

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۵

تحلیل تلمیحات عرفانی در دیوان سلمان ساوجی

محمدتقی قندی^۱

جلیل تجلیل^۲

چکیده:

سلمان ساوجی در سنت عرفان عاشقانه، تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی شخصیت‌های برجسته‌ای چون ابن عربی، مولوی و حافظ است. جلوه‌های مختلف عرفان در اشکال مختلف در اشعار وی موج می‌زند. غزلیات سلمان آکنده از حقایق عرفانی و تلمیحات عارفانه است و قصایدش، اگرچه در مدح ممدوحانش نگاشته شده، همچون غزلیاتش مملو از آموزه‌های عرفانی است.

توجه به زیبایی‌ها و عواطف پرشور در اشعار سلمان آن چنان برجسته است که نظیر آن را در شاهکارهای سعدی و حافظ مشاهده می‌کنیم.

سلمان ساوجی وحدت وجودی و اشراقی است. او مخالف زهد ریایی است و رندی و عیاری از ویژگی‌های اشعار اوست. عشق و وحدت وجود از درون مایه‌های اصلی اشعار سلمان و گوهر تلمیحات اوست. او طربناک و سرمست، حقیقت‌زندگی را در عشق می‌جوید. در غزلیات و قصاید مدحی سلمان احساسات عمیق عاشقانه و جهان بینی عارفانه چنان به هم درمی‌پیچند که بیان‌کننده نوعی شیوه زندگی و نگاه به عالم و آدم است. از این حیث سلمان وارث واقعی سنت عرفانی اسلاف وحدت وجودی خویش است.

کلید واژه‌ها:

خدا، عشق، تلمیح، عقل، عرفان، وحدت وجود، سلمان ساوجی، ابن عربی.

^۱ - دانشجوی دوره دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه زبان و ادبیات فارسی، تهران، ایران.

^۲ - استاد تمام دانشگاه تهران - نویسنده مسئول: jaliltajlil@yahoo.com

پیشگفتار

سلمان ساوجی، منسوب به ساوه، شهری در استان مرکزی، در سدهٔ هشتم هجری دیده به جهان گشود. پدر او خواجه علاءالدین محمد ساوجی اهل فضل و حکمت بوده است. سلاطین همواره خاندان وی را مکرم داشته‌اند.

اشعار سلمان مشحون از آرایه‌های ادبی است. یکی از انواع این آرایه‌ها، تلمیح است. پرسش تحقیقی که در این جا مطرح است، این است که آموزه‌های عرفانی به ویژه آموزهٔ مهم «وحدت وجود» در تلمیحات سلمان چه جایگاهی دارد؟ به عبارت دیگر باتوجه به نفوذ گسترده و عمیق اندیشه‌های عرفانی، آیا سلمان نیز ملهم از اندیشه‌های عرفانی بوده است؟ با این که سلمان ساوجی، عارف در اصطلاح کلمه نبوده است، آیا می‌توان وی را وحدت وجودی تلقی کرد؟ کدام یک از تلمیحات وی می‌توانند پاسخ ایجابی به پرسش تحقیق ما باشند؟

تلمیح از ریشهٔ لمح در لغت به معنای دیدن و نظر کردن و آشکار ساختن و اشاره کردن است و در اصطلاح علم بدیع اشاره به قصه یا شعر یا مثل سائر است به شرطی که آن اشاره تمام داستان یا شعر یا مثل سائر را در بر نگیرد. بزرگان سلف این مرز و بوم با استفاده از این آرایهٔ ارزشمند معنی‌ها آفریدند و رمزها در کار کردند. آرایهٔ تلمیح از مایه ورتترین منابع معنی آفرینی در ادبیات فارسی است. تا حدی که بدون توجه به آن از درک متون و شناخت گنجینهٔ فرهنگی خود عاجزیم. «در شعر فارسی هم از تلمیحات ایرانی استفاده شده است و هم از تلمیحات اسلامی» (شمیسا، ۱۳۸۹: ۲۶) تلمیح در سبک‌های مختلف و در دست شاعران مختلف کنش‌های مختلفی می‌یابد. در سبک خراسانی بیشتر در خدمت مدح یا وصف است و در سبک عراقی بیشتر در خدمت بیان احساس و وصف حال عاشق و معشوق است. شاعران

عارف از تلمیح برای بیان آموزه‌های عرفانی سود می‌جویند. در سبک هندی تلمیح بیشتر برای بیان آموزه‌های اخلاقی است. (همان: ۵۲) تلمیح عصاره داستان‌های فرهنگی ماست، امید است در این نوشتار از طریق آن بتوانیم اندکی به محتوای فرهنگی خویش و نگاه اسلافمان به جهان و فرا جهان تقرب جویم. همچنین این مطالعات می‌تواند در جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و روان‌شناسی مورد استفاده قرار گیرد.

هستی‌شناسی (ontologia) عشق در عرفان عاشقانه

در فرهنگ عرفانی ما داستان آفرینش معادل با سائقه عشق است. در عرفان عاشقانه عشق سراسر هستی را دربر گرفته است و قوام هستی بر عشق میان آفریدگان و آفریدگار متکی است. بدین ترتیب است که عشق هم دارای ابعاد هستی‌شناختی (ontological) و هم معنای معرفت‌شناختی (epistemological) است و سرانجام دارای معنای ارزش‌شناختی (valuation) نیز هست. در نظر عرفا اگرچه عشق صفت ذات حق است اما سایه این عشق به عالم خلق نیز تسری می‌یابد. به باور عرفا عشق صفت روح است. (به تعبیر یونانیان باستان روح فردی یا پسخی=psyche) اگر این گونه است، عشق و روح همواره با هم بوده‌اند و عشق بدان جهت ویژگی روح است که در اصل صفت حق بوده است. از این روست که عارف می‌گوید: «پنداشتم که من او را دوست می‌دارم چون نگه کردم دوستی او مرا سابق بود» (ضیمران، ۱۳۸۵: ۴۷) به این ترتیب مرغ روح تنها با بال و پر عشق است که می‌تواند به جستجوی معشوق به پرواز درآید. مولانا در مثنوی معنوی در قصه‌نی در این باره به نیکی سخن گفته است.

عرفان، خاستگاه عشق را در ذات الوهیت جستجو می‌کند. در عرفان عاشقانه عشق قدیم است و بر عالم و آدم سابق و در حقیقت حکمت آفرینش آدمی در آن است که حق می‌خواسته ظهور خود را مشاهده کند و از این روی آدمی را آینه جمال خویش ساخته است. چنان که مولانا می‌گوید:

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق
هرچه در وی می‌نماید عکس اوست همچو عکس ماه اندر آب جوست

از این روست که عرفا حکمت آفرینش آدم و عالم را مطابق حدیث «كنت كنزاً مخفياً»

تحلیل می‌کنند و می‌گویند: که جنبش عشق را ابتدا از بهر معرفت است. چرا که عشق با معرفت عاشق به کمال معشوق تأویل می‌پذیرد. به عبارت دیگر عاشق در سودای ادراک جمال و کمال معشوق در جوش و خروش است.

به عبارت دیگر وقتی عرفا می‌گویند: «کنت کنزاً مخفياً» این معنا بر ما آشکار می‌شود که اگر خداوند خواستار مشاهده خویش در عالم امکان است، پس آدمی نیز برای رؤیت خداوند باید در خود نظر کند و بلکه برای دیدار معشوق باید آینه‌ای در دست داشت و خود را در آن دید که این آینه نیز چیزی نیست جز رخسار یار.

آینه جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد ز آن دیار

سلمان معتقد است، آن چه فراسوی حق تعالی قرار گیرد وجود طفیلی، مجازی و ظلی است:

نقش‌ونگارین جهان هیچ مبین در جهان کانچه نظرمی کنی نقش و نگارین ماست

(مشفق، ۱۳۶۷: ۲۴)

در عرفان عاشقانه هدف اصلی رؤیت و وصال معشوق است تنها در خانقاه و مسجد و دیر و صومعه به دست نمی‌آید و چه بسا که در این مکان‌ها سالک از مسیر حق دور افتد. چنان که سلمان در غزلی می‌گوید:

من کعبه و بتخانه نمی‌دانم و دانم کانجا که تویی قبله ارباب دل آنجاست

ای آن که به فردا دهی امروز مرا بیم رو بیم کسی ده که امیدش به فرداست

خواهیم که بر دیده ما بگذرد آن سرو تا خلق بدانند که او بر طرف ماست

(مشفق، ۱۳۶۷: ۷۷)

تصوف زاهدانه و خائفانه و عبور سلمان از آن در تلمیحات عاشقانه

تصوف در عالم اسلام به لحاظ تاریخی مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته است: مراحل سه گانه تصوف زاهدانه، خائفانه و عاشقانه. عارفان در مرحله نخست، عرفان زاهدانه را مطرح کردند تا در برابر حاکمان دنیاگرای بنی امیه و بنی عباس واکنش نشان دهند. (خسروپناه،

(۱۳۸۶: ۳۵)

این طایفه در مرحله دوم به عرفان خائفانه روی آوردند. ابوحامد غزالی، قشیری و دیگران را می‌توان در این طبقه جای داد. مولانا بر تصوف خائفانه و زاهدانه تازید و گفت زاهد ترس آلود همچون آدم پیاده است و عاشق چون سوارکار:

زاهد با ترس می‌تازد به پا عاشقان پُرآن تر از برق و هوا

سلمان ساوجی زاهدان را به غرور متهم می‌کند و می‌گوید آن‌ها حال افرادی چون او را نمی‌دانند:

نصیحت می‌کندهر دم مرا زاهد به مستوری بروزاهد تو حال ما نمی‌دانی و مغروری

(مشفق، ۱۳۶۷: ۲۸۶)

سلمان رسیدن به عرفان عاشقانه را مرحله پختگی و بلوغ فکری سالک می‌داند به نحوی که از قیل و قال‌های دوران خامی رها شده است:

کرد زاهد منع من نشنید دل پخته بود این دل غم خامی نداشت

(همان: ۴۲)

سلمان ساوجی به تبع عارفان بزرگ به نیکی دریافت عشق مقوله‌ای عزیز است و درمانگر و بیماری زداست و با آن بس بیماری‌ها، فزون‌طلبی‌ها و خودخواهی‌ها درمان می‌شود. او با رسیدن به مقام عشق خود را از جنگ هفتاد و دو ملت فارغ می‌بیند:

نقشی که تو می‌جویی در کوی مسلمانی من یافته‌ام سلمان در میکده ترسا

(همان: ۱۴)

بر سر کوی یقین کعبه و بتخانه یکی است دام سیه و سبحة صد دانه یکی است

(همان: ۳۳)

سلمان در تلمیحات خویش موضع معرفتی عرفان عاشقانه را نسبت به عرفان زاهدانه اعلام می‌کند و با ظاهر سازی زاهدان ریاکار به مبارزه بر می‌خیزد و از سرزنش کسانی که بر دیگران

زهد و تقوا می‌فروشد و خود را پاک و پرهیزگار نشان می‌دهند، باکی به دل نمی‌دهد و در واقع دین و دنیای آن‌ها را به خودشان واگذار می‌کند:

من رند و مست و عاشقم و ز زهد و تقوی فارغم

بد گوی را در حق من گوهر چه می‌خواهی بگو

(همان: ۲۶۵)

عاشق سرمست ربا دین و دنیا کار نیست کعبه صاحب‌دلان جز خانه خمار نیست

(همان: ۶۲)

میخوارگی و شراب یکی از کلید واژه‌های عرفان عاشقانه است. شراب در نزد عرفا و شاعران بزرگی همچون سلمان معنای رمزی دارد و «نشان دهنده شور و حال عارف شاعر است. تقرب عارف به خدا شبیه است به حال کسی که بر اثر نوشیدن شراب، سرمست و شادمان است. عارف سرمست شور و حالی دارد و گاهی غمی ناشناس در دل احساس می‌کند. اما نکته مهم دیگری را که نباید از نظر دور داشت، در این است که شراب می‌تواند معنای عرفانی عمیق‌تری را نیز داشته باشد و آن اشاره و تلمیحی است بر نوعی «شیوه زندگی». نوعی نگرش و اندیشیدن چنان که خود شاعر از آن به رندی تعبیر می‌کند. با این تفسیر سخن گفتن از شراب به معنای انتقاد از ریاکاران و فساد و تباهی جامعه است.

مصراع دوم بیت فوق را که سلمان می‌گوید: «عادت دیرین دل پیشه پیشین ماست» را می‌توان به معنای «امروزی نبودن» هم دریافت؛ همچون امری که به یک سابقه ازلی ارتباط دارد. در این جا سابقه ازل اشارت و تلمیحی از «میثاق الست» است که در همین نوشتار در مبحث «عهد الست» در باره آن سخن خواهیم گفت. دکتر زرین کوب می‌گوید: این گونه اشعار را اگر به معنای فوق هم نتوان تاویل کرد باید آن را اشاره دانست به سابقه معرفتی که به موجب حدیث، در عالمی که هنوز ارواح با اجساد پیوند نیافته بودند، در بین ارواح وجود داشته است و برخورد آن‌ها در این دنیای اجساد، یادآور آشنایی‌های دیرینه است در بین آن‌ها. (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۸۲ و ۱۸۳) دکتر زرین کوب در ادامه می‌گویند: «این اعتقاد که صوفیه و عرفا آن را از یک حدیث نبوی استنباط کرده‌اند در عین حال منسوب به فلاسفه نیز می‌باشد. چنان که ابن داوود و مسعودی از قول فلاسفه نقل می‌کنند که خداوند ارواح را مدور و بر هیات گویی

تحلیل تلمیحات عرفانی در دیوان سلمان ساوجی / ۶۱

ساخت. آنگاه آن‌ها را دو نیمه کرد و هر نیمه را در تنی دیگر نهاد. از این روی هر تن که در این جهان برخورد با تنی کند که نیمه دیگر روح وی در آن است به سبب همین آشنایی دیرینه به او عشق می‌ورزد. ... در واقع همان تمثیل معروف است که افلاطون در رسالهٔ مهمانی آورده است.» (همان: ۱۸۳)

جایگاه عشق در اندیشه سلمان ساوجی

گوهر و بنیان عرفان عاشقانه «عشق» است. چنان که خواجهٔ شیراز عشق را خوش‌ترین نغمهٔ هستی می‌داند:

از صدای سخن عشق ندیدم خوش‌تر یادگاری که در این گنبد دوار بماند

یا مولانا می‌گوید:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

هم او در جای دیگر می‌گوید:

مرده‌بدم زنده‌شدم، گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

سلمان ساوجی هم گوهر حقیقت را در عشق می‌بیند:

هر آن حدیث که از عشق می‌کنند روایت

خلاصهٔ سخن است آن و مابقیست حکایت

(مشفق، ۱۳۶۷: ۴۹)

وی در عین حال زبان را در توصیف عشق ناتوان می‌بیند:

بیان عشق میسر نشود به حکایت که شرح شوق زحد عبارت است زیادت

(همان: ۲۸)

سلمان هستی را بدون عشق، فاقد صفا و ارزش می‌بیند:

عشق است میان دل و جان من و بی‌عشق

حقا که میان دل و جان هیچ صفا نیست

زاهد دهدم توبه ز روی تو زهی روی

هیچش زخدا شرم و ز روی تو حیا نیست

(همان: ۵۷)

تلمیحات سلمان در عقل و عشق

سلمان ساوجی در جهانی می‌زیست که پیش از وی افراد قدرتمندی چون غزالی ظهور کرده بودند. غزالی در انتقاد از روش متکلمان می‌گوید: «آنان را عیب این بود که در این دانش بر مقدماتی تکیه کردند که از دشمن گرفته بودند و... از این رو نه برای من کافی بود و نه دردی را که از آن می‌نالیدم، شفا می‌بخشید. (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۹) سلمان نیز می‌گوید دغدغه من عشق است و در این میان کاری ساخته نیست و در واقع عقل مرکبی نیست که بتواند ما را به مقصد برساند:

کارما عشق است و آن که عقل سعی می‌کند

عقل را باری چه کار اندر میان ما پیرس

(همان: ۱۹۳)

هر چند سلمان به مدد عرفان عاشقانه و بزرگانی همچون مولانا و محیی‌الدین عربی توانسته بود از عرفان زاهدانه غزالی عبور کند ولی از لحاظ «روش» سایه غزالی را در متدولوژی وی و دیگران می‌توان یافت. سلمان در روش فکری خود نه مقلدانه بلکه در مقام عمل و با سعی و تلاش به این نتیجه رسید که در مباحثی که به عرفان مربوط می‌شود، عقل مستاصل است و از استدلالی کاری ساخته نیست:

کردم سوال دل ز خرد، گفت زان میان بیگانه‌ام من و این سخن آشنا نیست

(همان: ۱۹۲)

تحلیل تلمیحات عرفانی در دیوان سلمان ساوجی / ۶۳

در عرفان عاشقانه، عشق نه تنها معرفت بخش است و قدرت کشف دارد بلکه اهل ایثار و کرم است و دارای قدرت فداکاری و خوشخویی و به این ترتیب شفابخش هر بیماری روحی است که البته عقل فاقد این فضایل است. مولانا می‌گوید:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما

ای دوی نحوت و ناموس ما ای ترا فلاطون و جالینوس ما

سلمان نیز قریب به همین مضمون می‌گوید:

جهان عشق ندانم چه عالمی است کانجا نه مهر راست زوال‌ونه شوق راست نهایت

(همان: ۴۹)

اعیان ثابت

در ابتدا باید دید عرفای بزرگ وحدت وجودی ما از مفهوم «وجود» چه درک و دریافتی داشته‌اند. در نگاه آن بزرگان تصور وجود، تصویری بدیهی است و حکم به این بداهت نیز بدیهی است. قائلان به این عقیده در فلسفه و کلام و عرفان کم نیستند. کسانی که به قول فوق قایلند نه به تعریف وجود پرداخته‌اند و نه برای اثبات بداهت آن دلیل و برهانی آورده‌اند. بلکه هر چه در این باره گفته‌اند تنبیه و تأیید است و حداکثر تعریف لفظی و شرح الاسم می‌باشد. بدیهی بودن تصور وجود را علاوه بر ابن عربی شارحان و پیروانش نیز تأیید کرده‌اند. از قبیل داود قیصری، سید حیدرآملی، صائن الدین ترکه اصفهانی و نیز صدرالمتألهین صدرای شیرازی و شاگردان و تابعانشان مثل عبدالرزاق لاهیجی و ملا هادی سبزواری. (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۵) همچنین اکثر فیلسوفان، متکلمان و عارفان این نکته را پذیرفته‌اند که وجود نسبت به جمیع موارد اطلاقش اعم از واجب و ممکن، مشترک معنوی است. به این معنا که لفظ وجود معنی و مفهوم واحدی دارد که به همه مصادیقش یکسان صدق می‌کند. (همان: ۵)

مقصود ابن عربی از وحدت، وحدت شخصی و فردی است. یعنی «حقیقت وجود و موجود راستین که همان واجب تعالی است یکی بیش نیست و ما سوای او یعنی ممکنات، اگر چه موجودند ولی وجودشان انتزاعی و انتسابی است. به این معنا که عقل پس از مجعولیتشان،

مفهوم وجود را از آن‌ها انتزاع می‌نماید.» (همان: ۱۸۵) در این نگاه ممکنات وجودشان ظکی و تبعی است. اگر از نظر ملاصدرا وجود امری مشکک است ولی در نزد عارفانی چون ابن عربی وجود را تعددی نیست، تا چه رسد به این که متواطی باشد یا مشکک. (همان: ۱۸۶)

وحدت وجود در نگاه خورشیده‌های فروزانی همچون سلمان ساوجی در صورتی تا اندازه‌ای برای ما مفهوم و معلوم می‌گردد که به چنین مباحثی دقت داشته باشیم. در این جا مبحث اعیان ثابته را دنبال می‌کنیم: اعیان ثابته عبارت است از حقایق و ذوات و ماهیات اشیا در علم حق. به عبارت دیگر آن چه از ازل ازال در علم حق ثابت است صورعلمیه اشیاست. صورعلمیه، حقایق ممکنات است که در علم الهی ثابت است. تأخر اعیان ثابته از حق، تأخر ذاتی است نه تأخر زمانی، اعیان ثابته صور حقایق اسماء الهی در حضرت علمی است. «ابن عربی نخستین اندیشمند اسلامی است که اصطلاح اعیان ثابته را وضع کرده است.» «همان ص ۲۷۰» اعیان ثابته ازلی العدم‌اند. مقصود از عدم بودن آن، سلب مطلق آن نیست، بلکه سلب وجود خارجی است که با ثبوت و وجود علمی سازگار است. (همان ص ۲۷۱)

اعیان ثابته به نحو تبعی از ازل با وجود حق تعالی موجود بوده‌اند.

با سر زلف تو سودای من امروزی نیست ما نبودیم که این سلسله بر هم پیوست

(مشفق، ۱۳۶۷: ۳۱)

اعیان ثابته همچنان در علم الهی باقی است و در حالت عدم ثابت است. سلمان ساوجی آیین و پیشه و دین خود را در مستی و عشقی می‌داند که از ازل و با فیض اقدس در عالم ذر نصیب او شده است:

مستی و عشق از ازل پیشه و آیین ماست

دین من این است و پس کیست که بر دین ماست

(مشفق، ۱۳۶۷: ۲۳)

اعیان ثابته در عدمشان ثابت و هرگز به وجود نمی‌آیند و آن چه به وجود می‌آید، آثارِ صور آن‌هاست. اگر اعیان ثابته با تجلی ذاتی و فیض اقدس از ازل در علم حق ثابت و با وجود او وجود داشته است، آن چه به عنوان فیض مقدس از آن یاد می‌شود صرفاً احکام آثار اعیان ثابته است نه خود اعیان ثابته. تمام زیبایی‌های مادی که سلمان در اشعار خویش در باره آن‌ها سخن

می‌گوید ناظر به فیض مقدسی است که عرفا در باره آن سخن گفته‌اند.

کوه و کمرو دشت پر از نور تجلی است لیکن همه کس طاقت دیدار ندارد

(همان: ۱۱۵)

این در حالی است که خود اعیان ثابتۀ ازلاً و ابداً در حالت اختفاء و بطون باقی خواهند ماند.

مطالب فوق را این گونه نیز می‌توان تقریر کرد که ذات حق دو نوع تجلی دارد: الف) تجلی ذاتی: به این اعتبار مبدأ ظهور اعیان در علم است. ب) تجلی اسمائی: که به این اعتبار مبدأ پیدایش آثار و وجود احکام در خارج است.

صورت حسن تو زد عکس تجلی بر دل نقش خود دید در آینه بدو مفتون شد

(همان: ۱۰۱)

تشبیه و تنزیه

مسأله تشبیه و تنزیه یکی از عقاید توحید اسلامی است. درباره آن عقاید گوناگونی ابراز شده است. به طور کلی تشبیه عبارت است از همانند کردن حق با خلق و اسناد صفات ممکن به واجب. تنزیه نیز عبارت است از اعتقاد به تعالی حق از خلق و سلب صفات ممکن از واجب. قائلان به تشبیه را فرقه مُشَبَّه و مُجَسِّم می‌خوانند. فرقه تشبیه و مجسّمه حق را شبیه خلق و همانند جسم می‌پندارند. (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۰۹)

سلمان ساوجی به تبع محیی الدین عربی میان تشبیه و تنزیه جمع می‌کند. یعنی نه مانند مُشَبَّه، مُشَبَّه محض است و نه مانند جمهور منزّه، منزّه محض. در واقع توحید واقعی جمع بین این دو است. اصولاً تنزیه و تشبیه به معنای متضایف‌اند. یکی بدون دیگری نه به تصور می‌آید و نه متحقق می‌شود. با وجود این باید توجه داشت که تصور و تحقق تنزیه و تشبیه در صورتی است که در مقام ثنویت، یعنی مقام اعتباری حق و خلق، الله و عالم، وحدت و کثرت و به عبارت جامع‌تر در مقام الهیت بوده باشیم. اما اگر در وحدت، در مقام احدیت ذات درنگ نماییم، آن جا دیگر نه جای تنزیه است و نه جای تشبیه. همان طور که عارف بزرگ مولانا می‌گوید:

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی، نه آن در ذات خویش ای فزون از وهم‌ها، و ز بیش، بیش

سلمان ساوجی در تلمیح زیر متذکر این آموزه مهم عرفانی شده است. باید از آلا (تشبیه) عبور کرد و به لا (تنزیه) رسید ولی وحدت وجود واقعی ترک کامل و تام تشبیه نیست. باید حق هر دو را به نیکویی ادا کرد:

کسی با «لا» بود کارش که از آلا گذر یابد برو بالا مرو زیرا که نتوانی شدن بالا

(همان: ۴۵)

و زمانی که حال تنزیه بر آن‌ها غالب می‌شود، آن چنان است که گویی هر نوع مناسبتی را میان حق و مخلوقاتش انکار می‌کند. در بیت زیر سلمان اشاره به تنزیه دارد و تذکار می‌دهد برای دیدن روی محبوب به چیزی غیر از او نباید توجه کرد.

برای دیدن رویش مگرد گرد جهان که او نشسته چو آینه با تو روی بروت

(همان: ۳۳۹)

تصور تشبیه و تنزیه در مرتبه الوهیت ممکن و محقق است نه در مرتبه احدیت ذات که او در این مرتبه از هر نسبت و نشانه‌ای متعری و از هر تصور و اندیشه‌ای متعالی است. به این نحو که در این مرتبه درباره حق چیزی نمی‌توان اندیشید و سخنی نمی‌توان گفت. (عنقا شکار کس نشود، دام بازگیر) ثالثاً تنزیه راجع است به «حق فی ذاته» و تشبیه راجع است به «حق مخلوق به» یعنی حقی که متجلی است در مظاهر ممکنات و متلبس در ملابس مخلوقات است. (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۱۸)

صفات و اسماء الهی در نگاه سلمان

سلمان ساوجی با نگاه عارفانه خود بر این باور است که صفات حق تعالی از جهتی عین ذات اوست:

نقش و نگارین جهان هیچ مبین در جهان کانه نظرمی کنی نقش و نگارین ماست

(همان: ۲۴)

واز جهتی غیر آن، به این دلیل که اصولاً صفات، اموری اعتباری هستند. صفات از حیث وجود و تحقق عین ذات است و از حیث اعتبار و تعقل غیر ذات می‌باشند. مثلاً «حی» ذات است به اعتبار صفت حیات و «عالم» ذات است به اعتبار صفت علم. اما بر حسب هستی و تحقق عین ذات است. خداوند به اشکال مختلف در این جهان جلوه حسن می‌فروشد ولی همه و همه عکس رخ ساقی است و در نهایت جانانه یکی بیش نیست. سلمان با زبان عاشقانه تلمیحی خود چه زیبا بر نکات بلند عارفانه نظر دارد:

هر زمان جلوه حسن ار چه ز روی دگر است

باش یکدل به همه روی که جانانه یکی است

می و پیمانه همه عکس رخ ساقی دان تابدانی که می‌وساقی و پیمانه یکی است

(همان: ۳۳)

شاه یکی، غلام صد، عین یکی و نام صد ذات یکی، صفت بسی، باده یکی و جام صد

نام یکی، اگر یکی صد نهاد ای عزیز من صد نشود حقیقتش، یکی بود، به نام صد^۱

جایگاه انسان در تلمیحات سلمان

در نگاه سلمان انسان از جایگاه رفیعی برخوردار است، اصولاً انسان که گاهی از او به دوست تعبیر می‌شود، در غزل و اشعار عاشقانه جنبه محوری دارد:

درون ز غیر پرداز و ساز خلوت دوست

که اوست مغز حقیقت، برون وزو همه پوست

(مشفق، ۱۳۶: ۴۵)

ابن عربی به عنوان مقتدای سلمان برای انسان دو جنبه لاهوتی و ناسوتی قایل است. ظاهرش ناسوت است باطنش لاهوت. در عرفان انسان صورت الهی است و در باره مرجع

^۱ - مجموعه رسائل شاه نعمت الله، رساله اصطلاحات صوفیه، ص ۳۴۲، به نقل از کتاب محیی‌الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، نوشته دکتر محسن جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، مهرماه ۱۳۶۷.

ضمیر صورته در «خلق الله آدم علی صورته» دو احتمال را می‌توان مطرح کرد: یکی این که ضمیر به آدم برمی‌گردد و دیگر این که چون حقیقت انسان جامع اسماء الهی است، ضمیر به الله بازمی‌گردد. از این دیدگاه انسان به خاطر صورت باطن و روح الهی، حق است و به سبب صورت ظاهر و جسمانی، خلق است. جمیع حقایق عالم اکبر در انسان به صورت مجمل وجود دارد. به همین جهت او را کون جامع گویند؛

زان پیش کاتصال بود آب و خاک را عشق تو خانه ساخته بود این خراب را

(همان: ۹)

وی در فتوحات می‌گوید: «کامل‌ترین نشئه‌ای که در موجودات ظاهر گردیده است، نزد همگان نشئه انسان است زیرا انسان کامل بر صورت پدید آمده است.» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۲۴۷) که اشاره است به حدیث «خلق الله آدم علی صورته» یعنی خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید.

به نظر می‌رسد در سلمان نباید همیشه به دنبال انسانی برتر و خارق العاده بود. سلمان در توصیف انسان خوب با تلمیحات خویش از سمبل‌هایی استفاده می‌کند که می‌توانند نشانگر انسان با سجایای خوب و عالی بشری باشد. در جامعه‌ای که فساد آن را فرا گرفته است و واژه‌ها از معنای خود تهی شده‌اند و ضد ارزش‌ها جای ارزش‌ها را اشغال کرده‌اند، چه باید کرد؟ مسوولیت انسان چیست؟ انسان مبارز زمان سلمان بی‌کار نمی‌نشیند و متناسب شرایط اجتماعی خویش عمل می‌کند. سلمان با تلمیحات خویش، مشی مبارزه در سنت عرفان عاشقانه را این گونه معرفی می‌کند: ترک نام کردن و نیک نامی را در بد نامی جستن و به داوری مردم در حق خود اعتنایی نکردن:

مکن ملامت رندان دگر به بد نامی

که هرچه پیش تو ننگ است، نزد ما نام است

(مشفق، ۱۳۶۷: ۳۸)

به همان علت که گفته شد، یعنی تهی شدن واژه‌ها از معنای خود، سلمان همچون حافظ اغلب واژه‌هایی که در جامعه بار منفی دارند، با بار معنایی مثبت به کار می‌گیرد تا نعل وارونه زده و به جامعه افتاده در غرقاب ابتدال و انحطاط دهن کجی کرده باشد و به این ترتیب

مذهب خود را رندی معرفی می‌کند و با تلمیحی زیبا آن را مشی انسان مسئول اعلام می‌کند:

رسم‌دین بگذاشت سلمان، مذهب‌رندی گرفت

ترک این مذهب گرفتن مذهب اصحاب نیست

(همان: ۴۰)

هر کسی که با دقت به دیوان سلمان نظر کند، می‌بیند گویی سلمان در هفت صد سال پیش نه تنها منتقد زمان خویش بوده است، بلکه در آن زمان درد و غم و رنج دردمندان را پیشگویی کرده و شرح قصه و غصه آن‌ها را داده است. او بیان‌کننده مظلوم قاضی و مفتی بی‌ایمان و منعکس‌کننده اعمال سوء دنیا دار و واعظ غیر متعظ و صوفی نا صافی و زاهد مرائی و خود بین است:

درون صافی زاهد صلاح و زهد مجوی که این نشانه رندان دردی آشام است

(مشفق، ۱۳۶۷: ۳۸)

انسان مورد پسند سلمان همان رند دردی آشام است که چشمانش به نیک و بد زمانه گشوده می‌شود و به او خطاب می‌رسد که مواظب باش حقیقت چیز دیگری است:

در ره کعبه خطاب آمدم از میخانه

که کجا می‌روی ای خواجه همه خانه یکی است

(همان: ۳۳)

انسان برتر سلمان به خوبی می‌داند، بدکاران و ریاکاران برای حفظ منافع خویش او را تا ابد و برای همیشه بدنام خواهند کرد. ولی رندان دردی آشام و اهل دل، مگر نیکوتر از بد نامی، نام دیگری سراغ دارند؟ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بد نام ابد کردم، خود را و نمی‌دانم در نامه اهل دل نیکوتر از این نامی

(همان: ۲۹۹)

وحدت وجود سلمان ساوجی

وحدت وجود سلمان به مثابه کشف گوهرِ عالم و آدم: روح اندیشه اوست، وحدت وجودی که هسته اصلی آن را خدا تشکیل می‌دهد. سلمان ساوجی لبریز از باور به وجود خداست. اعتقاد به وجود خدا بنیان نظام فکری اوست. شناخت خدا در قالب تئوری وحدت وجود و وصول و تقرب به حق از این راه یکی از جذاب‌ترین منظومه‌هاست که آدمی دیده است. برای فهم هر چه بهتر وحدت وجود در تلمیحات سلمان ساوجی، تأمل در مباحثی که گذشت، ضروری است. در واقع همان طور که قبلاً ذکر شد اعیان ثابته، اقسام فیض (فیض اقدس و فیض مقدس) تشبیه و تنزیه، صفات و اسماء الهی، انسان کامل، مقدمه مبحث وحدت وجود است. برای فهم وحدت وجود در اندیشه سلمان ساوجی از ابن عربی در فصوص الحکم کمک می‌گیریم:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و لیس خلقاً بذاک الوجه فاذکروا
جمع و خرق فان العین واحده و هی الكثير لا تبقی و لا تذر
(قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۳ تا ۵۶۴)

در نگاه سلمان ساوجی وجود حقیقت واحد است و بر خلاف آن چه حواس بر ما عرضه می‌دارد، در حقیقت وجود، تکثر و تعدد و دوگانگی نیست:

دویی میان تو و دوست همه ز توست آری به اتفاق دو عالم یکیست با آن دوست
(مشفق، ۱۳۶۷: ۴۵)

حق و خلق دو وجه حقیقت فارد و عین واحد هستند که اگر از جهت وحدت به آن نظر کنی آن را حق می‌یابیم و اگر از جهت کثرت به آن بنگری آن را خلق می‌بینیم. یعنی حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آن‌ها خلق است. اما به اعتبار احدیت ذاتی، در حضرت احدیت و به اعتبار اسماء اولی در حضرت الهیت، دیگر خلق نیست، بلکه متعالی از خلق است. حق در مرتبه ذات و حضرت احدیت از هر گونه کثرتی منتزه است.

یا خالق الاشیاء فی نفسه انت لما تخلق جامع

تحلیل تلمیحات عرفانی در دیوان سلمان ساوجی / ۷۱

تخلیق مالا ینهی کونه فیک فانت الضیق الواسع

(قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۰)

سلمان ساوجی معتقد است هر آن چه پدیدار گشته و ظهور یافته از تجلی وجود حق است و ادراک این مطلب هنگامی میسر است که نظر از خود برگیری:

تو رانظر همگی باخودست و آن هیچ است توهیچ شوآنکه بدان که خود همه اوست

(مشفق، ۱۳۶۷: ۴۵)

پس همه اشیا در اوست. یعنی در علم اوست که عین ذات اوست. او در ذات خود جامع جمیع مخلوقات نامتناهی و محیط بر همه آنها است و مخلوقات در ذات مانند امواجی است بر روی دریایی بسیار پرآب. پس در حالی که ذات حق به اعتبار احدیت ذاتش، ضیق است، به نحوی که در آن مرتبه هرگز مجال ثنویت و تعدد نمی باشد. به اعتبار تجلی اسمائی، به ویژه تجلی او به اسم «الواسع» متجلی در کل و محیط و واسع بر کل است و در هر جا و در هر چیزی موجود است، یعنی هویدا و ظاهر است. (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۰۲)

در تلمیحات وحدت وجودی سلمان ساوجی عالم و آدم یکی است و عالم به یک اعتبار اصلا امری موهوم است و می توان آن را نادیده گرفت، اما به اعتبار دیگر وجود دارد.

ما ز دریایم همچون قطره و دریا ز ما لیکن از ما در میان ما حجابی حایل است

(مشفق، ۱۳۶۷: ۶۰)

نگاه وحدت وجودی در بین یونانیان باستان و در بین هندیان و ایرانیان قبل از اسلام مطرح بوده است. بعد از ظهور اسلام عرفای اسلام به ویژه ابن عربی روایتی متناسب به تعالیم قرآن از آن عرضه داشتند. در این روایت از افراط و تفریطی اجتناب شده و سعی شده حق تنزیه و تشبیه به درستی ادا شود. به همین دلیل است که سلمان می خواهد ما با قرائت قرآنی به این مسأله توجه داشته باشیم:

تو بی تعویذ بسم الله مرو در شارع وحدت

بزن برشاخ وحدت دست و بر شاخ دگر نه پا

(همان: ۳۳۹)

ابن عربی نظریه حلول و اتحاد را تخطئه می‌کند. از جمله می‌گوید: مبدا چون آن عاشق بگویی: «من کیم لیلی و لیلی کیست من.» و سپس می‌کوشد تا گوینده این شعر را تبرئه کند. بدان وقتی که آن عاشق گفت: «من کیم لیلی و لیلی کیست من» این سخن به زبان عشق بود نه به زبان علم و تحقیق. از این روست که چون از حالت سکر به حالت صحو آیند، این سخن را انکار کنند. (الفاخوری - الجبر، ۳۰۹: ۱۳۶۷ تا ۳۱۰)

باری لب پیام سلمان ساوجی و عارفان بزرگی مانند ابن عربی این است که وجود خاص خدای متعال است و بس. تمام اسماء الهی، اسماء افعال و یا صفات و یا ذات او هستند. «بنابراین جز الله در وجود نیست و اعیان - درعین این که در آنها ظاهر شده است - معدوم‌اند. (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۲۰۵) از این مبحث این نتیجه به دست می‌آید که خلاصه وحدت وجود این است که: وجود یک وجود است - خواه آن را شخصی بگیری و خواه غیر شخصی - و در مقابلش هر چه از اعیان و از جمله خودت، عدم محض - از باب عدم اضافی - می‌باشد. بنابراین او همیشه موجود است و هر چه غیر او معدوم است، خواه اعیان باشد و خواه غیر آن. اما آیا هر کسی می‌تواند به ادراک این مقام دست یابد؟ البته خیر. باید آزاده بود و دست از بسیاری از تعلقات بیهوده و نادرست شست:

ترک جان کردم و تن تا به وصال برسم وانکه او ترک علایق نکند واصل نیست

(مشفق، ۱۳۶۷: ۴۶)

نزد این کالبد خاک چه گردی سلمان که به جز دردی و گردیش ترا حاصل نیست

(همان: ۴۶)

ترک جان کردم و تن تا به وصال برسم وانکه او ترک علایق نکند واصل نیست

(همان: ۴۶)

نتیجه گیری

سلمان ساوجی شاعری است که معنی در تلمیحات وی به اوج خود می‌رسد. تلمیحات عارفانه وی همواره سنجیده و موجز و سرشار از لطف و دقت است. هماهنگی کلمات وی همانند یک سمفونی زیبا گوش را نوازش می‌دهند.

سلمان با مخاطبان خویش صادق و صمیمی است. شعر او مانند اشعار همه شعرای بزرگ، آینه افکار و احساسات انسانی است. بسیاری از چیزهایی که مردم به فطرت نخستین خویش آن‌ها را خوش می‌دارند، اعم از عشرت‌های مادی و معنوی و حکمت‌های الهی و انسانی و مناظر دلربای آسمانی و زمینی و عکس مهرویان بستان خدا و خلق در دفتر سلمان گرد آمده‌اند و اهم چیزهایی که منفور آدمیان هشیار است از جنس ریا و تزویر، تندخویی و ترشروی و خشک دماغی و عشق ناشناسی، زهد ریایی و عجب خانقاهی، با تلمیحات زیبا مورد عتاب و سرزنش قرار گرفته است. آشنایی با عرفان و تصوف و انتخاب زبان رمزی و اسرارآمیز او را محبوب خواننده آثار خویش می‌کند.

سلمان ساوجی متأثر از عرفان و عرفای پیش از خود در سنت اسلامی است. یعنی ملهم از اندیشه‌هایی است که بین حوزه عشق و حوزه عقل تفاوت و جدایی قائل‌اند و در واقع الهیات ناسوتی را قبول ندارد. او این نظام فکری را با استفاده از تلمیح به خوبی نشان می‌دهد. هنگامی که در ساحت وحدت انفسی است، به عقل و استدلال پای بند نیست و با عشق و مجذوبیت سعی می‌کند به حقیقت هستی متصل شود. سلمان در این سلوک روحی و معنوی خود را نیازمند برهان عقلی نمی‌داند و راه عشق را هموارتر از راه عقل می‌شناسد.

سلمان رند و عاشق، عشق مجازی را پایه و مقدمه عشق حقیقی می‌داند؛ مشروط به این که این عشق مجازی پاک و نالوده به آفریده‌ها در این حد متوقف نماند و به کمال رسد و در نهایت منجر به عشق حقیقی به خالق آفریده‌های زیبا گردد. در نگاه عارفان بزرگ در بهترین حالت عشق مجازی، پلی برای گذشتن است، نه سایه ساری برای سکنی گزیدن. غالب عارفان ما عشق مجازی را و به تعبیر مولانا «عشق‌های رنگی» را یکسره مردود می‌دانستند:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

این عشق و محبت هم معطوف به محبوب‌ها و معشوق‌های زمینی است و هم ناظر به موجودات قدسی و آسمانی. از این حیث او وامدار سنت عرفان عاشقانه و چهره‌های درخشان آن است.

در تفکر سلمان، عشق از جایگاه ژرفی برخوردار است و از گوهری‌ترین مفاهیم هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه منظومه فکری اوست. از منظر هستی‌شناسی سلمان همچون حافظ اسطوره آفرینش را به عشق پیوند می‌زند.

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت بیبری

سلمان صرف نظر از مقام شامخ علمی و عرفانی و ادبیش، شاعری عالم و عارف و حساس، ناقدی مو شکاف و دقیق و جامعه شناسی آزاده و وارد به احوال زمانه خویش است. او مانند حافظ پیشگام مبارزه با فساد و ریا بوده است. او با تلمیحات درخشان خویش از این جنبش اجتماعی عارفان بزرگ پرده بر می‌دارد.

سلمان ساوجی همچون عارفان بزرگ در رؤیاهای خویش و در حال جذب و شور، راز آفرینش عالم و آدم را دریافته است. همچنین از منظر معرفت شناسی، عشق برای سلمان به عنوان روش و طریقتی برای سیر و سلوک بوده است. به نحوی که به احتمال زیاد همچون بسیاری از اهل معرفت مراحل و منازل قرب الهی را بر طبق عشق و جذب پیموده است.

سلمان که پیرو مکتب وحدت وجود است و جهان و هر چه در او هست را مظاهر جلوۀ الهی می‌داند و انسان را تجلی کامل ذات حق و آئینه تمام نمای اسماء و صفات معشوق، مسلماً باید جبری باشد و از آن جا که بنده و عاشق را وجودی اعتباری است و حقیقی نمی‌باشد و هر چه هست معشوق است و بس، پس او را با اختیار چه کار. از نظر سلمان ساوجی هیچ یک از ماهیات حقیقت وجود نیستند؛ زیرا حق مثل و مانندی ندارد. آن چه ما به نام ماهیات و عدمیات و شرور می‌شناسیم، حقیقت حق نیست بلکه مظاهر وجود حقیقی اند که در تنگنای استعدادها و ماهیات قابلیت ظهور وجود حقیقی و مظهریت تام او را ندارند.

سلمان شاعر همه ایرانیان و فارسی دانان سراسر جهان است. شعر او می‌تواند از عوامل مهم نزدیکی دل‌های ایرانیان به هم و از مایه‌های تقویت وحدت ملی باشد و در عین حال از عوامل پیوند مردم فارسی زبان سایر کشورها با ایران و فرهنگ ایرانی باشد. ما حق داریم به چنین شاعر بزرگی بر خود ببالیم و بنازیم.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۱ تا ۴)، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران.
- ۲- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۶)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۵ تا ۳۴)، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ سوم، تهران.
- ۳- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۶)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۳۵ تا ۶۷)، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ سوم، تهران.
- ۴- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۶۸ تا ۶۹)، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ دوم، تهران.
- ۵- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۷۳)، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران.
- ۶- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۷۴ تا ۱۶۱)، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران.
- ۷- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۱۸۹ تا ۲۶۹)، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ اول، تهران.
- ۸- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۷)، فتوحات مکیه (منازل، باب ۳۶۳ تا ۳۸۳)، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران.
- ۹- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، درآمد، برگردان متن و... محمد علی موحد، صمد موحد، نشر کارنامه، تهران.
- ۱۰- اسپینوزا، باروخ، (۱۳۶۴)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۱- انوری، حسن (۱۳۹۱)، حافظ، ناشرخانه کتاب، چاپ اول اریب‌هشت، تهران
- ۱۲- جهانگیری، محسن، (مهر ماه ۱۳۶۷) محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳- حناالفاخوری - خلیل الجبر، (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم، تهران.
- ۱۴- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۶)، کتاب نقد (فصلنامه انتقادی، فکری، فرهنگی)، شماره ۴۳، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تالپستان.

- ۱۵- ریاحی، محمد امین (۱۳۷۴)، گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، انتشارات علمی، چاپ دوم، بهار.
- ۱۶- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، از کوچه زندان، انتشارات سخن، چاپ هشتم، بهار.
- ۱۷- شریف، میر محمد، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- ۱۸- شریف، میان محمد، (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد دوم، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- ۱۹- شمیسا، سیروس (۱۳۸۹)، فرهنگ تلمیحات، نشر میترا، چاپ دوم، پاییز، تهران.
- ۲۰- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۳۶۲)، المنقذ من الضلال (شک و شناخت)، ترجمه آئینه وند، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- ۲۱- ضیمران، محمد (۱۳۸۵)، مدرسه (فصلنامه فرهنگی و فلسفی مدرسه) سال دوم/ شماره سوم، اردیبهشت.
- ۲۲- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۳۶۸)، احیاء علوم الدین، جلد سوم، ربع مهلکات، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۳- فتح الهی، علی، سپه وندی، مسعود (۱۳۸۴)، سرّ نهران، انتشارات نویسنده، چاپ اول.
- ۲۴- قیصری، داوود (۱۳۶۳)، شرح فصوص الحکم، ج اول، چ تصویری، قم.
- ۲۵- کمپرتس، تئودر (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، ج دوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران.
- ۲۶- محمد داوود قیصری رومی، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش استاد جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۲۷- ماری بریجانیان، (۱۳۸۱)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی انگلیسی-فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، بهار ۱۳۸۱ تهران.
- ۲۸- مجتهدی، کریم (۱۳۸۰)، فصلنامه فلسفی، دوره جدید، شماره دوم و سوم، پاییز و زمستان ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
- ۲۹- مشفق، منصور (۱۳۶۷)، دیوان سلمان ساوجی، انتشارات صفی علیشاه، چاپ دوم.
- ۳۰- هروی، حسین علی (۱۳۶۷)، شرح غزل‌های حافظ، نشر نو، مجلد اول، تهران.
- ۳۱- همایی، جلال الدین، (۱۳۶۸)، غزالی نامه، مؤسسه نشر هما، چاپ سوم، شهریور ماه.