

Vusûl (Vuslat) 289

Nesrîl-meliâsin, s. 206-208

297.72  
YAF.N

Vusûl ve husûl ile arasındaki fark

İmam-ı Rabbânî, Mektûbat, I, 207-209

H. K. Yilmaz KTP

Vasl - vîzâl 126

Nicholson, Studies, s. <sup>197,</sup> 237. 238

297.7  
NIK.S

به عقیده سهروردی [شهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی] هر کس دم از حقیقت ذات می زند هنوز در راه است چه پیوستگان حضرت را بازگشت میسر نیست و بدین جهت لسان اشارتشان منقطع و زبان عبارتشان کوتاه است و شیخ بزرگوار [سعدی] همین معنی را در بوستان بدینگونه بیان می فرماید:

وگر سالکی محرم راز گشت

ببندد بروی در باز گشت

کسی را در این بزم ساغر دهند

که داری بیهوشیش در دهند

کسی ره سوی گنج قارون نبرد

وگر برده باز بیرون نبرد

و در دیباجه گلستان همین مقصود را به طوری پرورانیده است که از آن لطیفتر و ساده تر متصور نیست:

«عاکفان کعبه جلالش به تقصیر عبادت معترف که ما عبدناک حق عبادتک و و اصفان حلیه جمالش به تحیر منسوب که ما عرفناک حق معرفتک.

گر کسی وصف او ز من پرسد

بی دل از بی نشان چه گوید باز

عاشقان کشتگان معشوقند

بر نیاید ز کشتگان آواز

یکی از صاحبان سر به جیب

مراقبت فرو برده بود و در بحر مکاشفت مستغرق شده، حالی که از این معامله باز آمد یکی از دوستان گفت از این بستان که بودی ما را چه تحفه کرامت کردی، گفت بخاطر داشتم که چون به درخت گل رسم دامنم، پر کنم هدیه اصحاب را، چون بر رسیدم بوی گل چنان مست کرد که دامنم از دست برفت.

ای مرغ سحر عشق زیروانه بیاموز

کان سوخته را جان شد و آواز نیامد

این مدعیان در طلبش بی خبرانند

کانرا که خیر شد خبری باز نیامد»

«مقاله، ص ۷۸-۷۷»

## وصول:

همچنانکه دیدار معشوق برای عاشق پاسخ گوی هر سؤال و گشاینده هر دشواری است، وصول به ولی کامل و مرد خدا برای طالب همین حالت را دارد زیرا پیر تمام مطلوب مرید است چنانکه معشوق تمام آرزوی عاشق است و پس از وصول به مطلوب و معشوق، مشکلی در راه نمی ماند علاوه بر آنکه پیر مُشرف است بر خواطر سالک و از این رو ترجمان و بازگوینده اسرار و ضمائر او نیز تواند بود و چون مرید را به مقام کشف می رساند و در اشراق را بر روی او می گشاید

حاجت به بحث و مناظره ندارد و مشکلات راه را بی قیل و قال از پیش پای سالک بر می گیرد و از نظر دیگر سؤال و بحث تا وقتی است که وصول حاصل نشده و طالب در راه است ولی پس از رسیدن و یافتن دیگر محلی برای پرسش باقی نمی ماند.

و مولانا در بیان این معنی می فرماید:

تو سؤال و حاجتی دلبر جواب هر سؤال

چون جواب آید فنا گردد سؤال اندر جواب

دیوان، ب ۳۲۵۹

نظیر آن از گفته شیخ سعدی:

دیدار تو حل مشکلات است

صبر از تو خلاف ممکنات است

غزلیات سعدی، ص ۳۰

«شرح، ج ۱، ص ۷۹-۷۸»

الشرط وصل به حق نزد صوفیان تهذیب

نفس و تصفیه باطن است که بوسیله آن،

استقامت نظر به حصول می پیوندد

و سالک به درجه کشف نائل می آید بنا بر

این مولانا [در مثنوی این مطلب را این

چنین بیان می کند] می گوید که هر کس

جان خود را از هوس پاک دارد به نعمت

دیدار و کشف مطلوب که خداست وصول

می یابد و چون پیمبر (ص) جانی از هوس

و هوی و وهم پاک داشت و دیده راست بین

یافت که «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» شاهد

آنست، از این روبه هر چه روی آورد خدا را از آن سومی دید و روی بندو می آورد. ولی آنکه در نار حسد و آتش هوی می سوزد بدین مقام واصل نمی گردد و این نکته مبتنی بر آنست که حق تعالی در مرتبه ذات خود غیب مطلق و بی نشان محض است و از آن مرتبه هیچ خبر نتوان داد و اسم و رسمی نتوان یافت ولی از آنجا که مقتضای اسم «الظاهر» و تجلی او در ملک و ملذوت است، هر اسمی و خبری که باز گویند و هر صفتی که اشیا بدان متصف شوند همه در حقیقت از وی خبر می دهند و صفات او را نشان باز می گویند زیرا آثار وجود تابع حقیقت وجود است که عین ذات حق است و بنا بر این هر چیزی از معقول و محسوس حکایتی از خدا می کند و توجه بدان، توجه به خدا تواند بود.

به تعبیر دیگر سعه ذات و احاطه وجود بی نهایت حق، مقتضی است که در هیچ مکانی نگنجد ولی هیچ مکان هم از وی خالی نباشد و از این رو ما به هر چه روی آوریم به حق تعالی توجه کرده ایم اما چنین شهود و رؤیتی، خاص از آن کسانی است که از هوی و وهم رهایی یافته و استقامت نظر داشته باشند.

«شرح، ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۵»

نیز: شرح، ج ۲، ص ۵۱۸-۵۱۷

## الوصل والوقف وأثرهما في بيان معاني التنزيل

د. احمد بن احمد شرشال(\*)

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على عبده ونبيه محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

وبعد فإنني لا أزال بعون الله وتوفيقه أوصل الحديث عن بعض الجوانب المتعلقة بالمصاحف والتلاوة، وإن كانت المصاحف نالت عناية كبيرة واهتماما منقطع النظير؛ نظراً لما تحويه الدفتان من كلام الحكيم الخبير.

وقد بينت في مجلة المعهد (المرابطون) في العدد الرابع، وفي ملحق التراث بالمدينة المنورة: أن أهل المغرب - بعامة - وأهل الجزائر وشنقيط - بخاصة - قد برعوا في علم الرسم العثماني، ولا يزالون يلتزمون به في كتاباتهم للقرآن أكثر من غيرهم.

وفي هذه المرة أبين - بحول الله وقوته - القصور الذي وقع فيه أهل المغرب وإفريقيا وبعض أهل المشرق في جانب من أهم جوانب علوم القرآن، وأثرت أن يكون عنوان هذا البحث: «الوصل والوقف وأثرهما في بيان معاني التنزيل».

وإن من أهم الدواعي التي جعلتني أختار هذا الموضوع: أن أهل المغرب وإفريقيا عامة لم يهتموا بالوقف والابتداء، ولم يراعوا أدب الوقف في تلاوتهم وكتاباتهم، وبخاصة جانب القطع منه.

(\*) مدرس في قسم التفسير والحديث بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الكويت.

Mecelle-i Şer'ia ve Dirasat-i İslâmiyye

cilt: XV / sayı: 40 (1420/2000)

Köveyt, s. 17 - 57.

D.00163

at specified times for devotion to God, and "rose". (For more on this aspect, as well as numerous translated passages from traditional *awrād*, see Constance Padwick, *Muslim devotions, prayer-manuals in common use*, London 1961, 20-2, *et passim*.)

*Bibliography*: In addition to works cited in the text, L. Massignon's art. s.v. in *EI* remains valuable, particularly its listing of collections and manuals of *awrād* since the 8th/14th century. Massignon considered "the essential work" to be 'Abd al-Ḥayy al-Kattānī, *Fihris al-fahāris*, 2 vols. Fās 1346.

(F.M. DENNY)

**WĪS** u **RĀMĪN**, a long narrative poem in Persian by Fakhr al-Dīn As'ad Gurgānī [q.v.], written not long after 441/1050 and dedicated to Abū Naṣr b. Maṣṣūr, the governor of Iṣfahān on behalf of the Saldjūkids. The story, which is set in the distant and unspecified past, deals with the love affair between Wīs, the wife of King Mōbad of Marw, and Rāmīn, her husband's younger brother. It tells of how the two lovers meet, how they are eventually discovered, and how Rāmīn rises in rebellion against his brother, in the end seizing the throne and making the widowed Wīs his queen. In the opening section, Gurgānī says that he had found the story in a book in Pahlawī, which he put into Persian verse at the request of his patron. The existence of an older Iranian poetical version of the story would seem to be confirmed by a verse by the much earlier Arabic poet Abū Nuwās referring to *firdjardāt Rāmīn wa-Wīs*, whereby, according to the commentary by Ḥamza al-Iṣfahānī, "*firdjardāt* are like poems (*ka 'l-kaṣā'id*"). (For the poem by Abū Nuwās, and Ḥamza's commentary, not yet in Wagner's edition, see M. Mīnuwī, *Yak-ī az fārsiyyāt-i Abū Nuwās*, in *Madjalla-yi Dānīshkada-yi Adabiyāt-i Tīhrān*, i/3 [1333 *sh.*/1954], 62-77). It is evidently an Arabic spelling of Middle Persian *fragard*, "chapter, section".

On the basis of the proper names, and in particular the topographical framework of Gurgānī's poem, Minorsky has argued that the origin of the story lay in Arsacid Parthia. Gurgānī has largely resisted the temptation to adapt the story to his Islamic environment and it retains a strong Zoroastrian flavour. It exerted considerable influence on the development of the Persian romantic epic, but later fell out of favour, in part, doubtless, because of its relatively simple style, but mainly because it was considered immoral, not so much on account of the fairly explicit erotic episodes (which are not exceptional by Persian standards) but because it appears to condone adultery on the part of a woman. Copies are thus rare. Gurgānī's work was translated into Georgian, apparently in the 12th century A.D. Several scholars have claimed a decisive influence of the Persian story on the Celtic tale of Tristan and Iseult, but it is difficult to see by what paths the legend might have migrated to Europe.

*Bibliography* (in addition to that cited under GURGĀNĪ): The older editions of the Persian text have been superseded by the critical edition by M.A. Todua and A.A. Gwakharia, Tehran 1349 *sh.*/1970; the same scholars have also re-edited the Georgian translation, Tiflis 1962. Additional translations: *Vīs and Rāmīn*, tr. G. Morrison, New York and London 1972; *Vīs i Rāmīn*, tr. S. Lipkin, Moscow 1963. V. Minorsky's fundamental study *Vīs u Rāmīn. A Parthian romance*, in *BSOAS*, xi (1946), 741-63, xii (1947), 20-35, xvi (1954), 91-2, xxv (1962), 275-86, was reprinted, with considerable revision, in his *Iranica, bist makāla*, Tehran 1964, 151-99. For further literature, mss., etc. see de Blois, *Persian literature*, v, 161-7.

(F.C. DE BLOIS)

**WISĀL** (A.), or less frequently *muwāsala* "maintaining an amorous relationship, chaste or otherwise" (LA), a technical term of Ṣūfism. *Waṣl* is employed in the same sense, with the antonym *hadjir* or *hidjran* (shunning, evasion) or even *faṣl* (separation). *Wuṣla* "amorous connection" is also recorded by the Lisān as an equivalent of *ittiṣāl* "the act of forming an amorous relationship".

Nascent Ṣūfism borrowed these terms from romantic poetry and integrated them into its own poetic production as well as into its doctrinal literature. Even with a poet such as 'Umar Ibn Abī Rabī'a [q.v.], *wiṣāl* or *waṣl* signifies an amorous relationship which one accuses the other of not respecting rather than a union as such (cf. *Dīwān*, Cairo 1978, 77, 168, 176). In the poetry attributed to Rābi'a al-'Adawīyya [q.v.], the opposition between *waṣl* and *hadjir* is encountered: "I have shunned (*hadjartu*) all creatures in the hope of a union on Your part, my greatest desire" (quoted by 'Abd al-Rahmān Badawī, *Shahīdat al-īshk al-ilāhī*, Cairo n.d., 163). The use by the Ṣūfis of these terms continues to bear the mark of their origin: *wiṣāl* never signifies love in itself, but a link that is always fragile, liable to be broken or outgrown. It is not found in the lists of stages of love, borrowed from works dealing with profane love (cf. C. Ernst, *The stages of love in early Persian Sufism*, in *Classical Persian Sufism from its origins to Rumi*, ed. L. Lewisohn, London-New York 1993, 435-55). No equivalent is to be found in Ṣūfism to the lyricism of Ibn Ḥazm on *waṣl*, although in his works, the inexpressible and paradisiacal nature of the union could be considered a transition between profane love and sacred love (cf. *Tawak al-ḥamāma*, Fr. tr. L. Bercher, *Le collier du pigeon*, Algiers 1949, 152-3, Eng. tr. A.J. Arberry, *The ring of the dove*, London 1953, 118).

For al-Muḥāsibī (d. 243/857 [q.v.]), while love cannot be described, it nonetheless leaves behind it indubitable traces on lovers "on account of the constancy of their link with their Beloved (*li-dawām ittiṣālihim bi-ḥabībīhim*), since God, in manifesting His love to them, instructs them (*idhā waṣalahum afādahum*)" (Abū Nu'aym, *Hilya*, x, 79; cf. J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥarīṭ al-Muḥāsibī*, Bonn 1961, 224). Through *wiṣāl* and its equivalents, the expression of divine love has from the outset taken two directions. One of them is poetic and based on imagery, expressing intense desire for union with, or proximity to God. Dhū 'l-Nūn (d. 246/861 [q.v.]) thus says of Muḥammad that he was the first of the prophets to arrive in "the garden of union" (*rawḍat al-wiṣāl*) (cf. Ibn al-'Arabī, tr. R. Deladrière, *La vie merveilleuse de Dhū l-Nūn l'Égyptien*, Paris 1988, 166; see also *Hilya*, ix, 375). The joy shown by al-Ḥallādj [q.v.] immediately before his execution, emanates, he declares, "from the coquetry of His beauty, which draws the elect towards union (*wiṣāl*)" (al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, Cairo 1994, i, 545; *Passion*, i, 635, refers in error to *Akhhbār*, no. 16). The second, more doctrinal direction seeks to determine the reality of the union. In the abridged version of his *Ḥakā'ik*, al-Sulamī quotes, with *isnād*, the interpretation by Dja'far al-Ṣādiq of Ḳur'ān, VII, 143, when Moses asks to see God "in language of humility on the carpet of union (*bisāt al-wiṣāl*) in the shade of Majesty" (ed. G. Bowering, *The minor Qur'an Commentary of Sulamī*, Beirut 1995, 146). Regarding God's reply "you shall not see Me", Dja'far speaks further of *wuṣla* and of *muwāsala*, impossible to realise fully with God in this world (cf. P. Nwyia, *Le tafsir mystique de Dja'far al-Sadiq*, in *MUSJ*, xliii [1968], 18-19). Al-Ḥakīm al-Tirmidhī (d. between 295 and 300/905-10