علمی و ذهنی تصوف می‌دانند و تصوف را جنبه‌ی عملی عرفان.» (معین ۱۳۷۷، ۲۲۹۲)

گرایش‌های عرفانی، همچنان‌که اشاره شد، دارای پیشینه‌ای بسیار طولانی است. «حتی آثاری از صورت‌های ساده‌تر و ابتدایی‌تر این طریقه را در ادیان و مذاهب قدیم و بدوی نیز می‌توان یافت. از جمله در مذهب پرستندگان توتم^۴ و آیین پرستندگان ارواح^۵ هم نوعی عرفان وجود دارد چنان‌که در آیین‌های قدیم هندوان، ایرانیان، یونانیان، یهود و نصارا هم چیزهایی از این مقوله هست (زرین‌کوب ۱۳۶۹، ۹). اساس این طریقه «از جهت نظری عبارت است از اعتقاد به امکان ادراک حقیقت از طریق علم حضوری و

¹ Mysticism

² Sufism

³ Spiritual Progress

⁴ Totemisme

⁵ Animisme

اتحاد عاقل و معقول و از جهت عملی عبارت است از ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت.» (زرین کوب ۱۳۶۹، ۹)

طریقه‌ی تصوف در جهان اسلام، نخستین بار در اواخر سده‌ی اول و آغاز سده‌ی دوم به صورت حرکتی اعتراضی و مبارزه‌ای منفی علیه اشرافی‌گری^۶ و دنیاگرایی^۷ اموی^۸ و عباسی^۹ آشکار شد. «قدیمی‌ترین جماعت صوفیه غالباً به عنوان عکس‌العمل درمقابل فقدان عدالت اجتماعی به هجرت روحانی دست زده‌اند و حتی صوف پوشیدن آن‌ها همچون اعتراضی بوده است بر افراط کسانانی که در پوشیدن لباس به تکلف و خود نمایی می‌گراییده‌اند.» (زرین کوب ۱۳۶۹، ۲۹) بعدها که مشایخ این طریقه به مکتوب کردن و ثبت آرا و عقایدشان پرداختند، در واقع وارد مرحله‌ی «جذب» شدند و برای تقویت مبانی نظری خود عناصری گوناگون از قرآن و حدیث گرفته تا عقاید و باورهای عرفانی دیگر ادیان و مذاهب را با نگرشی مسامحه‌آمیز پذیرفتند. «شیخ شهاب‌الدین سهروردی^۱ (م ۵۸۷) احیاکننده و مروج حکمت اشراق^۲ مکتب خود را بر میراث فلاسفه و متفکران دوران باستان، از سرزمین‌های هند و ایران و بابل و مصر و یونان، بنا نهاد و بیشتر آنان را از متألهان و صاحبان ذوق و اهل سیروسلوک باطنی دانست.» (معرفت ۱۳۷۹، ۲۲۶)

البته سهروردی نیز همچون بزرگان (مشایخ) پیش از خود، عین‌القضات^۳ (م ۴۹۲) و منصور حلاج^۴ (م ۳۰۹) جان بر سر این کار نهاد و در نتیجه مشایخ و پیروان این طریقه برای در امان ماندن از تضییقات و تعصبات قشریان و متشرعان، در آثار خود بیش از پیش به بهره‌گیری از زبانی نمادین و رمزآمیز گرایش پیدا کردند.

در بهره‌گیری از زبان رمز و اشاره انگیزه‌های دیگری نیز در کار بود و آن نارسایی زبان ملموس و عینی دنیای مادی در بیان امور و مشاهدات غیرمادی عوالم معناست.

«موضوع معرفت صوفیانه امور خارج از دایره‌ی محسوسات و نیز قلمرو عقل است و از سوی دیگر واسطه و آلت رسیدن به این معرفت، دل یا روح یا نفس انسانی است و این روح یا دل که خود نیز امری بیرون از دایره‌ی ادراک حس و عقل است و بنابراین موضوع معرفت عرفانی، وقتی به دریافت معرفت نایل می‌شود که از طریق ریاضت و مجاهدت، صاحب‌دل به مرحله‌ی تعطیل حواس یا کشف حجاب حسی رسیده باشد؛ پیداست چنین تجربه‌ای شخصی است و عاطفی و باطنی. بنابراین بیان چنین تجربه‌ای

⁶ Aristocracy

⁷ The world

⁸ Umayyad

⁹ Abbasid

¹ Shahab al-Din Suhrawardi

² Illuminationism

³ Ayn al-Quzat Hamadani

⁴ Mansur al-Hallaj

بسیار دشوار و جز از طریق رمز و اشاره ممکن نیست؛ چراکه ما مجبوریم این تجربه‌ی شخصی و غیرحسی را با کلماتی بیان کنیم که مولد تجربه‌های حسی و مناسب ادای معانی محدود و عمومی است و ناچار استفاده از آن‌ها در بیان تجارب صوفیانه، رمزآمیز کردن آن‌هاست.» (پورنامداریان ۱۳۶۷: ۴۳)

بدین ترتیب عرفان و تصوف که در آغاز با زهدورزی و روی‌گردانی از دنیا آغاز شده بود، طی سده‌های ایجاد و تکوین با دریافت و پروردن عناصری همچون «وحدت وجود»، «عشق الهی»، «ولایت»، «کشف و شهود»، «فنا فی الله»، «سیر و سلوک»، «راز و رمز»، «سماع» و ... به اوج شکوفایی و درخشندگی رسید.

قرآن

قرآن خود، درباره‌ی علم و کلام الهی گفته است:

«و ما قرآن را که بیان‌کننده‌ی هر چیزی است، بر تو نازل کردیم.» (نحل، ۸۹)

«کلیدهای غیب نزد اوست.» (انعام، ۵۹)

«هرچه هست، خزاین آن نزد ماست و ما به جز اندازه‌ای معین آن را فرو نمی‌فرستیم.» (حجر، ۲۱)

«و اگر همه‌ی درختان روی زمین قلم شوند و دریاها مرکب و همه‌ی دریای دیگر به مددش بیاید، سخنان خدا پایان نمی‌یابد.» (لقمان، ۲۷)

«و هر چیزی را در کتاب مبین شمار کرده‌ایم.» (یس، ۱۲)

«ما در این کتاب هیچ چیزی را فروگذار نکرده‌ایم.» (انعام، ۳۸)

... که البته در این آیه مفسران درباره‌ی مفهوم کتاب اتفاق نظر ندارند؛ برخی همچون طبری، میبدی و زمخشری کتاب را «لوح محفوظ» دانسته‌اند و برخی همچون شیخ طوسی، طبرسی، امام فخر رازی و مغنیه معتقداند منظور از کتاب در این آیه، قرآن است (خرمشاهی ۱۳۷۴، ۱۳۲).

براساس همین رویکرد بود که مسلمانان در سده‌های پس از نزول و تدوین قرآن، به استخراج و سامان‌دهی علوم گوناگون قرآنی همت گماشتند و فرهنگ تمدن اسلامی را بر مبنای این کتاب پایه‌گذاری کردند. در میان شاخه‌های علوم قرآنی «تفسیر» جایگاهی ویژه یافت و انواع تفسیرهای روایی، کلامی، فلسفی، علمی، ادبی و عرفانی شکل گرفت. برخی از تفسیرهای عرفانی به ترتیب زمانی از این قراراند:

- تفسیر تستری، نوشته‌ی سهل‌بن عبدالله تستری (م ۲۸۳):

- تفسیر سلمی یا حقایق التفسیر، نوشته‌ی ابوبکر سلمی (م ۴۱۲):

- تفسیر قشیری یا لطایف الإشارات، نوشته‌ی ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵):

- کشف الأسرار و عدۃ الأبرار که تفسیر خواجه عبدالله انصاری است به نگارش ابوالفضل رشیدالدین

میبدی به سال ۵۲۰ق؛

- تفسیر ابن‌عربی، نوشته‌ی محیی‌الدین عربی (م ۶۳۸):

- تاویلات نجمیه، نوشته‌ی نجم‌الدین دایه (م ۶۵۴):

- عرایس البیان فی حقایق القرآن، نوشته‌ی روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۶۶)؛
 - تفسیر کاشفی یا مواهب علیه، نوشته‌ی حسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰)؛
 - تفسیر حکیم صدرالمتألهین شیرازی (م ۱۰۵۰).

تأویل‌کنندگان و مفسران عرفانی قرآن کارشان را مستند و مؤید به آیات و روایات می‌دانند. برای مثال این آیه‌ی شریفه که می‌فرماید: «هو الذی أنزل علیک الکتاب منه آیاتٌ محکماتٌ هن أم الکتاب و أُخَرٌ متشابهات فأما الذین فی قلوبهم زیعٌ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاءَ الفتنة و ابتغاءَ تأویلِهِ و ما یَعْلَمُ تأویلَهُ الا الله الراسخون فی العلم یقولون آمنا بِهِ کُلٌّ مِنْ عند ربنا و ما یَذَّکَّرُ الا اولو الالباب.» «اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه‌ها محکمات‌اند؛ این آیه‌ها ام الکتاب‌اند و بعضی آیه‌ها متشابهات؛ اما آن‌ها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جویی و میل به تأویل، از متشابهات پیروی می‌کنند درحالی‌که تأویل آن را جز خدای نمی‌داند و آنان که قدم در دانش استوار کرده‌اند، می‌گویند: 'ما بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست' و جز خردمندان پند نمی‌گیرند.» (آل عمران، ۷)

در قرائت این آیه، هنگام رسیدن به عبارت «الا الله» می‌توان جمله را تمام شده تلقی و آن را وقف کرد و «الراسخون فی العلم» را اول جمله‌ی بعد به‌شمار آورد. با این قرائت می‌توان در تأویل را بست و آن را امری مختص خداوند دانست؛ اما موافقان تأویل که شیعیان هم از آن جمله‌اند، حرف «و» قبل از عبارت «الراسخون فی العلم» را واو عطف می‌گیرند و راسخان در علم را هم دارای قدرت تأویل می‌دانند. همچنین روایات بسیاری از پیامبر و امامان معصوم نقل شده که بر طبق آن‌ها قرآن دارای ظاهر و باطن است و تا هفت بطن برای قرآن قائل شده‌اند که خود نشانه‌ی کثرت است. از جمله از حضرت صادق (ع) نقل شده است: «کتاب خدا بر چهار چیز استوار است: عبارت و اشارت و لطایف و حقایق. پس عبارت برای عوام و اشارت برای خواص و لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیاست.»^۱ (پورنامداریان ۱۳۶۷، ۹۳)

براین‌اساس، مفسران بسیاری در سده‌های متمادی تلاش‌ها کرده‌اند تا در تفسیرهای عرفانی اشارات و لطایف و حقایق یا همان بواطن قرآن را کشف و آشکار کنند. با این همه، جست‌وجوی عرفان در قرآن باتکیه بر تفسیرهای عرفانی با دشواری‌هایی روبه‌روست. برخی از دشواری‌ها به این علت است که در برخی از این آثار، تلاش‌ها با موفقیت همراه نبوده است؛ چراکه

«راز موفقیت در تأویل‌کردن قرآن آن است که ضوابط تأویل رعایت شود و آن دقت در ویژگی‌هایی است که کلام را در بر گرفته و تشخیص و دخالت هر کلام در هدف و مرام و سپس انتزاع مفهوم عام چنان‌که با ظاهر سازگار باشد و در گسترده‌ای به این بستگی دارد که تا چه حدی به راز موفقیت پی برده باشند که همانا پناه‌بردن به

^۱ آنه قال کتاب الله علی اربعة اشياء؛ علی العبارة و الإشارة و اللطایف و الحقایق. فالعبارة للعوام و الإشارة للخواص و اللطایف للاولیاء الحقایق للأنبیاء.

پیام‌های وحیانی است که از طریق رسالت و اهل بیت عصمت رسیده است و کسانی که خواسته‌اند از راهی جز این به حقایق دست یابند، کاملاً گمراه شده‌اند.» (معرفت ۱۳۷۹، ۲۴۸)

از سوی دیگر، بسیاری از این آثار محصول درک و دریافت‌ها، القائات و خاطره‌های شخصی و درونی خود نویسندگان است که برای تأیید این یافته‌ها با «جری و تطبیق» به آیاتی از قرآن استشهاد کرده‌اند و این مبنای محکمی برای استناد کردن به آن‌ها نیست.

از دیگر مشکلات و موانع اینکه بسیاری از این تفسیرها سرشار از تعابیر ذوقی و آفرینش‌های ادبی است که برای نمونه مطالبی است از این دست در زیر آورده شده است:

«گفته‌اند که 'الم' نواختی است به زبان اشارت که با مهتر عالم رفت؛ یعنی آفرد سرک لی، و لّین جوارحک لخدمتی و اقم معی یمحور سومک تقرب منی... الف اشارت که انا، لام 'لی'، میم 'منی'، انا منم که خداوندیم، رهی را مهر پیوندم، نور نام و نور پیغامم، دل‌ها را روح و ریحانم، جان‌ها را انس و آرامم. 'لی' هرچه بود و هست و خواهد بود، همه ملک و ملک من... 'منی' هرچه آمد، از قدرت من آمد... پیر طریقت... گفت: 'الف' امام حروف است، درمیان حروف معروف است، الف به دیگر حرف پیوند ندارد. دیگران حروف به الف پیوند دارند، الف از همه‌ی حروف بی‌نیاز است، همه‌ی حروف را به الف نیاز است. الف راست است، اول یکی و آخر یکی، یک رنگ و سخن‌ها رنگارنگ...» (میبیدی ۱۳۵۷، ۵۳)

همان‌گونه که پیداست این‌گونه خلاقیت‌های ادبی بیشتر به‌کار خواندن و پروردن ذوق می‌آید تا استناد علمی و یافتن یقین قطعی.

تفسیرهایی که با توفیق همراه بوده‌اند نیز بیشتر با انگیزه‌ی تهذیب نفوس و ایجاد شور و شوق بیشتر در سالکان برای طی طریق نوشته شده‌اند و مخاطبان آن‌ها در واقع روندگان این مسیراند تا کسانی که به‌لحاظ نظری و علمی در پی یافتن چستی عرفان در تفاسیر عرفانی‌اند. از این‌رو، ناگزیر برای جست‌وجوی عرفان در قرآن باید به خود قرآن مراجعه کرد و پیش از آن، این پرسش را در انداخت که آیا به‌راستی عرفان اسلامی ریشه در قرآن دارد یا مشربی وارداتی و برگرفته از ادیان و مذاهب دیگر است؟

عرفان در قرآن

برای هر یک از عناصر بنیادین عرفان اسلامی می‌توان آیاتی از قرآن شاهد مثال آورد که نشان می‌دهد سرمنشأ و آبشخور آن اندیشه است.

وحدت وجود^۱

وحدت وجود از مصطلحات مشترک بین فلاسفه و اهل تصوف است و عبارت است از:

^۱ Unity of Existence

«یکی بودن هستی، موجودات را همه یک وجود، حق سبحانه و تعالی، دانستن و وجود ماسوی را محض اعتبارات شمردن، چنان که موج و حباب و گرداب و قطره و ژاله همه را یک آب پنداشتند... جهان وجود از جمادات و نباتات و حیوانات و معادن و مفارقان و فلکیات همه یک وجوداند که در مرتبه‌ی فوق و اقوی و اشد، وجود خدا قرار دارد و بقیه‌ی موجودات بر حسب مراتب قرب و بعد به مبدأ اول که طرف اقوی است، متفاوت‌اند.» (حسینی دشتی ۱۳۸۵، ۸۹۴)

بن‌مایه‌های اندیشه‌ی وحدت وجود در کلام بزرگان اهل تصوف از آغاز و با تعبیر نزدیک به هم دیده می‌شود. از معروف کرخی (م ۲۰۰) که از نسل اول عرفاست، نقل شده: «در هستی جز خداوند نیست.»^۱ (عین‌القضات ۱۳۴۱، ۲۵۰) همچنین گفته شده: «وقتی جنید (م ۲۹۸) حدیث کان الله و لم یکن معه شیء خدا بود و چیزی با او نبود» را شنید، گفت: «اکنون نیز چنان است.»^۲ (معرفت ۱۳۷۹، ۲۳۰) عین‌القضات (م ۴۹۲) نیز گفته است: «در دو جهان جز پروردگار نیست و تمامی موجودات معدوم‌اند.»^۴ (عین‌القضات ۱۳۴۱، ۲۵۶)

اما پخته‌ترین و عالی‌ترین بیان را درباره‌ی وحدت وجود در آثار عطار (م ۶۱۸) به‌ویژه در دو مثنوی «منطق‌الطیر» و «مصیبت‌نامه‌ی» او می‌بینیم. در مقدمه‌ی منطق‌الطیر آورده است:

در نگر کاین عالم و آن عالم اوست نیست غیر او و گر هست، آن هم اوست
جمله یک ذات است اما متصف جمله یک حرف و عبارت مختلف

و در انتهای سفر مرغان به قاف در جست‌وجوی سیمرغ که از درخشان‌ترین پایان‌بندی‌ها در آثار عرفانی است، آنجاکه سی پرند در قاف به‌جای سیمرغ، خود را در برابر آینه‌ی قرب حق می‌بینند، می‌گوید:

هم ز روی عکس سی مرغ جهان چهره‌ی سیمرغ دیدند آن زمان
چون نگه کردند آن سی مرغ، زود بی‌شک این سی مرغ، آن سیمرغ بود

در مصیبت‌نامه نیز که گویی نقطه‌ی شروع آن از جایی است که منطق‌الطیر پایان یافته است، «سالک فطرت» پس از آن که چهل وادی سلوک را طی می‌کند، سرانجام به دریای جان می‌رسد و آنجا چنین می‌شنود:

صد جهان گشتی تو در سودای من تا رسیدی بر لب دریای من
آنچه تو گم کرده‌ای، گر کرده‌ای هست آن در تو، تو خود را پرده‌ای

^۱ لیس فی الوجود آلا الله.

^۲ الان کما کان.

^۴ لیس فی الدارین آلا ربی و ان الموجودات کلها معدومه.

سالک‌القصه چو در دریای جان غوطه خورد و گشت ناپروای جان
 جاننش چندان کز پس و از پیش دید هر دو عالم ظل ذات خویش دید

پس از عطار، ابن عربی (م ۶۳۸) وحدت وجود را، بی‌اشاره به این اصطلاح، به محوری‌ترین اصل در عرفان خود تبدیل کرد. او هم در فصل اول از «فصوص الحکم» و هم در «فتوحات مکی»^۵ تعابیری همچون: «پاکا کسی که همه چیز را پدید آورد و خود عین آن‌ها بود.»^۱ (ابن عربی ۱۳۹۵، ۶۹). به تفصیل به این موضوع پرداخته که اجمال آن از این قرار است:

«ما یک وجود مطلق داریم که تقید نمی‌پذیرد و آن واجب الوجود است و یک عدم مطلق داریم. وجود مطلق و عدم مطلق هر دو لایزال‌اند. وجود مطلق پذیرای عدم نیست و عدم مطلق هم پذیرای وجود نیست؛ اما در فاصله‌ی میان وجود محض و عدم محض، چیزی داریم به نام امکان که هم پذیرای عدم است و هم پذیرای وجود. امکان، برزخی است میان وجود و عدم که ما آن را 'عالم' می‌نامیم. عالم به یک اعتبار امری موهوم است و می‌توان آن را نادیده گرفت؛ اما به اعتبار دیگر وجود دارد، حتی واجب الوجود است؛ یعنی نمی‌تواند که نباشد. چه، عالم مایه‌ی وجود محض است و سایه از صاحب سایه تبعیت می‌کند.» (ابن عربی ۱۳۹۵، ۶۹)

اصطلاح وحدت وجود را نخستین بار سعیدالدین فرغانی (م ۷۰۰) از پروردگان مکتب ابن عربی و شارحان اندیشه‌ی او به کار برده است. (به نقل از دهقان ۱۳۹۳، ۱۰۵)

مضامین مربوط به این اندیشه از پر بسامدترین مضمون‌ها در شعر عرفانی است:

مثنوی ما دکان وحدت است	غیر واحد هر چه بینی، آن بت است
ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما	تو وجود مطلق و هستی ما
(مثنوی، دفتر ششم)	
که همه ظاهرند و باطن، یار	لیس فی الدار غیره دیار
(شاه‌نعمت‌الله ۱۳۷۴، ترجیع چهارم)	
که یکی هست و هیچ نیست جز او	وحده لا اله الا هو
(هاتف ۱۳۴۹، ۲۵)	

از مهم‌ترین آیاتی که اندیشه‌ی وحدت وجود از آن دریافت می‌شود، آیه‌ی شریفه‌ی ۳ سوره‌ی حدید است: «اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.»^۲ در توضیح و تفسیر این آیه در «صحیح مسلم» آمده است که پیامبر (ص) فرمود: «خداوند، تو اولی هستی که قبل از تو چیزی نیست و آخری هستی که بعد از تو چیزی نیست و آن‌چنان ظاهر و غالبی که برتر از تو وجود ندارد و آن‌چنان باطن و

^۱ سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها.

^۲ هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شيء علیم.

پنهانی که ماورای تو چیزی تصور نمی‌شود.^۱ (مکارم شیرازی ۱۳۸۲، ۳۰۰)
 علی (ع) نیز فرموده است: «نه برای اولیت‌اش آغازی است و نه بر ازلیت‌اش پایانی. نخستینی است که همواره بوده و جاویدی است که سرآمدی نخواهد داشت... آشکاری است که درباره‌اش نتوان گفت از چه چیز پیدا شده؟ و مخفی و پنهانی است که نمی‌توان گفت «در کجاست؟»^۲ (امامی آشتیانی ۱۳۷۹، ۱۹۸)

از دیگر آیات وحدت وجودی، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۱۵ سوره‌ی بقره است: «مشرق و مغرب از آن خداست. پس به هر جا که رو کنید، همان جا رو به خداست. خدا فراخ رحمت و داناست.»^۳
 درباره‌ی این آیه دو نکته شایان ذکر است؛ اول اینکه «منظور از مشرق و مغرب در آیه‌ی فوق، اشاره به دو سمت خاص نیست؛ بلکه این تعبیر کنایه از تمام جهات است، همان‌گونه که مثلاً می‌گوییم دشمنان علی به‌خاطر عداوت و دوستانش از ترس، فضایل او را می‌پوشاندند؛ باین‌حال فضایلش شرق و غرب عالم را گرفت (مکارم شیرازی ۱۳۸۲، ۴۱۴) و نکته‌ی دوم اینکه «تعبیر وجه الله به‌معنی صورت خدا نیست؛ بلکه وجه در اینجا به‌معنی ذات است.» (مکارم شیرازی ۱۳۸۲، ۴۱۵) نتیجه آنکه ذات خداوند در تمام هستی وجود دارد.

آیه‌ی دیگری که وحدت وجود از آن برمی‌خیزد، این آیه‌ی شریفه است: «با خدای یکتا خدای دیگری را مخوان. هیچ خدایی جز او نیست. هر چیزی نابود شدنی است مگر ذات او. فرمان، فرمان اوست و همه به او بازگردانده می‌شوید.»^۴ (قصص، ۸۸)

درباره‌ی واژه‌ی «هالک» در این آیه باید گفت منظور از فنا و نابودی همه‌چیز جز ذات خداوند، تنها فنای موجودات بعد از پایان این جهان نیست؛ بلکه تمامی هستی ...

... «الآن هم در برابر او فانی و هالک‌اند. چراکه موجودات امکانی وابسته به ذات پاک او هستند و لحظه‌به‌لحظه فیض وجود را از او می‌گیرند. در ذات خود چیزی ندارند و هر چه دارند از خداست که اگر نازی کند یک دم، فرو ریزند قالب‌ها. گذشته از این، موجودات این جهان همه متغیراند و در معرض دگرگونی‌ها. حتی طبق عقیده‌ی حرکت جوهری، ذات آن‌ها عین تغییر و دگرگونی است و می‌دانیم حرکت و تغییر به‌معنی فانی‌شدن و نوگشتن دائمی است. در هر لحظه‌ای موجودات جهان ماده می‌میرند و زنده می‌شوند.» (مکارم شیرازی ۱۳۸۲، ۱۹۰)

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشتن اندر بقا
 عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
 (مثنوی، دفتر اول)

^۱ اللهم انت الاول فليس قبلك و انت الاخر فليس بعدك شيء و انت الظاهر فليس فوقك شيء و انت الباطن فليس دونك شيء.

^۲ ليس لاوليته ابتداء و لا لاآزليته انقضاء، هو الاول و لم يزل، و الباقي بلا اجل... الظاهر لا يُقَالُهُ: «مِمَّ؟» و الباطن لا يُقَالُهُ: «فِيمَ؟»

^۳ و لله المشرق و المغرب فاينما تَوَلَّوْا فثم وجه الله ان الله واسع عليم.

^۴ و لا تدع مع الله الها آخر لاله الا هو كل شيء هالك الا وجهه له الحكم و اليه ترجعون.

عقل کی ماند چو باشد سر ده او کل شیءِ هالک آلا وجهه
هالک آید پیش وجهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طرفه‌ای است.
(مثنوی، دفتر سوم)

این دو آیه نیز در ادامه‌ی هم مؤید اندیشه‌ی وحدت وجود است: «هرچه بر روی زمین است، دستخوش فناست و ذات پروردگار صاحب جلال و اکرام توست که باقی می‌ماند.»^۵ (الرحمن، ۲۶ و ۲۷)

عشق الهی

حقیقت و جان‌مایه‌ی عرفان را عشق الهی دانسته‌اند و عشق از پربسامدترین واژه‌ها در ادب عرفانی است. همان‌گونه که می‌دانیم واژه‌ی عشق در قرآن نیامده است؛ اما اهل معرفت به آیاتی از قرآن استناد و مفهوم عشق را از آن دریافت می‌کنند. از جمله این آیه‌ی شریفه که می‌فرماید: «بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد...»^۶ (آل عمران، ۳۱) و نیز این آیه‌ی شریفه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما از دینش بازگردد چه باک؟ زودا که خدا مردمی را بیاورد که دوستشان بدارد و دوستش بدارند...»^۷ (مائده، ۵۴)

همان‌گونه که پیداست، در این دو آیه به‌ویژه آیه‌ی دوم، ابتدا از محبت خداوند به انسان (یحبههم) و سپس از محبت انسان به خداوند (یحبونه) سخن به‌میان آمده است که نکته‌ای لطیف است. «اگر محبت را دارای مراتب و درجات بدانیم و به این نکته نیز توجه داشته باشیم که مراتب بالا و درجات عالی‌هی محبت همان چیزی است که می‌توان آن را عشق به‌شمار آورد، ناچار باید اعتراف کنیم که عشق الهی قبل از اینکه در آثار اهل عرفان و تصوف مطرح شود، در قرآن مجید مطرح شده و از آغاز پیدایش اسلام نیز وجود داشته است (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۹، ۶۴).

این مراتب بالا و درجات عالی‌هی محبت که از آن به عشق تعبیر می‌شود، همان است که با تعبیر «اشد حبا» در این آیه‌ی شریفه آمده است: «و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحبونهم کحب الله و الذین آمنوا اشد حبالله...»^۸ (بقره، ۱۶۲)

همچنین در باب یکی‌بودن محبت شدید با عشق، خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد: «محبت قابل شدت و ضعف است. اول مراتب او ارادت است. چه، ارادت بی‌محبت نباشد. و بعد از آن، آنچه مقارن شوق و با وصول تمام که ارادت و شوق منتفی شود، محبت غالب‌تر شود. و مادام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد، محبت ثابت شود. و عشق، محبت مفرط باشد.» (رجایی بخارایی ۱۳۶۴، ۶۰۹)

^۵ کل من علیها فان. و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام.

^۶ قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله...

^۷ یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه...

^۸ بعضی از مردم خدا را همتیانی اختیار می‌کنند و آن‌ها را چنان دوست می‌دارند که خدا را؛ ولی آنان که ایمان آورده‌اند، خدا را بیشتر دوست می‌دارند.

نیست فرقی در میان حب و عشق شام نبود در حقیقت جز دمشق (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۹، ۶۵)

بر مبنای همین نگرش لطیف قرآنی است که از ابتدای پیدایش جریان تصوف در فرهنگ اسلامی، در آموزه‌های آن از عشق الهی سخن به میان آمد و آتش آن به سرعت فراگیر شد. «تختستین کسی که در عالم عرفان و تصوف از عشق الهی سخن گفت و خود او نیز شهید راه این نوع از عشق واقع شد، رابعه‌ی عدویه بوده است. این عارف بزرگ که در شوریدگی و شیدایی معروف و مشهور است، در قرن دوم هجری و در شهر بصره زندگی می‌کرده است.» (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۹، ۶۲)

اهل معرفت طی سده‌ها در بسط و گسترش مفهوم عشق کوشیده‌اند و در باب عشق، حالات و صفات و مراتب آن، ویژگی‌ها، تأثیرها و نسبت آن با عقل، سخنان بسیار گفته و کتاب‌ها نوشته‌اند. باین حال، حقیقت عشق را فراتراز آن دانسته‌اند که در ظرف تنگ حرف و واژه بگنجد و به شرح و بیان درآید.

هرچه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل‌گردم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گراست	لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت

(مثنوی، دفتر اول)

از آن بسیارها به این نکته بسنده می‌کنیم که بر مبنای تقدم «یحبههم» بر «یحیونه» در آیه‌ی شریفه‌ی ۵۴ سوره‌ی مائده، نقطه‌ی آغاز عشق از جانب خداوند است و اساساً آغاز خلقت که از آن به «حرکت حبیه» تعبیر می‌شود، بر مبنای عشق الهی است. چنانچه در حدیث قدسی آمده که داود پیغمبر از حضرت عزت سؤال نمود که: «لماذا خلقت الخلق؟ فاوحى الله -تعالى- إلی داود: كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف.» (لاهیجی ۱۳۹۵، ۷)

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شوند (مثنوی، دفتر اول)

همین نکته با تعبیری دیگر این‌گونه بیان شده است: «خواست معشوق، عاشق را پیش از خواستِ عاشق بود معشوق را؛ بلکه ناز و کرشمه‌ی معشوقانه عاشق را می‌رسد؛ زیرا که عاشق پیش از وجود خویش، معشوق را مرید نبود؛ اما معشوق پیش از عاشق، مرید عاشق بود. چنان‌که خرقانی گوید: او را خواست که ما را خواست.» (رازی ۱۳۶۶، ۴۹)

ولایت

واژه‌های «ولایت»، «ولی» و... از کلیدی‌ترین واژه‌های قرآن است. «ولایت در لغت به معنای قرب (نزدیکی)، نصرت (یاری کردن)، محبت، تملک، تدبیر و تصرف استعمال شده و در قرآن مجید به این معناها به کار رفته است.» (نیری ۱۳۹۵، ۱۲۸) در آیات بسیاری از قرآن، ولایت از آن خداوند دانسته شده است:

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره، ۲۵۷)

«خداوند یاور مؤمنان است. ایشان را از تاریکی‌ها به روشنی می‌برد. ولی آنان که کافر شده‌اند، طاغوت یاور آن‌هاست که آن‌ها را از روشنی به تاریکی‌ها می‌کشد. اینان جهنمیان‌اند و همواره در آن خواهند بود.»

﴿إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ (اعراف، ۱۹۶)

«یاور من الله است که این کتاب را نازل کرده و او دوست شایستگان است.»

﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ (کهف، ۴۴)

«آنجا یاری کردن خدای حق را سزد. پاداش او بهتر و سرانجامش نیکوتر است.»

اما خداوند مراتبی از این ولایت را به بندگان خاص برگزیده‌اش که واسطه‌ی میان او و جهان جهانیان‌اند، تفویض می‌کند. کسانی که خداوند اطاعت از آنان را درکنار اطاعت از خود فرض دانسته است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ (نساء، ۵۹)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولی‌الامر خویش فرمان برید.»

از قدیم‌ترین منابعی که ولایت را درمعنای اصطلاحی و ازمنظر عرفانی مطرح کرده است، «کشف المحجوب» علی‌بن‌عثمان هجویری است. او با اشاره به یکی از مشایخ پیش از خود به‌نام ابی‌عبدالله محمدبن‌علی حکیم آورده است:

«وی یکی از ائمه‌ی وقت بود اندر جمله‌ی علوم ظاهری و باطنی و وی را تصانیف و نکت بسیار است و قاعده‌ی سخن و طریقتش بر ولایت بود و عبارت از حقیقت آن کردی... و ابتدای کشف مذهب وی آن است کی بدانی کی خداوند تعالی را اولیاست، کی ایشان را از خلق برگزیده است و همتشان از متعلقات بریده و از دعالوی نفس و هوشان واخریده... بدان که قاعده و اساس طریقت تصوف و معرفت، جمله بر ولایت اثبات آن است کی جمله‌ی مشایخ (رض) اندر حکم اثبات آن موافق‌اند؛ اما هرکسی به عبارتی دیگرگون بیان این ظاهر کرده‌اند.» (هجویری ۱۳۷۸، ۲۶۵)

پس از هجویری، ابن‌عربی مبحث ولایت را درکنار وحدت وجود، به یکی از محوری‌ترین اندیشه‌های عرفانی تبدیل کرد و با ورود به مصداق‌های ولی، در شرح و بسط این نظریه کوشید.

ولایت‌گر چه جان‌مایه‌ی تمامی مکاتب متصوفه و مشرب‌های معرفتی است و آثاری بی‌شمار در قالب‌های گوناگون عرفانی، حکمی، کلامی، فقهی و حقوقی با صبغه‌های علمی و ذوقی درباب آن پدید آمده است؛ اما «نگاهی گذرا به اندیشه‌ی شیعی درباره‌ی ولایت و ولی حاکمی از این واقعیت است که محوری‌ترین و جامع‌ترین نظرها و اندیشه‌ها درباره‌ی ولایت از مذهب تشیع سر زده است.» (نیری ۱۳۹۵، ۱۳۰)

تمامی مفسران شیعی مراد از «اولی‌الامر» در آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء را امامان دوازده‌گانه‌ی شیعه دانسته و با ادله‌ی عقلی و نقلی برای آنان مقام عصمت قایل‌اند؛ چراکه عقلاً پذیرفته نیست خداوند اطاعت از کسانی را فرض قرار دهد که لغزش و خطا در آنان راه داشته باشد. «ولایت جنبه‌ی الهی

(الی‌الحقی) اهل عصمت (ع) است. ایشان عبد مطلق خدا هستند و هستی نورانشان در ذات حق تعالی فانی است و در عین حال به حیات و علم و قدرت و سمع و بصر و کلام و اراده‌ی او باقی‌اند. حقیقت دین، ارتباط و اتصال به ولایت ایشان است که این ولایت، ولایت الله است. وجود مبارک چهارده معصوم علیهم‌السلام نزدیک‌ترین و گرامی‌ترین آفریدگار به ذات اقدس الهی است. هر فیض که به عالم می‌رسد از برکت ایشان است و ارتباط و رجوع آفریدگان به حضرت حق باز به وسیله‌ی ایشان است و از آنجاکه رجوع به حضرت حق مقصد نهایی تمام ادیان آسمانی است، ولایت ائمه‌ی اطهار (ع) مقصد نهایی تمام ادیان است و این نقطه‌ی وحدتی است که همه‌ی اهل توحید را در یک دایره فراهم می‌آورد و در زیر یک چتر مبارک و نور مقدس قرار می‌دهد.» (نیری ۱۳۹۵، ۱۳۰)

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، ولایت از محوری‌ترین اندیشه‌های ابن عربی است و هم اوست که به ختم اولیا با ذکر نام اشاره کرده است:

الا ان ختم الاولیاء شهید و عین امام العالمین فقیه
هو السید المهدی من آل احمد هو الصارم الهندی حین یبید
هو الشمس یجلو کل غم و ظلمة هو الوابل الوسی حین یجود
(ابن عربی ۱۴۲۳ق، ۳۲۸)

بدان که ختم اولیا از آل رسول (ص) مهدی است. هم او که شمشیر برانی است آن‌گاه که دشمنان را هلاک می‌کند. او همان خورشیدی است که هرگونه غم و تاریکی را می‌زداید. او همان نخستین باران فروریزنده است که مردگان را حیات می‌بخشد.

عشق آن باشد که غایت نبودش هم نهایت هم بدایت نبودش
بر پی پیری برو تا پی بری کان‌که تنها شد کفایت نبودش
چون نبیند پیر ره را گام‌گام کور باشد این ولایت نبودش
(عطار ۱۳۷۸، غزل ۴۳۵)

زین سبب پیغمبر با اجتهاد نام خود وان علی مولا نهاد
گفت هر کاو را منم مولا و دوست ابن عم من علی مولای اوست
کیست مولا آنکه آزادت کند بند رقیب ز پایت وا کند
(مثنوی، دفتر ششم)

جو نامرد اگر راست خواهی ولی است کرم‌پیشه‌ی شاه مردان علی است
(بوستان، باب دوم)

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت
(حافظ، دیوان)

گر طالب فیض حق به صدقی حافظ سرچشمه‌ی آن ز ساقی کوثر پرس
(حافظ، دیوان)

از مباحث پربار و گسترده‌ی عرفان شیعی در باب ولایت «نظریه‌ی الحجاب» و «ولایت شمسیه و قمریه» یا «کلیه و جزئیه» است که شایسته است برای آگاهی بیشتر و پرهیز از اطاله‌ی کلام به کتاب «ترگس عاشقان» اثر دکتر محمد یوسف نیری (۱۳۹۵) ارجاع دهیم.

سیروسلوک

سیروسلوک به معنای رفتن در مسیر حق و سالک به معنای رونده است و همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، عرفان جنبه‌ی نظری و علمی تصوف است و تصوف جنبه‌ی عملی و به‌کار بستن عرفان. به تعبیر دیگر، سیروسلوک همان عرفان عملی است که در برابر عرفان نظری مطرح می‌شود و آن «مجموعه‌ای از اعمال و کارهایی است که انجام‌دهنده‌ی آن را به مرتبه‌ی معرفت برساند و او را در شمار عارفان درآورد. عرفان نظری مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایی است که میوه‌ی سیروسلوک است. پس عرفان عملی بر عرفان نظری مقدم است و اصل کار است.» (نیری ۱۳۹۵، ۲۴۱)

می‌توان گفت مجموعه‌ی عظیمی از منابع و آموزه‌های عرفانی که طی قرن‌ها پدید آمده‌اند، در واقع محصول درک و دریافت‌ها و شهود رونندگان و سالکانی است که در فضای عمل و طی طریق در مسیر حق به آن دست یافته‌اند و به ثبت رسانده‌اند. این حرکت با پایبندی کامل به شریعت و عمل موبه‌مو به آن، سیر در طریقت و حصول به حقیقت است. نکته‌ی قابل تأمل در این مسیر، ارتباط هم‌افزایانه‌ی است که میان علم و عمل وجود دارد؛ به این معنی که هرچه سالک پیش‌تر به دانسته‌هایش عمل کند، به معرفت بیش‌تری می‌رسد و هرچه شناخت او بیش‌تر شود، به عمل و در نتیجه تعالی بیش‌تر توفیق می‌یابد.

جانِ شرع و جانِ تقوا عارف است معرفت محصول زهدِ سالف است
 زهد اندر کاشتن کوشیدن است معرفت آن کشت را رویدن است
 (مثنوی، دفتر ششم)

نقطه‌ی آغاز این حرکت و سیر روحانی، تلاش برای پیراستن و پاکیزه کردن درون از رذایل و ناپاکی‌هاست که از آن به «تخلی» تعبیر می‌شود. گام بعدی آراستن باطن به خصایل و صفات پسندیده است که همان «تحلی» است تا در نهایت به حصول حق و شهود حقیقت بینجامد که مرحله‌ی «تجلی» نام دارد. این مفهوم در «گلشن‌راز» شبستری و «شرح لاهیجی» این‌گونه آمده است:

مسافر آن بود کاو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود

یعنی مسافر و سالک آن است که از منازل شهوات طبیعی و مشتتهیات نفسانی و لذات و مألوفات جسمانی عبور نماید و از لباس صفات بشری منخلع گردد و از ظلمت تعین خودی که حجاب نور اصل و حقیقت او بود، صافی گردد و پرده‌ی پندار خودی از روی حقیقت براندازد. «(لاهیجی ۱۳۹۵، ۲۰۵)

این حرکت که از آن به سیر عروجی تعبیر شده، نقطه‌ی مقابل سیر نزولی است. نقطه‌ی انتهایی سیر نزولی یا قوس نزولی، زاده‌شدن انسان و ورود او به عالم ماده است. یعنی جایی که باید سلوک ارادی

و سیر کشفی خود را از آن آغاز کند و قوس عروج را تا رسیدن به حق بپیماید. شبستری و لاهیجی در این باره گفته‌اند:

سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب به ترک شین و نقصان
به‌عکس سیر اول در منازل رود تا گردد او انسان کامل
یعنی سالک مسافر به‌عکس سیر اول که سیر مبدأ است از عالم اطلاق به مراتب تقیید، و از وحدت
به کثرت، جهت ظهور و اظهار در منازل که مراتب کثرات و تعینات وجود است، آن مسافر سالک به سیر
الی‌الله که رفتن از تقیید به اطلاق و از کثرت به وحدت است، که سیر رجوعی و عروجی می‌خوانند، رود
تا گردد او انسان کامل. (لاهیجی ۱۳۹۵، ۲۰۶)

متون و منابع عرفانی با شناخت دقیقی که از پیچیدگی‌ها و توپرتویی‌های عوالم انسانی داشته‌اند، برای درمان بیماری‌های باطنی، تهذیب نفس و آراستن درون به زیبایی‌ها و حسنات، راهکارها، آداب و شیوه‌های دقیقی را توصیه کرده‌اند. از جمله‌ی این منابع می‌توان به «کشف‌المحجوب» هجویری، «کیمیای سعادت» غزالی، «صد میدان» خواجه عبدالله انصاری، «مرصادالعباد» نجم‌الدین رازی، «مصباح‌الهدایه‌ی» کاشانی و... اشاره کرد.

برخی از آیات قرآن که جان‌مایه‌ی کار عارفان در این توصیه‌ها و تجویزها بوده‌اند، از این قرارند: خداوند در سوره‌ی «الشمس» ابتدا یازده بار به عظیم‌ترین چیزهای هستی و خود که آن‌ها را آفریده سوگند یاد می‌کند تا بر اهمیت آنچه می‌خواهد بگوید، تأکید ورزیده باشد و آن‌گاه از تهذیب و پاکیزه داشتن نفس می‌گوید:

﴿ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (۱) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّيَهَا (۲) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّيَهَا (۳) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (۴) وَالسَّمَاءِ
وَمَا بَنِيهَا (۵) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَّيَهَا (۶) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيَهَا (۷) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (۸) قَدْ أَفْلَحَ
مَنْ زَكَّيَهَا (۹) وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيَهَا ﴾ (الشمس، ۱ تا ۱۰)

«سوگند به آفتاب و روشنی‌اش به‌هنگام چاشت، و سوگند به ماه چون از پی آن برآید، و سوگند به روز چون گیتی را روشن کند، و سوگند به شب چون فروپوشدش، و سوگند به آسمان و آنکه آن را برآورده، و سوگند به زمین و آنکه آن را بگسترده، و سوگند به نفس و آن‌که نیکوش بیافریده، سپس بدی‌ها و پرهیزکاری‌هایش را به او الهام کرده، که هرکه در پاک‌ی آن کوشید، رستگار شد و هرکه در پلیدی‌اش فرو پوشید، نومید گردید.»

همچنین فرموده است:

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (ذاریات، ۵۶)

«جن و انس را جز برای پرستش خود نیافریده‌ام.»

﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ (اسراء، ۷۹)

«پاره‌ای از شب را به نماز خواندن زنده بدار. این نافله‌ی خاص توست. باشد که پروردگارت تو را به مقامی پسندیده برساند.»

﴿ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (مزمّل، ۲)

«شب را زنده بدار، مگر اندکی را.»

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴾ (احزاب، ۴۱)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را فراوان یاد کنید.»

﴿ فَادْكُرُونِي أذكُرْكُمْ ﴾ (بقره، ۱۵۲)

«پس مرا یاد کنید، تا شما را یاد کنم.»

﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ (آل عمران، ۱۹۱)

«آنان که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلوخفته یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین

می‌اندیشند، ای پروردگار ما، این جهان را به بیهوده نیافریده‌ای. تو منزهی، ما را از عذاب آتش بازدار.»

این‌گونه توصیه‌های قرآنی برای سیروسلوک در کلام و نوشته‌های اهل معنا به فراوانی دیده می‌شود.

مانند دستورهای همین آیات «بعضی چنان ساده و روشن است که گویا با هر مکتب و دیدگاهی تناسب

دارد و می‌توان گفت که مورد قبول همگان است. مثل این دستورالعمل شیخ جنید بغدادی که نورالدین

عبدالرحمن اسفراینی در کتاب «کاشف‌الاسرار» (ص ۱۲۳) آورده است: «و سید الطایفه جنید قدس‌الله

روحه العزیز اصحاب خویش را گفتی چهار چیز از من قبول کنید و هر چه از من طمع دارید، ایستاده‌ام:

کم خوردن، گم گفتن، کم رفتن و کم خفتن و الله الموفق.» (نیری ۱۳۹۵، ۲۴۲)

مشابه همین اصول جنیدی در توصیه‌های اخلاقی نیز با این شکل منظوم بسیار تکرار شده است.

ناتمامان جهان را کند این پنج تمام صمت و جوع و سهر و عزلت و ذکر به دوام

البته این دستورهای عرفان عملی با گذشت قرن‌ها و پیداشدن مشرب‌ها و چهره‌های تازه بسیار

گسترده، پرشاخ و برگ و تودرتو شده و مانند هر شاخه‌ی علمی دیگر پیچیدگی‌های خاص خود را پیدا

کرده است؛ اما روح کلی آن‌ها سیر در همان سه مرحله‌ی «تخلی، تحلی و تجلی» است.

خلوت دل نیست جای صحبت اصداد دیو چو بیرون رود فرشته درآید

(حافظ دیوان)

فنا و بقا

در منابع عرفانی به این مقوله از دو منظر نگریسته شده است؛ نخست اینکه اساساً جز وجود حضرت

حق هر چیز دیگری در هستی عدم محض و فناى مطلق است. همچنان که خود فرموده است:

﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا قَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن، ۲۶ و ۲۷)

«هر چه بر روی زمین است، دستخوش فناست و ذات پروردگار صاحب جلال و اکرام توست که باقی

می‌ماند.»

﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ (قصص، ۸۸)

«هر چیزی نابودشدنی است، مگر ذات او.»

از این منظر چون غیر حق به حقیقت فانی و عدم است، فرمود که:

بقا حق راست، باقی جمله فانی است بیانش جمله در سبع المثانی است
 «بدان که بقا به حقیقت حق راست و اطلاق بقا بر غیر حق که مظاهرانند، به واسطه‌ی ظهور حق است
 به صورت ایشان و مظاهر، فی حد ذاتها فانی و عدم‌اند... و بقای حقیقی حق راست، جلت عظمت، و باقی
 موجودات... بقایی از خود ندارند و در قیامت کبری این نمود هستی که دارند، همه نیست خواهد شد.
 به کل من علیها فان بیان کرد لفی خلقِ جدیدِ هم عیان کرد.»
 (لاهیجی ۱۳۹۵، ۴۳۲)

البته مصراع پایانی اشاره‌ای است به این آیه که خداوند فرموده است:

﴿أَفَعَبَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق، ۱۵)

«آیا از آفرینش نخستین عاجز شده بودیم؟ نه، آن‌ها از آفرینش تازه در شک‌اند.»

درباره‌ی این آیه «عرفا و ارباب تأویل می‌فرمایند که «فی لبس من خلق جدید» اشارت بدان است
 که جمیع ممکنات به سبب امکانیت در هر طرفه‌العین نیست می‌گردند و به تجدد فیض رحمانی، لباس
 وجود می‌پوشند و به امداد وجودی، در صورت خلق جدید ظاهر می‌گردند و از غایت سرعت انقضا و
 تجدد، ایشان انعدام و ایجاد دایمی در نمی‌یابند.» (لاهیجی ۱۳۹۵، ۴۳۲)

این هست و نیست شدن سریع و دایمی را مولانا در تمثیل مشهورش این‌گونه بیان کرده است:

صورت از بی‌صورتی آمد برون باز شد، کانا الیه راجعون
 پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
 فکر ما تیری است از هو در هوا در هوا کی باید آید تا خدا
 هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
 عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
 (مثنوی، دفتر اول)

این صورت‌های عاریتی و این عدم‌های هستی‌نما در قیامت کبری به اصل خویش بازمی‌گردند و به

بقای حق باقی می‌شوند. همچنان‌که فرمود:

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَأَنَا لِيهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره، ۱۵۶)

«ما از آن او هستیم و به سوی او بازمی‌گردیم.»

ما ز بالااییم و بالا می‌رویم ما ز دریاییم و دریا می‌رویم
 ما از اینجا و از آنجا نیستیم ما ز بی‌جاییم و بی‌جا می‌رویم
 خواننده‌ای انا الیه راجعون تا بدانی که کجاها می‌رویم
 (مولوی، دیوان شمس)

مولوی در مثنوی هم به این تطور و سیر وجود آدمی اشاره کرده است:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
 حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر
 وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شی‌هالک آلا وجهه
 بار دیگر از ملک پرآن شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
 پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون
 (مثنوی، دفتر سوم)

ازمنظر دیگر، فنا و بقا را می‌توان درمعنای اصطلاحی دیگری از صوفیان و در این مفهوم نگریست که «انسان خود و بندگی خویش را دربرابر حق نیست انگارد و تمایلات و تمنیات خویش را به چیزی نشارد و همه‌ی جهان و جهانیان را درقبال حق موجود نپندارد...» اصطلاح فنا و بقا به‌طوری‌که از «کشف‌المحجوب» هجویری برمی‌آید، نخستین‌بار ازطرف ابوسعید احمدبن‌عیسی خراز بغدادی (م ۲۷۹) که از اصحاب ذوالنون مصری است به‌این‌معنی به‌کار رفته است. (رجایی بخارایی ۱۳۶۴، ۵۲۵)

دراین‌مفهوم خود ابوسعید خراز گفته است: «الفناء فناء العبد عن رُؤیتِ العبودیَّةِ و البقاء بقاء العبد بشاهد الاهیة؛ فنا، فناى بنده باشد از رُویت بندگی و بقا، بقای بنده باشد به شاهد الهی. یعنی اندر کردار بندگی آفت بود و بنده به حقیقت بندگی آن‌گاه رسد که او را به کردار خود دیدار نباشد و از دید فعل خود فانی گردد و به دید فضل خداوند تعالی باقی تا نسبت معاملتش جمله به حق باشد نه به خود، که آنچه به بنده مقرون بود از فعل وی، به‌جمله ناقص بود و آنچه از حق تعالی بدو موصول بود، جمله کامل بود.» (رجایی بخارایی ۱۳۶۴، ۵۲۶)

این اندیشه نیز برگرفته از این کلام خداوند است:

﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ و مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ (نحل، ۹۶)

«آنچه نزد شماست، فنا می‌شود و آنچه نزد خداست، باقی می‌ماند.»

درباره‌ی فنا و بقا ازاین‌منظر، مولانا چنین سروده است:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی‌عنایتِ خدا هیچیم، هیچ
 بی‌عنایتِ حق و خاصانِ حق گر ملک باشد سیاهستش ورق
 ای خدا، ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ‌کس نبود روا
 (مثنوی، دفتر اول)

و همین مضمون در شعر حافظ:

عرضه کردم دو جهان بر دل کارافتاده به‌جز از عشق تو باقی همه فانی دانست
 (حافظ، دیوان)

همچنین در کتاب «شرح تعرف» که اصل آن در قرن چهارم نوشته شده، مستملی بخاری (م ۴۳۴)

به‌تفصیل درباره‌ی وجوه گوناگون فنا و بقا شرح داده و ازجمله گفته است:

«فنا فانی‌گشتن است از صفات بشریت بر آنکه بردباری افتد از نعوت الهیت تا او را
واله گرداند و آنچنان باشد که فانی گردد از او اوصاف بشریت... پس هرصفتی که آن
نکوهیده است، از او فانی گردد؛ به این معنی که علم او جهل را غلبه کند و عدل او ظلم
را و شکر او کفران را... و این هنر او نیست، عنایت الهی است و فانی‌گشتن از صفات
بشریت چنین باشد که معانی مذموم از او برود و باقی‌گشتن به صفات الهیت این باشد
که صفات محموده در او قایم شود.» (رجایی بخارایی ۱۳۶۴، ۵۲۹)

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
(حافظ، دیوان)

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(حافظ، دیوان)

اکنون پس از واکاوی مختصر زبان عرفان در قرآن و گوشه‌هایی از ادب فارسی، به‌ویژه بررسی کوتاه
عناصری همچون وحدت وجود، عشق الهی، ولایت، سیروسلوک و فنا و بقا، می‌توان به آن پرسش آغازین
بازگشت که آیا عرفان اسلامی ریشه‌هایی قرآنی دارد یا مشربی وارداتی و برگرفته از عرفان دیگر ملل
است؟

گرچه پاسخ این پرسش را در برآیند این پژوهش مختصر می‌توان دید؛ اما جا دارد به دو دیدگاه از
دو پژوهشگر حوزه عرفان و تصوف اشاره کنیم. یکی فارسی زبان و دیگری مستشرق که هر دو
جایگاهی تثبیت‌شده در این عرصه دارند.

«اینکه عرفان امری است عام و بین همه‌ی اقوام جهان هست، سبب شده است که بعضی
محققان به‌استناد شباهت‌هایی که در کار هست، تصوف اسلامی را از عرفان اقوام دیگر،
فی‌المثل یونانی یا هندی یا یهودی، مأخوذ بشمارند.^۱ البته این امر که هر یک از این مذاهب
عرفانی در تصوف اسلامی تأثیر کرده باشد، نکته‌ای نظری است لیکن مجرد شباهت بین مذاهب
مختلف عرفانی حاکی از تأثیر متقابل نیست؛ فقط نشانه‌ی آن است که عرفان مثل دین و علم و
هنر، امری مشترک و عام است.» (زرین کوب ۱۳۶۲، ۱۰)

همین دیدگاه از زبان و زمان و زاویه‌ای دیگر این‌گونه بیان شده است:

«لویی ماسینیون^۲ از استنتاج‌های گلدتسیهر^۳ از سرچشمه‌های تفکر صوفیه انتقاد کرد و کوشید تا
از طریق تحلیل اصطلاحات اولیه‌ی صوفیانه نشان دهد که خاستگاه و منشأ اصلی ظهور و رشد تصوف

^۱ (پانوش از خود مؤلف) William James.

^۲ Louis Massignon

^۳ ایگناس گلدتسیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱) خاورشناس یهودی‌مذهب مجارستانی دارای آثاری همچون «درس‌هایی
درباره‌ی اسلام»، «مذاهب تفسیر اسلامی»، «منتخبات قرآن»، «گرایش‌های تفسیری» و... که معتقد بود متصوفه
تحت تأثیر عرفان یهودی و یونانی قرار دارند و اندیشه‌هایی را به متن قرآن تحمیل می‌کنند که با نظام فکری‌شان
اساساً بیگانه و حتی ناسازگار است.

خود قرآن بوده است که به‌طور مداوم آن را می‌خواندند، در آن می‌اندیشیدند و به آن عمل می‌کردند. پل نوپا^۱ تحقیق ماسینیون را ادامه داد و به‌ویژه بر تفسیر عرفانی منسوب به امام صادق (م ۱۴۸) متمرکز شد. وی به این نتیجه رسید که تفسیر امام صادق حاصل گفت‌وگوی تجربه‌ی شخصی صوفی با متن قرآن است. واژگان موجود در این تفسیر نشان‌دهنده‌ی آغاز شکل‌گیری مجموعه اصطلاحات صوفیانه‌ای است که در اندیشه‌ها و مفاهیم بیگانه ریشه نداشتند؛ بلکه برای توصیف گفت‌وگویی برخاسته از بستری قرآنی و جای‌گرفته در چارچوبی قرآنی ایجاد شده بودند.» (سندز ۱۳۹۵، ۱۶)

نتیجه‌گیری

بررسی عناصر و مبانی عرفان اسلامی در ادب فارسی به‌ویژه از منظر قرآن نشان می‌دهد که به‌رغم تلقی برخی خاورشناسان و پژوهشگران متأثر از آن‌ها، عرفان و تصوف مقوله‌ای وارداتی و برگرفته از عرفان‌های دیگر اقوام نیست. در تقویت این گزاره، همچنین از بررسی‌ها می‌توان نتیجه گرفت که عرفان و تصوف یا همان علم و عمل، کاملاً توأمان و همراه‌اند و بلکه عمل بر علم تقدم دارد و تأثیر تقویت‌کننده‌ی هریک بر دیگری انکارناپذیر است. از این‌رو، عرفان نظری ثمره و نتیجه‌ی تصوف یا سیروسلوک است و از آنجا که این ثمره در فضای شریعت قرآنی و عمل به آن حاصل می‌شود، می‌توان آن را چیده‌شده از شجره‌ی مبارکه‌ی قرآن دانست.

فرهنگ گسترده‌ی اصطلاحات صوفیان خاص آنان و حاصل دریافت‌های درونی آنان است و عناصر عرفانی همچون وحدت وجود، ولایت و فنا و بقا کاملاً منشاء قرآنی دارند. همچنان‌که می‌توان اندیشه‌ی وحدت وجود را در ذیل اصل اعتقادی توحید دید، ولایت را ذیل اصل نبوت و فنا و بقا را برگرفته از اصل معاد دانست.

همچنین مشخص شد که پژوهش در منابع عظیم عرفان و تصوف به‌ویژه برای خاورشناسان که در بافت فرهنگی و زبانی دیگری پرورده شده و نگاهی برون‌دینی به قرآن و عرفان دارند، بدون پذیرفتن واقعیتی به‌نام تجربه‌ی عرفانی یا همان کشف و شهود، راه به جایی نمی‌برد و چه‌بسا به کج‌فهمی و تحریف درک و دریافت‌های عارفان بیانجامد.

منابع و ارجاعات

- آیتی، عبدالحمید. (۱۳۷۹). *قرآن مجید*. ترجمه، تهران: سروش.
 ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۹). *دفتر عقل و آیت عشق*. ج ۱. ۴، تهران: طرح نو.
 ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۵). *فصوص الحکم*. درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
 ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۳ ق). *فتوحات مکیه*. به‌کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت.

¹ Paul Noya

امامی، محمدجعفر و محمدرضا آشتیانی. (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*، ترجمه و شرح، ج ۲، چ ۱۲، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۷). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۳). *ابن عربی وارث انبیا*. ترجمه‌ی هوشمند دهقان، تهران: پیام امروز. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۵). *دیوان*. به‌کوشش خلیل خطیب‌رهبر، چ ۱۷، تهران: صفی علی‌شاه.

حسین دشتی، سیدمصطفی. (۱۳۸۵). *معارف و معاریف*. ج ۵، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی آرایه. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). *قرآن کریم*، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه، تهران: جامی: نیلوفر. رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۶). *مرصاد العباد*. به‌اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

رجایی بخارایی، احمدعلی. (۱۳۶۴). *فرهنگ اشعار حافظ*. تهران: انتشارات علمی.

رومی، جلال‌الدین. (۱۳۶۲). *مثنوی معنوی*. تهران: انتشارات پگاه.

رومی، جلال‌الدین. (۱۳۶۷). *دیوان شمس تبریزی*. چ ۱۲، تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *جست و جو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.

سعدی شیرازی، مشرف‌الدین مصلح‌بن‌عبدالله. (۱۳۷۷). *کلیات*. از روی نسخه‌ی فروغی، به‌کوشش محمد صدری، تهران: نامک.

سندز، کریستین. (۱۳۹۵). *تفاسیر صوفیانه‌ی قرآن*. ترجمه‌ی زهرا پوستین‌دوز، تهران: حکمت.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۵۶). *منطق‌الطیر*. تصحیح صادق گوهرین، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۷). *دیوان*. به‌کوشش دلارام پورنعمتی، تهران: گلسار.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). *مصیبت‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۵). *شرح گلشن راز*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی، چ ۷، تهران: زوار.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). *تفسیر و مفسران*. قم: التمهید.

معین، محمد. (۱۳۷۷). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۲). *تفسیرنمونه*. ج ۱۶، چ ۲۲، تهران: دارالکتب اسلامیة.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۲). *تفسیرنمونه*. ج ۲۳، چ ۲۲، تهران: دارالکتب اسلامیة.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۲). *تفسیرنمونه*. ج ۱، چ ۲۲، تهران: دارالکتب اسلامیة.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۵۷). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. به‌سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، چ ۱، تهران: امیرکبیر.

- نیری، محمدیوسف. (۱۳۹۵). *نرگس عاشقان*. ج ۲، شیراز: دانشگاه شیراز.
- ولی، شاهنعمت‌الله. (۱۳۷۴). *دیوان اشعار*. تهران: فردوس.
- هاتف اصفهانی، سیداحمد. (۱۳۴۹). *دیوان*. تصحیح وحید دستجردی، تهران: کتاب‌فروشی فروغی.
- هجویری، علی‌بن عثمان. (۱۳۷۸). *کشف المحجوب*. تصحیح و ژوکوفسکی، ج ۶، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی طهوری.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. به کوشش عقیف عسیران. تهران: اساطیر.

References

- Attar Neyshaburi, Farid al-Din. (1977). *mantegh al-tair*, Tehran: Translation and Publishing Agency.
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din. (2008). *divān*. Delaram Pournemati, Tehran: Golsar.
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din. (2009). *mosibatnāmeḥ*. Introduction, Correction and Propagation by Mohammad Reza Shafiikdekani, Tehran: Sokhan.
- Ayati, Abdulhamid (2000). *The Holy Quran*, Tehran: Soroush.
- Chitic, William. (2014). *Ibn Arabi vārese anbiyā*. Translated by Hushmand Dehghan, Tehran: Payame Emruz.
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein. (2010). *daftar-e aql va āyat-e esq*. Vol. 1, 4th ed., Tehran: Tarh-e No.
- Emami, Mohammad Jafar and Mohammad Reza Ashtiani. (2000). *nahjul-balaghah*, Translation and Explanation, vol.2, 12th ed., Qom: Madrese Al-emam Ali-ibn Abitaleb.
- Hafez Shirazi, Shamsalddin Mohammad. (1995). *divān*, Khalil Khatibrahbar, 17th ed., Tehran: Safi Ali Shah.
- Hajvayri, Ali ibn Othman. (1998). *kafful mahjub*. Correcting by Zhukovsky, 6th ed., Tehran: Tahuri Library Publishing.
- Hamedani, Einulqzat. (1962). *tamhidat*. Thanks to Anif Asiran. Tehran: asatir.
- Hatef Esfahani, Seyyed Ahmad. (1970). *divan*. Correcting by Vahid Dastjerdi, Tehran: Foroughi Bookstore.
- Hossein Dashti, Seyyed Mostafa (2005). *moa'raf va ma'arif*. Vol. 5, Tehran: Araye Cultural Institute.
- Ibn al-Arabi, Mohiyid al-Din. (2002). *futuhāt-e makkiye*. Thanks to Abolfazl Afifi, Beirut.
- Ibn Arabi, Mohiyiddin. (2016). *fusus al-hekam*. Transcript, Explanation and Analysis by Mohammad Ali Movahed and Samad Movahed, Tehran: Karnameh.
- Khoramshahi, Baha'uddin. (1996). *Holy Quran*, translation, description and dictionary, Tehran: Jami: Niloofar.
- Lahiji, Shamseddin Mohammad (2016). *farh-e golfan-e rāz*. Introduction, Correction and Extensions by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, 7th ed., Tehran: Zavvar.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (2000). *tafsir va mofasserān*. Qom: al-tamhid.
- Makarem Shirazi, Nasser (2003). *tafsir nemoneh*. Vol. 1, 22th ed., Tehran: Dar al-kutub Islamiyah.

- Makarem Shirazi, Nasser (2003). *tafsir nemoneh*. Vol. 16, 22th ed., Tehran: Dar al-kutub Islamiyah.
- Makarem Shirazi, Nasser (2003). *tafsir nemoneh*. Vol. 23, 22th ed., Tehran: Dar al-kutub Islamiyah.
- Meybodi, Abolfazl Rashid al-Din. (1978). *kafful asrār va eddatul-abrar*. by Ali Asghar Hekmat, Vol. 1, Tehran: Amir Kabir.
- Mocin, Mohammad (1997). *farhang-e fārsi*. Tehran: Amir Kabir.
- Nayyeri, Mohammadiyosof. (2016). *narges-e āsheqān*. 2nd ed., Shiraz: University of Shiraz.
- Pornamdarian, Taghi. (1988). *ramz va dāstānhaye ramzi dar adab-e fārsi*. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Rajai Bukharaie, Ahmad Ali (1986). *farhang-e afar Hafez*. Tehran: Scientific publications.
- Razi, Najmuddin. (1987). *Morsad al-ebad*, Mohammadamin Riahi, Tehran: Scientific and Cultural Company.
- Romi, Jalaluddin (1984). *masnavi*. Tehran: Pegah Publications
- Romi, Jalaluddin (1988). *divan shams tabrizi*. 12th ed., Tehran: Amir Kabir.
- Saadi Shirazi, Moshrefeddin Mosleh ibn Abbas Allah. (1997). *kuliyat*. From Foroughi's Edition by Mohammad Sadri's, Tehran: Namak.
- Sands, Christine. (2016). *tafāsir Sufiyane-ye Qur'an*. Translated by Zahra Tidindo, Tehran: Hekmat.
- Vali, Shahnematullah. (1994). *divan afār*. Tehran: Ferdows
- Zarinkoub, Abdul Hussein. (1984). *arzeh-e mirās-e sufiye*. Tehran: Amir Kabir.
- Zarinkoub, Abdul Hussein. (1989). *Justu ju dar tassavuf-e Iran*. Tehran: Amir Kabir.

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Hosseini Mirabadi, H.A., Mohammad Beigi, Sh. (2018). The Language of Mysticism in the Holy Quran and Persian Literature. *Language Art*, 3(3):23-46, Shiraz, Iran. [in Persian]

DOI: 10.22046/LA.2018.14

URL: <http://www.languageart.ir/index.php/LA/article/view/78>





ORIGINAL RESEARCH PAPER

The Language of Mysticism in the Holy Quran and Persian Literature

Habib-Allah Hosseini Mirabadi¹ ©

PhD Candidate of Persian Language and Literature Department,
Shiraz University, Iran.



Shahrokh Mohammad Beigi²

Associate Professor of Persian Language and Literature Department,
Shiraz University, Iran.



(Received: 01 June 2018; Accepted: 06 July 2018; Published: 30 August 2018)

Although Mysticism and Sufism are usually applied interchangeably, Mysticism may be considered as the theoretical aspect of Sufism, and Sufism is the practical aspect or the mystical progress. Some researchers believe that in Sufism there is a phase called "chrisma" after the emergence in which Sufism absorbs some element of mysticism of the other nations in itself and develop them; however, studying the fundamental elements of the Islamic Mysticism like the unity of existence, love, governorship, progress, mortality, eternity, etc. and comparing them with the Holy Quran challenges this theory. Governorship is not only a connection between Shiite Mysticism with the thoughts of Ibn-Arabi and his followers, but also a point of unity and a coverage which gathers all the mystical dispositions together. Moreover, the combination of theory and practice or Mysticism and Sufism with each other, or the priority of practice to theory and the fact that the knowledge of Mysticism is the subsequent of spiritual progress and the record of the innermost reception which occurs in the atmosphere of Islamic religious law can be another endorsement on the foundation of the Islamic Mysticism on the Holy Quran.

Keywords: Mysticism, Sufism, Quran, the Unity of Existence, Love, Governorship, Progress, Mortality and Eternity.

¹ E-mail: habib_hoseini22@yahoo.com © (Corresponding Author)

² E-mail: shbeygi@rose.shirazu.ac.ir