

## تحلیل فرآیند تجربه عرفانی

### شیوه‌ای در کشف بن‌مایه تجربه‌های عارفان

علی جلالی<sup>۱</sup>، حسین آفاحسینی<sup>۲</sup>، محسن محمدی فشارکی<sup>۳</sup>، سید علی اصغر میرباقری فرد<sup>۴</sup>  
( تاریخ دریافت مقاله : ۹۲/۸/۱۱ - تاریخ پذیرش نهایی : ۹۲/۱۲/۲۴ )

#### چکیده

تبیین دقیق بن‌مایه تجربه‌های عرفانی همواره از اهداف پژوهشگران متون عرفانی بوده است. گاه این تجربه‌ها چنان با باورهای عموم متناقض است که آن را بدون کمترین تحلیل صحیح طرد می‌کنند و گویندگانش را بر مرکب چوبین تکفیر می‌نشانند. تحلیل صحیح این تجربه‌ها میسر نخواهد بود، مگر با شناخت زبان عرفانی متون و آشنایی با شیوه‌های بیان تجربه‌های بیان‌ناپذیر عرفانی.

آنچه در تحلیل تجربه عرفانی بسیار مؤثر است، تبیین سیر این تجربه است از آغاز شکل‌گیری در وجود عارف، تا افزوده‌شدن تحلیل‌های ذهنی و زیورهای ادبی بر قامت آن و درنهایت، بیان آشکارای آن. اگر این سیر از پایان به آغاز بررسی شود، بن‌مایه تجربه عرفانی عارف آشکار خواهد شد. از این حیث، بررسی تجربیات عرفانی نیازمند روشی است که، در این نوشتار، «مهندسی تجربه عرفانی» نامیده می‌شود. در جستار حاضر، ارتباط تجربیات عرفانی با حقیقت را تبیین کرده و شیوه دست‌یابی عارف به حقیقت و بیان آن را بررسی می‌کنیم. سپس، به تحلیل زبان عرفانی عباراتی از مقالات شمس تبریزی، با بهره‌گیری از رویکرد «مهندسی تجربه عرفانی»، خواهیم پرداخت.

**کلیدواژه‌ها:** تمثیل حقیقت، حقیقت (بود)، مقالات شمس تبریزی، مهندسی تجربه عرفانی، نمود.

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، گرایش ادبیات عرفانی  
alijalali110@gmail.com

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

۴. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

### مقدمه

تجربه عرفانی اخصاً از تجربه دینی است و ذیل آن جای می‌گیرد. تجربه دینی، در معنای اصطلاحی، پس از انتشار کتاب «انواع تجربه دینی» تألیف ویلیام جیمز<sup>۱</sup> (۱۹۰۲ م)، وارد حوزه اصطلاحات دین‌پژوهی شد؛ پیش از آن هم، دست‌کم از سده ۱۶ میلادی، در آثار عارفان اسپانیایی و مصلحان پروتستان به کار رفته بود. جانانان ادواردز<sup>۲</sup>، فریدریش شلاپرماخر<sup>۳</sup> و رودولف اتو<sup>۴</sup> نیز این تعبیر را در آثار خود به کار برده‌اند. ادگار برایتمن<sup>۵</sup> در کتاب «فلسفه دین» می‌نویسد: تجربه دینی هرگونه تجربه‌ای است که هر انسانی در ارتباط با خدا می‌تواند داشته باشد. تجربه دینی، نوع یا کیفیت یگانه‌ای از تجربه نیست، بلکه روش یگانه‌ای برای درک تجربه است. وی تجربه عرفانی را نیز تجربه‌ای دینی توصیف می‌کند و آن را آگاهی بدون واسطه از خدا می‌داند و معتقد است که این آگاهی با عقل یا اراده فرد و جامعه به دست نمی‌آید، بلکه مستقیماً از سوی خداست [۲۳، ص ۷].

هرد<sup>۶</sup> معتقد است تجربه عرفانی نوعی آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت است [۱۸، ص ۳۴۹]. عارف در سلوک عرفانی خود به حقایقی دست می‌یابد که به آن تجربه عرفانی می‌گویند. در عرفان اسلامی، به‌جای تجربه اصطلاحات دیگری همچون مکاشفه، شهود، واقعه و تجلی را به کار می‌برند که از جهاتی بهتر و رساتر از واژه تجربه است. اما در این جستار، هدف ما ارزیابی این اصطلاحات نیست.

تبیین دقیق بن‌مایه تجربه‌های عرفانی، همواره از اهداف پژوهشگران متون عرفانی بوده است. تجاربی که گاه چنان با باورهای عموم متناقض است که آن را بدون کمترین تحلیل صحیح رد می‌کنند و گویندگانش را بر مرکب چوبین تکفیر می‌نشانند. تحلیل صحیح این تجارب میسر نخواهد بود، مگر با شناخت زبان عرفانی متون و آشنایی با شیوه‌های بیان تجربه‌های بیان‌ناپذیر عرفانی.

### بود و نمود

آنچه در تجربه عرفانی بر عارف جلوه می‌کند، حقیقت است. تمام هم و غم عارف آن است که با تمسک به شریعت، پای در طریقت نهد و به حقیقت برسد. عارفان از حقیقت

- 
1. William James
  2. Jonathan Edwards
  3. Schleiermacher
  4. Rudolf Otto
  5. Brightman
  6. Heard

و وجود مطلق به «بود» تعبیر می‌کنند و ماسوی‌الله را، از آن جهت که تصویری از بود است، «نمود» می‌گویند<sup>۱</sup>:

در حقیقت چو جمله یک بود است      پس همه بوده‌ها، نبود بود  
زان که دو کون پیش دیده دل      چون سرابی همه نمود بود  
[۱۲، ص ۲۴۵]

بود عالم در حقیقت جز نمود حق نبود      از خیالات جهان بگذر اگر خواهی خدا  
[۳، ص ۲۷]

آن شاهد غیبی ز نهان‌خانه بود      زد جلوه کنان خیمه به صحرای نمود  
[۵، ص ۸۱۶]

نمود تمام حقیقت نیست؛ جلوه‌ای از حقیقت، و گاه متناقض با آن است؛ نمود انعکاسی از حقیقت و وجود بی‌چون در آئینه ماهیات است. آنچه همواره فرا روی ماست، صورهای اعتباری و مبهمی است که نمود خوانده می‌شود. عارف می‌کوشد از جلوه وجود (نمود) به اصل وجود برسد، تا وجود را چون دیگران در آئینه ماهیات نبیند؛ از آئینه سر برگرداند و وجود را بنگرد؛ تفاوت میان دیدن ماه در طشت آب و در آسمان<sup>۲</sup>. حال، وقتی عارف به کشف تجربه‌ای عرفانی نائل می‌شود و قصد بیان آن را دارد، با چند وضعیت روبه‌رو می‌شود:

۱. از بیان عاجز می‌شود و اظهار عجز می‌کند. در این حالت، وی با یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی، یعنی بیان‌ناپذیری، مواجه می‌شود. استیس<sup>۳</sup> علت را در آنچه تجربه شده است می‌یابد و می‌گوید: «تجربه عرفانی هنگامی که دست می‌دهد، به کلی مفهوم‌ناپذیر و بنابراین، به کلی بیان‌ناپذیر است. باید هم همین‌طور باشد. در وحدتی بی‌تمایز نمی‌توانی مفهومی از هیچ‌چیز بیابی، چراکه اجزا و ابعادی در آن نیست که به هیئت مفهوم در آید» [۲، ص ۳۱۰].

و نطقی قاصر عن وصف ذوقی      و عقلی عاجز من وارداتی  
[۲۷، ص ۶۶۸]

۱. شاعران نیز این تعابیر را همچون عارفان به کار برده‌اند:

چون موج سرابیم در شوره زار عالم      کز بود بهره ای نیست غیر از نمود ما را [۹، ص ۴۴۴]

۲. [شمس تبریزی] چون به خطه‌ای از بغداد رسید، شیخ اوحالدین کرمانی را [که دستی در جمال پرستی داشت و به مظاهر صوری، جمال حقیقت می‌دید] دریافت. پرسید که در چه کاری؟ گفت: ماه را در طشت آب می‌بینم. مولانا شمس‌الدین فرمود: اگر بر گردن دمل نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟ [۶، ص ۴۶۶].

3. Stace

۲. در حین تجربه عرفانی، یکی از کنش‌های رفتاری (نعره، گریه، سکوت و جز آن) را از خود نشان می‌دهد که برای مخاطب مهمل است و مخاطب فقط همین را در می‌یابد که عارف قادر به بیان حال خویش نیست. سکوت و نعره دو واکنش متفاوت در برابر معرفت و شناخت است. عارف، بسته به احوال درونی و نوع معرفتی که بدان دست یافته است، اگر قادر به بیان تجربه‌اش نباشد، ناگزیر یکی از این دو کار را انجام می‌دهد:

**سکوت:** سبب سکوت را حیرت گفته‌اند: «حیرت موجب صمت و سکوت [است]، و نیست سبب سکوت مگر این و بس» [۲۱، ص ۱۹۷]. آملی به ناتوانی عارف، در بیان آنچه یافته است، اشاره می‌کند و می‌گوید: «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ عَلَى سَبِيلِ الْمَشَاهِدَةِ وَالذُّوقِ، كَلَّ لِسَانَهُ عَنِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ» [۱، ص ۳۰].

چنان مست لقا بد در جلال او  
که در حیرت عجب بد گنگ و لال او  
[۱۱، ص ۱۷۰]

**فریاد:** سبب نعره عارفانه را شوق و وجد<sup>۱</sup> گفته‌اند: «آمده است که جوانی با جنید مصاحب بود و چون چیزی از ذکر شنیدی، نعره‌ای زدی. جنید -رحمة الله علیه- روزی وی را گفت که اگر بار دیگر چنین کنی، صحبت من از تو منقطع شود. پس او نفس خود را ضبط کردی تا به حدی که از هر موئی او قطره‌ای آب بچکید، و نعره نزدی. گویند که روزی از شدت ضبط نفس خود خفه شد. پس نعره‌ای زد و دلش پاره‌پاره شد و به رحمت حق پیوست» [۱۶، ج ۲، ص ۵۴].

غزالی معرفت را موجد نعره و گریه عارفانه می‌داند و می‌گوید: «پس چون معرفت کامل شود، حال خوف و احتراق دل بار آرد. آنگاه اثر آن سوز از دل بر تن و جوارح و صفت‌ها فایض شود، اما در تن به زاری و بی‌هوشی و نعره و گریه؛ و باشد که زهره شکافته شود و به مرگ انجامد، یا به دماغ برود و عقل را تباه کند، یا قوی شود و نومیدی بار آرد» [۱۶، ج ۴، ص ۲۶۷].

شاید یکی از اصیل‌ترین نمونه‌های کنش رفتاری واقعه همام‌بن شریح باشد. همام، که از عابدان زمان خود بود، از امیرالمؤمنین راجع به صفات پرهیزگاران پرسید و چون جواب شنید، طاقت شنیدن از کف داد و «فصعق همام صعقة كانت نفسه فیها»: همام ناله ای زد و جان داد.

۱. «از میدان وقت، میدان نفس زاید... نفس‌های اهل حقیقت سه است: ناله تابی است، و خروش واله، و نعره واجد... اما نعره واجد در جان آویزد و دل تشنه کند و حجاب سوزد» [۴، ص ۶۹].

۳. سخنانی بر زبان می‌آورد که با منطق ذهنی مخاطب و منطق ذهنی خودش سازگار نیست و متناقض به نظر می‌رسد؛ همان چیزی که عارفان، در اصطلاح، بدان شطح می‌گویند. استیسی را عقیده بر آن است که «عارف همانند مردم عادی در حالات غیرعرفانی خویش منطقی می‌اندیشد و بدین دلیل، هنگام سخن گفتن [از تجربه عرفانی] درمی‌یابد که متناقض می‌گوید» [۲۰، ص ۱۰۰]. عین‌القضات درباب شطح می‌گوید: «اگر کسی از ایشان در میان سگری غالب حدیثی راند، جز سبحانی و انا الحق نگوید» [۱۵، ج ۱، ص ۳۵۹].

۴. پس از تجربه عرفانی، اگر عارف آنچه درک کرده است را - برای درک بهتر یا انتقال آن به مخاطب- در ذهن تجزیه و تحلیل کند، ذهن منطقی‌اش در تجربه صرف او دخالت می‌کند و آن را از حالت یک حقیقت بسیط خارج می‌کند. فلوطین این نکته را چنین بیان می‌کند: «همین که برخوردی صورت گرفت، در لحظه برخورد نه توانایی سخن گفتن هست، و نه فرصت سخن گفتن. بلکه توجه و اندیشیدن، پس از آن برخورد، صورت می‌گیرد» [۱۹، ج ۲، ص ۷۱۰]. پس از تجزیه و تحلیل<sup>۱</sup>، عارف دست به تصویرگری و تمثیل‌پردازی می‌زند تا بتواند معنای مورد نظر خود را به بهترین شکل به مخاطب انتقال دهد. نوپا علت استفاده از تمثیل را چنین ذکر می‌کند: «درحقیقت، تمثیل‌ها توصیفاتی است که صوفی از طریق آنها می‌کوشد تا به عناصر روحانی تجربه‌ای که در آن زیسته و از آن درگذشته است، هیئتی ملموس ببخشد» [۲۸، ص ۲۶۷].

عارفان خود به بهره‌گیری از زبان ادبی (تشبیه، رمز و تمثیل) در بیان هرچه بهتر تجارب عرفانی اشاره کرده‌اند و گویا خود را ناچار از آن می‌دانسته‌اند: «نصیب خلق از معرفت این طایفه جز تشبیهی و تمثیلی نباشد؛ جز به رمزی معرفت خدا حرام است؛ از عشق نیز بیان نتوان کرد جز به رمزی و مثالی که از عشق گفته شود؛ از آن عجایب حدیث جز به مثال نتوان گفت» [۲۴، ص ۴۳؛ ۱۵، ج ۲، ص ۱۰۳]. پس، در ذهن عارف سه چیز با هم پیوند می‌یابد و به صورت پیام به مخاطب عرضه می‌شود: ۱. حقیقت؛ ۲. تجزیه و تحلیل‌ها؛ ۳. شیوه‌های ادبی و بلاغی<sup>۲</sup>.

هر مخاطب تصویری از حقیقت در ذهن خود دارد، تصویری که مطابق با حقیقت نیست. اگر این تصویر در مورد خدای تعالی باشد که به کلی مردود است. امام صادق (ع)

۱. عبارت «تجزیه و تحلیل» با مسامحه ذکر شده است، چرا که حقیقت چون بسیط، پس لایتجزی است و اطلاق واژه تجزیه در این مورد فقط به معنای تحلیل و پرورش است.

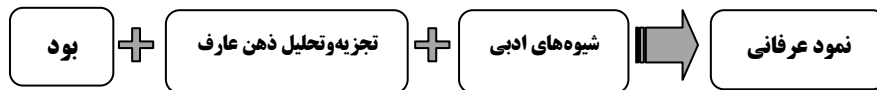
۲. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که شیوه‌های ادبی و بلاغی بیشتر بر مجاز استوارند. اما، نباید پنداشت که کاربرد مجاز چیزی از حقیقت تجربه عرفانی می‌کاهد یا آن را وارد عرصه مجاز می‌کند.

در این باره می‌فرمایند: «کَلِمَا مِيز تَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُم مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زَبَانِيَّتَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا وَ يَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَصَفَّى بِهَمَّا وَ هَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصْفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ» [۲۴، ج ۶۶، ص ۲۹۳]. ایشان از مورچه‌ای سخن می‌گویند که به گمانش خدا باید دو شاخک نیز داشته باشد تا خدای کاملی باشد. یعنی، مردم حق را در چهره باورها و اعتقادات خود می‌پرستند.

در مورد دیگر تجارب عرفانی نیز وضع به همین شکل است. آنچه عارف می‌بیند، با آنچه مخاطب در ذهن خود ترسیم می‌کند، به کلی متفاوت است. وقتی پیام عارف به مخاطب منتقل می‌شود، مخاطب آن را با نمود ذهنی خود مقایسه می‌کند. اگر پیام عارف از قسم سوم (سطح) باشد که بدون دخالت ذهن منطقی بر زبانش جاری گردد، مخاطب آن را با نمود ذهنی خود متناقض می‌یابد و رد می‌کند. برخوردهایی که با حلاج و امثال او صورت گرفت، به همین سبب است. حتی گاه، عارف تجربه را با نمود ذهنی خویش هم متناقض می‌یابد و سخت دچار حیرت می‌شود. شمس تبریزی عدم درک کلام متناقض از سوی مخاطب را چنین بیان می‌دارد: «چون اهل مدرسه اهل لفظاند، این نوع بحث نیز کار من نیست و اگر بخواهم از مقوله لفظ خارج شوم و به زبان خود بحث کنم، بخندند و تکفیر کنند» [۷، ص ۱۴۰]. عزیز نسفی نیز می‌نویسد: «هر دانایی که در معانی را بی صدف‌های صورت ظاهر گردانید، زحمات بسیار به وی رسید» [۲۶، ص ۱۰].

پس، سطح با نمود ذهنی مخاطب متناقض است، نه با حقیقت. اگر بیان عارف از قسم چهارم بود که ذهن منطقی عارف و شیوه‌های ادبی در آن دخیل است، حقیقت به نمود بدل می‌شود، نمودی که تصویری از حقیقت در لفافه زیورهای ادبی و تحلیل‌های ذهنی است. مخاطب باز هم آن را با نمود ذهنی خود می‌سنجد، اما این بار آن را فقط متفاوت با نمود ذهنی خود می‌یابد نه متناقض، و چه بسا از آن استقبال کند، آن را تحسین نماید و حتی، نمود ذهنی عارف را به جای نمود ذهنی خویش بنشاند. هجویری در کشف‌المحجوب این مسئله را چنین توضیح می‌دهد: «چون کسی را از حق نمودی باشد و به قوت حال عبارت دست دهد و فضل یاری کند، سخن معلق نشود؛ خاصه که معبر اندر عبارت خود تعجب نماید. آنگاه او هام را از شنیدن آن نفرت افزاید و عقول از ادراک باز ماند، و آنگاه گویند که این سخن عالی است. گروهی منکر شوند از جهل، و گروهی مقرر آیند به جهل و انکار ایشان چون اقرار باشد؛ اما چون محققان و اهل‌بصر بینند و در عبارت نیاویزند و به تعجب آن مشغول نگردند، از ذم و مدح فارغ شوند و از انکار و اقرار برآسایند» [۲۹، ص ۲۳۱].

پس، چنین نتیجه گرفته می‌شود که عارف به «بود» نگریسته است و چون آن را تجزیه و تحلیل می‌کند و دست به تصویرگری می‌زند، این «بود» در آیینۀ تحلیل‌ها و تمثیل‌ها به «نمود» تبدیل می‌شود و مخاطب با آن به‌صورت «نمودی دیگر» - که آن را می‌توان نمود عرفانی نامید - برخورد می‌کند.



درمورد لزوم شیوه‌های ادبی بیشتر استدلال شد. غزالی نیز آن را در بیان تجربه عرفانی موثر می‌داند و می‌گوید: «کسانی که از خود و محسوسات خود غایب شوند و به خود فرو شوند و به ذکر خدای تعالی مشغول و مستغرق شوند، احوال آخرت ایشان را به ذوق مشاهدت بباشد. آنگاه چون با خویشتن آیند و به عالم محسوسات افتند، بیشتر آن باشد که از آن چیزی بر یاد وی نمانده بود، و لکن اثری از آن با وی بمانده باشد و اگر از خزانه خیال آن چیز را محاکاتی کرده باشد، به مثالی بود که این مثال بهتر در حفظ بمانده باشد که از آن خبر باز دهد. چنان که رسول(ص) در نماز دست فرا یاخت و گفت: خوشۀ انگور از بهشت بر من عرضه کردند، خواستم تا بدین جهان آرم؛ و گمان مبر که حقیقتی که خوشۀ انگور محاکات آن کرده باشد، بدین جهان توان آوردن، بلکه این خود محال بود و اگر ممکن بود، بیاوردی و لکن کشف افتاده بود به مشاهده» [۱۷، ج ۱، ص ۹۲].

### مهندسی تجربه عرفانی

در علوم فنی، شیوه‌ای به نام مهندسی معکوس وجود دارد. مهندسی معکوس فرآیند اکتشاف فناوری‌های به‌کاررفته در یک دستگاه، شیء یا سیستم است؛ از طریق تحلیل ساختار، عملکرد و وظیفه آن سیستم، بدون کمک طرح‌ها و اسناد و مدل‌های رایانه‌ای. این شیوه با کالا آغاز می‌شود و به فرآیند طراحی می‌رسد و این دقیقاً مخالف مسیر روش تولید است.

وقتی پای بررسی تجارب عرفانی به میان می‌آید، چه چیزی در اختیار پژوهشگر است جز تجربه بیان‌شده عارف که «نمود عرفانی» نامیده شد؟ چنانکه گفتیم، این «نمود» از سه عامل تشکیل شده است: ۱. حقیقت؛ ۲. تجزیه و تحلیل‌های ذهنی عارف؛ ۳. شیوه‌های ادبی و بلاغی. برای دستیابی به عناصر به‌وجودآورنده این «نمود» باید از روش مهندسی معکوس بهره برد و، از آخر به اول، آن را جداسازی کرد. این‌گونه که:

در مرحله نخست، باید شیوه‌های بلاغی و ادبی یک «نمود» را تجزیه و تحلیل، و آن را از متن خارج کرد. در مرحله دوم، باید تجزیه و تحلیل‌های ذهنی عارف را از حقیقت

جدا کرد؛ نکته مهم در این مرحله آن است که آنچه عارف مشاهده کرده، حقیقتی بسیط است، نه مرکب. ناگزیر، باید در کلام او به دنبال نکته بسیطی بود که وی آن را تجزیه و تحلیل کرده، و با تحلیل‌های ذهنی گسترش داده است؛ به دیگر عبارت، باید جوهر کلام و بن‌مایه اصلی سخن عارف را یافت که در هر «نمود»، از یک یا نهایتاً دو جمله فراتر نمی‌رود و مابقی کلام عارف تحلیل‌ها، تمثیل‌ها و تصویرگری‌های اوست.

نکته مهم آن است که وقتی پژوهشگر موفق به یافتن بن‌مایه اصلی کلام عارف می‌شود، نباید بپندارد که به حقیقتی رسیده که عارف آن را درک کرده است، چراکه ادراک آن حقیقت به همان کیفیت برای او ممکن نیست و هرگز بدان نخواهد رسید. پس، پژوهشگر با چه چیزی مواجه است؟ در پاسخ به این سؤال مهم، باید گفت وی با تمثیل حقیقت در قالب الفاظ مواجه است و تنها چیزی که می‌تواند بدان دست یابد، همین تمثیل حقیقت است نه چیزی دیگر.

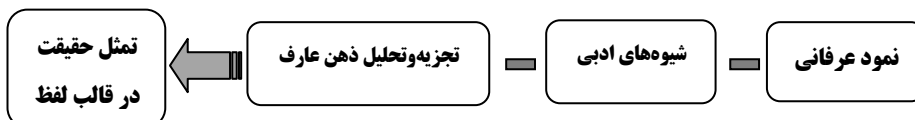
معانی چون کند اینجا تنزل ضرورت باشد آن را از تمثیل  
[۲۲، ص ۲۸]

عین‌القضات می‌نویسد: «از همه چیزها شرح توان کردن تا به لب رسند. چون به لب رسیدند، چه شاید گفت؟ و از لب جز خاصیتی نتوان نمود» [۴۱، ص ۴۳]. بحث عین‌القضات ناظر به همین مهندسی معکوس است که باید از مشروح کلام عارفان به سمت لب و حقیقت آن رفت، و چون فرد به آن لب رسید، درمی‌یابد که آن را نتوان باز یافت و تنها اثر و نمودی از آن قابل درک است.

در قسمت پیشین، سیر شکل‌گیری «نمود عرفانی» بیان، و بدین صورت ترسیم شد:



حال براساس شیوه مهندسی معکوس، برای جداسازی و تحلیل اجزای مختلف این نمود از محصول نهایی باید به سمت عوامل تشکیل‌دهنده آن رفت و آنها را بررسی کرد. این شیوه را می‌توان به این صورت ترسیم کرد:



چنان‌که ملاحظه می‌شود، باید نخست زیورهای ادبی را از قامت تجربه مکتوب عارف به در آورد و جداگانه تحلیل کرد. سپس، تحلیل‌های ذهنی عارف را از آن تجربه جدا



ساخت و تحلیل کرد تا به لب و بن‌مایه تجربه دست یافت. شمس مغربی درباره این شیوه رسیدن به حقیقت چنین گفته است:

پس از بینی در این دیوان اشعار  
بت و زنار و تسبیح و چلیپا  
نظر را نغز کن تا نغز بینی  
چو هریک را از این الفاظ جانی است  
تو جانش را طلب، از جسم بگذر  
خرابات و خراباتی و خمّار  
مغ و ترسا و گبر و دیر مینا  
گذر از پوست کن تا مغز بینی  
به زیر هر یکی پنهان جهانی است  
مسمی جوی باش، از اسم بگذر  
[۷، ص ۴۶]

### کاربرد نظریه

نظریات تحلیلی را نخست باید در بوتۀ آزمون سنجید و اگر سربلند بیرون آمد، به کار بست و به دیگران عرضه کرد؛ پس، در نوشتار پیش رو عباراتی از مقالات شمس تبریزی براساس این نظریه تحلیل می‌شود:

«هر که فاضل‌تر، دورتر از مقصود. هر چند فکرش غامض‌تر، دورتر است. این کار دل است، کار پیشانی نیست. قصه آن که گنج‌نامه ای یافت که به فلان دروازه بیرون روی، قبه ای است. پشت بدان قبه کنی و روی به قبله کنی و تیر بیندازی. هر جا تیر بیفتد، گنجی است. رفت و انداخت. چندان که عاجز شد، نمی‌یافت و این خبر به پادشاه رسید. تیراندازان دورانداز انداختند، البته اثری ظاهر نشد. چون به حضرت رجوع کرد، الهامش داد که نفرمودیم که کمان را بکش. آمد، تیر به کمان نهاد، همان جا پیش او افتاد. چون عنایت در رسید، خطوتان و قد وصل. اکنون به عمل چه تعلق دارد؟ به ریاضت چه تعلق دارد؟ هر که آن تیر دورتر انداخت، محروم‌تر ماند. از آن که، خطوه ای می‌باید تا به گنج برسد. خود چه خطوه؟ آن خطوه کدام است؟ من عرف نفسه فقد عرف ربه. آن که اماره نامش کرده اند، او مطمئن است» [۷، ص ۷۶].

این عبارات همه بیانگر یک تجربه عرفانی است، تجربه‌ای عرفانی که با تجزیه و تحلیل‌های ذهنی شمس و شیوه‌های ادبی بیان آمیخته شده، و محصول نهایی متنی است که فراروی ماست. برای فهم بهتر، این تجربه را به شیوه مهندسی معکوس بررسی می‌کنیم و نخست، سه سطح ادبی، ذهنی و تمثیل حقیقت در قالب الفاظ را جدا می‌سازیم.

سه جمله نخست سخن شمس همه تجزیه و تحلیل و نتیجه‌گیری ذهنی اوست. از ادامه تا عبارت «خطوتان و قد وصل»، قسمت تمثیلی و ادبی عبارت است. در اینجا، به راحتی می‌توان پی برد که تجربه عرفانی شمس در چه زمینه و موضوعی بوده است. این

تجربه او پیرامون مضمون «نحن اقرب الیه من حبل الوریث» شکل گرفته است. شمس نزدیکی اش به خدا را به وضوح مشاهده کرده، و به کشف دریافته است که خدا را جز در آئینه نفس پاک نمی توان دید؛ اگر به جانبی دیگر رو کند و خدا را در جای دیگر جستجو نماید، او را نخواهد یافت. وی حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را با تمام وجود لمس کرده، و دریافته است که هرچه طایر فکرتش بلندپروازتر، از حقیقت دورتر.

در قدم دوم، ارتباط این سه جزء با هم را باید مشخص کرد. شمس این حقیقت را دریافته است و می خواهد آن را به زبان آورد. پس، در ذهن خود آن را تجزیه و تحلیل می کند و برای توضیح بیشتر، عبارات نخستین تجربه را بر زبان می آورد که از تحلیل دو جمله به دست می آید؛ «نحن اقرب الیه من حبل الوریث» و «من عرف نفسه فقد عرف ربه». او برای اقناع بیشتر مخاطب، تحلیل ها را در قالب تمثیلی بیان می کند.

در این تمثیل، گنج و تیر دو رکن اصلی اند. حقیقت و وصال حضرت باری به گنج تشبیه شده است، و تلاش انسان برای دستیابی به حقیقت به پراندن تیر. پس از جملات نخستین و تمثیل، شمس چنین نتیجه می گیرد که هر که آن تیر را دورتر اندازد، محروم تر ماند، زیرا گامی بیشتر تا یافتن گنج نیست. وی آن گام را شناخت نفس می داند که چون سالک بدان راه یافت، به گنج می رسد و خدای خویش را می شناسد. سالک نباید در فکر کمیت عبادات باشد و به ظاهر آن توجه کند، بلکه باید در پی کیفیت و باطن عمل باشد. این نکته از همان عبارت نخستین شمس بر می آید که می گوید: «هر که فاضل تر، دورتر از مقصود. هر چند فکرش غامض تر، دورتر است. این کار دل است، کار پیشانی نیست». آوردن لفظ پیشانی به دو مفهوم تواند بود: نخست، به معنی عضوی که در عبادت به کار می آید و بر سجده می رود؛ دوم، به صورت مجاز و به معنی عقل و اندیشه. هر دو مفهوم در اینجا مفید معناست؛ چه، سر هم محل عبادت است و هم تفکر، و شمس به هر دوی این امور اشاره می کند: «هر چند فکرش غامض تر، دورتر است. اکنون به عمل چه تعلق دارد؟ به ریاضت چه تعلق دارد؟».

نکته دیگر در بیان شمس، صورت شطح گونه آخرین جمله وی است: «آن که اماره نامش کرده اند، آن مطمئن است». اگر این جمله از دیگر عبارات این متن جدا شود، صورت متناقض گونه آن به وضوح آشکار می گردد. اگر شخصی در ابتدای کلامش بگوید: «آن چیزی که همه نفس اماره می نامند و از آن گریزانند، همان نفس مطمئن است»، نخست همه تعجب می کنند و کلام او را نمی پذیرند. زیرا، با باورشان تناقض دارد و هیچ دلیل و شاهی بر این امر نمی بینند که آن را تصدیق کنند و خلاصه، آن را با نمود ذهنی شان متناقض می یابند.

حال وقتی شمس می‌خواهد چنین جمله شطح‌گونه‌ای را بیان کند، باید ذهن مخاطب را با خود همراه کند. ابتدا، مقدماتی می‌آورد که خود نتیجه تجربه عرفانی وی است. سپس، تمثیلی می‌آورد و می‌گوید طبق این تمثیل، دو گام بیشتر تا رسیدن به گنج وجود ندارد. او آرام‌آرام مخاطب را با خود همراه می‌کند تا جایی که می‌گوید این دو گام شناختن نفس است و هر که دورتر برود، نخواهد رسید. درنهایت نیز، از واژه نفس پلی به شطح خویش می‌زند. اما پیش از آن، حدیثی را از پیامبر می‌آورد که ذهن مخاطب بیشتر آماده پذیرش شود و سپس، از نکته کلیدی حدیث، که همان شناخت نفس باشد، استفاده می‌کند و به سراغ سخن اصلی خود می‌رود. نتیجه سخن این است که نفس اماره همان نفس مطمئنه است، زیرا اگر کسی بتواند نفس اماره را بشناسد، این نفس تبدیل به نفس مطمئنه می‌شود.

در این عبارت، باید به شیوه شمس در بیان شطح دقت کرد. او می‌توانست این عبارت را بدون مقدمات و تحلیل‌ها و تمثیل‌ها بیاورد، اما در این صورت منظورش چنان گنگ و نامفهوم می‌شد که با آنچه مقبول اکثر مردم است، متعارض می‌نمود و مخاطب نیز غور کلام او را در نمی‌یافت. پس نخست، چهارچوب نظری کلام خود را ترسیم می‌کند و مقدماتی می‌آورد. آنگاه، تمثیلی گویا ذکر می‌کند و آن را توضیح می‌دهد. به دنبال آن، حدیثی از پیامبر نقل می‌کند تا مخاطب را آرام‌آرام با خود همراه سازد، از تیزی و تندگی کلام شطح‌گونه‌اش بکاهد و سخنش مقبول نظر مخاطب شود.

برخی تمثیلی را ذکر می‌کنند، اما گره از کلام خود نمی‌گشایند و پوشیده‌ماندند را از محاسن آن می‌دانند. اما، عده‌ای دیگر چون تمثیلی می‌آورند، آن را واشکافی، و برای مخاطب تبیین می‌کنند. زیرا، غرضی و رای به کاربردن تمثیل دارند و آن تمثیل فقط ابزاری برای بیان بهتر مضامین مورد نظر است. پیشتر گفتیم که شمس در آن عبارات، برای بیان بهتر سخنان خود، آنچه را در مقدمه کلام ذکر می‌کند که نتیجه و ماحصل تجربه عرفانی اوست. از لحاظ ساخت منطقی، نخست باید مقدمات بحثی مطرح شود و سپس، شاهد یا تمثیلی برای آن ذکر گردد. آنگاه، آیه و حدیثی مطابق بحث می‌آورند و درنهایت، نتیجه سخن اصلی گفته شود؛ اما گاه، حرف اصلی، که باید در آخر مطلب گفته شود، در آغاز کلام بیان می‌شود و باقی عبارات شرح جمله‌های نخست است. در مثنوی، مولوی نیز نتیجه و آخر داستان را همان آغاز و در عنوان ذکر می‌کند. عده‌ای این شیوه را خلاف اصول داستان نویسی و روایت‌گری می‌دانند و معتقدند که عنوان داستان نباید فاش‌کننده نتیجه آن باشد. اما، شیوه نگارش برخی متون عرفانی چنین نیست و این بدان علت است که روایت‌گری و داستان‌گویی هدف اصلی عارفان نیست؛

فقط ابزاری برای بیان حقیقت به شمار می‌رود که ذهن مخاطب را زودتر برای شنیدن مطلب اصلی آماده می‌کند. شمس نیز در آن عبارات چنین می‌کند؛ آنچه را که نتیجه تحلیل تجربه عرفانی اوست، در جملات آغازین عبارت می‌آورد تا نکته‌هایی را در شرح و بیان آن متذکر شود و در پایان کلام، عبارت شطح آمیز و مهمش را بیاورد.

نکته دیگر در این باب آن است که وقتی عارف حقیقتی را ادراک کرد، پیش از آن که به آن شاخ‌وبرگ دهد، می‌کوشد لب و اصل آن را بنویسد یا بگوید تا از خاطرش نرود و سپس، آن را شاخ‌وبرگ می‌دهد. شمس نیز دقیقاً چنین کرده است؛ او آنچه را درک نموده است، همان آغاز بیان می‌کند و سپس، پرورش می‌دهد. این نکته را نباید از نظر دور داشت که این عبارات مقالات یا گفته‌های شمس است نه نوشته‌های او؛ بعید نیست که اگر وی می‌خواست این گفته‌ها را به قالب نوشتار درآورد، ساختار آن را تغییر می‌داد و یا حذف و اضافاتی در آن اعمال می‌کرد. این نکته‌ای است که در تحلیل آثار عرفانی سخت باید بدان توجه کرد، زیرا نوشته‌های یک عارف با گفته‌های او متفاوت است و گفته‌های او ناب‌تر و دست‌نخورده‌تر از نوشته‌های او، و دخالت ذهن در آن کمتر است؛ درحقیقت، گفتار به تجربه عرفانی عارف نزدیک‌تر است تا نوشتار، اگرچه خام‌تر و به‌دور از شرح و تفصیل‌های ادیبانه و عارفانه باشد.

نکته دیگر که در بیان تجربه عرفانی اهمیت دارد، اصالت تمثیل است. اگر تمثیل اصیل و ناب باشد و عارف آن را از دیگری به وام نگرفته باشد، تحلیل زبان عرفانی آن تجربه نتیجه بهتری خواهد داشت. تمثیل دست اول، نشانه ذهن خلاق و تمثیل‌گرایی عارف است و نشان می‌دهد که او حقیقت را درک کرده، و برای بیان بهتر آن دست به تمثیل و نمادپردازی زده است. با بررسی منابعی که در دسترس بود، مشخص شد که این تمثیل در آثار نویسندگان پیش از شمس وجود نداشت. اما بعدها، مولوی همین تمثیل را از شمس وام گرفته، و در مثنوی به کار برده است.

از جمله راه‌های پی‌بردن به پیچیدگی‌های تجربیات و نکات عرفانی شرح و بسط‌هایی است که عرفای دیگر به تجربه عارفی افزوده‌اند. عارفی تجربه عرفانی خود را در موجزترین صورت بیان می‌کند، و گاه تمثیلی به کار می‌برد و گاه نه؛ اما، دیگران از نکته‌های کلام او استفاده می‌کنند و آن تجربه صرف را شرح و بسط می‌دهند. ممکن است مضامین برخی شروح از منظور صاحب اصلی تجربه دور باشد، اما برای پژوهشگران تجارب عرفانی اهمیت دارد. زیرا، براساس آن می‌توانند تأثیر تجربه عرفانی عارفی بر دیگر را مشاهده و تحلیل کنند. عباراتی که از شمس تبریزی نقل شد، دست‌مایه داستانی از مولوی شد که وی آن را به‌خوبی پرورده، و تمثیل شمس تبریزی را شرح و بسط مناسبی داده است.

ضمن طرح داستان، مولوی مطالبی را بیان می‌کند که در تحلیل زبان عرفانی تجربه شمس سخت به کار می‌آید و لب حقیقتی را بر ما می‌نماید که شمس در تجربه عرفانی خویش بدان دست یافته بود. در دفتر ششم پس از ذکر مقدمات داستان، مولوی الهامی را که به آن مرد جویای گنج می‌شود، چنین بیان می‌کند:

کو بگفتت در کمان تیری بنه	کی بگفتنت که اندرکش تو زه
از فضولی تو کمان افراشتی	صنعت قواسمی برداشتی
آنچه حق است اقرب از حبل الورید	تو فکنده تیر فکرت را بعید
هر که دوراندازتر، او دورتر	وز چنین گنج است او مهجورتر
جاهدوا فینا بگفت آن شهریار	جاهدوا عنا نگفت ای بی قرار
ای بسا علم و ذکاوات و فطن	گشته رهرو را چو غول و راهزن
بیشتر اصحاب جنت ابله‌اند	تا ز شر فیلسوفی می‌رهند
خویش را عریان کن از فضل و فضول	تا کند رحمت به تو هر دم نزول

[۲۵، ج ۶، ص ۱۱۲]

چنان که می‌بینیم، مولوی این اشعار را در شرح سخن شمس آورده، و لب کلامش این یک بیت است:

آنچه حق است اقرب از حبل الورید      تو فکنده تیر فکرت را بعید

این همان نکته محوری تجربه عرفانی شمس است: احساس قرب و نزدیکی به خدا. نکته دیگر، که در آخرین بیت بدان اشاره شد، صورت مشروح و بسیار نازل همان شطح شمس است که «اماره همان مطمئن است». مولوی واژه «خویش» را در معنای نفس آورده است و می‌گوید: این نفس را از زیاده‌خواهی دور کن تا خدا به تو رحمت کند و شایسته شوی. او در جایی دیگر نیز به این تحول نفس اشاره کرده است:

چون شما این نفس دوزخ خوی را	آتشی گبرِ فتنه‌جوی را
جهدها کردید و او شد پرصفا	نار را کشتید از بهر خدا
آتش شهوت که شعله می‌زدی	سبزه تقوی شد و نور هدی
آتش خشم از شما هم حلم شد	ظلمت جهل از شما هم علم شد
نفس ناری را چو باغی ساختید	اندرو تخم وفا انداختید

[۲۵، ج ۲، ص ۱۱۶]

شکل دیگری از شطح شمس را پیشتر عطار در *الهی‌نامه*، در گفت‌وگوی نفس با حکیم، بیان کرده است، اما جنبه شطح‌گونه ندارد:

منم نفس تو، تو جوینده خود را	چرا بینا نگردانی خرد را؟
پری گفتش اگر اماره باشم	بتر از خوک و سگ صدباره باشم
ولی وقتی که گردم مطمئنه	مبادا هیچ‌کس را این مظنه
ولی چون مطمئنه گشتم، آنگاه	خطاب ارجعیم آید ز درگاه
مرا اماره خوانند اهل ایمان	مگر شیطان من گردد مسلمان
اگر شیطان مسلمان گردد اینجا	همه کاری به سامان گردد اینجا
تویی معشوق خود با خویشتن آی	مشو بیرون به صحرا، با وطن آی
از آن، حب الوطن ایمان پاک است	که معشوق درون جان پاک است

[۱۰، ص ۸۰]

اگر به این حکایت دقت شود، مشخص می‌گردد که همان سخن شمس بیان شده است؛ دقیق و ظرایف کلام همان است و حتی با آن می‌توان کلام شمس را به‌گونه‌ای دیگر تفسیر کرد. در اینجا، عطار از تبدیل نفس اماره سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که سه نفسی که از آن سخن گفته می‌شود، در اصل یک نفس است و اگر عارف مجاهده کند، نفس اماره‌اش به نفس مطمئنه تبدیل می‌شود. نکته‌ای که پیوند گفته عطار را با تجربه عرفانی شمس به‌خوبی آشکار می‌کند، بیت پایانی است. عطار می‌گوید: نباید جای دیگر به دنبال مراد و مقصود بروی، زیرا مراد و مقصود خود تو هستی (خود انسان) و **معشوق نیز درون جان پاک** توست، پس باید جوینده خود باشی.

حال، مفهوم عبارت شطح‌آمیز شمس و ارتباطش با قصه گنج‌نامه به خوبی مشخص می‌شود. شمس می‌گوید مقصود درون جان توست و باید نفست را بشناسی تا بتوانی خدا را بشناسی و بدو وصال یابی. نفس اماره را چون بشناسی، به مطمئنه بدل می‌گردد، و نفس مطمئنه همان گنجی است که به دنبال آنی. عطار هم معشوق را درون جان پاک می‌داند و قید «پاک» از آن رو مهم است که اگر جان پاک نباشد، معشوق در آن نیست و هنوز نفس اماره به مطمئنه بدل نشده است.

آئینه شو وصال پری طلعتان طلب اول بروب خانه، دگر میهمان طلب

[۹، ج ۱، ص ۴۵۹]

عطار نیز دعوت به درون می‌کند و می‌گوید: «مشو بیرون به صحرا با درون آی». همان سخنی که شمس و مولوی پس از او بیان می‌کنند و می‌گویند که هرچه هست در درون توست.

### نتیجه

عارف در تجربه عرفانی به بُعدی از ابعاد حقیقت می‌نگرد، اما قادر به بیان تمام دیده‌هایش نیست. اگر از بیان تجربه اظهار عجز نکند و به کنشی رفتاری دست نزند، یا سطح بر زبان می‌آورد و یا حقیقت مدرك را با تحلیلی ذهنی و آرایه‌ای ادبی به مخاطب عرضه می‌کند. دست‌یافتن به بن‌مایه تجربیات عرفانی، همواره از اهداف پژوهشگران این حوزه بوده است. آنچه در تحلیل تجربه عرفانی بسیار موثر است، تبیین سیر این تجربه از آغاز شکل‌گیری در وجود عارف تا افزوده‌شدن تحلیل‌های ذهنی و زیورهای ادبی بر قامت تجربه و در نهایت، بیان آن است. اگر این سیر، از پایان به آغاز بررسی شود، بن‌مایه تجربه عرفانی عارف آشکار خواهد شد. نظریه «مهندسی تجربه عرفانی»، که در این نوشتار به تفصیل بدان پرداخته شد، با تحلیل عباراتی از مقالات شمس به بوتة امتحان گذارده شد. این نظریه بن‌مایه تجربه عرفانی شمس را نمایان می‌سازد و به دیگر قسمت‌های تجربه، مانند تحلیل‌های ذهنی، شیوه ادبی تمثیل و کشف ارتباط میان اجزاء، نیز به صورت کامل می‌پردازد.

## منابع

- [۱] آملی، حیدر (۱۳۶۸ هـ ش). *جامع الاسرار*. تصحیح هنری کرین. تهران، علمی و فرهنگی.
- [۲] استیس، والتر (۱۳۸۸ هـ ش). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران، سروش.
- [۳] اسپری لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۵۷ هـ ش). *دیوان اشعار و رسائل*. به اهتمام برات زنجانی. تهران، انتشارات موسسه مک‌گیل کانادا.
- [۴] انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۷۶ هـ ش). *صد میدان*. تصحیح قاسم انصاری. تهران، طهوری.
- [۵] جامی، عبدالرحمن (۱۳۴۱ هـ ش). *دیوان کامل*. تصحیح هاشم رضی. تهران، پیروزی.
- [۶] \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰ هـ ش). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح محمود عابدی. تهران، اطلاعات.
- [۷] شمس تبریزی، محمد (۱۳۸۵ هـ ش). *مقالات*. تصحیح محمدعلی موحد. تهران، خوارزمی.
- [۸] شمس مغربی، محمد شیرین (۱۳۸۱ هـ ش). *دیوان*. تصحیح ابوطالب میرعابدینی. تهران، امیرکبیر.
- [۹] صائب تبریزی، محمد (۱۳۶۴ هـ ش). *کلیات دیوان*. به کوشش محمد قهرمان. تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۰] عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۷ هـ ش). *الهی‌نامه*، تصحیح عطاءالله تدین. تهران، تهران.
- [۱۱] \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ هـ ش). *جوهر الذات*، تصحیح تیمور برهان. تهران، سنایی.
- [۱۲] \_\_\_\_\_ (۱۳۴۱ هـ ش). *دیوان غزلیات و قصاید*. تصحیح تقی تفضلی. تهران، انجمن آثار ملی.
- [۱۳] علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد (۱۳۸۳ هـ ش). *مصنفات فارسی*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۴] عین القضاة، عبدالله (۱۳۴۱ هـ ش). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. تهران، کتابخانه منوچهری.



- [۱۵] \_\_\_\_\_ (۱۳۴۸ ه. ش). *نامه‌ها*. تصحیح علینقی منزوی و عقیق عسیران. تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- [۱۶] غزالی، محمد (۱۳۵۹ ه. ش). *احیاء علوم‌الدین*. ترجمه محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم. تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- [۱۷] \_\_\_\_\_ (۱۳۴۸ ه. ش). *کیمیای سعادت*. تصحیح احمد آرام. تهران، کتابخانه مرکزی.
- [۱۸] فعالی، محمدتقی (۱۳۸۴ ه. ش). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۹۱] فلوطین (۱۳۶۶ ه. ش). *دوره آثار*. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- [۲۰] فولادی، علیرضا (۱۳۸۹ ه. ش). *زبان عرفان*. تهران، فراگفت.
- [۲۱] عبدالرزاق گیلانی (۱۳۴۴ ه. ش). *مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*. تصحیح جلال‌الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران.
- [۲۲] لاهیجی، محمد (۱۳۳۷ ه. ش). *شرح گلشن راز*. تصحیح کیوان سمیعی. تهران، محمودی.
- [۲۳] لگنهاوسن، محمد و مصطفی ملکیان (۱۳۷۹ ه. ش) «اقتراح؛ تجربه دینی در نظرخواهی از دانشوران». *نقد و نظر*. ش ۲۳، صص ۲۴-۴.
- [۲۴] مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ه. ق). *بحار الانوار*. بیروت، الوفاء.
- [۲۵] مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۰ ه. ش): *مثنوی معنوی*. تصحیح محمد استعلامی. تهران، زوار.
- [۲۶] نسفی، عزیزالدین (۱۳۴۴ ه. ش). *کشف الحقایق*. به اهتمام احمد مهدوی دامغانی. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- [۲۷] نعمت‌الله ولی، نعمت‌الله (۱۳۶۹ ه. ش). *کلیات اشعار*. تصحیح جواد نوربخش. تهران، خانقاه نعمت‌اللهی.
- [۲۸] نوپا، پل (۱۳۷۳ ه. ش). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران، نشر دانشگاهی.
- [۲۹] هجویری، علی‌بن‌عثمان (۱۳۸۶ ه. ش). *کشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران، سروش.