

## Criteria for the Mystical Nature of Quranic Propositions

Hossein Hashemnezhad \*

Assistant Professor of Philosophy and  
Theology, University of Tehran, Tehran, Iran

### Abstract

A proposition or logical proposition is the smallest unit of knowledge defined as “justified true belief”. Some Qur'anic verses are a single proposition and some contain several propositions. Quranic propositions are sometimes religious laws. Sometimes they are moral and sometimes they are philosophical. In the same way, sometimes Quranic propositions are mystical. What are the criteria and indicators of the mystical nature of Quranic propositions? This question is the main question of this article. According to the findings of this study, being related to the unity of existence in the true and defensible sense, being related to the unity of divine acts, denoting multiple mystical worlds, denoting a descent arc and an ascent arc, denoting the stream of consciousness and knowledge in the whole existence, etc.,... are some of the criteria for being mystical propositions in the Qur'an. It should be noted that in this article theoretical mysticism is the basis of the discussion and practical mysticism requires its own independent writing.

**Keywords:** mystical statement, Quranic proposition, manifestation, unity of existence, descent arc

\* Corresponding Author: hashemnezhad48@ut.ac.ir

**How to Cite:** Hashemnezhad, H. (2023). Criteria for the Mystical Nature of Quranic Propositions, *A Research Journal on Qur'anic Knowledge*, 14(53), 1-39.

## **Introduction**

A proposition or logical proposition is the smallest unit of knowledge defined as "justified true belief. Some Qur'anic verses are a single proposition and some contain several propositions. Quranic propositions are sometimes religious laws. Sometimes they are moral and sometimes they are philosophical. In the same way, sometimes Quranic propositions are mystical. What are the criteria and indicators of the mystical nature of Quranic propositions? This question is the main question of this article. It should be noted that the subject of research in this article is theoretical mysticism and practical mysticism is not the subject of research. Practical mysticism itself requires a separate article. It should also be noted that it is not possible to identify all indicators in one article. In this article, we only deal with important and basic indicators. The purpose of the article is to lay the groundwork for identifying all statements of theoretical mysticism in the Holy Qur'an and hadiths, so that the preparations for compiling pure Islamic theoretical mysticism derived from verses and traditions are prepared. As we know, one of the types of Qur'an interpretation in the Islamic world is mystical interpretation, which focuses more on the esoteric interpretation of the verses. It has been done in different ways in mystical interpretations. In some cases, the esoteric interpretation comes after the external interpretation and is separate from it. And in some cases, the external interpretation of the Qur'an is mixed with the internal interpretation of the Qur'an, or only the internal interpretation is dealt with, such as al-Tafseer al-Sullami. In any case, it can be said that Tostri's interpretation of the Qur'an is the first mystical and esoteric interpretation that was compiled in the third century (A.H.). Tostri only dealt with the verses of the Qur'an that had the possibility of an esoteric interpretation. In this regard, Tafsir al-Qashiri (Lataefol-Asharat), Kashf al-Asrar and Udatol-Abrar Rashid al-Din Meibdi, Tafsir Ibn Arabi, Tawilat al-Najmiyyah, written by Najm al-Din Dayeh and Arais al-Bayan, written by Rozbahan Baghli are among the famous mystical commentaries. In addition to mystical interpretations, there are also monographs that deal with mysticism in the Qur'an in a concentrated or scattered manner.

The research method in this article is first the important mystical interpretations; the basis and the text of the research are considered. Then the verses for which the most esoteric interpretations have been

### 3 | Criteria for the Mystical Nature of Quranic Proposition; Hashemnezhad

presented have been identified. Then, with the method of critical analysis, the mystical issues and topics raised in those verses have been identified and categorized. Finally, these issues have been explained as indicators of the mystic nature of Quranic propositions.

Based on the findings of this research, the content of propositions and verses related to the following issues and topics determines the indicators of their mysticism.

1) About the unity of existence; of course, the unity of existence in the correct and defensible sense;

2) About the worlds that correspond to mystical worlds. Such as divinity and kingdom; in theoretical mysticism, with a little difference, the opinion is that the perfect human being is a collection of worlds or levels of the universe in addition to the world of nature, the world of kingdoms, and the world of divinity and so on.

3) Intuitive knowledge and revelation; intuitive knowledge and revelation is the distinguishing feature of mysticism from other fields of knowledge such as philosophy and theology and experimental and narrative sciences.


4) The inclusion of beauty in the whole universe; one of the common principles of all authentic mysticisms is the beauty of all beings and seeing all creations as beautiful and in the common mystical sense of all manifestations of existence. The content of some verses of the Holy Quran is about this.

5) The inclusion of perception and consciousness in all beings; in all authentic mysticisms, all beings and manifestations are considered to have understanding, consciousness, and awareness. This fact has been specified in some verses of the Holy Quran.

6) Manifestation, instead of creation and cause and effect and causality, the principle of manifestation is discussed in mysticism. Several verses of the Qur'an indicate manifestation.

7) The process of the beginning and return of the universe. In mysticism, it is believed that the entire universe has been manifested by God and has gone down a downward path to the world of nature. And again, all the universe and creations go on an upward journey and return to God.

## شاخص‌های عرفانی آیات و گزاره‌های قرآنی

حسین هاشم نژاد \*  استادیار فلسفه و کلام، دانشگاه تهران، تهران، ایران

### چکیده

گزاره یا همان قضیه منطقی کوچکترین واحد معرفت تصدیقی است که به "باور صادق موجه" تعریف شده است. برخی از آیات قرآنی گزاره واحد هستند و برخی مشتمل بر چند گزاره‌اند. گزاره‌های قرآنی گاهی فقهی هستند، مانند: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» گاهی اخلاقی‌اند، مانند: «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» گاهی کلامی هستند، مانند: «هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» گاهی فلسفی‌اند، مانند: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» به همین بیان گاهی گزاره‌های قرآنی عرفانی هستند، مانند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». اینک معیارها و شاخص‌های عرفانی بودن گزاره‌های قرآنی چیست؟ پرسش اصلی این جستار است. طبق یافته‌های این پژوهش؛ مربوط به وحدت وجود بودن به معنای درست و قابل دفاع آن، مربوط به توحید افعالی بودن، دلالت بر قوس نزول و قوس صعود داشتن، دلالت بر عوالم چندگانه عرفانی داشتن، دلالت بر تجلی نمودن، دلالت بر سریان شعور و علم در کل هستی داشتن و... از جمله شاخص‌های گزاره عرفانی بودن گزاره‌های قرآنی است. لازم به ذکر است که در این مقاله عرفان نظری مبنای بحث قرار گرفته و عرفان عملی خود نوشتار مستقلمی می‌طلبد. هدف مقاله زمینه‌سازی برای شناسایی همه گزاره‌های عرفان نظری در قرآن کریم و سپس در احادیث است تا مقدمات تدوین عرفان نظری ناب اسلامی متخذ از آیات و روایات تمهید گردد.

**کلیدواژه‌ها:** گزاره عرفانی، عرفان قرآنی، وحدت وجود، تجلی، قوس نزول.

## ۱. مقدمه

گزاره خبری در دانش منطق، معرفت‌شناسی و فلسفه علم، کوچکترین واحد علم و معرفت است که دارای حکم معتبر بوده و صدق و کذب پذیر است. طبق دانش منطق کوچک‌تر از گزاره تصورات واحد یا مرکب هستند که دارای حکم ظنی یا یقینی نیستند. بنابراین از عالم واقع خبری و گزارشی به ما نمی‌دهند. اما گزاره یا طبق ادبیات منطق کلاسیک قضیه دربردارنده حکم است و از عالم نفس الامر به ما خبر و گزارش می‌دهد که اگر این خبر و گزارش مطابق با واقع بود، قضیه یا گزاره صادق و در غیر این صورت کاذب تلقی می‌شود. سوره‌های قرآن کریم از آیات تشکیل شده‌اند و آیات از گزاره‌ها شکل یافته‌اند. گاهی یک آیه، یک گزاره است. مانند: «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» (۴/ طارق) «هیچ کس نیست مگر اینکه حفظ‌کننده‌ای بر او گماشته شده است» و گاهی یک آیه چندین گزاره است. آیه دو گزاره‌ای مانند: «الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (بروج/۹) که از دو گزاره «[الله] الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و گزاره «اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» تشکیل شده است. گاهی آیه از سه یا چهار گزاره بلکه بیشتر تشکیل شده است. مانند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید/۴).

با صرف نظر از قید بسیط یا مرکب بودن گزاره و چشم پوشی از عطف‌ها که گزاره را به دو یا چند گزاره تبدیل می‌کند. آیه فوق دربردارنده چند گزاره است. ۱. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» ۲. «[هُوَ الَّذِي] اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» ۳. «[هُوَ الَّذِي] يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا» ۴. «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» ۵. «اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ».

این گزاره‌ها در عین حال که گزاره قرآنی‌اند و روی هم آیات و در نتیجه سوره‌ها را شکل می‌دهند، از منظر دیگر و از اُفق دید دیگر گزاره‌های مربوط به علوم مختلف و متنوع هستند. گاهی این گزاره‌ها فقهی هستند، مانند اکثر گزاره‌های این آیه شریفه: «حُرِّمَتْ

عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْخَنزِيرُ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُوءٌ...» (مائده/۲) (گوشت مردار و خون و گوشت خوک و حیواناتی که به غیر نام خدا ذبح شوند و حیوانات خفه شده و به زجر کشته شده و آنها که بر اثر پرت شدن از بلندی بمیرند و آنها که به ضرب شاخ حیوان دیگری مرده باشند، و باقیمانده صید حیوان درنده، مگر آنکه (به موقع بر آن حیوان برسید و) آنرا سر ببرید و حیواناتی که روی بتها (یا در برابر آنها) ذبح شوند (همگی) بر شما حرام است و (همچنین) قسمت کردن گوشت حیوان بوسیله چوبه‌های تیر مخصوص بخت آزمائی، تمام این اعمال فسق و گناه است).

گاهی گزاره‌های قرآنی اخلاقی هستند. مانند اکثر گزاره‌های آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ» (حجرات/۱۲).

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید از بسیاری از گمانها پرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است و تجسس مکنید و بعضی از شما غیبت بعضی نکند. آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن کراهت دارید [پس] از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است.»

همچنین گزاره‌های روانشناختی به وفور در قرآن کریم یافت می‌شود. مانند: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ» (انبیاء/۳۷) «انسان از شتاب آفریده شده است» یا این گزاره «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معراج/۱۹) «به راستی که انسان سخت آزمند [و بی‌تاب] خلق شده است» و همینطور گزاره‌های جامعه‌شناختی مانند: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» (اعراف/۳۴) (هر امتی اجلی دارد).

به همین سبک و سیاق در قرآن کریم گزاره‌های عرفانی وجود دارند. مانند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/۳) (اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی داناست).

### ۱-۱. پرسش پژوهش

با توجه به مطالب فوق سؤال اصلی این پژوهش این است که «شاخص‌ها و معیارهای عرفانی بودن یک گزاره قرآنی چیست؟ به عبارت دیگر یک گزاره قرآنی بایستی چه ویژگی‌هایی داشته باشد تا به آن گزاره عرفانی اطلاق بشود؟

نظر به گسترش مسلک‌های عرفانی و رواج عرفان‌های التقاطی، استقراء، استحساء، استنباط، استنتاج، استخراج آموزه‌های عرفانی قرآن کریم و تدوین آنها می‌تواند خدمت بزرگی به جامعه بخصوص نسل جوان و علاقمند به عرفان ناب و اصیل باشد که تشنه عرفان زلال‌اند اما در معرض عرفان‌های انحرافی هستند. به نظر می‌رسد کاری که فقها در عرصه فقه در رابطه با قرآن کریم انجام می‌دهند برای نمونه گاهی از یک گزاره فقهی مانند: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره/۲۷۵) ده‌ها فروع فقهی استنباط و استخراج می‌نمایند، در قلمرو عرفان نظری هم قابل اجرا است.

لازم به تذکر است که در این جستار ما به دنبال کشف، شناسایی و معرفی شاخص‌های عرفانی بودن گزاره‌های قرآنی هستیم و هرگز به دنبال عرفانی سازی یا تحمیل آموزه‌های عرفانی به آیات قرآنی نیستیم.

رویکرد این پژوهش مبنا قرار دادن ظواهر آیات و معانی تفسیری موجّه و مستدل است. معانی تأویلی یا معانی بطنی که در روایت مشهور پیامبر (صلی الله علیه و آله) «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ أَلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (محمد بن زین الدین، ۱۴۰۷ق: ج ۴/۱۰۷) به آنها اشاره شده است، مبنای این جستار نیست. چون اگر معانی تأویلی یا بطنی و باطنی را مبنا قرار دهیم، بسیاری از گزاره‌های قرآنی عرفانی خواهند بود. چنانچه برخی از تفاسیر عرفانی معمولاً چنین رویکردی را دنبال می‌کنند.

### ۱-۲. هدف پژوهش

این پژوهش در صدد شناسایی یا احصاء و استقراء و استخراج همه گزاره‌های عرفانی قرآن کریم نیست. چنین مقصودی و مقصدی مستلزم نگارش یک رساله مستقل یا کتاب است. در این پژوهش صرفاً معیارها، شاخص‌ها و ملاک‌های عرفانی بودن یک گزاره در قرآن

کریم مورد بررسی و کنکاش واقع می‌شود.

ممکن است این سؤال به ذهن متبادر شود که چرا از اصطلاح گزاره عرفانی استفاده شده است؟ آیا مناسب نبود از اصطلاح آیه عرفانی یا آیات عرفانی استفاده شود؟ در پاسخ چنین سؤالی گفته می‌شود: اولاً طبق تعریف رایج معرفت در معرفت‌شناسی معاصر (باور صادق موجه) کوچکترین واحد معرفت تصدیقی، گزاره است. ثانیاً معمولاً آیات قرآن کریم از چند گزاره ترکیب یافته‌اند که گاهی یکی از آن گزاره‌ها به یک دانش مربوط است و گزاره دیگر به دانش دیگر. با توجه به این که عرفان شامل دو قلمرو نظری و عملی است. پرداختن به هر دو قلمرو در وسع یک مقاله نیست. این پژوهش فقط به حوزه عرفان نظری می‌پردازد؛ شاخص‌های ارائه شده در این جستار، به حصر عقلی نیست، بلکه به استقرار است. لذا قابل افزودن و توسعه است.

دلالت آیات مربوطه به موضوعات و آموزه‌های عرفان نظری با فرایند استنتاج منطقی و عقلی صورت پذیرفته که می‌توان اسم آن را تفسیر عقلی یا منطقی نهاد. همچنین استنباط و تبیین مفسران عارف و عارفان مفسر هم مورد استناد واقع شده است.

### ۱-۳. پیشینه پژوهش

منشاء تاریخی این بحث را بایستی در تفاسیر عرفانی یا تأویلی جست. چنانکه می‌دانیم یکی از اقسام تفسیر در دنیای اسلام، تفاسیر عرفانی است که بیشتر به تأویل باطنی آیات می‌پردازند. «در تفاسیر عرفانی به شیوه‌های مختلف رفتار شده است. در برخی تأویل باطنی بعد از تفسیر ظاهری و جدا از آن آمده است. مانند تفسیر کشف‌الاسرار میبدی و در برخی، تفسیر و تأویل به هم آمیخته شده یا صرفاً به تأویل پرداخته شده است، مانند حقایق التفسیر سلمی» (معرفت، ۱۳۸۵: ۳۸۳) به هر تقدیر شاید بتوان گفت تفسیر تئوری نخستین تفسیر عرفانی و تأویلی است که در قرن سوم هجری تدوین شد. تئوری تنها به آیاتی پرداخته که قابلیت تأویل را داشته‌اند. تفسیر سلمی (حقایق التفسیر) دومین تفسیر عرفانی است که در عین حال یکی از مهمترین تفاسیر عرفانی هم شمرده می‌شود. در همین راستا تفسیر قشیری (لطائف الاشارات)، کشف‌الاسرار و غده‌الابرار رشیدالدین میبدی، تفسیر ابن



شاخص‌های عرفانی آیات و گزاره‌های قرآنی؛ هاشم نژاد | ۹

عربی، التأویلات النجمیه، نوشته نجم الدین دایه و عرایس البیان فی حقایق القرآن، نوشته روزبهان بقلی از جمله تفاسیر معروف عرفانی هستند. در این تفاسیر دو رویکرد قابل مشاهده است یا صرفاً بر آیاتی متمرکز هستند که صبغه عرفانی دارند یا همه آیات قرآنی حتی آیات فقهی را دارای تأویل عرفانی تلقی می‌کنند. در کنار تفاسیر عرفانی تک‌نگاره‌هایی هم یافت می‌شود که به صورت متمرکز یا پراکنده به عرفان در قرآن پرداخته‌اند. همانند کتاب "عرفان در قرآن" نوشته فاضل گرامی جناب خلیل منصور، کتاب "عرفان قرآنی" نوشته فاضل ارجمند محمد جواد رودگر و...؛ شایان توجه است که رویکرد عمده این کتاب‌ها عرفان عملی است.

## ۲. ماهیت عرفان

تا شناخت لازم و کافی از عرفان نداشته باشیم، نمی‌توانیم شاخص‌ها و معیارهای عرفانی بودن گزاره‌های قرآنی را تعیین کنیم. بنابراین پرداختن به چیستی عرفان از لوازم ضروری این جستار است.

### ۲-۱. واژه عرفان

کلمه "عرفان" از ریشه "عرف" است. واژه "عَرَفَ" که "معرفت" مصدر آن است با مشتقات گوناگون آن مثل تَعْرِفَ، عَرَفُوا، تَعْرِفُهُمْ، يَعْرِفُوا، و غیره ۷۱ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است که ۴۵ مورد آن دلالت مستقیم شناختی ندارد. مانند "عُرِفَ" "عرفات" "اعتراف" "اعراف". دو نمونه از کاربرد این واژه در قرآن کریم عبارتند از:

الف. «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (نمل/۹۳)  
(بگو: سپاس بر خدا باد، بزودی نشانه‌های خود را نشان خواهد داد، پس آنها را خواهید شناخت و خداوند از آنچه انجام می‌دهید، غافل نیست).

ب. «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (مائده/۸۳) (و هر زمان آیاتی را که بر پیامبر نازل شده بشنوند چشم‌های آنها را می‌بینی که (از شوق) اشک می‌ریزد بخاطر حقیقتی را که

شناختند، آنها می‌گویند: پروردگارا ایمان آوردیم، ما را با شاهدان حق بنویس).

## ۲-۲. لغت‌شناسی عرفان

«عرف و عرفان به معنای علم است. عریف به معنای علیم و عارف معادل عالم است. عرفه الأمر: یعنی او را یاد داد. تعارف القوم یعنی قوم همدیگر را شناختند. به سرور و سالار قوم و طایفه عریف می‌گویند، چون به سیاست قوم آشناست. [از همین ریشه] معروف ضد منکر است...»<sup>۱</sup> (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ۲۳۷).

«معرفت و عرفان، شناختن یک چیز است با تفکر و تدبّر در باره آن. معرفت اخص از علم است و ضد آن انکار است. گفته می‌شود فلانی خدا را می‌شناسد و گفته نمی‌شود فلانی خدا را می‌داند. چون معرفت انسان به خداوند با تدبّر در آثار و نشانه‌ها حاصل می‌شود نه با ادراک ذات حق تعالی. گفته می‌شود خداوند می‌داند و گفته نمی‌شود خداوند می‌شناسد. چون معرفت در معنای علم مرتبه پایین به کار می‌رود که با تفکر به دست می‌آید»<sup>۲</sup> (راغب اصفهانی، بی تا: ۳۳۱).

برخلاف واژه "علم" که در قرآن مجید به طور متعدّد به خدا نسبت داده شده است یا حتّی واژه "درک" که به حق تعالی در آیه شریفه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

۱. «عرف: العرفان: العلم؛ عَرَفَهُ يُعْرِفُهُ عِرْفَهُ و عِرْفَانًا و عِرْفَانًا و مَعْرِفَةً و اعْتَرَفَهُ؛ و العریف و العارفُ بمعنی مثل علیم و عالم؛ و عَرَفَهُ الْأَمْرُ: أَعْلَمَهُ إِيَّاهُ؛ و قد تعارف القوم أي عرف بعضهم بعضاً؛ و العریف: القیم و السید لمعرفةً بسیاسة القوم، و المَعْرُوفُ: ضدّ المُنْكَرِ؛ و العُرْفُ: ضدّ النُّكْرِ و العُرْفُ و العارِفَةُ و المَعْرُوفُ واحد: ضد النکر، و هو کلّ ما تُعْرِفُهُ النفس من الخیر و تَسَأُّ به و تَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ؛ و قد تکرّر ذکر المَعْرُوفِ فی الحدیث، و هو اسم جامع لكل ما عُرِفَ ما طاعة الله و التقرب إليه و الإحسان إلى الناس، و كل ما نلَب إليه الشرعُ و نهی عنه من المَحْسَنَاتِ و المُقْبِحَاتِ و هو من الصفات الغالبة أي أمر مَعْرُوفِ بین الناس إذا رأوه لَا يُنْكَرُونَهُ» لسان العرب؛ ج ۹، ص ۲۳۷ ابن منظور، جمال الدین محمّد بن مكرم. (۱۴۰۸) لسان العرب، ج ۱۵، ج اول، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی

۲. مفردات راغب: «المعرفة و العرفان ادراك الشيء بتفكير و تدبیر لأثره و هو اخص من العلم و یضاده الانكار و یقال فلان یعرف الله" و لا یقال "یعلم الله" لما كان معرفة البشر لله هی بتدبیره آثاره دون ادراك ذات هو، یقال "الله یعلم" و لا یقال "یعرف كذا" لما كانت المعرفة تستعمل فی العلم القاصر المتوصل به بتفكير» راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالمعرفة.

شاخص‌های عرفانی آیات و گزاره‌های قرآنی؛ هاشم نژاد | ۱۱

وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (انعام/۱۰۳) «چشم‌ها او را درک نمی‌کنند ولی او همه چشم‌ها را درک می‌کند و او بخشنده و آگاه است» نسبت داده شده، واژه "عَرَفَ" در قرآن کریم به حق تعالی نسبت داده نشده و صفتی با عنوان "عارف" هم به حق تعالی در قرآن کریم نسبت داده نشده است در حالیکه صفت "علیم" ۱۵۶ بار در قرآن کریم به حق تعالی نسبت داده شده است.

### ۲-۳. معنای اصطلاحی عرفان

قیصری در رسائل سه گانه‌اش عرفان را چنین تعریف می‌کند: «فحدّه هو العلم بالله سبحانه من حيث اسمائه و صفاته و مظهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقائق العالم و بكيفية رجوعها الى حقيقة واحدة هي الذات الاحدية» (قیصری، ۱۳۸۱: ۷) «عرفان علم به خداوند پاک است از جهت اسماء، صفات و مظاهرش و احوال مبدأ و معاد و علم به حقایق عالم هستی و چگونگی برگشت آن به یک حقیقت واحد که همان ذات احدیت است».

همچنین در شرح فصوص الحکم این تعریف را آورده است: «هُوَ يَبْحَثُ عَنِ الْحَقِّ وَ صِفَاتِهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مُوَصَّلَةٌ إِلَى الذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ» (قیصری، ۱۳۵۷: ۷۱۵) «عرفان دانشی است که در باره حضرت حق و صفاتش بحث می‌کند از جهت این که آن صفات رساننده به ذات الهی هستند» ابن فناری در کتاب مصباح الانس عرفان را چنین تعریف می‌کند: «هو العلم بالله و كيفية صدور الكثرة عنه و رجوعها اليه و بيان مظاهر الاسماء الالهية و النعوت الربانية» (ابن فناری، ۱۳۷۴: ۶) «عرفان علم به الله است و چگونگی صدور کثرت از حق تعالی و برگشت آن بسوی او و بیان مظاهر اسماء الهی و ویژگی‌های ربّانی است» با دقت منطقی در می‌یابیم که این تعاریف مانع اغیار نیستند. همین تعاریف را می‌توان به علم کلام اسلامی و الهیات بالمعنی الاخص یا حکمت متعالیه هم اطلاق نمود. آنچه عرفان را از این دانش‌ها جدا می‌کند، روش عرفان است. اگر در فلسفه با روش برهانی به پژوهش می‌پردازند و در علم کلامی با روش ترکیبی بحث می‌کنند. روشی که تلفیقی از استدلال عقلی و دلایل نقلی است، در عرفان از روش کشف و شهود استفاده می‌شود. فصل مقوم و مُمَيِّز عرفان از سایر معارف روش آن است. بنابراین شایسته است گفته شود: عرفان شناخت

حق تعالی، اسماء و صفات و تجلیات اوست با روش قلبی از راه کشف، شهود و تزکیه نفس» ناگفته نماند که انسان و جهان هم طبق مشرب عرفانی جزء تجلیات حضرت حق هستند و نیاز به ذکر جداگانه آنها نیست. همچنین به وجه موجز می‌توان گفت: «العرفان هو العلم بالوجود بالقلب والشهود» با توجه به رویکرد عرفا به هستی که معتقدند یک وجود هست و بقیه تجلیات او هستند، این تعریف مناسب‌تر خواهد بود.

بنابراین، (۱) شناخت بودن؛ (۲) شناخت خداوند (شامل اسماء، صفات و تجلیات) بودن و (۳) با روش قلبی از راه کشف و شهود بودن، سه ذاتی تعریف عرفان هستند که بدون هر یک از این اضلاع، تعریف عرفان ناقص خواهد بود. در نتیجه فقط عرفان نظری آن دسته از عارفان که یافته‌های قلبی خود را توصیف می‌کنند و می‌نویسند، و در واقع از آن مشاهدات گزارش می‌دهند، عرفان حقیقی است. بقیه که آن یافته‌ها را تفسیر می‌کنند، حاشیه می‌نویسند، شرح می‌دهند یا مُستدل می‌کنند در واقع کار فلسفی می‌کنند. بایستی توجه داشت که بین گزارش و تفسیر و تحلیل تفاوت هست. در گزارش‌های عرفانی از شهودها و مکاشفات، سالک و عارف در متن واقعه وجود و حضور دارد و بعینه آن را مشاهده می‌کند. سپس آن مشاهدات را در قالب مفاهیم و کلمات و گزاره‌های علم حصولی مکتوب می‌نماید. اما مفسر و تحلیل‌گر چه بسا اصلاً در آن مرتبه و مرحله از سلوک و عرفان نیست. حضور عینی در صحنه مکاشفه نداشته است. چیزی را به کشف و شهود ندیده است، صرفاً با تفکر و تدبر به تفسیر و تحلیل آن گزارش‌ها می‌پردازد. پس به لحاظ دقت منطقی به کار آنها نمی‌توان عنوان عرفان اطلاق نمود. چنانکه فیلسوف شهیر عالم اسلام شیخ الرئیس ابوعلی سینا در نمط نهم اشارات به توصیف عرفان و عارف پرداخته است. اما با صرف نگارش این نمط‌ها نمی‌توان ابن سینا را عارف قلمداد نمود. پس این همه شرح و تفسیر که بر آثار ابن عربی نوشته شده است، به دقت منطقی کار شبه فلسفی است. نمی‌توان آنها را شناخت عرفانی قلمداد نمود. چون ابزار کار این شارحان و مفسران غالباً ذهن و عقل استدلالی است نه دل و کشف و شهود.

## ۲-۴. تقسیم‌بندی عرفان

هرچند در گذشته تقسیم عرفان به دو قسم نظری و عملی در مکتوبات عرفانی متداول نبوده است، اما شکی نیست که دو قسم عرفان در تاریخ اسلام جریان داشته است. از یک طرف انسان‌های سالک و عارف بوده‌اند که در اثر تزکیه نفس توانسته بودند برخی از حقایق عالم هستی را با چشم دل ببینند. (عرفان عملی) از طرف دیگر برخی از همان اصحاب کشف و شهود توان علمی داشته‌اند و توانسته‌اند مکاشفات و یافته‌های شهودی خود را در قالب شعر یا با زبان فلسفی تفسیر و توصیف کنند. (عرفان نظری حقیقی) در این بین عده‌ای هم بوده‌اند که هیچ بهره‌ای از کشف و شهود نداشته‌اند اما با ذهن تحلیل‌گر خود نوشته‌های دسته دوم را شرح یا تفسیر و تحلیل می‌نمودند. (عرفان نظری مجازی) به هر تقدیر تعریف عرفان نظری همان است که برای عرفان به معنای عام گفته شد. اما عرفان عملی تعریف شده به: « معرفه طریق السلوک و المجاهده لتخليص النفس عن مضایق القيود الجزئیه و اتصالها الی مبدئها » (شناخت راه سلوک و مجاهدت برای رهاسازی نفس از تنگنای قیود جزئی و پیوستن نفس به سرچشمه اصلی خویش) (ر.ک؛ قیصری، ۱۳۵۷: ۷) یا «تعمیر الباطن بالمعاملات القلیبه بتخلیه عن المهلكات و تحلیته بالمنجیات» (ابن فناری، ۱۳۷۴: ۶) (عرفان نظری آبادسازی باطن به وسیله دادوستدهای قلبی و پاکسازی از امور هلاکت بار و آراسته نمودنش با امور رهایی بخش است).

## ۳. معیارهای عرفانی بودن گزاره‌های قرآنی

عرفان چه از نوع نظری و چه از نوع عملی، همانند دین دارای اصول و فروع است. برای مثال وحدت وجود و تجلی بودن ماسوای حق تعالی از اصول عرفان نظری است. با توجه به معیارهای اصلی و فرعی عرفان نظری، ملاک‌ها و معیارهای عرفانی بودن برخی گزاره‌های قرآنی را شناسایی می‌نماییم.

### ۳-۱. در راستای وحدت وجود بودن

معیار نخست، در راستای اصل وحدت وجود بودن است. هر آیه یا به بیان دقیق‌تر هر

گزاره‌ی قرآنی که با اصل وحدت وجود، سازگار باشد، انسجام داشته باشد، همسو و هم‌جهت باشد، یک گزاره عرفانی است. از وحدت وجود دهها تفسیر و قرائت در کتب عرفانی موجود است. یقیناً برخی از این قرائت‌ها با عقل و نقل سازگار نیستند. اما برخی دیگر خرسند‌کننده خرد و همسو با آموزه‌های وحیانی‌اند. برای نمونه مبتنی بر بحث اصالت وجود، کلمه ماهیت که بیانگر جنس در تعریف جوهر است، از تعریف «ماهیه‌اذا وُجِدَتْ فِی الْخَارِجِ، وَوُجِدَتْ لَافِی مَوْضِعٍ مُسْتَعْنٍ عَنْهَا» (جوهر ماهیتی است که وقتی در خارج محقق می‌شود، در موضوعی که بی‌نیاز از اوست تحقق نمی‌یابد) (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۲، ۲: ۳۴۵) حذف می‌شود، در نتیجه تعریف جوهر خلاصه می‌شود در «وجودی که قائم به غیر نیست». با لحاظ این قید یک قرائت از وحدت وجود این خواهد بود که در عالم هستی یک جوهر حقیقی و واقعی وجود دارد آن هم حق تعالی است. بقیه شبه عَرَض یا عَرَض در عَرَض‌اند. وقتی حقیقت موجودات یا مخلوقات و معلول‌ها را گنه‌شناسی و ذات‌شناسی می‌کنیم در می‌یابیم که در نهایت همه اینها قائم به غیر هستند. غیر از حق تعالی هیچ قائم به ذات و قائم بنفسی در عالم هستی نیست. پس طبق بینش ژرف هیچ موجودی غیر از حق تعالی جوهر به معنای واقعی کلمه نیست. همه مخلوقات عَرَض یا شبه عَرَض‌اند. این قرائت از وحدت وجود، وقتی کامل می‌شود و عقل پذیر می‌گردد که به تفاوت بُود و نُمود و پدیدار و شیء فی نفسه یا به تعبیر ایمانوئل کانت نُومن و فنومن توجه داشته باشیم. آنچه در فرایند شناخت، فراچنگ ما انسان‌ها در می‌آید، نمود، پدیدار، فنومن و شیء "کَمَا ظَهَرَ لَنَا" هست. لذا حضرت ابراهیم نبی (ع) به درگاه باری تعالی استغاثه می‌نمودند که: «رَبِّی أَرِنِی الْأَشْیَاءَ کَمَا هِیَ» (پروردگارا اشیاء را آنچنانکه هستند به من بنمایان). آن حضرت اشیاء را "کَمَا ظَهَرَ لَهُ" (پدیداری و نمودی) می‌دیدند، آنچه نداشتند و فقدانش را حس می‌نمودند، یعنی مشاهده اشیاء کما هی، را از حق تعالی طلب می‌نمودند. یا پیامبر عظیم‌الشان اسلام حضرت محمد (ص) می‌فرمودند: «لَوْ لَا تَكْثِيرٌ فِی کَلَامِکُمْ وَ تَمْرِیجٌ فِی قُلُوبِکُمْ، لَرَأِیْتُمْ مَا أَرِی وَ لَسَمِعْتُمْ مَا أَسْمَعُ» (اگر زیاده‌گویی در سخنان‌تان و و هرزه‌گردی در دل‌هایتان نبود، شما هم حتماً آنچه را که من می‌بینم،

شاخص‌های عرفانی آیات و گزاره‌های قرآنی؛ هاشم نژاد | ۱۵

می‌دیدید و آنچه را که من می‌شنوم، می‌شنیدید) «طباطبائی، ۵، ۲۹۲/۱۳۶۰» «لَوْ لَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ حَوْلَ قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلَكَوتِ السَّمَاوَاتِ» (اگر چرخش و گردش شیاطین پیرامون دل‌های آدمیزاد نبود، ملکوت آسمان‌ها را می‌نگریستند و می‌دیدند) (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۳۸۰، ج ۲/ص ۱۲۵).

می‌توان گفت جمله و فراز یا «یا من کلّ شیءٍ قائمٌ به» که یکی از فقرات دعای مأثور جوشن کبیر است، موجزترین بیان وحدت وجود و معنای صحیح آن است. به هر تقدیر هر گزاره قرآن که صبغه وحدت وجودی داشته باشد، یک گزاره عرفانی است. گزاره‌های متعددی در قرآن کریم از چنین ویژگی برخوردارند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱-۱-۳. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/۳) (او نخست و پایان است. او آشکار و پنهان است و او به هر چیزی داناست) این آیه حداقل از دو گزاره شکل گرفته است. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» و گزاره دوم: «هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» گزاره اول صبغه وحدت وجودی دارد که عرفا و مفسران بزرگ به آن پرداخته‌اند: «و تقرر أنه ليس في الوجود سوى الله تعالى و أسمائه و صفاته و أفعاله، فالكل هو و به و منه و إليه و حيث يجب العبور عن الكل حتى يصل الشخص الى الذات الاحدية الالهية المستوره تحته لقوله هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛» (سید حیدر آملی، ۱۴۲۲ق، ۱/۳۲۷). (ثابت شد که در هستی غیر از حق تعالی و اسماء و صفات و افعال اش چیزی نیست. پس همه هستی اوست یا به سبب اوست یا از اوست یا بسوی اوست و از آنجا که ضروری است فرد از همه گذر کند تا اینکه به ذات احدیت الهی واصل گردد، همان ذات احدیتی که زیر آن کل مستور است بنا به فرمایش حق تعالی: او نخست و پایان و آشکار و پنهان است). «و هو تعالی هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ و القريب و البعيد و العالی و الدون و لیست لغيره وجود لا اولاً و لا آخراً و لا ظاهراً و لا باطناً» (سیدحیدر آملی، ۱۳۸۴، ۱۲/۱۱۸) (حق تعالی نخست و پایان است. آشکار و پنهان است. نزدیک و دور است. بالا و پایین اوست. غیر او هستی ندارد نه به عنوان وجود نخستین نه پایانی نه

آشکار و نه پنهان).

توضیح اینکه اگر ضمیر هو را به هستی ناب و وجود بحت و بسیط (بی‌حد و بی‌نهایت) هم برگردانیم باز هم گزاره‌های فوق (هو الاول و الآخر...) صادق‌اند. در این صورت یا بایستی بپذیریم که اول و آخر و ظاهر و باطن بودن اسم و توصیف انحصاری حق تعالی نیست. وجود محض هم چنین است. یا نتیجه درست و منطقی این خواهد بود که هستی محض و وجود بحث و بسیط با حق تعالی یکی است وحدت مصداق است و کثرت عنوان.

۱-۲-۳. «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيئَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت/۵۴) (آگاه باشید که آنها نسبت به لقاء پروردگارشان در شک و تردید هستند. آگاه باشید که همانا او بر هر چیزی احاطه دارد).

گزاره دوم آیه فوق یعنی «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» صبغه وحدت وجودی دارد. به دلیل این که اگر به جای ضمیر متصل "انه"، الوجود را قرار دهیم، به لحاظ عقلی و فلسفی بازهم گزاره صادق است. «انَّ الوجودَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» هستی ناب، هستی صرف، هستی نامتناهی که موضوع علم عرفان است به همه چیز احاطه دارد. یا بایستی قائل شویم در عالم هستی دو وجود جدا از هم هستند که می‌توانند موضوع این گزاره باشند و در عین حال گزاره فوق صادق باشد، که این خلاف توحید ذاتی است. یا بایستی قائل شویم که مرجع ضمیر یعنی حق سبحانه و تعالی با هستی ناب و صرف یکی است که همان قرائت درست از وحدت وجود خواهد بود. «أَلَا إِنَّهُ بَدَاةٍ حَسَبِ شِئُونِهِ وَتَطَوُّرَاتِهِ الْمُتَفَرِّعَةِ عَلَى أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ بِكُلِّ شَيْءٍ مِّن مَّظَاهِرِهِ وَمَصْنُوعَاتِهِ مُّحِيطٌ بِالاستقلال و الانفراد احاطة ذاتية بلا شوب شرکة و شین کثرة إذ لا وجود سواه و لا موجود غیره و لا اله الا هو» (حق تعالی به سبب ذات خود و بر حسب شئون و تطوراتی که بر اسماء و صفات حق تعالی متفرع هستند به هر چیزی از جلوه‌ها و آفریده‌هایش به طور انفرادی و استقلال‌ی احاطه ذاتی دارد. بدون هیچگونه شائبه مشارکت یا کثرت. چون هیچ هستی و هیچ موجودی غیر از او نیست و خدایی غیر از او نیست) (نعمه‌الله بن محمود، ۱۹۹۹: ۲۸۴/۲).



شاخص‌های عرفانی آیات و گزاره‌های قرآنی؛ هاشم نژاد | ۱۷

۳-۱-۳. «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۱۱۵) (مشرق و مغرب برای خداست. پس به هر سمت روی بگردانید، آنجا سیمای خداست. همانا خداوند واسع و داناست).

گزاره «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» صبغه وحدت وجودی دارد. چون طبق قاعده قبلی اگر به جای کلمه مقدسه الله (جلّ جلاله) کلمه الوجود یا همان هستی ناب را جایگزین کنیم، باز هم گزاره درست است. «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ الْوُجُودِ» هر کجا رو کنیم هستی است. سیمای عدم نیست. دوباره همان دو راهی پیشین، پیش می‌آید یا بایستی قائل شویم دو وجود جدا از هم در عالم هستند که حکم مذکور در این گزاره در موردشان صادق است یا این که قائل شویم یک وجود بیشتر نیست که در دین یک اسم دارد و در عرفان اسم و عنوان دیگر. «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» و هذه اشارة لطيفة صريحة الى أن كل موجود فله نسبة ما الى وجهه، فلو لاتلك النسبة لما وجد ذلك الشيء» (عین القضاة همدانی، ۱۹۶۲، ۲۶) (به هر سمتی روی بگردانید، آنجا سیمای خداست)، این سخن حق تعالی اشاره لطیف و آشکاری است به این که هر موجودی نسبتی با سیمای حق تعالی دارد. اگر این نسبت نبود، آن شیء پدید نمی‌آمد. جامی عارف و شاعر بزرگ در راستای تفسیر این آیه می‌فرماید:

«از نبی "اینما توّلوا" خوان  
ثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ شِئْءٌ مُّسْتَمٌّ دَانَ  
...هیچ جا را نکرد اسشتنا  
پس بود عین حق، عیان همه جا»  
(جامی، ۱۳۹۲، ۱/۶۰)

۳-۱-۴. «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴) (او با شماست، هر کجا که باشید). هر کجا هستیم وجود هم با ماست. وجودی که حد، کرانه، نهایت و مرز ندارد. ما با هستی هستیم و هستی با ماست. حال چه باید گفت؟ هم خداوند با ماست و هم وجود؟ در این صورت فضل و کمال منحصر بفردی برای حق تعالی تلقی نخواهد شد. چون طبق فرض خداوند در این صفت کمالیه شریکی دارد به اسم وجود. بالضرورة این گزینه باقی می‌ماند که وجود بی‌حد، بی‌ماهیت، بی‌کرانه و بی‌مرز با وجود حق تعالی یکی است. از این رو در این آیه

شریفه اگر بجای ضمیر "هو" کلمه "الوجود" را جایگزین کنیم، باز هم گزاره صادق خواهد بود. «و هو معکم اینما کنتم- لأن موجودیة اعیانکم الثابتة بظهوره فی مظاهرها و تجلیه فی مرائیها» (صدر، ۱۳۶۱: ۱۷) (او با شماست هر کجا که باشید. چون موجودیت اعیان ثابت به سبب ظهور او در مظاهر آنها و تجلی او در مرائی آنهاست) «أنه جلّ اسمه کل الوجود و من الشواهد البینه علی هذه الدعوی قوله تعالی: هو معکم اینما کنتم- فان هذه المعیة لیست ممازجه و لامداخله و لا حلوله و لا اتحادا و لا معیة فی المرتبه و لا فی الدرجه الوجود و لافی الزمان و لا فی الوضع، تعالی عن کل ذلك علواً کبیراً» (صدر، ۱۳۸۲: ۱۷۱) (حق تعالی که اسمش سترگ است، همه وجود است. از جمله شواهد روشن برای این ادعا، فرمایش خود حق تعالی است: "او با شماست هر کجا که باشید"، همانا این معیت و باهم بودن از جنس ممزوج بودن نیست. از جنس حلول و اتحاد و معیت در مرتبه و در درجه وجودی هم نیست. همچنین معیت در زمان و وضع هم نیست که خداوند از این امور منزّه و مبراست و دارای علو و سترگی است).

۳-۱-۵. «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸) (هر چیزی از بین می‌رود بجز

سیمای او).

این آیه هم صبغه وحدت وجودی دارد. چون اگر ضمیر متصل را از کلمه "وجهه" برداریم و بجای آن کلمه "الوجود" را جایگزین کنیم، گزاره باز هم صادق خواهد بود. هر چیزی از بین رفتنی است، مگر سیمای حق تعالی. در آیه فوق کلمه شیء مساوق با ماهیت است. مترادف با چیستی است. یعنی همه ماهیت‌ها از بین می‌روند فقط سیمای تابناک وجود می‌ماند و همین بهترین دلیل است بر این که از اول هم وجود اصیل قائم بالذات یکی بوده چون نیستی بر هستی عارض نمی‌شود. «و من لا یراه فی کل ما یراه فکأنه ما عرفه، و من عرفه عرف أن کل شیء ما خلا الله باطل، و أن کل شیء هالک إلا وجهه» (غزالی، ۱۴۰۶، ۵۱۴/۳) (هر فردی اگر خدا را در هر آنچه که می‌بیند، نبیند گویا که خدا را نشناخته و هر کس خدا را شناخت، می‌داند که هر چیزی ما سواي خدا باطل است و این که هر چیزی از بین می‌رود غیر از سیمای حق تعالی). «وز ملک هم بایدم جستن ز

جو/کل شیء هَالِكٌ الا وجهه» (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر سوم)

### ۲-۳. دلالت داشتن بر توحید افعالی

تعریف‌ها و تفسیرهای متعددی از توحید افعالی وجود دارد. طبق حکمت متعالیه پیوند بین علت و معلول از نوع عین الربط است. در رابطه عین الربطی در واقع معلول شأنی از شئونات علت حقیقی و هستی بخش است. رابطه موج با دریا تشبیه مناسبی برای درک این نوع از رابطه است. همچنین رابطه ذهن با تصوراتش تشبیه دیگری در این راستاست.

۱-۲-۳. «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/۱۷)  
(شما آنها را نکشتید، بلکه خداوند آنها را کشت و آن هنگام که تیر انداختی تو نبودی که تیر انداختی بلکه خداوند بود که تیر انداخت).

طبق تشبیه رابطه موج و دریا می‌توان گفت: «کشتی را امواج غرق کردند» و هم می‌توان گفت: «کشتی را دریا غرق کرد» هر دو گزاره درست است. به همین معنا می‌توان گفت: «خدا عمروبن عبدود را کشت» و «علی(ع) عمروبن عبدود را کشت» هر دو گزاره درست است. اما گزاره اول درست‌تر است. چون فعل به علت حقیقی و هستی بخش تامه نسبت داده شده. شاید بتوان از این قبیل موارد حدس زد که صدق، امری تشکیکی باشد نه متواطی. «و واجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة أصلا، فلا يسلب عنه شيء من الأشياء، فهو تمام كل شيء و كماله، فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الأشياء لأنه تمامها و تمام الشيء أحق به و أوكد له من نفسه و اليه الإشارة في قوله تعالى: وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» (صدر: ۱۳۸۲، ۱۷۰) (واجب الوجود از آنجا که وجودی مجرد و قائم به ذات است و از هر نوع کثرتی منزّه است، پس هیچ چیزی از اشیا از او سلب نمی‌شود. پس او تمام هر چیزی است و کمال هر چیزی است. آنچه از حق تعالی سلب می‌شود فقط نواقص و کاستی‌های اشیا هست چون تمامیت اشیا اوست و تمام و کلیت شیء به حق تعالی سزاوارتر است تا خودش در آیه شریفه «ما رمیت...» به این حقیقت اشاره شده است)

۲-۲-۳. «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات/۹۶) (و خداوند شما و عملکرد شما را

آفرید)

«یعنی ظهر بصورتکم، و صورة أعمالکم، فهو تعالی ما فقد فی أعمالکم، كما أنه ما فقد فی ذواتکم» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۲۰۵) (یعنی به صورت شما و اعمال شما ظاهر شد. پس حق تعالی از اعمال شما غایب و مفقود نیست چنانکه از ذات شما هم غایب نیست) «لا تکرار فی افعالها لأنها من تجلیاته سبحانه أيضا فانه ما من فعل الا أنه مسند الیه ایجادا و ان کان یسند الی المظاهر بوجه آخر فان المعطى للوجود هو الله فقط. قوله سبحانه: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (در افعال خداوند تکرار نیست. چونکه از تجلیات خداوند سبحانه است. همچنین هیچ فعلی نیست مگر این که به لحاظ وجودی به حق تعالی اسناد داده می‌شود. اگرچه به مظاهر او هم از وجهی دیگر اسناد داده می‌شود. بخشنده هستی فقط خداوند است. طبق فرمایش خدای سبحان: والله خلقکم و ما تعملون) (حسن‌زاده آملی، ۳، ۱۳۸۶: ۱۳۶).

### ۳-۳. دلالت بر قوس نزول و قوس صعود

یکی از اصول عرفان نظری بحث قوس نزول و قوس صعود است که تقریباً در همه عرفان‌های اصیل شرقی و غربی به نحوی این مسأله مطرح بوده و هست بلکه از جمله‌ی اصول عرفان است. طبق این اصل حرکت تکاملی جهان هستی شبیه یک دایره است. این دایره از دو نیم دایره تشکیل شده است که در عرفان به آنها قوس گفته می‌شود. مبدأ و ابتدای این حرکت همچنین مقصد و انتهای این حرکت و سیر و سفر، حق تعالی است. همه عالم هستی از حق تعالی نشأت گرفته و متجلی گشته و همه به سوی او برمی‌گردند. اما انسان چون نسبت به سایر مخلوقات تجلی تام حق تعالی است، بنابراین حرکت نزولی و صعودی او هم ویژه است. انسان در این هجرت و بازگشت از عوالم گوناگون عبور می‌کند که در عرفان به حضرات خمس معروفند. اولین عالم یا حضرت، عالم اسماء الهی است که در لسان عرفان لاهوت نامیده می‌شود. دومین عالم یا حضرت، جهان عقول است که جبروت نامیده می‌شود. سومین عالم، ملکوت است که عالم مثال هم نامیده می‌شود. چهارمین عالم جهان طبیعت است که ناسوت نامیده می‌شود. و آخرین عالم یا حضرت،

وجود انسان کامل است که حضرت پنجم نامیده می‌شود. بنابراین طبق بینش عرفانی انسان کامل، نقطه پایانی قوس نزول و نقطه آغازین قوس صعود است. از این رو باب الابواب نامیده می‌شود. با این توضیح مقدماتی به معیار دوم می‌رسیم. هر گزاره قرآنی که دلالت بر قوس نزول و صعود داشته باشد، یک گزاره عرفانی است. مانند:

۳-۳-۱. «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶)

«و در مضمارِ اِنَّا لِلَّهِ وَ اِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ وارد شده، قیامت عظمای انفسیه بر او قائم، از اجسام و ارواح و جمیع تعینات گذشته و از همه فانی شده و قدم در عالم لاهوت نهاده» (طهرانی، ۱۳۹۴: ۷۴).

«فرقتی لو لم تکن فی ذا السکون	لم یقل "إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ"
جمله اجزا در تحرک در سکون	ناطقان کانا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم که اِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ
پرزنان ایمن ز رجع سرنگون	در هوا که اِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

(مولوی، ۱۳۹۹، دفتر پنجم، بخش ۱۷۸)

۳-۳-۲. «كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ» (انبیاء/۹۳)

«از عقل کل تا کره خاک این مجموع بطریق مبدا است و از خاک تا بانسان یعنی معادن و نبات و حیوان این طریق معاد است. پس نور الهی و فیض سبحانی از عالم ارواح یعنی عالم عقول بنفوس و از نفوس به افلاک فایض می‌گردد تا به کره ارض، یعنی زمین و بعد از آن رجوع می‌کند بطریق معادن و نبات و حیوان و انسان و بر این مقامات گذشته بحضرت الهی منتقل می‌گردد و همان نور باشد که از آن مقام آمده باشد و باز بمقام اول رفته کقوله تعالی کُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ» (شبستری، ۱۳۸۶: ۵۵).

۳-۳-۳. «وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (نور/۴۲)

«الی الله لا الی غیره من الاظلال الهالکة فی بیداء الضلال المصیر ای المرجع و المنتهی. إذ الكل منه بدأ و الیه یعود. کما بدأ و کیف لا هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء کائن و سیکون ازلاً و ابدأً علیمٌ خیرٌ» (نعمه الله نخجوانی، ۱۴۱۹ق، ۱۳/۲) (به

سوی خداوند؛ نه به سوی غیر خداوند از سایه‌های رو به نابودی و وادی گمراهی؛ مصیر یعنی بازگشت و منتهای سفر چون همه از او سرچشمه گرفته‌اند و بسوی او بر میگردند و چگونه چنین نباشد در حالیکه او اول و آخر و آشکار و پنهان است و با هر چیزی هست و خواهد بود از ازل تا به ابد؛ و او بسیار دانا و آگاه است).

۳-۴. «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق/۶)

«و لا تغفل عن حقیقتک إِنَّكَ كَادِحٌ جَاهِدٌ لِلتَقَرُّبِ و الوصولِ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا و جَهْدًا و سَعِيًّا منتهياً الى افناء هویتک فی هویة الحق و بالجمله فَمُلَاقِيهِ یعنی أنت ایها الإنسان ملاق ربک بمقتضی سعیک و اجتهادک فلک ان لا تفترق عما یوصلک الیه» (همان/۲/۴۹۵) (از حقیقت خود غافل نباش. "إِنَّكَ كَادِحٌ" یعنی بسیار کوشش‌گر و تلاشگر هستی برای نزدیک شدن و واصل شدن به پروردگارت؛ سعی و تلاشی که به فناء هویت تو در هویت حضرت حق می‌انجامد. "فَمُلَاقِيهِ" یعنی تو ای انسان به اقتضای سعی و تلاشی که داری، پروردگار خود را ملاقات می‌کنی. از این رو سزاوار است از آنچه تو را به این سرمنزل مقصود می‌رساند، جدا نشوی).

### ۳-۴. دلالت بر سریان ادراک در همه موجودات

فلسفه اسلامی پیش از صدرالمألهین به این اصل قائل نبود که موجودات دیگر همانند نباتات و اشیاء دارای ادراک و شعور باشند. فقط حیوانات را در حد ضعیف دارای درک می‌دانستند. صدرالمألهین با الهام از قرآن و عرفان نخستین بار این حقیقت را به عنوان یک نوآوری در حکمت متعالیه مبرهن نمود. پس این حقیقت که همه موجودات در حد سعه وجودی و مرتبه وجودی خود، دارای ادراک و شعور هستند؛ یک حقیقت عرفانی است. مکاشفات متعددی از عارفان بزرگ نقل شده است که طی آن مکاشفات، تسبیح موجودات و اشیاء را شنیده‌اند یا دارای ادراک بودن سایر متجلیات و موجودات را به کشف و شهود مشاهده نموده‌اند. آیات متعددی بر این حقیقت دلالت دارند:

۳-۴-۱. أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ

صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (نور/۴۱).

شاخص‌های عرفانی آیات و گزاره‌های قرآنی؛ هاشم نژاد | ۲۳

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي عَالَمِ سَمَوَاتِ الْأَرْوَاحِ بِالتَّقْدِيسِ وَ إِظْهَارِ صِفَاتِهِ الْجَمَالِيَّةِ وَ مِنْ فِي عَالَمِ أَرْضِي الْأَجْسَادِ بِالتَّحْمِيدِ وَ التَّعْظِيمِ وَ إِظْهَارِ صِفَاتِهِ الْجَلَالِيَّةِ» (ابن عربی، ۲، ۷۷/۱۴۲۲) (آیا نمی‌بینی که هر چه و هر که در عالم والای ارواح و آسمانها هستند به جهت تقدیس و اظهار صفات جمالیه، تسبیح گوی او هستند و آنچه در عالم زمین و جسم و جسد هست، مشغول سپاس و ستایش او به لحاظ اظهار صفات جلالیه است؟)

۳-۴-۲. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْتَفَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء/۴۴) (و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش تسبیح او می‌گوید ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید به راستی که او همواره بردبار [و] آمرزنده است)

«إِنَّمَا يَفْقَهُ تَسْبِيحَ الْكُلِّ مِنْ فَهْمٍ عَنِ الْحَقِّ مَعَانِي بَوَاطِنِ التَّسْبِيحِ وَ سَبِّحَ اللَّهَ بِسِرِّهِ وَ بَاطِنِهِ وَ ظَاهِرِهِ، وَ نَزَّهَهُ عَلَيَّ مَا لَا يَلِيقُ بِهِ إِذْ ذَاكَ يَفْتَحُ سَمْعَهُ لِسَمْعِ كُلِّ شَيْءٍ وَ الْفَهْمُ عَنِ كُلِّ شَيْءٍ» (سلمی، ۳، ۱۳۸۸/۱۹۱). (همانا تسبیح گفتن همه موجودات را کسی می‌فهمد که از سوی حق تعالی معانی باطنی تسبیح را فهمیده باشد و خداوند را با ضمیر و باطن و ظاهر خود تسبیح گفته باشد و خداوند را از هر آنچه شایسته او نیست منزّه بداند. چون این کار قوه شنوایی او را برای شنیدن هر چیزی می‌گشاید و ادراک او را برای فهم هر چیزی آماده می‌سازد).

### ۳-۵. دلالت بر شمول زیبایی داشتن

یکی از معتقدات مشترک عرفان‌ها این حقیقت است که همه موجودات عالم یا به تعبیر عرفانی همه تجلیات حق تعالی زیبا هستند. بر خلاف نظر متداول و رایج که برخی امور را زیبا و برخی دیگر را زشت می‌بیند، عارف همه عالم هستی و هر آنچه در آن است را زیبا می‌بیند.

۳-۵-۱. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده/۷)

«إِذَا انْفَتَحَ عَيْنُ الرِّضَا فِي وَجْهِ التَّوَكُّلِ بِنُورِ الصَّدَقِ وَ ذَهَبِ غِبَارِ الطَّبِيعَةِ بِصَفَاءِ الْإِخْلَاصِ وَ نُورِ الْإِخْتِصَاصِ بِرِي مَاهِيَةِ الْوُجُودِ وَ مَا يَظْهَرُ مِنْهَا مِنْ حَسَنِ اصْطِنَاعِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ فِي جَمِيعِ الذَّرَاتِ» (بقلی شیرازی، ۸۶، ۱۴۲۸) (هنگامیکه چشمان خشنودی در سیمای توکل با

نور راستی گشوده شد و گرد و غبار طبیعت با صفای اخلاص و نور توحید زدود گشت، حقیقت هستی را می‌بیند و ظهور هستی در قالب زیبا آفرینی خداوند سبحان در همه ذرات عالم را مشاهده می‌نماید).

۳-۵-۲. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون/۱۴)

«أخبر سبحانه عما صدر من الصفات إلى الفعل، و هو صورة مع جنود الظاهر فالباطن و القلب الذي هو موضع الجنود الروحانية و الجسمانية» (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸، ۴۸)، (خداوند سبحان از آنچه که از صفات به فعل صادر می‌شود خبر داد و آن در عرصه ظاهر صورت است. پس باطن و دل جایگاه جنود روحانی و جسمانی است).

۳-۵-۳. «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره/۱۳۸)

«نی که با هرچه شوی مشغول تو رنگ آن گیری اگر بد یا نکو هرچه در پیش آیدت از خیر و شر می‌پذیری رنگ آن نیکو نگر در بدی و نیکوی و نفع و ضرر چون روی بینی درون خود اثر عین آن حالت شوی بی‌شک یقین پس برو از جان و دل طاعت گزین صِبْغَةَ اللَّهِ گفت در قرآن خدا بشنو این از جان و دل ای کدخدا رنگ از حق گیر از باطل مگیر پند یزدان را ز جان و دل پذیر» (سلطان ولد، ۱۳۷: ۲)

۳-۶. دلالت بر علم حضوری، شهودی و لدنی داشتن

یکی از تمایزات اصلی عرفان با فلسفه و دیگر دانش‌ها، تکیه عرفان بر علم حضوری و شهودی است. علم حضوری، حضور خود معلوم بنفسه و بذاته در نزد عالم است. بر خلاف علم حصولی که در آن معلوم با صورت ذهنیه‌اش در نزد عالم است. علم شهودی کنار رفتن حجاب‌های شناختی است و این صاحب ادراک اموری را می‌بیند و می‌شنود که دیگران نمی‌بینند و نمی‌شنوند و درک نمی‌کنند. هنگام ترک و هجرت از خانه حضرت شعیب (ع) به همراه حضرت موسی (ع) همسر و فرزندان هم بودند اما آن نور مقدس و متجلی بر درخت را فقط حضرت موسی (ع) دید. این علم شهودی است. گاهی علم



شهودی را با علم حضوری یکی می‌دانند، این اشتباه فاحشی است. یا در زمان پیامبر اسلام (ص) حضرتش روزی جوان منقلب الحالی را در مسجد مشاهده فرمودند از او پرسیدند: در چه حالی بسر می‌بری؟ پاسخ داد در حال یقین هستم. پیامبر (ص) فرمودند: هر یقینی علامتی دارد، نشانه یقین تو چیست؟ پاسخ داد:... گویا عرش الهی را در وقت حساب می‌بینم، حشر جمیع خلایق را می‌بینم. بهشتیان را در نعمت‌ها و دوزخیان را در عذاب دردناک مشاهده می‌کنم. گویا صدای شعله‌های آتش دوزخ همینک در گوشم طنین انداخته است و..؛ (ر.ک؛ اصول کافی، ج ۲: ۵۳) این هم نمونه دیگری از شهود و کشف است که دیگران قادر نبودند آن صحنه‌ها را ببینند یا بشنوند؛ اما آن جوان صاحب شهود می‌دید و می‌شنید. اما علم لدنی نقطه مقابل علم اکتسابی است. علم لدنی دانشی است که از سوی حق تعالی به برخی از بندگان اش افاضه می‌شود. گزاره‌های متعددی از قرآن کریم بر این سه نوع علم دلالت دارند که به برخی اشاره می‌شود:

۱-۶-۳. «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/۲۸۲).

«و کل من وصل فی سلوکه الی حقیقه التقوی فلا بد ان یعلمه الله ما لم یعلم» (عین القضاة همدانی، ۱۹۶۲م، ۶۸) (هر سالکی که در سلوک خود به حقیقت تقوی نائل می‌شود ضرورت دارد حق تعالی آنچه را که نمی‌داند به او یاد دهد).

۲-۶-۳. «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»

(کهف/۶۵)

«وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا، هذا المدد و هذا العطاء الإلهی تعشقه الروح لأنها هی أيضا من عالم العلو و السمو ولكن النفس تسأم من هذا العطاء لأنها أماره بالسوء» (جنید ابن محمد نهایندی، ۱۳۷۶، ۱۱) (از نزد خود به او دانش بخشیدیم "روح عاشق این بخشش الهی است. چون روح هم از عالم اعلی و والاست. اما نفس از این بخشش خسته می‌شود. چون گرایش شدیدی به بدی دارد)

۳-۶-۳. «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (قیامت/۱۴)

«بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ؛ و آن مستلزم ادراک هست مطلق است، که عام روشن‌تر

از خاص بود:» (شیخ محمود شبستری، ۱۳۸۶: ۱۵).

### ۳-۷. دلالت داشتن بر تجربه عرفانی

تجربه عرفانی غیر از معجزه است. تجربه عرفانی برای انسان‌های دیگر غیر از انبیاء و اوصیاء هم رخ می‌دهد. تعریف منطقی تجربه عرفانی دشوار است. تجربه عرفانی هر حادثه نامعمول و نامتعارفی است که برای انسان رخ می‌دهد و سبب افزایش معرفت قلبی او به حقایق قُدسی عالم می‌شود. توضیح اینکه در جهان مادی یک سلسله حوادث متعارف و معمولی هست که بر اساس اصول علیت بخصوص سنخیت بین علت و معلول رخ می‌دهند که به نظام سبب و مسببی حاکم و جاری در این جهان معروف است. اما در همین جهان مادی حوادثی هم رخ داده و رخ می‌دهد که بر خلاف روند متعارف علل و معلول شناخته شده است. برای مثال بدن انسان چند هفته بعد از مرگ متلاشی می‌شود. بویژه این که اگر در معرض هوا و آفتاب باشد. اما در وقایعی که در قرآن نقل شده است گاهی انسانی صد سال یا بیشتر می‌میرد یا می‌خوابد و زنده یا بیدار می‌شود، بدن و اعضا و جوارح او حتی غذا و نوشیدنی او هم در این صد سال فاسد نمی‌شود؛ همه اینها خلاف رویه عادی و جریان معمول است. اما معجزه هم نیستند. چون تعریف معجزه اصولی دارد که در این حوادث آن اصول غایب هستند، مانند مقرون به ادعای نبوت یا جهت اثبات حقایق نبی بودن. این گونه حوادث و وقایع که از یک طرف خلاف جریان معمول و متعارف علل تجربی هستند و از طرفی دیگر در چارچوب تعریف معجزه هم نمی‌گنجد، تجربه عرفانی نامیده می‌شوند. بین این حوادث و وحی تفاوت روشنی هست. وحی خاص (نه وحی عام مانند وحی به زنبور عسل) آشکارا در قالب کلمات و جملات معنادار و هدایت‌گر است. ولی این حوادث فی حد نفسه چنین پیام‌های ملفوظ و مکتوب ندارند بلکه با تفکر و تدبر و تعقل می‌توان از آنها پیام‌های هدایت‌کننده‌ای اخذ نمود. چنین حوادثی که نه معجزه هستند نه حادثه معمولی اسم خاصی ندارند. اصطلاح تجربه عرفانی به نظر می‌رسد عناوین درستی برای این گونه حوادث باشند. در عین حال به تعبیر رایج در بین علما؛ لامشاحه فی الاصطلاح، اگر این عناوین برای فرهیخته‌ای رضایت بخش نیست، می‌تواند عناوین

دیگری همانند تجربه قدسی یا تجربه مینوی و... بکار برد یا وضع و جعل عنوان تازه نماید. همچنین تجربه عرفانی غیر از وحی است. هرچند اشتراکات و تشابه‌هایی دارند. اولاً وحی به معنای خاص مخصوص و مختص انبیای الهی است. اما مکاشفه ممکن است برای هر انسانی با داشتن زمینه و شرایط رخ دهد. ثانیاً وحی در قالب کلمات و جملات و گزاره‌های قدسی است اما مکاشفات غالباً در قالب کنار رفتن حجاب‌های معرفتی و دیدن و مشاهده صحنه و وقایعی باطنی است. به عبارت رساتر گاهی حجاب شناختی کنار می‌رود انسان برخی حقایق باطنی را مشاهده می‌کند. (همانند رؤیت صورت برزخی انسان‌ها) این مکاشفه و تجربه عرفانی است. گاهی معانی از نزد حق تعالی الهام و القاء می‌شود، ولی کلمات از شخص دریافت‌کننده است، این مورد حدیث قدسی نامیده می‌شود. گاهی هم معانی و هم کلمات از ناحیه حق تعالی نازل می‌شود و فرد دریافت‌کننده که رسول یا نبی نامیده می‌شود این پیامها را عیناً دریافت می‌کند و به همان شکل به امت ابلاغ می‌نماید، این سومی وحی به معنای خاص نامیده می‌شود. طبق آیات قرآن کلمات و جملات وحیانی گاهی مستقیم از سوی حق تعالی القاء می‌شود گاهی به وسیله فرشته اعظم (حضرت جبرئیل) آورده می‌شود. بنابراین وحی مشاهده حوادث و وقایع باطنی و تفسیر آنها نیست، بلکه دریافت کلمات و جملات هدایتگر از ناحیه رب العالمین است.

۳-۷-۱. «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِثَّةَ عَامٍ تَمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتُ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِثَّةَ عَامٍ فَاَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/۲۵۹)

(یا همانند آن کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد، در حالی که دیوارهای آن، به روی سقف‌ها فرو ریخته بود، گفت: «چگونه خدا اینها را پس از مرگ، زنده می‌کند؟!») (در این هنگام)، خدا او را یکصد سال میراند، سپس زنده کرد، و به او فرمود: «چه قدر درنگ کردی؟» گفت: «یک روز، یا بخشی از یک روز». فرمود: «نه،

بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود (که همراه داشتی، با گذشت سال‌ها) هیچ‌گونه تغییر نیافته است! ولی به الاغ خود نگاه کن برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم. (اکنون) به استخوان‌های (مَرکَب سواری خود) نگاه کن که چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم و گوشت بر آن می‌پوشانیم! هنگامی که (این حقایق) بر او آشکار شد، گفت: «می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است».

«سبب تخصیص حکمت قدریه به کلمه عزیریه آنست که عین ثابته عزیر علیه السلام به واسطه استعداد اصلی طالب معرفت سرّ قدر و شهود احیاء بود و لهذا در اوان مرور بر قریه خربه به طریق استبعاد فرمود اَنّی یُحِیّی هذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا؟ و حق سبحانه و تعالی در نفس عزیر و حمارش سرّ قدر را بدو بنمود به امانت و احیای این هر دو» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۶۵۵).

۳-۷-۲. «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِنَّكَ تَمَّ اجْعَلْ عَلَيَّ كُلَّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»<sup>۱</sup> (بقره/۲۶۰).

«اما تحقیق قال الله تعالی اَو لَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَٰكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي؛ خلیل (ع) سؤال رؤیت احیاء اموات نمود. رؤیت شهودی عیانی تحقیقی بعد از آنکه او را عرفان و ایقان حاصل بود بر احیاء اموات و آن بر سه مرتبه باشد اول تحقیق تجریدی است بانوار حق به آنکه داخل نگردانی علم خود را در علم حق و همچنین جمیع صفات ظاهره از خود را به آنکه مشاهده نمائی علم و سایر صفات ظاهره از خود که مظهر حقی از حق بغیر شایبه نسبت آن را به خود چنانکه قبل از فناء در حال بقاء وجودک فی الحق» (شیروانی، زین

۱. «و (به خاطر بیاور) هنگامی را که ابراهیم گفت: «خدایا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده میکنی؟» فرمود: «مگر ایمان نیاورده‌ای؟!» عرض کرد: «آری، ولی می‌خواهم قلبم آرامش یابد». فرمود: «در این صورت، چهار نوع از مرغان را انتخاب کن! و آنها را (پس از ذبح کردن)، قطعه قطعه کن (و در هم بیامیز)؛ سپس بر هر کوهی، قسمتی از آن را قرار بده، بعد آنها را بخوان، به سرعت به سوی تو می‌آیند! و بدان خداوند قادر و حکیم است، (هم از ذرات بدن مردگان آگاه است، و هم توانایی بر جمع آنها دارد)»

العابدین، ۱۳۱۵: ۲۷۰).

۳-۷-۳ «وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ»<sup>۱</sup> (کهف/۱۹) (و این چنین بیدارشان کردیم تا میان خود از یکدیگر پرسش کنند. گوینده‌ای از آنان گفت: چقدر مانده‌اید؟ گفتند: روزی یا پاره‌ای از روز را مانده‌ایم [سرانجام] گفتند پروردگارتان به آنچه مانده‌اید، داناتر است) «آیا نشنیده‌ای و در قرآن مجید نخوانده‌ای سرگذشت اصحاب کهف را، که در نوشیدن می عشق از جام بلا به مقتضای «النومُ اخ الموت» مدت مدیدی و عهد بعیدی از خود بلکه از تمام ما سوی الله فراموشی داشتند و در انتباه، هنوز از اثر سکر، «لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» گفتند» (سبزواری، ۱۳۸۶: ۹۱).

### ۳-۸. دلالت بر عوالم همسو با عوالم عرفانی

#### ۳-۸-۱. عالم علم الهی (جبروت)

علم یا معلومات نامتناهی پروردگار یا در ذات حضرت احدیت است یا در خارج از ذات و به صورت عالمی از عوالم هستی. در صورت دوم عالم علم الهی در عرفان با عنوان عالم جبروت مطرح است. در قرآن کریم با عناوینی همچون لوح محفوظ، امّ الكتاب، کتاب مبین از این عالم یاد می‌شود.

۱. «و این چنین بیدارشان کردیم تا میان خود از یکدیگر پرسش کنند گوینده‌ای از آنان گفت چقدر مانده‌اید گفتند روزی یا پاره‌ای از روز را مانده‌ایم [سرانجام] گفتند پروردگارتان به آنچه مانده‌اید داناتر است اینک یکی از خودتان را با این پول خود به شهر بفرستید تا ببیند کدام یک از غذاهای آن پاکیزه‌تر است و از آن غذایی برایتان بیاورد و باید زیرکی به خرج دهد و هیچ کس را از [حال] شما آگاه نگرداند»

۳-۸-۲. «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» (زخرف/۴)

«وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ» و هو الكتاب المبین الّذی هو اللّوح المحفوظ المعبر عنه فی لسان الحکماء بالنفس الکلیّة، أو هو القلم الا علی فانه بوجه قلم و بوجه کتاب و هو المسمی فی لسان الحکماء بالعقل الکلیّ، أو هو مقام المشیة المعبر عنها بنفس الرّحمان (گنابادی، ۴، ۱۴۰۸/۵۳) (ام الكتاب، کتاب مبین است که همان لوح محفوظ است. این حقایق در سخنان حکما به "نفس کلیه" یا قلم تعبیر می‌شود یا این که بنا به وجهی قلم نامیده می‌شود و بنا به وجهی دیگر کتاب، که در زبان حکما عقل کلی نامیده می‌شود یا همان مقام مشیت است که از آن به نفس الرحمان تعبیر می‌شود).

۳-۸-۳. «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا

أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (سبا/۳)

«إِنَّهُمْ - یعنی الحکماء - فی قولهم هذا: «البيسط كل الوجودات و ليس بشيء منها» و قولهم بالكثرة فی الوحدة، لم يأتوا بغريب، بل هذا مفاد قوله تعالى: «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و قوله: لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ، و أمثالهما» (سبزواری بنقل از حسن زاده آملی، ۱، ۱۳۸۶/۷۳) (حکما در این سخنی که دارند یعنی "بسيط الحقیقه همه پدیده‌هاست ولی هیچکدام آنها نیست" و همچنین در عبارت "وحدت در کثرت" چیز عجیب و غریبی نگفته‌اند بلکه همه این سخنان مفاد این فرمایشات الهی است: «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و قوله: لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ، و شبیه این فرمایشات)

۳-۸-۴. «وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ

إِلَّا فِي كِتَابٍ» (فاطر/۱۱) «فأخبر بأن خلقهم و أطواره و مقادیرها محفوظ عنده مکتوب قبل وجودهم» (طباطبائی، ۱۹۹۹م، ۷۸) (پس خبر می‌دهد که آفرینش آنها و مراتب و اشکال و اندازه‌های آنها پیش از وجودشان [در عالم طبیعت] در نزد پروردگار محفوظ و مکتوب است).

۳-۹. مربوط به عالم ملکوت

۳-۹-۱. «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام/۷۵)

شاخص‌های عرفانی آیات و گزاره‌های قرآنی؛ هاشم نژاد | ۳۱

«و المراد بالملکوتها هنا عالم المثال أو هو و ما فوقه» (گنابادی، ۱۴۰۸ق: ۳۷/۲) (مراد از ملکوت در اینجا عالم مثال و بالاتر از آن است).

۳-۹-۲. فُسْبِحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (یس/۸۳)

«نیز عالم برزخ گویند، و در عرف حکماء، عالم مثال و عالم نفوس نامند، و به اصطلاح عرفاء امت، آن را عالم قلب نامند؛ و موجودات این عالم، از مواد عنصریه و سماویه، منخلعدند و مادیت ندارند، اما مصورند به صور لطیفه باقیه، چون صور در آینه و صورت در آب؛ پس به سبب انخلاع از ماده، مناسبت دارد این عالم به عالم ارواح، و به سبب مصور بودن، مناسبت دارد به عالم ماده و جسم؛ لهذا این عالم را رابط بین العالمین و برزخ نامند؛ و نفوس انسانیه، بدو ظهورشان از این عالم است که آن را مثال نامند» (باباشیرازی، ۲، ۱۳۶۳/۱۹۱)

۳-۹-۳. «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف/۱۷۲)

«أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَىٰ!» «فما فطرهم الا عليه. و لا فطرهم إلا به. فبه تميزت الاشياء و انفصلت و تعينت. و الاشياء في ظهوره الالهي لا شيء. فالوجود وجوده» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ۲: ۷۰). «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَىٰ» پس نسرشت جز بر آن و نسرشت جز بخاطر آن. پس به سبب آن اشياء از هم تمایز و انفصال و تعین پیدا کردند. اشياء در ظهور الهی چیزی نیستند، هستی فقط هستی اوست).

توضیح این که در عرفان نظری بین همه اهل نظر در این ساحت، نوعی اجماع و وحدت نظر هست که انسان قبل از رسیدن به عالم مُلک یا عالم ناسوت یا همین جهان طبیعت و مادی از عوالم دیگری گذر نموده است. انسان قبل از خلقت در این جهان مادی عدم محض یا معدوم مطلق نبوده است بلکه به نحوی از انحاء وجود، هستی داشته است. یکی از اشکال و انحاء وجود انسان قبل از آفرینش در این عالم مادی، وجود او به صورت ذر در عالم ذر است. که طبق آیات قرآنی در آنجا توحید فطری در ذات و هویت او القاء و اشراب شده است. بدون شک عالم ذر با یکی از عوالم مذکور در عرفان نظری تطابق و

انطباق دارد. که به نظر اکثریت اهل تحقیق از عرفان این عالم، عالم ملکوت قبل خلقت در قوس نزول است. چنانکه عالم ملکوت بعد از ارتحال و رجعت از این دنیا هم در قوس صعود واقع شده است.

### ۳-۱۰. دلالت بر تجلی داشتن

جلوه، تجلی، متجلی از رایج‌ترین مفاهیم و اصطلاحات عرفانی هستند. در عرفان نظری کل ماسوی الله جلوه حق تلقی می‌شود. همه مخلوقات و به تعبیر فلسفی معلولها و پدیده‌ها جلوه‌های حضرت حق هستند. جلوه همانند پرتوهای نور از یک منبعی متجلی می‌شوند و بدون آن منبع چه به لحاظ حدوث و چه به لحاظ بقاء هویتی ندارند.

«وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف/۱۴۳).

«فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ؛ أَي بِالْجَبَلِ كَانِ الْجَبَلِ حِجَابًا لِمُوسَى فَكَشَفَهُ عَنْهُ فَتَجَلَّى بِهِ كَمَا قَالَ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ۱/۹۹) پس آن هنگام که پروردگار موسی بر کوه تجلی کرد " یعنی بواسطه کوه تجلی نمود، کوه برای موسی حجاب بود. حق تعالی این حجاب را کنار زد. آنگاه تجلی نمود آنچنانکه از درخت سخن گفت و فرمود: یا موسی همانا من خداوندم).

«و منها التجلی: و هو إشراق أنوار من الحق علی قلوب المریدین، قوله عزّ و جلّ: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ و التجلی اختیار الخلوّة و الإعراض عن کل ما يشغل عن الحق» (ابوسعید الخرقوشی، ۱۴۲۷ق، ۴۰۰) (تجلی عبارتست از تابش نور از حق تعالی بر دل‌های مریدان. در این فرمایش پروردگار فلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ؛ تجلی یعنی خلوت‌گزینی و روی برگرداندن از هر آنچه از حق تعالی باز می‌دارد و سرگرم می‌کند).

در ماهیت تجلی برای سالک یا عارف بین اهل تحقیق از عرفان نظری اختلاف هست. اما قدر مشترک این اقوال و دیدگاه‌ها این است که در تجلی که برای شخصی رخ می‌دهد، امر جدیدی حادث نمی‌شود به عبارت دیگر معدومی موجود نمی‌شود. بلکه یک



تحول و تکامل یا انقلاب معرفتی رخ می‌دهد. برای نمونه خدایی که با همه موجودات هست «داخل فی الاشياء لا بالممازجه» (نهج البلاغه، خ. ۱) یا «مع کل شیء لا بالمقارنه» (همان) گاهی برای انسانی خاصی در زمان و مکانی ویژه حجاب‌های شناختی برداشته می‌شود، و آن فرد این حقایق باطنی جهان هستی را به نحوی از انحاء شهود می‌کند. چنانکه می‌دانیم عرفا در عرفان نظری به اصول و فروع علیت و معلولیت به آن شکل که در فلسفه مشاء یا فلسفه‌های دیگر مطرح است، اعتقادی ندارند. در عوض همه علیت و معلولیت را به تجلی بر می‌گردانند. از نظر آنها در عالم هستی فقط صاحب جلوه (متجلی) هست با بی‌شمار جلوه‌هایش.

### جمع‌بندی نتیجه‌گیری

گزاره اخباری قرآنی، معادل جمله خبریه است که برابر با آیه نیست. چون ممکن است یک آیه قرآنی دربردارنده چندین گزاره باشد. گزاره‌های قرآنی را با توجه به معیارها و شاخص‌ها می‌توان به گزاره‌های فقهی، اخلاقی، عرفانی و ... دسته‌بندی نمود. در این مقاله به شاخص‌ها و معیارهای گزاره‌های عرفان نظری پرداخته شد و نتیجه زیر بدست آمد؛ آن دسته از گزاره‌های قرآنی، عرفانی هستند که دلالت داشته باشند بر:

۱) وحدت وجود به معنای درست و قابل دفاع؛ توضیح بیشتر این که از وحدت وجود قریب به هفتاد تقریر در لابلای کتب عرفانی و فلسفی موجود است. همه این تقریرها مطابق با موازین منطقی و عقلی و مهمتر از همه سازگار با آیات قرآنی نیستند فقط برخی از این تقریرها از چنین ویژگی‌هایی برخوردارند.

۲) قوس نزول و قوس صعود؛ عرفا معتقدند انسان و همه مخلوقات یا به اصطلاح عرفانی همان تجلیات یک سیر از اویی (از خدایی) و یک سیر بسوی اویی (بسوی خدا) دارند. سفر از خدا تا به جهان طبیعت را قوس نزول و سفر از جهان طبیعت بسوی خدا را قوس صعود می‌نامند.

۳) عوالم متناظر با عوالم عرفانی مثل جبروت و ملکوت؛ در عرفان نظری با کمی اختلاف نظر، عقیده بر این است که انسان کامل باضافه جهان طبیعت، عالم ملکوت، عالم

جبروت و عالم لاهوت و عالم هاهوت مجموعه عوالم یا مراتب عالم هستی هستند. برخی از مفاهیم قرآنی مانند عالم لوح محفوظ، کتاب مبین، عرش الهی؛ عالم برزخ، عالم ملکوت و... با عوالم فوق وحدت مصداقی دارند.

۴) شناخت حضوری، شهودی و مکاشفه؛ شناخت شهودی و حضوری وجه تمایز عرفان از سایر قلمروها و روش‌های معرفتی مانند فلسفه و کلام و علوم تجربی و نقلی است. در قرآن کریم به مناسبت‌های مختلف از علم حضوری و شهودی سخن به میان آمده است.

۵) سریان زیبایی در کل عالم هستی؛ یکی از اصول مشترک همه عرفان‌های اصیل زیبا بودن و زیبا دیدن همه مخلوقات و به معنای رایج عرفانی همه تجلیات هستی است. برخی آیات قرآن کریم نص در این موضوع هستند.

۶) توحید افعالی؛ برخی از تعاریف توحید افعالی با برخی از تقریرهای وحدت وجود همپوشانی دارند.

۷) سریان ادراک و شعور در کل موجودات؛ در همه عرفان‌های اصیل، همه هستی اعم متجلی و تجلیات دارای درک، شعور، علم و آگاهی تلقی می‌شوند. در برخی از آیات قرآن کریم به این حقیقت تصریح شده است.

۸) تجلی، در عرفان بجای خلق و خلقت و علت و معلول و علیت، سخن از تجلی و جلوه و متجلی است. آیات متعددی از قرآن بر تجلی دلالت دارند.

ORCID  
Mohammad

 <http://orcid.org/0000-0002-7389-3343>

## منابع

- آملی، سید حیدر. (۱۳۸۴). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. تصحیح هانری کرین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آملی، سید حیدر. (۱۴۲۲ق). *تفسیر المحيط الاعظم*. تصحیح سید محسن موسوی تبریزی. تهران: وزارت ارشاد.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۲۸). *غوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*. قم: دارالسید الشهداء لنشر.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)*. مصحح: سمیر مصطفی رباب. بیروت: دارالتراث العربی.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۸۱). *فتوحات مکیه*. تهران: نشر مولی.
- ابن فناری، شمس الدین محمد بن حمزه. (۱۳۷۴). *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*. تهران: نشر مولی.
- ابن منظور. جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۴۰۸) *لسان العرب*. ج ۱۵. چ اول. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- بقلی شیرازی. روزبهان. (۱۴۲۸ق). *مشرب الأرواح*. مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. قاهره: دار الآفاق العربیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۸ق). *تقسیم الخواطر*. مصحح: احمد فرید المزیدی. مصر؛ قاهره: دار الآفاق العربیه.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۹۲). *هفت اورنگ*. تهران: جیحون.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶). *هزار و یک کلمه*. قم: بوستان کتاب.
- الخرکوشی، ابو سعد عبد الملک بن محمد (۱۴۲۷ق). *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*. ۱ جلد. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خوارزمی، حسن بن حسین. (۱۳۷۹). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح: حسن حسن زاده آملی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبزواری، محمد ابراهیم. (۱۳۸۶). *شرح گلشن راز (سبزواری)*. مصحح: پرویز عباسی داکانی. تهران: نشر علم.

۳۶ | فصلنامه علمی پژوهش‌نامه معارف قرآنی | سال چهاردهم | شماره ۵۳ | تابستان ۱۴۰۲

سلطان ولد، بهاء الدین. (۱۳۷۶). *انتها نامه*. مصحح محمدعلی خزانه دار لو. تهران: نشر روزنه.  
السلمی، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین. (۱۳۸۸). *مجموعه آثار السلمی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شیخ علوان، نعمه‌الله بن محمود. (۱۹۹۹م). *الفواتح الإلهیه و المفاتح الغیبیه الموضحة للكلم القرآنیه و الحكم الفرقانیه*. مصر؛ قاهره: دار الکرابی للنشر.

شبهستری، شیخ محمود. (۱۳۸۲). *حق الیقین فی معرفه رب العالمین*. مصحح: جواد نوربخش. تهران: نشر یلدا قلم.

\_\_\_\_\_ و دیگران. (۱۳۶۳). *مجموعه رسائل عوارف المعارف*. شیراز: انتشارات کتابخانه احمدی.

شیروانی، زین العابدین. (۱۳۱۵). *بستان السیاحه*. تهران: انتشارات احمدی.  
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). *تفسیر القرآن الکریم*. مصحح: محمد خواجوی. قم: بیدار.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۹۹۹م). *الرسائل التوحیدیه*. بیروت: نشر النعمان.  
\_\_\_\_\_. (۱۳۶۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات اسلامی.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۲). *نهایه الحکمه*. تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

طهرانی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۴). *لباب الالباب در سیره سلوک اولوالباب*. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۹۶۲م). *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان*. مصحح: عقیف عسیران. فرانسه. پاریس: انتشارات بابلون.

غزالی، ابو حامد محمد. (۱۴۰۶ق). *احیاء علوم الدین*. مصحح: عبد الرحیم بن حسین حافظ عراقی. بیروت: دارالکتاب العربی.

قیصری، داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی.

قیصری، داوود. (۱۳۵۷). *رساله التوحید و النبوة و الولاية در رسائل قیصری*. تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شاخص‌های عرفانی آیات و گزاره‌های قرآنی؛ هاشم نژاد | ۳۷

کاشانی فیض، ملامحسن. (۱۳۸۰). *محجۀ البیضاء*. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: انتشارات اسلامی.

گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق). *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادۀ*. بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات.

معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۵). *تفسیر و مفسران*. قم: موسسه فرهنگی تمهید.

مکی، ابوطالب. (۱۴۱۷ق). *قوت القلوب فی معاملۀ المحبوب*. مصحح: باسل عیون السود. بیروت: دار الکتب العلمیه.

مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*. تهران: انتشارات طلوع. چاپ چهارم.

میرزابابا شیرازی، ابوالقاسم بن عبدالنبی. (۱۳۶۳). *مناهیج أنوار المعرفة فی شرح مصباح الشریعه*. مصحح: سیدمحمدجعفر باقری. تهران: نشر خانقاه احمدی.

النخجوانی، نعمه الله بن محمود. (۱۴۱۹ق). *الفواتح الإلهیة و المفاتيح الغیبیة*. مصر: قاهره؛ داررکابی.

النهانندی البغدادی، ابوالقاسم الجنید بن محمد. (۲۰۰۳م). *السر فی انفس الصوفیه*. مصحح: عبد الباری محمد داوود. مصر: قاهره؛ نشر جوامع الكلم.

Amoli, Seyyed Heider. (2005). *Jame al-Asrar and Source of Light. Correction of Henry Carbone*. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Ain al-Qudzah Hamdani, Abdullah bin Muhammad. (1962). *Al-Ghareeb's complaint about the country to the scholars of the country*. Proofreader: Afif Asiran. France. Paris: Babylon Publishing.

Amoli, Seyyed Heider. (2001). *Tafsir al-Muhait al-Azam*. Edited by Seyyed Mohsen Mousavi Tabrizi. Tehran: Ministry of Guidance.

Al-Sulami, Abu Abd al-Rahman Muhammad bin al-Hussein. (2009). *Al-Salami's collection of works*. Tehran: Academic Publishing Center.

Al-Kharkushi, Abu Saad Abd al-Malik bin Muhammad (2006). *Cultivation of secrets in the principles of Sufism*. 1 vol. First Edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Alamieh.

Al-Nakhjawani, Neamatullah bin Mahmud. (1998). *Al-Fawath Elahiya and Al-Fawath Al-Ghaibiyah*. Egypt: Cairo; Darkabi

Al-Nahawandi Al-Baghdadi, Abul-Qasim Al-Junaid Bin Muhammad. (2003). *Alser fi Anfas al-Sufiah*. Proofreader: Abdul Bari Mohammad Dawood. Egypt: Cairo; Al-Kalam Societies publication.

- Baghli Shiraz Rozbahan (2007). *Spirit drinker. Proofreader: Asim Ebrahim Al-Kayali Al-Husseini Al-Shazli Al-Darqawi*. Cairo: Dar al-Afaq al-Arabiya.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Al Khawatar division. Proofreader: Ahmadfarid Al-Mozidi*. Egypt; Cairo: Dar al-Afaq al-Arabiya.
- Ghazali, Abu Hamed Mohammad (1985). *Revival of religious sciences. Edited by: Abd al-Rahim bin Hossein Hafez Iraqi*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Gheisari, Davood. (1996). *Sharh Fussous al-Hakm. Proofreading: Seyed Jalaluddin Ashtiani*. Tehran: Scientific Publishing Company.
- Gheisari, Davood. (1978). *Treatise on Al-Tawheed and Prophethood and Al-Walayah in the Epistles of Qaisari*. Proofreading: Seyed Jalaluddin Ashtiani. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Society.
- Gonabadi, Sultan Mohammad. (1987). *Interpretation of the expression of happiness in worship authorities*. Beirut: Scientific Press Institute.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. (2016). *One thousand and one words*. Qom: Bostan Ketab.
- Ibn Abi Jumur, Muhammad bin Zain al-Din (2007). *Ghawali Al-Leali al-Aziziya in religious ahadith*. Qom: Dar al-Sayyid al-Shohada Lanshar.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din (2001). *Tafsir of Ibn Arabi (Ta'vilat Abdul Razzaq)*. Proofreader: Samir Mustafa Rabab. Beirut: Dar al-Turath al-Arabi.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (2002). *Meccan conquests*. Tehran: Molly Publishing.
- Ibn Fanari, Shams al-Din Muhammad bin Hamzah. (1995). *Misbah Al-Alans bein al-Ma'uuul aa ll -Mashhoud*. Tehran: Molly Publishing.
- Ibn Manzoor. Jamal al-Din Muhammad bin Makram. (1987) *Arabic language*. C. 15. Ch first. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Jami, Abdul Rahman. (2012). *Haft Orang* Tehran: Jeyhoon.
- Kharazmi, Hassan bin Hossein. (2000). *Sharh Fosous al-Hakm. Correction: Hasan Hassanzadeh Amoli*. Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office.
- Kashani Feiz, Mollamohsen. (2001). *Muhja al-Bayda Correction: Ali Akbar Ghaffari*. Qom: Islamic Publications.
- Marefat, Mohammad Hadi. (2006). *Tafsir and commentators*. Qom: Tamhid Cultural Institute.
- Makki, Abu Talib. (1996). *The strength of hearts in dealing with the beloved*. Proofreader: Bassel Ayoun Al-Soud. Beirut: Dar al-Kutub Al-Alamiya.
- Molavi, Jalaluddin Mohammad. (1984). *Masnavi*. Tehran: Tolou' Publications. fourth edition.
- Mirzababa Shirazi, Abulqasem bin Abdul Nabi. (1984). *Manahej Anwar Al-Merafah fi Sharh Misbah Al-Sharia*. Proofreader: Seyed Mohammad Jaafar Bagheri. Tehran: Khanqah Ahmadi Publishing House.

- Sabzevari, Mohammad Ibrahim (2007). *Description of Golshan Raz (Sabzevari)*. Proofreader: Parviz Abbasi Dakani. Tehran: Elm Publishing.
- Sultan Volad, Bahauddin. (1997). *Entehanameh. Corrected by Muhammad Ali Khazanedharloo*. Tehran: Rozaneh Publishing House.
- Sheikh Alwan, Namaullah bin Mahmoud. (1999). *Al-Fawath Al-Hiyaya and Al-Mafatah Al-Ghibiya Al-Muaaaa ar tee Qrr 'nnic Wddd ddd ll - Furqaniyyah*. Egypt; Cairo: Dar Rikabi Publishing House.
- Shabestari, Sheikh Mahmoud. (2003). *Righteousness in the knowledge of the Lord of the worlds*. Proofreader: Javad Noorbakhsh. Tehran: Yalda Qalam Publishing.
- \_\_\_\_\_ and others. (1984). *Collection of Awarif Al-Maarif letters. Shiraz*. Ahmadi Library Publications.
- Shirvani, Zain al-Abidin. (1936). *Tourism Park*. Tehran: Ahmadi Publications.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad bin Ibrahim. (1982). *Interpretation of the Holy Qur'an*. Proofreader: Mohammad Khajawi. Qom: Bidar.
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (1999). *Al-Tawheed messages*. Beirut: Al-Nu'man Publishing.
- \_\_\_\_\_. (1981). *Al-Mizan in the interpretation of the Qur'an*. Qom: Islamic Publications.
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (2003). *final wisdom Correction and suspension: Gholamreza Al-Fayazi*. Qom: Publishing Center of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein. (2014). *Labab al-Albab in the series of the path of Ulwalbab*. Mashhad: Allameh Tabataba'i Publications.

استناد به این مقاله: هاشم نژاد، حسین. (۱۴۰۲). شاخص‌های عرفانی آیات و گزاره‌های قرآنی، فصلنامه علمی پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ۱۴(۵۳)، ۱-۳۹.

DOI: 10.22054/RJQK.2301.2748



Quranic Knowledge Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی