

## An Investigation of the Glorification of Beings and their Intelligence in Jami's *Haft Orang*

Reza Shajari\*

Elham Arabshahi Kashi\*\*

### Abstract

The glorification of creatures is one of the important topics discussed in *the Holy Qur'an*, Shia and Sunni interpretations, narrative hadiths, and most mystical works. The importance of this issue is such that it has a wide reflection in Persian poetry and literature, and many famous poets of Persian literature have addressed it in their works. Of course, there are many differences in the opinions about the nature of this glorification (tasbih) and the way to listen to it in Islamic, literary, and mystical texts and sources. Nooruddin Abdul Rahman Jami was one of the great poets of the 9th century and one of the close followers of the school of Ibn Arabi. He was influenced by religious teachings, the teachings of Ibn Arabi, and following the example of the poets before him, and tried to explain the issue of glorification in his works, especially in *Haft Orang*. In the present study, an attempt has been made to analyze this view using the descriptive-analytical method, while expressing the views of commentators, theologians, and mystics. It can be said that he has divided the glorification of beings into verbal and non-verbal aspects. The glorification of beings can be understood only by senses and imagination, and the companions of discovery can hear this glorification with the help of the senses. But, non-verbal glorification is understandable by the inner ear of the senses. In fact, Jami's prominent difference from his predecessors is in the analysis and explanation of the mysteries of how creatures glorify, apart from the type and method of reasoning of creatures with the power of imagination.

### 1. Introduction

The glorification (tasbih) of creatures is one of the important topics in Islamic sources, which has also had a wide reflection in Persian poetry and literature. Of course, there are different opinions in Islamic, literary, and mystical texts and sources about the nature of glorification and how to listen to it. It is one of the most important and challenging religious, mystical, and literary topics because what and how to perform glorification and whether it is in the verbal language remain unknown. Jami is one of the poets and mystics who have had a special look at this category.

Jami Khatam, one of the great poets of Persian poetry in the Iraqi style, in addition to the variety of Persian poetry and prose formats, has also followed his predecessors in terms of content and theme. He is one of the most prolific writers and his works in both literary and mystical sections include *Divan Poems*, *Haft Orang*, *Nafahat Elans*, *Naqd al-Nusus fi Sharrah Naqsh al-Fusus*, *Lawaih*, *Rayy al-Ma'at*, *Evidence of Prophethood*, etc. (Afsahzad, 1999, p. 35; Danesh Pajoh & Mokhtarpour Ghahroudi, 2008, p. 12-45; Modaberi, 1990, p. 7-8; Safa, 1989, p. 347-348). In his works, especially in *Haft Orang*, he tried to answer the mysteries of the glorification of beings using his religious and mystical teachings, along with the thoughts of Muhyiddin Ibn Arabi.

---

\* Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, University Kashan, Kashan, Iran (Corresponding Author Email: rshajari@yahoo.co.uk)

\*\* PhD Graduate, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Languages, University Kashan, Kashan, Iran

In this regard, the present study aims to investigate the glorification of beings and their intelligence in Jami's *Haft Orang*. The three research questions posed in the study are as follows:

- 1) What is the nature and essence of the glorification of creatures and the way to listen to it in Islamic, literary, and mystical texts and sources?
- 2) What was the quality of the glorification of creatures, especially their verbal glorification in Jami's works? And what is his view on this matter?
- 3) In his works, especially *Haft Orang*, how has Jami responded to the mysteries of the glorification of creatures by using his religious and mystical aphorisms?

## 2. Review of the Literature

A review of the literature reminds us that the issue of the glorification of creatures is one of the most challenging religious, mystical, and literary topics. However, there are some studies in this regard. For Example, Aram (2011) investigated cosmic consciousness and glorification in the Qur'anic and literary views. In another study, Mohammadi Sheikhi and Fereidunpour (2016) examined the generality of the true glorification of creatures in the epistemological geometry of religious thought. Moreover, Seraj and Mansouri (2017) provided a philosophical explanation of the issue of the glorification of beings from Mullah Sadra's point of view. They have established three arguments for the generality of the glorification of creatures in the universe based on their knowledge, awareness, and their own special language. The issue of glorification can be examined from different perspectives, including the interpretations of *the Holy Quran*, theologians, philosophers, and researchers of natural sciences, mystics, and mystical works. To the best of the authors' knowledge, there are few, if any, studies investigating the glorification of creatures in Jami's works. Jami, following his contemporaries and poets before him and also influenced by the school of Ibn Arabi, considered all creatures, including plants, inanimate objects, and animals, without exception, to glorify God Almighty. According to Jami, only the Lord of Revelation understands the glorification. He did not consider the speech of inanimate objects, plants, and animals to be necessary for speech and says: Just as God Almighty is able to speak without words and expressions, He has granted such speech to all the creatures of existence, including inanimate objects, plants, and animals. Jami believes in both kinds of glorification (i.e. verbal and non-verbal) of beings, as he mentions them in *Haft Orang*.

## 3. Methodology

In this descriptive-analytical research, an attempt has been made to analyze Jami's different views on the issue of the glorification of creatures and its types in *Haft Orang*, as well as the quality of this glorification from his point of view, while expressing the perspectives of commentators, theologians, and mystics.

## 4. Results

The verbal glorification of beings is one of the most important issues that have been discussed in Islamic works, as well as authentic mystical and literary sources. Jami, one of the great poets of the 9th century, also paid special attention to this issue and in his *Haft Orang* by referring to the principle of "All things are incomparable and non-comparable". He considered all beings to be connected to the divine essence; there should be no similarity between God and creatures. Therefore, the necessity of attributing the creatures to the source of the absolute consciousness of existence, that is, the Almighty God, has led to the consciousness of the creatures. By knowing their consciousness, it can be concluded that they are perfect. Jami, in

*Haft Orang*, influenced by the teachings of the school of Ibn Arabi, considers all possibilities in the system of existence to be glorified and masculine, and he believes that this glorification is realized in a real way and with the language of 'Qal'. But not everyone is able to understand these conversations.

In analyzing and explaining the glorification of beings, Jami followed the examples of mystical poets before him and tried to depict the verbal glorification of beings after their creation in *Haft Orang*. But in order to distinguish his opinion from others, after dividing the glorification of beings into two verbal and non-verbal forms, he admitted that glorification without words or formation (presence) is acceptable by any common sense. Moreover, he divides verbal glorification into two categories. In the first category, only special people (discoverers of the nature of the universe) are able to understand this glorification through reasoning and analogy. In the second category, it is understandable through imagination and with the help of the inner senses. In other words, the only prominent difference in Jami's view, despite his pure imitation in the analysis and explanation of the glorification of beings, is the glorification of beings with the power of imagination. Otherwise, one can easily trace the thoughts of Ibn Arabi and great poets such as Molavi, Attar, and Sana'i in Jami's works.

**Keywords:** Glorification, Mystical Poetry, *Haft Orang*, Jami



## تحلیل و بررسی چگونگی تسبیح موجودات و شعورمندی آنان در هفت اورنگ جامی

رضا شجری،\* الهام عربشاهی کاشی\*\*

### چکیده

**بیان مسئله:** تسبیح موجودات یکی از مباحث مهم و کلیدی مطرح در قرآن کریم و تفسیرهای شیعه و سنی، احادیث روایی و نیز بیشتر تألیفات عرفانی است. اهمیت این مسئله تاحدی است که در شعر و ادبیات فارسی نیز بازتاب وسیعی داشته است و بسیاری از شاعران مشهور ادب فارسی در آثار خود، بدان پرداخته‌اند؛ البته درباره چگونگی این تسبیح و شیوه استماع آن، در متون و منابع اسلامی، ادبی و عرفانی، اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد. نورالدین عبدالرحمن جامی از شاعران بزرگ قرن نهم و از پیروان دلبسته مکتب ابن عربی، تحت تأثیر آبخورهای دینی و آموزه‌های ابن عربی و نیز به پیروی از شاعران پیشین کوشیده است تا با نگاهی متمایز، در آثار خود، به ویژه هفت اورنگ، به تبیین و تشریح این مسئله بپردازد.

**روش:** در این پژوهش، سعی شده است با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، ضمن بیان دیدگاه‌های مفسران، متکلمان و عارفان، این نگاه متفاوت نیز واکاوی شود.

**یافته‌ها و نتایج:** جامی تسبیح موجودات را به دو گونه گفتاری و غیرگفتاری تقسیم کرده است؛ تسبیح گفتاری موجودات تنها با حس و خیال درک می‌شود و اصحاب کشف با کمک حواس و اصحاب عیان با یاری خیال و حواس باطنی می‌توانند این تسبیح را بشنوند؛ اما تسبیح غیرگفتاری یا حالی موجودات با گوش خرد اهل حس فهمیده می‌شود؛ زیرا تسبیح گفتاری برای ارباب حس یا اهل کشف و نظر فقط با عقل، قیاس و ذکر لفظ و کلام درک‌پذیر است. در واقع تفاوت برجسته جامی با پیشینیانش در تحلیل و تبیین معمای پر رمز و راز چگونگی تسبیح موجودات، گذشته از نوع و شیوه استدلال، همین تسبیح قالی موجودات با نیروی خیال است.

### واژه‌های کلیدی

تسبیح؛ شعر عرفانی؛ هفت اورنگ؛ جامی

\* دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول)، rshajari@yahoo.co.uk

\*\* دانش آموخته دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. e.arabshahi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۹

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۱۱/۰۳



## ۱- مقدمه

تسبیح در لغت از ریشه «السَّبْح» یعنی شنا (فراهیدی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳: ۱۵۲) است و به حرکت سریع در آب و هوا یا در مسیر عبادت الهی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۳۹۲) گفته می‌شود. تسبیح در معنای اصطلاحی آن، نوعی عبادت است که پروردگار متعال را از جمیع بدی‌ها منزّه و پاک می‌شمارد (مقری فیومی، ۱۴۱۴ ق: ۱۰۰). واژه تسبیح و مشتقاتش نود و نه بار در قرآن کریم آمده است (محقق، ۱۳۷۲، ج ۱: ۶۴۷). آیه ۴۴ سوره مبارکه «اسرا» مهم‌ترین معرکه مفسران درباره اثبات تسبیح حقیقی یا قالی موجودات است و بخش پایانی آیه، هرکسی را قادر به درک و فهم این تسبیح نمی‌داند. در آیات ۷۴ سوره بقره، ۷۲ سوره احزاب، سوره نور، ۱۷-۱۸ سوره نمل و ۲۱ سوره فصلت، جمادات و نباتات و حیوانات نیز شبیه انسان دانسته شده‌اند؛ نیز برای آنها علم و شعور، اراده، حیات، شهادت و تسبیح در نظر گرفته شده است؛ چنانکه در سوره فصلت آیه ۲۱ و ۲۲ حتی به شهادت گوشت، پوست و دیدگان علیه انسان در قیامت اشاره می‌شود؛ به گونه‌ای که وقتی انسان متعرض شهادت آنان می‌شود، اینگونه پاسخ دهند: خداوندی که قادر است تا هر چیزی را گویا کند، ما را صاحب‌نطق کرد.

گفتنی است معتزلیان تسبیح موجودات را تأویل کرده‌اند و می‌گویند نگرستن به نباتات و جمادات، توجه شما را به خدا جلب کرده است و شما را به تسبیح وادار می‌کند و این بدان معناست که گویا آنها خودشان تسبیح خداوند را انجام داده‌اند (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۱۵۸)؛ البته تعمیم علم و شعور و نیز نطق به همه موجودات هستی، دلیل یکسان بودن آن در بین ممکنات نیست و دیگر آنکه گواهی موجودات در قیامت، لزوماً به ظرف لفظ و قول نیاز نخواهد داشت. درباره چگونگی تسبیح موجودات، اختلاف‌نظرهای متفاوتی وجود دارد و این مسئله در متون و منابع اسلامی، عرفانی و ادبی بازتاب وسیعی داشته است؛ چستی و چگونگی انجام این تسبیح و اینکه با زبان قال یا حال بوده است، از مهم‌ترین مباحث چالش‌انگیز دینی، عرفانی و ادبی است؛ به‌طوری‌که جامی در شمار شاعران و عارفانی است که به این مقوله، نگاه ویژه‌ای داشته است.

جامی خاتم‌الشعرا بزرگ شعر پارسی در سبک عراقی، علاوه بر تنوع قالب‌های شعر و نثر فارسی، از نظر محتوا و مضمون نیز از پیشینیان خود پیروی کرده است. او از نویسندگان پرکار بوده است و آثارش در دو بخش ادبی و عرفانی شامل دیوان اشعار، هفت اورنگ، نفحات‌الأنس، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، لوائح، اشعة‌اللمعات، شواهد‌النبوه و غیره است (صفا، ۱۳۶۸، ج ۴: ۳۴۷-۳۴۸)؛ نیز برای توضیح بیشتر رک. دانش پژوه، ۱۳۸۸: ۱۲-۴۵؛ افصح‌زاد، ۱۳۷۸: ۳۵؛ مدبری، ۱۳۶۹: ۷-۸). او در آثار خود به‌ویژه هفت اورنگ کوشیده است تا با استفاده از آبخورهای دینی و عرفانی خود، به‌ویژه متأثر از اندیشه‌های محی‌الدین ابن عربی، به معمای رازآلود چگونگی تسبیح موجودات هستی پاسخ دهد.

## ۱-۱ پیشینه پژوهش

تاکنون درباره شعورمندی و تسبیح موجودات در قرآن کریم و احادیث روایی و آثار ادبی، پژوهش‌های فراوانی انجام شده است؛ چنانکه آرام در «شعور و تسبیح کیهانی در نگاه قرآنی و ادبی» (۱۳۹۰) و معین، بیادار و ابوالحسنی در «تسبیح موجودات غیرذی‌شعور از دیدگاه قرآن» (۱۳۹۳)، ضمن بررسی واژه تسبیح از نظر لغوی و اصطلاحی، استدلال‌های قرآنی و تفسیری خود را درباره شعورمندی همه موجودات بیان کرده‌اند؛ همچنین آرام در بخش پایانی مقاله، فقط با ذکر یک

یا دو بیت از تعداد اندکی از شاعران مشهور فارسی کوشیده است تا شعورمندی و تسبیح موجودات را اثبات کند؛ محمدی شیخی و فریدونپور نیز در «عمومیت تسبیح حقیقی آفریدگان در هندسه معرفتی اندیشه دینی» (۱۳۹۶) کوشیده‌اند تا دیدگاه برخی مفسران و عارفان را درباره شعورمندی موجودات بیان کنند؛ سراج و منصوری هم در مقاله «تبیین فلسفی مسأله تسبیح موجودات از دیدگاه ملاصدرا» (۱۳۹۷) با استناد به برخی از مبانی فلسفی خود، سه برهان برای عمومیت تسبیح موجودات در جهان هستی اقامه کرده و تسبیح موجودات را از روی علم و آگاهی و با زبان مخصوص خود دانسته‌اند؛ اما تاکنون درباره تحلیل و بررسی ماهوی تسبیح موجودات در آثار جامی کار مستقلی انجام نشده است. درواقع نگارندگان در این پژوهش کوشیده‌اند علاوه بر اثبات شعورمندی و تسبیح موجودات در قرآن کریم و تفاسیر شیعه و سنی، به این پرسش هم پاسخ دهند که «کیفیت تسبیح موجودات به‌ویژه تسبیح گفتاری آنها در آثار جامی، چگونه بوده است؟» و دیدگاه وی در این زمینه تحلیل و بررسی شود.

## ۲- مباحث نظری بحث

### ۱-۲ شعورمندی و تسبیح موجودات از نظر تفاسیر قرآن کریم

بیشتر ذکر شد که مسئله تسبیح موجودات از مباحث پرچالش دینی، عرفانی و ادبی است؛ به‌گونه‌ای که مفسران هم در تبیین مسئله تسبیح موجودات، نظر واحدی ندارند و چند دیدگاه در این زمینه هست:

۱) تسبیح با الفاظ است و موجودات شعور دارند و حمد الهی را متناسب با عالم خود زمزمه می‌کنند؛ ولی ما نمی‌شنویم؛ ۲) تسبیح با زبان حال و تکوینی است که موجود غیرذی‌شعور فقط از نظر نقص و نیاز خود، به خداوند متعال دلالت کند؛ ولی تسبیح حقیقی است یا تسبیح نوعی انتساب مجازی به موجود غیرزنده است؛ ۳) ترکیبی از زبان حال و قال و تکوین و تشریح است؛ چنانکه موجودی مثل انسان، هم با زبان و الفاظ، حمد و تسبیح می‌گوید و هم خلقت وجودی او نیز به زبان حال از عظمت و قدرت صانعش خبر می‌دهد (برای توضیح بیشتر رک. رضایی اصفهانی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۸۳-۲۸۴)؛ تشبث و پراکندگی آرا در بیشتر تفاسیر به‌روشنی دیده می‌شود؛ چنانکه در *منهج الصادقین* آمده است که:

به اعتقاد امام قشیری، زندگان اهل آسمان و زمین به زبان قال و باقی به لسان حال مسبح‌اند. در *انوار*، به لسان حال، اشاره شده است و سلمی به نقل از ابوعثمان مغربی گوید: مکوات به اختلاف لغات مسبح‌اند و فقط عالم ربانی آن را می‌شنود و در *بحر الحقایق*، هر ذره از ذرات موجودات، زبانی تسبیحگر دارد. ابن عباس و قتاده این تسبیح را مخصوص همه موجودات غیر از جمادات دانسته‌اند؛ اما مؤلف *منهج الصادقین*، طبق قول اصح آورده است که اشیا بر سیل عموم از وحش، طیور و جمادات حتی صدای در و غرش سیلاب نیز مسبح اویند (کاشانی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۳۹-۴۴۰). بعضی تفاسیر مانند *بحر المحيط فی التفسیر*، *تفسیر ثعالبی*، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم* و *تفسیر نور نیز انتساب تسبیح* قالی به همه موجودات را حقیقی و آگاهانه دانسته‌اند (ابن حیان اندلسی، ۱۴۳۱ ق، ج ۴: ۵۴-۵۵؛ ثعالبی، بی‌تا، ج ۲: ۳۴۴؛ آلوسی، ۴۰۵ ق، ج ۲۷: ۱۴۲؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۶۶)؛ اما در طرف مقابل، در *تفسیر کبیر رازی*، *تفسیر ایجاز البیان عن معانی القرآن نیشابوری*، *الکشاف زمخشری*، *جوامع الجامع طبرسی*، *جلاء الاحزان جرجانی* و *تفسیر نمونه مکارم شیرازی*، تسبیح انسان را قالی و تسبیح جماد و نبات و حیوان را حالی برشمرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۰: ۳۴۷؛ نیز رک.

نیشابوری، ۱۴۱۵ ق: ۵۰۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۶۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۴۶۳؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۲۹۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۴: ۴۹۷-۴۹۸؛ بنابراین، همه هستی اعم از حیوانات وحشی و اهلی تا پرندگان آسمان و ماهیان دریاها، سنگریزه‌ها تا برگ درختان، طنین رعد و برق، رگبار باران و غرش سیلاب و صدای لرزش درها، مسیح او هستند و ما از درکشان عاجزیم (طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۸: ۱۴۱-۱۴۲؛ نیز رک. میدی، بی تا: ۲۸۹۱؛ بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۷۹۹-۸۰۰؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۴: ۳۵۱؛ بروجردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۵۷-۱۵۸؛ هاشمی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۱۲۲).<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد علامه طباطبایی نیز در مرتبه مفسر و فیلسوفی بزرگ تحت تأثیر فلسفه حکیم ملاصدرا، ضمن باورمندی به علم و شعور موجودات و نیز تسبیح کلامی یا قالی آنان براساس آیات قرآن کریم، اذعان داشته است که وقتی حقیقت کلام فهماندن و کشف از مافی‌الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود باشد، این فهماندن و کشف به هر طریق کلام خواهد بود؛ هرچند با زبان نباشد؛ پس هر چیزی که از معنای قصدشده ما پرده بردارد، قول و کلام است؛ همانطور که در قرآن مجید، کلام، قول، امر و نهی و وحی خداوند متعال از جنس الفاظ قراردادی و آواز شنیدنی نیست (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱۳: ۱۴۹؛ نیز رک. ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۲، بهرامپور، ۱۳۹۲، ج ۴: ۶۱۱).

## ۲-۲ شعورمندی و تسبیح موجودات از نظر متکلمان، فلاسفه و پژوهشگران علوم طبیعی

برخی از محققین امامیه، از جمله صدر المتألهین، براساس مبانی فلسفی خاص خود، سریان شعور و تسبیح کل موجودات را برپایه حرکت جوهری آنها به سوی کمال و تجرد و دوری از جهان مادی، کامل و تام دانسته و آن را از ابتکارات خود برشمرده‌اند. ملاصدرا کلام را از جنس صوت ندانسته است؛ بلکه آن را اظهار محتویات درونی و اعلام مقصود خود به مخاطب می‌داند؛ خواه با الفاظ یا بی‌الفاظ باشد. او تکلم اعضا و جوارح در آخرت را بر مبنای ظاهری آن حمل می‌کند و عدول از آن را جایز نمی‌داند (رک. ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۲، نیز رک. سراج و منصور، ۱۳۹۷: ۶۹-۷۴)؛ عده‌ای دیگر نیز با استناد به یافته‌های محققان علوم تجربی معتقدند هر پدیده‌ای در هستی به‌نوعی سخن می‌گوید و امواج و فرکانس خاصی را از خود متصاعد می‌کند؛ اما اشکال این ادعا آن است که امواج صوتی که نوع خاصی از امواج فیزیکی هستند، به دلیل قید انتشار آنها فقط در محیط‌های مادی از همه موجودات هستی، اعم از جاندار و غیرجاندار، صادر نمی‌شود و این با عمومیت مفهوم شیء سازگاری ندارد؛ از این رو، دیدگاه دیگری در این زمینه مطرح شده است که براساس آن، صدور امواج الکترومغناطیس از اشیا با تسبیح آنها تطبیق دارد و با استفاده از قانون استفان بولتزمان در ترمودینامیک بیان شده است که اجسام در دماهای مختلف از خود تابش‌های گرمایی ساطع می‌کنند؛ چنانکه هر جسمی در هر دمایی غیر از صفر کلونین از خود امواج الکترومغناطیس ساطع می‌کند. امواجی که در همه هستی ساری و جاری است و مصداق تسبیح همگانی و مداوم موجودات هستی است؛ پس نمود مادی این تسبیح را عالمان می‌توانند ببینند؛ اما باطن آن از جنبه‌های ملکوت است که بر عموم پوشیده است و تنها شماری از بندگان خاص خدا آن را درک می‌کنند (روحانی مشهدی و مرادی، ۱۳۹۵: ۳۶-۳۷).

## ۲-۳ شعورمندی و تسبیح موجودات از نظر عارفان و آثار عرفانی

مسئله شعورمندی موجودات از مباحث کلان معرفتی است که بدون اعتقاد به شعورمندی آنان، امکان درک تسبیحشان وجود نخواهد داشت. عارفان با استناد به بعضی از روایات دینی مانند ماجرای خورده‌شدن صحیفه قریش توسط موریانه به اذن الهی (رک. یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۸۹)، نالیدن و عرض شکایت زمین در قیامت (شیخ صدوق، بی تا، ج ۱: ۱۵۱)،

دائم‌الذکر بودن مورچه‌ها در ماجرای گفت‌وگو با حضرت سلیمان (ع) (شیخ صدوق، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۴۴)، تسبیح پرنده‌گان آسمانی و نهنگ دریا برای طالبان علم (شیخ صدوق، ۱۳۶۹، ج ۶: ۳۲۸)، امر پیامبر (ص) به گوش عایشه و حفصه و قطع موقت شنوایی آنان (سلیم بن قیس هلالی، ۱۳۹۲: ۵۴۲)، نالدین مساجد (زجاجی کاشانی، ۱۳۸۳: ۵۳)، شنیدن صدای تسبیح ناقوس توسط حضرت علی (ع) (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۹۳-۱۹۴ و نیز رک. روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷۱-۳۷۲؛ رجایی بخارایی، ۱۳۵۸: ۲۷۲)، اشاره به سبحان‌الله گفتن هزارستان در مناظره ابوالحسن نوری با مرد دهری (میهنی، ۱۳۸۸: ۳۰۳-۳۰۲)، شنیدن شکر زبانی پرنده نایینا توسط پیامبر (ص) (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷۰)، جل‌الله گفتن اشتر (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۵۰)، شعورمندی و اظهار شوق بهشت (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۹۷: ۳۰۶)، سخن گفتن انجیر با شبلی (قشیری، ۱۳۹۰: ۵۴۷-۵۴۸) و نمونه‌هایی از این قسم کوشیده‌اند شعورمندی کل پدیده‌های هستی را اثبات کنند؛ چنانکه ابن عربی معتقد است همه موجودات حی و ناطق‌اند و تسبیحشان نیز حقیقی است (ابن عربی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۴۷-۱۵۵؛ نیز رک. عفیفی، ۱۳۸۰: ۸۵-۸۶). به اعتقاد مرحوم فیض، تسبیح موجودات، امری نظری و مقتضای ذاتی است که از روی شوق و اظهار محبت و بدون هیچ تکلیف و اجباری انجام می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۱۹۶)؛ اما آنچه مسلم است تا انسان اسیر عالم ماده و حس است نمی‌تواند عالم غیب و حضرت ملکوت و جبروت را درک کند؛ پس باید باطن به نور ایمان روشن شود و به مقام ایقان و مرتبه عیان رسد تا بتواند استادی جمادات را در بندگی پروردگار عالم ببیند (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۶؛ نیز رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۹؛ گولپینارلی و سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۹۸)؛ به عبارت دیگر، «تسبیح موجودات، تسبیح نطقی، شعوری و ارادی است؛ نه تکوینی ذاتی که محجوبان گویند و تمام آنها به حسب حظی که از وجود دارند به مقام باری جلت عظمت، معرفت دارند و چون اشتغال به طبیعت و انغمار در کثرت هیچ موجودی چون انسان ندارد، از این جهت از همه موجودات محجوب‌تر است؛ مگر آنکه از جلباب بشریت خارج شده و خرج حجب کثرت و غیرت کرده باشد که بی حجاب به مشاهده جمال جمیل پردازد؛ پس حمد و مدح او از تمام حمدها و مدح‌ها جامع‌تر است» (امام خمینی (ره)، ۱۴۱۰ ق: ۳۴؛ نیز رک. حسینی طهرانی، ۱۴۱۴ ق: ۴۵۰؛ حسینی طهرانی، ۱۴۳۱ ق: ۳۹). پس هرآینه، غیر حق، عدم است و بعد از تصفیه و ترکیه و سلوک می‌توان با شهود و عیان، حق را به صورت جمیع ذرات متجلی دانست؛ چون همه به نطق انا الحق مسیح و مهلل حق‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۳۱۳-۳۱۴). افرادی مانند غزالی هم تسبیح جمادات را دلالتی دانسته‌اند که با اذن و اراده الهی می‌تواند با زبان قال نیز انجام شود (غزالی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۵۲)؛ هرچند وی در کتاب کیمیای سعادت خود، به زبان حال موجودات اشاره می‌کند و معتقد است انسان‌ها از شنیدن این منادی غافل‌اند (غزالی طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۲۰-۵۲۱). در شرح گلشن راز هم ظهور آثار کلیه وجود موجودات، تسبیح شمرده شده است (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۱۱۷).

### ۳- تحلیل و بررسی چگونگی تسبیح موجودات در هفت اورنگ

#### ۳-۱ شعورمندی و تسبیح همگانی موجودات

تعمیم شعورمندی و تسبیح موجودات از مضامین پرکاربرد است که نه تنها در آثار جامی، بلکه بارها در اشعار شاعران عارف مسلکی مانند مولوی، حافظ، عطار و... تکرار شده است. عطار، مولوی و سنایی از این شعورمندی به تعبیر دیگری یاد کرده و آن را بی‌قراری دائمی روح موجودات دانسته‌اند که البته خاص روح انسانی نیست؛ بلکه در سرتاسر موجودات



جهان ساری و جاری است (شیمل، ۱۳۸۴: ۴۹۱)؛ از این رو، جامی هم به تبع معاصران و شاعران پیش از خود و نیز متأثر از مکتب ابن عربی، همه موجودات اعم از نبات و جماد و حیوان را بدون استثنا، مسیح خداوند متعال می‌داند و می‌گوید:

هیچ چیزی ز نامی و جامد نیست الا مسیح و حامد

(جامی، ۱۳۷۰: ۵۵)

همانطور که پیشتر هم ذکر شد، در آثار و منابع عرفانی، جماد و نبات، شعورمندند و تجلی جمادی، جلالی و منبعث از قهاریت ذات، و تجلی نباتی، منبعث از محبت و پرتو مهر ایزدی ذکر شده است (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۱۶۵). جامی هم متأثر از همین آرا و اندیشه‌ها، در اورنگ سوم یا تحفة الأحرار، ضمن اعتقاد به شعورمندی و حرکت آغازین جماد، تجلی جلالی و قدرت قاهره الهی را عامل سکون و قعود جماد می‌داند و می‌گوید:

هر چه بود در خم طاق سپهر جمله از این چار نمودست چهر

قدرتش آن را به هم آمیخته است هر دم از آن نقش نو انگیخته است

نقش نخستین چه بود زان جماد کز حرکت بر در او ایستاد

کوه نشسته به مقام وقار یافته در قعدة طاعت قرار

(همان: ۳۷۰)

وی در مطلع هفت اورنگ، سلسله الذهب نیز آورده است:

ها که دالست بر هویت ذات متعاقب بود بر آن حرکات

حرکت چون سکون بر آن جاری او به ذات خود از همه عاری

هیچ وقت از همه مجرد نیست لیک با هیچ یک مقید نیست

رود این حرف در همه انات بر نفس‌های جمله حیوانات

همه او را بدین نفس ذاکر گرازو غایب‌اند و گر حاضر

(جامی، ۱۳۷۰: ۳)

جامی هم معتقد است که خداوند از هیچ موجودی منفصل نیست؛ در عین اینکه بدان متصل نیست؛ پس وقتی موجودی به منبع شعور مطلق، یعنی خداوند متعال متصل باشد، لاجرم او نیز شعورمند خواهد بود و این امر خود تأییدی است بر اینکه هیچ‌گاه این موجود از تسبیح خداوند جدا نبوده است و نیست. با توجه به ابیات فوق در هفت اورنگ جامی می‌توان گفت این ابیات به کلام گوهریار حضرت علی علیه السلام در وصف خداوند متعال - «مع کل شیئی لا بمقارنه و غیر کل شی لا بمزایله» (خداوند با همه چیز است بدون اتصال و تقارن، غیر از همه اشیاء است بدون انفصال و جدایی) - توجه داشته است.

باتوجه به اینکه ثابت شده است که جامی در دفتر اول سلسله الذهب از مثنوی، در دفتر دوم از تذکرة الاولیای عطار و نفعات الأوس جامی، در دفتر سوم از چهارمقاله عروضی سمرقندی، در سبحة الأبرار از طواسین حلاج، در تحفة الأحرار از کلبله و دمنه و در خردنامه اسکندری از اسکندرنامه نظامی تأثیر پذیرفته است (خدیور و شریفی، ۱۳۹۰: ۱۶۷). می‌توان اینگونه استنباط کرد که جامی درباره حدیث مذکور در مطلع سلسله الذهب خود نیز تا

اندازه‌ای تحت تأثیر مثنوی مولوی بوده است؛ چنانکه مولوی نیز تمام موجودات را متصل به ذات اقدس الهی دانسته است؛ ضمن اینکه این اتصال هیچ شباهتی بین خداوند و موجودات ایجاد نمی‌کند (جعفری، ۱۳۷۰: ۵۸؛ نیز رک. عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۹۷: ۲۷۱)؛ چنانکه مولوی نیز در این باره آورده است:

متصل نه، منفصل نه ای کمال  
 بلکه بی چون و چگونه و اعتلال  
 ماهیانیم و تو دریای حیات  
 زنده‌ایم از لطفت ای نیکو صفات  
 تو ننگجی در کنار فکرتی  
 نی به معلولی قرین چون علتی  
 (مولوی، ۱۳۷۴: دفتر سوم: ۴۰۰)

البته باید ذکر شود که عطار هم تسبیح موجودات را امری همگانی می‌داند و می‌گوید:

دو عالم در سجد اوست دایم  
 به ذات خود بود پیوسته قائم  
 همه ذرات در تسبیح ذاتت  
 ندیده هیچ کس کل صفات  
 (عطار، ۱۳۶۳: ۱) ۲

### ۲-۳ اقسام تسبیح موجودات هستی

جامی با تأثیرپذیری از منابع اصیل روایی و حدیثی، چگونگی تسبیح موجودات را در آثار خود بازنموده است؛ چنانکه در اصول کافی درباره پیامبر (ص) آمده است: «از هیچ سنگ و درختی عبور نمی‌کرد؛ جز آنکه برای او سجده می‌کرد. سجده احترام، نه عبادت و معنوی، نه ظاهری نظیر تسبیح موجودات خدا را» (کلینی، بی‌تا، ج ۲: ۳۲۹). نیز عبدالله بن مسعود می‌گوید: ما تسبیح طعام را درحالی که خورده می‌شد، می‌شنیدیم و حدیث دارد که مؤذن به قدر امتداد صوتش که به هر رطب و یابس می‌رسد؛ برایش - در قیامت - شهادت می‌دهند... در فتوحات مکیه هم آمده است که جماد و نبات هم دارای ارواح‌اند که اهل غیر کشف از درک آن عاجزند. ابن عربی این تسبیح را به لسان حال نمی‌داند؛ بلکه معتقد است همه موجودات به ثنای حق ناطق‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۲۰). جامی نیز ضمن توجه به هر دو روایت مذکور، معتقد است که تسبیح به هر دو شکل حالی و قالی صورت می‌گیرد که در اینجا بدان اشاره می‌شود:

حمد و تسبیح حق بدین قانون  
 که رسانیده شد به عرض اکنون  
 به لسان دلالت آمد و حال  
 نه به ترتیب لفظ و حرف و مقال  
 وین به سمع خرد شود مدرک  
 و اندرین نیست هیچ کس را شک  
 لیکن ارباب کشف و اهل عیان  
 در جماد و نبات و هر حیوان  
 نطق دیگر همی‌کنند اثبات  
 در جمیع مـواطن و اوقات  
 همه هستند زنده و گویا  
 خالق خویش را به جان جویا  
 حمد و تسبیح حق همی‌گویند  
 راه قرب و رضا همی‌پویند  
 (جامی، ۱۳۷۰: ۵۵)

به اعتقاد جامی، هرچند موجودات با لسان حال به وجود صانعی خلاق و قادر دلالت دارند، ارباب مکاشفه و اهل عیان می‌توانند تسبیح قالی موجودات را بشنوند. راه شنیدن این تسبیح از نظر جامی، دگرگونی سمع به یاری نور خداوند متعال

است؛ یعنی تنها تیزگوشانی که سمعشان به مدد نور الهی به سمع باطنی بدل شده باشد، می‌توانند این صدا و زبان حال را بشنوند؛ زیرا شنیدن صدای موجودات از خواص جهان دیگر است و با حواس و سمع ظاهری نمی‌توان این اصوات را درک کرد:

تیزگوشان که سمعشان مبدل	شد به سمع دگر ز نور ازل
حمد و تسبیحشان همی‌شنوند	گرچه اهل نظر نمی‌گروند
نطق و تسبیح کز جماد و نبات	بشنوی یاز عجم حیوانات
همه هست از خواص آن عالم	سمع و حس نیست اندر آن محرم
هر که را شد گشاده راه خیال	اندر آن عالمش دهند مجال

(همان: ۵۵-۵۷)

### ۳-۳ کیفیت انواع تسبیح

براساس آبخورهای دینی و منابع اصیل اسلامی، هریک از اشیا دارای تسبیح خاصی است و منظور از تسبیح کردن موجودات، معنایی اعم از ترتیب حروف و کلمات و اعم از نطق و کلام مسموع و غیر آن است و آن غیر از مطلق دلالت بر صنع آنهاست و آن کلام مخصوص باشد که هر نوعی از موجودات به حسب خلقت مخصوص خود و به قدر دانش و ادراکشان، خداوند متعال را تسبیح کنند. آنها که صاحب نطق‌اند با صدای خاص خود و آنها که صدایی از آنان مسموع نیست، در علم و غریزه خود رو به مبدأ دارند و از او بقا و روزی می‌طلبند (امین، ۱۳۶۱، ج ۷: ۳۱۴-۳۱۵؛ نیز رک. کمره‌ای، ۱۳۵۱، ج ۴: ۱۴۸). جامی، در مناجات آغازین *تحفة الأحرار*، همه مظاهر هستی را با زبان بی‌زبانی، گواه بر وجود صانعی قادر می‌داند و معتقد است همه ذرات هستی به صورت تکوینی و با زبان حال به وجود حق تعالی اشاره دارند:

کون و مکان شاهد جود تواند	حجت اثبات وجود تواند
... این همه آثار که نادر نماست	بر صفت هستی قادر گواست

(جامی، ۱۳۷۰: ۳۷۲)

یا در اورنگ پنجم، «یوسف و زلیخا» آورده است:

ز هر ذره بدو رویی و راهی است	بر اثبات وجود او گواهی است
بود نقش دل هر هوشمندی	که باید نقش‌ها را نقش‌بندی
به لوحی گر هزاران حرف پیداست	نیاید بی قلم‌زن یک الف راست

(همان: ۵۸۰)

البته جامی برای هریک از اشیا، نوعی تسبیح خاص با کیفیت متفاوت، قائل می‌شود و می‌گوید:

باشد آری به حکم عقل سلیم	صفت ذات همچو ذات قدیم
گاهی آن بی توسط گفتار	آید اندر مراتب و اطوار
چون دلالات جمله موجودات	بر کمال صفات و وحدت ذات

گاهی اندر لباس لفظ و حروف      گمراو را قوالباند و ظروف  
(همان: ۵۶)

وی تسبیح الهی موجودات را به دو شکل «بدون گفتار» و «نیازمند لفظ و حرف» تقسیم کرده و معتقد است آنچه از جنس حرف و مقال باشد یا با حس یا با خیال درک خواهد شد؛ پس آنچه با حواس درک شود، نزد عقل و قیاس اعتبار دارد و آنچه حواس ظاهری از درک آن عاجز باشد، تنها با حواس باطنی و خیال، محقق خواهد شد؛ او در این باره می‌گوید:

وین دو قسم ست زانکه حرف و مقال      یا به حس مدرک است یا به خیال  
و آنچه مدرک همی شود به حواس      ظاهر آمد به پیش عقل و قیاس  
و آنچه باشد حواس از آن قاصر      هست بر اهل کشف بس ظاهر  
موطنش عالم مثال بود      آلت سمع آن خیال بود  
گردد از سمع باطن آن مفهوم      سمع ظاهر بود از آن محروم  
(همان: ۵۶)

به اعتقاد جامی، فقط ارباب مکاشفه و اهل عیان، تسبیح قالی موجودات را درک می‌کنند و درواقع ایشان تنها کسانی هستند که به مدد نور الهی با گوش باطنی خود قادر به درک این تسبیح‌اند.<sup>۳</sup>

گفت و گوی فرشتگان با هم      باشد از حرف صوت آن عالم  
هر ملک را درو مثالی هست      که دهدشان در آن مقالی دست  
متجسس شود درو ارواح      متروّح شود درو اشباح  
هر چه آید فروز عالم جان      قالی باشش در آن میدان  
و آنچه بالا رود ز عالم گل      صورتی یابد اندر آن منزل  
وحی تزییل و رؤیت جبریل      هست ز احکام آن جهان به یقین  
(همان: ۵۶-۵۷)

جامی کیفیت گفت و گوی فرشتگان را از همین سنخ مکالمات دانسته است و شنیدن نطق و تسبیح جماد و نبات و نیز حیوانات عجم را از خواص عالم ملکوت می‌داند که سمع و حس ظاهری قادر به درک آنها نیست:

نطق و تسبیح کز جماد و نبات      بشنوی یا ز عجم حیوانات  
همه هست از خواص آن عالم      سمع و حس نیست اندر آن محرم  
هر که را شد گشاده راه خیال      اندر آن عالمش دهند مجال  
(همان: ۵۷)

جامی معتقد است تنها با ابزار خیال می‌توان این نادیدنی‌ها و ناشنیدنی‌ها را دید و شنید؛ چنانکه در ادامه می‌گوید:

کآنچه باشد شنیدنی شنود      رگم محجوب را بدان گرود  
و آنچه باشد ز دیدنی بیند      دامن از منکر دنی چیند

(همان: ۵۷)

به عبارت دیگر، جامی این نطق جمادات و نباتات و حیوانات عجم را نیازمند ابزار و آلات ادای کلام ندانسته است و می‌گوید: همانگونه که حق تعالی بدون لفظ و عبارت قادر به تکلم است، به همه موجودات هستی اعم از جماد و نبات و حیوان هم چنین نطقی را اعطا کرده است؛ چنانکه در فیه ما فیه نیز در تأیید این مطلب آمده است: حق از صورت و حرف منزّه است؛ سخن او بیرون حرف و صورت است؛ اما سخن خود را از هر حرفی و صوتی و از هر زبانی که خواهد روان کند (مولوی، ۱۳۸۵: ۵۴). جامی در ابیات ذیل به روشنی به این مطلب اشاره کرده است:

و آخرین وصف کان کلام بود	نه به حلق و زبان و کام بود
بر کلامش سکوت سابق نی	تهمت خامشیش لاحق نی
حق تعالی چو بی عبارت و حرف	با عدم گفت نکتهای شگرف
عدم آمد ز ذوق آن سخنان	به فضای وجود رقص کنان

(همان: ۱۷۳-۱۷۴)

با توجه به ابیات فوق، می‌توان اینگونه استنباط کرد که حتی عدم نیز به لطف گفته‌های حق به مرحله وجود راه پیدا کرده و یا اینکه عدم هم از شوق خطاب و گفت‌وگوهای خداوند به فیض هستی نائل شده است و این مسئله بیانگر شعورمندی آنان و اتصافشان به پروردگار متعال است؛ در عین اینکه وجودشان از وجود الهی مفترق است. گفتنی است جامی در اورنگ ششم، «لیلی و مجنون»، هر گوشی را شنونده کلام جاودانی نمی‌داند و معتقد است گوشی که از همه جهات و قید و بندهای مادی رسته باشد، قادر خواهد بود تا کلام الهی را با زبان بی‌زبانی بشنود؛ او در شرح معراج حضرت رسول اکرم (ص) آورده است:

گوشت ز زبان بی‌زبانی	بشنید کلام جاودانی
ذرات حقیقت توشد گوش	گوشت ز جهات رست چون هوش
دریافت به تیزهوشی ذوق	از تحت همان حدیث کز فوق
هر نکته از آن شنیده پاک	سرمایه صد هزار ادراک

(همان: ۷۵۷)

### ۳-۴ اقسام گفت‌وگوهای قالی در هفت اورنگ

#### ۳-۴-۱ تسبیح قالی جمادات

تسبیح قالی جمادات یکی از پرطرفدارترین مباحث اعتقادی است که جامی هم به پیروی از شاعران قبل از خود و تحت تأثیر آبخورهای دینی‌اش، همه موجودات هستی را اعم از جامد و نامی را مسبح و مذکر خوانده است و می‌گوید:

هیچ چیزی ز نامی و جامد نیست الا مسبح و حامد

(جامی، ۱۳۷۰: ۵۵)

جامی در آثارش، به روایت‌های مشهور تاریخی در بین شیعه و سنی مانند تسبیح سنگریزه در دست پیامبر (ص) و اقرار آن به رسالت ایشان در شمار معجزات آن حضرت (ص) اشاره کرده است (برای توضیح بیشتر درباره این واقعه تاریخی رک. طبرسی، ۱۳۹۰: ۱۸۰)؛<sup>۴</sup> چنانکه در نعت سوم پیامبر (ص) در هفت اورنگ آورده است:

سنگ سیه در کف تو سبجه سنج      دل‌سپهان را شده ز آن سبجه رنج  
(همان: ۳۷۹)

چنانکه در اورنگ هفتم، خردنامه اسکندری، هم در نعت پیامبر (ص) به این داستان اشاره کرده است:

چو خاتم که گیرد به دندان نگین      شدش سنگ اعدا به دندان قرین  
چو آن سنگ شد با سهیلش رفیق      ز عکسش بر آورد رنگ عقیق  
گر از لعل گویای او سبجه‌دان      نشد چون شد اندر کفش سبجه‌خوان  
ببین آن لب معجز آهنگ را      که چون سبجه خوان می‌کند سنگ را  
(همان: ۹۱۶)

درواقع، بسامد ذکر این واقعه در پهنه ادبیات فارسی نیز بسیار است؛ چنانکه عطار گوید:

داعی ذرات بود آن پاک ذات      در کفش تسبیح زان کردی حصات  
ز انبیا این زینت وین عز که یافت      دعوت کل امم هرگز که یافت  
(عطار، ۱۳۷۹: ۱۷)

مولوی نیز در مثنوی به این داستان، اشاره کرده است:

سنگ بر احمد سلامی می‌کند      کوه یحیی را پیامی می‌کند  
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم      با شما نامحرمان ما خامشیم  
چن شما سوی جمادی می‌روید      محرم جان جمادات چون شوید  
از جمادی عالم جان‌ها روید      غلغل اجزای عالم بشنوید  
فاش تسبیح جمادات آیدت      وسوسه تأویل‌ها نریایدت  
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳۸۷)

همچنین مولوی در جای دیگر به حکایت مشهور ابوجهل اشاره می‌کند که تعدادی سنگریزه در دست خود پنهان کرده بود و از پیامبر (ص) پرسید: اگر شما رسول الهی هستی و از اخبار غیبی مطلع‌اید، اکنون بگوئید من در مشتم چه چیزی پنهان کرده‌ام؟ به اذن الهی، پاره‌های سنگ در مشتم ابوجهل، شهادتین گفت و به رسالت الهی حضرت محمد (ص) گواهی داد:

سنگ‌ها اندر کف بوجهل بود      گفت ای احمد بگو این چیست زود  
گر رسولی چیست در مشتم نهان      چون خبر داری ز راز آسمان  
از میان مشتم او هر پاره سنگ      در شهادت گفتن آمد بی‌درنگ...  
لا اله کفنت و الا الله گفت      گوهر احمد رسول الله سفت

(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۷) ۵

### ۳-۴-۱ شعورمندی و تسبیح قالی طعام و لقمه غذا

اعتراف لقمه گوشت بزغاله به زهرآلودگی، از روایت‌های بسیار مشهور تاریخی است؛ چنانکه نقل شده است، بعد از برقرای صلح و تقسیم غنائم در غزوه خیبر، زینب بنت حارث یهودی، همسر سلام بن مشکم، چون مرگ خویشان خود را به پیامبر (ص) نسبت می‌داد، گوشت دست و شانه گوسفند را که از غذاهای دوست‌داشتنی پیامبر (ص) بود، با زهر مسموم کرد و آن را برای هدیه نزد آن حضرت آورد؛ اما به اذن الهی، استخوان در لقمه غذا به مسموم‌بودنش اعتراف کرد (برای توضیح بیشتر رک. ابن خلدون، ۱۹۷۱ م، ج ۳: ۳۹).<sup>۶</sup> این واقعه بارها در شعر شاعران ادبیات فارسی از جمله جامی بازتاب داشته است:

چون لب تو لقمه ز بزغاله کرد      لقمه به زیر لب تو ناله کرد  
گفت که آلوده به زهرم مخور      گرچه برد تلخی زهر این شکر  
(جامی، ۱۳۷۰: ۳۸۰)

یا در جای دیگر، جامی براساس روایت «... عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: كُنَّا نَأْكُلُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ الطَّعَامَ وَ نَحْنُ نَسْمَعُ تَسْبِيحَهُ»، به این موضوع اشاره دارد که ابن مسعود در حین غذا خوردن با پیامبر (ص) صدای تسبیح طعام را شنید (رک. قرطبی، ۱۹۶۴ م، ج ۱۰: ۲۶۸). جامی در این باره آورده است:

ابن مسعود گفت وقت طعام      می‌شنیدیم از طعام کلام  
به زبان فصیح و لفظ صریح      خوش همی گفت بهر حق تسبیح  
(همان: ۵۵)<sup>۷</sup>

### ۳-۴-۲ تسبیح قالی حیوانات

مسئله شعورمندی حیوانات نه تنها در منابع اسلامی، بلکه در شرح احوال بسیاری از عارفان و علمای بزرگ نیز یاد شده است؛ برای مثال، سخن گفتن حاج شیخ علی نخودکی در گوش بزغاله بی‌قرار و آرام کردن آن را می‌توان نام برد (مقدادی اصفهانی، ۱۳۷۵: ۴۹؛ نیز برای توضیح بیشتر رک. حجازی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۷۷-۲۸۰؛ مستنبط، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۲۲). جامی نیز در هفت اورنگ خود به این مضمون توجه دارد و می‌گوید:

رود این حرف در همه انات      بر نفس‌های جمله حیوانات  
همه او را بدین نفس ذاکر      گرازو غایب‌اند و گر حاضر  
(جامی، ۱۳۷۰: ۳)

### ۳-۴-۳ تسبیح قالی موجودات دریایی

تسبیح و شعورمندی موجودات دریایی، به‌ویژه ماهیان، از دیگر مباحث پرکاربرد است که در بسیاری از منابع اسلامی و نیز آثار عرفانی دیده می‌شود؛ برای مثال، در تذکرة الاولیای عطار در ذکر مالک دینار آمده است که چون راهی سفر دریا شد و مزد کشتی را طلب کرد و او هیچ نداشت، او را بزدند و خواستند در دریا بیندازند که ماهیان دریا آمدند و

هریک دیناری در دهان داشتند؛ مالک دست فراز کرد و از یکی دیناری بگرفت و به ایشان داد (عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۰۷)؛ جامی نیز در *سبحة الأبرار* در این باره آورده است:

بحر جودش که فلک فلک آمد  
بانگ موجش لمن الملک آمد  
گوش ماهیش چو این حرف شنید  
با خموشی ز سخن چاره ندید  
از زبان گرچه تهی داشت دهان  
لله الواحدش آمد به زبان  
واحد است او ز ماهی تا ماه  
همه بر وحدت اویند گواه  
(جامی، ۱۳۷۰: ۴۴۸)

### ۳-۲-۲-۲ تسبیح قالی پرندگان

درباره سخن گویی و تسبیح پرندگان بارها در متون عرفانی و به ویژه در منظومه‌هایی مثل *منطق الطیر* بحث شده است؛ شاعرانی مانند سنایی، خاقانی و عطار و اندیشمندانی مثل ابن سینا و غزالی به این موضوع پرداخته‌اند. در بیشتر این آثار، پرندگان به صورت رمزگونه و نمادین به کار رفته‌اند. اهمیت این مسئله تا جایی است که مولوی نیز در *مثنوی* از *منطق الطیر* خاقانی شروانی یاد کرده است؛ البته منظور مولوی از «*منطق الطیر* خاقانی» همان دریافت عوام از عالم غیب، نقطه مقابل «*منطق الطیر* سلیمانی» به معنی دریافت ولی کامل از غیب است (نیکمنش، ۱۳۹۲: ۱۳۰-۱۳۱)؛ سیمرخ عطار هم نماد انسان کامل است؛ نماد سی مرغی که طالب رسیدن به قاف حقیقت و سیمرخ حق‌اند (صدقی، ۱۳۸۰: ۱۳۱)؛ نیز رک. نسفی، ۱۳۸۴: ۱۹۱-۱۹۲؛ اما گفتنی است بعد از بررسی ساختار محتوایی هر سه *منطق الطیر* می‌توان گفت *منطق الطیر* سنایی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ او با زبانی ساده به توصیف تسبیح سی و دو پرنده پرداخته و برای هر یک از آنان با توجه به ویژگی‌های صوتی نامشان تسبیح‌هایی را خلق کرده است؛ به گونه‌ای که گویا سنایی نیز مانند سلیمان، زبان آنها را با گوش دل شنیده است و برای ما گزارش می‌دهد.<sup>۸</sup>

جامی نیز در اورنگ ششم، «لیلی و مجنون»، از لفظ مرغ در معنای عام «پرنده» استفاده کرده است. وی به تسبیح موجودات، از جمله پرندگان توجه ویژه‌ای داشته و به پیروی از شاعران *منطق الطیر* سرای قبل از خود، بیش از همه سنایی، برای مرغ یا در معنای عام آن «پرنده» شعور قائل شده و آنها را مسیح ذات اقدس الهی دانسته است و می‌گوید:

هر مرغ سخن که در ترانه است  
توحیدسرای آن یگانه است  
هر غنچه به شکر او دهانی است  
هر برگ گل طری زبانی است  
(همان: ۷۵۳)

به اولی اجنحه مرغان فصیح  
داده دانه پی قوت از تسبیح  
(همان: ۴۴۸)

اهمیت موضوع تاحدی است که شاعرانی مانند سعدی، حافظ و خواجه نیز در شعر خود به تسبیح زبانی مرغان اشاره کرده‌اند؛ چنانکه خواجه می‌گوید:

توحید تو خواند به سحر مرغ سحرخوان  
تسبیح تو گوید به چمن بلبل گویا  
(خواجه کرمانی، ۱۳۶۹: ۹۳)<sup>۹</sup>



یا مولوی در دفتر ششم مثنوی آورده است:

غافل است از حال مرغان مرد خام	صورت آواز مرغ است آن کلام
دیو گرچه ملک گیرد هست غیر	کو سلیمانی که داند لحن طیر
علم مکرش هست و علمناش نیست	دیو بر شبه سلیمان کرد ایست
منطق الطیری ز علمناش بود	چون سلیمان از خدا بشاش بود

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۰۹۹)

مولوی معتقد است همه موجودات هستی اعم از جمادات غیرعاقل نسبت به عالم خلق، صامت و نسبت به عالم امر و پیشگاه الهی، ناطق و گویا هستند. از نظر مولوی تنها راه شنیدن صدای تسبیح موجودات بی جان و جمادات، گسستن از عالم ماده و ظاهر و محسوس و پیوستن به عالم جان و معناست. همانگونه که صاحبان کشف و شهود به این نجواها و تسبیحات واقف‌اند.

می‌زید خوش عیش بی زیر و زبر	اندر این عالم هزاران جانور
بر درخت و برگ شب ناساخته	شکر می‌گوید خدا را فاخته
که اعتماد رزق بر توست ای معجب	حمد می‌گوید خدا را عندلپ

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۰۳)

مولوی نیز به سبک سنایی برای هریک از پرندگان، تسبیحی خاص و متمایز از سایر پرندگان ذکر کرده است؛ چنانکه در ابیات فوق بدان اشاره شد.

### ۳-۴-۳ تسبیح قالی نباتات

تسبیح نباتات از مسائل دیگری است که در قرآن کریم نیز بدان اشاره شده است؛ چنانکه در آیه ۱۸ سوره حج آمده است: «الم تر ان الله يسجد له من في السموات و من في الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب و كثير من الناس...»؛ به عبارت دیگر خورشید، ماه، ستارگان، کوه‌ها، درختان و جنیندگان و بسیاری از مردم، خداوند متعال را سجده می‌کنند.<sup>۱۰</sup> درباره شعورمندی نباتات در کتاب *صراط مستقیم* و *خرائج* از علی بن حمزه نقل شده است که سالی در مراسم حج در خدمت امام صادق علیه السلام بودیم که در بین راه زیر درخت خرما می نشستیم. امام زیر لب زمزمه‌ای کردند و فرمودند: ای درخت خرما از آنچه خداوند متعال در نهاد تو برای روزی بندگانش قرار داده است، به ما بخوران. من متوجه درخت خرما بودم و دیدم درخت به طرف امام (ع) کج شد؛ درحالی که دارای برگ‌ها و رطب تازه شده بود (مستنبط، ۱۳۹۳، ج ۲: ۶۰۵). جامی هم به شعورمندی نباتات مثل سایر موجودات هستی باور دارد و می‌گوید:

هیچ چیز ز <u>نامی</u> و جامد	نیست الا <u>مسبّح</u> و حامد
------------------------------	------------------------------

(جامی، ۱۳۷۰: ۵۵)

مرتضی گفت با رسول خدا	رفتم از مکه جانب صحرا
هیچ سنگ و <u>درخت</u> نامد پیش	که نگفتش سلام بی کم و پیش

(همان: ۵۵)

باز در اورنگ ششم، لیلی و مجنون، آورده است:

هر غنچه به شکر او دهانی است      هر برگ گل طری زبانی است  
(همان: ۷۵۳)

همچنین جامی در نعت سوم *تحفة الأحرار* درباب شعورمندی نباتات نقل کرده است که نخل (در معنای عام یعنی درخت) نیز به فرمان پیامبر (ص) از جای خود حرکت کرد و مطیع امر ایشان شد؛ در ابیات ذیل به این مسئله اشاره شده است:

نخل که بودش به زمین سخت پای      جست به فرموده امرت ز جای  
کرد به هر سو که تو خواندی خرام      ساخت به هر جا که تو گفستی مقام  
(همان: ۳۸۰)

بازتاب این مسئله در شعر و ادب فارسی نیز بسیار بوده است؛ به طوری که مولوی در مثنوی به شعورمندی نباتات معتقد است و می گوید:

تو نیننی برگها را کفزدن      گوش دل باید نه این گوش بدن  
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳۴۸) ۱۱

### ۳-۴-۴ تسبیح قالی سپهر و اجرام آسمانی

اجرام آسمانی نیز همانند سایر موجودات هستی در حال تسبیح الهی اند؛ چنانکه در *القطره* به نقل از «*منهج التحقيق الی سوا الطريق*» از سلمان فارسی نقل شده است که امام حسن (ع) از پدر بزرگوارشان درخواست کرامتی کرد؛ حضرت دو رکعت نماز خواند؛ پس دعایی خواند و به سوی غرب اشاره کرد؛ فوراً ابری بالای سر آنها پیدا شد. پس ابر پایین آمد؛ درحالی که می گفت: اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و انک خلیفته و وصیه (من شک فیک فقد ضل عن سبیل النجاه): شهادت می دهم که خدایی جز خداوند یکتا نیست و محمد فرستاده و تو جانشین و وصی او هستی؛ هر کس درباره تو شک کند، از راه نجات و رستگاری دور افتاده است (مستنبط، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۱۴-۳۱۵). جامی هم در اورنگ هفتم، *خردنامه اسکندری*، به سبحة خوانی سپهر اشاره می کند و می گوید:

بود در رخت سبحة خوانی سپهر      که گردد از مهره سان ماه و مهر  
به تسبیح خوانی تو می خوانی اش      از آن است این مهره گردانی اش  
(جامی، ۱۳۷۰: ۹۱۲) ۱۲

البته نه تنها در آثار جامی، بلکه از دیرباز تاکنون در دیباچه دیوان اغلب شاعران بزرگ ادب فارسی مانند ناصر خسرو نیز به تسبیح اجزای هستی، به ویژه اجرام آسمانی، اشاره شده است؛ چنانکه ناصر خسرو می گوید:

تسبیح می کننش پیوسته      در زیر این کبود و تنک چادر  
تسبیح هفت چرخ شنودهستی      گر نیست گشته گوش ضمیرت کر  
(ناصر خسرو، ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۸۶-۲۸۷)

با تحلیل و بررسی مسئله تسبیح موجودات در هفت اورنگ جامی می‌توان گفت وی تحت تأثیر منابع و آبخشورهای اسلامی، به‌ویژه آیات قرآن کریم و احادیث مشهور روایی بین شیعه و سنی و نیز آموزه‌های مکتب ابن عربی و به تبع شاعران بزرگ عرفانی پیش از خود توانسته است جلوه‌های گوناگون تسبیح حقیقی موجودات را با زبان قال در آثار خود ترسیم کند؛ به گونه‌ای که در شعر او همه موجودات در زمین و آسمان، از جماد و نبات و حیوان تا اجرام آسمانی، به تسبیح الهی مشغول‌اند و تنها اصحاب کشف و عیان به مدد سمع باطنی، قادر به شنیدن این نجواها و راز و نیازهای موجودات با خداوند متعال است.

#### ۴- نتیجه‌گیری

تسبیح کلامی موجودات از مهم‌ترین مسائلی است که در آثار و منابع اسلامی و نیز منابع اصیل عرفانی و ادبی بسیار بدان پرداخته شده است؛ چنانکه جامی یکی از شاعران بزرگ قرن نهم نیز به این مقوله توجه ویژه‌ای داشته و در هفت اورنگ خود، با استناد به اصل «مع کل شیئی لایمقارنه و غیر کلشی لا بمزایله» همه موجودات را متصل به ذات اقدس الهی می‌داند؛ بدون اینکه هیچ شباهتی بین خداوند و موجودات وجود داشته باشد؛ از این رو، لازمه اتصاف موجودات به منبع ذی‌شعور مطلق هستی، یعنی خداوند متعال، شعورمندی موجودات خواهد بود و می‌توان با علم به شعورمندی آنها، مسیح‌بودنشان را نتیجه گرفت. جامی در هفت اورنگ، بیشتر به تبع آموزه‌های مکتب ابن عربی، همه ممکنات را در نظام هستی، مسیح و مدگر می‌داند و معتقد است این تسبیح از نوع حقیقی و با زبان قال محقق می‌شود؛ اما همگان قادر به درک این مکالمات نیستند؛ هر چند جامی در تحلیل و تبیین تسبیح موجودات به اقتضای شاعران عرفانی پیش از خود عمل کرده و کوشیده است تا تسبیح قالی یا کلامی موجودات را بعد از تسبیح تکوینی آنان در هفت اورنگ به تصویر بکشد؛ اما برای متمایز نشان دادن آرای خود از سایرین، بعد از تقسیم تسبیح موجودات به دو شکل لفظی و غیرلفظی، اذعان داشته که تسبیح بدون لفظ یا تکوینی (حالی) با هر عقل سلیمی پذیرفتنی است و اجزای سازنده هر موجودی ناخودآگاه، مؤید خالق و صانع قادر آن موجود خواهد بود؛ اما تسبیح لفظی یا نیازمند حرف و مقال را به دو دسته تقسیم می‌کند و معتقد است این تسبیح، به دو طریق درک‌پذیر است؛ در طریق اول، فقط اصحاب کشف و اهل نظر با معیار عقل و قیاس و به مدد حواس ظاهری قادر به درک این تسبیح هستند و در طریق دوم، حواس ظاهری از درک این نوع تسبیح عاجزند و تنها اصحاب کشف و عیان با معیار خیال و به مدد حواس باطنی قادر به شنیدن این تسبیح قالی یا کلامی موجودات خواهند بود؛ به عبارت دیگر، تنها تفاوت برجسته جامی با وجود تقلید محضش در تحلیل و تبیین تسبیح موجودات، همین تسبیح قالی موجودات با نیروی خیال است و آلا به راحتی می‌توان ردپای اندیشه‌های ابن عربی و نیز شاعران بزرگی مانند مولوی و عطار و سنایی را در آثارش دید.

#### یادداشت‌ها

۱. البته در سلسله جبال و طیور نیز انابه هست؛ آنها، هم اهل رجوع و هم اهل انقطاع‌اند؛ منقطع از غیر حق و پیوسته به حق؛ که هر موجودی به اندازه سعه وجودی، حشر تکوینی و اکبر دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۲۴۹-۲۵۰) نیز رک. صراف‌زاده کاشانی، ۱۳۸۴، ج ۵: ۱۹۲؛ ری‌شهری، ۱۳۸۵، ج ۵: ۱۹۵؛ وجدانی، بی‌تا: ۷۸۷).

۲. نیز رک. عطار، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۰۴؛ عطار، ۱۳۶۳: ۳؛ شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۱۶۰۰؛ مولوی، ۱۳۷۴: بیت ۴۶۵، ص ۳۶۳؛ همان، بیت ۳۲۸۹، ص ۴۸۵؛ بیدارمغزآرانی، ۱۳۸۲: ۲۶۵؛ مخلص کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۴۲؛ اوحدی اصفهانی، ۱۳۴۰: ۲۱؛ قآنی، ۱۳۶۳: ۷۰.

۳. نیز در مقدمه تحفة الأحرار آورده است:

نـوایی از مقام بیـمقامی	بلندآوازه در بی ننگ و نامی
درین وحشت‌سرای پرعلائق	سماع این نوارا نیست لایق
جز آنکس کز نوای بی‌نوایی	کند فهم رموز آشنایی
به سمع مکرمت مسموع بادا	به حسن مغفرت مشفوع بادا

(جامی، ۱۳۷۰: ۳۶۷)

۴. یا تسیح محجن حضرت رسالت (ص) در دست مبارکشان و تعجب قوم از تسیح گویی یک تکه چوب خشک نیز در مقاله شمس «ای منبر تو را نمی گویم» حرکت منبر از جای خود به سمت پیامبر (ص) در همین شمار است (رک. کاشانی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۳۹؛ نیز رک. شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۱۱).

۵. نیز رک. صباحی بیدگلی، ۱۳۶۵: ۴۹؛ مولوی، ۱۳۷۴: بیت ۲۸۳۲، ص ۶۷۸-۶۷۹.

۶. أهدت اليهودية زينب بنت الحرث امرأة سلام بن مشكم إلى النبي صلى الله عليه وسلم شاة مصلية و جعلت السم في الذراع منها وكان أحب اللحم إليه فتناوله ولاك منه مضغة ثم لفظها وقال إن هذا العظم يخبرني أنه مسموم و أكل معه بشر بن البراء بن معرور وازدرد لقمته فمات منها ثم دعا باليهودية فاعترفت ولم يقتلها لاسلامها حينئذ على ما قيل و يقال انه دفعها إلى أولياء بشر فقتلواها... .

۷. نیز رک. عطار، ۱۳۷۹: ۱۷.

۸. قبل از سنایی در حیات الحیوان دمیری هم از تسیح آفرینی برای پرندگان یاد شده است؛ اما باید توجه داشت که منطق الطیر خاقانی و عطار با وجود تشابه اسمی دارای مضمون متفاوت اند؛ به گونه‌ای که منطق الطیر خاقانی به ابزاری در دست شاعر بدل شده است تا گل محمدی را در جایگاه شاه گل‌ها برگزیند و به مدح حضرت رسول اکرم (ص) پردازد. منطق الطیر عطار هم در عین اینکه پویا و متحرک و دارای نمادهای فلسفی است، برای اثبات اصل وحدت وجود در عرفان و تصوف به کار رفته است (برای توضیح بیشتر در این باره رک. فروزانفر، ۱۳۷۵: ۲۹۹-۳۰۲؛ بالانی، ۱۳۸۴: ۶۹-۷۵؛ رضی و بتلاب اکبرآبادی، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۵). البته گفتنی است در شماری از رساله الطیرها مانند رساله الطیر ابن سینا و منطق الطیر عطار از «روح» به «پرنده» تعبیر شده است؛ زیرا اسارت روح در قفس تن یکی از بن‌مایه‌های اصیل ادب عرفانی است و تشبیه روح به «مرغ» در قرن پنجم و ششم بسیار شایع بوده است. درحقیقت رمز «مرغ» به معنای روح و مشکلاتی است که روح از ناحیه جسم تحمّل می‌کند (برای توضیح بیشتر رک. پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۲۸۴؛ زارع جیرهنده، ۱۳۹۴: ۱۲۲).

۹. نیز رک. عطار، ۱۳۶۳: ۳؛ فیضی، ۱۳۹۲: ۲۴۲؛ حافظ شیرازی، ۱۳۷۳: ۹۱؛ سعدی، ۱۳۸۳: ۲۸۴؛ قوامی رازی،

۱۳۳۴ ش: ۷۴.

۱۰. در سوره الرحمن، آیه ششم نیز آمده است: «النجم و الشجر يسجدان»: نجم (به قرینه شجر یعنی گیاهان بدون ساقه) و درخت هم برای او سجده می‌کنند. موجودات هستی دو نوع سجده دارند که در سجود تکوینی به تسلیم بی قید و شرط در برابر قوانین نظام آفرینش الهی و در سجود تشریحی نیز فقط اهل معرفت و خرد به نهایت خضوع در برابر پروردگار هستی نائل می‌شوند (میری و عطار روشن، ۱۳۹۴: ۳۰۰-۳۰۱؛ نیز رک. مسجد جامعی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۲۷؛ سعادت پرور، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۰۷).
۱۱. نیز رک. مولوی، ۱۳۷۴: بیت ۳۴۷۰، ص ۴۹۳؛ فیضی، ۱۳۹۲: ۷۶۵؛ مخلص کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۹۵.
۱۲. نیز رک. خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۶۲.

### منابع

۱. ابن ترکه، صائن الدین (۱۳۷۵). شرح گلشن راز (ابن ترکه)، محقق و مصحح: کاظم دزفولیان، تهران: آفرینش.
۲. ابن حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۳۱ ق. - ۲۰۱۰ م.)، البحر المحيط فی التفسیر، به عنایت زهیر جمیع الغرناطی، بیروت - لبنان: دارالفکر.
۳. ابن خلدون (۱۹۷۱ م.). تاریخ ابن خلدون، بیروت - لبنان: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴. ابن عربی، محی الدین (۱۳۶۲). فتوحات مکیه، حقه عثمان یحیی، قاهره: [بی‌نا].
۵. افصح‌زاد، اعلاخان (۱۳۷۸). نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، آینه میراث.
۶. امام خمینی (ره) (۱۴۱۰ ق. / ۱۳۷۵ ش.). تفسیر سوره حمد امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. امین، سید نصرت (۱۳۶۱). مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، مجموعه ۱۵ جلدی، تهران: [بی‌نا]، چاپ اول.
۸. انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۷۲). مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح و مقابله سه نسخه از محمد سرور مولایی، تهران: توس.
۹. اوحدی اصفهانی (معروف به مراغی) (۱۳۴۰). کلیات اوحدی اصفهانی معروف به مراغی: دیوان منطق العشاق - جام جم، تصحیح سعید نفیسی، تهران: امیرکبیر.
۱۰. آرام، محمدرضا (۱۳۹۰). «شعور و تسیح کیهانی در نگاه قرآنی و ادبی»، بهارستان سخن، فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات فارسی، سال هفتم، شماره ۱۷، دوره ۷، ۱۹۷-۲۱۸.
۱۱. آلوسی بغدادی، محمود (۱۴۰۵ ق.). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالاحیاء و التراث العربی.
۱۲. بالانی، پیوند (۱۳۸۴). «مقایسه تطبیقی منطق الطیر سنایی، خاقانی و عطار»، نشریه کتاب ماه ادبیات، پیاپی ۹۶، شماره ۱۲، ۶۶-۷۵.
۱۳. بیدارمغز آران، حسن (۱۳۸۲). دیوان غزل‌سرایی معاصر فهیمی آران، با تصحیح و مقدمه علی اصغر صائم، کاشان: مرسل.
۱۴. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۹). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۵. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف [بی تا]. تفسیر الثعالبی الموسوم بجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، جزء الثاني، بیروت - لبنان: مؤسسه الاعلمی المطبوعات.
۱۶. جامی خراسانی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد (۱۳۷۰). مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح و مقدمه مرتضی مدرس گیلانی، تهران: گلستان کتاب (کتابفروشی سعدی)، چاپ ششم.
۱۷. جرجانی، ابوالحسن حسین (۱۳۷۷). جلاء الازهان و جلاء الاحزان، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰). مولوی و جهان بینی ها در مکتبهای شرق و غرب، تهران: بعثت، چاپ چهارم.
۱۹. حجازی زاده، سید محسن (۱۳۸۶). گنج خانواده، قم: فراگفت، چاپ سیزدهم.
۲۰. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۱. حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۴ ق.). روح مجرد: یادنامه عارف کبیر حضرت حاج سید هاشم حداد قدس سره، تهران: حکمت.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱ ق.). رساله لبّ اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب، مشهد: علامه طباطبایی، طبع هجدهم.
۲۳. خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل بن علی (۱۳۵۷). دیوان خاقانی، به اهتمام ضیاء الدین سجادی، تهران: زوار، چاپ دوم.
۲۴. خدیور، هادی؛ شریفی، فاطمه (۱۳۹۰). «تأثیر پذیری جامی از شعرا و نویسندگان پیش از خود در آفرینش مثنوی هفت اورنگ»، نشریه تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، دوره ۲، شماره ۶، ۱۶۷-۱۹۹.
۲۵. خواجه کرمانی (۱۳۶۹). دیوان اشعار خواجه کرمانی، به اهتمام و تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: پازنگ، چاپ دوم.
۲۶. دانش پژوه، منوچهر (۱۳۸۸). نقد روان جامی (مروری بر زندگی و آثار نورالدین عبدالرحمان جامی)، زیر نظر علیرضا مختارپور قهرودی، تهران: همشهری.
۲۷. رازی، فخرالدین محمد (۱۴۲۰ ق.). تفسیر کبیر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق.). مفردات الفاظ فی غریب القرآن، حقه عدنان داوودی، بیروت - لبنان: دارالعلم الشامیه.
۲۹. رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۵۸). فرهنگ اشعار حافظ، تهران: محمدعلی علمی، چاپ چهارم.
۳۰. رضی، احمد؛ بتلاب اکبرآبادی، محسن (۱۳۸۹). «منطق الطیر عطار و منطق گفتگویی»، فصلنامه زبان و ادبیات پارسی، شماره ۴۶، ۱۹-۴۶.
۳۱. روحانی مشهدی، فرزانه؛ مرادی، مصطفی (۱۳۹۵). «تفسیر علمی تسبیح همگانی موجودات»، مجموعه چکیده مقالات سومین همایش ملی اعجاز قرآن کریم، تهران: مرکز همایش های بین المللی دانشگاه شهید بهشتی، ۳۷-۳۵.

۳۲. روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۶۰). شرح شطحیات، به تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری کرین، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.
۳۳. زارع جیره‌نده، سارا (۱۳۹۴). «مقایسه منطق الطیر عطار نیشابوری با رساله الطیر ابن سینا»، کهن‌نامه ادب پارسی، سال ششم، شماره اول، ۱۱۳-۱۳۶.
۳۴. زجاجی کاشانی، مجید (۱۳۸۳). سیمای رضوی (زندگینامه حضرت آیت‌الله سید محمدحسین رضوی کاشانی)، تهران: سبحان.
۳۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق.). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت - لبنان: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
۳۶. سراج، شمس‌اله؛ منصوری، حجت (۱۳۹۷). «تبیین فلسفی مسأله تسبیح موجودات از دیدگاه ملاصدرا»، نشریه فلسفی تحلیلی (جستارهای فلسفی - پژوهش‌های فلسفی)، دوره ۱۴، شماره ۳۳، ۶۳-۸۷.
۳۷. سعادت‌پرور (پهلوانی تهرانی)، علی (۱۳۹۰). سرالاسراء: شرحی بر حدیث معراج ترجمه فارسی، جلد اول، ترجمه محمدجواد وزیری فرد، تهران: احیا کتاب، چاپ سوم.
۳۸. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۳). گلستان و بوستان سعدی، برگردان گلستان از ادوارد رها‌تسک و برگردان بوستان از جی. ام. ویکنز، تهران: هرمس.
۳۹. شاه نعمت‌الله ولی (۱۳۸۲). دیوان شاه نعمت‌الله ولی، تهران: علم.
۴۰. شمس تبریزی، محمد بن علی (۱۳۸۵). مقالات شمس، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: مرکز، چاپ هفتم.
۴۱. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳). شرح مثنوی (شهیدی)، دوره هفت جلدی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۲. شیخ صدوق (ابن بابویه) (۱۳۶۹). ترجمه و شرح من لا یحضره الفقیه، مترجم: صدربلاغی و علی‌اکبر غفاری، شارح علی‌اکبر غفاری، تهران: صدوق.
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳). متن و ترجمه عیون اخبار الرضا علیه السلام، جلد دوم، ترجمه علی‌اکبر غفاری، تهران: صدوق.
۴۴. \_\_\_\_\_ [بی تا]. خصال شیخ صدوق، با ترجمه و شرح فارسی زیر نظر آیت‌الله کمره‌ای، تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ هفتم.
۴۵. شیمل، آنه‌ماری (۱۳۸۴). ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
۴۶. صباحی بیدگلی (۱۳۶۵). دیوان صباحی بیدگلی، به کوشش احمد کرمی، تهران: سلسله نشریات «ما».
۴۷. صدقی، حسین (۱۳۸۰). «اندیشه‌های جامی در مثنویهای هفت اورنگ»، نشریه زبان و ادب فارسی، شماره ۱۷۸، ۱۱۹-۱۵۳.
۴۸. صراف‌زاده کاشانی، حسن (۱۳۸۴). الهادی الی الحق المبین، جلد پنجم، قم: دفتر نشر برگزیده، نشر مرسل.
۴۹. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۸). تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس، چاپ پنجم.

۵۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۹۰). *اعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: اسلامیه، چاپ سوم.
۵۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *جوامع العوامع*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۵۲. طغیانی، اسحاق؛ خیبری، سکینه (۱۳۹۴). «جلوه تسبیح در اشعار عطار»، مجموعه مقاله‌های دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی، ۵۷۶-۵۸۸.
۵۳. عبدالرزاق کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۹۷). *مجموعه رسائل و مصنفات*، مقدمه و تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده، تهران: میراث مکتوب، چاپ سوم.
۵۴. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۳). *هیلاج‌نامه*، با تصحیح و مقدمه احمد خوشنویس (عماد)، گیلان: کتابخانه سنایی.
۵۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). *جوهرالذات*، تهران: اشراقیه.
۵۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *منطق‌الطیر*، با کوشش و تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ شانزدهم.
۵۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *تذکره الاولیاء*، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون و بازنگری و ترجمه مقدمه‌ها و تنظیم فهرست‌ها از ع. روح‌بخشان، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
۵۸. عینی، ابوالعلا (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم: شرح و نقد اندیشه ابن عربی*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
۵۹. غزالی، محمد (۱۳۸۹). *احیا علوم الدین*، ترجمه محمد خوارزمی، تهران: علمی و فرهنگی.
۶۰. غزالی طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۷). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.
۶۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ ق.). *العین*، [بی‌جا]: دارالهجره.
۶۲. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۵). «نقد و تحلیل منطق‌الطیر»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، کلک فروردین و اردیبهشت، شماره ۷۳ و ۷۴ و ۷۵، ۲۹۹-۳۰۲.
۶۳. فیضی کاشانی، مصطفی (۱۳۹۲). *کلیات مصطفی فیضی کاشانی*، قم: وثوق.
۶۴. قآنی (۳۶۳). *دیوان قآنی*، با مقدمه ناصر هیری، تهران: گلشایی.
۶۵. قرطبی، شمس‌الدین (۱۹۶۴ م.). *الجامع لأحكام القرآن: تفسیر قرطبی*، تحقیق احمد البردوسی و ابراهیم اطفیش، قاهره: دارالکتب المصریه.
۶۶. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوزان (۱۳۹۱). *ترجمه رساله قشیریه*، مترجم ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات مهدی محبتی، تهران: هرمس.
۶۷. قوامی رازی، بدرالدین (۱۳۳۴ ش.). *دیوان شرف الشعرا بدرالدین قوامی رازی*، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی، معروف به محدث، [بی‌جا]: چاپخانه سپهر.



۶۸. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۶). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح علامه جلال‌الدین همایی، قم: موسسه نشر هما، چاپ پنجم.
۶۹. کلینی، محمد بن یعقوب [بی تا]. *اصول کافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۷۰. کمره‌ای، محمدباقر (۱۳۵۱). *ترجمه کتاب السما و العالم البحار: آسمان و جهان*، دوره ده‌جلدی، تهران: اسلامیة.
۷۱. گولپینارلی، عبدالباقی؛ سبحانی، توفیق (۱۳۷۱). *نثر و شرح مثنوی (گولپینارلی)*، سه جلدی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۷۲. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۸). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، چاپ هشتم.
۷۳. محقق، محمدباقر (۱۳۷۲). *اسما و صفات الهی در قرآن*، تهران: اسلامی.
۷۴. محمدی شیخی، قباد؛ فریدونی‌پور، طیبه (۱۳۹۶). «عمومیت تسبیح حقیقی آفریدگان در هندسه معرفتی اندیشه دینی»، *فلسفه دین*، دوره ۱۴، شماره ۲، ۳۴۹-۳۷۳.
۷۵. مخلص کاشانی، میرزا محمد (۱۳۷۹). *دیوان مخلص کاشانی*، مقدمه و تصحیح و تحشیه حسن عاطفی، تهران: میراث مکتوب.
۷۶. مدبری، محمود (۱۳۶۹). *رباعیات جامی*، تهران: پازنگ.
۷۷. مستنبط، سید احمد (۱۳۹۳). *قطره‌ای از دریای فضایل اهل بیت علیهم السلام*، ترجمه کتاب «القطره»، مقدمه و اشraf سید مرتضی مجتهدی سیستانی، ترجمه محمد ظریف، قم: الماس، چاپ سیزدهم.
۷۸. مسجد جامع، علیرضا (۱۳۸۰). *پژوهشی در معارف امامیه*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷۹. معین، امراله؛ بیادار، هنگامه؛ ابوالحسنی، فاطمه (۱۳۹۳). «تسبیح موجودات غیرذی‌شعور از دیدگاه قرآن»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، شماره ۱۸، ۷-۳۴.
۸۰. مقدادی اصفهانی، علی (۱۳۷۵). *نشان از بی نشانها*، تهران: جمهوری، چاپ نهم.
۸۱. مقرئ فیومی، احمد (۱۴۱۴ ق.). *مصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر للرافعی*، قم: مؤسسه دارالهجره.
۸۲. ملاصدرای شیرازی، محمد (۱۳۸۸). *تفسیر سوره جمعه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: ایران مصور، چاپ سوم.
۸۳. مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی مولوی: متن کامل و اصیل از روی طبع نیکلسون*، تهران: پژوهش، چاپ دوم.
۸۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *فیه ما فیه*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه .
۸۵. میری، سید محمدحسین؛ عطار روشن، مصطفی (۱۳۹۴). «اهمیت درختان و جایگاه آنها در قرآن»، *اولین همایش ملی رهیافت کشاورزی در پرتو قرآن*، دوره ۱، گروه معارف اسلامی، دانشگاه کشاورزی و منابع طبیعی رامین خوزستان، ۲۹۸-۳۰۶.
۸۶. میهنی، محمد بن منور بن ابی سعد بن ابی طاهر بن ابی سعید میهنی (۱۳۸۸). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، با مقدمه نسخ استانبول و لنین گراد و کپنهاگ، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، تهران: فردوس، چاپ سوم.

۸۷. ناصر خسرو (۱۳۹۴). شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو (ج ۱)، تألیف مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ سوم.
۸۸. نسفی، عزالدین (۱۳۸۴). *الانسان الكامل*، تصحیح ماریژان موله و ترجمه مقدمه از ضیاالدین دهشیری، تهران: طهوری.
۸۹. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ ق.). *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت - لبنان: دارالعرب الاسلامی.
۹۰. نیکمنش، مهدی (۱۳۹۲). «مولوی و منطق الطیر خاقانی»، ادب پژوهی، شماره ۲۵، ۱۱۳-۱۳۴.
۹۱. وجدانی، جعفر [بی تا]. *الفین*، ترجمه وجدانی، تهران: سعدی.
۹۲. همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). *مولوی نامه*، مولوی چه می‌گوید؟، دو جلدی، تهران: هما، چاپ دهم.
۹۳. یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: نشر علمی و فرهنگی، چاپ نهم.

## References

1. Afifi, A. A. (2001). *A commentary on the Fosous al-Hekam: Description and criticism of Ibn Arabi's thought*. Translated by Nasrullah Hekmat. Tehran: Elham Publication.
2. Afsahzad, A. Kh. (1999). *Criticism and review of Jami's works and description of his life*. Tehran: Mirase Maktoub Publishing House.
3. Al-Bardoosi, A., & Atfish, I. (Eds.) (1964). *Al-Jame al-ahkam al-Qur'an: Tafsire Qurtabi*. Cairo: Dar al-Kotob al-Mesriyyah.
4. Alousi Baghdadi, M. (1984). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-Azim*. Beirut: Dar al-Ahya va al-Torath al-Arabi.
5. Amin, S. N. (1982). *Makhzan al-erfan fi tafsir al-Qur'an*. First Edition. Tehran: (n.p).
6. Aram, M. R. (2011). Cosmic consciousness and glorification in the Qur'anic and literary view. *Baharestan Sokhon (Scientific-Research Quarterly of Persian Literature)*, 7(17), 197-218.
7. Atefi, H. (Ed.) (2000). *Mokhles Kashani's divan*. Tehran: Mirase Maktoub Publication.
8. Attar Neishabouri, F. (n.d). *Johar al-zat*. Tehran: Ishraqieh Publication.
9. Balani, P. (2005). Comparative comparison of the mantegh al-Tair of Sanaei, Khaqani and Attar. *Monthly Book of Literature*, 96(12), 66-75.
10. Barzegar Khaleghi, M. R., & Karbasi, E. (Eds.) (2008). *Lahiji's mafatih al-ijaz fi sharh Golshan Raz*. Eighth Edition. Tehran: Zavvar Publication.
11. Carbin, H. (Ed.) (1981). *Baghli Shirazi's sharhe shathiyat*. Tehran: French Iranian Studies Association in Tehran.
12. Danesh Pajoh, M., & Mokhtarpour Ghahroudi, A. (2008). *Criticism of Ravan Jami (a review of the life and works of Nuruddin Abdul Rahman Jami)*. Tehran: Hamshahri Publication.
13. Davoodi, A. (Ed.) (1991). *Raghib Esfahani's mufradat al-faz fi gharib al-Qur'an*. Beirut-Lebanon: Dar al-Alam al-Shamiyeh.
14. Dezfoulian, K. (Ed.) (1996). *Ibn Turke's description of Gulshan Raz*. Tehran: Afarinesh Publication.
15. Farahidi, Kh. A. (1984). *Al-ain*. (n.p): Dar al-Hijrah.

16. Feizi Kashani, M. (n.d). *Mustafa Faizi Kashani's Generalities*. Qom: Wothouq Publication.
17. Forouzanfar, B. (1996). Criticism and analysis of Mantegh Al-Tair. *Research Institute of Humanities and Cultural Studies*, (73, 74, 75), 299-302.
18. Forouzanfar, B. (Ed.) (2006). *Mowlavi's fihe mafih*. Tehran: Negah Publication.
19. Gharnati, Z. J. (Ed.) (2010). *Ibn Hayyan Andalusi's al-bahr al-muhit fi al-tafsir*. Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr.
20. Ghazali Toosi, M. M. (n.d). *Ehya uloum al-din*. Translated by Mohammad Kharazmi. Tehran: Elmi Farhangi Publication .
21. Goharin, S. S. (Ed.) (2000). *Attar Neishabouri's Mantegh al-Tair*. Sixteenth Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
22. Golpinarli, A. B., & Sobhani, T. (1992). *Prose and commentary on Masnavi*. Second Edition. Tehran: Ministry of Islamic Guidance Publication.
23. Hadizadeh, M. (Ed.) (2018). *Abd al-Razzaq Kashani's collection of letters and works*. Third Edition. Tehran: Mirase Maktoub Publication.
24. Hassanzadeh Amoli, H. (1999). *Momed al-Hemam in the description of Fosous al-Hekam*. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
25. Hejazizadeh, S. M. (2007). *Ganj Family*. Thirteenth Edition. Qom: Faragoft Publication.
26. Hiri, N. (Ed.) (1984). *Qaani Shirazi's divan*. Tehran: Golshaei Publication.
27. Homaei, J. (Ed.) (1997). *Ezzoddin Mahmood Kashani's misbah al-hedayeh va miftah al-kafayeh*. Fifth Edition. Qom: Homa Publishing House.
28. Homaei, J. (2005). *Mowlavi namah, what does Mowlavi say?*. Tenth Edition. Tehran: Homa Publication.
29. Hosseini Ermoi, M. J. (Ed.) (1955). *Divan of Sharaf al-Shaara Badr al-Din Qawami Razi*. (n.p): Sepehr Printing House.
30. Hosseini Tehrani, S. M. H. (1993). *Single soul: Memoirs of the great Arif Hazrat Haj Seyyed Hashem Haddad*. Tehran: Hekmat Publication.
31. Hosseini Tehrani, S. M. H. (2009). *The treatise of Lobb al-Labab in the mystical journey of Uli al-Albab*. Eighteenth Edition. Mashhad: Allameh Tabatabaei Publication.
32. Ibn Khaldoun, A. (n.d). *History of Ibn Khaldoun*. Beirut-Lebanon: Al-Alami Press Institute.
33. Imam Khomeini (RA) (n.d). *Commentary on Sureh Hamd*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute.
34. Jaafari, M. T. (1991). *Mowlavi and worldviews in the schools of the East and the West*. Fourth Edition. Tehran: Be'that Publication.
35. Jorjani, A. H. (n.d). *Jala ul-azhan va Jala ul-ahzan*. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
36. Kamarei, M. B. (1972). *Translation of the book al-sama va al-alam al-behar: The sky and the world*. Tehran: Islamic Publication.
37. Karami, A. (Ed.) (1986). *Sabahi Bidgoli's divan*. Tehran: "Ma" Series of Publications.
38. Khadivar, H., & Sharifi, F. (2011). Jami's influence of poets and writers before him in the creation of Masnavi of Haft Orang. *Scientific Quarterly of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 2(6), 167-199.
39. Khadivjam, H. (Ed.) (2007). *Ghazali Toosi's Kimiyae Saadat*. Fourteenth Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
40. Khajawi, M. (2009). *The Translation of Mola Sadra Shirazi's commentary on Surah Al-Jumu'ah*. Third Edition. Tehran: Iran Mosavar Publication.

41. Khoshnevis, A. (Ed.) (1984). *Attar Neishabouri's Hilaj Nameh*. Gilan: Sanaei Library.
42. Koleini, M. Y. (n.d). *Usoul Kafi*. Translated by Seyyed Javad Mostafavi. Tehran: Ilmia Islamia Bookstore.
43. Masjed Jame'ii, A. (2010). *A research on Imamiyeh education*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
44. Meghdadi Esfahani, A. (1996). *Marks of the unmarked*. Ninth Edition. Tehran: Jomhori Publication.
45. Miri, S. M. H., & Attar Roshan, M. (2014). The importance of trees and their place in the Qur'an. *The First National Conference on the approach to agriculture in the light of the Qur'an, period I*. Department of Islamic Studies, Ramin Khuzestan University of Agriculture and Natural Resources, pp. 298-306.
46. Modaberi, M. (1990). *Jami's quatrains*. Tehran: Pazhang Publication.
47. Modares Gilani, M. (Ed.) (1991). *Jami Khorasani's Masnavi of Haft Orang*. Sixth Edition. Tehran: Golestan Ketab Publication (Saadi Bookstore).
48. Modares Sadeghi, J. (Ed.) (2005). *Shams Tabrizi's articles*. Seventh Edition. Tehran: Markaz Publication.
49. Moein, A., Bayadar, H., & Abolhasani, F. (2013). Glorification of non-sentient beings from the perspective of the Qur'an. *Research Journal of Qur'anic Studies*, (18), 7-34.
50. Moghri Fayoumi, A. (n.d). *Misbah al-monir fi gharib sharh al-kabir lel Rafa'i*. Qom: Dar al-Hijrah Institute.
51. Mohaghegh, M. B. (1993). *Divine names and attributes in the Qur'an*. Tehran: Islamic Publication.
52. Mohaghegh, M. (Ed.) (2014). *The great description of Naser Khosrow's divan*. Third Edition. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Masters.
53. Mohammadi Sheikhi, Q., & Fereidunpour, T. (2016). The generality of the true glorification of creation in the epistemological geometry of religious thought. *Journal of Philosophy of Religion*, 14(2), 373-349.
54. Mohebbati, M. (Ed.) (2012). *The translation of Risalah Qosheiriyeh*. Translated by Abu Ali Hasan bin Ahmad Othmani. Tehran: Hermes Publication.
55. Mojtahedi Sistani, S. M. (Ed.) (2013). *Mustanbet's translation of the book "Qatara": A drop from the sea of virtues of the Ahl al-Bayt, peace be upon him*. Translated by Mohammad Zarif. Thirteenth Edition. Qom: Almas Publication.
56. Molaei, M. S. (Ed.) (1994). *Collection of letters of Khwaja Abdullah Ansari*. Tehran: Toos Publication.
57. Moleh, M. (Ed.) (2005). *Ezzoddin Nasafi's al-ensan al-kamel*. Translated by Ziauddin Dahshiri. Tehran: Tahouri Publication.
58. Mowlavi, M. J. M. (n.d). *Mowlavi's Masnavi Manavi: Complete and authentic text by Nicholson*. Second Edition. Tehran: Pazhouhesh Publication.
59. Nafisi, S. (Ed.) (1961). *The generalities of Ohadi Esfahani known as Maraghi: Divan Mantegh al-Oshaq-Jame Jam*. Tehran: Amir Kabir Publication.
60. Neishabouri, M. A. (n.d). *Ijaz al-bayan an maani al-Qur'an*. Beirut-Lebanon: Dar al-Arab al-Islami.
61. Nicholson, R. A. (Ed.) (2004). *Attar Neishabouri's Tazkerat al-Awliya*. revision and translation of introductions and arrangement of lists by Abdul Mohammd Rooh Bakhshan. Second Edition. Tehran: Asatir Publication.
62. Nikmanesh, M. (2013). Mowlavi and Khaghani's Mantegh al-Tair. *Journal of Literature Research*, (25), 113-134.

63. Pournamdarian, T. (2010). *Code and secret stories in the Persian literature*. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
64. Rajaei Bokharai, A. A. (1979). *Hafez poems collection*. Fourth Edition. Tehran: Mohammad Ali Elmi Publication.
65. Razi, A., & Batlab Akbarabadi, M. (2010). Mantegh al-Tair Attar and Conversational Logic. *Persian Language and Literature Quarterly*, 46, 46-19.
66. Razi, F. M. (1999). *Tafsir kabir*. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyeh.
67. Rouhani Mashhadi, F., & Moradi, M. (2016). Scientific interpretation of the praise of all beings. *Collection of Abstracts of the Third National Conference on Miracles of the Holy Quran*, pp. 35-37.
68. Saadat Parvar (Pahlavani Tehrani), A. (2013). *Ser al-Asra: A commentary on the Hadith of Miraj, Persian translation*. Translated by Mohammad Javad Vazirifard. Third Edition. Tehran: Ehya Ketab Publication.
69. Saadi, M. (n.d). *Saadi's Golestan and Bostan*. the translation of Golestan by Edward Rahatsk and the translation of Bostan by J. M. Wickens. Tehran: Hermes Publication.
70. Saem, A. A. (Ed.) (2003). *Bidarmaghz Arani's contemporary poet divan of Fahimi Arani*. Kashan: Morsal Publication.
71. Safa, Z. (1989). *History of literature in Iran*. Fifth Edition. Tehran: Ferdows Publication.
72. Safa, Z. (Ed.) (2009). *Muhammad bin Monavvar's asrar al-tawhid fi maqamat al-Sheikh Abi Saeed*. With an introduction to the copies of Istanbul, Leningrad and Copenhagen. Third Edition. Tehran: Ferdows Publication.
73. Sajjadi, Z. (Ed.) (1978). *Khaghani Shervani's divan*. Second Edition. Tehran: Zavvar Publication.
74. Sarrafzadeh Kashani, H. (2005). *Al-hadi eli haq al-mubin*. Qom: Morsal Publication.
75. Sedghi, H. (2001). Jami's Thoughts in the Masnavi of Haft Orang. *Persian Language and Literature Journal*, (178), 119-153.
76. Seraj, Sh., & Mansouri, H. (2017). Philosophical explanation of the issue of glorification of beings from Mullah Sadra's point of view. *Analytical Philosophical Journal (Philosophical Essays-Philosophical Researches)*, 14(33), 63-87.
77. Shahidi, S. J. (1994). *Commentary on the Masnavi (Shahidi)*. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
78. Shah Nematullah Vali (n.d). *Shah Nematullah Vali's divan*. Tehran: Elm Publication.
79. Sheikh Sadouq (Ibn Babawayh) (n.d). *translated and explained man la yahzara ol-faqih*. Translated by Sadr Balaghi and Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Sadouq Publication.
80. Sheikh Sadouq (Ibn Babawayh) (1994). *Text and translation of Ayyun Akhbar al-Reza, peace be upon him*. Translated by Ali Akbar Ghafari. Tehran: Sadouq Publication.
81. Sheikh Sadouq (Ibn Babawayh) (n.d). *Khasal Sheikh Sadouq*. Translated by Ayatollah Mohammd Bagher Kamarei. Seventh Edition. Tehran: Islamic Bookstore.
82. Shimel, A. M. (2004). *Mystical dimensions of Islam*. Translated by Abdul Rahim Gavahi. Fifth Edition. Tehran: Farhang Islamic Publishing House.
83. Soheili Khansari, A. (Ed.) (1990). *Divan of the poems of Khwaju Kermani*. Second Edition. Tehran: Pazhang Publication.
84. Tabarsi, F. H. (n.d). *Aalam al-vora be aalam al-hoda*. Third Edition. Tehran: Islamic Publication.
85. Tabarsi, F. H. (n.d). *Javame al-jamei*. Second Edition. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.

86. Thaalebi, A. R. (n.d). *Tafsir al-Thaalebi al-mosoom bejawahar al-hesan fi tafsir al-Qur'an*. Beirut-Lebanon: Al-Alami Press Institute.
87. Toghiani, I., & Kheibari, S. (2014). The effect of rosary in Attar's poems. *Collection of Articles of the 10th International Conference on the Promotion of Persian Language and Literature*, pp. 576-588.
88. Vejdani, J. (n.d). *Translation of Elfin*. Tehran: Saadi Publication.
89. Yahya, O. (Ed.) (1983). *Ibn Arabi's fotuhat makiya*. Cairo: (n.p).
90. Yaqoubi, A. E. (n.d). *Tarikh Yaqoubi*. Translated by Mohammad Ebrahim Ayati. Ninth Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
91. Zamakhshari, M. (n.d). *Al-kashaf an haghayegh ghavamaz al-tanzil*. Third Edition. Beirut-Lebanon: Dar al-Kotob al-Arabi.
92. Zare Jihrhande, S. (2014). Comparison of Attar Nishaburi's Mantegh al-Tair with Ibn Sina's Risal al-Tair. *Journal of Persian Literature Chronicle*, 6(1), 113-136.
93. Zojaji Kashani, M. (2004). *Simai Razavi (biography of Hazrat Ayatollah Seyyed Mohammad Hossein Razavi Kashani)*. Tehran: Sobhan Publication.

