Journal of Theology and Contemporary Philosophy
Vol. 1, No. 2, March 2022
(DOI) 10.22034/jpr.2022.315232.1051

Pursuing and Reviewing the Idea of Salvation in the Quran, Mysticism and Argument[1]

Sajjad Vaezi Monfared[*]
Seyyed Mohammad Rastgufar[**], **Mohammad Nasiri**[***], **Moheb Ali Absalan**[****]

(Received: 2021-02-12; Accepted: 2021-12-15)

Abstract

In reviewing the Quranic salvation, the first and most significant issue that every reader of the Quran faces is the abundance of verses in which words such as "salvation", "prosperity", "redemption", "happiness", etc. are mentioned, and the salvation of man is considered to be the main goal of the divine messengers. Ibn Sina, who deals with mysticism and Sufism in the final sections of the book Esharat wa Tanbihat (Signs and Punishments), says that mystics, with the help of their perfect souls and passing positions and degrees, and performing austerities with the aim of controlling Nafs Ammarah (inciting soul), have set foot in the holy world and have been drawn to subtle thoughts that are compatible with the sacred. Influenced by the Quran and mysticism, the scholars of intellectual sciences have explored and reflected the idea of salvation in their works. Ibn Sina scrupulously explains the terms of Sufism, the degrees of mystics and their characteristics, and he can be considered as a model for the scholars after him, such as Suhrawardi. Suhrawardi, who himself has deep mystical tendencies, has spoken of salvation everywhere in his relics. In this study, with a comprehensive and wide-ranging view, the idea of salvation in the triad of Quran, mysticism and conclusive argument is examined and compared. With this approach and attitude that the heavenly saying, the mystery of knowledge and wisdom are inseparable, this article mentions the words of the philosophers about the mystics and shows that the Quranic, mystical and argumentative views about salvation are all in harmony.

Keywords: Salvation, Quran, Mysticism, Conclusive Argument, Wisdom, Meeting God, Redemption.

---

1. This article is taken from: Sajjad Waezi Monfared, "History of the Evolution of the Thought of Liberation in Khorasan Mysticism up to the Seventh Century (With a Comparative Study of Sanai, Attar and Rumi)", 2018, PhD Thesis in Sufism and Islamic Mysticism, Supervisor: Seyyed Mohammad Rastgufar, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

* Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran (Corresponding Author), sajadvaezi114@theo.usb.ac.ir.
** Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Kashan, Kashan, Iran, rastgoo@kashanu.ac.ir.
*** Assistant Professor, Department of Islamic History and Civilization, Faculty of Islamic Teachings and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran, nasiri.m@ut.ac.ir.
**** Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran, m.absalan@theo.usb.ac.ir.

الهیات و فلسفه معاصر

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص۲۷۱ـ۲۹۹ «مقاله پژوهشی»

پی‌جویی و بازکاوی اندیشه رهایی در قرآن، عرفان و برهان[۱]

سجاد واعظی منفرد*

سید محمد راستگوفر**، محمد نصیری***، محب‌علی آبسالان****

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۴]

چکیده

در بازجست نجات‌شناسی قرآنی نخستین و چشمگیرترین مسئله‌ای که هر خواننده قرآن با آن روبه‌رو می‌شود، فراوانی آیاتی است که در آن واژگانی همچون «نجات»، «فلاح»، «فوز»، «سعادت» و ... بازآورد شده و رهایی انسان را جان‌آویز پیام‌آوران الاهی نشان می‌دهد. ابن‌سینا که در نمط‌های پایانی *اشارات و تنبیهات* به عرفان و تصوف می‌پردازد، می‌گوید عارفان به یمن نفوس کامل خود و طی مقامات و درجات و انجام‌دادن ریاضات با هدف رام‌کردن نفس اماره، به عالم قدس گام نهاده و به سوی افکار لطیف و خواطر سازگار با امر قدسی کشیده شده‌اند. ارباب معقول با تأثیرپذیری از قرآن و عرفان، اندیشه رهایی را در آثار خویش کاویده و بازتاب داده‌اند. ابن‌سینا موشکافانه اصطلاحات صوفیه، درجات عارفان و ویژگی‌های ایشان را تقریر می‌کند و می‌توان او را اسوه حکمای پس از وی همچون سهروردی دانست. سهروردی نیز که خود گرایش‌های عمیق عرفانی دارد، در جایاجای یادگارهایش، آوای رهایی سر داده است. در این نوشتار با نگاهی فراگیر و پردامنه، اندیشه رهایی در سه‌گانه قرآن، عرفان و برهان بررسی و هم‌سنجی می‌شود. با این رویکرد و نگرش که گفته آسمانی، رازآشنایی و فرزانگی از هم جدایی ندارند، سخنان حکما در حق عارفان یاد شده و دیدگاه‌های قرآنی، عرفانی و برهانی درباره رهایی هم‌آهنگ و هم‌داستان شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: رهایی، قرآن، عرفان، برهان، حکمت، لقاءالله، خلاص.

---

۱. برگرفته از: سجاد واعظی منفرد، تاریخ تطور اندیشه رهایی در عرفان خراسان تا سده هفتم (با درنگ بر مقایسه سنایی، عطار و مولانا)، رساله دکتری تصوف و عرفان اسلامی، استاد راهنما: سیدمحمد راستگوفر، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۶.

* استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران (نویسنده مسئول) Sajadvaezi114@theo.usb.ac.ir

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران rastgoo@kashanu.ac.ir

*** استادیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران nasiri.m@ut.ac.ir

**** دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران m.absalan@theo.usb.ac.ir

درآمد

در قرآن کریم از آرمان فرجامین انسان مؤمن، با واژگان چندگانه‌ای از جمله «نجات»،[۱] «فوز»،[۲] «سعادت»،[۳] «فلاح»،[۴] «رشد»[۵] و «لقاءالله» یاد شده است، که می‌توان همه آنها را ذیل «نجات‌شناسی قرآنی»[۶] بررسی کرد. عارفان مسلمان ضمن عمل به ظواهر قرآن کریم همواره از خدا خواسته‌اند ایشان را به کشف حقایق، اسرار، اشارات و لطایف قرآن موفق بدارد. روشن است که در نگاه تأویلی و عرفانی نکات و برداشت‌هایی وجود دارد که در دیگر گرایش‌ها و رشته‌ها دیده نمی‌شود.[۷]

از دریچه و دید گسترده قرآن و عرفان، هدف از زندگی انسان عبارت است از وصول به کمال نهایی و نجات بیشینه، یعنی نقطه‌ای از کمال، که فراتر از آن برای انسان متصور نیست. قرآن مجید از این نقطه اوج با واژگان «فوز» (کامیابی)، «فلاح» (رستگاری) و «سعادت» (خوش‌بختی) یاد کرده است. از آنجا که صوفیان در نجات‌شناسی عرفانی همواره از راه منتهی به خداوند و طریقت و مقصد سخن گفته‌اند، آشکارا تأثیرپذیری ایشان از آیه‌های قرآنی مشهود است. با بررسی اجمالیِ سوره‌های قرآنی، پرشماری واژگان و تعابیری همچون «سبیل»، «سواء السبیل»، «سبیل الله»، «سبیل الرشد»، «سبلنا» و «سبیله» مشهود است. روشن است که سالکان کوی حق از این اصطلاح قرآنی (راه خدا) الهام گرفته و راه رهایی و رسیدن به حق را پیموده‌اند. تعابیر «صراط»، «صراط مستقیم»، «سواء السراط»، «صراطا سویا»، «صراطک»، و «صراط الله» نیز که می‌توان آن را به «شاهراه» برگردانید و در نخستین سوره قرآن (فاتحة الکتاب) هدایت به صراط مستقیم دعای هر مسلمان است، در قرآن بسیار به کار رفته است.

زمینه‌های قرآنی اندیشه رهایی

در منازل سیر و سلوک (سفر معنوی سالکان حق)، قرآن کریم سترگ‌ترین سرچشمه عارفان بوده است. نمونه اعلای سیر معنوی به کوی حقیقت، معراج رسول گرامی (ص)

است که جامع صفات الاهی است. در آیات آغازین سوره نجم از نهایت قرب رسول و رویارویی و دیدار بدون میانجی او با خدا سخن رفته، که این حقیقت، الهام‌بخش و سرمشق عارفان برای دیدار حق بوده است که در گل‌گشت و گذر خویش به سوی حق از جبرئیل نیز فراتر و بالاتر می‌رود.

پیوند «نجات» با «فلاح» در قرآن در خور توجه است. در سوره صف (آیات ۱۰ تا ۱۳) به این رابطه اشاره شده و نتیجه نجات از عذاب الیم، فوز عظیم و پیروزی و فتح دانسته شده است. در داستان‌های پیامبران و رسولان، نجات مهم‌ترین کلیدواژه این آیات است. از آنجا که طالبان حق اندک، و بیشتر قوم کافرند، خداوند پیامبر و گروندگان اندک او را از وضعیت دشواری که در آن گرفتار آمده‌اند، رهایی می‌بخشد و کافران را هلاک می‌کند. در سوره شعراء که ترجیع‌بند زیبا و هماهنگی از آغاز و فرجام کارنامه رسولان دیده می‌شود، در پایان داستان موسی، ابراهیم، نوح، هود، صالح، لوط، شعیب و سرانجام آخرین پیامبر، رهایی گروندگان و هلاکت کافران رقم می‌خورد.

دسته‌بندی سه‌گانه مراتب مردمان در سوره فاطر (آیه ۳۲) به چشم می‌خورد. در این آیه میراث‌داران کتاب آسمانی در سه دسته جای گرفته‌اند: گروهی از بندگان خدا بر خود ستم کردند (ظالم لنفسه)؛ برخی از ایشان میانه‌رو بودند (مقتصد)؛ و گروهی که فضل و فضیلت بزرگ نصیبشان شد کسانی بودند که به اذن خدا در نیکی‌ها از همگان پیش افتادند و پیشی گرفتند (سابق بالخیرات باذن الله). این دسته‌بندی سه‌گانه سوره فاطر با ازواج ثلاثه سوره واقعه تطابق می‌کند. در اوایل سوره واقعه بیان شده که مردم در مقایسه عاقبت امر و سلوک طریق آخرت بر سه دسته تقسیم می‌شوند: سابقون، اصحاب جنت و اصحاب نار. جامی در *نفحات الانس* این ازواج ثلاثه را با اهل وصول و سلوک تطبیق می‌کند. جامی در گزارش خویش از کتاب *العوارف* بهره گرفته است (جامی، ۱۳۸۶: ۵-۶).

میبدی در نوبت سوم تفسیر *کشف الاسرار و عدة الابرار* که تأویل عرفانی و ذوقی آیات است، به راه‌های پرخطر و منزل‌های با ریاضت که بر راهگذار بهشت نهاده شده اشاره می‌کند (نک.: میبدی، ۱۳۷۱: ۴۱/۲). سپس می‌گوید همچنان که تقوا را مراتب است بهشت را درجات است، از جنة المأوی تا جنت عدن و بالاتر از آن «رضوان اکبر» است، که «غایت مقصد بهشتیان رضوان اکبر است» (همان: ۴۲/۲). گفتار بزرگان عرفان، آماج دل‌انگیز عارف را به‌خوبی ترسیم می‌کند:

> مزدوران در طلب ناز و نعمت‌اند، و عارفان در طلب راز ولی‌نعمت. مزدوران از الله غیر او خواهند، و عارفان خود الله خواهند. احمد بن خضرویه حق‌تعالی را به خواب دید، گفتا: «یا احمد! کل الناس یطلبون منّی الا ابا یزید فانه یطلبنی» (همان: ۲۳۸/۲).

میبدی در نوبت سوم تفسیر آیات ۶۷ به بعد سوره زخرف از دو خطاب سخن می‌گوید: خطاب با عامه مؤمنان، و خطاب با صدیقان و نزدیکان. وی تعبیر «یطاف علیهم بصحاف من ذهب و اکواب» را نصیب زاهدان و عابدان می‌داند که در طول زندگی به طاعت و عبادت و مجاهدت بر وفق شریعت و روزگار به گرسنگی و تشنگی به سر آوردند و لاجرم فردا در بهشت پیاله‌های زرین بر سر ایشان می‌گردانند. اما تعبیر «و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین» را نصیب عارفان و مشتاقان می‌داند که تا بودند در آرزوی دیدار جلال و جمال حق بودند (همان: ۸۹/۹-۹۰). به بیان دیگر، «مزدوران [که خدای را بر بیم و طمع پرستند] در بند پاداش مانده و دل در غم خلد بسته، قومی او را به مهر و محبت پرستند، عارفان‌اند دل با مهر او داده و در آرزوی دیدار وی سوخته» (همان: ۹۰/۹). دیدار حضرت حق و سلامی از جانب ربّ رحیم آرزو و تمنّای عارف است. این همان است که در سوره توبه آیه ۷۲ با تعبیر، «و رضوان من الله اکبر» به آن اشاره شده است (نک.: همان: ۲۵۰/۸).

از واژگان هم‌معنای «رهایی»، «خلاص» اســت که گرچه در قرآن کریم به کار نرفته، اما تعبیر «خلاص‌یافتگان» و «خالص‌شـدگان» برای حق («مخلَصین» و «مخلِصین») بارها به کار رفته اسـت. اوج نجات، فلاح و قرب حق برای «مخلَصـین» است که ابلیس را بر ایشـان تسـلطی نیسـت و شیطان نمی‌تواند آنها را اغوا کند. این واژه در ادب عرفانی نیز متأثر از قرآن کریم به کار رفته و مولانا صـوفیه اصیل را که از خویشتن خلاصی یافته و از خود خالص شده‌اند «مخلَصین» می‌نامند:

سـاعتی کـافر کنـد صـدیـق را ساعتی زاهـد کنـد زنـدیق را
زانـک مخـلِص در خطر باشـد ز دام تـا ز خود خالـص نـگردد او تمام
زانک در راه است و رهزن بی حـد است آن رهـد کـو در امان ایزد است
آینه خالـص نگشت او مخـلِص است مرغ را نـگرفته اسـت او مقنص است
چون که مخلَص گشت مخلِص باز رست در مقـام امـن رفـت و برد دست
چون ز خـود رسـتی، هـمه برهان شدی چون که بنده نیست شد، سلطان شدی
(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر دوم: ۲۴۱)

در این ابیـات مولانـا می‌گویـد انســان مخلِص تا وقتی از وجود موهوم و هســتی مجازی‌اش خالص نشـود، در خطر دام الاهی است. زیرا مخلِص هنوز در راه است و به مقصـد نرسـیده، و راهزنان نیز بی‌شمارند و فقط کسانی که در پناه خدا باشند، از رهایی برخوردار می‌شـوند. همین که مخلِص به مخلَص تبدیل شـود، از قید و بسـت خودبینی می‌رهد و به مقام امن و رستگاری می‌رسد (نک.: زمانی، ۱۳۷۳: ۳۴۰).

نشان‌پذیری سنایی، عطار و مولانا از قرآن در اندیشه رهایی

استناد ارباب معرفت به آیات قرآنی در آثارشان مشهود است. هنگامی که خواننده مثنوی در هر صـفحه‌ای از این کتاب که می‌گشاید، افزون بر اشارات و لطایف قرآنی، با انبوهی از عبارات قرآنی نیز مواجه می‌شود، نمی‌تواند دلدادگی مولانا و دیگر عارفان مسلمان را

به قرآن انکار کند. در زمینه اندیشه رهایی نیز قرآن مهم‌ترین منبع صوفیه بوده است:

رَسَن دادت ز قرآن تا ز چاه تن برون آیی   که فرمودت رسن بازی ز راه دیو نفسانی؟

(سنایی، ۱۳۸۹: ۳۵۰)

استناد به آیه «واعتصموا بحبل الله جمیعاً» در کلام سنایی و مولانا، ناظر به نقش رهایی‌بخش قرآن است، که عاشقان را از ممات می‌رهاند. سنایی در *حدیقه* در اشعاری با عنوان «ذکر هدایت قرآن»، بارها «نور قرآن» را به «رسن» تشبیه می‌کند. انسان همچون یوسف در بن چاه درمانده است و برای رهایی از این وضعیت ناگوار باید به ریسمان قرآن چنگ در زند (نک.: همو، ۱۳۶۸: ۱۷۸–۱۷۹).[۸]

افزون بر استشهاد به نمای قرآن، نگاهی به جایگاه برجسته تأویل نزد صوفیه نیز به روشنگری بیشتر زمینه کمک می‌کند. زمینه فکر و بیان *مثنوی* و *حدیقه* و دیگر آثار عرفانی بیش از هر چیز متأثر از قرآن کریم است و در خصوص قرآن، شاهد اهتمام جدی ایشان به تلاوت و ختم و تدبر در معانی و اشارات قرآن هستیم. سنایی بارها در *دیوان* و *حدیقه* قرآن را کتاب نجات و هدایت توصیف کرده است (نک.: شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۱۸۰).

در خصوص مولانا، کثرت و تنوع اشارات و معانی قرآنی در شعر وی را زرین‌کوب به چهار عامل نسبت می‌دهد: ۱. متصوفه، مبادی و تعالیم خود را به قرآن منسوب یا مربوط می‌کرده‌اند؛ ۲. سابقه اشتغال شخصی و خانوادگی مولوی به حرفه وعظ و تذکیر که لازمه‌اش قرآن‌دانی و قرآن‌خوانی است؛ ۳. اشتغال مولانا به تدریس فقه و عقاید و الاهیات که تبحر در اسرار آیات را بر وی الزام می‌کرده است؛ ۴. استغراق تام و عشق خالص گوینده مثنوی به کلام الاهی و تدبر و استغراق مستمر مولانا در لطایف قرآن (نک.: زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۳۴۱/۱–۳۴۳). تأثیر آشکار قرآن در لغات، تعبیرات، معانی و افکار مثنوی و اشتمال آن بر معانی و لطایف قرآنی تا بدان پایه است که این کتاب را می‌توان تفسیری لطیف و دقیق از قرآن کریم دانست، تفسیری عرفانی و صوفیانه که علاوه بر

توجه به عبارات و تفسیر ظاهری و لفظی، متضمن اشارات و تأویلات صوفیه و حقایق عرفانی هم هست. استفاده مولانا از امثال و حکایات فراوان و تمثیلات گوناگون، آن هم با کلام بسیار روان و ساده و درآمیختن مطالب غامض عرفانی با آیات قرآن و احادیث دلیل دیگر موفقیت مولانا است. از سوی دیگر، یکی از کارهای شگفت مولانا استفاده هنرمندانه از آیاتی است که با تأویل ظریف و لطیف خود آنها را به رهایی پیوند می‌دهد. یکی از ویژگی‌های اولیای کامل که مصداق «راسخون در علم» هستند، این است که اینان با نفی خودی و رهایی از هوا قادر به درک مراد قرآن و تأویل آنند.

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس   وز کسی کآتش زدست اندر هوس

(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر پنجم: ۸۰۰)

در ذکر آیه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال: ۱۷)، آن را حال عارف از خود فانی‌گشته‌ای می‌یابد که فعلش نه از خود است؛ از حق است و خودی او در میان نیست (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۳۵۴/۱). همچنین، در تأویل آیه «ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم» (توبه: ۱۱۱)، این خریداری‌کردن حق را اشارت به آن پاداش روحانی می‌یابد که به عارف از خود فانی‌گشته می‌رسد. فضل حق کوزه هستی محدود ما را در مقابل دریاهای بی‌پایان هستی که خاص او است آنگاه قبول می‌کند که جهاد با نفس ما را از هستی محدود خویش فانی کرده باشد. آنچه حق خریدار آن است، همین فنا است. از همین‌رو در جای دیگر مولانا می‌گوید آنچه حق خریدار آن است علم تحقیقی است؛ و علم تقلیدی را که مانع از خود رهاشدن و موجب مزید خودبینی است و با وجود آن نیل به فنا برای سالک غیرممکن است، خریدار نیست. در واقع، تا هنگامی که سالک به‌کلی از جاذبه «خودی» خود رهایی نیابد هوای خویش را، به تعبیر قرآن، الاه خویش می‌سازد (نک.: همان: ۳۵۵). «الباقیات الصالحات» (کهف: ۴۶؛ مریم: ۷۶) را حقیقت وجود اولیا می‌داند که چون از خود رسته‌اند از خوف جسته‌اند و در هستی حق باقی گشته‌اند (همان: ۳۵۸).[۹]

در دفتر اول، پیش از درآمدن به داستان بازرگان و طوطی، به نقش نجات‌بخشی پیام‌های قرآنی اشاره می‌کند.

هست قرآن حال‌های انبیا ماهیان بحر پاک کبریا
ور بخوانی و نه‌ای قرآن پذیر انبیا و اولیا را دیده گیر
ورپذیرایی، چو برخوانی قصص مرغ جانت تنگ آید در قفص
مرغ کو اندر قفص زندانی است می نجوید رستن از نادانی است
روح‌هایی کز قفص‌ها رسته‌اند انبیای رهبر شایسته‌اند
از برون آوازشان آید ز دین که ره رستن تو را این است این
ما بدین رستیم زین تنگین قفص جز که این ره نیست چاره این قفص
(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر اول: ۹۸)

در دفتر سوم *مثنوی*، از منتقدانی که آنها را طعانه و خربط می‌خواند، سخن می‌گوید که *مثنوی* را سخنی پست و خالی از ذکر بحث و اسرار بلند و صرفاً قصه پیمبر و پیروی می‌دانند، و می‌پندارند «از مقامات تبتل تا فنا، پایه پایه تا ملاقات خدا» در آن خبری نیست. وی این منتقدان را به کافران مکه همانند می‌کند که آنها نیز درباره قرآن کریم سخنان باطل و گمان‌های ناروا می‌گفتند. این ناخستویان، فقط نما و بیرون مثنوی و قرآن را دیده‌اند و بدون آنکه پوسته و عبارات قرآن و مثنوی را هم فهم کنند، از باطن بس قاهر و عظیمش نیز بی‌خبرند. مولانا برای نقد این قاصرفهمان، از بیان غزنوی نیز کمک می‌گیرد (نک.: همان، دفتر سوم: ۵۰۰).

داستان در چاه افکندن یوسف به دست برادران و زندانی‌شدن یوسف در زندان مصر نیز درونه‌های دلپذیر و شیوایی را از شاعران عارف در زمینه رهایی آفریده است. عطار در قصیده‌ای شیوا در همین معنا می‌گوید:

الا ای یوسف قدسی، برآی از چاه ظلمانی به مصر عالم جان شو، که مرد عالم جانی
(عطار، ۱۳۶۲: ۷۵)

مولانا، در تقریر اندیشه رهایی، بارها به آیه «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸) استناد کرده است. در *مناقب العارفین* آمده است که روزی مولانا در تفسیر «کل شیء هالک الا وجهه» معنایی غریب بیان می‌کرد که سخن حق‌تعالی مدح خود و تفاخر بر بندگان نیست که من باقی‌ام و شما فانی؛ بلکه دعوت رحمت می‌کند که به‌کلی در من مستهلک شوید؛ چنانک وجود قطره در دریا تا در وجه کریم ما که الا وجهه باقی و ابدی شوید (افلاکی، ۱۳۸۵: ۵۰۳/۱-۵۰۴).

مولانا با نگرشی قرآنی مراحل تکامل و رشد انسان تا رسیدن به رهایی مطلق را در دفتر سوم *مثنوی* سروده است:

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر — تا برآرم از ملائک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو — کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم — آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گویدم که انا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر سوم: ۴۸۷)

اندیشه رهایی نزد حکما

بررسی اندیشه‌های عرفانی ابن‌سینا و بازنمایی و روشنگری پایه‌ها و زمینه‌های سیر و سلوک عرفانی در آثارش، او را با آن که فیلسوفی استدلالی است، یکی از پیشروان اندیشه رهایی در عرفان خراسان نشان می‌دهد. ابن‌سینا در آغاز نمط نهم (فی مقامات العارفین) زاهد، عابد و عارف را تعریف می‌کند: زاهد کسی است که از متاع دنیا و طیبات و خوشی‌های آن اعراض کرده است.

عابد کسی است که بر انجام فزون‌تر از واجب عبادات، همچون نماز و روزه و مانند آن، مواظبت دارد.

آن کسی که فکر خود را متوجه عالم قدس کرده است تا نور حق پیوسته بر باطنش بتابد «عارف» نامیده می‌شود (نک.: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۵۵-۵۹).

در بیان احوال طالبان حق، ابن‌سینا این نکته را نیز می‌افزاید که گاه این سه عنوان (زهد، عبادت و عرفان) در برخی اشخاص با یکدیگر ترکیب و جمع می‌شوند. اما زهد و عبادت عارف با غیرعارف یکسان نیست. زیرا زهدورزی و عبادت غیرعارف برای کسب پاداش و نوعی معامله است، اما زهد عارف تنزه از چیزهایی است که او را از حق و استغراق در مشاهده جمال حق باز می‌دارد. عارف عبادت احرار را پیشه خویش می‌کند و برای ترس از آتش دوزخ یا به شوق بهشت خدا را عبادت نمی‌کند (نک: ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۴۰-۴۴۱). عارف، ذات حق را برای خود ذات حق می‌خواهد نه برای چیز دیگر. تعبد و عبادت عارف فقط برای حق است. اگر عارف در عبادات و ریاضاتش در پی آن است که قوای دون عقل را مسخر قوه عاقله‌اش کند که دارای نفس مطمئنه گردد تا در برابر غوغا و کشمکش و هیجان قوا مقاومت کند و آنها را رام خویش گرداند تا بتواند سرآسوده به حقیقت برسد، این هم در طول طلب حق است و همه اینها نزد عارف طریقیت دارد تا به معبود و مقصودش، که قربة الی الله است، دست یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۹۷-۱۰۳، با تصرف و تلخیص). ابن‌سینا می‌گوید سیر و سلوکی که با اراده و ریاضت آغاز شده است موجب می‌شود خلسه‌هایی از اطلاع و مشاهده نور حق برایش حاصل شود که با افزون‌شدن اتصال به جناب حق، این مکاشفات و مشاهدات برای عارف پایدار می‌شود، به گونه‌ای که همواره با او است و هر گاه بخواهد به آستان حق متصل می‌شود؛ و سرانجام، در پایان این ریاضت‌ها و مراقبات به حق واصل می‌گردد. در اینجا عارف از خود هم بی‌خود و بی‌خبر است و فقط جناب قدس را می‌نگرد و به وصول تام می‌رسد (نک.: ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۳۹/۱ -۴۵۲). ابن‌سینا آشکارا می‌گوید که عرفان هدف نیست و هر کس عرفان را برای عرفان برگزیند، به دومی قائل شده است، بلکه عرفان وسیله‌ای برای معرفت حق است (همان: ۴۵۴/۱).

نسبت خوشی با رهایی

نمط هشتم کتاب *اشارات و تنبیهات* ابن‌سینا در بیان شادمانی و نیک‌بختی است. در فصل نخست این نمط، ابن‌سینا لذات و خوشی‌ها را به سه دسته لذت‌های حیوانی (خوشی‌های ظاهری)، لذت‌های باطنی و لذت‌های عقلی تقسیم می‌کند. نخست لذات باطنی را بر لذات حسی برتری می‌دهد و سپس بیان اینکه لذات عقلی به‌مراتب کامل‌تر است. مزیت و رجحان لذت عقلی از چند جهت است: کامه‌های حسی تغییرپذیر و غیرثابت است، و محصور و معدود است، اما لذات عقلی ثابت، تغییرناپذیر، نامحدود و نامتناهی است. لذات حسی به ظواهر اشیا است اما لذات عقلی به کنه معقولات و اشیا تعلق دارد (همان: ۴۱۳/۱-۴۲۵).

ابن‌سینا مسئله خوشی را با رهایی انسان پیوند می‌دهد. وقتی معقولات، کمالات نفس آدمی هستند، پس چرا نفس به حصول آن کمالات اشتیاق ندارد و آیا از حصول ضد کمال خود رنج نمی‌برد؟ ابن‌سینا پاسخ می‌دهد که تا وقتی نفس به بدن تعلق دارد، به سبب شواغل و موانع این حالت را درک نمی‌کند. البته در حال وابستگی نفس به بدن، لذت تعقلی مفقود و بی اثر نیست. به سخن وی، «منغمسون در تأمل جبروت و معرضون از شواغل»، که در دریای جبروت غرق شده‌اند و از شواغل و موانع مادی اعراض کرده‌اند، از این لذت بهره بزرگی می‌برند، در حالی که با بدن پیوند دارند. حصول این لذت برای عرفا به زمان بعد از مرگ اختصاص ندارد، و با اینکه نفس عارف به بدن تعلق دارد، گاهی چنان در جبروت الاهی مستغرق می‌شود که از همه چیز بی‌خبر می‌گردد (همان: ۴۳۰/۱-۴۳۱).

در گزارش مراتب گوناگون شقاوت، دارندگان رذیلت نقصان را به چهار گروه تقسیم کرده است: ۱. ابلهان: نفوسی که به واسطه فقدان معرفت به کمالات، خالی از شوق است و از این عذاب دورند. ابلهی به رستگاری و خلاص نزدیک‌تر از دانایی ناتمام (فطانه بتراء) است؛ ۲. جاحدین؛ ۳. مهملین؛ و ۴. معرضین؛ که این

سه گروه آخر به واسطه رذیلت نقصان و دانایی ناتمام، معذب خواهند بود. حال جاحدین به‌مراتب بدتر از حال معرضین و مهملین است و عذابشان پیوسته و همیشگی است، در صورتی که عذاب دو گروه معرضین و مهملین گسسته و منقطع است.

اما عارفان پارسا که در عقل نظری و عقل عملی به مرتبه کمال رسیده‌اند، از علایق جسمانی برهنه شده‌اند. ایشان به سبب دوری از گرفتاری و بستگی مادی و گرایش به عالم قدس و جهان مجرد از ماده، به سعادت باقی و به عالی‌ترین لذت (لذت تعقلی) رسیده‌اند (همان: ۴۲۸/۱–۴۳۰).

اندیشه رهایی در داستان‌های رمزی

داستان‌های رمزی ابن‌سینا نیز از سرچشمه‌های مهم اندیشه رهایی است، که در ادبیات تصوف بسیار تأثیرگذار بوده است.[۱۰]

رساله حی بن یقظان ابن‌سینا داستان پیری از بیت‌المقدس (رمز عقل فعال) راهنمای سالک راه معرفت (نویسنده رساله) است که رهرو به راهنمایی و رهنمونی او ضمن سیر در آفاق عالم، حقایق مابعدالطبیعه را به صورت عجایبی شگرف ممثل می‌یابد. بر قطع منازل راه و عبور از مضایق دشوار قدرت می‌یابد و عالم ماده و معنا را طی می‌کند تا به جناب حق راه می‌یابد.

رسالة الطیر داستانی است رمزی و سمبلیک از گرفتاری روح در دام تن و تلاش و تکاپوی او برای رهایی و بازگشت به نشیمن اصلی. او در این داستان که به شیوه اول شخص پرداخته شده است، از این سخن می‌گوید که روزی صیادان به صحرا می‌آیند، دام می‌گسترند و دانه می‌پاشند و او همراه با مرغان دیگری که در پرواز بوده‌اند به دام آنها درمی‌افتند. نخست برای رهایی خویش کوشش‌ها می‌کنند، اما کم‌کم به دام و دانه خو می‌گیرند و یار و دیار پیشین خویش را از یاد می‌برند و تنگی قفس را می‌پذیرند تا آنکه روزی برخی از یاران را می‌بینند که سر و پر از دام بیرون کرده‌اند و آهنگ پریدن

دارنـد. بـا دیدن آنها روزگار آزادی پیشـــین و یار و دیار دیرین خود را به یاد می‌آورد، زارزار می‌گریـد، از آن مرغـان یاری می‌جوید و همراه آنان و به یاری آنان راه درازی را می‌نوردد، خطرگاه‌ها را پشـت سـر می‌گذارد و سـرانجام با شـادی و سـرور به حضـور پادشاه مرغان بار می‌یابد (نک.: راستگو، ۱۳۸۳: ۲۲۳).

رسـالة الطیر ابن‌سـینا، که ترجمه‌اش بنا بر مشـهور از سهروردی است، متأثر از باب الحمامة المطوقة *کلیله و دمنه* اســت که مثل قصـیده عینیه ابن‌ســینا، احوال نفس را در مراتب نزول و صـعودش تمثیل می‌کند و منشـأ الهام امام ابوحامد غزالی در *رسـالة الطیر* نیز به نظر می‌رسد. در ادب عرفانی، مرغان اسیر در دام، رمزی از جان‌های علوی گرفتار در دام تن‌اند. ابن‌سـینا از تعلق نفس ناطقه به بدن با زبان رمزی طیر (در رسـالة الطیر) و ورقاء[۱۱] (در قصـــیده عینیه) ســـخن می‌گوید. مراد از «مرغان» حکیمان‌اند که با آموزش حکمت، نفس را از قفس تن رهایی می‌دهند.

ابن‌سـینا در «قصیده نفیس نفسیه»، جان را کبوتری دانسته که به ناخواست از جهانی فرازین بـه دامی فرودین درافتاده اســـت و هرچند در آغاز، این نشـــیمن نو را ناخوش می‌داشته، کم‌کم بدان چنان خو گرفته که نشیمن پیشین و یار و دیار دیرین را از یاد برده است؛ اما هر گاه آن روز و روزگار را به یاد آورد، از اینکه نمی‌تواند از دام برهد و به یار و دیار برسـد، ناله‌ها سـر می‌دهد تا وقتی که رهایی از دام حاصل گردد، آنگاه بر بلندای وصال سرود شادی سر دهد (همان: ۲۲۱).

پرنـده‌پنـداری جـان پس از ابن‌ســـینـا در میـان عـارفـان و حکیمان رواج و روایی گسـترده‌ای یافت. آنها نیز با الهام از آثار ابن‌سـینا سیر و سفر صعودی روح تا رسیدن به نشـــیمن ملکوت و رهـایی از زنـدان دنیـا و دام تن را تبیین کردنـد. برادران غزالی، ســهروردی، روزبهان شـیرازی، و ســرانجام عطار نیشـابوری و مولانا از ابن‌سـینا تأثیر پذیرفته‌اند.

اندیشه رهایی در مکتب سهروردی

سید حسین نصر در تبیین حکمت اشراقی می‌نویسد:

حکمت اشراقی سهروردی حامل نقشه‌ای است از دار وجود که به کمک آن غریب عالم غربت غربیه، که همان جهان ماده و کون و فساد است، می‌تواند به مشرق عالم وجود، که در عین حال جهان اشراق یا عالم ملکوت است، راه یابد و از زندان تیرگی جسم و شهوات نفسانی رهایی یابد (سهروردی، ۱۳۳۱: ۳۴/۳).

شهرزوری در *نزهة الارواح* در شرح حال استادش می‌گوید:

این شیخ بزرگوار نهایت تجرید داشت و اصلاً نظر همت جانب دنیا نمی‌گماشت ... وی به نهایت مقام اخوان التجرید رسیده بود. و ایشان را مقامی است که در آن مقام قادرند بر ایجاد هر صورتی که خواهند و به این مقام رسیده بودند بایزید بسطامی و منصور حلاج و غیر ایشان از آن برادران تجرید (همان: ۳/۲۶-۲۷).

سهروردی در *قصة الغربة الغربیة* موضوع *رسالة الطیر* را به گونه‌ای گسترده‌تر پرورانیده است. سفر مسافر معنوی رساله غربت غربیه از دیار ماوراءالنهر (رمز و نماد عالم علوی) به سوی بلاد مغرب، یعنی عالم هیولا، است، که نسبتش با عالم علوی لبس تاریکی است. این سفر که به قصد صید گروهی از مرغان ساحل دریای سبز انجام شد، ناگهان درافتادن ایشان را در شهر ستمگران (این عالم، دنیا) در پی داشت (نک.: همان: ۲/۲۷۳-۲۹۷).

قصة الغربة الغربیة، که سرتاسر رمز و رازهای زیبایی درباره رهایی سالک به تصویر می‌کشد و در جاباجای این داستان آیات قرآنی به شکل هنرمندانه‌ای با متن آمیخته شده، در هنگام ملاقات رهرو با پیر بزرگ به بخش‌های پایانی‌اش نزدیک می‌شود:

پس زمانی بگریستم، و نزد او از زندان قیروان شکایت کردم. مرا گفت نیکو رستی؛ اما ناگزیر به زندان غربی بازخواهی گشت، و هنوز همه بند را از خود

> برنیفکنده‌ای ... این بار تو را بازگشتن به دنیا ضروری است، و لکن تو را بشارت می‌دهم به دو چیز: یکی آنکه، چون اکنون به زندان بازگردی، ممکن است که دیگربار به ما بازرسی و به بهشت ما بازگردی؛ دوم آنکه، به آخر بازگردی و خلاص یابی و آن شهرهای غریب و غربی را جمله رها کنی (همان: ۲۹۳/۲-۲۹۵).

سهروردی در *رسالة الابراج* در شوق‌انگیزی برای دوستی آن وطن و تب و تاب داشتن برای بازگشت بدان می‌نویسد:

> ای برادران تجرید، که خدایتان با روشنایی توحید یاری کناد، بدانید که فایده تجرید، سرعت بازگشت به وطن اصلی و پیوند با عالم علوی است و سخن پیامبر (صلّی الله علیه و آله) که فرمود: «حب الوطن من الایمان»، اشارت به همین معنا است. نیز سخن خداوند که فرمود: «یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة» از همین معنا حکایت دارد؛ زیرا برای بازگشت و رجوع به یک جا از حضور پیشین در آنجا گزیری نیست. به کسی که مصر را ندیده و در آنجا نبوده که نمی‌گویند به مصر بازگرد (همان: ۴۶۲/۳).

مسئله فنای عارفان در نظر سهروردی

از آنجا که سهروردی، همچون ابن‌سینا، اتحاد عاقل و معقول[۱۲] و اتحاد نفس با عقل فعال را محال می‌شمرد و آن را نقد می‌کند،[۱۳] از مسئله اتحاد و فنا در آثار اهل معرفت به اتصال و اتحاد عقلی تعبیر می‌کند. یعنی نفس چنان به عقل فعال عشق بورزد و به آن علاقه‌مند شود که تمام فکرش عقل فعال شود و مفتون آن گردد، به گونه‌ای که گمان می‌کند حقیقتش همان عقل فعال است و اشاره به خود را اشاره به عقل فعال می‌پندارد؛ این پندار از شدت عشق وی نشئت گرفته است، اما در حقیقت، دوگانگی و غیریت برقرار است.

سهروردی حقیقت فنا را استغراق انسان پاک و طاهر در انوار قاهره، به‌ویژه حق‌تعالی، معرفی می‌کند. انسان سالک در حیات دنیوی چنان به انوار قاهره شوق و محبت پیدا می‌کند که همه وجودش را جذبه این انوار فرا می‌گیرد. در نتیجه، در انوار، و به‌ویژه نورالانوار، محو می‌شود و به چیز دیگری توجه نمی‌کند. بنابراین، از انوار و مبادی به «من» تعبیر می‌کند. ولی واقعاً آنها دو تا هستند، نه آنکه نفس از بین رفته و معدوم شده باشد. پس فنا و اتحاد به معنای انعدام نیست، بلکه به معنای استغراق است در عین دو شیء بودن (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۲۳-۳۲۵). سهروردی با تمثیلی زیبا وصول ماه به خورشید را با ندای «انا الشمس» تعبیر می‌کند، که یادآور گفتار عارفان در هنگام رهایی است (نک.: سهروردی، ۱۳۳۱: ۴۶۵/۳). در این تمثیل زیبا سهروردی فنای عارف در نور حق را به تصویر کشیده است. عارفانی چون بایزید، حلاج، خرقانی[۱۴] و ابوسعید هنگامی که سراسر وجودشان را رنگ و نور خدایی دیدند، فریاد «انا الحق» بر زبانشان جاری شد.

در *صفیر سیمرغ*، کسانی را که به علم شهودی رسیده‌اند به پنج دسته تقسیم می‌کند: ۱. آنها که «لا اله الا الله» می‌گویند؛ ۲. آنان که بالاترند و «لا هو الّا هو» می‌گویند؛ ۳. گویندگان «لا انت الّا انت»؛ ٤. گویندگان «لا انا الّا انا»؛ ٥. آنان که به اتحاد کامل رسیده‌اند و می‌گویند «کلُّ شیء هالک الّا وجهه» (نک.: همان: ۳۲۵/۳-۳۲۶؛ نصر، ۱۳۹۳، بازآورده از: صفیر سیمرغ، کتاب‌خانه ملی طهران، نسخه خطی شماره ۱۷۵۸، ص۱۱-۱۲). واژه «خلاص» نیز در ادبیات سهروردی اهمیت بسیار دارد. در حکمت اشراق، در مباحث معادشناسی و تبیین نجات، فصلی «در بیان خلاص انوار طاهره به عالم نور» دارد.[۱۵]

سنجش رهایی و تناسخ

در مکاتب هندی، غایت و آماج رهرو در سیر و سلوک عرفانی نائل‌شدن به مقام فنای فی الله (مکتی) است که در آن مقام تمام تشخصات فرد از بین می‌رود و انسان با خدا یکی می‌شود و آتما همچون قطره‌ای در اقیانوس وجود لایزال پرماتما فانی می‌گردد. در حالی که در تعالیم اسلامی به جای از بین رفتن تشخص فرد و یکی‌شدن روح انسان با

خدا مفهوم «لقاءالله»، «قرب الاهی» و «وصـال» به میان می‌آید و اینکه روح انسان در اعلا درجه قرب الاهی باقی بالله اسـت (نک.: روحانی، ۱۳۸۸: ۳۱۰ -۳۱۲). تبیین رهایی در ادیان هندی همچون آیین هندو، جینه، آیین بودا و سـیک، ارتباط مسـتقیم با تناسـخ دارد، در حالی که این باور در عرفان اسلامی پذیرفتنی نیست. در فلسفه اسلامی نیز، که پیوندش با عرفان مسلم است، مشائیان تناسخ را محال می‌شمرند.

سـهروردی دلایل دو طرف (مشـائیان و باورمندان تناسـخ) را ضـعیف دانسته و گرچه در بیشتر رسائلش تناسخ را رد کرده، در *حکمة الاشراق* می‌گوید شقاوتمندان پس از آنکه از ابدان رهایی یافتند، خواه تناسـخ باطل باشـد و خواه درسـت (زیرا دلایل بر دو طرف نقیض در باب تناسـخ سـسـت است) برایشان سایه‌هایی از صور معلقه (ظلمانی) به حسب اخلاقشان خواهد بود. سعادتمندان نیز به دو دسته کاملان و متوسـطان تقسـیم می‌شوند؛ دسته نخست پس از مرگ به عالم نور می‌پیوندند، اما متوسطان برای همیشه به عالم مثال و اشباح مجرد و لذت‌بخش منتقل می‌شوند. وی از حکمای باستان نقل می‌کند که انسان‌های رهایی‌یافته از تعلقات دنیا پس از مرگ به عالم نور و مفارقات می‌پیوندند، ولی کسـانی که وابستگی‌های مادی بر آنها چیره بوده اسـت، اهل شـقاوت‌اند و بعد از مرگ به ابدان حیوانات منتقل می‌شـوند؛ و همگی متفق‌اند بر اینکه نفوس و انوار مدبر پاک بدون تناسـخ به عالم نور می‌روند (نک.: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۵۳/۲-۴۹۰).

تناسخ مادی و تناسخ معنوی

از سـوی دیگر، صدرالدین شیرازی نیز تناسخ مادی را محال دانسته، اما تناسخ معنوی را قبول دارد. ملاصـدرا باب هشتم سفر چهارم از کتاب *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* را در ابطال تناسـخ نفوس و ارواح و دفع دلایلی که اصحاب تناسخ بدان متشبث شـده‌اند، اختصاص داده (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲/۹-۷۷) و فصل نوزدهم از کتاب *مبدأ و معاد* را در بیان ابطال تناسـخ نگاشته است. وی برای تناسخ دو تفسیر پیش می‌نهد، که

معنای نخست را ابطال می‌کند و معنای دوم را می‌پذیرد و برای تأییدش شواهدی از کتاب و سنت می‌آورد:

معنای باطل تناسخ از نظرگاه ملاصدرا

ملاصدرا انتقال نفس انسانی در دار دنیا از بدنش به جسمی دیگر را باطل و نادرست می‌داند، خواه آن جسم بدن انسانی باشد که به اسم «نسخ» مذکور است، و خواه بدن حیوانی که آن را «مسخ» می‌گویند، و خواه جسم نباتی که «فسخ» می‌نامند، و خواه جسم جمادی که «رسخ» می‌نامند (همو، ۱۳۶۲: ۳۸۱).

معنای صحیح «تناسخ» از نظر ملاصدرا

«تناسخ در نشئه دیگر به این معنا که نفس مصور گردد به صورت حیوانی یا نباتی یا جمادی به حسب اخلاق دنیه و عادات ردیه مخالف با تحقیق نیست، بلکه در نزد اهل کشف و شهود محقق است، و در نزد اهل حق از ارباب شرایع و ملل نیز ثابت است، و ظواهر کتاب و سنت نیز بر آن دلالت دارد» (همان: ۳۸۱).

ملاصدرا از یک سو تناسخ به معنای مشهور را باطل می‌داند، اما می‌کوشد اصرار اساطین حکمت، مثل افلاطون، سقراط، فیثاغورس، انباذقلس، اغاثاذیمون و هرمس، بر تناسخ را بر وجه صحیحی حمل کند. وی نفوس انسانیه را به سه دسته ناقصه در علم و عمل، متوسطه در علم و عمل و کامله در علم و عمل یا در علم به‌تنهایی تقسیم می‌کند: نفوس ناقصه، در نشئه آخرت هر یک به حسب مناسبت خلقی که در دار دنیا بر ایشان غلبه داشته، بر صور حیوانات مختلفه مبعوث می‌گردند. نفوس متوسطه بر صور حسنه که با اخلاق ایشان مناسبت داشته مبعوث می‌گردند. اما نفوس کامله بالاتفاق از ابدان خلاص خواهند بود، چه ابدان دنیایی و چه اشباح مثالی. زیرا که ایشان عقول مستفاده‌اند که در سلک مقدسین مفارقه از عالم مواد و حرکات منسلک گردیده‌اند (همان: ۳۸۲-۳۸۳).

در ادامه، ملاصدرا به چند مذهب درباره تناسخ اشاره می‌کند. تناسخ به معنای آنکه

نفوس انسـان به اجساد حیوانی منتقل شوند که در اخلاق و اعمال با آن نفوس مناسب باشند و هرگز از قید ابدان رهایی نیابند، مذهبی اسـت باطل. زیرا قائلان به این نظر به مجردشـدن هیچ نفسـی بعـد از مفـارقت از بدن قائل نیسـتند و همه نفوس را دائمةالتردد در بدن‌های حیوانات و غیره می‌دانند. از سـوی دیگر، انطباع نفوس در ابدان و انتقال صـور و اعراض از محلی به محلی دیگر حتی نزد خود این طایفه محال و ممتنع اسـت. ضـمن آنکه عنایت ازلیه هم از این ابـا دارد کـه نفس ترددش در ابـدان دائمی بـاشـد و نتوانـد به عالم انوار و عقول بپیوندد. زیرا عنایت الاهیه مقتضـی آن اسـت که هر صـاحب کمالی را به کمالش برسـاند. مذهب دیگر در این باب مذهب مشـرقیین یا مذهب یوذاسـف تناسـخی است که به ادوار و اکوار قائل اسـت. به نظر این گروه، نفوس کاملین از سـعدا بعد از مفارقت از ابدان به عالم عقلی متصـل می‌گردند و سـعادت وصـف‌ناپذیری به ایشـان می‌رسد. اما غیرکاملین، نفوس ایشـان به ابدان دیگر منتقل می‌شود. اما در میان ایشان در منتقل‌الیه اختلاف است، و در جواز نقل به غیر بدن انسـانی (بدن حیوانی یا نباتی یا جمادی) اختلاف است. مذهب دیگر مذهب قائلین به نقل اسـت در جهت صـعود، که مزاج اشرف انسانی استدعای نفسی اشرف می‌کند و به ترقی نفس از درجه نبات و حیوان تا انتقال به انسان قائل‌اند (همان: ۳۸۳-۳۸۴).

وارسی ازواج ثلاثه از نگاه ملاصدرا و سهروردی

سوره واقعه، مردم را در راه رهایی بر سه دسته می‌داند: پیشگامان (مقربان)، سعادتمندان (خجسـتگان) و شـقاوتمندان (شـومان). ملاصـدرا در تفسـیر سـوره واقعه، این اصناف سـه‌گانه (اخیار، ابرار و اشرار) را بر قوه عقل، قوه خیال و قوه حس تطبیق می‌کند. برای هر قوه‌ای کمالی است: کمال قوه عاقله به ادراک معارف الاهی و علوم ربانی است که به وسـیله آن انسان در جوار خدا و ملکوتش حشر می‌گردد. کمال قوه خیالی در انجام‌دادن خیرات و کارهای نیک و تهذیب صـفات و تبدیل سیئات به حسنات است؛ و کمال قوه حسـی ادراک لذت‌های جسـمانی و اعراض و اهداف بدنی که سـازگار با حس اسـت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۳۲).

به حسب این قوای سه‌گانه برای انسان نشئات سه‌گانه است. اولین چیزی که در او از قوه به فعل خارج می‌شود، نشئه حس است و کمال این نشئه به حسب قوه حس، آرام‌گرفتن در دار دنیا و چرخش و گردش در مراتع و چراگاه‌های شهوات است، همانند بهائم و حشرات. همچنان که در سوره محمد آمده: «والذین کفروا یتمتعون و یأکلون کما تأکل الانعام والنار مثوی لهم» (محمد: ۱۲).

هنگامی که از این منزل گذر کرد، عقل عملی و قوه تخیل در او حادث می‌گردد. کمال انسان به حسب قوه خیال شوق و اشتیاق به سرای آخرت و بودن در آنجا را اقتضا می‌کند. در نتیجه خیرات مظنونه را تخیل و افعال حسنه را قصد، و انجام‌دادن طاعات و ترک زشتی‌ها و سیئات را نیت می‌کند. زیرا معاد و بازگشت انسان از حیث همت و عزم و اراده و نیت او است. سپس هنگامی که توفیق الاهی او را یاری کند، و به کمال قوه نظری بالا رود، به کلیات احاطه پیدا می‌کند، به مفارقات متصل می‌شود و با دانش برهانی و ادراکی مقدس و منزه از شوب و آمیزش تغیر و تجدد یا ظن یا تخمین، مبادی و غایات را می‌شناسد. منزلت و جایگاهش در این حال، جایگاه و مقام مقدسین است (نک.: همان: ۱۳۲–۱۳۳).

در نظر ملاصدرا، اصحاب میمنه و اصحاب مشامه هر دو از اصحاب اعمال‌اند که قوه عملی بر ایشان غالب آمده است. اما مبدأ اعمال طایفه نخست، عقل عملی به واسطه ادراکات باطنی جزئیه همچون تخیل، و مبدأ اعمال طایفه دوم قوه محرک حیوانی است که قوه شوقیه خوانده می‌شود. غایت این قوه شوقیه به وساطت ادراکات حسی، طلب شهوت (خوردن و نزدیکی جنسی) یا غضب (غلبه، انتقام و کینه‌توزی) است. اما سابقون برتر از آنند که اهل عمل باشند. شأن ایشان مشاهده حقایق و ملاحظه عظمت خدا و ملکوت او است. محبت خدا آنها را از محبت غیر او و از نگرش به غیر او، حتی از طعام و شراب، بی‌نیاز کرده است.

در پایان سوره واقعه نیز، احوال این اصناف سه‌گانه از نظر مفارقت ارواحشان از بدن در لحظه مرگ، به میان آمده است. سابقین مقربین، اخیار و احرار و آزادگان رهایی‌یافته هستند که از عالم سیر و سلوک هم فراترند. زیرا به مقصود حقیقی وصول یافته‌اند، بلکه ایشان مقصد سالکین‌اند. حال ایشان حال ملائکه مقرب است. پس برای روح چنین انسان‌هایی، روح اطمینان و راحت سکون نزد حق و بردالیقین است و برای قلبش ریحانی از رزق معلوم است که از آن رایحه یقین که قوت قلوب است به مشام می‌رسد، و برای نفسش جنت نعیم است که در آن بهشت پرنعمت و باغ‌ها و بستان‌های آن می‌گردد و تفرج می‌کند و شهوات حیوانی خویش را ما تشتهی الانفس و تلذ الاعین برآورده می‌کند (نک.: همان: ۲۰۴-۲۰۵).

سهروردی و قطب‌الدین شیرازی، شارح *حکمة الاشراق*، در تطبیق بر شریعت، انوار و نفوس پاک را همان مقربان، نفوس متوسط را اصحاب یمین و شقاوتمندان را اصحاب شمال شمرده‌اند. دسته اول (سعادتمندان درجه اول) که در علم و عمل قوی و کامل‌اند، به عالم نور محض و عقول و مفارقات منتقل می‌شوند. دسته دوم که در علم و عمل متوسط‌اند، به عالم مثال منفصل و عالم برزخ (عالم اشباح معلقه) منتقل می‌شوند و در عالم مثال مستنیر متنعم می‌شوند. دسته سوم (اشقیا) هم سرانجام به عالم مثال منتقل می‌شوند، اما نصیبشان از عالم مثال، صور مثالی مظلمه خواهد بود و اگر تناسخ صحیح باشد (زیرا هیچ دلیلی بر اثبات یا نفی تناسخ وجود ندارد) فقط درباره این گروه (اصحاب شمال) صادق است (نک.: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۷۲/۲ -۴۷۴).

رهاورد

گرچه رهایی از آتش دوزخ و رسیدن به بهشت پویش ذهنی عامه مؤمنان است، اما عارفان افزون بر این خواسته‌ای والاتر دارند و آن وصل و وصال دوست است. از نگاه عرفا، هدف نهایی و مقصد نجات، لقاءالله است. واصلان و عاشقان حق، در راه حق،

خودبینی، خودپرستی و من را فنا می‌کنند و به بقای حق می‌پیوندد. از آنجا که ارباب معرفت، بیش از هر منبع و آبشخوری از سرچشمه قرآن کریم مستفید بوده‌اند، در اندیشه بنیادین رهایی نیز باید بیش از هر منبعی به سراغ قرآن برویم، زیرا نجات و فلاح در قرآن هم اندیشه‌ای بنیادین به شمار می‌رود. از سوی دیگر، اندیشه رهایی در آثار فیلسوفان و حکیمان مسلمان نیز بازتاب‌های ارزشمندی داشته و بزرگانی همچون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا این اندیشه را تبیین کرده و آن را با عرفان و قرآن نیز پیوند داده‌اند و هم‌سنجی زیبا و دلنشینی میان برهان و عرفان و قرآن در این باره پیش نهاده‌اند.

با این رویکرد، و نگرش همه‌سویه و فراگیر، در جستار رهایی، آیات قرآنی و اندیشه‌های عرفانی را با کلام بزرگان حکمت و دیدگاه‌های فلسفی مطابقت و موافقت دادیم و سازگاری، توافق، هم‌آهنگی و یگانگی قرآن، عرفان و برهان به حجت‌های روشن و به دلایل قاطع، مبرهن و ثابت شد.

در واکاوی تناسخ در فلسفه اسلامی، مشائیان تناسخ را ناشدنی می‌دانند. سهروردی اگرچه در بیشتر رسائلش تناسخ را رد کرده، دلایل دو طرف (مشائیان و باورمندان تناسخ) را ناتوانا دانسته است. ملاصدرا برای تناسخ دو تفسیر (تناسخ مادی و تناسخ معنوی) پیش می‌نهد، که معنای نخست را ابطال می‌کند و معنای دوم را می‌پذیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. راغب اصفهانی، اصل نجاء را انفصال از چیزی معنا می‌کند: فلان از فلان نجات پیدا کرد. وی شواهد فراوانی برای نجات در قرآن می‌آورد؛ نک.: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷۹۲.

۲. «الفوز: الظفر بالخیر مع حصول السلامة. قال تعالی: ذلک هو الفوز الکبیر (البروج: ۱۱)، فاز فوزا عظیما (الاحزاب: ۷۱)؛ نک.: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۶۴۷ -۶۴۸.

۳. «السعد والسعادة: معاونة الامور الالهیة للانسان علی نیل الخیر، و یضاده الشقاوة ... فمنهم شقی و سعید» (هود: ۱۰۵)؛ نک.: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۴۱۰ -۴۱۱.

٤. «الفلاح: الظفر و ادراک بغیه»؛ راغب اصـفهانی فلاح را در دو بخش دنیوی و اخروی تحلیل می‌کند. فلاح دنیوی را رسـیدن به اموری می‌داند که موجب سـعادت زندگی دنیا می‌شـود. این سعادت‌های چنـدگانه که ظفر و کامیابی به آنها زندگی دنیا را خوش و خرم می‌کند عبارت‌اند از: بقا، توانگری و عز و بی‌نیازی. فلاح اخروی چهار چیز اسـت: بقای بدون فنا، غنای بدون فقر، عزت بدون ذلت و دانش بدون نادانی؛ نک.: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۶۴۴.

٥. رشـد، خلاف غی اسـت و در خصوص استعمال هدایت به کار برده می‌شود؛ نک.: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۳۵۴-۳۵۵.

٦. در قرآن کریم، نجو، نَجْو و نَجَاة به معنای خلاص‌شـدن اسـت: «وَ یا قَوْمِ ما لِی أَدْعُوکُمْ إِلَی النَّجاةِ وَ تَدْعُونَنِی إِلَی النَّارِ» (غافر: ۴۱)؛ «ای قوم چه شده که من شما را به خلاصی از آتش می‌خوانم و شما مرا به آتش». در کتاب *قاموس قرآن* به ریشـه‌یابی این واژه در کتب لغت پرداخته شـده اسـت: «در مصـباح گفته: نَجَا من الهلاک: خلص. راغب گوید: به مکان مرتفع نَجْوة و نَجَاة گویند که به واسـطه ارتفاع از مکان‌های اطراف جدا شـده و به قولی از سـیل نجات یافته و خلاص شـده است» (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۷/۲۶)؛

«فوز: نجات. رستگاری. طبرسی فرموده: فوز و فلاح و نجاح نظیر هم‌اند. راغب آن را رسیدن به خیر با سلامت معنای کرده است: وَ مَنْ یطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ فازَ فَوْزاً عَظِیماً (احزاب: ۷۱)؛ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُـوا عَنْهُ ذلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ (مائده: ۱۱۹). قرآن کریم فوز را در خشـنودی خدا، طاعت خدا و رسول، ورود به جنّت، بودن با نیکان و مصون‌بودن از گناهان می‌داند. (فائز): رستگار. أَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفائِزُونَ (حشر: ۲۰) ... وَ یُنَجِّی اللَّهُ الَّذِینَ اتَّقَوْا بِمَفازَتِهِمْ لا یَمَسُّهُمُ السُّوءُ (زمر: ۶۱). مفازه ظاهراً مصـدر میمی و باء به معنای سـبب اسـت، یعنی خداوند اهل تقوا را به سبب رستگاری و رسیدن به خیر از جهنّم نجات می‌دهد. یعنی نجات آنها همان رسـتگارشـدنشـان اسـت (قرشـی بنایی، ۱۴۱۲: ۵/۲۱۱-۲۱۲).

فلح: (بر وزن فرس) و فلاح به معنای رسـتگاری و نجات اسـت و شـامل رسـتگاری دنیا و آخرت اسـت. و سـبب آن پیروی از خواسـته‌های عقل و دسـتورات دین می‌باشـد» (قرشـی بنایی، ۱۴۱۲: ۵/۲۰۱-۲۰۲).

۷. راغب اصـفهانی در *مفردات*، ملاقات الله را عبارت از قیامت و بازگشت (مصیر) به سوی او می‌داند: «واعلموا انکم ملاقوه (بقره: ۲۲۳)؛ قـال الـذین یظنون انهم ملاقوا الله (بقره: ۲۴۹)؛ و قـال الـذین لایرجون لقاءنا (یونس: ۱۵)؛ الی ربک کدحا فملاقیه (انشـقاق: ۶)» (نک.: همان: ۷۴۵). اگرچه آیاتی همچون «یوم التلاق» (غافر: ۱۵) و «نسیتم لقاء یومکم هذا» (سجده: ۱۴) را می‌توان به روز قیامت و بعث و نشور تفسیر کرد، ولی روشن است که در تفسیر صوفیانه و عرفانی «لقاءالله» معنایی گسترده‌تر دارد، همچنان که بار معنایی قیامت نیز گستره بیشتری دارد.

۸. سنایی در باب دوم *حدیقه* اشعار بلند و فراوانی در عظمت قرآن سروده است (نک.: همان: ۱۷۱–۱۸۴).

۹. پس کریم آن است کو خود را رهد — آب حیوانی که ماند تا ابد
باقیات الصالحات آمد کریم — رسته از صد آفت و اخطار و بیم
(مولوی، ۱۳۷۹: دفتر سوم)

۱۰. برای تحلیل قصه‌های رمزی ابن‌سینا و سهروردی نک.: پورنامداریان، ۱۳۸۹.

۱۱. کبوتر.

۱۲. گویا ابن‌سینا در رساله *مبدأ و معاد* مسئله اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته، ولی در *شفا* و *اشارات* آن را نقد کرده است (نک.: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/۳۲۰).

۱۳. با این استدلال که هنگامی که عالم معلوم را به دست می‌آورد، با معلوم متحد و به آن تبدیل می‌شود (صیرورت)، اما صیرورت و اتحاد (اینکه دو چیز یکی شوند) محال است (نک.: همان: ۳۲۱–۳۲۲).

۱۴. «مصطفای وقتم و خدای وقتم» (شفیعی کدکنی، در: *نوشته بر دریا*، ۱۳۹۱: ۳۲۲).

۱۵. از باب نمونه: «ولا خلاص لمن لم یکن اکثر همه الاخرة و اکثر فکره فی عالم النور؛ آن که بیشترین اهتمامش آخرت و افزون‌ترین فکرش درباره عالم نور نباشد، خلاصی ندارد» (سهروردی، *حکمة الاشراق*، به نقل از: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/۴۸۱).

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸). *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح: حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش، چاپ ششم، ج ۱.

افلاکی، احمد بن اخی ناطور (۱۳۸۵). *مناقب العارفین*، به کوشش و تصحیح: تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب، چاپ چهارم.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۹). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی‌فلسفی ابن‌سینا و سهروردی*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.

جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: سخن.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۸). *دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا «نمط نهم» (مقامات العارفین)*، به کوشش: صادق حسن‌زاده، قم: آیت اشراق، چاپ اول.

راستگو، سید محمد (۱۳۸۳). *عرفان در غزل فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نخست.

الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶). *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار القلم، بیروت: الدار الشامیة.

روحانی، سید محمد (۱۳۸۸). *دین سیک‌ها*، ویرایش علمی: علی موحدیان عطار، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). *سر نی*، تهران: علمی، چاپ دوم.

زمانی، کریم (۱۳۷۳). *شرح جامع مثنوی، دفتر دوم*، تهران: اطلاعات، چاپ اول.

سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۸). *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، تصحیح و تحشیه: سید محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۹). *دیوان حکیم سنایی*، تصحیح: مظاهر مصفا، به کوشش: شاهرخ حکمت، تهران: زوار، چاپ اول.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۳۱). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هنری کربین و سید حسین نصر، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۶). *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آگه، چاپ دوم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). *مبدأ و معاد*، ترجمه: احمد حسینی اردکانی، به کوشش: عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹). *تفسیر سوره واقعه*، تهران: مولا، چاپ سوم.

صدرالدین شیرازی، ممحمد بن ابراهیم (۱۴۱۰/۱۹۹۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة.

عطار، فریدالدین محمد (۱۳۶۲). *دیوان عطار*، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۴۱۲). *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ج۷.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*، به کوشش: توفیق ه. سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.

میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)*، به اهتمام: علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

نصر، سید حسین (۱۳۹۳). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه: احمد آرام، تهران: امیرکبیر.

نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی (۱۳۹۱). مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ پنجم.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، چاپ اول، ج۲.

References

The Holy Quran

Aflaki, Ahmad ibn Akhi Natur. 2007. *Managheb al-Arefin (Virtues of Mystics),* Prepared & Edited by Tahsin Yazichi, Tehran: Book World, Fourth Edition. [in Arabic]

Al-Ragheb al-Isfahani, Hosayn ibn Mohammad. 1995. *Mofradat Alfaz al-Quran (Dictionary of Quranic Terms),* Researched by Safwan Adnan Dawudi, Damascus: Pen House, Beirut: Al-Shamiyah House. [in Arabic]

Attar, Farid al-Din Mohammad. 1984. *Diwan Attar,* Prepared and Edited by Taghi Tafazzoli, Tehran: Scientific & Cultural, Third Edition. [in Farsi]

Gharashi Banayi, Ali Akbar. 1992. *Ghamus Quran (Dictionary of the Quran),* Tehran: Islamic Books Institute, Sixth Edition, vol. 7. [in Farsi]

Hasanzadeh Amoli, Hasan. 2010. *Dorus Sharh Esharat wa Tanbihat Ibn Sina "Namt Nohom" (Maghamat al-Arefin),* Prepared by Sadegh Hasanzadeh, Qom: Ayat Eshragh, First Edition. [in Arbic]

Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 2010. *Esharat wa Tanbihat (Signs and Notes),* Translated & Described by Hasan Malak Shahi, Tehran: Sorush, Sixth Edition, vol. 1. [in Arabic]

Jami, Abd al-Rahman ibn Ahmad. 1950. *Nafahat al-Ons men Hazarat al-Ghods,* Forworded, Edited & Annotated by Mahmud Abedi, Tehran: Speech. [in Arabic]

Meybodi, Ahmad ibn Mohammad. 1993. *Kashf al-Asrar wa Oddah al-Abrar (Revelation of Secrets and Provision of the Righteous, Known as Exegesis of Khajeh Abdollah Ansari),* Prepared by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amirkabir. [in Arabic]

Molawi, Jalal al-Din Mohammad ibn Mohammad. 2001. *Mathnawi Manwi,* Prepared by Tofigh h. Sobhani, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Farsi]

Nasr, Seyyed Hoseyn. 2015. *Se Hakim Mosalman (Three Muslim Philosophers),* Translated by Ahmad Aram, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]

Neweshteh bar Darya: Az Mirath Erfani Abu al-Hasan Kharaghani (Written on the Sea: From the Mystical Heritage of Abu al-Hasan Kharaghani). 2013. Foreworded, Edited and Annotated by Mohammad Reza Shafi‘i Kadkani, Tehran: Speech, Fifth Edition. [in Farsi]

Purnamdariyan, Taghi. 2011. *Ramz wa Dastan-hay Ramzi dar Adab Farsi: Tahlili az Dastan-hay Erfani Falsafi Ibn Sina wa Suhrawardi,* Tehran: Scientific & Cultural, Seventh Edition. [in Farsi]

Rastgu, Seyyed Mohammad. 2005. *Erfan dar Ghazal Farsi (Mysticism in Persian Lyric Poetry),* Tehran: Scientific and Cultural, First Edition. [in Farsi]

Rohani, Seyyed Mohammad. 2010. *Sikhism,* Edited by Ali Mowahediyan Attar, Qom: University of Religions and Denominations, First Edition. [in Farsi]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arbaah (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys),* Beirut: Arab Heritage Revival House, Fourth Edition. [in Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1984. *Mabda wa Maad (Origin and Resurrection),* Translated by Ahmad Hoseyni Ardakani, Prepared by Abdollah Nurani, Tehran: University Publication Center. [in Farsi]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2011. *Tafsir Sureh Waghe (Interpretation of Surah al-Wagheh),* Tehran: Mola, Third Edition. [in Farsi]

Sanayi Ghaznawi, Abu al-Majd Majdud ibn Adam. 1990. *Hadighah al-Haghighah wa Shariah al-Tarighah (The Garden of Truth and the Law of the Path),* Edited and Annotated by Seyyed Mohammad Taghi Modarresi Razawi, Tehran: University of Tehran. [in Arabic]

Sanayi, Majdud ibn Adam. 2011. *Diwan Hakim Sanayi,* Edited by Mazaher Mosaffa, Prepared by Shahrokh Hekmat, Tehran: Pilgrims, First Edition. [in Farsi]

Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. 1998. *Taziyaneh-hay Soluk (Whips of Journey to God),* Tehran: Aware, Second Edition. [in Farsi]

Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 1953. *Majmueh Mosannafat Sheikh Eshragh (A Collection of Works by Sheikh Ishragh),* Edited & Foreworded by Henry Carbon & Seyyed Hoseyn Nasr, Tehran: Imperial Society of Iranian Philosophy. [in Arabic]

Yazdanpanah, Seyyed Yadollah. 2011. *Hekmat Eshragh: Gozaresh, Sharh wa Sanjesh Dastgah Falsafi Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi (The Wisdom of Enlightenment: Report, Description and Measurement of the Philosophical System of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi),* Researched & Compiled by Mahdi Alipur, Qom: Research Institute of Hawzeh and University & Samt, First Edition, vol. 2. [in Farsi]

Zamani, Karim. 1995. *Sharh Jame Mathnawi, Daftar Dowwom (Comprehensive Commentary of Mathnawi, Volume 2),* Tehran: Information, First Edition. [in Farsi]

Zarrinkub, Abd al-Hoseyn. 1988. *Serr Ney (Secret of Reed),* Tehran: Scientific, Second Edition. [in Farsi]