

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۴

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۱- شماره ۷۹- بهار ۱۴۰۳- حصص: ۲۵۳-۲۳۳

مضامین عرفانی در شعر آیینی معاصر سیستان

^۱ مهدیه آهنی

^۲ بهروز رومیانی

^۳ نعمت اصفهانی عمران

چکیده

مضامین معنوی و عرفانی در شعر آیینی حضوری ارزنده دارد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله، شعر معاصر سیستان در حوزه آیینی دنبال می‌گردد و درون‌مایه‌های عرفانی در آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. پیوند عرفان با این نوع از شعر در نمونه‌های حقیقت‌محمدیه، مدح پیشوایان دینی و در موضوعاتی چون سماع معنوی و نمادهای چون کوه قاف و معراج عرفانی تا نورالانوار دنبال می‌شود. از این نمونه‌ها نتیجه‌گیری می‌شود که عناصر معنوی و عرفانی که در جوهره شعر آیینی وجود دارد اگر جستجو گردد به حضور جنبه‌های عرفانی در شعر دفاع مقدس و شعر انقلابی نیز می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، شعر آیینی، ادبیات معاصر، سیستان، سلوک.



۱- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. نویسنده مسئول:

b.romiani@gmail.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.

پیشگفتار

بخش مهم و ارزنده از اشعار آیینی را مضامین معنوی و عرفانی تشکیل می‌دهند که در حوزه ادبیات عامیانه و شفاهی ظهور دارد ترانه‌ها و اشعار قومی و محلی اغلب تلاش دسته‌جمعی است که در دوبیتی‌های عامیانه و محلی مشاهده شده‌اند و آیین‌های مختلف از عروسی تا عزا بروز داشته‌اند. این بخش از فرهنگ بومی حکایت از ساختار روحی و روانی مردم و اخلاق و رفتار فردی و اجتماعی در هر ناحیه را به‌خوبی ترسیم می‌نماید. (معین الدینی، ۱۳۷۰: ۳۱) اما به مرور ایام و تکامل جامعه و تاریخ به‌صورت بخشی ارزنده از ادبیات آیینی به نسل‌های دیگر منتقل می‌شود و در شعر شاعران معاصر خودنمایی می‌کند.

منطقه سیستان با تاریخ خود وارث فرهنگی شفاهی و ادبیاتی خاص و آیینی است که بازتاب آرزوها و اندیشه‌ها، فرهنگ و هنر قومی منطقه‌ای وسیع است که تا دوران معاصر به حیات خود ادامه داده است و در شعر شاعران معاصر بازتابی شده است. شعر آیینی دینی در جوهره خود شامل دریافت‌های عرفانی است و در منطقه سیستان نیز شاعران به شعر دینی، انقلابی و مربوط به دفاع مقدس با نگاهی معنوی نگریده‌اند و به دلیل برخورداری از معنویت عرفانی آن‌ها به شعر خود غنای بیشتری بخشیده‌اند.

شعر آیینی در نزد شاعران معاصر سیستان شامل ادبیات دینی است و به باورها و آموزه‌های توحیدی و الهی، اندیشه‌های عرفانی عمیق، فرهنگ ولایی و قرآنی تا شعر انقلابی می‌پردازد و به نوعی از شعر و هنر بهره‌می‌گیرد تا این برداشت‌های معنوی را برای طیف گسترده‌ای از مخاطبان ارائه دهد. همه اشعار در مراسم آیینی با موسیقی همراه است و یا در گروه‌های تواشیح چهره هنری می‌یابد و بر تاثیرگذاری آن افزوده می‌شود تا آنجا که برخی آن را آمیزه‌ای از مرثیه و حماسه هم گفته‌اند. (حسینی رکن‌آبادی، ۱۳۹۴: ۲۶).

ادبیات آیینی از نظر ساختار لفظی و نمای بیرونی و به کارگرفتن انواع سبک‌ها، شگردهای هنری و آرایه‌های لفظی و معنوی، هیچ فرقی با سایر ادبیات رایج در زبان فارسی ندارد؛ و آنچه ادب آیینی را متمایز می‌سازد شاکله معنوی و بار محتوایی آن است.

هر متن منثور و یا منظومی که به نحوی متأثر از آموزه‌های وحیانی قرآن کریم، تاریخ اسلام و پیشوایان دینی، منابع متقن روایی، کلمات قصار حضرات معصومین (ع)، نهج البلاغه، نهج الفصاحه، صحیفه سجادیه و ادعیه مأثوره باشد، در قلمرو موضوعی ادبیات آیینی قرار می‌گیرد.

برخلاف پژوهشگرانی که تلاش می‌کنند دامنه ادبیات آیینی، خصوصاً شعر آیینی را در دو مقوله "مناقبی" و "ماتمی" محدود سازند، قلمرو موضوعی ادبیات آیینی بسیار گسترده است و به مقوله‌های توحیدی، عرفانی، حکمی، اخلاقی، سلوکی، اجتماعی، جهان‌بینی دینی و ولایی، تسری می‌یابد. ادبیات آیینی در زبان فارسی حاوی موضوعات متفاوت است، و همین تفاوت موضوعی و تمایز محتوایی می‌تواند اساس تقسیم‌بندی ادبیات آیینی قرار گیرد. چون مجال این مقال چندان فراخ نیست که به تفصیل از این تقسیم‌بندی موضوعی سخن گفت، ناگزیریم در این قلمرو گشت و گذاری گذرا داشته باشیم.

برای ادبیات آیینی به لحاظ موضوعات گوناگونی که دنبال می‌کند، می‌توان انواعی قائل شد و برای هر کدام از این انواع نیز زیرمجموعه‌هایی تعریف کرد:

۱- شعر توحیدی، نیایشی و عرفانی

شعر توحیدی و عرفانی، بخشی از شعر آیینی سیستان را به خود اختصاص می‌دهد که حاوی بیان احساسات شاعر به خالق هستی و مبانی عرفانی است. از آنجاکه عرفان، راه رسیدن به خداوند تبارک و تعالی است، تناقضی میان شعر عرفانی و توحیدی نیست. از طرفی با توجه به انسجام شعر عرفانی و روایات درون‌نگرای شعر آیینی، می‌توان میان این دو مقوله نیز ارتباط برقرار کرد.

شعر توحیدی و نیایشی در ادب پارسی، سابقه‌ای طولانی و گنجینه‌ای قابل توجه و پر بار دارد؛ اما در شعر آیینی معاصر در ضمن ستایش شخصیت فرهیخته و متعالی مذهبی به آن اشاره می‌شود:

چلیپا در چلیپا خط قرآن علی مویت دو تیغ بیقرار ذوالفقار اعجاز ابردیت

(باقری، ۱۳۸۸: ۳۸)

گل روی علی گلزار دین است از این رو او امیرالمومنین است
اگر هستی همه گلوآزه گردد هکه گلوآزه‌ها را او نگین است
علی گنجینه علم خدایی است علی سر و علی علم الیقین است

(همان: ۹۵)

صبر کن باده پرستان برسند عاشقان ز نیستان برسند
مرشدان پیش تو چون مکتبیان ابجدی خوان ز دبستان برسند
شاعران بی دل و دستار و نثار پیشوا ز شبستان برسند

(باقری، ۱۳۹۰: ۴۵)

زیباترین غزل را آورده‌ام برایت گلوآزه‌ها شکفتند در وصف چشم‌هایت
چون غنچه شقایق در بیشه‌های سرسبز احساس من تراوید در فصل دلربایت

(میری، ۱۳۸۶: ۲۴)

۲- شعر اخلاقی و پندی، اجتماعی، مقاومت، بیداری و دفاع مقدس
در گونه دوم، شاعر به رهایی انسان از اسارت دشمنان درونی، یعنی شیطان و نفس و هواهای نفسانی، و نیز رهایی انسان از بند دشمنان بیرونی، مانند قدرت‌های سلطه‌گر و خودکامه و استعماری می‌پردازد و با به کار بستن آن‌هاست که انسان به رهایی می‌رسد و از آن‌جاکه دست او را می‌گیرد و از خاک به افلاک می‌کشاند، از مقوله ماورایی به شمار می‌آید.
مریم میری از شاعران جوان سیستان و بلوچستان است که در مدح و ستایش رزمندگان دفاع مقدس سخنوری کرده‌است:

وقتی که راهی سفر نور می‌شدی	از پیچ‌وتاب حادثه‌ها دور می‌شدی
پرزد نگاه مشرقی‌ات سمت عاشقی	اسطوره حماسی پر شور می‌شدی
رضوان به پیشواز تو آمد غزلسرا	از باده حضور چو مخمور می‌شدی
در عرش کبریایی حق بال‌وپرزدی	با لحظه‌های شرجی شب جور می‌شدی
همچون ستاره خانه گزیدی در آسمان	دور از زمین سربی و رنجور می‌شدی

(میری، ۱۳۸۶: ۵۲)

حرمله
با بمب‌های فسفری
گلوی کودکان فلسطینی را نشانه‌می‌گیرد
عمر سعد
برای خاورمیانه‌ای جدید
نقشه‌می‌کشد
خداکند این تیرهای سه شعبه...
مدافعان حرم
پرچم را
درست بالای خیمه زینب
برافراشته‌اند
شعر طاقت کربلایی دیگر ندارد
این همه اسماعیل به قربانگاه/

(محبوبه کلبعلی؛ نقل: باقری، ۱۳۹۴: ۵۶-۵۷)

۳- شعر ولایی
شعر ولایی به لحاظ موضوعی، اختصاص به خاندان عترت و طهارت دارد و سخنان، سیره اخلاقی و فضای وجودی آنان در «شعر ولایی» بازتاب درخوری پیدامی‌کند.

برای شعر ولایی می‌توان زیرمجموعه‌هایی در نظر گرفت، که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: شعر نبوی، شعر علوی، شعر فاطمی، شعر عاشورایی، شعر رضوی و شعر مهدوی.

با بررسی آثار برجایمانده از موضوعات یادشده، درخواستیم یافت که مقوله مرثیه در تمامی زیرمجموعه‌های شعر ولایی به جز شعر مهدوی حضور دارد و مقوله منقبت در همه آن‌ها ساری و جاری می‌باشد (آیین‌وند، ۱۳۹۱: ۷۶).

با این نگرش تازه و تفاوت میدان دید، درمی‌یابیم که مقوله‌های منقبت و مرثیه تنها در بخشی از «شعر ولایی» حضور دارد، و ابعاد موضوعی گسترده‌ای چون: بعثت، معراج، نزول قرآن، غزوات، غدیر، حکومت علوی، مبانی ارزشی فرهنگ عاشورا و... وجود دارد که می‌تواند فاقد جنبه‌های سوگواری، و مبتنی بر مؤلفه‌های ارزشی باشد.

ای مرز دست‌های تو از سبز تا خضاب	بوی خدا گرفته‌ای ای سرخ مستطاب
ای جرعه‌نوش آه غزالان بوتراب	ای حضرت شقایق دریانشین زخم تو

(باقری، ۱۳۹۰: ۴۰)

به زخم فتنه بالیده	سلام ای داغ شوریده
شراب اربعین دیده	سلام ای باده عرشی

(همان: ۵۹)

روش تحقیق

پژوهش ذیل که بر مبنای شیوه توصیفی-تحلیلی و در چهارچوب شعر آیینی معاصر سیستان و بلوچستان، در محدوده زمانی شعر انقلاب انجام می‌پذیرد، بر شناخت مفاهیم عرفانی و تطبیق آن با نشانه‌های موجود در شعر آیینی سیستان و بلوچستان تأکید دارد. در این پژوهش، ابتدا ابعاد عرفانی اشعار آیینی سیستان و بلوچستان بررسی شده و سپس، شواهدی که بر کاربرد نمادها و نموده‌های عرفانی جهت تبیین مفاهیم آیینی موجود بوده، استخراج و تحلیل شده‌است.

پیشینه پژوهش

تاکنون به این موضوع به طور جداگانه پرداخته نشده‌است، اما درباره شعر آیینی پژوهش‌های متعددی صورت گرفته‌است. مانند کتاب شعر آیینی و تاثیر انقلاب اسلامی بر آن از زهرا محدثی خراسانی (۱۳۸۸) و یا کتاب ادبیات انقلاب از صادق آیین‌وند (۱۳۹۵) و مقالات متعددی چون مضامین تعلیمی در شعر آیینی از سید مهدی نوریان و مسعود خردمند پور، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی (۱۳۹۳) مقاله شعر آیینی، سه جهت، سه زاویه دید از آرش شفاعی، (۱۳۸۷) موضوع را به‌طور کلی بررسی کرده‌اند و به جنبه‌های عرفانی نظر نداشته‌اند.

از طرفی درباره شعر معاصر سیستان نیز آثار متعددی نوشته شده‌است، اما به حوزه‌های عرفانی وارد نشده‌اند مانند نگارندگان خیزش استعاره در شعر آیینی معاصر سیستان با تأکید بر آثار شاعران

معاصر نوشته بهروز رومیانی و مهدیه آهنی، (۱۳۹۹) در این نمونه‌ها جایگاه مضامین عرفانی خالی بود و در اینجا تلاش می‌گردد تا راهی برای تحقیقات عمیق‌تر در این موضوع گشوده‌شود.

شعر آیینی از بخش‌های خاص شعر معاصر است که کمتر از منظر پژوهش‌های علمی بررسی شده- است؛ با این حال شعر آیینی سیستان، حتی در معرفی و نقد نیز از نظرها دور مانده‌است و پژوهش درخور توجهی در این زمینه انجام نگرفته‌است.

ابعاد و ویژگی های شعر آیینی

موضوعات متنوع شعر فارسی، هریک به فراخور مضمون قابل ارایه و نگرش خاص شاعران، از ابعاد و ویژگی‌هایی برخوردار می‌باشد؛ به‌عنوان نمونه «ساختار و فرم، فضا، محتوا و درون‌مایه»، در اشعار عاشقانه سبک خاص خود را داراست و در اشعار اجتماعی و سیاسی، حال و هوای یادشده دیگرگونه است. از این رو در شعرهای آیینی نیز مؤلفه‌های مذکور متناسب با موضوع شعرهای آیینی است. (مهرآبادی، ۱۳۸۱: ۴۴)

فرم و ساختار(قالب) موضوعات آیینی در سروده‌های کهن، اغلب در چارچوب مثنوی، قطعه، ترکیب‌بند، ترجیع‌بند می‌باشد و به کمتر سروده‌ای برمی‌خوریم که در قالب غزل باشد. این در حالی است که در شعر معاصر، علاوه بر بهره‌مندی شاعران از قالب‌های نو «نیمایی، سپید و...» قالب غزل نیز مفاهیم شعر آیینی فارسی را احتوا کرده‌است. رباعی، مثنوی و غزل- مثنوی نیز از دیگر قالب‌هایی است که شاعران معاصر در سروده‌های آیینی خود از آن استفاده می‌کنند.

عمده‌ترین عامل در بهره‌مندی از قالب‌های یادشده، و به‌نوعی تنوع قالب در شعر آیینی معاصر، فراهم‌شدن بستری درخور در جهت به‌کارگیری موضوعات و گاه مفاهیم متنوع در گستره شعر آیینی است(آینه‌وند، ۱۳۹۵: ۲۵).

فضای موجود در مضامین و محتوای شعر آیینی نیز از آغاز تا دوره معاصر، سیر بالنده‌ای را طی کرد و این رشد در روزگار ما در حال تکوین می‌باشد. با بررسی شواهد موجود در آثار آیینی فارسی، دو صورت متفاوت در فضا و نگرش شاعران به چگونگی مبحث منقبت و مرثیه ائمه اطهار(ع) را شاهدیم:

نوع اول:

پرداختن به منقبت و مدح و گاه مرثیه ائمه اطهار(ع) و پیشوایان دین، با نفوذ خاص دریافت‌های شخصی شاعر است. در این آثار، زمانی که از منظور مدح و منقبت به سیره پیشوایان دین پرداخته می‌شود، با اندیشه‌ای نه‌چندان بارور و درخور مقام و مرتبه این بزرگان سخن به میان می‌آید، مگر در مواردی که آثار تعداد محدودی از شاعران با فرازهایی همراه است؛ مانند نعت پیامبر اکرم(ص) در خمسه نظامی و یا سروده‌های مولانا در مثنوی کبیر و...

وقتی شاعر با نگاه مرثیه و سوگ به شهادت و رحلت ائمه اطهار(ع) پرداخته است؛ می بینیم که تنها سوگ است و حزن و اندوه، که از سیری یکنواخت و گاه ملال آور برخوردار است و شاعر در این مرثیاتی نتوانسته بشکوهی و ارزشمندی حرکت و شهادت بزرگان دین را به نمایش بگذارد (مهرآبادی، ۱۳۸۱: ۵۹)

به طور کلی می توان مدعی شد که پیوستگی خاصی میان شعر مذهبی و منتقبت ائمه اطهار در سبک و گونه شعر آیینی با شعر عرفانی دیده می شود؛ چراکه هدف دو نوع ادبی مذکور، معرفی سمبل انسان کامل است که همان پیامبر(ص) و ائمه می باشند؛ گاه نیز نایب امام زمان که رهبر معظم انقلاب است، در این بخش ادبی مطرح می شود:

هم منتظر و طالب مهدی هستی
همری اگر از تو دم زدیم آفاجان
چون راه رسیدن به مهدی هستی
عاقبت با لطف حق دوران مهدی می رسد
بلبل خوش نغمه از بستان مهدی می رسد
پرچم از دست تو بر دستان مهدی می رسد
(شفیعی، ۱۳۸۷: ۹۳)

پیوند عرفان و شعر آیینی سیستان

همان گونه که پیش از این نیز تأکید کردیم، شعر مذهبی (آیینی) و شعر عرفانی پیوستگی چشمگیری دارد. در این زمینه می توان با استناد به طرح مضامین و مباحث برجسته عرفانی در شعر آیینی، این ادعا را اثبات کرد.

حقیقت محمدیه

حقیقت محمدیه، از مباحث گسترده و در عین حال مبهم در عرفان اسلامی است. قسمت اعظم ابهام آن به تعدد اسامی آن مربوط می شود. اندک توجهی به کثرت عناوین، آشکارکننده دشواری شناخت این مقوله است. مقوله ای که حتی نمی دانیم از چه زمانی به عرفان اسلامی راه یافته است و هر لحظه باید منتظر باشیم تا عناوین جدیدی از آن، کشف شود. به ناچار بخشی از عناوین آن را در عرفان اسلامی و البته با توجه به مسئله "خاستگاه"، مورد بررسی قرار می دهیم.

ابن عربی، حقیقه محمدیه را مبنای انسان و اولین مخلوق می داند: «همانگونه که انسان بر حقیقت محمدیه استوار شده که اصل اشیاء و آغاز پیدایش و آفرینش است.» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۷۱) عین - القضاة نیز، نور را اولین مخلوق خدا، معرفی می کند که مطابق است با حدیث اول ما خلق الله نوری (عین القضاة، ۱۳۸۷: ۹۴) و با این سخن تورات که "نور نخستین آفریده خدا است" (سفر پیدایش، باب اول، آیه ۳) قابل تطبیق است

او ناب ترین آیه خلقت زهرا است
خورشید از این ستاره خومی گیرد
در گوشه جانماز او عالم عشق
از روز ازل به سجده خومی گیرد

امشب من و این خیال زخمی و نیاز

چشمم به شفاعتی کز او می‌گیرد

(مریم میری؛ نقل: باقری، ۱۳۹۴: ۴۰)

می‌آید آن مردی که از جنس بلور است

هفتاد و دو بار انعکاس روح نور است

مردی که ما را عاشق چشم غزل کرد

مردی که ما را لایق چشم غزل کرد

مردی که خاک تیره را هفت آسمان داد

مردی که راه آسمان‌ها را نشان داد

(قربانعلی بندانی؛ نقل: باقری، ۱۳۹۴: ۳۶)

در مدح پیامبر

حقیقه محمدیه، اصطلاحی شناخته‌شده در عرفان اسلامی است. عمدتاً مترادف با مخلوق نخستین و اولین صادر در آفرینش است. نور محمدی یا حقیقت محمدیه، از مباحث گسترده و در عین حال مبهم در عرفان اسلامی است. قسمت اعظم ابهام آن به تعدد اسامی آن مربوط می‌شود. حسن‌زاده آملی، اسامی متعددی برای نور محمدیه، ذکر کرده‌است: «این کلمه در ذکر اسامی شریف صادر اول است که در صحف عرفانی و کتب حکمی سائر است: النفس الرحمانی. الرق المنشور. الصادر الاول. الفیض المنبسط. العنصر الاول. الفیض الذاتی. التجلی الساری. الإمداد الإلهی. الوجود المنبسط. العناء. النور. الظل. الهباء. العماء. مرتبه الجمع. اب الاکوان. أم عالم الإمكان. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۷۸/۲) اصرار عرفای مسلمان، مبنی بر اطلاق نور محمدیه بر پیامبر اسلام، موجب پدیدآمدن تولیدات فراوان ادبی - عرفانی، در این زمینه شده‌است. اعتقاد آن‌ها بر این اساس است که خداوند، پیامبرشان را با نور خویش آفریده‌است: خَلَقَ اللَّهُ نَوْراً مُحَمَّدٍ مِنْ نَوْرِهِ، فَصُورَهُ وَ صَدَّرَهُ عَلَى يَدِهِ فَبَقِيَ ذَلِكَ النُّورُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى - مَالَهُ الْفِ عَامِ فَكَانَ يَلَا حِظَّهُ فِي كُلِّ نَظَرٍ نَوْراً جَدِيداً وَ كَرَامَةً جَدِيدَةً، ثُمَّ خَلَقَ مِنْهَا الْمَوْجُودَاتِ كُلَّهَا خَدَايَ عَزَّوَجَلَّ نَوْراً مُحَمَّدٍ رَا مِنْ نَوْرِ خُودِ پدیدکرد و به دست خود آن نور را بداشت صدهزار سال، پس هر شبانه روزی که هزار سال دنیوی باشد، نظر در این نور کردی، به هر نظری نور و کرامتی از نور این نور بیافتی، پس از این نور جمله موجودات و مخلوقات پدیدکرد. (عین‌القضاء، ۱۳۸۷: ۸-۲۶۷) در همین راستا، خلقت محمد را از خاکی پاک‌تر از انسان تصور کرده‌اند: خَلَقْتُ مِنْ أَطْيَبِ الطِّينِ وَ خُلِقَ مُحَمَّدٌ مِنْ أَسْفَلِهَا (ژنده پیل، ۱۳۵۵: ۷۵)؛ علاوه بر این، او را علت غایی خلقت نیز معرفی کرده‌اند: «حکمت الله از خلقت جهان بجز محبت نبود از آنک هیچ صفتی ازین کامل‌تر نبود ازین معنی بود که مقصود از خلقت جهان محمد (ص) آمد که او حبیب الله بود. لولاک خلقتاک الا فلاک اشارت بدانست که اگر محبت نبودی و ما محب کسی نبودیمی و کسی محب ما نبودی هیچ موجودی هست نکردمی که منتهای مبتغای وجود محبت است.» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱۴۱/۱)

شمسی تو والضحای یقین هستی، اعجاز نور در شب ظلمانی

(قویدل جعفری، ۱۳۹۴: ۸۴)

چون آیه‌های محکم قرآنی، معراج یک حقیقت عرفانی

تیغ خونخواهی‌ات را بنازم یا انا اللهی‌ات را بنازم
گفتم الغوث الغوث الغوث، این صدا این صدا این صدا ماند
جان فدای لب خطبه‌خوانت، الامان الامان الامانت
بانگ هل من معین تو برخاست بیرقت زیر باران رها ماند
(عبدالحمید رحمانیان؛ نقل: باقری، ۱۳۸۸: ۶۸)

مدح مولای متقیان

راز شیرازی، از زبان امام علی (ع)، ایشان را آغاز خلقت و مبدأ هستی معرفی می‌کند. همان تعریفی که بر حقیقه محمدیه؛ یعنی مخلوق نخستین صدق می‌کند: «حقیقت ولایت آن حضرت که مبدء اشیاء عالم کون و ظهور است و منتهی و غایت تمامی اشیاء عالم وجود است... لهذا فرمود: منم مبدء اولی هر شیء و آخرت و منتهی هر شیء یعنی دوره ظهور عالم دنیای سفلی از من است و دوره بطون عالم که قیامت است منم و جامع و حامل آخرت و اولی و مبدء و منتهی منم و اظهار عالم کون از من است تا به کمال دوره ظهور خود برسد. پس بعد از آن اعاده عالم کون را می‌کنم و من خود مبدأ و معاد آنم.» (راز شیرازی، ۱۳۴۲: ۷۷)

این همان مفهومی است که در این شعر نیز بیان شده است:

اول تو و آخر تویی باطن تو و ظاهر تویی عالم تو و قادر تویی مستان سلامت می‌کنند
مبدأ تو و معاد تو، توحید را بنیاد تو جبرل را استاد تو، مستان سلامت می‌کنند
دیا تو و عقبی تویی هم جام و هم صها تویی عاقل تو و شیدا تویی مستان سلامت می‌کنند
(نیری، ۱۳۸۱: ۴-۴۳)

اشعار ابن یمین، به‌خوبی این باور عرفانی را به نمایش می‌گذارد. او، علی (ع) را بی‌انتهای و بی‌ابتدا دانسته است، خصوصیتی که در انحصار خداوند بوده است و به‌خوبی می‌تواند گویای بعدی متفاوت و متعالی از شخصیت امام (ع) باشد که در مورد جنبه حقیقی شخصیت ایشان، معمولاً مورد استناد قرار نمی‌گیرد:

هرگز جهان نبود که در وی علی نبود / بی‌ابتدا علی بد و بی‌انتهای علی است
بوده ست و هت و باشد و تصدیق واجبست / زیرا که نور ساطع ذات خدا علی است
کردن بیان رفعت قدرش چه حاجتست / دانشد اهل عقل که فوق السما علی است
(ابن یمین، ۱۳۴۴: ۴۰)

البته، فضولی این تناقض را با بیتی راهگشا برطرف می‌کند و مدعی می‌شود که اصولاً نمی‌توان میان خدا و امام علی (ع) تفاوتی قائل شد و هر دو یکی هستند:

حتی او مدعی می‌شود که جبریل در شب معراج، به جایگاه علی (ع) نرسیده‌است. این روایتی است که عمدتاً در مورد معراج پیامبر (ص) مطرح شده‌است و در بسیاری از متون و اشعار ایرانی و اسلامی بدان اشاره شده‌است:

نه در خورست که گویم بر آسمان وجود نبی ز کوکبه شمس آمد و ولی قمرست
علی کسی است که در عزم قرب حق جبریل به راه مایه ازو همچو خاک رهگذرست
چه سان برابر جبریل دارم و گویم علی میان خدا و نبی پیامبرست
به شهر علم نبی چو علی است در چه عجب / ز جبریل گر او را ز حاجبان در است
(همان: ۱۲۸)

وجود ارتباط میان ذات حق و امام علی (ع)، صرفاً در شعر این دو شاعر بیان‌نگردیده؛ ظاهراً این مسئله‌ای است که در آثار دیگر ادبا نیز به آن اشاره شده‌است:
تو دست خداوند و خدا از تو جدا نیست / آن جا همه حق است که پایت به
میان است

(ناظرزاده کرمانی، نقل: رادفر، ۱۳۸۱: ۳۴۰)

همه سطوت کردگار جلی	نمودار شد از جلال علی
پدیدار شد ذات پروردگار	نمودار شد آیت کردگار
عیان گشت بی‌پرده در روزگار	علی در لباس علی آشکار
توانایی کردگار ودود	ز نیروی بازوی او رخ نمود

(راجی کرمانی، نقل: بهزادی، ۱۳۷۰: ۲۵۳)

همان‌گونه که خلقت و موجودات طفیلی وجود حقیقه محمدیه هستند، می‌توان همین ارتباط را در رابطه با وجود امام علی (ع) و سایر ائمه مشاهده کرد:

باغ جهان و هر چه درین قصر نه درست	یکسر طفیل حیدر و اولاد حیدرست
آثار لوح و خامه قدرت‌نگار اوست	مجموعه صورتی که ز الوان مصور ست
از جلوه جمال علی دارد آب و رنگ	هر گل که در ریاض بقا سایه‌گسترست
مرآت دل که جلوه‌گر نور کبریاست	از مهر روی شاه ولایت منورست

(باباغانی شیرازی، ۱۳۴۰: ۲۳)

یا علی تنها پناه من تویی / ظلمت‌آلودم و ماه من تویی / تا به کی در بند خود باشم اسیر / یا علی
دست دعايم را بگیر (سید احمد حسینی؛ نقل: باقری، ۱۳۸۸: ۵۱)

در وصف علی

و تو آغاز شدی پیشتر از شک و یقین	تازه‌تر از نفس آدم و حوا و زمین
پشت هفتاد طبق نور نهان شد بدنت	لکنت خوب پدر شد خبر آمدنت

دست دردست خدا...آه...به دنیا آمد
کعبه شد بستر و یک ماه به دنیا آمد
(فروغ تنگاب جهرمی؛ نقل: باقری، ۱۳۸۸: ۳۵)

ای آن که چشمان مرا سرشار عرفان می کنی
بی تابی جان مرا با فرصت اعجاز خود
تا بی نهایت می پری آن وقت درمان می کنی
(میری، ۱۳۸۶: ۳۶)

فسض ازلی کرم است و گهر فضل
ناموس شجاعت به زمین، رهبر عشق است
در ساحت شیدایی هفتاد و دو خورشید
پروانه سی بی بال و گل پرپر عشق است
(باقری، ۱۳۹۰: ۳۲)

سماع

سماع نورانی، عامل رهایی انسان، عروج به عوالم برتر و رؤیت نور می شود. در میان آثار عرفانی عارفان متمایل به سماع، از رؤیت نور در حین سماع، سخن به میان آمده است. قشیری می نویسد: «وسئل بعضهم عن السماع، فقال: بروق تلمع ثم تحمذ، و الوار بتد و ثم تخفی، اما أحلاها لوبقیت مع صاحبها طرفه عین» (قشیری، ۱۳۵۰: ۶۵۷/۲) گوه‌رین به نقل از صوفی نامه، سماع را ادراک انوار غیبی می داند: «فایده سماع ادراک انوار غیبی و تنسم نسیم علوی است، که ارواح در این منازل غریبند و انس الا به ادراک معنی و نسیم روح اصلی که از عالم نسبت به ایشان رسد نیابند... و روح ظاهر و نفس ناطقه را در دنیا قوت و غذا الا به سماع نیست.» (گوه‌رین، ۱۳۸۸: ۳۲۲/۵)

روح سالک به واسطه سماع به عالم حقیقی خویش که عالم نور است، متصل می شود: «اما حقیقت او [سماع] اتصال جان است به عالم خویش و ادراک حقیقت از عالم اصلی. و شخص طفیلی روح است، در سماع اگر جان در بدو ادارت باشد در وجل افتد، "اذا ذکر الله و جلت قلوبهم" و اگر در صفای کشف و شهود باشد در سکونت و تمکین افتد. "الا بذكر الله تطمئن القلوب" پس جمله اصحاب ارواح را در سماع نصیب است.» (همان: ۳۲۳/۵)

سماع، معراجی نمادین را تداعی می کند. به واسطه آن، جان سالک، مشتاقانه می خواهد جسم را رها کند و به مرکز اعلای خود که جایگاه نور است، بپیوندد. هدفی که سلوک نیز در بعدی نمادین، به دنبال آن است: «از غایت شعله آن وجد، صاحب سماع خواهد که قفس بپردازد تا شهباز جان به مرکز اعلای خود طیران کند، چون از آن عاجز آید خرقة پاره کند.» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۹۷) مشابه همین نظر را در این زمینه، از نجم رازی نیز شنیده ایم. او از تمایل روح که بعد نورانی وجود انسان است، به ترک ظلمت جسم، بعد از شنیدن سماع می گوید: «چون ذوق خطاب یافته است مرغ روح آرام نتواند کرد در اضطراب آید، خواهد که قفس قالب بشکند، و با عالم خویش رود.» (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۵-۳۶۴)

آن چه غزالی از ابوالحسن دراج نقل کرده، بی شباهت به عروج به عالم نور نیست: «ابوالحسن دراج گفته: سماع مرا در میدان‌های پرنور به جنبش درآورد. آنگاه وجود حق مرا در در وجد کرد و از جام‌های صافی باده محبت به من نوشانید تا از نشاط و سرمستی آن به منازل خشنودی رسیدیم سپس مرا در گلستان‌های با صفا و روح‌پرور به گردش و سیاحت برد.» (غزالی، ۱۳۹۶: ۲/۲۱۷)

در این جایگاه است که سالک بی‌واسطه از حق می‌شنود: «اما عارف را سماعی باشد، بی‌واسطه بشر باشد. و این سماع همان معنی را باشد. اما نباید دانست که در این سماع وی را چون شنوند... این سماع را سماعی خوانند که میان بنده و حق بی‌واسطه‌گی شود تا از حق شنود و با حق گوید. سر سماع مستمع را این است.» (غزالی، ۱۳۵۸: ۷-۲۶) و در نهایت، سماع عامل ترک تعلقات است، آنچه در پی دیگر ثمره سلوک که تجلی است، در سماع نیز رخ می‌دهد: «این تجلی و رؤیت خدا، مردان خدا را در سماع بیشتر باشد. ایشان از عالم هستی خود بیرون آمده‌اند، از عالم‌های دگر برون آردشان سماع و لقای حق پیوندد.» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۷۳)

قاف

کوه قاف بنا به روایت آنندراج، از زمرد است (آنندراج، ذیل قاف)، توهو، خط سبزی است که مانند البرز سبزرنگ، اطراف عالم را محصور کرده‌است. بهشت ییمه، زمردین پیکر است.

بر اساس روایتی که میبیدی ذکر می‌کند، خداوند خلقت را با جوهری سبز آغاز کرده است (میبیدی، ۱۳۷۱: ۲/۳۸۴) روایتی که با روایت‌های دیگر در رابطه با مخلوق اول، قابل تطبیق است.

در عرفان نقش خاصی برای رنگ سبز و نور سبز در نظر گرفته شده‌است. فارغ از تأثیرگذاری و اندیشه‌ی اساسی "یزیدیه" و "اشراق"، که یکی رنگ سیاه را، نهایت سلوک می‌دانست و دیگری "بی‌رنگی" را اوج این باور می‌دانست، در بیشتر معراج‌های تمثیلی و همچنین اظهارنظرهای عرفا، رنگ سبز نماد کمال در سلوک است. در لمعات و در مرآه العشاق، سبز را نشانه کمال سالک دانسته و معراج با یزید با ورود به نور سبز ختم می‌شود.

در بخش انوار رنگی و تطبیق آن با فلک‌های هفتگانه، مشخص شد که ماه، فلک هفتم و رنگ آن سبز است. جبرئیل فرشته موکل بر فلک ماه است (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۵۰۴) پورنامداریان تلاش کرده‌است تا میان جبرئیل و سیمرغ ارتباط برقرار کرده و صفت‌های سیمرغ را در جبرئیل متبلور شده بدانند. (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۷۰)

نگاهی گذرا به متون فلسفی، نشان از این دارد که جبرئیل، نماد عقل اول است. عقلی که پیامبران به آن متصل شده و به معارف الهی، دست می‌یابند؛ از طرفی روان درگذشتگان برای عروج به عالم نور، باید به فلک ماه برسد (خبره‌زاده، ۲۵۳۶: ۱۱۸) اندیشه‌ای که ظاهراً به‌طور مطلق به فراموشی سپرده نشده‌است. نسفی از تعلق هرآنچه زیر فلک ماه قرار دارد، به دوزخ و فنا می‌گوید. اگرچه بلافاصله تغییر جهت داده و این اندیشه را به اهل تناسخ منسوب می‌کند: «بدان که اهل تناسخ می‌گویند که آنچه

فرود فلک قمر است، که عالم کون و فساد است، و عالم طبایع و شهوات است، دوزخ و درکات دوزخ است، و آنچه بالای فلک قمر است، که عالم بقا و ثبات است، و عالم عقول و نفوس است، بهشت و درجات بهشت است؛ و فلک قمر واسطه میان بهشت و دوزخ « (نسفی، ۱۳۸۹: ۳۸۹) اما این مطلبی است که سهروردی نیز بر آن تأکید کرده است.

چهار قاف تجلی چهار قله سهند
چهار قاف تجلی چهار قله سهند
چهار زنبق تشنه چهار نلخ کبود
چهار زنبق تشنه چهار نلخ کبود
چهار رکعت آتش نماز یوم‌العهد
چهار سجده خونین به تیغ غیرتمند
(باقری، ۱۳۹۰: ۶۹)

آب حیات، رمز نور

معنایی که از "آب حیات" در ادبیات عرفانی، برداشت می‌شود، معادل آن چیزی است که نور خوانده می‌شود. حافظ می‌گوید:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
و ندر آن نیمه شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعلعه پرتو ذاتم کردند
باده از جام تجلی صفاتم دادند
(حافظ، ۱۳۸۳: ۵۰۷/۱)

در بسیاری از موارد، شاهد قرارگرفتن تمثیل‌های نور، در مورد آب حیات هستیم. عطار این آب را معادل علم می‌داند:

اگر بنماید آن علم صورت
بود آن آب حیوان بی‌کدورت
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۷۳)

دیگر مصادیق نور نیز قابل تطبیق با آب حیات است. نسفی، ملکوت را معادل معنایی آب حیات تلقی می‌کند. «بدان که ملکوت دریای نور است و ملک دریای ظلمت است و این دریای نور آب حیات است» (نسفی، ۱۳۸۹: ۱۹۹)

خسروانی معتقد است که خواستاری بی‌مرگی عامل آرزومندی انسان برای کسب ماده جاودانی بخش بوده است. (خسروانی شریعتی، ۱۳۷۰: ۶۳) که البته با اندیشه بقاجویی عرفا، قابل تطبیق است. در اساطیر بسیاری از ملل، شاهد تلاش آن‌ها برای به‌دست‌آوردن ماده‌ای جاودان‌کننده هستیم که آب حیات خود یکی از آن‌ها است. در انجیل یوحنا آمده است: «آن آب که من وی را خواهم داد چشمه آبی میانش خواهد بود که تا به زندگی جاوید می‌جهد» (انجیل یوحنا، ۴، ۱۴)

علاوه بر آب حیات می‌توان از نور باده نیز به‌عنوان مصادیق آب حیات نام برد: مراد این طایفه از شراب، قبول افراد و اعیان مراتب وجود است دوام فیض تجلیات ذاتی و صفاتی افعالی را در منازل عالم افعان و مدارج سمو صفات و معارج علو ذات به قدر استعدادات و قابلیات، تا این معانی سبب ظهور و اظهار کمالات اسرار ملکوتی و انوار جبروتی گردد در مظاهر عنصری و مناظر شبری، و

عیاران کوی طریقت و مبارزان میدان حقیقت، این شراب در مجلس الست از دست ساقی مشیت نوشیدند، و آثار نشوئه آن شراب در نشأه دنیوی ظاهر گشت، و نشاننده خمار این سکر در موطن اخروی جز شربت وصال موعود نیست. «همدانی، ۱۳۸۴: ۵۱»

صبرکن باده پرستان برسند/ عاشقانت ز نیستان برسند/ مرشدان پیش تو چون مکتبیان/ ابجدی خوان ز دبستان برسند/ شاعران بی دل و دستار و دثار/ پیشوازت ز شبستان برسند (باقری، ۱۳۹۰: ۴۵)

فنا

تو را سپاس، تو را سرزمین من ایران/ تو را سپاس مهد دلیران، ایران/ چه لاله‌ها که به پای تو جان فدا کردند/ وضوی عشق گرفتند و خون به پا کردند/ فدای نام تو کردند دیده و دل را/ به یاد ساقی و سقا، به یاد عاشورا (مریم کیخا؛ باقری، ۱۳۹۴: ۲۰)

از آسمان نگاهت خبر رسید برادر/ خبر رسید رسیدی، ولی شهید برادر/ اگر چه جسم تو را خاکریز جبهه گرفته/ شمیم پاک تن تو به ما وزید برادر/ چه سروها که به خاک تو قد کشید برادر/ چه لاله‌ها که از خون تنت دمید برادر/ چنان فنا شده‌ای در بقای بودن با حق/ که از تنت اثری را کسی ندید برادر/ نه نام و نه نشانی، نه ساحلی، نه کرانی/ خدا به وسعت دریا، تو را کشید برادر (باقری، ۱۳۹۴: ۲۴)

دنیاستیزی

ظلمت، بارزترین نماد دنیا است. سایر تشبیهات و تمثیلهای، برای اثبات ظلمت است؛ بنابراین لازم است متذکر شویم که این دیدگاه، گرچه ریشه در اعماق تاریخ که اسطوره خوانده می‌شود، دارد، برگرفته از مکاتب فکری بشری است که ستیزه با دنیا، از دستورالعمل‌های رایج، بلکه اساس ایدئولوژی آن ادیان است. در این میان سهم بسزایی را باید برای اندیشه مانوی، گنوسی و آیین قبلا، قائل شد. در اندیشه مانوی، دنیا مخلوق اهریمن است. نگاهی که در میان گنوسیان نیز رایج است. آن‌ها به اهریمنی بودن دنیا، باورمند بوده‌اند و آن را گاه آفریده اهریمن دانسته و سالک را به ترک آن فراخوانده‌اند: «گنوسیان به خدایی بزرگ و دست‌نیافتنی معتقد بودند که در آفرینش این جهان مستقیماً دخالتی نداشت. به‌زعم آنان، خدایی دیگر به نام دمیورگوس یا "ایزد جهان‌آفرین" در کار آفرینش دست داشت و حتی برخی گویند که خلق جهان مادی به دست اهریمن بوده است. پس جهان در نزد گنوسیان اهریمنی، و آدمی نیز ساخته و پرداخته نیروهای دوزخی است و تنها پاره‌هایی از نور در کالبد یا تخته‌بند تن او زندانی‌اند. رسالت انسان، آزادسازی همین پاره‌های روشنی یا روح است تا بتواند به جهان نور یا "بهشت روشنی" دست‌یابد. «(اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۲۵)

در عرفان، بارزترین صفت دنیا، ظلمت است. به‌نظر می‌رسد با توجه به تطبیق عالم ظلمت و دنیا، بتوان ادعا کرد که بیشتر با یک خصوصیت ذاتی یا یک باور فکری – مذهبی روبرو هستیم تا صرفاً یک تشبیه ادبی.

ای کهکشان معرفت روزهای جنگ ما/ ای آبروی ملت با اقتدار ما/ باران تند دلهره داریم ای شهید/ در گندگاه پوچی دنیا نگار ما! (ابراهیم محمودی؛ باقری، ۱۳۹۴: ۲۸)

معمار انقلاب که دل در کمند او است/ جامی و مرهمی که مداوا کند تو را/ از کاروان سرخ که جامانده‌ای دریغ/ گلچین ره، نمونه گل‌ها کند تو را/ آن بیعتی که آه تو با صبر بسته است / آیینی‌ای به وسعت دریا کند تو را/ هر دم که درد شعله کشد یاد نینوا/ تا همنوای ساقی و سقا کند تو را/ همراز کفتران حرم گشته‌ای رفیق/ خود فرصتی که تا به ثریا کند تو را/ با پیر عشق بیعت و با قدسیان شدی/ تا در رکاب یوسف زهرا کند تو را (عباسعلی صباغ زاده؛ باقری، ۱۳۹۴: ۱۹)

صعود

آسمان نماد تقدس، الوهیت و ارزش‌های مذهبی در میان اقوام و مذاهب گوناگون است. در بسیاری از روایت‌های مذهبی - اعتقادی، معراج به سمت آسمان، اتفاق می‌افتد. آنچه این قداست را قوت می‌بخشد، تصور انسان‌ها مبنی بر حضور خداوند در آسمان‌هاست. آیت الله بهشتی، ضمن تحقیقی مفصل در میان کتب مقدس در این زمینه می‌نویسد: «در اعتقاد بسیاری از مردم، میان خداوند و آسمان رابطه خاصی دیده می‌شود، گویی آن‌ها خدا را در آسمان می‌جویند، هنگام دعا و راز و نیاز، چشم به سوی آسمان می‌دوزند و دست به طرف آسمان دراز می‌کنند، گویی خدا توی آسمان‌هاست، حتی منکران خدا هم جای او را در آسمان می‌پندارند.» (بهشتی، ۱۳۷۹: ۱۷۶)

همان‌گونه که مرحوم بهشتی نیز یاد آوری کرده‌اند، در اوپانیشادها، تورات، انجیل، اوستا و قرآن، آسمان محل استقرار خداوند معرفی شده‌است. (رک: همان: ۱۸۷: ۱۷۶)؛ بنابراین، صعود در واقع رفتن به سمت خداست که نور حقیقی است. از همین رو است که مفهومی با عنوان معراج در فرهنگ عرفانی، نفوذ کرده‌است.

آنچه امروزه با عنوان معراج شناخته می‌شود، همان است که در مطالعات مذهبی، فرهنگی، آیین صعود نامیده می‌شود. عموماً صعود به سمت آسمان انجام می‌گیرد. الیاده درباره آیین‌های صعود می‌نویسد: «همه این اساطیر و معتقدات با آیین‌های عینی و ملموس «عروج» و «صعود» مطابقت دارند. تثبیت و تعیین محل قربانگاه، در حکم نوعی تصعید فضای دنیای است... قربان‌کننده از پلکانی بالا می‌رود و چون به نوک تیرک قربانی رسید، دستانش را دراز می‌کند و بانگ برمی‌دارد که: «من به آسمان خدایان رسیدم؛ من بی‌مرگ شدم!» (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۰۹) الیاده در ادامه، بسیاری از الگوهای صعود؛ اعم از بالا رفتن از پلکان نمادین، نظیر آن چه در آیین مهر مشاهده می‌شود، صعود بر آسمان به واسطه درخت قان با جاپاها یا پلکانی که نمادی از سپهرها یا افلاک سیارات هست و دیگر روش‌های مشابه را ذکر می‌کند. (همان، ۱۱۳-۱۰۹)

در عرفان اسلامی، اندیشه عروج صعود و معراج، ضمن الگوبرداری از معراج پیامبر، که در نهایت بعد زمینی خود را برطرف شده دید، کنایتی است از رفع حجب مرتبط با وجود که با هفت مرحله‌ای که در سایر مکاتب رازآموزی، نام برده شده؛ قابل تطبیق است

شمع لرزان شب و طوفان شدم در هر دیاری ناله ام هر دم گریبانگیر صد فریاد شد
بال و پر پگشوده، سوی بی‌کرانه رهسپارم قصد من از این سفرها، جستن صیاد شد
(پرواز، ۱۳۷۸: ۹)

نور

نور و ظلمت، بخش عمده‌ای از عرفان اسلامی را به خود اختصاص داده است. ده‌ها عنوان برای هر کدام یافت می‌شود که در بسیاری موارد، در حالتی تقابلی با هم قرار دارند؛ نظیر نور ایمان و ظلمت کفر، نور حکمت و ظلمت جهل یا نور یقین و ظلمت شک، در برخی موارد نیز تعیین نقطه تقابل کمی دشوار می‌نماید.

اندیشه نور و ظلمت، اندیشه نوظهوری نیست که ریشه‌هایش صرفاً متعلق به عرفان اسلامی باشد، علاوه بر این که این مبحث، از عمده‌ترین مباحث و به عبارتی وجه مشخصه اندیشه ایرانی در اعصار دور است، در پیشینه فرهنگی - مذهبی بسیاری از ملل نیز قابل مشاهده است.

ثنویت عنوانی است که توانمندی احاطه بر بخشی از اندیشه بشر را دارد. اندیشه‌ای که عده‌ای آن را وجه مشخصه فرهنگ و اندیشه ایرانی دانسته و عده‌ای آن را مرحله‌ای از تکامل فکر بشر می‌دانند؛ توضیح اینکه هستند محققانی که معتقدند اندیشه بشر، سیر تکاملی خود را با چندگانه‌پرستی، آغاز کرده و در ادامه روند کمالی خود، از چندگانه‌پرستی به یگانه‌پرستی روی آورده است. اگوست کنت، فیلسوف فرانسوی قرن نوزدهم درباره سیر تحول تکامل فکری بشر، سه مرحله را خاطرنشان ساخته است که از میان آن‌ها، بحث مورد نظر ما در بخش اول؛ یعنی بخش لاهوتی که انسان به چندگانه‌پرستی گرایش دارد، قرار می‌گیرد (آریا، ۱۳۷۶: ۱۷ - ۱۶)

نویسندگان اسلامی، قائلین به مذاهب دو خدایی را به عنوان ثنویت یاد کرده‌اند. ثنویه، نام عمومی پیروان همه مذاهبی است که به دو خدا، یکی خدای نور و خیر به نام اهورامزدا و دو دیگر خدای تاریکی و شر به اسم اهریمن قائل بوده‌اند. (جلالی نائینی، ۱۳۸۴: ۲۵)

کومن، ثنویت را از ویژگی‌های بارز آیین‌های ایرانی می‌داند (کومن، ۱۳۸۳: ۱۴۱) و معین معتقد است که دوگانه‌پرستی یا دوگانه‌اندیشی، از اعتقادات قدیم آریائیان است که در صورت نمادین جدال دو اصل متضاد، نمود پیدامی‌کند (معین، ۱۳۲۶: ۴۲)

من زنده‌ام همیشه و در جستجوی خویش دل بسته‌ام به راه افق‌های پر ز نور
اما تو سال‌هاست گمان کرده‌ای مرا با صد بهار خاطره، بسپرده‌ای به گور
(پرواز، ۱۳۸۷: ۱۴)

نتیجه گیری

مضامین بسیاری از مباحث عرفانی در قالب رمز، استعاره و متون تأویلی در شعر آیینی معاصر سیستان مطرح شده است؛ از این مقوله های متنوع می توان به مبحث انسان کامل، حقیقت محمدیه، نور، قاف و... اشاره کرد که در معنای عرفانی و با اشراف کامل شاعر بر عمیق ترین دریافت های عرفانی بیان شده است.

علاوه بر پیوستگی حافظه فرهنگی که در استمرار مباحث عرفانی ملاحظه می شود؛ می توان نوعی همبستگی و یکسانی مقصود و بنیان معرفتی در شعر آیینی و عرفانی پی برد که شعر آیینی، شعر انقلاب و شعر عرفانی را به هم پیوند داده است. با توجه به قطع ارتباط شعر نو و کلاسیک، بازیافت مفاهیم گسترده شعر کلاسیک عرفانی، بیانگر توجه به ذخایر فرهنگی اصیل ایرانی و اسلامی، قابل توجه و ستایش است.



منابع و مأخذ

- آریا، غلامعلی (۱۳۷۶). آشنایی با تاریخ ادیان، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی پایا.
- آیبه وند، صادق (۱۳۹۵) ادبیات انقلاب در شیعه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۹۱) ادبیات سیاسی شیعه، تهران: علم.
- ابن یمین فریومدی (۱۳۴۴). دیوان اشعار، حسین علی باستانی راد، تهران: سنایی.
- احمدی، ش. (۱۳۹۳). ضمیمه‌های بی‌غرض مرگ. تهران: کتاب سبز.
- . اخلاقی، ز. (۱۳۷۸). تبسم‌های شرقی. تهران: سوره مهر.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۷۵). اسطوره آفرینش در آیین مانی، چاپ اول، تهران: فکر روز.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۶). رساله در تاریخ ادیان، تهران: سروش.
- امین پور، ق. (۱۳۹۰). مجموعه کامل اشعار. تهران: مروارید.
- بابافغانی شیرازی (۱۳۴۰). دیوان اشعار، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: اقبال.
- باقری، عباس (۱۳۸۸) سطری از آفتاب، زاهدان: اداره کل تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۹۰) نام دیگر دریا، تهران: فصل پنجم
- ، علی رضا (۱۳۹۴) به وسعت دریا، زاهدان: نشر ارزش‌های دفاع مقدس.
- بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی (۱۳۵۲). معارف، تهران: کتابخانه طهوری.
- بهزادی، حسین (۱۳۷۰). تذکره شاعران کرمان، تهران: هیرمند.
- بهشتی، محمد (۱۳۷۹). خدا از دیدگاه قرآن، تهران: بقیعه.
- پرواز، سیاوش (۱۳۸۶) دریای خاموش، تهران: پردیس دانش.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴). داستان پیامبران در کلیات شمس، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۲). دیدار با سیمرغ، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جلالی نائینی، محمدرضا، (۱۳۸۴). ثنویان در عهد باستان، تهران: طهوری.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳). دیوان. تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- حسینی، س. (۱۳۹۱). هم‌صدا با حلق اسماعیل. تهران: سوره مهر.
- حسینی رکن آبادی، سید مهدی، (۱۳۹۴)، آیین شورآفرینی، تهران: آرام دل
- خبره زاده، علی اصغر (۲۵۳۶). جدال نور و ظلمت، چاپ دوم، تهران: آبان.

- خسروانی شریعتی، سید محمود (۱۳۷۰). آب حیات در فرهنگ اسلامی، مشکوه، شماره ۲۰. ده‌بزرگی، ا. (۱۳۶۷). در آیینۀ شقایق. تهران: برگ.
- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۸۱). مناقب علوی در آیینۀ شعر فارسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راز شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۴۲). ملکوت المعرفه، به اهتمام آقا میرزا احمد تبریزی، شیراز: مطبعه احمدی.
- ژنده پیل، شیخ احمد (۱۳۷۵). دیوان، به کوشش احمد کرمی، تهران: ما.
- سعیدی، گل بابا (۱۳۸۷). حجاب هستی، تألیف محبی الدین ابن عربی، تهران: زوار.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۴). عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شجیعی، پوران (بی تا). سبک‌شناسی شعر خراسانی، شیراز: دانشگاه شیراز.
- شفیعی، امین (۱۳۸۵). آنچه گفتم تمام دلم نیست. شیراز: انتشارات تعقل.
- شمس تبریزی، محمد بن علی (۱۳۶۹). مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۳). انواع ادبی. تهران: میترا.
- عبدالملکیان، محمدرضا (۱۳۸۴). گزیده اشعار. تهران: مروارید.
- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر (۱۳۸۶). دیوان، مقدمه و تصحیح: پروین قائمی، تهران: پیمان.
- عطار، فریدالدین محمد (۱۳۷۸). تذکره الاولیاء، محمد استعلامی، تهران: زوار.
- غزالی، احمد (۱۳۵۸). مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، چ ۳، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۲۹۶). احیاء العلوم الدین، مصر: {بی نا}
- عین‌القضاة، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶). تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- (۱۳۸۴). نامه‌ها، به اهتمام علینقی منزوی، عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- فضولی‌بغدادی، محمد بن سلیمان (۱۳۸۶). دیوان، مقدمه و حواشی حسین محمدزاده صدیق، تبریز: یاران.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۱). سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران: سخن.
- فروغی جهرمی، م. (۱۳۸۹). مقوله‌ها و مقاله‌ها. تهران: بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس.
- قزوه، ع. (۱۳۹۰). از نخلستان تا خیابان. تهران: سوره مهر.

- قشیری، عبدالکریم (۱۳۵۰). رساله قشیریه، مترجم ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- قویدل جعفری، مطهره (۱۳۹۴). قانون سیب و جاذبه، تهران: سوره مهر
- کافی، غ. (۱۳۸۷). ویژگی‌های مشترک شعر مقاومت در ادبیات ایران. به کوشش دکتر احمد امیری خراسانی. کرمان: بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس.
- کتاب مقدس، عهد جدید (۱۳۷۴). ترجمه انجیل اربعه، تعلیقات و توضیحات محمد باقر بن اسماعیل حسینی خاتون‌آبادی، به کوشش رسول جعفریان. تهران: نشر نقطه،
- کومن، فرانتس (۱۳۸۳). آیین پر راز و رمز میتراپی، تهران: بهجت.
- گوهرین، صادق، (۱۳۸۸). فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: زوار.
- محمودی، س. (۱۳۶۴). دریا در غدیر. تهران: حوزه هنری.
- _____ (۱۳۶۹). فصلی از عاشقانه‌ها. تهران: همراه.
- مردانی، م. (۱۳۶۸). یوسف دل. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- مردانی، ن. (۱۳۷۰). آتش نی. تهران: اطلاعات.
- مشفق کاشانی، ع. (۱۳۶۵). آذرخش؛ گزیده اشعار. تهران: کیهان.
- _____ (۱۳۸۲). سیرنگ. تهران: فرهنگ گستر.
- معین الدینی، مریم، (۱۳۸۱)، ضرب المثل‌های رایج کرمان، کرمان، مرکز کرمان شناسی مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۳)، مثنوی معنوی، تصحیح، مقدمه و کشف الابیات از قوام الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- میلدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میری، مریم (۱۳۸۶) به حرمت نگاه تو، تهران: عابد.
- مهرآبادی، محسن (۱۳۸۱) جبه فرهنگ و فرهنگ جبهه، تهران: سروش.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷). مرصاد العباد، تهران: علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیز بن محمد (۱۳۸۹). الانسان الكامل، تهران: طهوری، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
- نیری، محمد یوسف (۱۳۸۱). خورشید جان (قصیده شمسیه). سروده محمد هاشم ذهبی شیرازی، قم: دریای نور.

Received: 2022/12/14
Accepted: 2023/1/24
Vol. 21/No. 79/Spring 2024

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

Mystical Themes in Contemporary Ritual Poetry of Sistan

Mahdieh Ahani¹, Behruz Rumiani^{2*}, Nemat Esfahani Omran³

PhD Student, Persian Language & Literature, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran.

Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature, Zahedan Branch, Islamic

Azad University, Zahedan, Iran. *Corresponding Author, b.romiani@gmail.com

Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran.

Abstract

Spiritual and mystical themes have a valuable presence in ritual poetry, which has received less attention. In this article, contemporary Sistan poetry is followed in the field of ritual and mystical themes are examined. The connection between mysticism and this type of poetry in examples the truth of Muhammad is the praise of religious leaders and is followed in subjects such as spiritual hearing and symbols such as Mount Qaf and mystical ascension to the light of the lights. Mystical elements are also found in the poetry of sacred defense and revolutionary poetry. Keywords: Mysticism, Ritual Poetry, Contemporary Literature, Sistan, Behavior Abstract Spiritual and mystical themes have a valuable presence in ritual poetry, which has received less attention. In this article, contemporary Sistan poetry is followed in the field of ritual and mystical themes are examined. The connection between mysticism and this type of poetry in examples the truth of Muhammad is the praise of religious leaders and is followed in subjects such as spiritual hearing and symbols such as Mount Qaf and mystical ascension to the light of the lights. Mystical elements are also found in the poetry of sacred defense and revolutionary poetry.

Keywords: Mysticism, Ritual Poetry, Contemporary Literature, Sistan, Behavior..

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی