

ارتباط هنر و عرفان در کشف گنج پنهان خلافت الهی

اثر: دکتر معصومه شبستری

(از ص ۴۷۵ تا ۴۹۵)

چکیده:

انسان معاصر، در عصر توسعه مدرنیته، میان میراث انباشته با معانی قدسی و رهیافت دنیوی عصر جدید، قرار گرفته و به میزان پیشرفت در زمینه غلبه بر طبیعت و تسخیر آفاق، دچار سقوط معنویت گردیده است و با قرار گرفتن در یک وضعیت بینابین، نیازمند پاسخگویی دین به مسایل وجودی انسان شامل: شکاکیت، تناهی، بیگانگی، ابهام و معنای زندگی است. عرفان، جریان روحانی عظیمی است که از میان همه ادیان می‌گذرد و در وسیعترین معنای خود به صورت وجدان «حقیقت واحد» معنا می‌شود. عرفان با هنر قرابتی تمام دارد. چرا که هر دو با عنصر عشق و محبت که در گذرگاه روح جریان دارد سرشته‌اند. هر دو در پی کشف و ساختن دنیایی جدید برای آدمی هستند. هم عرفان و هم هنر هر دو از مقوله ابهام هستند که از عالمی عینی گرفته می‌شوند و به درجات قابلیت مظروف خویش، چون سیالی جریان می‌یابند و هر دو از جذب و الهام سیراب می‌گردند. جذبه‌ای که تعین هویت انسانی و شخصی به کلی در آن از میان می‌رود.

واژه‌های کلیدی: عرفان، هنر، عشق، رمز و راز، قداست، ابهام.

مقدمه:

«انسان معاصر میان کهنه و جدید، بین میراث انباشته با معانی قدسی و رهیافت دنیوی عصر جدید واقع شده است و با فرار گرفتن در یک موقعیت مرزی، نیازمند آن است که دین پاسخگوی مسائل وجودی انسان، شامل: شکاکیت، تناهی، بیگانگی، ابهام و معنای زندگی باشد».^(۱) (هل تیلیخ، ۱۳۷۵ هـ.ش، پریایی ایمان، ص ۱۲). مفهوم ایمان یکی از مفاهیم سنتی است که در برابر پرسشهای دنیای جدید و مسائل عصر حاضر قرار گرفته است. ایمان از همه تلاشهایی که در صدد هستند تا آن را برگرفته از چیزهای دیگر بدانند پیشی می‌گیرد و بر همه آنها سبقت می‌یابد؛ چرا که همه آن تلاشها خود مبتنی بر ایمان می‌باشند. آنکه به قلمرو ایمان وارد می‌شود، به حریم مقدس زندگی پای می‌نهد، جایی که ایمان باشد، آگاهی از خداست نیز وجود دارد. ایمانی چنین، می‌تواند، چیزی را در مورد وجود آدمی مکشوف سازد که انسان در پناه آن کشف، از سیلان تجربه‌های زودگذر و نسبی زندگی روزمره خویش فراتر رود و با آگاهی از نامتناهی که بدان تعلق دارد ولی خودش واجد آن نیست، به طرف ایمان سوق داده شود. چنین ایمانی انسان را از صورت نگرشی غافل از معنا و با معنا نگرشی بی‌توجه به صورت به سوی نگرشی بس فرید و نادر یعنی نگره‌ای معنائگر و در عین حال غیر غافل از ظاهر سوق می‌دهد. و اینگونه پاسخهای ناشی از ایمان، پرسشهای ویرانگر و مخرب را، اقناع می‌سازد. در تاریخ بشر، عمل، ثمره اندیشه و جهان بینی آدمی بوده است و تاریخ انباشته از سخنان، راهکارها و گفتارهای نغز و دلربا است تا آدمی را به موقعیتی برساند که متضمن خوشبختی نهایی و حقیقی او باشد. در میان تمامی اندیشه‌ها، تنها یک جهان بینی است که اگر به حقیقت مورد بررسی قرار گیرد و همه ابعاد آن مدنظر باشد می‌تواند، سعادت واقعی آدمی را ضمانت کرده و کشتی روح او را به ساحل آرامش و رستگاری برساند. این جهان بینی و اندیشه، نگرش عرفانی است.

عرفان:

«عرفان جریانِ روحانیِ عظیمی است که از میان همهٔ ادیان می‌گذرد و در وسیعترین معنای خود به صورت وجدانِ حقیقت واحد، خواه آن را حکمت، نور و عشق بخوانیم، معنا می‌شود.»^(۲)

(Evelyn Underhill, 1911. *Mysticism a study in the Natural and development of man's Spiritual consciousness*, p. 125)

عرفان دریافت و درک مشهود «خداوند آفرینندهٔ مطلق، آگاهی و عشق ورزی به قدس الاقداس و آگاهی از حضور الهی، یعنی آگاهی از محتوای دلبستگی نهایی و آخرین گزینه در عرصهٔ وجود است. حضور الهی، حضوری است که علی‌رغم ظهور خود، سرّی است و آن‌آنکه این معنا را در می‌یابد عارفند. آنان افرادی هستند که فقر و گرسنگی روح خود را در می‌یابند و می‌دانند که: تواضع و خشوع، کرامت و عزّت، عشق و محبت و زیبایی و حقیقت، عناصری هستند که روح گرسنه را تشفی می‌بخشند و نیک تر آنکه در می‌یابند، که بایستی برای رفع فقر و نیاز روح باید حرکت کنند. حرکتی از خویشتن به سوی آنکه در عین «نزدیکترین» بودن به آدمی و «ظاهرترین» بودن برای او «دور از دسترس و پنهان» می‌نماید. و در اوج اقتدار و تعالی، دوست داشتنی است. از یک سو، ولی است و قاهرترین قدرت که سرنوشت همه چیز و همه کس را تنها او رقم می‌زند و «بنده به هیچ شکلی در برابر او استقلال ندارد و به عبارت دیگر «بنده» محو در خداوند است، و از سوی دیگر بنده موجودی است که لایق و قادر بر دوست داشتن خداوند است. خدایی که در مقام مولویت تا بدان پایه از بنده فاصله می‌گیرد، در مقام محبت تا به این میزان نزدیک می‌شود. این ارتباط از اعجاز‌آمیزترین نسبت‌هاست.»^(۳) (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵ هـ.ش، حکمت و معیشت، ص ۱۹۳).

«از اینروست که گفته‌اند اندیشیدن در ذات حق باطل است. این باطل بودن، نه به دلیل آنست که فکر ما کوتاه است و موضوع فکرت بلند، بلکه چون خداوند فرمود «نحن أقرب الیه من حبل الوريد»^(۴) (سوره ق / آیه ۱۶). هرچه در او اندیشه کنند، از او دورتر می‌شوند، زیرا اندیشه کردن، یافتن واسطه‌ای است که اندیشه‌گر را به مراد نزدیکتر کند و

اینجا چون نهایت نزدیکی حاصل است، هر واسطه و دلیلی که ذهن بیاورد، خود مایه دوری از محبوب و حجاب روی او می شود. (۵) (د. حسین الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۷ هـ.ش، مقالات، ص ۷۵) در واقع این خداوند نیست که از خلق در حجاب است، آدمی در پس آرزوها و کردارهایش از او در حجاب است. که اگر حجاب گیرد حق بیند. و از همینروست که عرفان را راه بیواسطه با حق نامیده‌اند.

سلاح عارف «عزم» نیست، «ایمان» است، شیفتگی است، قدرت نیست، شگفت زدگی است، اعتماد و اتصال به نویسنده و راقم همه سرنوشت و همه آنچه موجود هست، می باشد؛ قدرت لایزال و سرمدی که مافوق همه قدرتها و نیروهاست. آنکه، به تعبیر نویسنده عارف معاصر، «همه نیایشها و عشقها برای او از قلب آدمی می جوشد، به او که همه موجودات و تمامی نشانه‌ها می کوشند تا به فرجامی که او برایشان تقدیر کرده است، برسند. دستی که برای همه چیزها و برای همه آفریده‌ها و مخلوقات که در زمین و فضا پراکنده‌اند و در ظاهر هیچ انگیزه یا معنایی ندارند و صحراها و بادها و انسانهایی که هیچ یک نمی دانند برای چه آفریده شده‌اند، انگیزه‌ای دارد و تنها اوست که می فهمد طرحی عظیم در انداخته تا کیهان و هستی را به نقطه‌ای رهنمون شود که شش روز هفت روز آفرینش در نزد مسلمانان [آفرینش را به اکسیر اعظم تبدیل می کند. او که روح جهان، تنها بخشی از روح اوست، (۶) (پائولو، کونیلو، ۱۳۷۹، هـ.ش، کیمیاگر، ص ۲۲۳). و روح او، روحی است که در آدمی به ودیعت نهاده شده است تا بزرگترین معجزه‌گر در عرصه هستی باشد.

عرفان، از معرفت و شناخت برمی خیزد که در مسیر حرکت و سلوکی سخت و دشوار سالک را در سایه فروتنی، ایمان و سادگی، از معرفت و شناخت به شهود و حقیقت و رستن از خویشتن و حضور در حضرت دوست می رساند. صفا و سادگی، زمینه این حرکت است همان چیزی که سورن کیرکگارد درباره نبرد روحانی می گوید: «چیزی وجود دارد که تمام نیزنگهای شیطان و تمام دامهای وسوسه نمی تواند غافلگیرش کند و آن سادگی است» (۷) (پائولو، کونیلو، ۱۳۷۹، هـ.ش، کیمیاگر، ص ۲۷۶).

دل بستگی نهایی انسان، سعه وجودی نفس ناطقه را به ظرفیت پذیری حقایق قدسی،

گسترش می‌دهد، چرا که خداوند فیاض علی‌الاطلاق است و قابلیت و استعداد را نیز در انسان نهاده است. آدمی با قطع تعلقات خویش و دلبستگی به نهایی، توخّد می‌یابد. این توخّد روحانی به قطع تعلقات است که طهارت آورده و به انسان بینش می‌دهد و آدمی را روشن و بیدار می‌نماید. و به میزان بریدن از رنگ تعلقات، آدمی صفا و نشاط می‌یابد.^(۸)

(حسن حسن زاده آملی، ۱۳۷۴ هـ.ش، انسان و قرآن، ص ۱۰۴).

عرفان، یک نگرش تقریباً مشترک در تمامی عالم است. چه سرحلقهٔ بتها، همان نفس آدمی است که به انسان از هر موجود دیگری نزدیکتر است و لذا هر کس که بتواند از این عقبهٔ دشوار بگذرد و حق مجاهدت در راه خداوند را بگذارد، ثمرات نیکوی آن را خواهد چشید، «هر کسی، از هر دین و مسلکی اگر به واقع مجاهد فی سبیل الله شد، تضمین الهی شامل حال وی خواهد بود [که من جاهد فینا لنهدینهم سبلنا]^(۹) (سورهٔ عنکبوت / آیهٔ ۶۹) و خداوند وی را به راه خودش هدایت خواهد کرد، ولی معصوم از خطا نخواهد بود و هدایتش صد در صد کامل نمی‌باشد»^(۱۰) (د. عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵ هـ.ش، حکمت و معیشت، ص ۳۲۳). در سایهٔ مجاهدت پیوسته با نفس، آدمی به یقین در می‌یابد که صاحب اختیار مطلق کس دیگری است. هرگاه آدمی خود را صاحب اختیار مطلق شرایط پنداشته است، چیزی رخ داده است که او را پرتاب نموده است. توگویی وی همیشه در خودآگاه خود پرسیده که آیا او محکوم است تا همیشه به خط پایان نزدیک شود اما هرگز از آن عبور نکند.^(۱۱) (پائولو، کوئیلو، ۱۳۷۹، هـ.ش، کوه پنجم، ص ۲)؛ و این به معنای درک و احساس حضور خداوند است، چنین احساسی آدمی را از هراس آنکه روزی همه چیز پایان خواهد یافت و از ناامیدی حاصل از آن می‌رهاند.^۲ این معرفت یعنی شناخت «خدا» در مسیر شناخت «خود»، دغدغهٔ همیشگی آدمی بوده است. و آدمی همواره در پی یک تکانهٔ شدید روحی، به حرکت در آمده و سرانجام گنجی را که در بیرون به دنبالش گشته، پس از یک سلوک طولانی و کسب تجارب و دریافت اشراقات روحی و سوانح غیبی، در خویش می‌یابد.^۳ چنین یافتنی تنها پس از طی آن مسیر حاصل می‌گردد، و آدمی در پیمایش فراز و نشیبها، و سیر روحی که با مشکلات و پیچیدگی‌ها و موانع و مساعدتهای شرایط بیرونی نیز همراه

می‌شود، به کیمیاگری روح دست می‌یابد و در می‌یابد که چگونه باید اکسیر خلود و جاودانگی را کشف کند و نیز بی‌ارزش‌ترین فلزات و جوهرها را به ارزشمندترین و گرانبهاترین عناصر تبدیل نماید.

هر دوی این تحولات نمادین است. کیمیاگری، نمادی از نفوذ به روح جهان و کشف گنجی است که «او» برای «انسان» ذخیره کرده است و تبدیل فلزات به طلا، که از نظر فرزندگان، تکامل یافته‌ترین فلز است، نماد و سمبل، تکامل می‌باشد و بدبختانه انسانها هستند که سخن فرزندگان را خوب تعبیر نکرده‌اند. «آنانکه حجر کریمه را می‌یافتند، در طی آن تحول بخشی، می‌کوشیدند هم چون طلا تکامل یابند، آنها حجر کریمه را می‌یافتند، چون فهمیده بودند که وقتی چیزی تکامل می‌یابد، همه چیز در پیرامونش تحول و تکامل می‌یابد. جهان تنها بخش مرئی خداوند است و کیمیاگری واقعی آوردن کمال روحانی به سطح مادی است.»^(۱۲) (پائولو، کونیلو، ۱۳۷۹، هش، کیمیاگر، ص ۲۰۵، ۲۰۶).

آدمی در اثر این تکامل و دارایی، ولایت تکوینی بدست می‌آورد و چنان قدرت وجودی پیدا می‌کند که تصرف در ماده کائنات می‌نماید و خود بهشت آفرین می‌شود. «عارف هنگامیکه از نفس خود برید و به حق پیوست، می‌بیند که هر چه قدرت است در قدرت خویش که به همه مقدرات تعلق می‌یابد، مستغرق است و هر چه دانش است، در دانش او که چیزی از موجودات از دایره علم او بیرون نیست، مستغرق است و هر چه اراده هست در اراده او که هیچ چیز از ممکنات سرپیچی از اراده او ندارد مستغرق است، بلکه می‌بیند که هر چه وجود است از او سر می‌زند و سرچشمه فیض همه اوست. پس در این هنگام چشمش که با آن می‌بیند و گوشش که با آن می‌شنود و توانی که با آن کار انجام می‌دهد و علمی که با او اطلاع می‌یابد و بالاخره تمام وجودش که در خارج متحقق است، همه حق می‌شود. پس این هنگام است که عارف اخلاق خدا را حقیقتاً به خود می‌گیرد.»^(۱۳) (حبيب الله خربى، ۱۳۷۷، ق، شرح نهج البلاغه، ج ۱۹، ص ۲۸۷). این قدرت همان قدرت کیمیاگری است. اکسیر خلود و جاودانگی، نماد پیوستن آدمی به نامتناهی است. هرگاه آدمی به یقین بداند که پایان همه چیز، آغاز پیوستن او به اقیانوس وجود می‌باشد و معرفت

یابد که با مرگ او، همه چیز پایان نمی‌یابد. احساس غرقه شدن در حضور الهی، تجلی عمیق رابطه انسان با قدسی را به دنبال می‌آورد. «اینجایی نهایت دور خود را حاضر و نزدیک می‌سازد، بدون آنکه دوری خویش را از دست بدهد.»^(۱۴) (پل تیلیخ، ۱۳۷۵ هـ.ش، پریایی ایمان، ص ۳۰).

عارف چون از گوهر ذات خود با خبر می‌شود، از غم نیستی که به خاطر آن «من» فناپذیر، در جنگ و نزاع بود، رهایی می‌یابد و خود را جاودانه می‌بیند؛ این معرفت و یقین به نامیرایی و خلود، با شهود جام جهان بین دل آدمی رؤیت می‌شود و آن را از شراب شادی و عشق و امید و شوق به زیبایی و دانایی و نیکویی لبریزی می‌کند. لبریزی آدمی ریشه در میثاق اُلت وی با پروردگارش دارد، آن زمان که با وی عهد بندگی بست و در آن صبحگاه آفرینش، به شهادت ذرّیات آدم در حضور حق، آدمی بر او گواه شد که: «آیا من پروردگار شما نیستم. گفتند: آری، چنین است»^(۱۵) (سوره اعراف / آیه ۱۷۲)، اما به اقتضای حیات در دنیای فراموشی و نسیان، عهد بندگی از خاطر برد، تا آنگاه که حکمت ربّ کریم و لطف او، پردگیانی از پس پرده عزّت به رسالت سوی، بندگان بندگی گم کرده فرستاد، تا عهد ازلی را تجدید گر باشند و آدمی غفلت زده را به راه دیرین آشنایی باز خوانند.

در عرفان «انسان» بهشت نمی‌جوید و چون مظهر تام اسماء و صفات الهی می‌گردد، بهشت آفرین برایش از بهشت خوشتر است از اینرو در عرفان اسلامی امام عارفان می‌فرماید: «آنگاه که عارف از دنیا برود، دو فرشته شهید و سائق (گواه و محرک) او را در قیامت نمی‌یابند؛ و نه رضوان بهشت وی را در بهشت و نه مالک جهنم او را در دوزخ پیدا نمی‌کنند. گفته می‌شود، عارف کجا می‌نشیند و قرار می‌یابد؟ امام (ع) فرمود: «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر»^(۱۶) (سوره قمر / آیه ۵۴، ۵۵)، در قرارگاه صدق، نزد پادشاهی توانایند.^(۱۷) (ملا عبدالصمد همدانی، ۱۳۱۴ هـ.ش، چاپ سنگی، بحرالمعارف، ص ۳۶).

عرفان، نگرشی است معنائگر که غافل از صورت و ظاهر نیست. چه، صورت نگران، صورت را بت خود کرده و بر آن سجده می‌برند و ره به ناکامی برند و بی‌حاصلی.

عشق:

عشق عنصر گرم روی عرفان است. هر آنچه در شرق و غرب جهان، توانسته دلها را در صیدگه خود در آورد و بر کام جانها شیرین افتد، عشق است. نیرویی اصیل، فطری و بس لطیف و گیرا. عنصری که بر نفس شعله می افکند و دل را بیتاب ساخته و شعله ور می سازد. شعله ای نورانی که وجود آدمی را روشن می گرداند و پلیدیها و شوخها در پی آن آتش سوخته و دود می شود و فیوضات الهی بر آدمی می بارد. محور سخن در عرفان همه عشق است که کلید گشاینده همه بستگیها و درهای بسته است. ماهیت عشق موضوعی است که هم فلاسفه و حکیمان و هم عرفا و هم هنرمندان را به خود مشغول داشته است. چندان که بوعلی سینا رساله ای در عشق نگاشته و ملاصدرا، رساله ای مخصوص به عشق در اسفار و الهیات خود تحریر کرده است. در وجود آدمی، یک هم شکلی میان روح وی و روحی که در او دمیده شده است وجود دارد. روح آدمی ممکن، بذری برای عشق روحانی و نفسانی است که حقیقتی ماوراء طبیعی دارد. که روح انسان با او متحد می شود و به او می رسد و او را کشف می کند و در واقع معشوق حقیقی آدمی در درون اوست.^(۱۸) (مرتضی مطهری، ۱۳۶۱ هـ.ش، فطرت، ص ۵۹).

عاشقی که آتش اشتیاق در قلبش شعله کشیده از هیچ لذتی، احساس لذت نمی کند و با هیچ موجودی جز معشوق، سرگرد آمدن و انس ندارد و به تعبیر عارف پاکباز همدانی:

غم عشقت بیابان پرورم کرد هوای وصل بی بال و پرم کرد

آدمی چون به میدان شوق قدم نهد، بر هر چه هست، تکبیر گوید و همه را واگذارد. کار عشق تا بدانجا می رسد که در عشقهای انسانی، عاشق خیال معشوق را از خود او گرامی تر می دارد. از اینرو معشوقهای زمینی تنها محرکهایی برای حرکت انسان و توجه او به حقیقت بزرگ می باشند تا او در درون خود به حقیقت دیگری نظر کند. این حقیقت «همان صورت معشوق است که در روح اوست»^(۱۸) (مرتضی مطهری، ۱۳۶۱ هـ.ش، فطرت، ص ۵۸). هر آنچه در عرفان یافت می شود، یک سر متصل به عشق دارد. اگر عشق از عرفان جدا گردد، عرفان

زهد و انزوایی بی رونق می‌گردد؛ از اینرو عرفان را مکتب عشق باید خواند. به گفته سعدی:
تُرُش بنشین و تسندی کن که ما را تلخ نماید

چه می‌گویی چنین شیرین که شوری در من افکندی
چرا که در عرفان زاهدانه، بیش از هر چیزی، عارف به خویشنداری و دوری از لذائذ
فراخوانده می‌شود. وی بایست پای بر سر نفس نهاده و تاب سختی‌ها و تلخی‌ها را بیاورد.
تحمل مرارتها و پیمودن راه سخت سلوک، تنها به وعده‌ای دور و دلپذیر در آینده تحقق
نمی‌پذیرد، مگر آنکه سالک از جایی شیرین کام شود. این شیرین کامی به عشق حاصل
می‌آید.

عرفان عاشقانه تنگخویی و دلتنگی‌های عارف را، در شعله‌های سرکش و روشن خود
می‌سوزاند تا آنجا که گفته شده است: «دین همان محبت است و محبت همان دین
است»^(۱۹) (راوندی، ۱۳۳۹، هـ.ش، نوادر، ج ۵، ص ۱۲۲). اگر قرار است آدمی در دنیای تعلقات و
دلبستگیها زیست کند، چه سان می‌توان از او متوقع بود، بدون تلخکامی از هر چه برایش
محبوب است دل برکند؟ و اگر بنا بر آن باشد تا دل‌کنندهای آدمی، تنها به انگیزه اندرزهایی
خشک و مسائل صوری باشد که آن سیر و سلوک و قطع متعلقات، از والایی و ارجمندی
خود، خواهند افتاد. عرفان عاشقانه هم تحقق‌پذیری و امکان ترک تعلقات و هم شیوه‌های
آن را می‌آموزد. ایثار، صبوری، بهره‌مندی از زهره شیر و دیده سیر، ترک تعلقات، سوزاندن
همه رذیلتها در پناه عشق صورت می‌پذیرد، حتی فنا و خودگمکردگی عارف در لَجَّة حق
و محو در او شدن نیز ناشی از وجود این عنصر است. عشق لَدُنّی والا و ناب را به آدمی
می‌چشانند که در پی آن، وی هرگز تن به وسوسه لذتهای پایین‌تر نخواهد داد. در عشقهای
روحانی و انسانی، اگر شعر مجنون عامری، نمادی از عشقی انسانی باشد که فوق هر
عشقی است تا آنجا که می‌سراید:^(۲۰) (دیوان فیس بن ملوح (مجنون عامری)، ۱۹۹۰، ص ۱۲۴)

أرانی اذا صلیت یمّمت نحوها بوجهی وإن کان المصلی ورائیا

«می‌بینم آنگاه که نماز می‌گزارم رو سوی او (لیلی) دارم، گرچه محل نماز در پس من

باشد».

در پی استمرار عشق ورزی کار بدانجا می‌رسد که تنها به همین عشق و نه به وجود معشوق، عشق ورزیده شود. چندان که «در کتابهای فلسفی آمده است که بعد از سوز و گدازهای مجنون در فراق و جستجوی لیلا و پس از سرودن آن اشعار سوزناک که عاشق از همه چیز و همه کس بریده بود و به گفته نظامی:

بگفتا توبه کردم توبه اولی زهر چیزی بجز از عشق لیلا

روزی حاصل شد که لیلا در بیابان بر سر مجنون آمده و گفت منم لیلا که به سراغ تو آمده‌ام اما مجنون که آنهمه در فراق او نالیده بود و در هجرانش زهر تلخ چشیده بود بدو گفت: «لیغنا عنک بعشقتک... من به عشق تو خوشم». (۲۱) (مرتضی مطهری، ۱۳۶۱ هـ.ش، فطرت، ص ۶۱). این سخن بدان معناست که عاشق چندان به عشق معشوق خومی‌کند که حتی به خود معشوق التفاتی نمی‌کند و این حکایتی است که رو سوی روزنه‌ای دارد که در آن معشوق مطلق و عشق بی‌نهایت روحانی است. به گفته شاعری دیگر درباره عشقهای نفسانی است: (۲۲) (این ابیات بدون ذکر منبع در آثار ملاصدرا نقل شده است و دسترسی به منبع آن ممکن نگشت).

و هل بعد العناقة تدانی	أعانقها والنفس بعد متشوقا اليها
فیزداد ما ألقى من طغیانی	ألثم فهاها کسی تزول حرارتی
سوا أن یر روحان متحدان	فان فؤادی لیس یروا قلبه

بخش بزرگی از ابیات جهان را تقدیس عشق تشکیل می‌دهد. در عشق بیش از آنکه وصال مطرح باشد فنای عاشق در معشوق مطرح است، تسلیم محض معشوق بودن مطرح است و از عاشق در برابر معشوق هیچ نمی‌ماند. این تهی وارگی شخصیتی در عرفان نمود وسیعی دارد. احساس فقر ذاتی در هویت عارف به و تهی وارگی در عرفان عملی یا نگرش عارف و عاشق به خود، به عنوان بی‌وجودی خالی از هر نوع امتیاز شخصی در مقابل معشوق و قائل نبودن به ارزش وجودی در برابر او، در عرفان موجود در عموم ادیان و اندیشه‌ها وجود دارد. اما در عرفان اسلامی بالاترین و کاملترین نمونه‌های آن را می‌توان دید. در دعای امام حسین (ع) آمده است: «ماذا وجد من فقدک و ما الذی فقد من

و جدک» (۲۳) (شیخ عباس قمی، ۱۳۷۸ هـ.ش، مفاتیح الجنان، دعای روز عرفه امام حسین).

اگر خوب تأمل شود، پیوستگی و پیوند و ازدواج عناصر و اجزای هستی، نیز حاصل عشق است. از این رو، عشق، راز آفرینش و چاشنی حیات و خمیر مایه عرفان و سرمنشأ کارهای خطیر در عالم و اساس شور و شوق و وجد و نهایت حال عارف است. عارف در پرتو عشق، همه صورتها را حق نمی‌بیند بلکه حق را در همه صورتها می‌بیند و همورا در همه صورتها عبادت می‌کند و به گفته شکسپیر «ما ترا در تمامی صورتها می‌شناسیم، اما در چشم عاشقان وفادار، نه هیچکس به تو ماند و نه تو به هیچکس مانی». (۲۴) (حسین الهی نمش‌ای، ۱۳۷۷ هـ.ش، مقالات، ص ۱۰).

و به گفته سعدی:

عاشقم بر همه عالم که	همه عالم از اوست
و محیی الدین می‌سراید: (۲۵) (محمی الدین ابن عربی، ۱۳۷۷ هـ.ش، ترجمان الاشواق، ص ۵۷).	
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعی لفرزان و دیر لرهبان
و بیت لاوتان و کعبه طایف	و ألواح تورات و مصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	رکائبه فالحب دینی و ایمانی
«قلب من پذیرای همه صورتهاست	قلب من چراگاهی است برای غزالان وحشی»
«و صومعه‌ای است برای راهبان ترسا	و معبدی است برای بت پرستان»
«و کعبه‌ای است برای حاجیان	

قلب من الواح مقدس تورات است و کتاب آسمانی قرآن»
 «دین من عشق است و ناقه عشق مرا به هر سوی که [خدا] خواهد سوق دهد و این است ایمان و مذهب من».

خلقت که از اوصاف فعلی خداوند است، نه از اوصاف ذاتی وی، عبارت است از تجلی خالق در چهره مخلوقات گوناگون چندانکه امیر مومنان در خطبه ۱۰۸ نهج البلاغه می‌فرماید «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه» پس هر موجودی آیه و نشانه اوست و عنوان تجلی از لطیف ترین تعابیر اسلامی است که سالکان درون نگر را به خود جذب کرده است.

زیرا هیچ موجودی از خود هیچ ندارد، بلکه آیه‌ای است برای آنکه هر سو نگرد چهره فیض خدا را ببند. چندان که حلاج بارها به شاگردان خویش به صراحت املاء می‌کرد که: «پروردگار، یگانه‌ای است که به نفس خود قائم است و با قدمت خویش از دیگر موجودات مشخص است. نه چیزی با وی آمیخته می‌شود و نه با وی مخلوط می‌گردد...»^(۲۶) (تحقیق لوئیس ماسینیون و بول کراوس، ۱۹۵۷ م، اخبار حلاج، ص ۶۷)^(۲۷) در سطح گویی‌های خویش، راه دیگر می‌کرد و می‌خواند: (دیوان الحلاج، ۱۹۹۸ م، ص ۳۱) رایت قلبی بعین قلب، فقلت: من أنت؟ قال: أنت! در حالی که در اوضاع عادی وی تاکید داشت که صفات خداوندی، از هر دیدگاه، با صفات بشری متفاوت است و از اینرو «حاشا که حق، در آنچه که به ضرورت ملازم وصف و نقصان و بندگی است حلول کند.»^(۲۸) (میشل فرید غریب، ۱۳۷۳ هـ.ش، وضوی خون، ص ۲۵، به نقل از حلاج به قول سَمی بدون ذکر منبع). پس خلقت همه با عشق عجین است.

علی‌رغم همه انگیزه‌هایی که در جهان بینی عرفانی نهفته است و با وجود، قدرت عظیمی که در پس این اندیشه و نگرش نهفته است، جهان بینی عرفانی در همه موارد نتوانست، نقش مسؤلی را در جریانات جدی به عهده گیرد، علت این امر آن است که: «جهان بینی نجات بخش و سعادت جوی عرفان، به دلیل عدم پای بندی مدعیان یا معتقدان بدان، نتوانست در عرصه تحولات جوامع بشری، نقش شایسته خود را در سعادت جامعه انسانی به بهترین شکل عرضه دارد. بخش وسیعی از عارفان، بی دلیل، سعادت فردی، خود یا در نهایت مریدانشان را بر تعهد عمومی در برابر جامعه انسانی، ترجیح داده‌اند و بی تعهدی خاصی را که متقابل با عرفان حقیقی است، در پیش گرفته‌اند. در حالی که این بی تعهدی در برابر عرفان، در فعالیت‌های اجتماعی، خود با عرفان راستین در تضاد است.»^(۲۹) (د. محمد قدسی، ۱۳۷۷ هـ.ش، مجله نامه پژوهش (فصلنامه)، ص ۱۲۸ مقاله امام خمینی، پشتاز عرفان متعهد).

استاد مطهری این معنا را بخوبی تبیین نموده‌اند، ایشان در این باب می‌گویند: «این سنگر از طرف خداپرستان، آنگاه خالی شد که در مدعیان پیشوایی دینی، روح عافیت طلبی پدید آمد... و به تعبیر خود دین، مردمی اهل دنیا، به جای پیامبران و پیشوایان دینی

نشستند و مردم به غلط اینها را که روحیه‌ای بر ضد روحیه پیامبران و امامان و تربیت شدگان واقعی داشتند و اگر تشابهی در کار بود، اندکی در قیافه و لباس بود، نماینده و مظهر و جانشین آنها دانستند.^(۳۰) (مرتضی مطهری، ۱۳۵۷ هـ.ش، علل گرایش به مادیگری، ص ۲۴۴). اینست که گوته در تراژدی فاوست می‌گوید، در جهان در حال پیشرفت کنونی و در جنجال سرعت و تهاجم اطلاعات و عرضه کلان آن، گرچه توسعه مدرنیستی جهان بیرون را آباد می‌سازد و طبیعت را در خدمت آدمی می‌گیرد، اما در همان حال، جهان درون او، یعنی روح الهی او به همراه همه ارزشها و آرمانهایش را ویران و نابود می‌سازد.

گرچه این شعله را نمی‌توان کشت، هر چند کم سو شود. چرا که عرفان و توجه به خداوند، از فطرت الهی انسان سرچشمه می‌گیرد. خداوند در دلها تمثیل یافته، بدون آنکه مثالی داشته باشد و وهما محدودش کنند و یا نیروی خیال درکش کند.^(۳۱) (حاج میرزا جواد ملکی تبریزی، ۱۳۶۰ هـ.ش، رساله لفاء الله بضمیمه رساله منتشر نشده در لقاء الله از امام خمینی، ص ۴۸).

عشق به حسن و جمال نیز از فطرت آدمی سرچشمه گرفته و یادگار روزگار الست او و میثاق عهد اوست. از اینروست که همه راهها به او می‌رسد و به گفته ماتیو آرنولد در آخرین عبارتهای یکی از شعرهایش:

«خفتگان را بیدار کنید، گمراهان را فرا خوانید، خستگان را توان بخشید و دلبران را ستایش کنید و نیرو افزایش دهید و همه را به انتهای بیابان؛ تا شهر خداوند رهنمون شوید.»^(۳۲) (سیدحسین الهی فمسه‌ای، ۱۳۷۷ هـ.ش، مقالات، ص ۳۳۳). گرچه دل آدمی با تأیید بی‌کلام اما یقینی حسن و جمال و وحدت و نظم و هماهنگی و روحی که با همه اینها تلطیف و پرورش می‌یابد، ناخودآگاه و به طور فطری، مؤید "وقالوا بلا" گوی فطرت و عهد روز اول است اما به گفته جبران هنرمند و ادیبی با روح عارفانه، گرچه دل او، در سکوت از اسرار روزها و شبها آگاه است و نفس آدمی، دریایی است که از حد و مرز بیرون است [اما] آدمی نباید بگوید که «او حقیقت را یافته است»، بلکه باید بگوید که او به حقیقتی دست یافته است. وی راه روح را نشناخته است، اما روح را دیده است که از گذرگاه هستی او می‌گذرد. زیرا که روح در تمامی راهها گام می‌زند... روح طومار هستی خود را می‌گشاید، همچون نیلوفر

آبی با گلبهرگهای بیشمار^(۳۳) (جبران خلیل جبران، ۱۳۸۰ هـ.ش، پیامبر، ص ۶۹). این همان چیزی است که جویندگان نور در تمامی عالم، با هرکیش و آیین، آن را جستجو می‌جویند. این امر بیانگر آن است که با وجود اختلاف هدفها و نام اهداف و شیوه رسیدن بدان نهایتها و مقصودها، فرهنگی واحد میان آنانی که چنین نگرشی دارند و از مسیری اینگونه عبور می‌کنند موجود است. و این فرهنگ، فرهی و شکوه یزدانی و کوبه دانایی و فرزاندگی و زیبایی و نیکویی بوده و هست.

عشقی که در عرفان مطرح است، گرچه در میدان جنگی مدام و پیوسته با عقل و منطق در ستیز است. اما عقلی که عشق با آن به جنگ است، عقل جزوی، عقل منفعت‌نگر و عقل غیر نوری است. در حالی که عارف صلح آفرین میان عشق گرم رو و عقل نورانی است. وی عاشق همه ارکان هستی خویش است. عشق بادبان سفینه روح عارف و عقل نوری، لنگر آنست. بی عشق عقل زندانبان و تنها فرمانروای جبار روح آدمی و بی عقل عشق شعله‌ای سوزان و هستی بیادده است که در خرمن روح آدمی فتاده و او را نابود خواهد کرد و خاکستر خواهد نمود، باشد که روح آدمی عقل نورانی وی را تا عرش عشق اوج و تعالی بخشد و باشد که برابری و تعادل این دو در وجود انسان را برکت دهد، و به گفته جبران، باید که در عقل ساکن باشید و در شوق حرکت کنید.^(۳۴) (جبران خلیل جبران، ۱۳۸۰ هـ.ش، پیامبر، ص ۶۶).

هنر، عشق، عرفان

عشق که در عرفان نقش اصلی و اساسی را ایفا می‌کند و عنصری همه‌کاربردی است، در انواع، آن از عشق به حقیقت و خیر گرفته تا عشق به زیبایی و لذت هنری ناشی از نفس الهی و نفخه ربّانی حق است که خود فرموده: «و نفخت فیہ من روحی». «هنر تلاشی است از سوی انسان برای باز یافتن حق در اسم جمیل و اگر هنر را قداستی است هم از آنروست که به عالم قدس پیوسته و با قدوس مطلق نشسته است. هنر تجلی خلافت الهی در انسان است که خلیفه خداست. عشقی که حضرت حق بنا بر حدیث قدسی «کنْتُ کنزاً مخفیاً...»

آن را سبب پیدایی عالم قرار داد» و در حقیقت همان بادهٔ وجودی و افاضه روح بر ابدان است که به فیض رحمانی و نوای عشق ازلی، در جام ابدان و ارواح ریخته است. (۳۵) د. سیدامیر محمود انوار، ۱۳۷۴ هـ.ش، مجلهٔ بین‌الملل دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران «مقالهٔ شرح انوار بر بادهٔ اسرار سلطان عاشقان و بادهٔ عرفان»، ص ۳۱، در جانشین و خلیفهٔ او نیز منجر به کشف گنج پنهان گشت و هنرها و معرفتها و نقشها، حاصل چنان ظهوری است و این آفرینش نقش و هنر را پایانی نیست چه هر دم از این دانش آموخته مکتب علم الهی و سوختهٔ آتش ربّانی که عالم به همهٔ اسماء و صفات و اسرار عالم است، بری می‌رسد و هنری آفریده می‌شود، از اینرو چه بسا ثمرات هنر در گوشه و کنار جهان مشابه هم باشد و یا نمودهای شبیه به یکدیگر داشته باشد و اینهمه شاهدی است بر آنکه صاحب‌دلان در گوشه و کنار جهان بر گوهر شهود یگانه‌ای دست یافته‌اند، شهودی که از خاور و باختر بیرون است و هر سالکی که در غرب و شرق، چون خضر بر آن آب حیات نهفته در ظلمات سکندر دست یابد، آن نور تابان را شهود می‌کنند. و اینگونه می‌شود که داستان عشق به هزاران زبان گفته آید و همواره نامکرر است. عرفان و هنر هر دو از مقولهٔ ابهام هستند که از عالمی عینی گرفته می‌شوند و هرگاه ظرف وجودی هنرمند و عارف، قابلیت پذیرش مظلوف خود را داشته باشند به درجات و مراتب آن قابلیت، حقیقت سیال از جهان نامشهودی که در عین مستوریت ظهور و شهود است، برای هر دو مکشوف می‌گردد. عرفان را اگر به معنای حقیقی لفظ بگیریم، از لوازم تحقق هنر است و با آن قرابتی تمام دارد. هنر نیز عین عرفان است و تفاوت تنها در نحوهٔ تجلی است، اگر نه آنچه در عرفان و هنر ظهور می‌یابد حقیقت واحدی است» (۳۵) (مرتضی آوینی، ۱۳۷۴ هـ.ش، استعارات تأویلی، ص ۷۰). آنچه در هنر و عرفان وجود دارد همواره تجربه و مهارت و ورزی نیست - که گفته‌اند «راهروگر صد هنر دارد توکل بایدش» - بلکه لطیفه نهانی دیگری است که از آن به جذب و الهام تعبیر کرده‌اند. جذبه حالی است که به گفتهٔ امیل بوتردر هنگام رخداد آن، «نفس این احساس را دارد که جز با یک وجود واحدی که وجودی کامل است با هیچ چیز ارتباط ندارد». (۳۶) (عبدالحسین زرین کرب، ۱۳۷۳ هـ.ش، نقد ادبی، ص ۵۲) و به تعبیر ابن خلدون حالتی است که در آن شخصیت و تعین

هویت انسانی به کلی محو می‌گردد و جای خود را به احوال یا حالت نفسانی غیر متعینی که بر وجود انسان تسلط یافته و می‌گذارد. (۳۷) (عبدالرحمن بن خلدون، ۱۹۵۹ م، مقدمه، ص ۳۱۲). در آثار هنری ارزنده که تحت تأثیر جذبه الهام آفریده می‌شوند، آثار تعین و هویت را نمی‌توان یافت و این راز تفاوت شگرف میان شاهکارهای بزرگ هنری با آثار عادی است. میان جذبه عارفان و اهل دیانت با جذبه هنرمندان و اهل ذوق و هنر، تفاوتی است که دقیق است. «در جذبه دینی محرک مستولی، خیر و کمال است اما آنچه در جذبه هنری بر شعور و خرد سیطره می‌یابد، حسن و جمال است و اینگونه قلمرو هنر جمال ظاهر و میدان عمل دیگری، کمال مطلق است.» (۳۸) (زرین کوب، ۱۳۷۳ هـ.ش، نقد ادبی، ص ۵۳). مایه اصلی هنر در یکی از نمودهای آن یعنی ادبیات، نوعی فنا شدن است که تا محقق نشود هنر تجلی نمی‌یابد. هنرمند و ادیب خود را فانی می‌کند تا اثری هنری وجود یابد. «مایه اصلی هنر و ادب، همین کشف ذوقی است که با خیال در می‌آمیزد و در خاک اعتقاد و تعلق آدمی پرورش می‌یابد و او در هر مرحله‌ای که باشد آینه‌ای از صورتهای آن مرتبه و مراتب پایین‌تر از خود است و نه چیز دیگر.» (۳۹) (مرتضی آوینی، ۱۳۷۴ هـ.ش، استعارات تأویلی، ص ۱۲۴). هنر عرصه ظهور، نمود و تجلی هنر در قالبهای مختلف است.

هنر اسلامی، دارای وجهی روحانی و قدسی است. این بدان معنا نیست که دیگر هنرها از چنین خصیصه‌ای برخوردار نیستند اما وجه اتم و کامل آن در اسلام است که به قول شاعر، «چون صد آمد پس نود هم پس ماست». منشأ هنر اسلامی و سرشت نیروها و اصولی را که ایجادکننده این هنر بوده است، باید به جهان بینی اسلامی و وحی اسلامی ربط داد که یکی از جلوه‌های آن، بی‌واسطه «هنر قدسی، اسلام» و با واسطه «هنر اسلامی در کلیت خویش است» (۴۰) (د. سید حسین نصر، ۱۳۵۲ هـ.ش، هنر و معنویت اسلامی، ص ۱۰) و از آنجا که هنر نحوه‌ای تجلی حقیقت است از آینه وجود انسان، هنر دینی نیز هنری است که در ذیل دین محقق شده باشد، چرا که حدود قابلیت هر شیء به ماهیتش برمی‌گردد. هنر دینی نیز از همین قانون پیروی می‌کند. عدول از این محتوی و پذیرش محتوایی دیگر، جز با انکار ماهیت میسر نیست. به تعبیر بورکهارت «هنر دینی، هنری است که قالب و صورتی

دینی نیز داشته باشد». (۴۱) (تیتوس برکهارت، درآمدی بر آیین تصوف، ص ۴۴ به بعد).

منشأ صدور هنر اسلامی را باید در خود دین اسلام پیدا کرد. این دین مرکب از قانون الهی یا «شریعت» و راهی معنوی یعنی «طریقت» و مقصدی بنام «حقیقت» است که هم منشأ شریعت و هم طریقت محسوب می شود. در بررسی این سه آنچه بدست می آید آنست که «هنر اسلام منبعت از شریعت الهی نیست. چراکه شریعت در واقع رابطه میان خداوند و فرد و جامعه را در ساحت عمل مشخص می کند و دارای محدودیتهایی برای برخی هنرهاست اما این هنر، مبتنی بر معرفتی است که خود سرشت روحانی دارد و منشأ آن «حقیقت» می باشد. معرفتی که آن را حکمت نام نهاده اند». (۴۲) (تیتوس برکهارت، ۱۹۷۶، هنر اسلامی، ص ۱۹۶).

این حکمت نه بدان معناست که از فلسفه دریافت می شود، بلکه به مفهوم خیر کثیر است که در آیات سوره اسراء (آیه ۲۲ به بعد) از آن تعبیر شده است.

در سنت اسلامی با صبغه روحانیت موجود در آن، خردمندی و روحانیت از هم جدایی ناپذیرند و وجوه مختلف یک حقیقت به شمار می روند. حکمتی که هنر اسلامی بر آن استوار است چیزی جز جنبه خردمندانه روحانیت اسلام نیست. این هنر بر علمی باطنی مبتنی است که به ظواهر اشیاء نظر ندارد، بلکه ناظر به حقیقت درونی آنهاست. هنر اسلامی به مدد این علم و به واسطه برخورداری از حقیقت محمدی (ص) «حقایق اشیاء را که در خزائن غیب قرار دارد، در ساحت هستی جسمانی متجلی می سازد». (۴۳) (سید حسین نصر، ۱۳۷۵ هـ.ش، هنر و معنویت اسلامی، ص ۱۴). به دیگر تعبیر راهی را که هنرمند برای رهایی از تنگنای صورتها اختیار می کند این است که دایره صورت را به اهتزاز در می آورد و چنان تموجی در آن برمی انگیزد که تا کرانه های دور دست معانی پیش می رود و در بازگشت کلماتی را می آفریند که آدمی را به شگفت در می آورد که چگونه می توان کلمات عادی را در مقامی قرار داد که در هر اندیشه، نقشی پدید آورد و هر نقشی راه به جایی داشته باشد. (۴۴) (سید حسین الهی فمسه ای، ۱۳۷۷، مقالات، ص ۴۳۰).

نتیجه:

منشأ هنر اسلامی در محتوای درونی و وجه روحانی اسلام نهفته است. این هنر مبتنی بر علم مقدسی است که حصول آن صرفاً به واسطه ابزاری که سنت در اختیار می‌نهد میسر می‌گردد. پس تصادفی نیست که هر جا هنر اسلامی به اوج و سرزندگی و کمال دست یافته، معنویت و روحانیت اسلام نیز با قدرت خاصی حضور داشته است. چنان که عکس آن نیز اتفاق افتاده است، یعنی با کم‌رنگ شدن معنویت و ذوق و وجه روحانی و معنوی و عرفانی اسلام، از کیفیت هنر اسلامی کاسته شده است. چون هنر اسلامی، ارتباط تنگاتنگی با حقیقت اسلام و در واقع عرفان اسلام دارد، قالب و صورت آن عبارت است از صورتی منتزله و رمزی از حقیقت دین. چون جایگاه راز و تجلیگاه آن در رمز است و از افق دید دین همه عالم ظاهر، رمزی برای حقیقت مطلق است در عین آنکه صورتی منتزله از آن نیز هست، حقیقت از طریق حجابها تجلی کرده است و حجاب - حتی حجب نور - در عین آنکه مظهر حقیقت‌اند، آن را می‌پوشانند. (۴۵) (مرتضی آوینی، ۱۳۷۴ ه.ش، استعارات تأویلی، ص ۱۳۲) و پایان سخن آنکه، هر چقدر هنر، با معانی رفیع در قالبی ریخته شود و با احساس صادق و حساسیتی وسیع بیشتر درآمیزد و قدرت تجلی هنر نیز قویتر باشد، زبان الهام و ترجمه رفعت و شکوه و فرهی و تعالی می‌گردد و هر چه هنرمند، درچه‌های قلبش به سوی هستی و بروی کیهان بازنز و گشوده‌تر باشد میزان و قدرت دمیدن نفسهای مسیحایی او در قالب آنچه خلق کرده و می‌آفریند پویاتر و احیاگرتر است. عرفان و هنر، هر دو در تأسیس دنیایی دیگر و عالمی غیر آنچه موجود است که به قول شاعر شیوای ایرانی «عالمی دیگر بیايد ساخت و ز نو آدمی»، اشتراک دارند. هنگامی که آدمی با اندیشه پربار و نیرومند خویش خواست گامی فراتر از عالم حس بردارد و با گذشتن از عالم پدیده‌ها و نموده‌ها به اسرار جهان واقف گردد و خویشتن و هم‌نوعان خود را از قید اسارت جهان مادی بدر آورده و در پناه ذاتی یکتا و متعالی از هرگونه پلیدی و پلشتی و نقص بدور نگهدارد و خود را از هر چه رنگ تعلق پذیرد، رها سازد به عرفان می‌گراید و در طریق کشف و شهود گام برمی‌دارد. تلاش هنر برای ساختن دنیای متفاوت، خاص یک زمان و مکان نیست، بلکه فرازمان و فرامکان است. چرا که بشر همواره احساس می‌کند که

نیازمند عالم معناست و او این عالم را در درون خویش باز خواهد یافت و هنر ابزار کیمیاگری‌های او خواهد شد. آنچه در آینه ذهن عارف انعکاس می‌یابد، الهاماتی است از عالمی دیگر، اما متناسب با مراتب وجودی او، همانگونه که در هنر آنچه بر صفحه ذوق و احساس و عقل نورانی هنرمند پرتوافکن است نیز الهاماتی است از عالم دیگر. زبان هنر، چون زبان عرفان، زبان قرب و شهود و اشراق و محاکات حضور و غیاب بشر است نسبت به حق.

پی نوشتها:

۱ - فضائل معنوی اساسی صوفیه در اسلام که آن را از زندگی عامه مردم تمایز می‌بخشد، به طور کلی عبارت است از: تواضع و خشوع، کرامت، احساس و صدق و اخلاص (د. سید حسین نصر، ۱۹۶۵، الطريقة و أصولها فی القرآن الکریم، ص ۱۵۶).

۲ - در عرفان اسلامی، در حکمتی از امیرالمؤمنین علی (ع) آمده است: عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِمَسْخِ الْعِزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ وَ نَقْضِ الْهَمَمِ (نهج البلاغه، ترجمه سید نبی‌الدین اولیایی، بی‌نا، بی‌تا، ص ۱۲۵۷، حکمت ۲۳۵ / نهج البلاغه فیض الاسلام، حکمت ۲۵۰).

۳ - شبیه به این مضمون هم در ادبیات عرفانی غرب در داستان «جوناتان» مرغ دریایی، «کیمیاگر» پائولو کوئلیو و در «پیام سلسنتین»، در آثار ویلیام بلیک و منظومه‌های او و نقاشی‌های وی، در «پیامبر» جبران خلیل جبران، اشعار رابیندرانات تاگور در «گیتا نجیلی»، در آثار شکسپیر، شلی، گوته، برونینگ از معاصرین تا قدما مطرح گشته است. اما مهم‌تر آنکه در گنجینه‌های شرقی و بویژه شرق اسلامی، در اشعار مولوی زودتر از همه بیان شده است و پیشتر از آن از داستانهای زرتشت آنجا که میترا را از خدایی توانمند به فرشته هرمزد تبدیل کرد، گفته شده است. در مثنوی مولانا، حکایت از شخصی است که در خواب می‌بیند بر گنجی در مصر دست می‌یابد. در جستجوی گنج به مصر می‌رود. در آنجا، نشان گنج را در بغداد بوی می‌دهند. تا سرانجام در می‌یابد که بایستی گنج را در خانه خود بجوید و یقین کرد که در خانه غیر، گنج نمی‌یابد جستن. (رک به: مثنوی معنوی، دفتر ششم، ص ۱۱۰۸).

۴ - شطح یا پارادوکس، عقیده و بیانی است که با عقاید مورد قبول عموم تضاد دارد، و در اصطلاح کلامی است که در ظاهر حاوی مفهومی متناقض است به طوری که در مرحله اول پوچ و بی معنا به نظر می‌آید، اما در پشت معنای پوچ ظاهری آن حقیقتی نهفته است. (د. مهدی محبتی، بدیع نو، ج اول، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۰ هـ.ش).

هم‌چنین شطح در لغت به معنی حرکت است.... و جذبه است از انسانی که در این حال است خارج از عقل و اراده‌ی وی ممکن است بعضی سخنان و حرکاتی به ظهور رسد که عجیب و مغایر شرع باشد. این نوع سخنان را شطح گویند. (عبدالباقی گولپینارلی، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه د. توفیق سبحانی، مؤسسه فرهنگی نشر دریا، تهران، ۱۳۶۹ ش).
 شطح همچنین به سخنانی گفته می‌شود که از آن رایحه‌ی رعونت، دعوی و انانیت شنیده می‌شود، و اصلان حقیقی، این گونه سخنان را برای کمال یافتگان قصور می‌شمارند. (سید شریف جرجانی، تعریفات، چاپ استامبول ۱۳۰۰ هـ).

منابع:

- ۱- آوینی، مرتضی، استعارات تأویلی، تحقیق و تنظیم علی تاجدینی، نشر میثاق، تهران، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- ۲- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، دارکشاف، بیروت، ۱۹۵۹ م.
- ۳- الهی قمشه‌ای، حسین، مقالات، چاپ دوم، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۷ هـ.ش، ص ۱۰.
- ۵- بورکهارت، تیتوس، درآمدی بر آیین تصوف، ترجمه د. یعقوب آژند، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- ۶- بورکهارت، تیتوس، هنر اسلامی، لندن، ۱۹۷۶ م.
- ۷- پائولو کوئیلو، کیمیاگر، برگردان آرش حجاری، چاپ سوم، انتشارات کاروان، تهران، ۱۳۸۰ هـ.
- ۸- پائولو کوئیلو، کوه پنجم، برگردان دل آرا قهرمان، چاپ پنجم، نشر پیکان، تهران، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۹- بل تیلخ، بویایی ایمان، ترجمه حسین نوروزی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵ هـ.ش، ص ۲۹.
- ۱۰- جبران خلیل جبران، پیامبر، ترجمه د. حسین الهی قمشه‌ای، چاپ ششم، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- ۱۱- جرجانی، سید شریف، تعریفات، چاپ استامبول، ۱۳۰۰ هـ.
- ۱۲- حسن حسن زاده آملی، انسان و قرآن، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۴ هـ.ش، ص ۱۰۴.
- ۱۳- خوبی، حبیب الله، شرح نهج البلاغه (منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه المطبوعات الدینیه، قم، ۱۳۷۷ هـ).
- ۱۴- راوندی، نوادر، چاپ دوم، بی‌نا، تهران، ۱۳۴۹ هـ.ش.
- ۱۵- زرین کوب، د. عبدالحسین، نقد ادبی، چ پنجم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۱۶- سروش، عبدالکریم، حکمت و معیشت، چاپ سوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۵ هـ.ش.
- ۱۷- سعدی ضاوی. د، دیوان الحلاج و بلیه اخباره و طواسینه، جمع و قدم له، ط ۱، دار صادر، بیروت، ۱۹۹۸ م.
- ۱۸- فیض الاسلام، نهج البلاغه، قرآن مجید، ترجمه نبی الله اولیایی.

- ۱۹- قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- ۲۰- قیس بن ملوچ مجنون عامری، دیوان (مجنون لیلی) بروایة ابی بکر و البی، دراسة و تعلیف یسری عبدالغنی، ط ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۰ م / ۱۴۱۰ هـ.
- ۲۱- گولپینارلی، عبدالباقی، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه د. توفیق سبحانی، مؤسسه فرهنگی نشر دریا، تهران ۱۳۶۹ ش.
- ۲۲- لويس ماسینیون و بول کراوس، أخبار الحلاج، تحقیق، باریس، المكتبة الفلسفية، ۱۹۵۷ م.
- ۲۳- مجتبی، مهدی، بدیع نو، ج اول، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- ۲۴- مجله بین المللی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، شماره‌های ۱ تا ۴ سال ۳۳.
- ۲۵- مطهری، مرتضی، فطرت، چاپ اول، نشر انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان، تهران، ۱۳۶۱ هـ.ش.
- ۲۶- مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۵۷ هـ.ش.
- ۲۷- ملکی تبریزی، حاج میرزا جواد، رساله لقاء الله بر ضمیمه رساله منتشر نشده در لقاء الله از امام خمینی، مقدمه و ترجمه سید احمد فهري، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۰ هـ.ش.
- ۲۸- مولوی، مثنوی معنوی، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، از نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون، چاپ اول، انتشارات صفی علیشاه، تهران، ۱۳۷۵ هـ.ش.
- ۲۹- میشل فرید غریب، وضوی خون، ترجمه بهمن رازانی، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۳۰- نصر، سید حسین، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران ۱۳۷۵ هـ.ش.
- ۳۱- سید حسین نصر، الطريقة و اصولها فی القرآن الکریم، ترجمه محمود زاید، (عن مجلة الابحاث، السنة ۱۸، الجزء ۲) من منشورات الجامعة الامریکیة، بیروت، ۱۹۶۵ م.
- ۳۲- همدانی، ملا عبدالصمد، بحرالمعارف، چاپ سنگی، قم، ۱۳۱۴ هـ.ش.