

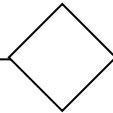


نگاهی تازه به اصول و مبانی عرفان

(از نظرگاه فلسفی، صوفیانه و شاعرانه)

دکتر حیدر قلی‌زاده

استادیار دانشگاه تربیت معلم آذربایجان



چکیده:

در منابع عرفان و تصوف، به ندرت می‌توان به تحقیق و بررسی‌ای مستقل و علمی در حوزه مبانی و اصول عرفان دست یافت. برای دستیابی به هدف و غایت عرفان و معرفت، ناگزیر باید مبانی آن را دریابیم تا پژوهش‌های عرفانی از گسیختگی و پراکندگی و نیز از انحراف در فهم و تفهیم متون عارفانه مصون ماند.

از مجموعه دیدگاه‌های نویسندگان در باره مبانی عرفان- که غالباً از تعریف آنان از عرفان و تصوف قابل استنباط است- این موارد را می‌توان استخراج کرد: تزکیه و تصفیه درون، اخلاص، کشف و شهود (تجربه عرفانی)، فنا و بقا، ریاضت و مجاهده و سلوک، کشش و جذب، عشق و حب، فقر و نیاز، اغتنام وقت و احوال، وحدت وجود، هدایت ربوبی، معرفت نفس، همراهی خضر یا پیر و مرشد، قرآن و وحی و سنت، حفظ راز معشوق.

در این مقاله بر پایه خاستگاه عرفان و تجربه معرفتی و ذاتی انسان، مبانی عرفان را صرف نظر از هر قید دینی، فکری، قومی و ... در سه نظرگاه متمایز و در عین حال موافق بررسی کرده‌ایم: ۱. نظرگاه عرفان نظری یا فلسفی ۲. نظرگاه عرفان صوفیانه ۳. نظرگاه عرفان ادبی یا شاعرانه. حاصل مقاله اینکه اصول و مبانی عرفان و مبدأ و منتهای آن را- که بر هر سه نظرگاه عرفان منطبق است- بدین صورت می‌توان نشان داد:

ذات نور الانوار ← تجلی و تعیین ذات احدیت ← حرکت و دگرگونی ذات سالک
← اتحاد و فناى سالک با نور ذات احدیت.

کلیدواژه‌ها:

مبانی و اصول عرفان و تصوف، تجلی، حرکت و سلوک، اتحاد و فنا، شعر فارسی.

مقدمه

یکی از بخش‌های مهم حیات آدمی که با روح و روان او نسبت دارد، کشش‌های روحی و قلبی او به سمت وجود قاهر هستی یعنی ذات نور الانوار خداوند است. این کشش‌های معنوی در ملل و نحل گوناگون در اسامی متفاوت، نمود یافته است، چنان‌که تعبیر «زهد و پارسایی، عبادت و عبودیت، رهبانیت، تصوف، عرفان، گنوستیسیسم، حکمت، اشراقی‌گری، درویشی، بت‌پرستی، شمنیسم، توتمیسم» و نظایر آن‌ها هر کدام به نوعی از این کشش بشری به نشئه‌ای ماورایی حکایت می‌کنند.

درباره سرچشمه و خاستگاه عرفان و تصوف از دیرباز، آرا و اقوالی متعدد بیان گشته است. عده‌ای سرچشمه آن را دین یا ادیان و مذاهب مانند ادیان هندی، اسلام، مسیحیت، یهود، مجوس، و مانوی دانسته‌اند؛ عده‌ای نیز اشخاص و بزرگان دینی و معنوی مانند علی(ع)، بودا، راهبان مسیحی و ... را منشأ ظهور عرفان گفته‌اند، و عده‌ای دیگر، مکاتب فکری و علمی مانند حکمت یونانی و نوافلاطونی را منشأ پدید آمدن عرفان و تصوف در جوامع اسلامی خوانده‌اند. دیدگاه اشخاصی مانند دکتر زرین‌کوب نیز آن است که مجموعه این عوامل در ظهور عرفان و تصوف اسلامی دخیل بوده‌اند ولی منشأ واقعی تصوف اسلامی، اسلام و قرآن بوده است. (ارزش میراث صوفیه، ص ۱۴)

خاستگاه عرفان را نباید با خاستگاه عرفان اسلامی یا عرفان مسیحی یا ... یکی دانست. عرفان یا معرفت معنایی عام دارد و علی‌الاطلاق هر گونه تجربه یا کشف معرفتی، عقلی و علمی نوع بشر از جمال و جلال ذات نور الانوار را صرف نظر از قید اسلام و مسیحیت و ... می‌توان عرفان یا معرفت نامید. هرچند روشن است که مبانی نورانی اسلام: (دین تسلیم و اطاعت مخلصانه و کلمه مشترک همه ادیان آسمانی) و کلام خداوند(قرآن و دیگر کتب آسمانی) با حذف زخارف و پیرایه‌های زاید و مشرکانه، از درخشان‌ترین نشانه‌ها و تجلیات ذات الوهی است و عارف محض هرگز از دین خالص و کلام الهی بی‌نیاز نیست،

عرفان اسلامی یا عرفان مسیحی یا ... آن‌گونه عرفانی است که رنگ دین و حتی مذهب گرفته است؛ لذا بعید نیست این نوع معرفت‌ها گاه به دنبال تغییرات و انحرافات گوناگون در ظواهر و مظاهر ادیان از پی رنگی باشند. اختلاف بعضی از اهل پژوهش بیشتر بدان سبب است که آنان، گاهی عرفان و تصوف در معنای اصطلاحی آن را با زهد و عبادت و دینداری خلط نموده و یکی پنداشته‌اند و به همین دلیل، در ادیان مختلف انتظار دینداران بر آن است که عارفان بنیان فکری و قلبی خود را با تعالیم دینی و مذهبی خویش بنیاد گذارند؛ لذا عرفان و تصوف اهل تسنن، رنگ مذهب اهل سنت دارد؛ عرفان شیعیان، رنگ تشیع دارد و عرفان مسیحی و بودایی، رنگ مسیحیت و بودایی دارد و این تفاوت و رنگ عرفانی حکایت از تأثیر ادیان و مذاهب در عرفان و معارف ذاتی آدمی و نیز حقانیت و بطلان نسبی آن‌ها دارد. افتراقات و تفاوت‌های عرفان در ملل مختلف عمدتاً در اثر و بر اثر عوامل دینی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، جغرافیایی و ... پدید می‌آید و این تفاوت‌ها با اینکه در ظهورات و اشکال عرفانی است، اما باطن و معنای عرفان را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد و اگر اشتراکاتی در عرفان اقوام مختلف به نظر می‌آید، به دلیل مبانی مشترک در ذات آدمیان و نوع معرفت و تجربه معرفتی آنان است.

ذات و وجود آدمی، خاستگاه اصلی عرفان و معرفت است؛ با تجربه و مکاشفه مظاهر و تجلیات عقلی، ملکی و ملکی - به‌ویژه حدوث عشق در دل - به جهان مجرد عقلی و ملکوتی می‌گراید و در نتیجه منش‌های عارفانه در او پدید می‌آید. از این دیدگاه، معرفت یا عرفان، تجربیات و کشف و شهود فردی عارف است که از جان و روان او برمی‌جوشد و وقتی این تجربیات در افراد کثیر رخ می‌دهد، عرفان به عنوان مکتبی فکری و رفتاری در یک جامعه ظاهر می‌گردد؛ و ما علم و احاطه عارف را به این جهان، علم عرفان می‌نامیم.

از سوی دیگر، خاستگاه عرفان و تصوف اسلامی یا عرفان مسیحی یا عرفان بودایی و امثال آن‌ها را نیز صرفاً نباید خود دین یا آیین دانست بلکه باز جان و

نفس آدمی و تغییرات و حرکت ذاتی او از تجلیات خداوند است که باعث بر جوشیدن چشمه عرفان می‌گردد. تنها با این تفاوت که در این دیدگاه، تحولات قلبی و نفسانی انسان در محیط و اجتماعی رخ داده است که دین و آیین حاکم بر آن اسلام یا مسیحیت یا بودایی و یا ... بوده است. بنابراین شاید بتوان گفت که هیچ آیین و دینی، منشأ عرفان و تصوف نیست بلکه آن‌ها شکل دهنده به عرفان فردی و اجتماعی بشری‌اند.

تعریف مبانی و اصول عرفان و تصوف

در تعریف مبانی و اصول عرفان و تصوف، نخست باید دید که مبنا یا مبانی و نیز اصول به چه معناست. مبنا یا مبانی، اساس و شالوده هر چیزی است که آن چیز بدان تکیه دارد که بدون آن نمی‌تواند هویت و حیثیتی داشته باشد. بنابراین، مبانی عرفان و تصوف باید چیزی یا چیزهایی باشد که عرفان با آن معنا می‌یابد و بی آن مبانی نمی‌توان به درستی نام عرفان بر چیزی نهاد. این تعریف از مبانی عرفان می‌تواند اهمیت و اصالت آن مبانی را نشان دهد و اینکه آن مبانی کدام‌اند که عرفان به هر معنا و شکلی، بی آن مبانی حیثیت و موجودیت ندارد. «اصول» جمع اصل، تقریباً به معنای ریشه است لذا اصول عرفان یعنی ریشه‌ها و خاستگاه‌های عرفان و معرفت بشری است.

اصول و مبانی عرفان، بیان تاریخ عرفان و صوفیه و یا شرح آداب و رسوم صوفیان و رفتارها و سلوک عملی آنان مانند خانقاه‌نشینی، عزلت‌گزینی، سبجه-گردانی، خرقه‌پوشی و انواع خرقه، اخذ نذر و فتوحات و ... نیست. اشتراکات فراوان میان انواع سلوک عارفانه و معرفت قلبی در میان ملت‌های مختلف مانند فقر، فنا، محبت، ترک تعلقات، انزواگزینی، ورد و اذکار خاص، نوع پوشش، نوع سلوک با مردم و ... خود حاکی از وجود مبانی و پایه‌های اساسی‌تر در عرفان آن-هاست. همین اشتراکات سبب شده است که عده‌ای تصور کنند که مبانی عرفان و تصوف همان مشترکات اصلی میان عارفان و صوفیان و رهبانان و ... است؛ و لذا

گاه اصطلاحات عرفانی و صوفیانه و نیز آداب و رسوم صوفیه را جزو مبانی عرفان و تصوف معرفی می‌کنند. اینان مبانی عرفان را در ظهورات و نوع سلوک و رفتارهای عارفانه و صوفیانه می‌جویند در حالی که مبانی را باید در ریشه‌ها و سرمنشأهای این ظهورات و رفتارها جستجو کرد.

نظریات سه گانه درباره مبانی عرفان و تصوف

تاکنون مبانی و اصول عرفان- که اساساً باید بیش از دیگر مباحث عرفانی مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌گرفت- به طور جدی و تحقیقی مورد توجه نویسندگان و پژوهندگان نبوده است و اگر گاه بدان پرداخته‌اند، عموماً از حیث موضوعات و مشخصات عرفان بوده است و نه مبانی آن. از جمله اشخاصی که به تصریح از اصول و مبانی عرفان سخن به میان آورده‌اند، دکتر یحیی یثربی و دکتر سعید رحیمیان‌اند. دکتر یثربی عناصر و اصول عرفان را این‌چنین برمی‌شمارند: ۱. وحدت ۲. شهود ۳. فنا ۴. ریاضت ۵. عشق ۶. راز و رمز. (عرفان نظری، ص ۳۸-۵۵) دکتر رحیمیان اصول مشترک نظام‌های عرفانی را با نگرشی متفاوت و با گره زدن مبانی عرفان با مفاهیمی چون «اعتقاد داشتن، تقدس و واقعی بودن» به تفکیک عرفان دینی و غیر دینی و عرفان اسلامی و عرفان رها از قید دین و غیر دین، این‌چنین معرفی می‌کند: ۱. اعتقاد به درجات عوالم هستی ۲. اعتقاد به درجات ادراک انسان ۳. اعتقاد به درجات انسان ۴. واقعی بودن درجات و حالات و معارف ۵. تقدس و الهی بودن یافته‌ها ۶. مبتنی بودن بر اسم‌شناسی (علم الاسماء) ۷. اعتقاد به درجات قرآن. (مبانی عرفان نظری، ص ۶-۸)

در دیگر کتب و منابع عرفان و تصوف نیز به ندرت می‌توان دیدگاه نویسندگان را درباره اصول و مبانی عرفان مشاهده کرد؛ آنان اغلب از طریق تعریف عرفان یا تصوف درصدد تعریف اساس و بنیان عرفان بوده‌اند. دیدگاه آن نویسندگان با گذشت زمان و تحولات معرفتی دچار تحول شده است، چنان‌که موضوعات و اصول و مباحث عرفانی در ادبیات عرفانی سده‌های نخستین، دارای

مشخصات زاهدانه و عبادی و دینی است اما با توسعه عرفان صوفیانه، خانقاهی و نیز شاعرانه و سپس عرفان فلسفی، این موضوعات و اصول نخست صبغه صوفیانه و شاعرانه و پس از آن به ویژه با امتزاج برهان با عرفان- و به خصوص با انتشار آرای ابن عربی- حیثیت فلسفی و عقلی یافت. رواج اصطلاحات و تعبیر زاهدانه، صوفیانه، شاعرانه و سرانجام فلسفی در طول تاریخ ادبیات عرفان، حکایت از تحول نگرش به مبانی و موضوعات بنیادین عرفان دارد.

در هر حال، از مجموعه دیدگاه‌های نویسندگان در باره مبانی عرفان، این موارد را می‌توان استخراج کرد: تزکیه و تصفیه درون، اخلاص، کشف و شهود (تجربه عرفانی)، فنا و بقا، ریاضت و مجاهده و سلوک، کشش و جذب، عشق و حب، فقر و نیاز، اغتنام وقت و احوال، وحدت وجود، هدایت ربوبی، معرفت نفس، هم‌رهی خضر یا پیر و مرشد، قرآن و وحی و سنت، حفظ راز معشوق، سماع و نظر و ...

در پاره‌ای از منابع نیز برای تصوف خانقاهی، مبانی و اصولی را برشمرده‌اند که گاه با اصول و مبانی عرفان خلط گشته است، از جمله عبدالرزاق کاشانی به نقل از ابومحمد رویم، مبنای تصوف را این خوی‌های سه‌گانه دانسته است: «تمسک و چنگ زدن به فقر و افتقار و نیازمندی، تحقق و ثبوت به بذل و ایثار و داد و دهش، و ترک تعرض و پرخاش و ترک اختیار ...» (اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۲۲) این همه تشویش و پراکندگی در آرای نویسندگان، حاکی از عدم انکشاف مبانی و اصول عرفان و نیز عدم تدقیق و تحقیق آنان در مطالعات و پژوهش‌های عرفانی است؛ گرچه صوفیه بی‌آنکه به صراحت به مبانی نظری یا صوفیانه عرفان اشاره کنند، گاه این اصول و مبانی را به نحوی در آثار خود توصیف کرده‌اند.

مبانی عرفان هرچه است با عارف و معروف و عمل و فرایند معرفت میان آن دو نسبت دارد. در این مقال، بر پایه خاستگاه عرفان و تجربه معرفتی و ذاتی انسان، مبانی عرفان را صرف نظر از هر قید دینی، فکری، قومی و ... در سه

نظرگاه متمایز و مشهور و در عین حال موافق و سازگار بحث کرده‌ایم: ۱. نظرگاه عرفان نظری یا فلسفی ۲. نظرگاه عرفان صوفیانه ۳. نظرگاه عرفان ادبی یا شاعرانه. سه گانه گفتن نظرگاه‌های مبانی عرفان بدین معنا نیست که این نظرگاه‌ها را با یکدیگر اختلافی است بلکه به عکس، این سه نظرگاه نشان خواهد داد که مبانی عرفان تا چه اندازه همگون است و آنچه در این سه نظرگاه متفاوت است، زبان و روش‌های بیان مبانی عرفان است. زبان، بیان و ادبیات فلسفه از نوع زبان برهان و استدلال و زبان، و ادبیات صوفیه از نوع زبان و ادبیات زاهدانه و خانقاهی، و زبان و بیان عرفان شاعرانه از نوع زبان و بیان عشق و شور و مستی است. هر کدام از این سه ادبیات با زبان ویژه خود اصول، مبانی و موضوعات عرفان و معرفت را تبیین کرده‌اند.

هرگاه منابع مربوط به عرفان فلسفی، عرفان صوفیانه و منابع عظیم اشعار عارفانه و عاشقانه را بررسی کنیم، درمی‌یابیم که ژرف‌ساخت تمامی مباحث عارفانه در چهار مبنا و غایت متمرکز شده است. این چهار غایت و رکن در منابع سه‌گانه مجموعاً بدین شرح است: ۱. خدا یا معشوق و محبوب (مبدأ هستی) ۲. تجلیات و مظاهر هستی و یا جلوه‌گری‌های معشوقانه که باعث شور و عشق و حرکت در عاشقان و عارفان می‌شود. ۳. حرکت جوهری که همان طریقت و سلوک و مجاهدت سالکان و مستی و خرابی عاشقان است و ریاضت، تصفیه، اخلاص و جمع نیز بدین غایت مرتبط است. ۴. عروج و صعود به آسمان و احدیت و فنا و بقا در آن آستان ربوبی و به تعبیر شاعرانه، وصال و پیوستن به معشوق و جانان. گویی همانند دو قوس دایره نزول و صعود در عرفان نظری گردش و چرخشی دَوْرانی از مبدأ هستی یعنی خدا آغاز می‌گردد، و این حرکت حَبّی و تکوینی پس از تغییرات و تحولات نوری باز به همان مبدأ وجود خاتمه می‌یابد. از این روست که اصول و مبانی عرفان و تصوف را می‌توان از همین چهار غایت اساسی در منابع جست سه‌گانه جست؛ چهار غایتی که از آیات قرآن نیز قابل استنباط است. در این مبانی چهارگانه، مایه اصلی عرفان «حرکت و سفر»

از یک مبدأ به یک منتهاست چنانکه تعبیر اسفار اربعه، سیر نزول و صعود، إنا لله و إنا إليه راجعون، حرکت جوهری، سلوک و امثال آنها بدین مایه جوهری اشاره دارد. این اصل اثبات می‌کند که غایت هر موجودی باید سیر و حرکت از یک مبدأ به مبدئی دیگر و از آن مبدأ تا منتهای حرکت باشد. از این رو، عارف با چهار رکن و اصل و فرآیند میان آنها مرتبط است: ۱. مبدأ (وجود ازلی) ۲. ظهور آن مبدأ (تجلی) ۳. حرکت و تحول عارف از آن ظهور و جلوه (سلوک) ۴. تبدل وجود او با وجود قاهر ازلی از طریق ظهور او (فنا و بقا). این نوع نگرش را در سه نظرگاه فلسفی، صوفیانه و ادبی می‌توانیم بیابیم.

الف. نظرگاه عرفان فلسفی

با بیان نظرگاه فلسفی می‌توان مبانی عرفان صوفیانه و شاعرانه را با برهان و نگرش‌های فلسفی تبیین کرد؛ همچنان‌که با بیان مبانی نظرگاه صوفیانه، می‌توان مبانی عرفان شاعرانه و نیز فلسفی را مبتنی بر نصوص دینی و وحیانی تفسیر و بیان کرد. چنان‌که می‌دانیم اصول مباحث و موضوعات فلسفه عمدتاً مربوط می‌شود به: ۱. خدا و وجود ۲. جهان هستی ۳. انسان و مبدأ و منتهای وجود او. این مباحث و موضوعات از مبانی افکار فلاسفه و مبانی سلوک آنان در تحرّی حقیقت حکایت می‌کند؛ به‌ویژه که تعاریف حکما، عرفا و فلاسفه از فلسفه، گاهی چنان مشابه تعاریف عرفان و معرفت است که همواره وحدت آن دو علم متعالی را در خاطر آدمی می‌نشانند.^۱ بر این اساس، عرفان در نظرگاه فلسفی را— همچون دو نظرگاه دیگر— می‌توانیم مبتنی بر چهار مبنا و اصل بدانیم که شناخت آن مبانی و اصول، در نهایت می‌تواند دیدگاه و آرای پژوهشگران را در حوزه عرفان، دین و انسان به تحول فراخواند. دو سرچشمه اصلی از این چهار اصل، مربوط است به ذات آفتاب‌گونه خداوند و تجلی و تأثیرگذاری آن وجود بسیط سرمدی، و دو مبنای دیگر مربوط است به ذات سالک و حرکت، تغیر و فنای او در تحت شعاع آفتاب ذات خداوند.

اصول و مبانی عرفان و مبدأ و منتهای آن را- که بر هر سه نظرگاه عرفان منطبق است- بدین صورت می‌توان نشان داد:
ذات نور الانوار ← تجلی و تعیین ذات احدی ← حرکت و دگرگونی ذات سالک ← اتحاد و فنای ذات سالک با نور ذات احدیت
تفصیل این چهار رکن و مبنا بدین شرح است:

۱. وجود واجب نور الانوار

یکی از مبانی و سرچشمه‌های اساسی معرفت و عرفان بشری در نظرگاه فلسفی را باید وجود واجب، بسیط و واحد خداوند دانست که نور ذات او در عوالم و مراتب هستی در عین وحدت، کثرت یافته است و وجود بسیط الحقیقه او در سیر ظهور و تعیین در مراتب از اشتداد به ضعف و از کمال به نقصان، تنزل و گرایش یافته است. وجود پس از ذات بسیط خداوند با فیض اقدس از حضرت احدیت و از طریق عالم علم او (اعیان ثابت) به حضرت واحدیت و با فیض مقدس از حضرت واحدیت یعنی عالم لاهوت (اسماء و صفات) به مرتبه جبروت (انوار قاهره عقلی) و سپس مرتبه نفسی یا مثالی (عالم ملکوت و ارواح) و سرانجام مرتبه مادی یا جسمانی (ملکی، ظلمانی، شهادت مطلق یا طبیعت) افزوده شده، و تعیین و تنزل یافته است. اصل و منبع نور و انرژی هستی، همین سرچشمه وجود است که مایه و باعث حرکت و دگرگونی در ذوات همه ظهورات و تجلیات هستی است.

وجود و ذات نور الانوار از آن جهت مبناى عرفان است که همه موجودات، به‌ویژه انسان‌های عارف و سالک از نور و انرژی بسیط ذات خداوند، حرکت ذات می‌یابند و اگر معرفت عارف به نور وجود معروف (= خداوند) نسبت نیابد: توحید در معرفت) دیگر نمی‌توان فرآیند این تأثیر و تأثر را «عرفان» نامید. پس ذات واجب الوجود که بر همه ذرات هستی گسترش و احاطه یافته است، تنها مرکز وجودی است که حرکت ذاتی و معرفتی آدمی روی به سوی آن دارد و

چنانچه عرفان رنگ ظواهر و آداب مشرکانه بگیرد، بسا که حرکت ذاتی اهل چنان عرفان رنگین به جای سیر پیشروانه سیر انحرافی و عرضی داشته باشد. وجود پدیده عرفان و معرفت بشر- اگر به موجودیت آن باور داشته باشیم- تنها به دلیل وجود خداوند و نقطه مبدأ و منتهای وجود اوست که هر موجودی در مراتب هستی در سیر حرکت ذاتی و حبی- که پیوسته به سمت کمال و خروج و ظهور است- روی به سوی رسیدن به مقصد وجود دارند، و این حرکت ذاتی و تکوینی، به ویژه در آدمی اقتضای حرکت‌های معرفتی و عقلی می‌کند و لذا کشش الوهی است که در آغاز باعث ظهور تکوینی پدیده معرفت در آدمی می‌شود. حاصل سخن اینکه با حذف این اصل الاصول یا حتی با کمرنگ نمودن جایگاه آن، دیگر چیزی به نام معرفت یا عرفان موجودیت و حیثیت نخواهد داشت.

۲. تعیین و تجلی ذات غیب الغیوب

دومین مبنا و سرچشمه معرفت و عرفان، تعیین، ظهور و تجلی ذات احدیت در مراتب وجود است. این ظهورات نوری در سیر نزول خود از تمامت به سوی نقص، و از شدت به سوی ضعف تنزل می‌یابند و لذا نور، قوت و انرژی مرتبه جبروتی (عقلی) تمام‌تر و شدیدتر از قوه و انرژی مراتب پس از خود یعنی مرتبه ملکوتی نفسانی و مرتبه مَلکی (مادی) است. شدت و قوت وجود و نیز صفت قدرت در خداوند از وجود انرژی مجرد احدی، لاهوتی، عقلی و ملکوتی حکایت می‌کند.^۲ انرژی و قوت وجودات و ظهورات خداوند همواره در جنبش و فعالیت است و جهان مظاهر و تجلیات، از انرژی ذاتی یکدیگر تأثیر می‌گیرند؛ انرژی‌های تمام‌تر و غالب‌تر (غنی‌تر و محبوب‌تر و سرکش‌تر) بر انرژی‌های ضعیف‌تر و ناقص‌تر (محتاج‌تر، عاشق‌تر و مطیع‌تر) چیره می‌گردند. به بیان دیگر، هر جلوه انرژی هستی که دارای حرکت، لطافت و سرعت سیر ذاتی افزون‌تر است از نور و انرژی دیگر انوار جلال و جمال خداوند بیشتر بهره می‌جوید و بدین وسیله، وجود خویش را از انرژی و نور آن جلوه‌ها سرشار می‌سازد و هر

مظهر جمال و جلال که از اسما و صفات خداوند بهره‌ای بیش از مظاهر دیگر داشته باشد، تأثیر و چیرگی آن بر مظاهر دیگر افزون‌تر خواهد بود. پس جهان هستی همگی جهان تأثیر و تأثر است؛ زیرا خداوند هر روز- و نه بخشی از آن- را در جلوه و تجلی (= فعالیت: فَعَالٌ لَمَّا يُرِيد) است: «... كَلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ» (رحمن / ۲۹)

آیات آفاق و انفس و آیات وحی، تجلی کلامی خداوند است و هر که این کلام خدا را که از علم او سرچشمه گرفته به جان بنیوشد، و به تعبیر امروزی تجربه کند، و قوه و انرژی این تجلیات کلامی، او را تحت تأثیر قرار دهد و او را در هم ریزد و از خودی او بیرون سازد و در صدر جان او بنشیند، صاحب مقام نبوت (تکوینی و تشریعی)، امانت، خلافت یا ولایت می‌گردد؛ زیرا صفات خداوند در او جایگزین شده و او عالمی کبیر گشته است در جرمی صغیر. همین اسما و صفات است که خداوند به آدم (ع) بیاموخت: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (بقره / ۳۱) اگر به باور عده‌ای از پژوهشگران، قرآن کریم از مبانی عرفان است، در اینجا از تجلیات کلامی و وحیانی اوست.^۳

مبنا بودن تجلی نیز از آن جهت است که چون بدون تجلی و ظهور صفات خداوند، هیچ موجودی و به دنبال آن هیچ حرکت و تغییری در مظاهر و پدید نمی‌آید، به همین سبب، هیچ معرفت و سیر کمالی نیز در موجودات- به‌ویژه در آدمیان بدون تجلی اسما و صفات خداوند- متصور نیست. به بیانی صریح‌تر، ظهور عرفان در آدمی تنها به سبب تأثیر تجلیات ذات و صفات خداوند و توجه آدمی به آن تجلیات و تجربه او از آن تجلیات است که غالباً به صورت یک تجربه، حرکت و سلوک معرفتی ظهور می‌یابد و به همین سبب، معارف و تجارب معرفتی بشر دارای تنوع، تکرر و اختلاف بیان و برداشت است؛ زیرا بسته به اینکه تجربه‌کننده یا عارف از میان تجلیات بی‌منتهای الوهی بیشتر متأثر از کدام تجلیات باشد، سنخ تجربه و حرکت ذاتی او متعین و متمایز می‌گردد. به همین دلیل است که عده‌ای، به‌ویژه صوفیان و شاعران، وجود عشق و معرفت و

در پی آن فنای سالک و عاشق را منوط به جلوه‌گری‌ها و تجلیات ذاتی و صفاتی و افعالی معشوق سرمدی دانسته‌اند.

۳. حرکت در ذات و نشآت وجودی

تجلیات ذاتی و صفاتی خداوند همواره و برای همگان مهیا بوده و همچنان موجود است. آنچه برای آدمی و به‌ویژه برای سالک اهمیت دارد، حرکت ذاتی او و میزان تغییر جوهری اوست. حرکت که خروج تدریجی از قوه به فعل است یا قسری و طبیعی و مضاف به استعداد فطری و نوع ژن و طبیعت مخلوق است و یا ارادی است و متعلق به مجاهده و اراده خود مخلوق با استخدام طبیعت. موجودات و همه مظاهر هستی دارای سه نشئه ذاتی‌اند: عقلی، نفسی و جسمی (مادی). این نشآت سه‌گانه بر اساس شرف و پستی مراتب در موجودات مختلف متفاوت است. کمال هر موجودی در فربه‌تر شدن نشئه عقلی است. صرف نظر از نصیبه ازلی که خداوند بر آدمیان تقدیر نموده و بهره‌ای از عقل بدو بخشیده است، این آدمی است که به خویشستن خویش باید جوهر عقل را از طریق اتحاد تجلیات علمی و عینی با نفس خود نورانی‌تر و تمام‌تر سازد. نشآت سه‌گانه که تصویر و حکایتی‌اند از مراتب سه‌گانه هستی (جبروت، ملکوت، ملک یا ماده)، از انواع تجلیات و ظهورات هستی (محسوسات، معلومات و معقولات) تغذیه می‌کنند. به سخن دیگر، با تابش نور تجلیات خداوند، ذات موجودات به‌ویژه انسان دچار حرکت می‌شود و لذا از قوه به فعل خارج و حادث می‌گردد. بنابراین، نشآت موجودات آکل‌اند و صور مجلاهای جمال و جلال مآکول. این تأثیر و تأثر و این حرکت ذات و جوهر در همه هستی، همواره برای رسیدن ظهورات ناتمام و ضعیف به تمامیت و استغنا تداوم دارد و خواهد داشت. آنچه در حرکت انسان به سوی انوار قاهره و سپس منبع نور ازلی اهمیت افزون‌تر دارد، بالا بردن سرعت و شتاب حرکت از طریق تمرکز ذات (ذهن و دل) به یک نور واحد محیط بر همه هستی است (توحید در مقابل شرک). سرعت و

شتاب حرکت ارادی از سه راه حاصل می‌گردد: ۱. تحدید دلبستگی و وابستگی به مظاهر کم‌نور و ناتمام ۲. همت در تمرکز و جمع ذهن و دل به انوار غالب عقلی ۳. آماده نمودن زمینه تلطیف و ترقیق قلب، تنبیه نفس و تزکیه ذهن از طریق عشق طبیعی به مظاهر جمال و جلال خداوند و تفکر در وجود آن‌ها. با این سه شرط می‌توان انتظار داشت سالک، سبکبار و سبکبال شود، و با سرعت و شتاب ره صدساله را در یک شب بپیماید.

تا ذات آدمی از تجلیات عقلی و علمی و عینی، حرکت ارادی نیابد، نمی‌توان در او معرفت و عرفان را به انتظار نشست و از این رو است که حرکت ذات سالک را از مهم‌ترین مبانی عرفان ربوبی به شمار می‌آوریم. معرفت آگاهانه و علمی به هستی و نیز شناخت نشأت وجودی انسان وسیله‌ای است برای معرفت خداوند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.» (فرهنگ مآثورات متون عرفانی، ص ۵۳۴)

۴. اتحاد عقلی، علمی و ادراکی

در ادبیات و زبان فلسفه معتقدند که معقول با عاقل، معلوم با عالم و مُدرک (محسوس) با مدرک (حاس) متحد می‌گردد. متناسب با مراتب سه‌گانه وجود و نشأت سه‌گانه عقل و نفس و جسم، سه گونه و یا به بیانی دیگر، چهار گونه تجلی یا غذا برای نشأت بشری می‌توان شناسایی کرد: محسوسات، معلومات، معقولات و مکشوفات یا مُلَهَمات. هر موجودی به‌ویژه انسان از این سه نوع جلوه، تغذیه و رشد می‌یابند. محسوسات پنج‌گانه و تخیل آن‌ها، هر نوع معلوم (اعم از علمی و خبری و ...) و همه معقولات (در قالب معلوم و محسوس) و مکشوفات و تجربه‌های متافیزیکی با نفس ادراک کنندگان آن‌ها متحد می‌گردند؛ حرکت ذاتی آدمی از همین راه حادث می‌شود و صورت هر محسوس، معلوم و معقول که آدمی آن را ادراک می‌کند و لذا با نفس او متحد می‌گردد، در جانش ثبت می‌شود و، به صورت نامه اعمال در آخرت در معرض دیدگان قرار می‌گیرد. شاید بتوان گفت آدمی مجموعه همین صور محسوس و

معلوم و معقول و مکشوف (ملهم) است و هر که صور معقول و مکشوف او یعنی مجموعه تفکرات عقلی و تجربیات قلبی اش بیشتر باشد، نفس او از نور مرتبه عقل جبروتی و ملکوتی بیشتر بهره مند خواهد بود.

ای برادر! تو همان اندیشه‌ای
ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
(مثنوی، ۲ / ۲۷۸)

اتحاد عارف و معروف که مستند به این باور فلسفی است، از این جهت مبنای عرفان است که نهایت حرکت جوهری در سالک عارف، اساساً باید به اتحاد ذات و صفات خداوند- از طریق تجلیات عقلی، علمی و ادراکی او- با ذات او بینجامد. در عرفان نیز منتهای مقصود عارف، اتحادش با ذات و صفات خداوند است و این اتحاد غیر از وحدت وجود است.

چنان‌که اشاره شد، همه جهان هستی تجلیات و ظهورات خداوند است و از نظر وجودی، وحدتی تام بر هستی حکمفرماست به طوری که این همه کثرات و تعینات را جز موج یا حباب نمی‌توان تلقی کرد، به این معنی که وجود موج و حباب تنها یک اعتبار و فرض است و در حقیقت موج یا حبابی وجود ندارد و آنچه هست، آب است و امواج و حباب‌ها شکل‌های متکثر آن آب‌اند. جهان تأثیر و تأثر انرژی‌ها نیز همین جهان است؛ انرژی این کثرات (اقوی و اکمل و اضعف و انقص) است که بر یکدیگر اثر (نوری و حتی ناری) دارند. اتحاد ذات الوهی با ذوات هستی (= فنای فانی در مفنی فیه) موضوعی است که با تأثیر و تأثر انرژی‌ها و قوه‌های ذاتی و نیز حرکت و سیر تکوینی و حبی ذوات ناقص‌تر و کم‌نورتر به سوی ذوات کامل‌تر و پرنورتر نسبت دارد، و این اتحاد در جهانی حادث می‌گردد که همه ذرات آن جهان در وجود خویش وحدت دارند. و البته این فنا یا اتحاد از بین رفتن یک وجود در یک وجود دیگر نیست بلکه اتحاد: تبدل و استحاله) یا فنای مرتبه ضعیف و ناقص وجود در مرتبه اقوی و کامل‌تر وجود است. فنا و اتحادی که در یک زنجیره طولی حادث می‌گردد، بدین معنی که هر حلقه‌ای از وجودات این زنجیره به طور مستمر و متوالی از حلقه یا مرتبه خود فانی و در مرتبه یا حلقه دیگر باقی می‌گردند. پس حرکت و اتحاد یا همان

سلوک و طریقت در درون یک وجود واحد- که از مرتبه بسیط به مرتبه انبساط تنزل یافته است- حدوث و ظهور می‌یابد.

بدین ترتیب، معیار و میزان معرفت و عرفان سالک، در اصل همین اتحاد اسما و صفات خداوند با جان اوست. تجلی اسما و صفات خداوند و حدوث حرکت در ذات سالک، مادام که این تجلیات در جان او اتحاد و ثبوت نیابد، مایه صعود وی به سوی حضرت احدیت نخواهد بود. این اتحاد تا آنجا می‌تواند استمرار داشته باشد که تشخیص عارف از معروف و محب از محبوب دشوار نماید، چنان‌که در او هم صفات خدا توان دید و هم اوصاف بشر.

ب. نظرگاه عرفان صوفیانه

مبانی عرفان صوفیانه نیز همان مبانی و اصولی است که پایه‌های فلسفی و برهانی آن در عرفان نظری مترتب است، همچنان‌که ریشه فهم و تفهیم مبانی شاعرانه عرفان را نیز می‌توان در عرفان فلسفی و صوفیانه یافت. تنها تفاوتی که میان این سه نظرگاه وجود دارد، در زبان و بیان آنهاست با اینکه در پاره‌ای از موارد زبان و نحوه بیان در هر سه نظرگاه اشتراک تام دارد. تفکیک و بررسی جداگانه مبانی عرفان در سه آن‌ها مذکور بدین جهت صورت می‌گیرد که این مبانی با تمایز بیشتر و به هدف اثبات اشتراک و همسانی هر سه نظرگاه تبیین گردد. نیز گردآوری و معرفی مصطلحات در هر کدام از مبانی چهارگانه در نظرگاه‌های صوفیانه و شاعرانه بدان جهت است تا دیدگاه‌های پراکنده صوفیان و شاعران عارف، درباره مبانی عرفان تجمیع و تبیین گردد. اصول و مبانی چهارگانه عرفان صوفیانه- با الفاظ و تعابیر ویژه صوفیان عارف- بدین شرح است:^۴

۱. وجود حضرت حق خداوند جلّ اسمه

هر معرفت و تجربه معرفتی انسان، متوجه و متعلق است به تنها وجود هستی یعنی حضرت احدیت. بنابراین منشأ معرفت انسان در خود، وجود خداوند است

و وجود اوست که جان مظاهر و موجودات هستی به‌ویژه انسان را به حرکتی ذاتی و جوهری- که در انسان عمدتاً از نوع حرکت عقلی و معرفتی و نیز نفسانی است- وامی‌دارد. از این رو، نخستین مبنا و اصل در پدید آمدن عرفان، وجود ذات احدیت است چراکه بی‌وجود او هیچ حرکت معرفتی یا همان تجربه معرفتی قابلیت حدوث ندارد.

صوفیان عارف در آثار خویش، ذات واجب الوجود و صفات او را با اسامی و تعبیری خاص و متعدد مورد اشاره قرار داده‌اند؛ از آن جمله: احد، احدیت، واحدیت، نورالانوار، عماء، غیب هویت یا غیب مطلق، مقام قاب قوسین، رب الارباب، کنز مخفی، مالک مُلک، وجه حق، کلّ، هاء، هو، محبوب، مطلوب، جانان، دریا و آفتاب و ... (در مقام تشبیه)، الف (ذات احدیت)، تاء (ذات به اعتبار تعینات و تعددات)، نون (علم اجمالی در مقام احدیت و قلم مرتبه تفصیل آن است)، واو (وجود مطلق در کل موجودات)، هاء (اعتبار ذات به حسب ظهور و حضور و وجود)، حقیقه الحقایق، حق الیقین، رتق (اجمال ماده وحدانیت، مرتوق پیش از آفرینش و ظهور).^۴

۲. تجلی و ظهور اسماء جمال و جلال

در منابع صوفیه، تجلی و تعین جمال و جلال از برجسته‌ترین مصطلحات صوفیانه است. به همین دلیل، بی‌آنکه تصریح کنند، قابل استنباط است که این شاخص و عامل می‌تواند از اصول و مبانی مهم عرفان صوفیانه به شمار آید. توجه مستمر صوفیان، این خرقه‌پوشان مست، به همه مظاهر و جلوه‌های هستی و تأثر شدید آنان از آن جلوه‌ها، از جایگاه و شأن تجلی در سلوک و معرفت صوفیانه آنان حکایت می‌کند. نظر و نظربازی، شاهدبازی، سماع نوای مطربان و قوالان و نیوشیدن کلام قرآن از زبان مقریان، ادای اذکار و ادعیه در مجالس و خانقاه‌ها، اشاره آنان به کشف و شهود و بارقه‌های قلبی و نیز اهتمام آنان به احوال و اوقات عارفانه به هنگام مکاشفه و مشاهده تجلیات ربوبی، نمونه‌هایی از

بهره‌جویی صوفیان از مظاهر جمال و جلال‌اند. صوفیان سالک نیز مرشد و پیر و شیخ و مراد خویشتن را از جلوه‌های ربوبی و رحمانی خداوند که وسیله جذب و هدایت و صعود سالکان صوفی به مراتب بالای اسما تلقی می‌گردند، می‌دانستند. بزرگان صوفیه مصطلحات متعددی در حوزه تجلی و تعین ذات احدیت به کار گرفته‌اند که همگی نشان می‌دهد صوفیان تجلی را منحصر به مرتبه ناسوتی و مادی نمی‌دانستند بلکه مراتب عالی تجلی و تعین را متعلق به تعینات اولی یعنی تجلیات عقلی و نوری (حقیقت محمدیه) و سپس تجلیات نوری ملکوتی می‌دانستند. جلوه‌های این تجلیات، اسما و صفات خداوند است که در این عالم ناسوت همانند بارقه‌ها و انفاس بر قلب صوفیان عارف وارد و نازل می‌گردد. از آن جمله است مصطلحات «ظهور، جلوه، تشخیص، طالع، لائحه، لامعه، بواده، لیلۃ القدر (شب اختصاص سالک به تجلی خاص)، فتق (ظهور اسماء حضرت احدیت و واحدیت، مقابل رتق)، اسم، اسم اعظم، اشراق، وارد، واقعه، شاهد، رقیقه، لطیفه، خاطر (خطور کننده)، بارقه، تحقق، جرس، جلا و استجلا، نفس (دوام و تواتر حال مشاهده، آرامش دل به لطایف و اشارات غیبی)، نفس رحمانی، قبول، رسم، ستایر، صبیح الوجه، فتوح، کلمه، مشارق و مغارب، مجالی کلی، مطالع و منصات، قابلیت اولی (تعین اول، عقل اول، حقیقت محمدی، دره بیضا، روح اعظم)، حروف (حقایق بسیط)، عنقا (عنصر اعظم و کنایه از هیولی)، باء (اولین ممکنات)، ام الکتاب و ...». مصطلحاتی مانند «ستر، حجاب، ران و رین، صدا، غین، فرق و تفرقه، دبور، غراب و ...» نیز اشاره به موانع و حجبی دارد که سبب منع و انصراف نور تجلیات احدی از قلب و جان صوفی می‌شود.

۳. طریقت و سلوک قلبی

در ادبیات صوفیه، اصطلاح سلوک و نیز طریقت— که گاه تعبیری دیگر همچون «قدم، قدم صدق، سفر (ج: اسفار)، سیر، صعود و ترقی» به جای آن دو به کار می‌رود— درست برابر اصطلاح حرکت و تغیر ذات در ادبیات فلسفه و عرفان

فلسفی است. چنان‌که اشاره شد، تجلیات غالب و پر نور است که بر تجلیات ضعیف و محتاج چیره می‌شوند و آن‌ها را از نور وجود خویش غنی می‌سازند. این مطلب در ادبیات صوفیان و عارفان با تعبیر فقر، افتقار، غنی و استغنا بیان می‌گردد. فقر و افتقار، صفت ذاتی هر موجودی به‌ویژه انسان است؛ زیرا او در آخرین و پایین‌ترین مرتبه وجود (مرتبه ناسوت) قرار دارد و از این روی، از نور بسیار کمتری نسبت به منشأ نور یعنی نور الانوار بهره‌مند است، و همواره، محتاج و مفتقر نور آسمان‌ها و زمین، خداوند غنیّ حمید خواهد بود. افتقار و استغنا وجودی آدمی و میزان آن پیش از تولد و در بطن مادر تعیین می‌شود، آنان که از حیث استعداد فطری و تکوینی (ژن وجودی) از نور و انرژی عقلی و نفسانی بیشتر و غالب‌تر بهره‌مندند، سعادتمندتر و در غیر این صورت، شقی‌ترند: «السعیّدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ.» (فرهنگ مأثورات متون عرفانی، ص ۲۷۵) در منابع صوفیه به این امر نیز پرداخته‌اند، چنان‌که تصریح آنان به عنایات ازلی، سرشت و تقدیر آسمانی، استعداد تکوینی در آفرینش ذات و سرشت آدمی و به کارگیری اصطلاحاتی نظیر «مجدوب سالک و سالک مجدوب، مفتاح سر قدر، زیتونه، زیت، درجات و اطوار وجود سالک: قلب، صدر، فؤاد، سرّ، لطیفه انسانی، نفس، نفس ناطقه، نفس مطمئنه، روح، شجره، زجاجه، کوکب درّی، مصباح، افق مبین، افق اعلی و ...» از باور آنان به نوعی جبر یا قسر طبیعی و تکوینی حکایت می‌کند.

در ادبیات صوفیانه، حرکت و سلوک باطنی سالک با اصطلاحات و تعبیری خاص همراه گشته است. آنان تحول و حرکت ذات سالک و تأثر و افتقار وجودی او را با تعبیری چون «حال، وقت، وجد، جذبه، انزعاج، اراده، اصطلام، انجذاب، عشق، نکاح ساری و حب ذاتی، کشف و شهود، محاضره، حضور، محاذات، محاذه، مسامره، سعه قلب، شهود و غیبت، اعراف، تجرید و تفرید، انس و هیبت، ذوق، شرب، ریّ و ...» به کار برده‌اند. این اصطلاحات همگی حالات و تحولات و تغییرات ذاتی سالک، فقر وجودی او، و لذا کشش و جذبه و شوق و عشق و اراده و

انابه و شرب و استغنا و ... را در او نشان می‌دهد. تعبیری چون «کشف، شهود، محاضره، محادثه، انس، معرفت، هیبت (از جلال و شکوه نور غالب خداوند)، سعه قلب (از حضور و نفوذ نور ذات و صفات خداوند: ما وَسَعَنِي أَرْضِي و لا سَمَائِي و وَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ)، ری، توحید، حیرت و امثال آن‌ها» نیز از تأثیر و تأثر و فرایند غلبه نور غالب بر نور مغلوب حکایت می‌کند.

حرکت و سلوک عارف زمانی اهمیت و اعتبار افزون‌تر می‌یابد که سرعت و شتاب آن تا انتها درجه ممکن ارتقا یابد. سرعت و شتاب حرکت یا سلوک و سفر روحانی - چنان‌که گفته شد - از طریق تحدید دل‌بستگی و وابستگی به مظاهر کم‌نور و ناتمام، همت در تمرکز و جمع ذهن و دل به انوار غالب جمال و جلال و سرانجام آماده نمودن زمینه تلطیف و ترقیق قلب، تنبیه نفس و تزکیه ذهن حاصل می‌شود. این سه طریق ارتقای سرعت و شتاب حرکت و سلوک را در یک تعبیر می‌توان خلاصه کرد؛ آن تعبیر همان «تمرکز» و به تعبیر صوفیه «جمع، جمعیت، جمع الجمع، اخلاص، محاسبه، مراقبه و همت» است. جمعیت ذات و تمرکز وجود با اموری همچون «انقطاع و عزلت از ظلمات مرتبه ناسوتی (موت احمر، موت ابیض، موت اخضر، موت اسود)، مجاهده و ریاضت، عبودیت، قیام اللیل، صیام الدهر، تفکر، خلوت، ذکر، توبه، ورع، صبر، زهد، قناعت (کیمیا)، توکل، رضا، خوف و رجا، عشق (مجازی یا حقیقی)، شوق، انس، نظریازی با جمال شاهدان و نظایر آن‌ها» حاصل می‌گردد؛ و در مقابل آن، هرگونه انصراف همت از وجه ذوالجلال، تفرقه خاطر، انصداع، ریا و سمعه، غفلت، میل به قساوت و مانند آن‌ها موجب پراکندگی ذهن و دل، عدم تمرکز و در نتیجه سکون و رکود و حتی پسرفت سالک به سوی مراتب نازل می‌شود. مقام تمکین، جمع، جمع الجمع، حریت، طمأنینه، یقین، صحو و سکر، تحقیق، حکمت و معرفت مقام قلب‌هایی است ملقب به بیت الحکمه (قلبی که اخلاص بر آن غالب باشد)، بیت المقدس (قلب پاک از تعلق به غیر)، بیت المحرم (قلب حرام گشته بر غیر حق)، بیت العزة (قلب واصل به مقام جمع در حال فنای در حق) که با جمع و

تمرکز در تجلیات عقلی، ملکوتی و مُلکی ظلمت نقص و حرمان را با نور کمال احدیت برانداخته و برچیده‌اند یعنی مقام غوث و قطب و خاتم و خضر. تمامی این مصطلحات هر کدام به نوعی با سلوک و حرکت نسبت دارند و از شأن تحولات و سلوک باطنی به عنوان مبنای عرفان حکایت می‌کنند. با تحقق فرآیند تجلی و تأثیر نور و انرژی مظاهر و تعینات عقلی و علمی و مُلکی و مُلکی بر ذات سالک و تأثر و تغیر ذاتی او از آن جلوه‌ها، نتیجه و میوه‌ای به نام معرفت یا عرفان حاصل می‌گردد.

۴. فنای فی الله و بقاء بالله

در بحث اتحاد در نظرگاه فلسفی عرفان اشاره شد که با تغذیه نشأت آدمی از تجلیات، به تدریج وجود او از آن تجلیات انباشته و توشه آخرت می‌شود. چنانچه مجموعه انباشته‌هایش (ما قَدَمْت ایدیه‌م: بقره/ ۹۵؛ نساء/ ۶۲) حاصل تجلیات بی‌نور و ظلمانی و یا کم‌نور باشد، می‌توان او را از زمره اصحاب شمال و اشقیاء به شمار آورد و به عکس، اگر وی نشأت وجودی خویش را از جلوه‌های پرنور عقلی و علمی سرشار سازد، ذخیره پرانرژی نور را توشه خود ساخته است. اینان از سکر به صحو، از طریقت به حقیقت، از علم الیقین و عین الیقین به حق الیقین، و از فقر و افتقار به غنی و استغنا نایل می‌شوند: اذا تمّ الفقر فهو الله. تعبیر ولایت و خلافت عبارت از همین است که از طریق افاضه و کسب امانت الهی (عالی‌ترین تجلیات اسما و صفات الوهی) صاحب و حامل امانت یا همان خلیفگی خداوند می‌شوند و صفات خدا را در خویش می‌یابند؛ چنان‌که با گوش خدا می‌شنوند؛ با چشم او می‌بینند؛ با زبان او سخن می‌گویند و با دست او چیرگی و سلطه می‌یابند: «لا يزال عبدی يتقرب إلى النوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعاً و بصرأ و يدأ و لساناً؛ فَبی یسمعُ و بی یبصرُ و بی یبسطُ» و بی یَنطقُ» (فرهنگ ماثورات متون عرفانی، ص ۴۱۲) اینجاست که می‌گویند عارف به مقام توکل، تفویض و یا تسلیم رسیده است. شطح و طامات صوفیانه نیز در این

مقام رخ می‌نماید؛ زیرا صوفی یا عارف چون وجودش سرشار از صفات خداست، به خود که می‌نگرد گویی چنان است که به خداوند نگریسته است. بنابراین، ولیّ همان وجود فانی در انوار تجلیات حضرت احدیت و جامع‌ترین اولیا و خلفا در اسما و صفات و به تعبیر صوفیانه، سالک منتهی به مرتبه سدره المنتهی است.

در ادبیات صوفیه، الفاظ و تعابیر دیگری نیز به جای اتحاد و فنا و بقا به کار رفته است که از آن جمله است: «استتار، محو، اثبات، جمع حقیقی، محق، سحق، طمس، صعق، موت، حرق، حلول، وحدت، توحید، وصل، اتصال، خلّت، سرائر(انمحاق و محو شدن سالک در حق هنگام وصول تام)، استهلاک، وجود، استغنا، فقر». در منابع صوفیان از اصطلاح «مقام» یا «ملکه» نیز استفاده شده است که مراد از آن فنای ذات سالک از صفاتی بشریت و یا بقای او به صفاتی از صفات خداوند است؛ در حقیقت مقام را می‌توان فنای بخشی از صفات بشری و یا بقای بخشی از صفات احدی در ذات سالک دانست. چنان‌که می‌گوییم: مقام وحدت، مقام محبت، مقام فقر و استغنا، مقام ذکر، مقام زهد، مقام معرفت و علم، مقام تکلم، مقام سماع، مقام نظر، و

فنا نقطه واحدی از حرکت و سلوک سالک نیست بلکه از همان‌جا که حرکت ذات سالک و تأثیر او از نور و انرژی تجلیات خداوند آغاز می‌شود، فنای سالک نیز حدوث می‌یابد و آنجا که فنای سالک حادث می‌شود، مرتبه بقای او نیز آغاز می‌گردد. انتهای مقام عرفان همان انتهای حرکت جوهری در آدمی - یعنی مقام فنا و بقا در ذات و صفات خداوند - است.

ج. نظرگاه عرفان ادبی یا شاعرانه

همان‌طور که پاره‌ای از مصطلحات عرفانی مربوط به ادبیات فلسفی، در ادبیات صوفیانه به کار می‌رود، به همان نحو بخشی از مصطلحات صوفیانه و شاعرانه نیز با تأثیر و تأثر این دو ادبیات از یکدیگر در هر دو منبع شعر فارسی و

منابع صوفیانه به کار رفته است، به ویژه که می‌دانیم عده بسیاری از شاعران، منش صوفیانه و عارفانه داشته و از این طریق بهره فراوانی از مصطلحات را در اشعار خویش به کار گرفته‌اند. اما باید اقرار کرد که ادبیات شاعرانه و عارفانه به عکس ادبیات فلسفی و صوفیانه که روش مدرسه‌ای و بیان برهانی و حال و مقال دارند- مبانی و اصول عرفان را در نهایت لطافت و دقت و نیز با زبان و بیانی ساده و آسان‌یاب و با روش کشف و ذوق به تصویر کشیده است. در این نظرگاه، معشوق و جلوه‌های او و نیز حرکت و سلوک قلبی عاشق و فنای او با جلوه و ناز یار به روشنی و با زیبایی و با نکته‌سنجی‌های بی‌نظیر در ادبیات جهان، صورت یافته‌اند، لذا در ادبیات و اشعار عارفانه و صوفیانه فارسی، اصول و مبانی چهارگانه عرفان را بیشتر در قالب تعبیر و مصطلحات عاشقانه و خراباتی، و البته سازگار با سبک و زبان شعر می‌توانیم جستجو و استنباط کنیم. با پژوهشی اندک می‌توان دریافت که چه میزان از شعر حافظ، مولانا، عطار، سعدی و حتی خیام، حاوی این چهار مبانی عرفان البته با زبان شعر و ادب است. حجم کاربرد همین تعبیر در اشعار بزرگان شعر فارسی، خود می‌تواند ما را به اصول و مبانی عرفان راه نماید. تفصیل این اصول و مبانی (مشمول بر وجود سروگون یار و جلوه‌های او از یک سو، و مستی و خرابی عاشق و فنای او به باده جمال و جلال یار از سوی دیگر) بدین شرح است:

۱. معشوق و ساقی سرو قامت

در اشعار عارفانه و عاشقانه فارسی، آنچه از هر چیزی برای شاعر مهم‌تر است و غایت شعر و شاعری او به شمار می‌آید، معشوق و محبوب اوست. هر مضمون شعری، هر نیت و هدف شاعری و هر کشش روحی و روانی شاعر، در شعر دور مرکز دایره عشق، یعنی معشوق، در گردش و چرخش است. نگاه شاعر عارف در شعر خود به معشوق و محبوب از منظر حقیقت است؛ عشق او یا نسبت مستقیم با خالق جمال و جلال دارد و یا منتسب است به جلوه‌های جمال و جلال او و

این، همان عشق مجازی است؛ در این عشق اگر شاعر نسبت به موجودی یا جلوه‌ای اظهار عشق می‌کند، هدف و انتهای عشق او نه آن موجود بلکه معشوقی است که آن جلوه‌ها و موجودات بدو تعلق و نسبت دارند، همچنان‌که عشق به لوازم و متعلقات معشوق انسانی نه عشق صرف به آن لوازم که عشق به مالک آن یعنی خویشتن آن شخص انسانی است. بنابراین، شاعر معشوق و جلوه‌های او را با اسامی و صفات متعدد می‌خواند از آن جمله با اسامی و صفات «معبود، یار، دوست، محبوب، منظور، مطلوب، جان، جانان، شاهد، ساقی، بت، سیمرخ، عنقا، سرو، صنوبر، گل، آفتاب، ماه، و ...». در عرفان شاعرانه نیز آنچه مبنا و اصل اساسی معرفت و عشق تلقی گشته، وجود نازنین یار است؛ اوست که سبب سرگردانی و آوارگی عاشق عارف در بیابان‌های حیرت و فنا شده و جلوه‌های جمال و جلالش، عشق، حرکت و خرابی ذات عاشق را موجب گشته است.

۲. جلوه‌های معشوق و ساقیگری او

در ادبیات و عرفان شاعرانه و عاشقانه، تجلی و ظهور معشوق و محبوب را بسیار برجسته‌تر می‌توان دید؛ شاعر علاوه بر محسوسات پنج‌گانه همچنین خیال معشوق- که پیش‌تر از راه حواس پنج‌گانه دریافته است- و معلومات ذهنی و عقلی در مورد او را نیز در وجود خویش متحد می‌گرداند و جان خود را بدان طریق معطر می‌سازد. مشهورترین جلوه‌ها و تجلیات معشوقانه در شعر فارسی عمدتاً بدین شرح است:

الف. جلوه‌هایی که با بهره جستن از مظاهر و ظهورات افعالی معشوق و با استفاده از مصطلحات مربوط به اندام و اعضای تن معشوق بیان گشته‌اند مانند، «زلف، عارض، رخ، ابرو، مژه، چشم خمار، خال، خد، خط سبز، لب لعل، دهان شکرین، زرخ یا ذفن، غبغب، دوش، تن سیمین، سینه، قفا، ساعد، ساق، قامت دلکش و ...»

ب. جلوه‌های اخلاق و صفات معشوق مانند «حسن، ملاحظت، شکوه، صوت

دلنشین، خنده، مهربانی، نظر، غمگساری، دلبری، ظرافت، ناز و کرشمه، شنگی، شوخی، شرم و حیا، غرور، شاهی، توانگری، ترکنازی، فتنه‌گری، ترسایی، خواب، رقص، مکر و قهر، جفا، خشم و کین، سرکشی و تیزی، عتاب و ...». وصف این جلوه‌ها و تأثیر شاعر از آن‌ها بدان جهت است که آدمی و صورت جمال او— در مقام خلیفگی خداوند— مثالی است از جمال و تعینات خداوند در مراتب سه‌گانه عقل و مثال و ماده، چنان‌که ابن عربی نیز انسان را «کون جامع» نامیده است. لذا وصف جمال خدا را با توصیف جمال صورت زیبارویان می‌توان محسوس‌تر و زیباتر بیان نمود.

ج. جلوه‌هایی که با استفاده از تعابیر رمزی، به‌ویژه تعابیر مربوط به خمیریات بیان شده‌اند، مانند «باده، مل، راح، دردی، مروق، دختر رز، جرعه، صبح، غبوق، قدح، ساغر، قرابه، سبو، رطل، نُقل، پیر مغان، ساقی، خمّار و ...». بیان جلوه‌های معشوق با بهره‌جستن از مصطلحات خمربه از جهت صفت تأثیرگذاری و مست‌سازی باده و شراب است، همچنان‌که جلوه‌های معشوق، جان عاشق را مست و خراب می‌سازد.

د. جلوه‌های معشوق با دیگر تعابیر رمزی، مانند تعابیر دینی، موسیقی، گل‌ها و درختان و ... که از آن جمله است تعابیر «چلیپا، ناقوس، زنار، بنفشه، یاسمن، گلزار، نرگس، سبزه، بستان، چمن، صنوبر، سرو، سمن‌بویان، سنبل، پسته، فندق، مطرب، نغمه، نای، دف، چنگ، رباب، بوی، نسیم، نافه، حجاب، نقاب، ابر، چوگان، شمع، صبح، ستاره، سهیل، آینه، لؤلؤ، ثعبان، زاغ، و ...».

در ادبیات عارفانه، همه این جلوه‌های معشوقانه رمزها و نمادهایی برای تجلیات ذاتی، صفاتی و افعالی خداوندند که نشأت سه‌گانه هستی را با انرژی‌های ذاتی خود فرا و فرو می‌گیرند. این جلوه‌ها و تجلیات معشوقانه در مکان‌ها و زمان‌هایی خاص ظهور می‌یابند؛ مکان و جهان ظهور این جلوه‌ها بدین نام‌ها موسوم‌اند: «خمخانه، خرابات، بتخانه، مصطبه، میکده، خانه خمّار، دل عاشق، دیده معشوقه‌بین، دیر، کلیسا، صومعه، مسجد و ...». زمان و اوقات ظهور و جلوه

معشوق نیز با این اسامی به کار رفته‌اند: «بامداد، شامگاه، روز، شب قدر، شب یلدا، نوروز، شعبان، بهار، عید رمضان، دوره جوانی و ...». این همه تعبیر شعری برای بیان یکی از مبانی عرفان یعنی تجلی و ظهور معشوق به کار رفته است. اگر مقام معشوقیت و عشق و عاشقی با جلوه‌گری و ظهور معشوق معنا می‌یابد، مقام معرفت و عرفان نیز تنها با تجلی معشوق و محبوب متصور خواهد بود.

۳. طرب، مستی، خرابی و ویرانی دل

در شعر عاشقانه و عارفانه، علاوه بر اصطلاح سفر روحانی و سیر معنوی مصطلحات بسیار متعدد دیگری برای حرکت و سلوک ذاتی به کار رفته است. این اصطلاحات هر کدام به نوعی از تغییر و دگرگونی ذات عاشق و عارف حکایت می‌کند که غالباً در اثر ذوق، شرب و ری باده جمال یار حادث می‌گردد، چنان‌که خرابی و ویرانی دل عاشق و سُکر و مستی او از شراب ساقی، برابر دگرگونی و حرکت ذاتی عارف و سلوک قلبی اوست. نشو و نما (رشد و ترقی و حرکت سالک از پرورش نور الوهیت) و هفت شهر عشق نیز از اصطلاحاتی است که به حرکت و سلوک باطنی عارف و مراحل و مراتب آن اشاره دارد. نور غالب و واسع رخسار یار، چنان وجود عاشق سالک را فرو می‌گیرد و او را به وجد و شور و نشاط می‌افکند که شاعر وجود مغلوب او را در این حال با تعبیری چون «غواص، پاکباز، دیوانه، مدهوش، شوریده، اهل طرب و عشرت و اهل بزم و عیش» به تصویر می‌کشد.

صبح است ساقیا قدحی پر شراب کن

دور فلک درنگ ندارد شتاب کن

(دیوان حافظ، ۱ / ۳۸۵)

زان پیش‌تر که عالم فانی شود خراب

ما را ز جام باده گلگون خراب کن

(همان، ۲ / ۳۸۵)

خشک شد بیخ طرب راه خرابات کجاست

تا در آن آب و هوا نشو و نمایی بکنیم

(همان، ۳ / ۳۶۸)

چشمت به غمزه خانه مردم خراب کرد

مخموریت مباد که خوش مست می روی

(همان، ۴ / ۴۷۵)

مدامم مست می دارد نسیم جعد گیسویت

خرابم می کند هر دم فریب چشم جادویت

(همان، ۱ / ۹۴)

مستان جلوۀ جمال یار به دلیل آگاهی از لذت و اصالت عیش و مستی از تظاهر به شریعت ابا دارند. آنان مستی و خرابی (= حرکت جوهری) را دین و آیین خود می دانند؛ لذا مذهب رندی و قلندری، قلاشی و اوباشی، ترسایی و زناربندی، و ملامتی و لابلالیگری را برای خویشان برگزیده‌اند و در شعر فارسی نیز به القابی همچون «عارف، عبد، محب، بدنام، رسوا، خودکام، باده‌خوار، سرو پایبند، بلبل عاشق، بنفشه سوخته خرمن، نظرباز، گدای کوی یار و ...» ملقب گشته‌اند.

همی گویم و گفته‌ام بارها بود کیش من مهر دلدارها
پرستش به مستی است در کیش مهر برون‌اند زین جرگه هشیارها
(علامه طباطبایی)

از این دیدگاه، حرکت و سلوک عاشق، منوط است به جمعیت ذهن و دل و تمرکز ذات او در وجود و جلوه‌های معشوق. چنانچه لطف ازلی سعادت ذاتی عاشق را در وجود او رقم زده باشد، اندک جلوه‌ای از نور رخ یار آتش در جان و روان او خواهد افکند. از آن پس است که عاشق، جان خویش را به دست تجلیات غالب و پرنور معشوق می‌سپارد و نگاه دل و دیده‌اش را از غیر او می‌دوزد تا نور ذات لاهوتی بر دل او تمرکز یابد و خرمن جان او را شعله‌ور سازد.

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع

به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد

(دیوان حافظ، ۶ / ۱۷۰)

غم دنیای دنی چند خوری باده بخور

حیف باشد دل دانا که مشوش باشد

(همان، ۱۵۴ / ۵)

خاطرت کی رقم فیض پذیرد هیهات

مگر از نقش پراکنده ورق ساده کنی

(همان، ۴۷۰ / ۶)

عاشق، طبیعتاً از تمرکز در غیر معشوق عاجز و یا دست کم دور است و ذکر و خیال یار سراسر وجود او را در بر می‌گیرد و به همین دلیل، در صحرا و دریا و کوه و در و دشت، قامت رعنا یار را مشاهده می‌کند. این جمع و تمرکز سرعت حرکت و سلوک عاشق را افزون‌تر می‌سازد.

بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که «عشق، شوق و اشتیاق، هجران، انقطاع قلبی از دنیا و برگزیدن خلوت انس و نیز سر در جیب تفکر فرو بردن و ذکر جمال معشوق کردن و از همه مهم‌تر سماع، نظربازی و تفرج، قرار گرفتن در مسیر نسیم گیسوی یار، بهره‌مندی از نوش لب یار، دست کشیدن بر سر زلف او، گزیدن لب و خوردن سیب زرخ، در آغوش کشیدن قامت بلند یار و بوسه بر خاک پای او نهادن و خویشتن را از جلوه‌های پر نور و پر انرژی معشوق دگرگون و ویران ساختن» سرعت حرکت و سلوک ذاتی عاشق را می‌افزاید؛ ریاضت و مجاهده در عرفان شاعرانه نیز عبارت از مجموعه همین جمع‌ها و تمرکزهاست. به عکس، ریا و سمعه، غفلت از یاد معشوق، از دنیا در برابر معشوق حجاب برساختن، جهل، ظاهرگرایی و تقلید از عامه و نیز وقف و سپردن خویش به مستوری در برابر مستی و خرقه‌پوشی در برابر باده‌نوشی و ... موجب تفرقه و پراکندگی دل و روان عارف از وجود معشوق می‌شود. کفر زلف اشاره به همین ظلمات مادی دارد، و توبه، بازگشتن از توجه به این دنیای زلف‌سان و روی نمودن به سوی قبله رخ و قامت یار است.

قلبی را که عرش اسرار غیبی و محمل رازهای خلوت میان عاشق و معشوق و سرشار از نور ذات الوهی است، شایسته است که جام جم و آینه سکندر نامیده

شود. در این جام و آینه، هم غم‌ها، محنت‌ها، دردها، عطش‌ها، ناله‌ها، فریادها، آه‌ها، فغان‌ها و عربده‌ها، هم بزم عیش و عشرت و مستی می‌توان دید؛ هم مجلس هشیاری و بندگی و آزادگی را می‌توان یافت و هم احوال ملک دارا و صورت خیال و جمال یار را.

حرکت و خرابی دل در حال فراق و هجران و حرمان پیش می‌آید؛ زیرا در این حال است که نیاز و فقر ذاتی عاشق و عارف اشتداد می‌یابد و نیاز و فقر که اساس و جوهر و منشأ عشق است، باعث تحریک و تشدید هیجان‌ات و احساسات می‌شود. از این طریق است که عشق جای محبت می‌نشیند و عاشق را به شور و هیجان و التهاب می‌افکند، و سرانجام بدان‌جا منتهی می‌شود که عاشق هر کوه و در و دشتی را یار می‌پندارد. این مرحله همان مرحله آغازین فناست. فرآیند حرکت و مستی و خرابی عاشق را در چهار مرحله و بدین صورت می‌توان بیان و ترسیم کرد: ۱. فراق و هجران و حرمان ۲. جوشش و اشتداد نیاز و فقر ۳. تبدیل محبت به عشق و تشدید هیجان ۴. فنا.

۴. وصال عاشق به معشوق

عاشق که وجودش از هجران و حرمان یار در فقر و نیاز است، عاشقانه و با شور و هیجان در پی وصال و پیوستن به یار و زندگی یافتن از نور و انرژی ذاتی اوست. این حرکت و سیر ذاتی- آنگاه که فقر و نیاز ذاتی عاشق در نهایت درجه باشد، نور ذات، صفات و افعال یار، وجود او را احاطه می‌کند و از انوار ضعیف و ظلمات مراتب پایین‌تر وجود، بی‌نیاز می‌گرداند- به فنا و اتحاد ذاتی، صفاتی و افعالی عاشق در جلوه‌های سه‌گانه ذاتی، صفاتی و افعالی معشوق منتهی می‌شود. اینجاست که عاشق مدهوش، شطّاحی آغاز می‌کند و خود را معشوق و معشوق را خویشتن معرفی می‌کند.

لیک از لیلی وجود من پر است

این صدف پر از صفات آن در است

ترسم ای فساد! گر فصدم کنی
نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنی است
در میان لیلی و من فرق نیست
(مثنوی، ۵/ ۲۰۱۹-۲۰۲۱)

هر آن کاو خالی از خود چون خلا شد
انا الحق اندر او صوت و صدا شد
شود با وجه باقی غیر هالک
یکی گردد سلوک و سیر و سالک
(گلشن راز، ب ۴۴۷-۴۴۸)

اگر نوری ز خود در تو رساند
تو را از هستی خود وارهند
(همان، ب ۵۱۴)

بخور می تا ز خویشت وا رهند
وجود قطره با دریا رساند
شرابی خور که جامش روی یار است
پیاله چشم پاک باده خوار است
(همان، ب ۸۱۰-۸۱۱)

وصال، قربت، خلوت، حضور، دل از دست شدن و سپند آتش روی دلداری
گشتن و نیز تمثیلات فراوان شاعران از وحدت کثرات و ظهورات هستی و
ذات خداوند (مانند قطره و دریا، حباب و دریا، موج و دریا، بخار و دریا، ذره و
خورشید، سایه و خورشید، شیشه و نور، تصویر آینه و شخص آدمی، حروف
و حرف الف، اعداد و عدد یک، جام و شراب، دایره و آتش، هیزم و آتش)، از
حدوث و تکمیل فنا و استغراق عاشق در وجود معشوق حکایت می کند. فنا- به
بیان دیگر- از خویشتن و صفات و افعال خویشتن مردن و به وجود یار زنده
گشتن است؛ زنده گشتن در وجود معشوق همان بقاء یا بقاء بالله^۲ است که
انتهای فناست.

نتیجه‌گیری

همواره این پرسش مطرح است که مبانی عرفان یا تصوف که عنوان یکی از دروس دانشگاهی در رشته زبان و ادبیات فارسی است به درستی چیست؟ این مبحث را در کتب و منابع عرفان و تصوف، به مفهوم اهمّ مباحث عرفان و تصوف تلقی می‌کنند، اما به واقع از چه راهی باید به اصول و مبانی عرفان پی برد؟ آن کدام بنیاد یا مبانی است که بنای عظیم عرفان بر آن نهاده شده است؟ آیا آن‌چنان‌که در برخی منابع عرفان و تصوف آمده، موضوعات و مباحث مهم عرفان می‌تواند مبانی عرفان باشد؟

جهت پی بردن به مبانی عرفان و استنباط آن مهم‌ترین راه آن است که بدانیم غایت مکتب عرفان و انتهای هدف عارف از ورود به حلقه عارفان و صوفیان چه بوده است. چنان‌که مشهور است پرسش آدمی از خویشان همواره این بوده که از کجا آمده‌ام؟ در کجا هستم؟ چه باید کرد؟ و به کجا خواهم رفت؟ (رحم الله من علم من این و فی این و الی این). فلاسفه و حکما، غایت حکمت و فلسفه را شناخت خدا و وجود، شناخت جهان هستی و شناخت انسان و مبدأ و منتهای وجود او گفته‌اند. آنان از حرکت جوهری، سفرهای عرفانی، هفت شهر عشق و پرواز به سوی سیمرغ، قوس نزول و صعود، سیر انا لله و انا الیه راجعون، سلوک و فنا و ... سخن رانده‌اند. این مطالب حاکی از آن است که هدف عارف چیزی جز حرکت و سفر نیست، اما این سفر مبدأ و مقصدی دارد و عارف ناگزیر است که راه و رسم سفر بداند. لذا او باید مبدأ و محل و حال خویش را بشناسد و از اسباب حرکت و عوامل سرعت و شتاب حرکت و سرانجام از مقصد حرکت آگاهی تامّ داشته باشد. از سوی دیگر، بررسی و سنجش محتوای معنایی و عرفانی کتب عرفان و تصوف و به‌ویژه دیوان‌های شعر عرفانی و کتب عرفان‌نظری (از جمله آثار ابن عربی، ملاصدرا، شیخ اشراق، محمود شبستری و دیگران) محقق را بدین استنباط سوق می‌دهد که این همه بیان و تأکید بزرگان شعر و عرفان و فلسفه حاکی از چهار اصل اساسی در عرفان است:

۱. مبدأ هستی و قبله توجّه مشتاقان
 ۲. جهان هستی و ظهور و مظهر تجلی رخسار یار
 ۳. سلوک، مجاهده، حرکت و مستی عارفان عاشق از ظهور نور معشوق
 ۴. وصال، اتحاد و فنای عارف از طریق استغراق در جلوه‌های افعالی و صفاتی و ذاتی پروردگار و بقای در وصول.
- اگر تمامی تحقیقات و تجربه‌های معرفتی عارفان، صوفیان، شاعران و حکیمان، و نیز تمامی تعابیر و مصطلحات عرفانی و صوفیانه و شعری را گردآوری کنیم، به نظر می‌رسد در درون همین چهار رکن و مبنای معرفتی می‌گنجد؛ چنان‌که به نمونه‌هایی از این تعابیر در متن مقاله اشاره شد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای مشاهده تعاریف «فلسفه و حکمت»، ر.ک: به منابع ۴، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۲۳ و ۲۴ این مقاله.
۲. در آثار حکیمان و عارفانی چون ملاصدرای شیرازی، واژه «قوه» درباره ذوات موجودات و ذات خداوند معادل واژه «انرژی» است. انرژی یا قوه، همان نیروی ذوات عقلی، نفسی و جسمی است که گاه در ماده تعریف می‌شود و گاه در مجردات نوری. به همین دلیل، قوه یا انرژی را به مادی و جسمانی، نفسانی، عقلی و ... تقسیم نموده‌اند. (در این باره ر.ک: مقاله نویسنده در فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، شماره ۷، بهار ۱۳۸۵ با عنوان «انرژی مجرد و شریعت عرفانی».)
۳. اسما و صفات خداوند همگی قوت و شدتی بی‌متنا دارند؛ در این میان، پس از صفت جمال وجه و جلال ذات، صفت علم و تکلم او شدت و قوت بیش‌تری دارند. از صفت علم و کلام او همین بس که جملگی تعینات و تجلیات غیبی و شهودی از علم او و از طریق اعیان ثابت (مرکز و حضرت علم خدا) و به وسیله قول یا کلام او وجود یافته‌اند: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فيكون» (یس / ۸۲) در واقع، وجود بی‌همتای او به چیزی اشاره نمی‌کند که به وجود آید، بلکه سخن و کلام خدا همان تعینات و تجلیات است و تعینات و تجلیات نیز همان سخن و کلام خدا. به همین جهت، وجود و جان موجودات را در پیام‌نامه خویش به رسول گرامی (ص)، «کلمه» می‌خواند: «... إليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه...» (فاطر / ۱۰)؛ «... إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ألقيها إلى مريم و روح منه...» (مائدة / ۱۷۱)؛ «إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يُشرك بكلمة منه اسمهُ المسيحُ عيسى ابن مريمَ وجيهاً في الدنيا و الآخرة و من المُقربين.» (آل عمران / ۴۵) در انجیل نیز به صراحت به این معنی اشاره شده است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود ... و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد، پر از فیض و راستی؛ و جلال او را دیدیم، جلالی شایسته پسر یگانه پدر.» (کتاب مقدس: انجیل یوحنا ۱/۱۴ و ۱)
۴. مأخذ الفاظ و مصطلحات این بخش در شماره‌های ۲، ۴، ۶، ۹، ۱۴، ۱۷، ۲۲ و ۲۴ فهرست منابع ذکر شده است.

منابع:

- ارزش میراث صوفیه؛ عبدالحسین زرین کوب، ج ۵، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- اصطلاحات الصوفیه؛ عبدالرزاق کاشانی، ترجمه محمد خواجوی، ج ۲، مولى، تهران، ۱۳۷۷.
- انجیل شریف؛ ترجمه انجمن کتاب مقدس، ج ۴، انجمن کتاب مقدس ایران، تهران، ۱۹۸۶.
- (کتاب) التعریفات؛ السید الشریف علی بن محمد الجرجانی، ج ۳، ناصرخسرو، تهران، ۱۳۶۸.
- دیوان حافظ؛ شمس‌الدین محمد حافظ، تدوین و تصحیح رشید عیوضی، ج ۱، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۹.
- رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ؛ شرف‌الدین حسین الفتی تبریزی، ج ۱، مولى، تهران، ۱۳۶۲.
- الشواهد الربوبیه؛ صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)، ترجمه جواد مصلح، ج ۳، سروش، تهران، ۱۳۸۳.
- عرفان نظری؛ یحیی یثربی، ج ۱، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۲.
- فرهنگ اشعار حافظ؛ احمدعلی رجایی بخارایی، ج ۸، علمی، تهران، ۱۳۷۵.
- فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق؛ محمد خالد غفاری، ج ۱، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- فرهنگ علوم عقلی؛ سید جعفر سجادی، ج ۱، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۱.
- فرهنگ فلسفی؛ جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، ج ۲، حکمت، تهران، ۱۳۸۱.
- فرهنگ مآثورات متون عرفانی؛ باقر صدری‌نیا، ج ۱، سروش، تهران، ۱۳۸۰.
- فرهنگ نوربخش؛ جواد نوربخش، ج ۱، خانقاه نعمت‌اللهی، تهران، ۱۳۶۶.
- فلسفه عرفان؛ یحیی یثربی، ج ۲، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۰.
- قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند، ج ۲، دار القرآن الکریم، قم، ۱۳۸۱.
- قواعد العرفاء و آداب الشعراء؛ نظام‌الدین ترینی قندهاری، به اهتمام احمد مجاهد، ج ۱، سروش، تهران، ۱۳۷۴.
- کلیات سعدی؛ مصلح بن عبدالله سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، ج ۵، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۵.
- گلشن راز؛ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، ج ۱، طهوری، تهران، ۱۳۶۸.
- مبانی عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، ج ۱، سازمان سمت، تهران، ۱۳۸۳.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد بلخی رومی، تصحیح و توضیح محمد استعلامی، ج ۲، زوار، تهران، ۱۳۶۹.

- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه؛ عزالدین محمود کاشانی، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چ ۳، هما، تهران، ۱۳۶۷.
- مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی؛ سید جعفر سجادی، چ ۲، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۰.
- معجم المصطلحات الصوفیه؛ انور فؤاد ابی خزام، به اهتمام جورج متری عبدالمسیح، الطبعة الاولى، مكتبة لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۳ م.