

# تحلیل کارکرد ذهن روزبهان در صورت‌بندی تجربه‌های عرفانی او

معین کاظمی‌فر\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

غلامحسین غلامحسین زاده

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

## چکیده

دربارۀ نسبت میان ذهن عارف و تجربه‌های عرفانی او، دو دیدگاه عمده وجود دارد: نخست، دیدگاهی که ذات‌گرایی نام دارد و بر این باور استوار است که تجربه‌های عرفانی، ذاتی مستقل از ذهن عارف تجربه‌گر دارند؛ دوم، دیدگاهی درمقابل مورد قبل که به ساخت‌گرایی معروف است و در آن، تجربه‌های عرفانی، همانند تجربه‌های عادی عارف، متأثر از جهان ذهنی او قلمداد می‌شوند.

در پژوهش حاضر، در پی آنیم که با بررسی و عرضه شواهد و نشانه‌های فراوان از تجربه‌های عرفانی روزبهان - که وی خود، آن‌ها را در کتاب *کشف‌الاسرار* گزارش داده است - صحت دیدگاه ساخت‌گرایان دربارۀ اثرپذیری تجربه‌های عرفانی عارف از جهان ذهنی وی را نشان دهیم. بدین منظور، کارکرد «گرایش به امر محسوس و انسانی» به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های سازندۀ جهان ذهنی روزبهان در صورت‌بندی تجربه‌های عرفانی و کیفیت رؤیت‌های وی را تحلیل خواهیم کرد. نتایج این تحقیق نشان می‌دهند روزبهان

\* نویسنده مسئول: kazemimoein@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۰

از آن روی، خداوند متعال را متشخص و انسانوار تجربه کرده که در ساحت اندیشگانی خود، به این گزاره اعتقاد داشته که بدن انسان، محل تجلی خداست.

**واژه‌های کلیدی:** روزبهان، تجربه عرفانی، کشف‌الاسرار، ساخت‌گرایی، متشخص و انسانوار.

### ۱. مقدمه

چیستی و چگونگی رابطه انسان با وجود مطلق، یعنی خداوند متعال از مهم‌ترین مسائل حوزه معرفت‌شناسی دینی است. سنت‌های عرفانی به‌طور عام، در طول تاریخ، همواره مایل بوده‌اند ادراک انسان از خدا و برقراری رابطه با او را در پرتو ادراک‌های درونی و دریافت‌های باطنی توضیح دهند. در قرن هجدهم میلادی، هم‌زمان با انتقادهایی که کانت و هیوم درباره برهان‌های فلسفی خداشناسی مطرح کردند، فردریک شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) با استفاده از جمله معروف «خدا یک فرضیه نیست؛ بلکه برای شخص مؤمن، یک تجربه است»، در مطالعات دینی و عرفانی، گرایشی تازه را بنیاد نهاد که در آن، بر جنبه تجربی ارتباط با خدا تأکید می‌شد. شلایر ماخر این‌گونه توضیح داد که اساساً دین بر استدلال عقلی و برهان فلسفی استوار نیست؛ بلکه گوهر اصلی آن، ادراکی است که در اعماق قلب متدینان قرار دارد. پس از وی، برخی دیگر همچون ویلیام جیمز، والتر استیس، رودلف اتو، نینیان اسمارت، استیون کتز، جان هیک و وین پرادفوت<sup>۱</sup> با بررسی انواع تجربه‌های دینی و ویژگی‌های آن‌ها، نگاه تجربه‌گرایانه به دین را بسط دادند. از نظر فیلسوفان دین، تجربه ادراک‌هایی را شامل می‌شود که علاوه بر حواس پنج‌گانه، احساسات و شهودات باطنی را نیز دربرمی‌گیرند. «از همین‌جا بحث تجربه دینی با تجارب عرفانی و احوال عرفا پیوند خاصی یافت؛ به‌نحوی که گزارش‌های عرفا از مکاشفات و شهودات خویش ماده خام بسیاری از مباحث دین‌پژوهان را در زمینه تجربه دینی به‌دست می‌دهد» (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۱).

امروزه، اصطلاح «تجربه دینی» در حوزه‌های الهیات، فلسفه دین، روان‌شناسی دین و پدیدارشناسی دین، دست‌کم درباره سه نوع پدیده به‌کار می‌رود:

نوع اول، نوعی شناخت غیراستنتاجی و بی‌واسطه، شبیه به شناخت حسی از خدا یا امر متعالی (The Transcendent) یا امر مطلق (The Absolute) یا امر مینوی (The Numinous) است. این نوع شناخت، حاصل استدلال یا استنتاج و در مجموع، شناختی غایبانه از خدا نیست؛ بلکه شناختی حضوری و شهودی است. نوع دوم، پدیده‌هایی روان‌شناختی و معنوی است که بر اثر خودکاو، بر آدمی مکشوف می‌شوند و مؤمنان و متدینان، آن‌ها را معلول شناخت و گرایش ذاتی و فطری انسان‌ها نسبت به خدا تلقی می‌کنند [...] نوع سوم، دیدن تأثیر خدا و به تعبیر دیگر، مشاهده دخالت مستقیم و بی‌واسطه خدا در حوادث خارق‌عادت و شگفت‌انگیز مثل معجزات و کرامات اولیاءالله و استجاب دعا است [...] این سه نوع پدیده از این حیث، تجربه نامیده می‌شود که در هر سه، شناخت مستقیم و مشاهدتی درکار است. و اما سیر دینی نامیده شدنشان آن است که علی‌الادعا، مؤید بعضی از گزاره‌هایی‌اند که در متون مقدس ادیان مختلف آمده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۷: ۳۱۳).

از میان سه نوع تجربه دینی، گونه اول، یعنی ادراک بی‌واسطه از وجود خداوند متعال یا امور مینوی و قدسی، تجربه عرفانی هم نامیده شده است. در برخی تجربه‌های عرفانی، شخص صاحب تجربه تصور می‌کند خدای یگانه یا امور قدسی همچون فرشته، پیامبر یا افراد مقدس را تجربه کرده است و آن پدیده‌ها غیر از خود او بوده‌اند؛ یعنی بین تجربه‌گر و پدیده‌های تجربه‌شده مابینت وجود داشته است. در برخی دیگر از تجربه‌ها، صاحب تجربه تصور می‌کند یگانگی همه چیز و نبود هرگونه غیریت و تمایز واقعی را تجربه کرده و حتی میان خود و حق مغایرتی ندیده است. این دو نوع تجربه را در مجموع می‌توان تجربه عرفانی نامید و بر این اساس، تجربه عرفانی یکی از گونه‌های تجربه دینی است (همان‌جا).

ادراک‌های معنوی که در سنت تصوف اسلامی، به نام‌هایی همچون مکاشفه، کشف، شهود و واقعه خوانده می‌شدند، در مطالعات معاصر، با عنوان عام «تجربه عرفانی» شناخته می‌شوند. ماهیت تجربه عرفانی به گونه‌ای است که فقط شخص صاحب تجربه باید آن را ثبت و گزارش کند و اگر دیگران چنین کرده باشند، آن تجربه را از قول صاحب تجربه نقل کنند؛ بدین ترتیب توصیف‌های دیگران درباره تجربه‌های شخص

دیگر، اعتباری چندین درخور توجه برای بررسی ندارد؛ زیرا بنابه تعریف، تجربه مسئله‌ای شخصی و درونی است و نمی‌توان آن را به دیگری انتقال داد؛ از این جهت، عرفان‌پژوهان به آن دسته از تجربه‌های عرفانی توجه خاص کرده‌اند که صاحبان تجربه شخصاً آن‌ها را به‌گونه‌ی اول‌شخص گزارش کرده باشند. کتاب *کشف‌الاسرار* روزبهان بقلی، عارف سرشناس قرن ششم هجری قمری، نمونه‌ای منحصره‌فرد با ویژگی‌های یادشده است. این اثر که نوعی زندگی‌نامه خودنوشت معنوی محسوب می‌شود، روایتگر مکاشفه‌ها و رؤیت‌های شگف‌انگیز روزبهان بقلی از دوران کودکی تا میانه پنجاه‌سالگی اوست. روزبهان، خود گفته است:

اگر بخواهم تمامی آنچه بر من گذشت را ذکر کنم، مثنوی هفتاد من کاغذ شود. به خدا سوگند که در تمام این مدت تا زمان حاضر که پنجاه و پنج سال دارم، روز یا شبی بر من نگذشته که کشفی از عالم غیب برایم حاصل نشده باشد. گاه و بی‌گاه شاهد مشاهدات عظیم و قدیم و درجات والا بودم و این‌ها همه از فضل خدای متعال در حق من بود (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۵).

*کشف‌الاسرار* روزبهان در ژانر زندگی‌نامه خودنوشت پدید آمده است و از این روی، منبعی ارزشمند و کم‌نظیر در سنت تصوف اسلامی قلمداد می‌شود؛ زیرا در طول تاریخ، عارفان مسلمان کمتر به ثبت زندگی‌نامه معنوی یا تجربه‌های شخصی خود تمایل داشته‌اند و بدین ترتیب، آثاری از نوع *کشف‌الاسرار* روزبهان در سنت تصوف اسلامی بسیار نادرند.

## ۲. پیشینه پژوهش

با وجود اهمیت و غنای منحصره‌فرد کتاب *کشف‌الاسرار* روزبهان در زمینه تجربه‌های عرفانی در تصوف ایرانی- اسلامی، تاکنون محققان ایرانی پژوهشی درباره تحلیل تجربه‌های عرفانی وی در این کتاب انجام نداده‌اند و فقط دو محقق برجسته غربی، یعنی هانری کربن در مقدمه فاضلانهاش بر *شرح شطحیات* (۱۳۸۹) و اشارات پراکنده‌اش در دیگر آثار، و کارل ارنست در کتاب بسیار ارزشمندش به نام *روزبهان بقلی: عرفان و شطح اولیا در تصوف اسلامی* (۱۳۷۷) به این میراث کم‌نظیر فرهنگ ما توجه کرده‌اند. از سوی دیگر، رویکرد ساخت‌گرایی در حوزه فلسفه عرفان که در

مطالعات عرفان‌پژوهی در محیط‌های دانشگاهی جهان، غالب و مسلط است نیز در میان محققان حوزه زبان و ادبیات فارسی در ایران، ناشناخته و مهجور باقی مانده و تحقیقی کاربردی درباره خوانش ساخت‌گرایانه از آثار عرفانی زبان فارسی صورت نگرفته است؛ از این‌روی پژوهش حاضر نخستین تحقیق در نوع خود است. درباره پیشینه تحلیل نظریه ساخت‌گرایی، عطاءالله انزلی ضمن ترجمه دقیق دو مقاله بسیار مهم استیون کتز در کتاب *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان* (۱۳۸۳)، برخی آرای وی را بررسی و نقد کرده است. مصطفی ملکیان در درس‌گفتارهایی با عنوان *سلسله‌مباحث عرفان مقایسه‌ای* (۱۳۸۶)، درباره این دیدگاه توضیحاتی سودمند داده است. علی شیروانی هم در کتاب *مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن‌عربی و رودلف اتو* (۱۳۸۸) و علی‌رضا قائمی‌نیا در کتاب *تجربه دینی و گوهر دین* (۱۳۸۱)، برخی ویژگی‌های رویکرد ساخت‌گرایی را بررسی و این رویکرد را با دیگر دیدگاه‌ها مقایسه کرده‌اند.

### ۳. دیدگاه ساخت‌گرایی در مطالعات عرفانی

یکی از اساسی‌ترین مسائلی که در بررسی تجربه‌های عرفانی، مورد مناقشه فیلسوفان، عرفان‌پژوهان و روان‌شناسان واقع شد، فهم نسبت میان تجربه‌های عرفانی و ذهن عارف تجربه‌گر بود. در این حوزه، سؤالی مهم بدین شرح مطرح بود که تا چه حد، تجربه‌های عرفانی متأثر از ذهن عارف تجربه‌گرند. این مسئله با خود، سؤالی دیگر را نیز همراه دارد؛ از جمله: آیا تجربه عرفانی یک عارف، پدیده‌ای شخصی و منحصر به فرد است یا آنکه ذات و هسته‌ای مشترک با تجربه‌های دیگر عارفان دارد؟ آیا وقوع تجربه عرفانی خالص (محض)، یعنی تجربه‌ای بدون دخالت و وساطت قوای ذهنی شخص مُدرک، ممکن است؟ آیا تجربه عرفانی پدیده‌ای تاریخی و مشمول زمان و مکان است یا مقوله‌ای فراتاریخی، فرازمانی و فرامکانی محسوب می‌شود؟

در نگاهی جامع می‌توان گفت به این سؤال‌ها دو دسته پاسخ داده شده است:

یک دسته از سوی متفکرانی که ذات‌گرا نامیده می‌شوند؛ مانند والتر استیس، رودلف اتو و پیروان حکمت خالده که معتقدند تمام تجربه‌های عرفانی ذات یا هسته‌ای

مشترک دارند که در تمام جهان و در همهٔ زمان‌ها یکسان است؛ به عبارت دیگر آنان تجربهٔ عرفانی را پدیده‌ای غیرتاریخی، فرازمانی و فرامکانی توصیف می‌کنند. ذات‌گرایان معتقدند تجربه‌های عرفانی از نوع جهان‌شمول، فراشخصی، فرافرهنگی و مستقل از ذهن شخص تجربه‌گرند. از نظر آنان، وقوع تجربهٔ خالص، یعنی تجربه‌ای بدون دخالت و وساطت قوای ذهنی شخص مُدرک، ممکن است. آن‌ها همه یا برخی انواع تجربهٔ عرفانی را مصداق تجربهٔ محض می‌دانند و اجمالاً معتقدند قوای ذهنی عارف هنگام تجربه کردن، به حالت تعلیق درمی‌آید و نقشی منفعلانه به‌عنوان دریافت‌کننده صرف ایفا می‌کند. ایشان معمولاً پژوهش‌های خود را به یافتن ویژگی‌های مشترک میان تجربه‌های عرفانی معطوف می‌کنند. ذات‌گرایان تفاوت میان تجربه‌های عرفانی گزارش‌شده از سوی عارفان در فرهنگ‌های گوناگون را از نوع عَرَضی می‌دانند و آن را ناشی از اختلاف در تعبیر و گزارش تجربه تلقی می‌کنند. این گروه مدعی‌اند در خود تجربهٔ عرفانی، معلومات و حصولات قبلی انسان هیچ اثری ندارد؛ هرچند در تعبیر یا تفسیر تجربه، معلومات عارف دخیل است. از نظر ایشان، در حاق تجربهٔ عرفانی، معلومات حصولی، عقاید، دانسته‌ها، پیش‌پنداشت‌ها، انتظارات و داوریه‌ای قبلی اثرگذار نیست (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۴).

پاسخی دیگر به سؤال‌های یادشده از سوی متفکرانی بود که ساخت‌گرا نامیده می‌شدند و از جمله آن‌ها می‌توان استیون کتزر، وین پرادفوت و جان هیک را نام برد. ساخت‌گرایان برخلاف ذات‌گرایان، معتقد بودند رابطه‌ای عمیق میان دانسته‌های پیشین، چارچوب و پیشینهٔ ذهنی عارف از یک سو و تجربه‌های عرفانی‌اش از سوی دیگر وجود دارد. از نظر آن‌ها، محال است عارف در مکاشفاتش تحت تأثیر دانسته‌های قبلی خود قرار نگیرد؛ از این‌رو به‌نظر ایشان، تجربه‌های عرفانی، تحت تأثیر چارچوب‌ها یا ساخت‌های ذهنی عارف شکل می‌گیرند؛ بر این اساس، به‌اعتقاد آنان، تجربه‌های عرفانی اساساً از نوع شخصی و متکثرند و نمی‌توان به وجود هسته یا ذاتی مشترک در همهٔ این تجربه‌ها قائل شد (همان، ۱۴). از نظر ساخت‌گرایان، امکان وقوع تجربه‌ای بدون دخالت و تأثیر قوای ذهنی مُدرک وجود ندارد؛ در نتیجه به‌باور آن‌ها، تجربه‌های عرفانی، کاملاً متأثر از پیش‌زمینه‌های فرهنگی و تاریخی، و ویژگی‌های شخصی ذهن

عارف‌اند. رابرت فورمن، فیلسوف دین در دوران معاصر، در تعریف ساخت‌گرایی گفته است:

ساخت‌گرایی عبارت از این دیدگاه است که شاکلهٔ زبانی و مفهومی عارف به طریق مهمی تجربه‌های عرفانی او را تعیین بخشیده، شکل داده و یا متکون می‌سازد. فضای ساخت‌گرایی بر گسترهٔ حیرت‌آوری از مقالات و کتاب‌های سالیان اخیر سلطه یافته است. نه تنها در مورد عرفان، بلکه در مورد تجربهٔ دینی، معنویت و در واقع، بخش اعظم دین نیز این تفوق وجود دارد. ساخت‌گرایی، موتور محرک بیشتر مطالعات تاریخی الهیاتی و زمینه‌ای دربارهٔ متدینان بوده است. محققانی که دربارهٔ گروه خاصی از متدینان به مطالعه می‌پردازند، معمولاً در تعقیب این مطلب هستند که چگونه تجارب شخص توسط سنت یا پیش‌زمینهٔ وی تحت تأثیر واقع شده است (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۴).

برجسته‌ترین نمایندهٔ رهیافت ساخت‌گرایی در جهان معاصر، استیون کتز است که از او به‌عنوان مبدع نظریهٔ ساخت‌گرایی در بررسی تجربه‌های عرفانی یاد می‌شود؛ هرچند برخی فیلسوفان برجستهٔ دیگر از جمله جان هیک و وین پردفوت نیز از پیروان این دیدگاه به‌شمار می‌آیند. همان‌گونه که گفتیم، ساخت‌گرایان تجربه‌های عرفانی را شخصی، متمایز و بدون قابلیت ارجاع به‌نوعی واحد می‌دانند. استیون کتز معتقد است هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که از طریق مفهوم ذهنی و باور شکل نگرفته باشد (شیروانی، ۱۳۸۸: ۱۱۵). وی بحث خود دربارهٔ رهیافت ساخت‌گرایانه به تجربهٔ عرفانی را چنین آغاز کرده است:

اجازه دهید فرض معرفت‌شناختی ساده‌ای را که فکر مرا به خود مشغول داشته و وادار به انجام تحقیق حاضر نموده است، بیان کنم: هیچ تجربهٔ خالصی (یعنی بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد. نه تجارب عرفانی و نه انواع عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه بودنشان ندارند و دلیلی بر این امر به‌دست نمی‌دهند؛ بدین معنا که تجارب از راه‌های بسیار پیچیدهٔ معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شوند. به‌نظر می‌رسد ایدهٔ تجربهٔ خالص، اگر دارای تناقض درونی نباشند، در بهترین حالت، ایده‌ای پوچ است (کتز، ۱۳۸۳: ۲).

کنز و دیگر ساخت‌گرایان عقیده دارند آنچه را به‌عنوان مکاشفه و شهود در گزارش‌های عارفان ثبت شده است، نباید از دخالت ذهن و دیگر تجربه‌های زیستی آنان برکنار دانست؛ زیرا هر مکاشفه‌ای رنگ خاص عارفی را دارد که آن را تجربه می‌کند.

فهم عرفان، فقط مسئله مطالعه گزارش‌های عرفان بعد از وقوع تجربه نیست؛ بلکه [مستلزم] اهمیت دادن به این واقعیت است که خود تجربه، همانند صورتی که در آن گزارش می‌شود، توسط آن مفاهیمی شکل می‌گیرد که عارف با خود به تجربه‌اش می‌آورد و [آن مفاهیم بدین وسیله،] تجربه‌اش را شکل می‌دهند (همان، ۳).

کنز تأکید کرده است آنچه یک عارف در مکاشفاتش می‌بیند، مستقل از آن چیزی نیست که آموخته یا به آن علاقه‌مند است یا انتظار دارد ببیند (همان، ۳۵)؛ همچنین وی خاطرنشان کرده است در دیدگاهش فرقی ندارد که متعلق تجربه عرفانی چه باشد؛ یعنی خواه عارف فرشتگان را در مکاشفه‌های خود ببیند یا پیامبران یا بهشت و دوزخ یا خداوند متعال را. تمام این تجربه‌ها را ذهن و چارچوب‌های فرهنگی صورت‌بندی می‌کنند (همان، ۷۰)؛ البته شایان ذکر است که استیون کنز، جان هیک و برخی دیگر از ساخت‌گرایان معتقد نیستند تجربه‌های عرفانی به‌صورت کامل، محصول ذهن عارف تجربه‌گرند؛ بلکه ایشان تجربه‌های عرفانی را از جهت صورت‌بندی و فرم، متأثر از ذهن عارف تلقی می‌کنند (هیک، ۱۳۸۲: ۸۰). در نوشته‌های کنز، میزان تأثیر چارچوب‌های مفهومی و زمینه‌های ذهنی عارف مبهم باقی مانده است. در دیدگاه وی، این مسئله پذیرفته می‌شود که متعلق تجربه، یعنی خداوند متعال یا دیگر ذوات مقدس، در شکل دادن به تجربه نقش دارند و چپستی متعلق تجربه نیز در تعیین تجربه عرفانی دخیل است؛ به عبارت دیگر به‌نظر کنز، تجربه عرفانی به‌میزانی نامشخص، از زمینه‌های ذهنی عارف اثر می‌پذیرد و تاحدی نامعلوم نیز متأثر از آن چیزی است که تجربه می‌شود. در تبیین کنز از ساخت‌گرایی، سهم زمینه‌های ذهنی عارف در خلق تجربه، مطلق نیست؛ بلکه زمینه‌ها دست‌کم تا اندازه‌ای در این مسئله مؤثرند. به‌نظر می‌رسد از دیدگاه وی، تجربه عرفانی نه کاملاً مسئله‌ای ذهنی و نه کاملاً عینی است (انزلی، ۱۳۸۳: ۶).



در این تحقیق کوشیده‌ایم صحت نظریه ساخت‌گرایان درباره تأثیر ذهن عارف تجربه‌گر در صورت‌بندی تجربه‌های عرفانی او را از طریق بررسی تجربه‌های عرفانی روزبهان در **کشف‌الاسرار** نشان دهیم. از آنجا که موضوع بررسی تأثیر ذهن روزبهان و ساحت‌های آن در تجربه‌های عرفانی وی بسیار گسترده‌تر از ظرفیت یک مقاله است، تصمیم گرفتیم برای نمونه، تأثیر مهم‌ترین متعلق ساحت اندیشگانی او، یعنی گرایش به امر محسوس و انسانی را در صورت‌بندی مکاشفه‌هایش بررسی و تحلیل کنیم. در اینجا، ذکر این توضیح ضرورت دارد که یوهانس نیکولاس تینس<sup>۲</sup> (۱۷۳۶-۱۸۰۷م)، فیلسوف آلمانی که بر بسیاری از آرای امانوئل کانت اثر گذاشت، برای آنچه ذهن (نفس) انسان نامیده می‌شود، سه ساحت (بعد) متمایز بدین شرح را در نظر گرفته است: ساحت اندیشگانی یا معرفتی (شامل باورها و عقاید)، ساحت عاطفی (شامل عواطف، احساسات و هیجانات) و ساحت ارادی (شامل خواست‌ها و اراده‌ها). از زمان تینس تاکنون، بر نظر وی درباره ساحت‌های ذهنی، خدشه‌ای وارد نشد و دیدگاه او تا روزگار ما نیز همچنان مورد توافق فیلسوفان ذهن و روان‌شناسان معاصر است (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۰). همچنین از نظر فیلسوفان، بی‌شک، ساحت‌های ذهن دارای حیث التفاتی هستند؛ بدان معنا که باید به پدیده‌ای خاص تعلق گیرند یا معطوف باشند؛ از این روی محتوای هر کدام از ساحت‌های ذهنی را در واقع، متعلقات آن ساحت تشکیل می‌دهد.

در این مقاله ناگزیریم فقط به بررسی یکی از متعلقات از یکی از ساحت‌های ذهنی روزبهان، یعنی ساحت اندیشگانی یا معرفتی وی اکتفا کنیم؛ بنابراین در ادامه، توجه به امر محسوس و انسانی به‌عنوان مهم‌ترین متعلق ساحت اندیشگانی ذهن روزبهان را بررسی و تأثیر آن در صورت‌بندی مکاشفه‌های وی را تحلیل خواهیم کرد. بدین منظور، از طریق بازخوانی مهم‌ترین آثار شیخ روزبهان و به‌ویژه **کشف‌الاسرار** وی، و همچنین به‌کمک دو زندگی‌نامه‌ای که نوادگان شیخ درباره نیای خویش، یعنی روزبهان نوشته‌اند نشان خواهیم داد همه وجوه مختلف از شخصیت و زندگی روزبهان بر این مسئله دلالت می‌کنند که امر محسوس و انسانی، محور و بنیاد ساحت اندیشگانی وی بوده است؛ سپس با عرضه نمونه‌های فراوان از تجربه‌های عرفانی روزبهان نشان خواهیم داد تا چه حد رؤیت‌ها و مکاشفه‌های وی تحت تأثیر مؤلفه ذهنی «گرایش به

امر محسوس و انسانی» صورت‌بندی شده‌اند و بدین سبب، شیخ تقریباً همیشه، خداوند متعال را به‌گونه‌ای متشخص و انسانوار تجربه کرده است.

البته، باید همواره به این مسئله توجه کنیم که دست‌رسی به مؤلفه‌های سازنده جهان ذهن یک انسان از طریق مطالعه آثار و زندگی‌نامه‌های او کاری است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان دقت زیاد و جزئی‌نگری را از آن انتظار داشت؛ زیرا فرایندهای ذهنی انسان بسیار پیچیده‌اند و احاطه کامل بر آن‌ها حتی برای روان‌کاوی ماهر که قادر است ساعت‌ها با انسانی به‌طور مستقیم گفت‌وگو کند، نیز ممکن نیست؛ چه برسد به ترسیم نفس یا ذهن عارفی غایب که فقط از طریق آثارش به ذهن او دست‌رسی داریم؛ اما به هر حال اگر نتوان طرحی پیچیده و مفصل از ویژگی‌های ذهنی و ساحت‌های نفس یک انسان را از طریق آثارش به‌دست داد، دست‌کم می‌توان طرحی ساده از مهم‌ترین برجسته‌ترین تعلقات ذهنی او را عرضه کرد. انتخاب این مؤلفه برای بررسی تأثیر آن بر مکاشفه‌های روزبهران، متکی بر دو ویژگی بوده است: یکی اهمیت و برجستگی آن مؤلفه برای عارف مورد نظر و دیگری وجه تمایزبخش آن مؤلفه. برای مثال، در ساحت اندیشگانی، روزبهران به‌عنوان مسلمانی پاک‌دین، از نظر عقیدتی، به دیانت و جهان‌بینی اسلامی و قرآن و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup> باور داشته و این مطلب در آثار وی کاملاً برجسته است؛ اما این برجستگی باعث نمی‌شود این مسئله را به‌عنوان مؤلفه اندیشگانی وی ارزیابی کنیم؛ زیرا اعتقاد به جهان‌بینی اسلامی اگرچه در آثار روزبهران برجسته است، به‌هیچ‌وجه ویژگی‌ای تمایزبخش برای او به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه ویژگی تمام عارفان اسلامی قلمداد می‌شود؛ از این‌روی در این تحقیق، بر انتخاب مؤلفه‌ای تأکید کرده‌ایم که هر دو ویژگی برجستگی و تمایزبخشی را داشته باشد.

#### ۴. گرایش به امر محسوس و انسانی، محور دیدگاه‌های روزبهران

برای توضیح دادن توجه و جهت‌گیری ذهنی روزبهران به‌سمت امر محسوس و انسانی، بحث را از یکی از بارزترین و در عین حال، مناقشه‌برانگیزترین دیدگاه‌های روزبهران، یعنی رویکرد او در حوزه انسان‌شناسی آغاز می‌کنیم. یکی از مشخصه‌های اصلی سنت‌های باطنی و گرایش‌های عرفانی به‌طور عام، آن بوده است که بین ابعاد مادی و

غیرمادی هستی و انسان مباینیت و تضاد برقرار می‌کردند و معتقد بودند هرچه انسان به وجوه مادی خود کمتر توجه کند و آن را در تنگنا و ریاضت بیشتر قرار دهد، وجوه معنوی وی پرورش و نیرویی بیشتر می‌یابد و برعکس. از نظر ایشان، جوینده حقیقت در موازنه جسم و جان، باید هرچه بیشتر، از سهم جسم بکاهد و به سهم جان بیفزاید؛ از این روی در توصیه‌های عملی صوفیه در بیشتر سنت‌های عرفانی، همواره توجه به ریاضت‌ها و سخت‌گیری بر جسم برای پرورده‌تر شدن جان، اهمیت فراوان دارد. تقریباً همه جریان‌های باطنی از این منظر، در دو اصل با یکدیگر مشترک بودند: نخست آن است که بین پرداختن به وجوه محسوس (تن) و وجود نامحسوس (جان) انسان، ناسازگاری و تضاد وجود دارد؛ دوم این است که برای دست یافتن به حقیقت و معنا، و تقویت بُعد نامحسوس (جان) باید هرچه بیشتر جنبه‌های محسوس (تن) را در تنگنا قرار داد. اصولاً از دیدگاهی، عرفان و مذاهب باطنی، ستایشی است از جان در برابر تن و نکوهشی است از ماده در مقابل معنا. در عرفان اسلامی نیز همین دیدگاه وجود دارد و اعتماد اصلی عارفان مسلمان نیز مانند دیگر عارفان بر غیب یا وجه ناپیدای هستی بوده است که آن را «بود» (هستی) حقیقی می‌دانستند؛ در برابر دنیای شهادت یا وجوه محسوس هستی که آن را «نمود»، دروغ و توهم می‌پنداشتند. همین دیدگاه وقتی برای نگرش به انسان نیز استفاده می‌شد، براساس آن، وجوه نامحسوس وی، یعنی جان (روح)، محل عالی‌ترین ادراک‌ها، اشراق‌ها و تجلی‌ها قلمداد می‌شد و در مقابل، وجوه محسوس و مادی او، یعنی تن، منشأ بزرگ‌ترین حجاب‌ها، تاریکی‌ها و جهالت‌ها به‌شمار می‌رفت و برای پرورش جان، جسم مستوجب خوارداشت و طرد شمرده می‌شد.

آنچه انسان‌شناسی روزبھانی را از بیشتر عارفان جهان اسلام تمایز می‌بخشد و از این منظر، طریقت وی را از جریان اصلی سنت‌های عرفانی و باطنی جدا می‌کند، آن است که وی برای ابعاد محسوس و مادی حیات و همچنین جسم انسان، به اندازه ابعاد نامحسوس و باطنی او ارزش قائل است. اصولاً از منظر روزبھان، حقیقت متعالی جز از طریق جسم و امر محسوس نمایان نمی‌شود. از نگاه وی، میان جنبه‌های مادی و غیرمادی انسان تضادی وجود ندارد و در انسان‌شناسی او، تن و جان در تقابل با

یکدیگر قرار ندارند؛ بلکه بین آنها رابطه‌ای دوسویه و به قول هانری کربن، ارتباط دیالکتیک برقرار است (کربن، ۱۳۹۲: ۱۸). از نظر روزبهان، راه دست یافتن به معنا یا جان، نه تنها بی‌توجهی به جسم نیست؛ بلکه برعکس، تنها از طریق وجوه محسوس می‌توان به وجوه نامحسوس و معنوی دست یافت. به‌طور خلاصه، دیدگاه روزبهان درباره نسبت میان وجوه محسوس و نامحسوس از هستی انسان بدین شرح است: نخست، آنکه بین پرداختن به وجوه محسوس (تن) و نامحسوس (جان) انسان تضادی وجود ندارد؛ دوم، آنکه دست یافتن به امر نامحسوس جز از طریق امر محسوس و مجسم میسر نیست. می‌توان آثار روزبهان را ستایش‌نامه‌ای درباره ابعاد محسوس، مادی، این‌جهانی و عینی انسان قلمداد کرد؛ زیرا ابعاد مادی و دنیوی تجلیگاه جان، و نمودار کمال و زیبایی حقیقت متعالی و امر قدسی‌اند.

مسئله‌ای دیگر که در پی همین دیدگاه باعث می‌شود روزبهان بقلی در سنت عرفان اسلامی از دیگران متمایز باشد، تلقی وی از نسبت میان انسان و خداست. مطابق آنچه وی در سراسر آثار خویش بیان کرده، از نظر او، فقط انسان می‌تواند تجلیگاه ذات خدا باشد (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۹۰)؛ به تعبیر دیگر درواقع، انسان خدایی متجسد و مجسم است و ذات قدیم الهی از کالبد محدث انسان هویدا شده است (همان‌جا). ممکن است در آغاز تصور شود دیدگاه روزبهان درباره نسبت میان انسان و خدا، مشابه عقیده بسیاری دیگر از عارفان اسلامی است که انسان را تجلی اعظم خدا می‌دانستند؛ اما درواقع، تفاوتی مهم و تعیین‌کننده بین منظور روزبهان از انسان از یک سو و سنت عرفان اسلامی درباره انسان از سوی دیگر وجود دارد. بیشتر عارفان جهان اسلام، آن‌گاه که از انسان به‌عنوان تجلی اعظم خدا یاد می‌کردند، مراد آنان درواقع، انسان کامل، ولی اعظم و کون جامع بوده است یا اینکه قلب یا جان انسان را تجلیگاه خدا و عرش رحمان می‌دانستند؛ درحالی که روزبهان بقلی، آن‌گاه که از انسان به‌مثابه خداوندی متجسد یاد کرده، مرادش همین انسان دارای گوشت، پوست و خون است؛ نه انسانی آرمانی، پیری کامل یا ولی‌ای مطلق؛ از این روی او برای رؤیت خدا، کافی بود سر بگرداند و خدای متجسد را در کوی و بازار یا بر بام رباط خود ببیند. همان‌گونه که گفتیم، تفاوت عمده میان دیدگاه روزبهان و نظر دیگر صوفیان، از آن جهت است که

وی برای جنبه‌های جسمانی، دنیایی و محسوس از وجود انسان، همان‌قدر اعتبار و اصالت قائل بوده که برای جنبه‌های نامحسوس و باطنی وی. روزبهان در مقدمهٔ *عبر‌العاشقین*، آشکارا این عقیده را مطرح کرده که کالبد انسان نیز همانند جان او محل تجلی خداست:

[پس خداوند،] تن‌های آدمیان را مشکات نور زیبایی و محل نمایان شدن برق‌های تجلی خود قرار داد و قلب انسان‌ها را به یکدیگر مایل کرد و سبب آن وجود روشنی، سلطان نور قدرت و مشاهدهٔ صفات او در [بدن‌های] انسان‌ها بود؛ همان کسی که از جان‌ها و بدن‌های آدمیان ظهور یافت و جان‌های انس‌گیرندگان را به صفت محبت و عشق به او و دوستی در این عالم جمع کرد؛ همان‌گونه که در جهانی پیش‌از عالم کالبدها نیز (در عالم الست) در محضر خود گرد آورد و محبت آغازین را به محبت پایان پیوست. جان‌ها در عالم عشق ربانی با بال‌های عشق انسانی، پَران شدند و قلب‌ها در منازل عشق انسانی با مرکب‌های عشق ربانی، روان گشتند (۱۳۸۰: ۱).

وی در *شرح شطحیات* نیز در تبیین دیدگاه خود دربارهٔ تجلی خدا در صورت زیبارویان گفته است: «حق - جلّ جلاله - چون بر عاشقان تَلطف کند، جمال جلال خویش در صورتی نیکو با ایشان نماید تا طاقت دیدن جلال او داشته باشند. آن‌گاه ازو بدو خرم شوند و در عرصات او به عشق سیر کنند» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۵۰).

این‌گونه جهت‌گیری روزبهان در توجه به وجوه محسوس و مجسم انسان و هستی، فقط به انسان‌شناسی و تبیین رابطهٔ انسان با خدا محدود نمی‌شود؛ بلکه از اعتقادی ریشه‌دار به امر محسوس در ذهن و زندگی وی حکایت می‌کند. قائل بودن به اصالت برای امر محسوس و علاقه نشان دادن به آن، جهت‌گیری اصلی روزبهان در رویارویی با هستی بوده و بر ابعاد مختلف از زندگی و اندیشهٔ وی اثر گذاشته است. گرایش به امر محسوس و علاقه به ناسوتی کردن مفاهیم لاهوتی، شاه‌کلیدی برای فهم جهان ذهنی روزبهان است؛ زیرا این مسئله شیوهٔ زندگی، سبک طریقت و همچنین رویکرد وی به *قرآن* و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup>، و تصور او از خداوند متعال را به‌عنوان اجزای یک شبکهٔ فکری تبیین می‌کند. روزبهان چنان‌که مشهور است، طریقت خود را برپایهٔ عشق

به جمال محسوس انسانی بنا کرده (کربن، ۱۳۹۲: ۲۷) و در حوزه الهیات نیز به دنبال عینیت‌بخشی و محسوس کردن هرچه بیشتر مفاهیم انتزاعی و نامتشخص بوده است. حتی زندگی وی نیز از علاقه‌اش به تعلقات مادی و عرفی دنیایی حکایت می‌کند. اهمیت این مسائل، وقتی روشن می‌شود که زندگی، اندیشه‌ها و طریقت روزبهان را با دیگر صوفیان مقایسه کنیم. همان‌گونه که گفتیم، بیشتر صوفیان، چه پیش از وی و چه پس از او، درباره طرد و تحقیر ابعاد مادی انسان و هستی، و تأکید هرچه تمام‌تر بر ابعاد نامحسوس و غیرمادی از هستی ایده‌پردازی کرده‌اند. ایشان همچنین به انتزاعی و تنزیهی کردن هرچه بیشتر مفاهیم الهیاتی گرایش دارند و در طریقت نیز- اگر مفهوم عشق الهی را بپذیرند- مرادشان عشق مجرد و مطلق الهی است، نه عشق آمیخته با عشق زمینی و انسانی.

روزبهان به‌جای پیروی از سنت اصلی عرفانی که در آن انسان کامل، آرمانی و بی‌زمان مظهر حق به‌شمار می‌رفت، انسان هم‌اکنونی و همین‌جایی را مظهر حق دانسته و به‌جای آنکه زیبایی خدا را پدیده‌ای نامتعیین و نامحسوس تلقی کند، جمال محسوس بشری را جمال خداوند متعال شمرده و لایق عشق یافته است؛ همچنین مفهوم عشق را که نزد بسیاری از صوفیه، به خداوند منزّه از صورت، یعنی نامتعیین و نامتشخص تعلق می‌گرفت، به انسان خاکی به‌عنوان محل ظهور خدا نثار کرده و حتی اصطلاحاتی همچون «کشف» و «رؤیت» نیز نزد او، به‌میزانی زیاد به جنبه‌های محسوس حیات مرتبط است:

معنای معمول اصطلاح «کشف» که در سرتاسر سخنان صوفیانه به‌کار می‌رود، کنار زدن حجاب است و همراه با مشتقاتش اغلب به‌صورت اصطلاحی کلی در معنای بصیرت استعمال می‌شود. بصیرتی که [...] قدرت پیشگویی یا نوعی رؤیت است که به کامل‌ترین وجهی در آخرت تحقق می‌یابد؛ اما کشف برای روزبهان، دانش انتزاعی یا فلسفی نیست؛ بلکه رؤیتی است در لباس صورت، مخصوصاً صورت بشری؛ شناختی تجسمی و شبحی است که علم را به‌واسطه نور الهی ظاهر می‌سازد. از نظر روزبهان، کلمه «کشف»، معنای فنی دقیقی دارد که وی آن را در مجموعه اصطلاحات عرفانی خود تعریف کرده و آن را دال بر گونه‌ای رؤیت

شهودی می‌داند که صفات خداوند را می‌بیند (ارنست، ۱۳۷۷: ۲۸).

کارل ارنست درباره مفهوم «التباس» در آثار روزبهان نیز گفته است:

روزبهان این اصطلاح را به دو حدیث نبوی ربط می‌دهد که هر دو اشاره دارند به صورت به‌عنوان حلقه اتصال میان خداوند و انسان: اولی حدیث مشهوری است که «خداوند، آدم را بر صورت خویش آفرید». این حدیث می‌گوید که صفات الهی در لحظه خلقت، بخشی از سرشت انسانی شده است. حدیث دیگر، تجربه شهودی محمد (ص) را نقل می‌کند که گفته است: «من خدای خود را در زیباترین صورت دیدم» (همان، ۷۱).

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، زندگی و اندیشه‌های روزبهان انسجام و هماهنگی‌ای سامانمند دارند که محور آن، توجه به امر محسوس و به‌ویژه امر محسوس انسانی است. نظریه «توجه به امر محسوس و انسانی» را حتی سبک زندگی وی نیز، برپایه اطلاعاتی که از منابع دست‌اول درباره او داریم، کاملاً تأیید می‌کند. به‌دنبال کنار هم نهادن اطلاعاتی درباره زندگی و دیدگاه‌های روزبهان، سیمای او برایمان واضح‌تر می‌شود. بنابر گزارش منابع، روزبهان در مراحل پختگی خود، به زندگی مرفه و برخوردار تمایل بسیار داشته و به زیبایی‌ها و لذت‌هایی که عادتاً در سنت زاهدانه تصوف مطرود بوده، توجه بسیار می‌کرده و به‌ویژه مفتون روی، بوی و آوای خوب بوده است. او بهترین جلوه‌های متعالی الهی را دقیقاً در همین امور مادی و این‌جهانی جست‌وجو می‌کرده و از این جهت، غریب نیست که زندگی متنعمانه‌ای اختیار کرده و به زنان و زندگی خانوادگی خود بسیار علاقه‌مند بوده است. او به سماع و موسیقی صوفیه، و ساز و به‌ویژه تنبور میل وافر داشته و برای زیبایی چهره اهمیت بسیار قائل بوده و عشق و علاقه خود به مصاحبت با خوب‌رویان و حضور در مجالس موسیقی و سماع را پنهان نمی‌کرده است. کرین گفته است:

روزبهان که به موسیقی علاقه‌مند بود و به کنسرت روحانی صوفیه (سماع) توجه خاصی داشت، معتقد بود که قوال باید که خوب‌روی بود که عارفان در مجمع سماع، به جهت ترویج قلوب، به سه چیز محتاج‌اند: روایح طیبه، وجه صبیح و صوت ملیح (۱۳۹۲: ۳۴).

یکی از نوادگان روزبهان در تأیید شیوه زندگی مرفه و متنعمانه جد خود گفته

است:

و بیشتر مشایخ، طریقت ایشان، آن بوده است که ابتدایشان مجاهده بوده است و انتهایشان الطاف مشاهده [...] در ابتدای حال، خرقه پوشیده‌اند و سال‌ها ریاضت کشیده‌اند. بعد از آن در الوان اطعمه و البسه و اشربه شروع فرموده‌اند و هیچ سد راه ایشان نشده، و حال شیخ ما- قدس الله سره- بر همین سبیل بوده است (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷: ۱۵).

نمونه‌هایی دیگر که از توصیف زندگی روزبهران در دست داریم نیز به‌خوبی نشان می‌دهند چگونه وی زندگی این‌جهانی و لذت‌های آن را مهم و دوست‌داشتنی تلقی می‌کرده و در پی ترک و طرد آن برای پرداختن به امور معنوی نبوده؛ بلکه برعکس، معنای متعالی را در همین امور محسوس می‌جسته است. همان‌گونه که خواهیم دید، جهت‌گیری اصلی زندگی روزبهران به سمت بهره‌وری از محسوسات و امور این‌جهانی بوده و این مسئله نشان‌دهنده گرایش وی به امور محسوس و مادی در زندگی است. عبداللطیف شمس در کتاب *روح‌الجنان* درباره نیای خود، روزبهران، نوشته است:

شبی در فصل زمستان، شیخ نشسته بود و به انواع لذایذ، مجلس زیب و زینت داده و ریاحین زمستانی و مجمرهای آتش نهاده و جماعتی مریدان و طایفه صوفیان در خدمت و شیخ، پای درکنار امردی صاحب‌جمال نهاده بود و [آن امرد، پای شیخ را] می‌مالید. جماعتی منکران بر این حال، واقف شدند، بر اتابک مغفور تکلّه رفتند- نغمه الله بغفرانه. گفتند: «ای پادشاه عالی‌رأی عالم‌آرای! این شیخ روزبهران که تو را به او ارادت است، در عیش و لذایذ نفسانی، زندگی می‌گذارد و با امردان صحبت می‌دارد و این زمان نشسته است و اسباب عیش مهیا داشته و قدم در کنار امردی صاحب‌جمال نهاده، بالذت در روی او می‌نگرد». اتابک از حُسن عقیده‌ای که با شیخ داشت، گفت: «او این نکند». ایشان مبالغت زیادت کردند. اتابک برخاست، گفت: «من خود آنجا می‌آیم. اگر چنین باشد، بدانم و اگر خلاف باشد، شما را سیاست کنم». اتابک با ایشان بیامد، پنهان بر بام رباط برآمد و از روزنه‌ای که از بام در آن بود، نگه کرد. همچنان دید که چند مجمر آتش نهاده بود و شیخ را قدم در کنار امردی صاحب‌جمال و می‌مالید. اندک تغییری در اتابک پیدا شد. شیخ به نور حق بدانست. قدم از کنار امرد برداشت و در میان آتش نهاد و آواز بلند برداشت و روی سوی بالا کرد، گفت: «ای ترکمان! پای روزبهران، چه میان آتش و



چه کنار امرد مهوش، هر دو یکسان است». اتابک، گریان و فریادکنان بر شیخ آمد و از آن حال استغفار کرد و ارادتش زیادت‌تر شد و منکران، جمله مرید شدند. و این حکایت از مشاهیر کرامات اوست (۱۳۴۷: ۲۲۱).

داستان دل‌باختگی روزبهان به زنی رامشگر و زیباروی هنگام طواف مکه نیز بسیار مشهور است. ابن عربی در *فتوحات المکیه* گفته است:

شیخ روزبهان در مکه، مجاور بود و فزونی وجد و حالش درحین طواف، طواف‌کنندگان را به زحمت انداخته بود [...] ناگاه [در اثنای طواف، چشمش به زنی مغنیه افتاد و] به محبت وی مبتلا شد و هیچ‌کس نمی‌دانست، و آن وجد و صیحه‌هایی که در وجد فی الله می‌زد، همچنان باقی بود؛ اما اول از برای خدای - تعالی - بود و این زمان از برای مغنیه. دانست که مردمان را چنان اعتقاد خواهد شد که وجد و صیحات وی این زمان نیز از برای خدای - تعالی - است. به مجلس صوفیه، حرم آمد و خرقة خود بیرون کرد و پیش انداخت و قصه خود با مردم بگفت و گفت: «نمی‌خواهم که در حال خود، کاذب باشم؛ پس خدمت مغنیه را لازم گرفت. حال عشق و محبت وی را با مغنیه گفتند که وی از اکابر اولیاءالله است. مغنیه توبه کرد و خدمت وی را پیش گرفت (دانش پژوه، ۱۳۴۷: ۴۹).

علاوه بر این‌ها، حکایت‌های او در زندگی نامه خودنوشتش دل‌بستگی فراوان وی به همسر، فرزندان و پدر و مادرش را نشان می‌دهد و چنان نیست که عشق خدا وی را از دیگر علایق دنیوی‌اش به‌عنوان همسر، پدر یا فرزند بازداشته باشد. این مسئله وقتی روشن‌تر می‌شود که سبک زندگی دنیوی بسیاری از عارفان عالم اسلام را در نظر آوریم که به اعتقادشان، دل‌یگانه جایگاه محبت خداست و چون از این محبت پر شد، جایی برای دیگر تعلقات باقی نمی‌ماند. بیشتر صوفیه حتی دل‌بستن به چیزی از امور دنیا یا ماسوای خدا را نوعی شرک در سلوک الی الله تلقی می‌کردند. روزبهان در مواردی متعدد، از دل‌بستگی شدیدش به زندگی خانوادگی و زنان و فرزندان یاد کرده و از گله کردن به خدا از فراق آنان در مناجاتش با حق - تعالی - نیز ابایی نداشته است؛ مثلاً در *کشف‌الاسرار* گفته است:

چون در نخستین طلوع صبحگاهی برخاستم، گمان بردم که مدت‌زمانی بیش از هر شب در خواب بوده‌ام؛ سپس به یاد همسر در گذشته‌ام - رحمها الله - افتادم. چون

وضو ساختم، با خود گفتم: «خدایا! می‌بینی چگونه تنها مانده‌ام و بی او چه بر من می‌گذرد؟». او (خدا) به فارسی به من گفت: «گردان با گردن است». منظور او این بود که به زودی، درهای عالم ملکوت بر من باز می‌شود و من در جوار وی خواهم بود؛ پس اشاره او را دریافتم. پس از وضو خداوند به من گفت: «فَاسْتَبِشْرُوا بِنَبِيِّكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ»؛ «از معامله‌ای که کرده‌اید، شاد شوید». (قرآن، توبه: ۱۱۱) (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۳۱).

وی در جایی دیگر از همین کتاب گفته است:

از قضا بعد از وفات یکی از زنانم، باغی در شهر فسا خریدم. با خود اندیشیدم که چگونه روزگار من بعد از وفات وی در این باغ، خوش خواهد بود. صدای هاتف غیبی را شنیدم که می‌گفت: «أَحْسَنُ مَقِيلًا»؛ «خوش جایگاهی است» (قرآن، فرقان: ۲۴) (همان، ۲۹).

البته باید به خاطر داشته باشیم روزبهان از میان همه آنچه در دنیای محسوسات وجود دارد، بیشترین توجه خود را به انسان و امور انسانی معطوف کرده و انسان مهم‌ترین جایگاه را در نظام اندیشگانی وی داشته است؛ ولی همان‌گونه که گفتیم، انسان عرفی؛ نه انسان آرمانی یا انسان کامل. وی هنگام یادکرد تجلی ذات و صفات خدا در انسان، به سرعت منظور خود از انسان را بیان کرده است تا تصور نشود او مانند اسلاف خود، صرفاً روح یا قلب انسان را محل ظهور خدا می‌داند. وی سخن خود درباره انسان را به وجوه محسوس و مادی بشر معطوف کرده و گفته است عارف از زیبایی صورت و هیكل انسانی به عنوان آخرین حلقه تجلی ذات، به جمال الهی پی می‌برد. روزبهان درباره تفاوت آدم با دیگر جلوه‌های خدا گفته است: ذات و صفات حق در وجود آدم تجلی کرد:

عالم، جمله اثر حق است؛ لیکن میان آثار، فرق است. عالم، موقع تجلی افعال است و آدم، موقع تجلی ذات و صفات. قال الله - تعالی: «و نفخت فیہ من روحی» [...] . نور صفت از روح آدم پیدا شد و آن اثر روح در هیكل، منکشف شد. حق از آدم تجلی کرد به حقیقت اثر، نه به رسم حلول [...] . نکته‌گوی شطح (حضرت پیامبر) - صلوات الله علیه و آله - در عبارات متشابهات گفت: «خلق الله آدم علی صورته» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۹۰).

همچنان‌که روی زیبای انسانی را تجلی خاص خداوند متعال دانسته و گفته: خدا در همه چیز متجلی است؛ اما تجلی خاص در صورت زیبای انسان منحصر می‌شود: خداوند - جلّ جلاله - دل عاشقان را تجلی کند از هر ذره‌ای از عرش تا به ثری، به نعت ظهور، نه به وصف حلول؛ لیکن تجلی کند خاص از صورت نیکو اهل محبت و عشق را تا روح ایشان به جمال برآید و عقول ایشان از جلال، قوی‌حال گردانند. این، حقیقت است؛ نه مجاز؛ فعل اوست و فعل از صفت اوست. صفت از ذات، مفارق نیست (همان، ۳۲۷).

آن‌گاه برای مستند کردن دیدگاه خود به داستان پیامبران، داستان آدم<sup>(ع)</sup> و یوسف<sup>(ع)</sup> را شاهد آورده و علت اصلی خضوع فرشتگان در مقابل آدم<sup>(ع)</sup> و شیفتگی اطرافیان به یوسف<sup>(ع)</sup> را زیبایی صورت آن‌ها دانسته است.

البته نباید فراموش کنیم که روزبهان در وجود انسان و جهان انسانی، به دنبال خدا می‌گشته و همه‌جا کوشیده است بی‌آنکه توجه خود به روی زیبا را پنهان کند، با ذکر نمونه‌هایی از سنت پیامبر<sup>(ص)</sup> و برخی صوفیان هم‌مشرک خود، به نوعی گرایش خویش به زندگی محسوس و توجهش به جمال انسانی را توجیه و با افتادگان در دام شهوت فاصله‌گذاری کند:

حدیث «من رأی فقد رای الحق» بشنو که درین جای اشارت التباس و اتحاد است. نبینی که مهتر درم‌زنان توحید تحت قاف تفرید [حضرت محمد (ص)] چون از صدمه قدّم خسته گشتی و به کمند سطوت عزت بسته، از ضرورت نایافت در عشق، ریاحین را ببوسیدی و گل احمر ببوییدی و بر چشم نهادی و گفتی: «این، خداوند را فریاد می‌آورد»؟ و نیز اشارت کند سید صابران [حضرت محمد (ص)...] که: «گل سرخ از بهای خداست. هرکه خواهد که در بهای خدا نگاه کند، گو گل سرخ بنگر!» و همچنین در مقام عشق [...] گوید در معرفت که: «نگاه کردن به زیباروی، بر بصیرت می‌افزاید». طاهره مقدسه صدیقه ابنه صدیق - رضی الله عنهما - گوید که مهتر، روی نیکو دوست داشتی. حبیبی! رخ ازل را در «سه چیز را از دنیا دوست داشتم» متهم مدار که چون برق فرقد سماع غیبت با مشتری جمال، شراب جلال خوردی، از طبع شهوت و حلول، بیرون بود. تو ندانی که ما قدّم از تلاصق حدثان، منزّه دانیم [...]. این تعقل تجلی صفت در فعل دارد (کربن، ۱۳۹۲: ۵۱).

نکته جالب این است که رویکرد روزبهان به قرآن، احادیث و سنت نبوی با هم

متأثر از همان محور اصلی اندیشه‌هایش، یعنی گرایش به امر محسوس و انسانی است؛ زیرا وی در گزینش‌های خود از کتاب و سنت، همواره بر جنبه‌هایی تأکید کرده است که در آن‌ها، خداوند متعال به صورت بشری ظاهر یا تصویر می‌شود یا اینکه از توجه پیامبر<sup>(ص)</sup> به محسوسات و جنبه‌های مادی زندگی این جهانی سخن گفته است:

نبینی که غمگسار آدم و سرمایه عالم، خیرگشای افلاک، متشابه‌گوی بی‌باک - صلوات الله علیه - (پیامبر (ص)) چون در مقام عشق، مشاهده قدم نشانه کرد؟ گفت: «پروردگرم را در بهترین صورت‌ها دیدم؛ پس دستانش را بر دوش من گذاشت و من خنکی سرانگشتانش را در سینه‌ام حس کردم [...] دل خوشی داد مر آیینه‌نگاران ملکوت را و سفیران صفیح اعلا جبروت گفت: "خداوند، خود را هرگونه خواهد، نشان می‌دهد" (همان‌جا).

شیخ از احادیث نبوی نیز نقاطی را برجسته کرده است که با دیدگاه توجه به امر محسوس و انسانی هماهنگ‌اند؛ از این روی تصادفی نیست که پربسامدترین احادیث نبوی در آثار وی، مواردی هستند که پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> در آن‌ها از انسانوار بودن خداوند متعال یا زیبایی دوستی و زندگی عرفی پیامبر<sup>(ص)</sup> سخن گفته است؛ مانند احادیثی که مربوط به نازل شدن جبرئیل بر پیامبر<sup>(ص)</sup> در صورت دحیه کلبی است یا احادیثی همچون «خداوند، آدم را بر صورت خویش آفرید»، «پروردگرم را در بهترین صورت‌ها دیدم»، «من خنکی سرانگشتانش را در سینه‌ام حس کردم»، «خداوند، خود را هرگونه خواهد، نشان می‌دهد»، «هر که مرا دید، خداوند را دیده است»، «هر که خود را شناخت، خدای را شناخته است»، «هر که خواهد که در بهای خدا نگاه کند، گو گل سرخ بنگرد!» و «نگاه کردن به زیباروی بر بصیرت می‌افزاید».

##### ۵. رؤیت فرشتگان و خداوند متشخص انسانوار

از منظر ره‌یافت ساخت‌گرایی، بدان سبب که توجه به امر محسوس و انسانی محور اندیشه‌ها و جهان ذهنی روزبهران بوده است، مکاشفه‌های وی نیز مانند دیگر جنبه‌های شخصیتش، از این دیدگاه او اثر پذیرفته است و تجربه‌های عرفانی‌اش به گونه‌ای صورت‌بندی شده‌اند که وی بدان‌ها معتقد بوده است. همان‌گونه که گفتیم، از منظر معرفتی و اندیشگانی، روزبهران معتقد بود خداوند متعال در صورت زیبای انسانی ظهور

می‌کند و کالبد انسان جلوه‌گاه خاص خداست. این دیدگاه موجب صورت‌بندی مکاشفه‌های وی شده است و از آن‌روی، خدا در مکاشفه‌های روزبهان در صور زیبای بشری یا در چهره پیامبرانی همچون آدم و یوسف، و افرادی گم‌نام‌تر ظاهر شده است. وی ما را به چشم‌اندازهایی پر از کوه‌ها، بیابان‌ها و دریاها بی‌شمار برده است تا فرشتگانی را ببینیم که در آن واحد، تجسم حُسن زنانه و خصایص جنگ‌طلبانه سربازان تُرکانند (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۷۱).

براساس آثار روزبهان می‌توان مهم‌ترین متعلق ساحت اندیشگانی یا معرفتی وی درباره رابطه انسان و خدا را در این گزاره خلاصه کرد: «بدن انسان، محل تجلی خداوند است»؛ علاوه بر آن، وی این باور را که خدا از جسم انسان ظهور می‌یابد، تعمیم داده و از ظهور دیگر ذوات مجرد مثل فرشتگان در کالبد انسانی هم سخن گفته و این عقیده خود را نیز بارها بیان کرده است؛ البته دیدگاه اخیر وی به هیچ‌وجه، سنت‌شکنانه یا مناقشه‌برانگیز تلقی نشده؛ زیرا در قرآن کریم و احادیث نبوی به ظهور فرشتگان در کالبد بشری تصریح شده است؛ مانند آنچه درباره تمثیل روح بر حضرت مریم<sup>(س)</sup> در قرآن ذکر شده یا احادیثی مشهور که براساس آن‌ها جبرئیل در صورت یکی از اصحاب (دحیه کلبی) بر پیامبر<sup>(ص)</sup> ظاهر شده است. از نظر ساخت‌گرایی، اعتقاد به گزاره یادشده موجب شده است روزبهان در تجربه‌های عرفانی خویش خدا و فرشتگان را به‌گونه‌ای مشخص و انسانوار تجربه کند و به عبارت دیگر، خدا و فرشتگان را آن‌گونه ببیند که خود باور داشته است. این نکته دلیلی بر صحت دیدگاه ساخت‌گرایان است که معتقدند تجربه‌های عارف مستقل از جهان ذهنی وی نیستند و باورهای فرد تجربه‌گر، تجربه‌های وی را صورت‌بندی می‌کنند.

تمایز بنیادین میان مکاشفه‌های روزبهان و دیگر عارفان مسلمان، وقتی روشن‌تر می‌شود که مکاشفه‌های وی را با مکاشفه‌های منقول از جانب دیگر عارفان مقایسه کنیم؛ زیرا عارفان متعلق به سنت اسلامی - ایرانی همانند بایزید بسطامی، نجم کبری و علاءالدوله سمنانی، از رؤیت خدا به‌متابۀ پدیده‌ای مشخص و انسانوار می‌پرهیزند و ذات حق را به‌گونه‌ای انتزاعی، نامتشخص و غیرانسانوار تصویر می‌کنند. در اینجا، نمونه‌هایی از مکاشفه‌های روزبهان را نقل می‌کنیم که در آن‌ها از تجربه خدا یا

فرشتگان متشخص انسانوار سخن گفته شده است؛ هرچند برای رعایت اختصار، ناچار، به ذکر نمونه‌هایی بسیار اندک قناعت کرده‌ایم:

### ۱-۵. رؤیت خداوند متعال

در این بخش، نمونه‌های ذیل درخور ذکرند:

به کاخ‌های بهشتی وارد شدم و از نهرهای آن نوشیدم، میوه‌های بهشتی خوردم و از خربزه بهشت تناول کردم و بارها عرش و کرسی را دیدم و حق- تعالی- را به نعت التباس در زیّ مشایخ دیدم که طیلسانی به بر داشت و من از جلال و هیبت او گویی آب می‌شدم (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۷).

و بارها خدای- تعالی- را بر بام رباط، در حال نواختن عود دیدم که با آواز آن، شادی و نشاط در عالم می‌افکند تا اینکه ذره ذره تمامی اشیا از آن می‌خندیدند. پیش از آن، او را بارها بالای هر بالایی، به حال نواختن طبل می‌دیدم. او با این کار می‌خواست پادشاهی من را به نمایش بگذارد. خداوند مرا در زمان حیاتم برای سلطنت و خلافت بر جهان برگزید. این رویداد و موارد مشابه آن، نمونه‌هایی است از اعلان انتخاب، قبول، اجتناب و حُسن وصال من با خدا (همان، ۳۰).

او در عالمی پر از جواهرات آسمانی بر من ظاهر گشت و خود به صورت آدم- علیه السلام- در میان این جواهرات بود. لباسی از کتان دربر داشت، با من سخن گفت و مرا مخاطب خود قرار داد و به من لطف نمود و مرا در خواب کرد تا ساعتی دیگر گذشت (همان، ۲۶).

چون ساعتی گذشت، یاد نزول حق بر خاطر من گذشت؛ پس خدای سبحان را به صفت التباس و حُسن و جمال دیدم که بر سطح رباط من در شیراز نشسته بود و من واله و سرگشته، روبه روی او بودم و در این حال، سرّ توحید و حقایق یکتایی و قدس عزت وی را به یاد آوردم (همان، ۳۱).

از شوق قدم می‌گذشتم که در بیابان غیب، خدا را دیدم که به زیبایی و بر هیئت ترکان ظاهر گردید و در دستش عودی [...] داشت. به نظرم آمد که به نواختن آن عود پرداخت. مرا به هیجان آورد و هر دم بر شور و عشق من می‌افزود (همان، ۵۲). آن‌گاه جمال وی به شکل انواع مختلف مردم بر من ظاهر شد؛ مردمی که همه به سبب بقای من پس از فنا در صفات ازل، با من مهربان بودند. او باده قرب و انس

به من پیمود؛ سپس مرا ترک کرد و من به هر سوی که روی می‌کردم، او را آیینۀ وجود می‌دیدم (همان، ۵۷).

من همچنین خداوند- سبحانه- را دیدم که در زیّ شیخی بزرگ از کوه فرودآمد، و کوه زیر ضربات قدرت قهر او متلاشی می‌شد؛ سپس او مکرراً ناپدید می‌شد، پدید می‌شد، دوباره ناپدید می‌شد و سپس پدید می‌شد؛ آن‌گاه گفت: «این‌گونه با موسی عمل کردم» (همان، ۹).

البته به‌ندرت، روزبهان خدا را متشخص، اما غیرانسانوار و به‌صورت گل سرخ یا شیر نیز رؤیت کرده است (همان، ۱۶ و ۲۶).

## ۲-۵. رؤیت فرشتگان

نمونه‌های این بخش عبارت‌اند از:

هنوز سالی سپری نشده بود که خداوند متعال در شب قدر، چهره به من نمود و تمام فرشتگان را که می‌خندیدند و به یکدیگر درود می‌فرستادند، به ظاهر بشری به من نشان داد. جبرئیل، زیباترین ملائک، آنجا در میان آنان بود. فرشتگان، طره‌هایی چون طره گیسوان زنان داشتند و صورت‌های آنان همانند گل‌های سرخ بود و بعضی از آنها پوشش‌هایی از نور یا کلاه‌های جواهرنشان بر سر و جامه‌هایی از مروارید دربر داشتند. من بارها آنها را به شکل و ظاهر ترکان دیدم. رضوان و جنت را یافتم و بدان وارد شدم (همان، ۷).

و بارها او را با وصف جلال و جمال دیدم و فرشتگان، چونان زنانی زیباروی با او بودند. آنان را گیسوهایی بلند بود که اگر اندکی بلندتر می‌شد، سر آن به زمین می‌سایید. گفتم: «خدایا! چگونه روح مرا می‌گیری؟». گفت: «از درون ازل می‌آیم و روح تو را در دستانم می‌گیرم و آن را به مقام قرب می‌برم و از شراب قرب به تو می‌نوشانم و جمال و جلال من تا ابد بر تو ظاهر خواهد شد؛ آن‌گونه که بی‌حجاب آرزو داری». جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل - علیهم السلام - را با زیبایی غیر قابل وصفی در لباس نور دیدم و منکر و نکیر را همچون دو جوان نیکوی زیباروی دیدم که بر سر گور من رباب می‌نواختند و می‌گفتند: «ما عاشقان تویم. این‌چنین به گور تو وارد می‌شویم» و بدین ترتیب، خوف از من دور شد (همان، ۱۰).

## ۶. نتیجه

نتایج حاصل از این تحقیق به شرح ذیل است:

الف. از مجموع منابع اطلاعاتی موجود دربارهٔ روزبهران می‌توان دریافت اصالت قائل بودن برای مسئلهٔ محسوس و گرایش به آن، جهت‌گیری اصلی وی در رویارویی با هستی بوده و مسئلهٔ محسوس و مجسم بر تمام ابعاد زندگی و اندیشه‌اش اثر گذاشته است. گرایش به مسئلهٔ محسوس و به‌ویژه مسئلهٔ محسوس انسانی و علاقه به ناسوتی کردن مفاهیم لاهوتی، شاه‌کلیدی برای فهم جهان ذهن روزبهران محسوب می‌شود؛ زیرا این مسئله شیوهٔ زندگی، سبک طریقت و همچنین رویکرد او به قرآن و سنت پیامبر (ص) و همچنین تصور وی از خدا را به‌عنوان اجزای یک شبکهٔ فکری تبیین می‌کند.

ب. از میان همهٔ آنچه در دنیای محسوسات موجود است، بیشترین توجه روزبهران به انسان و امور انسانی معطوف بوده است. وی انسان را یگانه تجلیگاه ذات خدا به‌شمار آورده؛ اما منظورش انسان عرفی دارای گوشت، پوست و خون است؛ نه انسان کامل یا آرمانی. او هنگام یاد کردن از تجلیگری ذات و صفات خدا از انسان، به‌سرعت بحث را به وجوه جسمانی و مادی انسان معطوف کرده و گفته است خدا در جسم انسان تجلی می‌کند. وی معتقد است خدا در همه‌چیز تجلی می‌کند؛ اما تجلی خاص ذات حق منحصر به صورت زیبای انسان است.

ج. براساس آثار روزبهران می‌توان مهم‌ترین متعلق ساحت اندیشگانی یا معرفتی وی دربارهٔ رابطهٔ انسان و خدا را در این گزاره خلاصه کرد: «بدن انسان، محل ظهور خداست»؛ علاوه بر آن، وی این باور را که خداوند متعال در جسم انسان ظهور می‌یابد، تعمیم داده و دربارهٔ ظهور دیگر ذوات مجرد مثل فرشتگان در کالبد انسانی هم سخن گفته و این عقیدهٔ خود را هم بارها بیان کرده است. از منظر ساخت‌گرایی، اعتقاد به گزارهٔ یادشده موجب شده است روزبهران در تجربه‌های عرفانی خویش، خدا و فرشتگان را به‌صورتی مشخص و انسانوار تجربه کند و به عبارت دیگر، آن‌ها را به‌گونه‌ای ببیند که باور داشته است. این نکته دلیلی بر صحت دیدگاه ساخت‌گرایان است که معتقدند ذهن عارف تجربه‌های وی را صورت‌بندی می‌کند.

## پی‌نوشت‌ها

. William James, Walter Terence Stace, Rudolf Otto, Ninian Smart, Steven katz, John Hick, Wayne Proudfoot



. Johannes Nikolaus Tetens

## منابع

- ارنست، کارل (۱۳۷۷). *روزبهان بقلی*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- انزلی، عطاءالله (۱۳۸۳). *تبیین و ارزیابی ساخت‌گرایی*. قم: آیت عشق.
- دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۴۷). *روزبهان‌نامه*. تهران: انجمن آثار ملی.
- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۶۶). *عبر‌العاشقین*. تصحیح هانری کربن و محمد معین. تهران: منوچهری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). *عبر‌العاشقین*. به سعی جواد نوربخش. تهران: یلدا قلم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). *کشف‌الاسرار*. ترجمه و تصحیح مریم حسینی. تهران: سخن.
- شرف‌الدین ابراهیم (۱۳۴۷). *تحفه اهل‌العرفان*. به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن آثار ملی.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸). *مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن‌عربی و رودلف‌تو*. قم: بوستان کتاب.
- عبداللطیف شمس (۱۳۴۷). *روح‌الجنان*. به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن آثار ملی.
- فورمن، رابرت کی.سی. (۱۳۸۴). *عرفان، ذهن، آگاهی*. ترجمه عطاءالله انزلی. قم: دانشگاه مفید.
- قائمی‌نیا، علی‌رضا (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*. قم: بوستان کتاب.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۳). «تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک‌های بازشناسی آن». *فصلنامه انجمن معارف اسلامی*. ش ۱. صص ۱۱-۴۲.
- کتزی، استیون (۱۳۸۳). *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*. ترجمه عطاءالله انزلی. قم: آیت عشق.
- کربن، هانری (۱۳۹۲). *نرگس عاشقان*. ترجمه محمدعلی اخوان. ج ۲. تهران: نشر اخوان خراسانی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶). *سلسله‌مباحث عرفان مقایسه‌ای*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *راهی به رهایی*. تهران: نگاه معاصر.
- هیک، جان (۱۳۸۲). *تبعده پنجم: کاوش در قلمرو روحانی*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: قصیده‌سرا.
- Abd-ol-Latif-e Shams (۱۹۶۸). *Ruh-al-Janān*. Edited by Mohammadtaqi D. nshpazhuh. Tehran: Anjoman-e s -α Melli. [in Persian]

- Anzali, A. (۲۰۰۴). *Tabyiin va Arzyābi-e Sāktgarāii*. Qom: yat-e Eshgh. [in Persian]
- Corban, H. (۲۰۱۳). *Narges-e Āsheqān*. Translated by Mohammadali Akhavan. Tehran: Akhavan Khorshidi. [in Persian].
- Dabestanzpazhuh, M. (۱۹۶۸). *Ruzbahān-Nāmeḥ*. Tehran: Anjoman-e Sārat-e Mellī. [in Persian]
- Ernest, C. (۱۹۹۸). *Ruzbahān Baqli*. Translated by Majd-al-Din Keivani. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Forman, Robert K.C. (۲۰۰۵). *Erfān, Zehn, Āgāhi*. Translated by Atabollah Anzali. Qom: Dabestanzpazhuh. [in Persian]
- Ghaemi Nia, A. (۲۰۰۳). *Tajrobe ye Dini va Gohar-e Din*. Qom: Bustan-e Ketab. [in Persian]
- Hik, J. (۲۰۰۳). *Bo'd-e Panjom*. Translated by Behzad Sadeqi. Tehran: Qasidesor. [in Persian]
- Khatami, Q. (۲۰۰۴). "Tajrobe-ye Dini, Tajrobe-ye Erfān va Melaka-ye Bāshenān". *Faslnāme-ye Anjoman-e Maāref-e Eslāmi*. No. ۱. Pp. ۱۱-۴۲. [in Persian]
- Ketz, E. (۲۰۰۴). *Sāktgerāii, Sonnat, Erfān*. Translated by Atabollah Anzali. Qom: yat-e Eshgh. [in Persian]
- Maleki, M. (۲۰۰۷). *Erfān-e Moqāyeseii*. Qom: Dabestanzpazhuh. [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۸). *Rāhi be Rahāii*. Tehran: Negar-e Moaseri.
- Ruzbahān Baqli (۱۹۸۷). *Abhar-ol-Āsheqin*. Edited by Hāshim Corban and Mohammad Moein. Tehran: Manuchehri. [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۱). *Abhar-ol-Āsheqin*. Edited by Javad Nurbakhsh. Tehran: Yald Qalam. [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (۲۰۱۰). *Sharh-e Shathyāt*. Edited by Hāshim Corban. Tehran: Tahuri. [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (۲۰۱۴). *Kashf-ol-Asrār*. Translated and Edited by Maryam Hosseini. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Sharaf-ol-Din Ebrahim (۱۹۶۸). *Tohfe-ye Ahl-e Erfān*. Edited by Mohammadtaqi Dabestanzpazhuh. Tehran: Anjoman-e Sārat-e Mellī. [in Persian]
- Shirvani, A. (۲۰۰۹). *Mabāni-e Nazari-e Tajrobe-ye Dini*. Qom: Bustan-e Ketab. [in Persian]