



«آن» لطیفه‌ای است نهانی که عشق ازو خیزد

پرویز البرز

سر سخن:

بشبان حقیقت حیات بر عشق استوار است.
 که عشق را بی کرشمه جمال بودنی نیست. و جمال را بی حضور عشق، نمودی.
 و در جمال لطیفه‌ای نهان است که در ادب صوفیه به «آن» تعبیر شده
 و بسیاری از سروده‌های عارفان مکتب عشق، آراسته بدانند،
 که: «بی عشق کسی ندارد آنی»

«ای جان پیش از جانها، وی کان پیش از کانهها
 ای آن پیش از آنها، ای آن من ای آن من»

(مولوی)

«آنکس که ز تو نشان نشان ندارد
 گر خورشیدست، آن ندارد»

(مولوی بلخی)

در کاربرد معمول زبان، «آن» به معنی وقت و هنگام است. اگر مرجع معینی نداشته باشد از مبهمات شمرده می‌شود و اگر اشاره به چیزی دور باشد، از غیر ذوی العقول، ضمیر اشاره محسوب می‌گردد. در اصطلاح فلاسفه، حد فاصل یا فصل مشترک میان گذشته و آینده است و عمده‌ترین بحثی که در این باره از دیدگاه فلاسفه اسلامی به عمل آمده است، همان است که در بخش طبیعیات شفای بوعلی سینا آمده و پس از ابن سینا، فیلسوفان و متکلمان کم و بیش در محدوده سخنان وی به

تحلیل و بحث پرداخته اند.^۲ ولی لفظ «آن» در ادب صوفیه، مفهوم ژرفی دارد که بی رابطه با دلالت‌های لفظی این اصطلاح نیست. زیرا در این وادی نیز، «آن» اشاره بر حقیقت‌های رازناک و پیچیده‌ای دارد که در ژرفای سرشت الهی انسان نهفته است. «آن» از جمله اصطلاحات استعاری و نمادین^۳ (سمبولیک) صوفیه است که در خلال شکل‌گیری عرفان نظری و شعر و سخن عرفانی نامبردار خراسان بکار رفته و در طی قرن‌ها به گونه رمز و رازی در ادب عرفانی فارسی زبانان کاربرد یافته است. در شرح سودی بنوی بر حافظ، در باره مفهوم این واژه، در تفسیر این است:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد
بنده طلعت او باش که آنی دارد^۴

چنین آمده است: «آن زیبایی را گویند یعنی هیتی است که از مجموع اسباب حسن هویدا میگردد.»^۵ همچنین در شرح بیت:

از بتان آن طلب ارحسن شناسی ای دل
کاین کس گفت که در علم نظر بینا بود^۶

«آن» را کیفیت محسوس غیر قابل وصف معنی کرده است.^۸ و در شرح این بیت:

لب لعل و خط مشکین چو اینش است و آتش
نیست

بنازم دلبر خود را که حسنش این و آن دارد^۹

«آن» را اشاره به لب لعل «این» را اشاره به خط مشکین و سپس «آن» را کنایه از زیبایی و «این» را اشاره به لب لعل و خط مشکین آورده و می‌نویسد: در قیاس اینها بوده و به سبب ضرورت وزن و قافیه این گفته است.^{۱۰} مرحوم استاد بدیع الزمان فروزانفر، در شرح لفظ «آن» می‌نویسد: حالت و کیفیتی که ناگفتنی ولی دریافتنی است؛ زیبایی از آن جهت که صفت نتوان کرد لیکن به ذوق در توان یافت و این در اصل از مصطلحات صوفیان بوده و سپس تداول عام یافته است.^{۱۱}

برهان قاطع در معنی لفظ «آن» چنین آورده است: «نمک» و چاشنی و جالنی و کیفیتی را نیز گویند که در حسن میباید و بتقریر در نمیآید و آنرا جز بذوق نتوان یافت»^{۱۲}. و این معنا در فرهنگ رشیدی با اندکی اختلاف چنین آمده است: نمکی که خوبانرا باشد و تعبیر از آن نتوان کرد. و لغت نامه دهخدا می‌نویسد: «چگونگی و کیفیت خاص در حسن و زیبایی و جز آن که عبارت نتوان کرد و تنها بذوق در توان یافت.»

شادروان استاد حسین خدیو جم، با تأثیرپذیری از سودی آورده است: «کیفیتی که از مجموع حسن معشوق حاصل می شود و او را زیبا می سازد»^{۱۳}.

صاحب غیات اللغات «آن» را «...به معنی طور و انداز کیفیتی که در حسن معشوق می باشد» دانسته است^{۱۴} فرهنگ جهانگیری در معنی «آن» می نویسد کیفیتی باشد در محبوب که به تقریر در نیاید و بدون ذوق آنرا در نتوان یافت» و از جمله به این بیت مولانا اشارت می دهد^{۱۵}.

جانی که او را هست آن محبوس از آن شد در

جهان

چون نیست او را این زمان از بحر آن دم

طاقتی^{۱۶}

صاحب فرهنگ آندراج می نویسد: «... لفظ آن نمک و چاشنی و حالتی و کیفیتی باشد معنوی در حسن خوبان که بتقریر در نیاید و آنرا جز بذوق نتوان یافت...»^{۱۷}

در کتاب کلك خیال انگیز، در معنای «آن» چنین آمده است: «... «آن» احساس کردنی هست ولی توصیف کردنی نیست^{۱۸} و نیز در محدوده قواعد و قوالب زیبایی شناسی و علم نظر نمی گنجد و به احوال و عواطف و احساسات و سلیقه ها و نگرشهای گوناگون اشخاص بستگی می یابد...»^{۱۹}

استاد دکتر گوهرین، در فرهنگ لغات و تغییرات مثنوی می نویسد: «آن در فرهنگها بمعنی چاشنی و نمک و کیفیتی است که در حسن میباشد و بتقریر نمی آید و ... در مثنوی این کلمه علاوه بر معنی سابق الذکر بمعنی لطیفه ای نیز آمده است که بدون اوجان انسانی تحقق پذیر نیست و اگر از میان برداشته شود تمیز بین انسان و حیوان برداشته می شود. در حقیقت آن تنها معیاز بین روح حیوانی و انسانی است...»^{۲۰} و سپس به ابیات به زیر از دیوان مثنوی شریف اشارت می دهد:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

تنگ بود آن خانه و آنوصف زفت

خر شود چون جان او بی آن شود

عقل و جان جاندار يك مرجان اوست

مغزها نسبت بدو باشد چو پوست

وصف جبریلی در ایشان بود و رفت

مرده گردد شخص کوبی جان شود

عاشق آنم که هر آن آن اوست

حق آن آنی که این و آن از اوست

از آنچه در بالا گذشت، چنین بر می آید که لفظ «آن» در ادب صوفیه، با عشق و جمال پیوندی دیرینه دارد و در حقیقت «آن» آفریده عشق و جمال است و عشق و جمال پروریده «آن» و به تعبیر بلند حافظ شیراز، «آن»، «لطیفه ایست نهانی که عشق ازو خیزد» از این رو برای روشن شدن این گفتار، پس از نگاهی گذرا به خاستگاههای اصلی عشق و جمال، به بررسی لفظ «آن» می پردازیم.

پس از آنکه تصوف از مکتب بصره به مکتبهای خراسان و بغداد انتقال یافت، تصوف زاهدانه و عاشقانه عرفای خراسان،

که ابراهیم ادهم^{۲۲}، بنیان‌گذار آن بود، رونق و رواج گرفت و سکر و عبادت، بعبارت دیگر مستی و بندگی در مهد تصوف، یعنی خراسان روبه رشد و کمال گذاشت، در طی زمانی کوتاه، پیرانی در این مکتب پرورش یافتند چون محمد بن کرام^{۲۵}، بنیان‌گذار فرقه کرامیان خراسان، که از نخله‌های مقتدر عصر خود بودند و یا بایزید بسطامی^{۲۶} که «تصوف زاهدانه» را به «تصوف عاشقانه» بدل کرد. رفته رفته بحث «عشق» و «دل» رونق گرفت، اندیشه بیخودی دل‌باختگی و یکی دانستن «عارف و معروف» و همه چیز را مظهر حق دیدن، رو به رشد گذاشت و فرقه‌های صوفیه برای خود رسوم و آداب و پیرو مرید پیدا کردند، تسامح در برابر همه نژادها و ادیان، بر خلاف غرور جاهلی امویان، باب شد، سماع، راهی نو آغاز کرد، هنرها، از جمله موسیقی و نقاشی و مقرنس کاری در خانقاهها رواج یافت، مقامات و حالات شکل گرفت و هر چند با تسلط ترکان نادان و زورمند سلجوقی در قرن پنجم هجری، حقیقت علم، در هم ریخت و حق و باطل بهم آمیخت ولی بیدایش اندیشه‌های بلند مشایخ بزرگی چون امام محمد غزالی^{۲۷} و برادرش خواجه احمد غزالی^{۲۸} ابوسعید ابی‌الخیر^{۲۹} و جلابی هجویری^{۳۰} مانع از آن گردید که «عرفان حال» و «مشراب عشق» در اغتشاش هرج و مرج سیاستهای مذهبی و مذهب سیاسی عهد ترکان به رسوایی و نابودی کشیده شود. و حتی پس از آنهمه جنگهای فرقه‌ای قرن ششم، در میان خواص، تمایلات صلح جویانه نسبت به همه مذاهب پدیدار شد و با ظهور محیی‌الدین بن عربی^{۳۱} و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی^{۳۲} در قرن هفتم هجری، شعار «صلح کل» متصوفه، پس از آنهمه قتل عامهای مغولان و کشتار و کشمکش مذاهب گوناگون، چون سروشی غیبی در فضای خالی زمانه ظنین افکن شد، با آمیخته شدن اندیشه و حکمت با تصوف به «عرفان نظری» حیاتی تازه بخشیده شد^{۳۳} و فلسفه «وحدت وجود» در شرق پراکنده شد و رویهمرفته، در طی این چند قرن، با تکامل اندیشه‌هایی شگرف در قلمرو عرفان اسلامی، آثار جاودانه‌ای چون مثنوی شریف (قرن هفتم)، غزلیات خواجه شیراز (قرن هشتم) و سروده‌های عبدالرحمان جامی (قرن نهم) در ادب صوفیه آفریده شد که «عشق» محور اصلی این آفرینشها و بیان نامکرم و دلپذیر همه حکایتهاست.

*

برخی عشق را بسیاری محبت^{۳۴}، بسیار دوست داشتن چیزی^{۳۵}، گذشتن از حد در دوستی... و تسلیط فکر بر نیک پنداشتن بعضی صورتها^{۳۶} و پاره‌ای جمعیت کمالات را گویند که در یک ذات باشد و این جز حق را نبود^{۳۷}، لیکن در اصطلاح اهل عرفان، عشق تعلق میل بجمال و به تعبیر تعلق میل به جمال و کمال و جلال محبوب و معشوق ازلی و ابدی است، به ویژه در مکتب عرفای خراسان که وامدار فلسفه اشراق نوافلاطونی است، پیوندی ناگسستنی میان عشق و جمال به چشم می‌خورد.

مشایخ بزرگ این مکتب و پیروان آنها از «عشق حقیقی» با لغات و تعبیرات «عشق مجازی» سخن گفتند و بطور کلی در این مکتب در باب «عشق» تعابیر گوناگونی بکار رفت که پایه‌گذار اصلی آن سلطان العارفین بایزید بسطامی بود سپس بوسیله مشایخی چون ابوالحسن خرقانی^{۳۸} و ابوسعید ابی‌الخیرنیر و پذیرفت، با تفکرات و نظریات امثال خواجه احمد غزالی حیاتی تازه گرفت و در آثار بزرگان و سخنورانی چون نجم‌الدین دایه، فخرالدین عراقی، مولانا جلال‌الدین بلخی و خواجه حافظ شیرازی شکوهی آسمانگیر و عمری جاودانه یافت.

خواجه احمد غزالی در کتاب «سوانح»^{۳۹} عشق را غرض اصلی حیات و مبنای آفرینش انسان نامیده است:

«عشق از عدم از بهر من آمد بوجود
من بودم و عشق را به عالم مقصود...»^{۴۰}

و نیز عشق را مرغ ازل دانسته که در این جهان مسافر ابد آمده است: «عشق از ازل است و تا ابد خواهد بود»

مولانا عبدالرحمن جامی در رسالہ «لوامع»^{۲۱} در شرح الفاظ و عبارات قصیدہ خمیرہ ابن فارض این معنی را در یک رباعی چنین می‌سراید:

«روزی که مدار چرخ و افلاک نبود
«بر یاد تو مست بودم و باده پرست
و آمیزش آب و آتش و خاک نبود»
هرچند نشان باده و ناک نبود»^{۲۲}

از آنجا که «عشق» و «جمال» دو همزاد ازل اند، شاید بتوان به تعبیری عشق را تعلق میل به جهان و کمال محبوب ازلی دانست:

«هر که از اهل «کمال» است «جمالی» دارد
خوش «کمالی» که «جمالی» به «کمالی» دارد»^{۲۳}

که پیوسته ظهور هر یک معلول وجود دیگری است یعنی «حسن و جمال» مقدمه ظهور «عشق» و یا «عشق» مقدمه جلوه «حسن و جمال» می‌شود؛ «حاصل تقریر عرفا که به تعبیرات گوناگون بیان شده و هر کتاب عرفانی مشحون به این معانی است این میباشد که خدا جمالی محض است و جزء طبیعت و ذات جمال، عشق است.»^{۲۴} یعنی عشق و جمال دو همزاد ازل اند که با هم جلوه و جمال می‌فروشند. در شرح حالات روزبهان بقلی (۵۲۲-۶۰۶) می‌نویسند: «اول که به شیر از درآمد و میرفت تا مجلس گوید شنید که زنی دختر خود را نصیحت می‌کرد که ای دختر «حسن» خود را با کس اظهار مکن که خوار و بی اعتبار می‌گردد. شیخ گفت ای زن «حسن» به آن راضی نیست که تنها و منفرد باشد او همه آن می‌خواهد که با «عشق» قرین باشد. حسن و عشق در ازل عهدهی بسته‌اند که از هم جدا نباشند...»
مولوی می‌گوید:

«من عاشقی از کمال تو آموزم
در پرده دل خیال تو رقص کند
بیت و غزل از جمال تو آموزم
من رقص هم از خیال تو آموزم»^{۲۵}

در اسطوره‌های یونان هم کهن‌ترین خدا «اورس»^{۲۶} خدای عشق که با «آفرودیت» خدای زیبایی از پیش پیوند داشته‌اند. و در رسالہ «مهمانی» افلاطون (سمپوزیوم) «آگاتون» درباره عشق و زیبایی می‌گوید: «تا عشق یعنی عشق به زیبایی در میان خدایان پدیدار شد کارشان نظم و نظامی گرفت»^{۲۷} و افلاطون عشق به زیبایی را منشأ همه خوبیها برای خدایان و انسانها میدانند.

خواجه احمد غزالی در این معنا می‌گوید:

«چون آب و گل مرامصور کردند
«تقدیر و قضا قلم چو تر می‌کردند
جانم عرض و عشق توجوهر کردند»
حسن تو و عشق من برابر کردند»^{۲۸}

شیخ روزبهانی بقلی، مشهور به شیخ شطّاح، در کتاب شرح شطحیات می نویسد: «او در قدم به جمال خویش عاشق گشت لاجرم عشق و عاشق و معشوق یکی آمد... و چون خود عاشق خود شد، خواست که خلقی بیافریند... و دیده شان به جمال خود بینا کرد ایشان را بیاموخت که من پیش از شما عاشق شما بودم»^{۴۱} (یحبههم قبل ان یحبونهم) جامی در لوائح گوید:

«ای باعث شوق و طلبم خوبی تو
فرغ طلب من است مطلوبی تو»
«گر آینه محبّی من نبود
ظاهر نشود جمال محبوبی تو»

«لا ابل که هم محبّ حق است و هم محبوب او و هم طالب حق است و هم مطلوب او. مطلوب و محبوب است در مقام جمع احدیت و طالب و محبّ است در مرتبه تفضیل و کثرت»^{۴۲} همچنین عرفای ما حدیثی نقل می کنند که بر این معنا دلالت دارد: «قال داود علیه السلام: یا رب لماذا خلقت الخلق! قال: كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف و خلقنا الخلق لكي اعرف». مرحوم استاد فروزانفر در مفهوم این حدیث در کتاب احادیث متنوی باین دو بیت اشارت می دهد:

«گنج مخفی بدزپسری چاک کرد
خاک را تابان تراز افلاک کرد»
«گنج مخفی بد ز پری جوش کرد
خاک را سلطان اطلس پوش کرد»^{۴۳}

و حافظ گوید:

«در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شدو آتش به همه عالم زد»
«جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت
عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد...»^{۴۴}

«من از آن حسن روزافزون که یوسف داشت دانستم
که عشق از پرده ی عصمت برون آرد زلیخارا»
«ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است
به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبارا»^{۴۵}
و عراقی گوید:

ای دل و جان عاشقان شیفته جمال تو
هوش روان بیدلان سوخته جلال تو»^{۴۶}

افلاطون عقیده دارد که روح انسانی در عالم مجردات قبل از ورود به این دنیا حقیقت زیبایی و حسن مطلق را دریافت کرده و چشیده است لذا در این جهان هرگاه که حسن های ظاهری و مجازی را می بیند از آن زیبایی مطلق یاد می کند، شاه نعمت اله ولی گوید:

«دیده ام آن جمال او در همه حسن دلبران
در همه حسن دلبران دیده ام آن جمال او»

لذا: «جمال صفتی ازلی است مرخدای عالم را که در آغاز امر آنرا در ذات بی چون خویش مشاهده فرمود به مشاهده علمیّه آنگاه اراده فرمود که جمال حقیقی را در صنع خویش ببند. به مشاهده عینیّه دو جهان را آفریده تا آینه جمال حقیقی باشد بر طریق عیان» شیخ محمود شبستری می‌گوید: «رخ اینجا مظهر حسن خدایی است مراد از خطّ جناب کبریایی است»^{۵۶}

خواجه احمد غزالی می‌نویسد: «... اکنون بدانکه ان الله جمیل یحبّ الجمال عاشق آن جمال باید بود یا عاشق محبوبش و این سرّی عظیم است...»^{۵۷} و نیز گوید: «سرّ روی هر چیز نقطه‌ی پیوند اوست و آینه در صنع متواری است و حسن نشان صنع است. و سرّ روی آن روی است که روی در او دارد و تا آن سرّ روی نبیند هرگز آیت و حسن نبیند آن روی جمال و یقی وجه ربك است دیگر خود روی نیست که كلّ من علیها فان...»^{۵۸} عراقی با ملاحظه این معنی چنین سروده است:

«وز روی آنکه رونق خوبان ز روی تست
دایم نظاره رخ خوبانم آرزوست»^{۵۹}

و عبدالرحمن جامی که از شارحان آثار ابن عربی است در «لوامع» می‌نویسد: «چون ذوالجمال و الجلال (ان الله جمیل یحبّ الجمال) محبت جمال و کمال صفت ذاتی اوست و آدمی را بموجب (خلق الله تعالی آدم علی صورته) بر صورت خود آفریده است و خلعت صفات خودش پوشانیده پس بالضرورة میل خاطر به حسن و جمال شیوه اصلی او باشد و انجذاب باطن بفضل کمال سیرت جبلی او. در هر مرتبه از مراتب وجود که فی الجمله جمالی بنظر شهود او درآید دل در آن بندد و رسته تعلق بدان پیوندد:

«گه در هوس روی نکو آویزم
گه در سر زلف مشکبو آویزم»

القصة زهر چه رنگ و بویی یابم
از حسن تو فی الحال در او آویزم»^{۶۰}

و چون عالم آینه روی اوست و هرچه می‌رسد از اوست، عارف از صفات الهیه و اسماء ربانیّه. آنچه را که به لطف و رحمت او اختصاص دارد «جمال» و آنچه را که ناشی از قهر و نعمت اوست «جلال» نامیده؛ «عارف از جلالش بنالد و محبّ به جمالش نگرد بنازد» که؛ «تجلی گه جمال و گه جلال است» و از مجموع، نظام عالم را «نظام احسن» می‌بیند که؛ «اگر يك ذره را برگیری از جای فرو ریزد همه عالم سراپای»

چنانکه شیخ محمود گوید: «جهان چون خطّ و خال و چشم و ابروست همه چیزی به جای خویش نیکوست»^{۶۱} و هرگاه که حسن‌های ظاهری و نسبی و مجازی را مشاهده می‌کند، از آن زیبایی مطلق یاد می‌آورد و هر «مجازی» را «قنطره حقیقت» می‌شمرد:

«شراب و شاهد عین معنی است
که در هر صورتی او را تجلی است»^{۶۲}

«بجهان خرم از آنم که همه عالم ازوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست»^{۶۳}

«مرا بکار جهان هرگز التفات نبود
رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست»^{۶۴}

پس در چشم عارف، عالم هستی، مجموعه‌ای است، هماهنگ و زیبا و زیباییهای صوری عالم نشانی از آن حقیقت مطلق، خیر مطلق و زیبایی مطلق دارد و کشف حقیقت این زیباییهای محسوس برای عارف درجه‌ای از تعالی و کمال محسوب می‌شود که او را به «عشق» و در نهایت به «اتحاد عشق و عاشق و معشوق» صعود می‌دهد و لازمه کشف حقیقت این زیبایی، در ماوراء حسن، ادراک لطیفه‌ای است کمالی، زیرا «حسن ظاهر دیگر است و جمال باطن دیگر»؛

«بس نکته غیرحسن بیاید که تا کسی
مقبول طبع مردم صاحب نظر شود»^{۶۵}

تجلی این حسن بنحو کمال در آینه دل عاشق بتعبیر شاعرانه احمد غزالی «کرشمه حسن» و «کرشمه معشوقی» خوانده می‌شود.^{۶۶} این لطیفه نهانی و جمال پنهانی در بسیاری از آثار متصوفه، خاصه آن طایفه‌ای که تحت تأثیر عرفانی مکتب خراسان واقع شده‌اند، به «آن» تعبیر شده است که به نمونه‌هایی از سروده‌های سخن سرایان بزرگ اشاره می‌کنیم؛
فخرالدین عراقی که ادامه دهنده عرفان مکتب خراسان است، به «آن» اشاراتی دارد؛

«بسیا تا پیش روی تو بمیرم
که بی تو زندگانی آن ندارد»^{۶۷}
«برزخ تو توان فشانیدن جان
راستی را رخ تو آن دارد»^{۶۸}

کمال خجندی گوید؛

«در حسن دارد آنی، وز لطف هم دهانی
چندان که بازجویی آن هست و نیست
ایش»^{۶۹}

و نیز؛

«پیران کاردیده شناسند آن حسن
در روزگار حسن تو مایم پیر کار»^{۷۰}
علوم انسانی

اوحدی گوید:

«در شگرفان حرکاتی است که آنش خوانند
در تو آن هست و دو صد فتنه به آن پیوسته»^{۷۱}

خواجوی کرمانی گوید:

«قمر گفتم چورویست دلفروز است
ولیکن جو بدیدم آن ندارد»^{۷۲}

ناصر بخارایی گوید:

«آنچه گویند آن نوداری آن
من چنین از برای آن شده‌ام»^{۷۳}

و همام گوید:

«گل ارچه شاهد رعناست لیکن
به پیش روی خوبست آن ندارد»^{۷۴}

سنائی غزنوی که قدمت او در کاربرد اصطلاحات و استعارات و مجازات صوفیه شهرت دارد در مفهوم آن گوید:

«آن باید آن که مرد عاشق آید
تا عشق هنرهای خودش بماند»^{۷۵}

آن داری و یوسف آن ندارد»
آن دارد و آن که کان ندارد...»^{۷۶}

«از یوسف خوشتری و در حسن
ای آنکه جمالت از گهرها
و نیز گوید:

«آنچه گویند صوفیانش آن
تویی آن، آن علیک عین‌اله»^{۷۷}

و یا:

«از کزی و راستی برونی
آنی که و رای حرف آنی»^{۷۸}

علوم انسانی

«آن گویم و آن چو صوفیانست
نیسی که تو پادشاه آنی»^{۷۹}

«ای آنکه ز وصف تو سنائی
آن دارد و آن که آن ندارد»^{۸۰}

شیخ اجل گوید:

«دختران طبع را، یعنی سخن با این جمال
آبرونی نیست پیش آن آن زیبا پسر»^{۸۱}

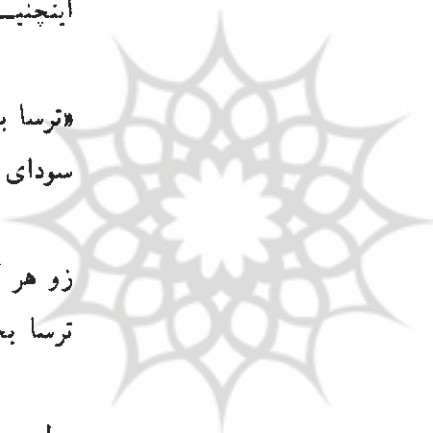
و شیخ هریدالدین عطار گوید:

«چو بزیبایی آن داری تو
اینچنین عاشق زارم آن کرد»^{۸۲}

«ترسا بچه‌ای ناگه قصد دل و جانم کرد
سودای سر زلفش رسوای جهانم کرد

زو هر که نشان دارد دل بر سر جان دارد
ترسا بچه آن دارد دیوانه از آنم کرد»^{۸۳}

«دل و جان بر چو لبست آن دارد
کین همه لایق آن می‌یابم»^{۸۴}



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

سلمان ساوجی گوید:

«ترا آنی است در خوبی که هر کس آن نمی‌داند
خطی گل بر ورق دارد که جز بلبلس
نمی‌خواند»^{۸۵}

پس «آن» لطیفه‌ای است در جمال و جمال همزادی است با عشق و عشق خاص «منتهیان» است که «مبتدی» را «شوق» باید و «متوسط» را «خلت» باید و «منتهی» را «محبت» بیاید. «و اگر کسی بکمال عشق رسد بیند آنچه بیند که حقیقت عشق حکایت را نشاید» و «جمال الهی به نور محبت بیند»^{۸۶} امام محمد غزالی در کتاب کیمیای سعادت می‌نویسد: «... کسی که عقل بر او غالبتر بود و از صفات بهایم دورتر بود و نظاره بچشم باطن در جمال حضرت الهیت و عجایب صنع وی و کمال و جلال ذات و صفات وی دوستتر دارد از نظاره بچشم ظاهر به صورتهای نیکو و در سبزه و آب روان بلکه این همه در چشم وی حقیرگردد چون جمال حضرت الهیت وی را مکشوف شود»^{۸۷} شاه نعمت‌اله ولی گوید:

«عشق بازی و عشق بازی نیست
عشق دارد حقیقتی دیگر»

عشق بازی به عشوه بازی نیست»
حالت عاشقان مجازی نیست»^{۸۸}

لیکن برای مشاهده جمال الهی، طایفه‌ای از اهل معرفت به «عشق حقیقی» متمسک شده‌اند و گروهی از جمله خواجه احمد غزالی، فخرالدین عراقی، اوحدالدین کرمانی، جمال ظاهر و نشانه‌های صنع را وسیله رسیدن به جمال الهی دانسته و می‌گفتند چون انسان در این عالم در زندان مقیدات محصور است، برای او تنها تعلق به مظاهر جمال و صور زیبایی، راه وصول به آن جمال مطلق است که:

«المجاز قنطرة الحقیقه» هر چند بقول جامی: «دلی کو عاشق خوبان مهروست

بداند یا نداند عاشق اوست»

اوحدالدین کرمانی را از قول شیخ شهاب‌الدین سهروردی بروایت یکی از مریدانش پیشگام این طریقه نامیده‌اند. جامی در نفعات الانس از قول شیخ شهاب‌الدین سهروردی چنین می‌نویسد: «... می‌تواند بود که مراد شیخ شهاب‌الدین قدس سره با بتداع وی آن بوده باشد که گویند وی در شهود حقیقت توّسل به مظاهر صوری می‌کرده و «جمال مطلق» را در صور مقیدات مشاهده می‌نموده ... شیخ شمس‌الدین تبریزی قدس سره از وی پرسید که در چه کاری؟ گفت ماه را در طشت آب می‌بینم شیخ شمس‌الدین گفت که اگر در قفا دنبال نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟! و پیش مولانا جلال‌الدین رومی قدس سره گفتند که وی «شاهد»^{۸۹} باز بود، اما پاکباز بود ...»^{۹۰}

این رباعی از اوحدالدین کرمانی است:

کاو را بی او بمرگ می‌ماند بودن»
شاهد آن است و آن تواند بودن»^{۹۱}

«دل بی‌شاهد از آن نداند بودن
چیزی است که صوفیانش آن می‌خوانند»

این نحوه تفکر را در یونان باستان نیز مشاهده می‌کنیم. «دیوتیما» - که سقراط حکیم او را استاد خود نامیده است، درباره عشق و جمال می‌گوید: «... اما کسی که از تمایلات به پیران شروع کرده و در مراحل مختلف زیبایی به ترتیبی به بیان کردم پیش برود و بالاخره به جایی برسد که شروع به رؤیت آن زیبایی اصلی کند، می‌توان گفت که تقریباً به هدف عشق رسیده است زیرا راه صحیح برای اینکه انسان به کمال عشق برسد و یا به راهنمایی شخص دیگری به سوی آن هدایت شود این است که انسان از زیباییهای زمینی شروع کند و از یک مرحله بمرحله دیگر پله پله بالاتر رود یعنی از یک بدن زیبا متوجه دو بدن یا همه بدنهای زیبا شود و از بدنهای زیبا به اعمال زیبا و از اعمال زیبا به شناساییهای زیبا توجه پیدا کند تا بالاخره به آن شناسایی برسد که موضوع آن لفظ خود زیبایی است و بدین ترتیب متوجه خود زیبایی شود و آن را بشناسد ... یعنی خود آن زیبایی خدا ...»^{۹۲} اوحدالدین کرمانی در این باره می‌گوید:

زیرا که ز معنی است اثر در صورت»
معنی نتوان دید مگر در صورت»^{۹۳}

«زان مینگرم بچشم سر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوریم»

لیکن مولانا جلال‌الدین بلخی در بیت زیر خلاف این معنی را اراده کرده است:

علوم انسانی

«ما را بچشم سر ببین، ما را به چشم سر ببین
آنجا بیا ما را ببین، کاینجا سبکبار آمدم»^{۱۲}

زیرا اگرچه شمس، عامل اصلی آشفنگی و انقلاب روحی مولانا است و هر چند از دریچه روشن وجود اوست که از خاکستان تنگ و غریب این عالم، دریچه‌ای بسوی جهان برتر و بالاتر گشوده است، ولی عشق او حقیقی است و بهیچ روی جنبه مجاز ندارد و آنچه مولانا را سودایی و شیفته این وارسته «عارف بالغ کامل آزاد» ساخته، شراب روحانی و مشرق یزدانی جمال باطن اوست که:

با عشق حقیقتی بهرحال
در جلوه‌گه جمال حسنت
سودای مجاز در نگنجد
خوبی ایاز در نگنجد^{۱۳}

و عشقی است که به آن سرچشمه لایزال الهی پیوسته است زیرا:

حسن کان قابل زوال بود
عشق مردان برومحال بود^{۱۴}

از این رو، عشق، در اندیشه و سخن مولانا حقیقی است و «آنی» در حسن نهفته می‌بیند که سخنان گرم و جوشان او گواد بر این گفتارند:

ای عشق که آن داری، یارب چه جهان داری
چندان صفت کردم، الله که دو چندان^{۱۵}

ای محو عشق گشته، جانی و چیز دیگر
ای آنک آن تو داری، انی و چیز دیگر^{۱۶}

در جسم من جانی دگر، در جان من جانی دگر
با آن من آنی دگر، زیرا به آن پی برده‌ام^{۱۷}

هر که جان دارد، از گلشن جان بوی برد
هر که آن دارد، دریافت که آنیم همه^{۱۸}

تو سلطانی و جان داری، تو هم آنی و آن داری
مشوران مرغ جانهارا، که ایشان را سلیمانی^{۱۹}

هر جانوری که آن ندارد
او را علف سقر گرفتیم^{۲۰}

همچنین خواجه شیراز به لفظ «آن» در معنای «بصیرت باطنی و «جمال پنهانی» اشاراتی دارد و عشق را معلول همین لطیفه نهانی می‌شمرد که فراسوی زیباییهای مجازی و ظاهری است:

لطیفه ایست نهانی که عشق از او خیزد

که نام آن نه لب لعل و خط زنگاریست^{۲۱}

و چنین عقیده دارد که «عشق» نه از حسن ظاهر» سربرآورد که در وصال بعیرد و در پیری بیژمرد بلکه از جمال باطن رخ می‌نماید که هرگز مکرر نمی‌شود و ملال نمی‌آرد:

جمال شخص نه چشم است و زلف و عارض و
خط

حسن مهرویان مجلس گرچه دل می‌برد و دین

نه هر که چهره بر افروخت دلبری داند

در غزلیات حافظ، نمونه‌های دیگری نیز می‌توان بدست داد که او تنها به حسن ظاهر قناعت ندارد و همچنان آسیمة عشق حقیقی است که معلول جمال باطن است. آنچه او را به این خط معنوی و کمال روحانی واصل می‌کند «آنی» است که فراتر و بهتر از «حسن» است:

اینکه می‌گویند آن بهتر زحسن

یارما این دارد و آن نیز هم^{۱۰۶}

و گوید:

«لب لعل و خط مشکین، چو آنش هست و
ایش نیست

بنازم دلبر خود را که حسنش این و آن دارد»^{۱۰۸}

به طوریکه می‌بینیم در مصرع دوم این بیت، در این و آن ایهامی است که جدا از لب لعل و خط مشکین، ذهن و ذوق را متوجه همان لطف و ملاحظتی می‌کند که در لطیفه نهانی عشق است. زیرا در منطق عاشقانه حافظ، حسن باطن و یا ملاحظت، «آنی» است که بر حسن ظاهر فزونی دارد و به قول کمال خجندی «پیران کاردیده شناسند آن حسن» و در بیت دیگر گوید:

«شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد

بنده طلعت آنیم که آنی دارد»^{۱۰۹}

این مومیان، همان حسن ظاهر است که به اصطلاح شاعرانه احمد غزالی، با «کرشمه حسن» و ملاحظت، در آینه شوق و طلب به عشق و کمال مطلوب می‌رسد و اگر حسن ظاهر از وراثت و فطرت سرچشمه می‌گیرد، «آن» موهبتی است الهی و حقیقتی است کمالی که بیشتر از راه مجاهدت و کسب عاید می‌گردد و هرگاه که در آینه جان حافظ جمال جانان تجلی نکند از جهان سیری و بیزاری می‌گیرد:

«جان بی جمال جانان میل جهان ندارد
هرکس که این ندارد حقا که آن ندارد
ناهیچ کس نشانی زان دلستان ندیدم
یا من خبر ندارم، یا او نشان ندارد...»^{۱۱۰}

همتای شاعر و عارف مشهور هم عصر حافظ، سیدشاه نعمت‌الوله‌لی است که بعضی نوشته‌اند «حافظ دست ارادت به پیری داده و پیر او شاه نعمت‌الوله‌لی بوده است»^{۱۱۱} وی از اعظم عرفای قرن هشتم هجری و مؤسس طریقت صوفیان نعمت‌الهی است. لفظ «آن» از جمله کلمات استعاری نغز و لطیفی است که در اشعار او بکار رفته و به ذکر نمونه‌هایی از آن اکتفا می‌کنیم:

«آنی دارد که عشق دارد بی‌عشق کسی ندارد آنی»^{۱۱۲}

«هرکه را عشق نیست آتش نیست مرده‌ای می‌شمر که جانش نیست»^{۱۱۳}

«زاهد گوشه‌نشین بی‌عشق او هست او را زاهدی آئینش نیست»^{۱۱۴}

«به چشم ما جهانی می‌توان دید در این آینه آنی می‌توان دید»^{۱۱۵}

«ایسن و آن بود جمله آن گردید این چنین بود آنچنان گردید»^{۱۱۶}

«هرجا که مه‌رویی بود آنی از او دارد ولی آنی که اوداردهمی‌می‌دان که آن آن من است»^{۱۱۷}

برای واژه «آن» بنا به کثرت استعمال و به علت بار عاطفی عمیق و گسترده‌ای که داراست، با حدس و گمان، می‌توان مترادفات در ادب صوفیه بدست داد که در اینجا به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم:
«جان» یکی از مترادفات لفظ «آن» است، چنانکه مولانا جلال‌الدین بلخی گوید:

«تو سلطانی و جان داری، تو هم آنی و آن داری»
مشوران مرغ جانها را، که ایشان را سلیمانی»^{۱۱۸}

به طوریکه مشاهده می‌شود، در مصراع اول بیت بالا، در میان «سلطانی» و «جانی» و سپس بین «جان» و «آن» نوعی ارتباط معنوی بوجود آمده و در نهایت «جان» به عنوان مترادف برای «آن» صراحت یافته است.
و باز در غزلی گوید:

«ای محو عشق گشته جانی و چیز دیگر»

«ای آنک آن تو داری آنی و چیز دیگر»^{۱۱۹}

«در جسم من جانی دگر، در جان من جانی دگر»
«با آن من آنی دگر، زیرا به آن پی برده‌ام»^{۱۲۰}

«هر کی جان دارد، از گلشن جان بوی برد»
«هرکی آن دارد، دریافت که آنیم همه»^{۱۲۱}

این «جان» که در ابیات بالا نمونه‌هایی برای آن ذکر شد، سوای جانی است که در فلسفه از آن به عنوان یکی از مظاهر وجود نام برده شده و یا در تصوف آنرا عالم عقل و جبروت نامیده‌اند، چه بقول مولانا، این «جان» خود عین وجود است:

در جان تو جانی است، بجو آن جان را
در کوه تو کانی است، بجو آن کان را

صوفی رونده گر توانی میجوی
بیرون تومجو، ز خود بجوتو آن را^{۱۲۲}

حکیم سنایی غزنوی، جانی را که از مظاهر وجود است و به اصطلاح حکماء با «وجود شناسنامه‌ای» به عالم خلق می‌آید و می‌رود، «جان پیوندی» و جانی را که «آنی» دارد و «وجود حقیقی» انسان خلیفه الهی بر بنیاد آن پایدار می‌ماند، «جان جاویدان» اصطلاح کرده است:

جان زجان گردشست آنکه زخاک پای او
جان پیوندیش رفت و جان جاویدان بماند^{۱۲۳}

و شیخ فریدالدین عطار در این بیت «آن» را مترادف با روح بخشی و حیات بخشی بکار برده است:

چاه سیمین در زنخدان داشت او
همچو عیسی در سخن آن داشت او^{۱۲۴}

و حکیم سنایی در این رباعی «آن» را شاهنشاه عشق نامیده است:

آن باید آن که مرد عاشق آید
شاهنشاه عشق روی اگر بنماید
تا عشق هنرهای خودش بنماید
با او همه غوغای جهان برناید^{۱۲۵}

پس، مترادفاتی را برای لفظ «آن» در ادب صوفیه می‌توان بدست آورد که به چندی از آنها اشارت رفت و چه بسا که می‌توان در مارواء علم (Science) و در مفهوم بلند «دانایی» که جایگاهی بس فراتر از علم و آگاهی دارد، یعنی در عرفان به جست و جوی «آن» پرداخت و به عبارتی «آن» را در عرفان متجلی دید که بدون آن وجود معنای حقیقی نمی‌یابد:

هر جانوری که آن ندارد
او را علف سقر گرفتیم^{۱۳۶}

کتاب‌نما و یادداشتها

- ۱- معین، محمد. فرهنگ فارسی. چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳
- ۲- خلف تبریزی، محمد حسین. برهان قاطع، چاپ دوم، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۲
- ۳- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل واژه «آن»
- ۴- فتی تبریزی، شرف‌الدین حسین، رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ، بتصحیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، تهران، مولی، ص ۱۸
- ۵- حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان، بتصحیح پرویز خانلری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳، غزل ۱۲۱
- ۶- سودی بسنوی، شرح سودی بر حافظ، ترجمه عصمت ستارزاده، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۰، جلد دوم، ص ۷۷۸
- ۷- حافظ خانلری، غ ۱۹۹
- ۸- شرح سودی بر حافظ، ج ۲، ص ۱۱۸۷
- ۹- حافظ خانلری، غ ۱۱۷
- ۱۰- شرح سودی بر حافظ، ج ۲، ص ۷۵۹. ضمناً در بیت مزبور صنعت لف و نشر بکار رفته و این و آن در مصرع دوم اشاره به لب لعل و خط مشکین دارد. از این رو دریافت سودی درست نمی‌نماید.
- ۱۱- خرمشاهی، بهاء‌الدین. حافظ نامه، ج ۲، بخش اول، تهران، ۱۳۶۷، ص ۵۱۰
- ۱۲- ذیل کلمه «آن»
- ۱۳- خدیوجم، حسین. واژه نامه غزل‌های حافظ، تهران، نشر، ۱۳۶۲، ذیل واژه آن
- ۱۴- رامپوری، غیاث‌الدین. غیاث‌اللغات، بکوشش منصور ثروت، ج اول، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳
- ۱۵- انجوشیرازی، میرجمال‌الدین حسن، فرهنگ جهانگیری، ویراستاری رحیم عقیقی، ج دوم، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱
- ۱۶- مولوی، جلال‌الدین محمد، کلیات شمس، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، ج دوم، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۵، ج ۵، ب ۲۵۸۶۰
- ۱۷- پادشاه، محمد (شاد). فرهنگ آندراج، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران، خیام، ۱۳۳۵
- ۱۸- این توصیفی است که مترجم کتاب شرح سودی بر حافظ (ج اول، حاشیه ص ۴۲۴) به زبان عربی، بدرک و لایوصف، آورده است.
- ۱۹- اهور، پرویز. کلک خیال انگیز، ج اول، تهران، زوار، ۱۳۶۳، ج اول، ص ۲۴
- ۲۰- فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج دوم، تهران، زواره، ۱۳۶۲
- ۲۱- بلخی رومی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی، تصحیح رینولد آنیکلسن، باهتمام نصرالله پورجوادی، ج اول، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳، دفتر چهارم، ص ۳۶۷
- ۲۲- مثنوی نیکلسن، دفتر سوم، ص ۲۳۶
- ۲۳- مثنوی نیکلسن، دفتر دوم، ص ۲۹۸
- ۲۴- ابراهیم ادهم از بزرگ زادگان بلخ بود که حدود سنه ۱۱۰ هجری در بلخ دنیا آمد و حدود ۵۰ سال حیات داشت. در جوانی به شادخواری و شکار روزگار می‌گذاشت. روزی به هنگام شکار، هانفی از غیب، موجب انقلاب روحی او شد، از نادانی و تاریکی خود رهید و ترک ملک و مال کرد.

بقول هجویری، همواره از کسب دست خود گذرا می‌کرد و از اتکا بر فتوح که رسم زهاد و صوفیه بود ابا داشت و آنرا نوعی گدایی می‌شمرد. در حدود سال ۱۶۱ وفات کرد به احتمال قوی او را در قلعه سوقین در بیزناس دفن کردند (جستجو در تصوف از استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب، ج اول، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۷، ج اول، ص ۳۴)

۲۵- محمد بن کرام در اواخر قرن سوم هجری در سیستان بدنیا آمد. گویند حدود هشتاد تا نود سال عمر کرد و حدود ۲۹۶ وفات یافت. تعالیم اورنگ تشبیه دارد و تجسیم و نفوذ ابن کرام چندان بود که کرامیان تا اواخر روزگار خوارزمشاهیان در هرات و بعضی نقاط دیگر خراسان باقی بودند. این طایفه در توکل اصرار می‌ورزیدند و توکل را لازمه زهد می‌دیدند تا آنجا که کسب و جهد را انکار می‌کردند (جستجو در تصوف ایران، ج اول، ص ۴۷)

۲۶- بایزید بسطامی حدود ۱۴۸ هجری در بسطام یک فرسنگی شاهرود متولد شد، بایزید کسی بود که در حدود خراسان زهد را به تصوف واقعی اعتلا داد. در کلام او سخنان شطح آمیز صوفیانه رنگ بسیار تند یافت و همین موجب شد تا هفت بار ترک بلد کند. پیروان او سکر را بر صحو ترجیح می‌نهادند میل به توحید و فنا در او بنهایت بود. گویند هفتاد و پنج سال عمر کرد و مدفن او در بسطام است (جستجو در تصوف ایران، ج ۱، ص ۴۲)

۲۷- حجة الاسلام ابو حامد امام محمد غزالی توسی، فرزانه مردی که در سال ۴۵۰ هجری قمری در روستای نابران توس زاده شد. در مرز چهل سالگی، در انواع رشته‌های علوم اسلامی، سرآمد دانشوران روزگار خود گشت از سی و نه سالگی بیعت برای تصفیه روح و نگارش آثارش انزوا اختیار کرد و تا پایان عمر در گمنامی بسر برد و در سال ۵۰۵ هجری، پس از ۵۵ سال حیات پرتنم، چراغ زندگیش فرو برد (کیمیای سعادت، بکوشش حسین خدیو جوم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱، ج اول، ص ۸)

۲۸- پورجوادی، نصراله، سلطان طریقت (سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی) ج اول، تهران، آگاه، ۱۳۵۸

۲۹- ابوسعید ابی‌الخیر در سال ۳۵۷، در مهنت بدنیا آمد و در سال ۴۴۰ وفات یافت. به بایزید بسطامی و حلاج ارادت خاصی داشته. نخستین شیخ بزرگ صوفی است که سماع و قول و غزل را در خراسان در این صوفیه رواج داد. (اسرار التوحید، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات استاد دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی)، ج اول، تهران، آگاه، ۱۳۶۶، بخش اول، از ص بیست و هفت)

۳۰- جلابی هجویری غزنوی، معاصر ابوسعید ابی‌الخیر است که در سال ۳۵۷ بدنیا آمد و در سال ۴۴۰ هجری وفات یافت. در شریعت از مذهب امام ابوحنیفه و در طریقت از مسلک جنیدیه پیروی کرد. «صحو» را فناگاه مردان میدانست. (کشف المحجوب، تصحیح زوکوفسکی با مقدمه دکتر قاسم انصاری، ج اول، تهران، طهوری، ۱۳۵۸، از ص ۴)

۳۱- محی‌الدین بن عربی در سنه ۵۶۰ هجری متولد شد، عنوان اعرف و لقب اشهر داشت و در میان پیروانش «الشیخ الکبری» نامیده می‌شد. از کودکی در معرض نفحات الهی و عنایات ربانی واقع و از ذوق و وجد و شور و حال برخوردار بوده است ولی در ۲۱ سالگی، در سال ۵۸۰، دخول وی به طریق تصوف در شهر اشبیلیه رسماً رخ داده است. کمتر کسی را می‌توان اشارت داد که تا این اندازه در تاریخ تصوف ایران تأثیر داشته باشد. (ابن عربی، محیی‌الدین، تألیف محسن جهانگیری، ج ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱)

۳۲- برای اطلاع بیشتر، رک: ۱- زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، اثر مرحوم علامه بدیع‌الزمان فروزانفر ۲- مولانا جلال‌الدین، اثر عبدالباقی گولپینارلی ترجمه دکتر توفیق سبحانی ۳- شکوه شمس، اثر آن ماری شیمل، ترجمه حسن لاهوتی ۴- مناقب العارفین، نوشته دکتر تحسین یازیجی.

۳۳- تاریخ تصوف دکتر غنی، ج اول، ص ۱۷۱

۳۴- تاج المصادر، بیهقی

۳۵- غیاب اللغات

۳۶- منتهی الارب

۳۷- فرهنگ آندراج

۳۸- شیخ ابوالحسن خرقانی، از جوانمردان صوفی مشرب قرن چهارم و پنج است که در ولایت قومش (دامغان فعلی) نزدیکی بسطام، متولد شده است. گفته‌های او را بنام «نورالعلوم» گردآوری کرده‌اند. (احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، از مرحوم استاد مجتبی مینوی، ج ۳، تهران، طهوری، ۱۳۶۳)

۳۹- بنا به روایت آقای نصراله پورجوادی «کتاب سوانح، نخستین اثر مستقلی است که درباره عشق نگاشته شده است» و مکتوبات بسیاری از عارفان از آن مایه‌ور شد است از جمله «لمعات عراقی، که در بیان مراتب عشق، بر سنن سوانح فراهم آمده است.

- ۴۰- غزالی، احمد، سوانح، با تصحیحات و مقدمه و توضیحات نصراله پورجوادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ص ۳
- ۴۱- لوامن جامی، از ص ۱۰۴
- ۴۲- همان، ص ۱۳۱
- ۴۳- شاه نعمت‌اله‌ولی، کلیات اشعار، به سعی جواد نوربخش، ج ۲، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی، ص ۲۴۱
- ۴۴- تاریخ تصوف غنی، ج ۲، ص ۴۲۲
- ۴۵- کلیات شمس، ج ۸، ص ۲۰۳
- ۴۶- افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه رضا کاویانی و محمد حسن لطفی، تهران، ابن سینا، ص ۴۶۳.
- ۴۷- همان کتاب، رساله مهمانی (سمپوزیوم)، ص ۵۰۳
- ۴۸- سوانح غزالی، فصل اول، ص ۶
- ۴۹- بقلی شیرازی، روز بهان، شرح شطحیات، با تصحیح، مقدمه فرانسوی هنری کرین، تهران، طهوری، ۱۳۶۰، ص ۱۶۶
- ۵۰- لویح جامی، ص ۲۲
- ۵۱- مثنوی لیکلن، دفتر اول، ص ۱۷۷
- ۵۲- حافظ خانلری، غ ۱۴۸
- ۵۳- همان کتاب، غ ۳
- ۵۴- همدانی (عراقی)، شیخ فخرالدین عراقی، به کوشش سعید نفیسی، ج ۴، تهران، سنائی، ص ۲۶۱
- ۵۵- کلیات شاه نعمت‌اله‌ولی، ص ۵۹۳
- ۵۶- شبستری محمود، گلشن راز، به کوشش حسین روشندل، ج ۲، تهران، دنیا، ۱۳۵۱، ص ۱۲۲
- ۵۷- سوانح غزالی، فصل ۵۵، ص ۴۳
- ۵۸- همان کتاب، فصل ۱۲، ص ۱۵
- ۵۹- دیوان عراقی، ص ۱۵۸
- ۶۰- دیوان جامی، ص ۱۶۱
- ۶۱- گلشن راز، ص ۱۲۵
- ۶۲- شبستری، محمود، گلشن راز، با مقدمه و تصحیح و توضیحات دکتر صمد موحد، ج اول، تهران طهوری، ۱۳۶۸، ص ۹۷
- ۶۳- سعدی، مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، باهتمام محمد علی فروغی، ج ۷، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۷، ص ۷۸۷
- ۶۴- حافظ خانلری، غ ۲۶
- ۶۵- همان کتاب، غ ۲۲۱
- ۶۶- سوانح غزالی، فصل ۱۱، ص ۱۳
- ۶۷- کلیات عراقی، ص ۱۷۴
- ۶۸- همان کتاب، ص ۷۱
- ۶۹- خجندی، کمال الدین مسعود، دیوان اشعار، بتصحیح و اهتمام عزیز دولت آبادی، تبریز، کتابفروش، ۱۳۳۷، ص ۲۲۲
- ۷۰- دیوان کمال خجندی، ص ۲۰۷
- ۷۱- اوحدی مراغه‌ای، رکن الدین، دیوان اشعار، با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، تهران، امیر کبیر، غ ۶۸۷
- ۷۲- خواجهی کرمانی، کمال الدین ابوالعطاء محمود، دیوان اشعار، با اهتمام و تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران، کتابفروشی بارانی، ۱۳۳۶، ص ۲۲۸، شماره ۱۰۹
- ۷۳- بخارایی، ناصر، دیوان اشعار، بکوشش، مهدی درخشان، تهران، بنیاد نیکوکاری نوریانی، ۱۳۵۳، ص ۳۲۶
- ۷۴- تبریزی، همام، دیوان، بتصحیح رشید عیوضی، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۱، ص ۸۳
- ۷۵- سنائی غزنوی، ابو مجد مجدودبن آدم، دیوان، بسعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۱، ص ۱۱۳۹
- ۷۶- همان، ص ۱۱۷
- ۷۷- «، ص ۱۰۰۶
- ۷۸- «، ص ۱۰۳۷

- ۷۹- « . ص ۱۰۳۹
- ۸۰- « . ص ۱۱۸
- ۸۱- کلیات سعدی. ص ۵۱۷
- ۸۲- عطار نیشابوری، فریدالدین. دیوان. با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، تهران، سنائی، ۱۳۳۵ - ۱۳۳۶. ص ۷۵
- ۸۳- همان ، ص ۷۲
- ۸۴- « . ص ۱۷۵
- ۸۵- ساوجی، سلمان. دیوان. با مقدمه تقی تفضلی، باهتنام منصور مشفق، تهران،
بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه، ۱۳۳۶. ص ۲۹. مقدمه
- ۸۶- قبادی، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر، التصفیه فی احوال المتصوفه (صوفی نامه).
به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷. ص ۱۷۳
- ۸۷- غزالی طوسی، ابو حامد محمد. کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم، تهران مرکز -
انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱. ج ۲. ص ۵۷۳
- ۸۸- دیوان شاه نعمت اله ولی، ص ۱۹۰
- ۸۹- تاریخ تصوف غنی، ج ۲. حاشیه ص ۴۰۲
- ۹۰- جامی، مولانا عبدالرحمن بن احمد. نفحات الانس، بتصحیح و مقدمه و پیوست مهدی -
توحیدی پور، ج ۲. تهران. سعدی. ۱۳۶۶. ص ۵۸۹
- ۹۱ - کرمانی، اوحد الدین. دیوان رباعیات، بکوشش احمد ابومحبوب، با مقدمه دکتر محمد ابراهیم -
باستانی پاریزی، ج اول. تهران، سروش، ۱۳۶۶. ص ۱۱۹
- ۹۲- مجموعه رسالات افلاطون، ج اول، ص ۵۰۳
- ۹۳- نفحات الانس جامی، ص ۵۹۰
- ۹۴- کلیات شمس تبریزی، ج ۳، غ ۱۳۹۰
- ۹۵- دیوان عراقی، ص ۱۶۹
- ۹۶- تبریزی، شمس الدین محمد. مقالات، با مقدمه و تنقیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران،
دانشگاه صنعتی شریف، ص ۱۷۳
- ۹۷- همان، ج ۵. غ ۲۵۷۳
- ۹۸- " . ج ۳. غ ۱۱۱۴
- ۹۹- " . ج ۳. غ ۱۳۷۱
- ۱۰۰- " . ج ۵. غ ۱۳۷۹
- ۱۰۱- " . ج ۵. غ ۲۵۴۸
- ۱۰۲- " . ج ۳. غ ۱۵۷۰
- ۱۰۳- حافظ خانلری، غ ۶۷
- ۱۰۴- همان . غ ۶۷
- ۱۰۵- " . غ ۲۰۲
- ۱۰۶- " . غ ۱۷۴
- ۱۰۷- " . غ ۳۵۵
- ۱۰۸- " . غ ۱۱۶
- ۱۰۹- " . غ ۱۲۱
- ۱۱۰- " . غ ۱۲۲
- ۱۱۱- تاریخ تصوف غنی، ج ۲. ص ۳۳۰

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- ۱۱۲- دیوان شاه نعمت اله ولی، ص ۶۹۲
- ۱۱۳- همان، ص ۱۸۴
- ۱۱۴- "، ص ۱۸۴
- ۱۱۵- "، ص ۳۵
- ۱۱۶- "، ص ۳۵۶
- ۱۱۷- "، ص ۱۳۸
- ۱۱۸- دیوان غزلیات شمس تبریزی، ج ۵، غ ۲۵۴۸
- ۱۱۹- همان، ج ۳، غ ۱۱۱۴
- ۱۲۰- "، ج ۳، غ ۱۳۷۱
- ۱۲۱- "، ج ۵، غ ۲۳۷۹
- ۱۲۲- کلیات شمس تبریزی (رباعیات) ج ۸، شماره ۳۲
- ۱۲۳- دیوان سنائی، ص ۱۴۳
- ۱۲۴- دیوان عطار، ص ۲۳۰
- ۱۲۵- دیوان سنائی، رباعیات
- ۱۲۶- کلیات شمس تبریزی، ج ۳، ص ۲۷۶

