



Examining the use of mystical metaphors of existential unity; moving from words to meaning in Shabestari's Gulshan Raz

Mohammad Farrokhi^۱

- PhD student in Persian Language and Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran

Hosayn Aryan^۲

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran. Corresponding author:

Nezhat Nouhi^۳

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran.

Date received: 26/12/1403 Date accepted: 10/3/1404

Abstract

Shabestari's Gulshan-e-Raz contains a system of ideas that is influenced by the school of Ibn Arabi and is a full representative of Sheikh Akbar's thought in the East of Islam. In this article, we aim to use a descriptive-analytical method to examine the transition from the stage of words to the level of meaning in Gulshan-e-Raz, relying on the principles of the aesthetic theory of poetry, in order to answer the fundamental question of how the method of using mystical metaphors of existential unity and the process of transition from words to meaning is in this work? Based on the research results, Shabestari, with the help of code, has borrowed the form of metaphors based on "mystical interpretation" from the elements of unity of existence of Ibn Arabi's

^۱. mohammad.f@gmail.com.

^۲. arian.amir20@gmail.com.

^۳. noohi_nozhat@yahoo.com

school and interpreted the process of transition from word to meaning. He emphasizes that the discerning power of the seeker leads to the semantics of poetic metaphors and, relying on this unique power, can discover the real meanings that are in the imaginary forms based on the material world. And relying on this unique power, it can take the real meanings discovered in imaginary forms based on the material world beyond the level of words and understand the "meanings." In this article, the authors are required to limit the scope of the research and focus on the focus of the discussion based on the principles of research method Therefore, the scope of this research will be to demonstrate the transition from word to meaning in the form of mystical metaphors by examining and analyzing the combinations of mirror and image, light and shadow, point and circle, the five-fold, predestination and choice, and the truth of Muhammad.

Keywords: word, meaning, Gulshan-e-Raz, mystical metaphors, unity of existence, Shabestari, Ibn Arabi.

Examining the use of mystical metaphors of existential unity; moving from words to meaning in Shabestari's Gulshan Raz

Abstract

Shabestari's Gulshan-e-Raz contains a system of ideas that is influenced by the school of Ibn Arabi and is a full representative of Sheikh Akbar's thought in the East of Islam. In this article, we aim to use a descriptive-analytical method to examine the transition from the stage of words to the level of meaning in Gulshan-e-Raz, relying on the principles of the aesthetic theory of poetry, in order to answer the fundamental question of how the method of using mystical metaphors of existential unity and the process of transition from words to meaning is in this work? Based on the research results, Shabestari, with the help of code, has borrowed the form of metaphors based on "mystical interpretation" from the elements of unity of existence of Ibn Arabi's school and interpreted the process of transition from word to meaning. He emphasizes that the discerning power of the seeker leads to the semantics of poetic metaphors and, relying on this unique power, can discover the real meanings that are in the imaginary forms based on the material world. And relying on this unique power, it can take the real meanings discovered in imaginary forms based on the material world beyond the level of words and understand the "meanings." In this

article, the authors are required to limit the scope of the research and focus on the focus of the discussion based on the principles of research method. Therefore, the scope of this research will be to demonstrate the transition from word to meaning in the form of mystical metaphors by examining and analyzing the combinations of mirror and image, light and shadow, point and circle, the five-fold, predestination and choice, and the truth of Muhammad.

One of the books in which the explanation of mystical meanings and symbols is drawn into the form of poetry is the *Golshan-e-Raz Mathnavi* by Sheikh Mahmud Shabestari. Despite its small size, this Mathnavi is one of the most valuable and famous mystical works in which Sufi themes are explained and expressed with a special passion and flair. In this book, the poet is often influenced by the wisdom of Ibn Arabi and the poetic style of Attar and Maulana, and he has expressed mystical and philosophical issues along with appropriate allegories and anecdotes. Shabestari composed this Masnavi in response to the questions of Amir Hosseini Heravi. One must move from literal interpretation to the transconscious realm of symbolic meanings and there perceive the meaning that gives life to the word. For this reason, it is not possible to appreciate the value of this symbolic tradition in Persian Sufi poetry, or indeed any knowledge of mystical poets who were influenced by Shabestari's aesthetic thought. Unless Shabestari's presented views, which should be said to only summarize the deep-rooted view of Sufism regarding the relationship of poetic inspiration to metaphysical imagination, which seeks to understand the value of symbolic applications, are a search for the use of romantic imagery in mystical poetry. In this article, the authors, using a descriptive-analytical method and based on library documents, attempt to examine the process of transition from word to meaning in Shabestari's *Gulshan-e-Raz* in the category of mystical metaphors, which is influenced by the school of Ibn Arabi and the general and comprehensive theory of the unity of existence, and present the results of this research.

Poetic inspiration comes from "taste"; the literal meaning of this word is "to taste," but in Sufism it refers to the intuition of the heart that can be derived from the pleasant taste of truths beyond the physical senses. Shabestari considers taste in particular to be a central factor in the theory of mystical inspiration. The psychological elaboration of desire in the form of an eloquent allegory by Roozbehan Baghli Shirazi, a great mystic whose theories, as Annemarie Schimmel says, "form the basis of our understanding of most Sufi poetry," is worth mentioning here: "The first state that lovers experience is drinking from the sea-like cups of manifestation. "When they

see the light of nearness to the Truth in their hearts, which has taken on the scent of the fragrant breeze of the unseen world, the boundless deserts of the light of the Divine Attributes appear to them. At that time, when the secrets of their souls turn towards nearness to the Truth, they discover the purity of taste and experience the light of intuition.

Shabestari believes that meanings are transmaterial and transcendent, and are understood only when seen in intuition or through manifestation. In explaining the combination of mirror and image and the transition from word to meaning, he argues that this metaphor is used beautifully to represent the unity of existence and the negation of the duality between truth and creation. Appearance in manifestations is the place of non-existent and valid matters As was said in the parable of the face and the mirror. By not reading all the determinations, he has considered them only as a mirror for reflecting the absolute being. In explaining the metaphor of light and shadow, from Shabestari's point of view, the entire being has appeared through the absolute light. He has taken "light" as equivalent to "existence" and has considered all beings as close. Shabestari has spoken of the light of God and the world being revealed by His light, and also of the fact that the light of the essence is not included in the manifestations. The sun and the reflection are also secondary metaphors under light and shadow. What is meant by the sun of that world is the sun of the essence, attributes, and names of God, and it is through the manifestation of God in the forms of possibilities that the world has found a manifestation. What he means by reflection is the manifestation and reflection of the one truth of existence that has many manifestations and manifestations.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بررسی کاربرد استعارات عرفانی وحدت وجودی؛ گذر از لفظ به معنا در گلشن راز شبستری

۴

محمد فرخی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

۵

حسین آریان (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

۶

نزهت نوحی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰

چکیده

گلشن راز شبستری اشتمال بر منظومه افکاری دارد که تحت تأثیر مکتب ابن عربی و نماینده تمام عیار اندیشه شیخ اکبر در شرق اسلام است. در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی برآنیم تا با تکیه بر اصول نظریه زیبا شناختی شعر، گذر از مرحله لفظ به ساحت معنا را در گلشن راز بررسی کنیم تا به این سوال بنیادی پاسخ دهیم که روش کاربرد استعارات عرفانی وحدت وجودی و فرایند گذر از لفظ به معنا در این اثر چگونه است؟ براساس نتایج تحقیق، شبستری با استعانت از رمز، شکل استعاره‌های مبتنی بر «تأویل عرفانی» را از عناصر وحدت وجودی مکتب ابن عربی به عاریت گرفته و فرایند گذر از لفظ به معنا را تفسیر کرده است. او تأکید دارد که قدرت تشخیص سالک منجر به معناشناسی استعاره‌های شعری می‌شود و با تکیه بر این قوه ممیزه، می‌تواند معانی واقعی را که در صور خیال مبتنی بر جهان مادی کشف می‌شود از مرحله الفاظ فراتر برده، «معانی» را بفهمد. در این مقاله، نگارندگان براساس اصول روش تحقیق ملزم به تحدید دامنه پژوهش و تمرکز روی محور بحث هستند؛ از این رو دامنه این تحقیق برای نمایش گذر از لفظ به معنا در قالب استعارات عرفانی با بررسی و تحلیل ترکیبات آینه و عکس، نور و سایه، نقطه و دایره، حضرات خمس، جبر و اختیار و حقیقت محمدیه خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: لفظ، معنا، گلشن راز، استعارات عرفانی، وحدت وجود، شبستری، ابن عربی.

۴ mohammad.f@gmail.com.

۵ arian.amir20@gmail.com.

۶ noohi_nozhat@yahoo.com.

۱- مقدمه

شبستری از جمله عارفان مشهور به تعریف نام‌نویسی برای استعارات عرفانی است. او در گلشن راز سعی کرده از رموز این استعارات، پرده‌برداری کند و معانی غیبی و عرفانی اصطلاحات بزمی و غنایی را مطابق با عرفان محیی‌الدینی نمایان سازد. کوشش شبستری در این زمینه، جزء شاخص‌ترین تلاش‌ها برای آشکارسازی این مفاهیم است و از آن جا که سرلوحه‌ای برای شاعران رمزاندیش در دوره‌های بعد قرار گرفته، جایگاه او را در این پژوهش بسیار برجسته و منحصر به فرد کرده است. پیش از شبستری کوشش‌هایی در راه تدوین این اصطلاحات انجام شد؛ مثلاً عطار به معانی برخی از این تعابیر عرفانی که غیر از شطحیات عرفا و اصطلاحات معمول و مستعمل در منشورات و کتب صوفیه است، اشاره کرد، اما کوشش عطار چندان اساسی نبود. برخی پژوهشگران واسطه انتقال افکار ابن عربی به شبستری را وجود عرفایی نظیر اوحدالدین کرمانی و صدرالدین قونوی در محیط خانقاهی تبریز دانسته‌اند. (رک لویزن، ۱۳۷۹: ۲۰۱) در میان آثار شبستری، گلشن راز از همه مهم‌تر است. در این منظومه، ذهن شبستری برخلاف بسیاری از عرفای قبل بسیار منظم است و شوریدگی حال او به شوریدگی مطالبش نینجامیده است و از این رو هندسه‌ای استوار در ابیات آن به چشم می‌آید. دکتر شفيعی کدکنی در باره جایگاه این اثر در استعاره‌پردازی در آن می‌نویسد: «اگر بخواهیم یک اثر از نظم فارسی برگزینیم که نماینده تمام عیار ابن عربی در زبان فارسی باشد، هیچ‌کس در تقدّم گلشن راز شبستری تردید نکند. در این منظومه بی‌همانند کم حجم پُر معنی، حتی یک آلیگوری [تمثیل] وجود ندارد. با این که سراینده آن به لحاظ زمین فکری و ساختارهای ادبی زبان فارسی بیش از حد تصور، تحت تأثیر عطار است و عطار را فرد اکمل محققان عالم عرفان می‌شناسد اما آن جا که قصد او در مجموع، ارائه تصویری شامل جهان بینی عرفان ابن عربی در زبان فارسی است، در این اثر کمتر از اسلوب الیگوری برده است.» (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۴۲)

همان‌طور که گفتیم افکار محیی‌الدینی به وفور در آثار شبستری به چشم می‌آید. گروهی میان گلشن راز و فصوص الحکم شیخ اکبر تفاوت‌هایی نیز ذکر کرده‌اند، اما حقیقتاً اوج تفاوت آن‌ها، در شیوة ارائه است. این که یکی نظم فارسی و دیگری نثر عربی است؛ در واقع اختلاف نظر این دو عارف در گلشن و فصوص به اندازه تفاوت در قالب است؛ شبستری با وجود تأثیرپذیری از عطار، در آثارش اسلوبی متناسب با افکار محیی‌الدینی برگزیده است؛ یعنی حتی در مواردی که میان عرفان عاشقانه عطار و مفاهیم آثار شبستری اشتراکی وجود دارد،

سبک اصطلاح‌پردازانه شیخ محمود اثر او را از عرفان عاشقانه خراسان ممتاز کرده است؛ مثلاً در تبیین بحث فنای از فنا که عطار با عباراتی نظیر گم شدن در گم شدن از آن یاد کرده، شبستری چنان اصطلاحات عرفان نظری را به هم در آمیخته که لحن او کاملاً مشابه استدلال‌گرایی ابن عربی وار شده است؛ چنانکه در رساله حق‌الیقین می‌نویسد: «غایت علم؛ یعنی ادراکِ ادراک، عدم ادراک است. جهت آن که مدرک حقیقی غیر متناهی است و علم، متناهی و این عدم ادراک، ادراکی بود بی‌ادراک ادراک» (شبستری، ۱۳۱۷: ۱۵). بنابراین تشابه میان آثار شبستری و شیخ اکبر نه تنها در عناوین و کلیدواژه‌های اصلی، که در جزئیات اسلوب تفکر دیده می‌شود.

شرح لاهیجی بر گلشن راز اساساً تأویلی از اشعار است: تفسیری تمثیلی که کلمه یا لفظی را که در وضعیتی ملموس نزول یافته، یعنی به قید کلمه‌ای از کلمات درآمده، به اصل خود در عالم مثل باز می‌برد؛ و این همان عمل تأویل است. لاهیجی اصرار می‌ورزد که معنای اصلی تشبیهات و استعارات شاعرانه را فقط می‌توان به کمک تأویل فهمید. ضرورت تأویل را که به منزله زدن پلی بین لفظ و معنا در عرفان صوفیانه است، ایزوتسو در نهایت ایجاز بیان کرده است. او بر آن است که کلمه به دنیای مادی و اشیاء محسوس (مُلک) تعلق دارد در حالی که معنی به راستی از عالم مجرد (ملکوت) است. هر کلمه در مقایسه با عرصه گسترده معانی که پشت آن است، چیزی جز نقطه کوچک بی‌اهمیتی نیست. کلمه فقط دروازه تنگی است که از طریق آن ذهن انسانی به اقلیم بی‌حد و مرز معنا قدم می‌نهد. به علاوه، چیزی است که پنداری، حیات خودش را دارد، آن را ثابتی نیست. معنا، کاملاً مستقل از کلمه‌ای که بر آن دلالت دارد، گویی به میل خود با انعطاف‌پذیری حیرت‌آوری، هماهنگ با درجه عمق تجربه و شعور انسان به بالندگی ادامه می‌دهد. معنا با چنین ویژگی‌هایی به درون قالب حاضر و آماده کلمه ریخته می‌شود. با نگرستن صرف از بیرون از کلمه‌ای که این گونه به کار گرفته می‌شود، به زحمت بتوان نسبت به عمق و وسعت معنایی که قرار است به واسطه آن کلمه القا شود، داوری کرد. این مخصوصاً وقتی صدق پیدا می‌کند که معنای ریخته شده در قالب فلان کلمه از پشتوانه تجربه عرفانی عمیقی برخوردار باشد. زیرا اینجا شخص باید از کلمه به عنوان تخته پرتابی استفاده کند تا به توسط آن به درون دریای معانی بپردازد. مادام که شخص تلاش می‌کند تا معنا را از کلمه بفهمد، هرگز نمی‌تواند به حصول این هدف امید بندد (Toshihiko, ۱۹۷۶: ۱۵۸-۱۵۹).

یکی از کتاب‌هایی که در آن شرح معانی و رموز عرفانی به رشته نظم کشیده شده است، مثنوی گلشن راز شیخ محمود شبستری است. این مثنوی با وجود حجم کمش، یکی از آثار با ارزش و مشهور عرفانی است که در آن مطالب صوفیانه، همراه با شور و ذوق خاصی شرح و بیان گردیده است. در این کتاب، شاعر غالباً تحت تأثیر حکمت «ابن عربی» و شیوة شعر «عطار» و «مولانا» بوده و مسائل عرفانی و فلسفی را توأم با تمثیلات و حکایات مناسب بیان نموده است. شبستری، این مثنوی را در پاسخ سؤالات «امیر حسینی هروی» سروده است. انسان باید از تعبیر لفظی به عالم فراهشیاری (Transconscious) معانی مثالی برود و آنجا معنایی را ادراک کند که به لفظ حیات می‌بخشد. بدین دلیل، درک ارزش این سنت نمادگرایی در اشعار صوفیانه فارسی، یا در حقیقت، هر شناختی از شعرای عارفی که زیر نفوذ اندیشه زیباشناختی شبستری بوده‌اند امکان‌پذیر نیست مگر آن‌که نظرات عرضه شده شبستری که باید گفت فقط دیدگاه ریشه‌دار صوفیه را درباره رابطه الهام شاعرانه به تخیل متافیزیکی خلاصه‌وار بیان می‌کند که می‌خواهد ارزش کاربردهای نمادین را بداند، جست‌وجویی است درباره استفاده از صورخیال عاشقانه در اشعار عرفانی. در این مقاله نیز نگارندگان با روش توصیفی تحلیلی و بر پایه مستندات کتابخانه‌ای در تلاشند فرآیند گذار از لفظ با معنا را در گلشن راز شبستری در مقوله استعارات عرفانی که تحت تأثیر مکتب ابن عربی و نظریه عام و جامع شمول وحدت وجود است، بررسی نمایند و نتایج حاصل از این تحقیق را عرضه نمایند. نگارندگان براساس اصول روش تحقیق ملزم به تحدید دامنه پژوهش و تمرکز روی محور بحث هستند؛ از این رو دامنه این تحقیق برای نمایش گذر از لفظ به معنا در قالب استعارات عرفانی با بررسی و تحلیل ترکیبات آینه و عکس، نور و سایه، نقطه و دایره، حضرات خمس، جبر و اختیار و حقیقت محمدیه خواهد بود.

۳- پیشینه تحقیق

درخصوص گزاره‌ها و مصادیق بلاغی و ادبی گلشن راز پژوهش‌های متعددی به طبع رسیده که به برخی‌ها از آن‌ها اشاره می‌شود.

- مقاله «جمال‌شناسی گلشن راز» از تورج عقداپی (۱۳۸۹). نگارنده در این جستار به اصل زیبایی‌شناسی در گلشن راز و حوزه بلاغت توجه دارد؛ او «تشبیه» را ابزار بیانی مناسبی برای بیان مشابهت‌های تخیلی میان مفاهیم مجرد و عناصر عینی می‌داند. در ذکر تجارب شهودی نیز نویسنده برآن است که شبستری با استعانت استعاره و رمز توانسته است تا معارف خفیه و علوی را در سطح پدیده‌های عینی تنزل دهد. در اندیشه‌های دو سطحی نیز ایهام، کنایه و

پارادوکس ابزارهای کارآمدی برای بیان انتقال اندیشه‌ها توسط نویسنده مقاله تشخیص داده شده است. (عقدایی، ۱۳۸۹: ۱۰۵)

- مقاله «بازگشایی رمز در مثنوی گلشن راز شیخ محمود شبستری» از حسن مجیدی و فاطمه جاقوری (۱۳۹۱). نگارندگان در این مقاله داخلی و ترویجی، بیشتر به استخراج رمزهای متداول صوفیه از جمله رخ، زلف، چشم، لب، خط، خال، شراب و ... پرداخته‌اند که بیشتر صبغة گردآوری و شرح دارد و از تحلیل‌های علمی و رویکردهای پژوهشی به سبب اینکه مجله در فهرست مجلات معتبر نبوده، خالی است. با احترام به تلاش نویسندگان، تمامی موارد مزبور به تفصیل در مفاتیح الإعجاز لاهیجی مسطور بوده و در قلمرو عرفان توسط دیگر پژوهش‌گران بررسی شده است.

- مقاله «بررسی دایره‌های تعالی در گلشن راز و مفاتیح الأعجاز» از مهین پناهی و کبری بهمنی (۱۳۹۲). در این مقاله تعالی انسان حتی انسان کامل در دایره نظام هستی بررسی می‌شود که با مذاق نگرش یونگی، نظام این دایره‌ها با توجه به سیر باطنی به کشف ساحت روان‌شناختی آن‌ها اشاره دارد. مطالب این نوشتار به آن ویژگی‌های شاخص انسان کامل اشاره ندارد که ما در این مقاله به آن پرداخته‌ایم.

- «شبستری و اندیشه وحدت وجود در گلشن راز» از مالک شعاعی (۱۳۹۱) تمرکز بیشتر روی تئوری نظریه وحدت وجود و مصادیق آیات دارد به گونه دیگر زبان ناظر نگارنده بر زبان عامل تفوق دارد.

تأثیر عرفان ابن عربی و نیز فرآیند گذر از لفظ به معنا و استعانت شبستری از استعارات عرفانی برای تفسیر و تأویل مفاهیم بلند پایه عرفانی که قاطبة ترکیبات و واژگان پیرامون وحدت وجود است، تا جایی که نگارندگان توانسته‌اند اطلاع پیدا کنند کار نشده است، هر چند برخی از این استعارات در لابه لای کتب و مقالات، اشاراتی کلی وجود دارد، ولی پژوهشی که بتواند این مرحله گذار را به خوبی تبیین کند و صبغة تأثیر پذیری و کار بست عناصر عرفانی مکتب ابن عربی را باز نماید، مشاهده نشد.

۴- مبانی نظری پژوهش

الهام شاعرانه ناشی از «ذوق» است؛ معنای تحت‌اللفظی این کلمه «چشیدن» است، اما در تصوف اشاره دارد به شهود قلبی که می‌تواند از طعم دلپذیر حقایق فراتر از حواس جسمانی حاصل گردد. شبستری ذوق را مخصوصاً عامل اصلی در نظریه الهام عرفانی به‌شمار می‌آورد. تفصیل روانشناختی ذوق در قالب تمثیلی فصیح توسط روزبهان بقلی شیرازی، عارف بزرگی که نظریه‌های او، همچنان که آنه‌ماری شیمل می‌گوید: «اساس فهم

ما را از بیشتر اشعار صوفیانه تشکیل می‌دهد» اینجا شایان ذکر است: «نخستین مقامی که عاشقان تجربه می‌کنند نوشیدن از جام‌های دریا مانند تجلی است. وقتی آنان نور قرب حق را در دل‌هایشان، که بوی نسیم عطر آگین عالم غیب به خود گرفته، می‌بینند، صحرای بی‌کران نور صفات الهی بر آنان ظاهر می‌شود. آن زمان که اسرار روحشان به جانب قرب حق می‌گراید، صفای ذوق را در می‌یابند و نور شهود را تجربه می‌کنند» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۹۰)

تنها این درک و تشخیص روحانی است که به انسان امکان می‌دهد تا معنای اصلی استعاره‌های شعری را دریابد، معانی واقعی را در صور خیال مبتنی بر جهان مادی کشف کند، و از الفاظ فراتر رفته، «معانی» را بفهمد. همان اوایل در تاریخ تصوف، به اصطلاح ذوق برمی‌خوریم که معنای عرفانی مشابهی از آن استنباط می‌شود. یکی از قدیم‌ترین موارد حضور این اصطلاح در کتاب سلمی (ف ۴۱۲ ق) است؛ بعدها در نوشته قشیری (ف ۴۶۵ ق) می‌خوانیم: «ذوق، درک مستقیم معانی» (قشیری، ۱۳۹۳: ۱۷۸). ابو حامد محمد غزالی نیز اهمیت خاصی برای ذوق قائل است، و آن را در المنقذ من الضلال خویش این طور وصف می‌کند: «خاص‌ترین صفت اکابر عرفای صوفی، و چیزی که منحصر به آنان است، این صفت را فقط از راه چشیدن می‌توان حاصل کرد، نه از طریق یادگیری... [ذوق] همچون رؤیت چیزی به چشم خود و گرفتن چیزی به دست‌های خود است» (غزالی، ۱۴۲۱ ق: ۴۷). در تصوف ادوار بعد، این اصطلاح به طور معمول و مرتب به کار گرفته می‌شود. این است که می‌بینیم روزبهان در شرح شطحیات خود می‌گوید «ذوق آغاز «شرب» است. تحقق آن در این است که دل به شاهد صفا در حین اتحاد با خدا دست یابد» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۶۲۷). عزالدین محمود کاشانی (ف ۷۳۵ ق)، ذوق را مرحله نخست از سه مرحله مستی می‌شمرد؛ دو مرحله دیگر، به ترتیب، شرب و ری (فرو نشانیدن عطش) است (کاشانی، ۱۳۹۱: ۱۳۴). ذوق در عرفان صوفیانه ابن عربی هم عنصر مهمی است؛ به عقیده او احوال عارفانه را جز به واسطه ذوق نمی‌توان به دست آورد؛ عقل انسان نه می‌تواند آن را تعریف کند و نه به کمک قیاس و استنتاج آن را فهم نماید، همان گونه که علم به شیرینی عسل، تلخی صبر، لذت وصال، محبت، عشق یا شوق را نمی‌توان حاصل کرد مگر آن که شخص شرایط این کار را احراز کرده باشد. یا مستقیماً آن را تجربه کند» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۱).

از این تعاریف برمی‌آید که ذوق شهودی روحانی است که بدون آن درک شعر صوفیانه ناممکن است. ذوق در زیباشناسی شعر شبستری و شرح لاهیجی نیز مفهومی اصلی است. در اصطلاح ذوق ما به نظریه‌ای از علم

زیباشناسی برمی‌خوریم که در آن مفهوم ذوق و درک هنری با فکر مستی و نماد شراب به وجهی جدایی‌ناپذیر پیوند می‌خورد. بنابراین، ذوق را می‌توان نوعی شعور یا فهم در مزاجی که مست روحانی است تعریف کرد، مفهومی که از لحاظ روان‌شناسی پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر از شَم خلاق با ذوق هنری صرف است. (لویزن، ۱۳۷۹: ۲۴۲) بدین ترتیب، نظریه‌ای که شبستری در بیت زیر بیان کرده، در سراسر اشعار صوفیانه منعکس گردیده است:

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را

(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

شکل استعاره‌های مبتنی بر «تأویل عرفانی» که شبستری در گلشن راز به کار برده است مختص و نوآوری صوفیانه است. نمادگرایی شعر صوفیانه از مجاهده‌ای عملی و روحانی (سلوک) - که توسط عرفای چندین نسل ضمن رسالاتی به خوبی ثبت و ضبط شده است - سرچشمه می‌گیرد چنین چیزی برخاسته از احساسات یا انفعالات صرفاً شخصی نیست بلکه مستند است بر نظریه‌های شناخته شده روانشناسی رشد انسانی که طریقت صوفیانه مبتنی بر آن‌هاست. اما باید تأکید کرد که این استعاره‌ها و تمثیل‌های مبتنی بر تأویل‌های عرفانی، مثال و صورت‌های نوعی هستند که قلب آنها را تصور می‌کند و اسرار آن فقط بر آشنایان راه دل کشف شدنی است. بدین سبب، شبستری در بیت زیر از گلشن راز چنین اظهار می‌دارد:

چو اهل دل کند تفسیر معنی به ماندی کند تعبیر معنی

(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

به اعتقاد صوفیه، معانی فرامادی و متعالی‌اند، و فقط وقتی فهم می‌شوند که در شهود یا از طریق تجلی دیده شوند. نظر شبستری در باب معانی مثالی مثلاً در ابیات زیر، شباهت چشمگیری به نظریه الگوهای آرمانی (theory of archetypes) [یا مُثُل] کارل یونگ دارد:

ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را

(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

در اشعار صوفیانه، بلاغت بدون ذوق، عقل بدون الهام (یا لفظ بدون معنا) رسماً قابل قبول نیست. در واقع، تنها نوع نقد ادبی که صوفیان حاضرند به طیب خاطر بدان بپردازند تأویل شعر است (زرین کوب، ۱۳۶۱، ج: ۱):

۲۵۱). اگرچه تأویل به تعبیر پُل نوویا، اصلاً به روشی رمزی و نمادین از تفسیر اشاره داشت که صوفیان در مورد قرآن به کار می‌بردند (Nwyia, 1970: 33 and 59-61). از این لحاظ، شرح لاهیجی بر گلشن راز اساساً تأویلی از اشعار است: تفسیری تمثیلی که کلمه یا لفظی را که در وضعیتی ملموس نزول یافته، یعنی به قید کلمه‌ای از کلمات درآمده، به اصل خود در عالم مثل باز می‌برد؛ و این همان عمل تأویل است. لاهیجی اصرار می‌ورزد که معنای اصلی تشبیهات و استعارات شاعرانه را فقط می‌توان به کمک تأویل فهمید.

این بیت شبستری (چو محسوس آمد این الفاظ مسموع/ نخست از بهر محسوسند موضوع) (شبستری، ۱۳۸۲: ۱۱۲) مؤید دیدگاه سنتی صوفیه درباره منشأ استعارات شعری است، و آن اعتقاد به تقدم رؤیت بر تمثیل است؛ یعنی، تمثیل (allegory) پس از آن که رؤیتی برای شاعر حاصل شد، ابداع می‌گردد و براساس آن الهام شاعرانه شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر نخست رؤیت‌هایی به شاعر دست می‌دهد و آنگاه در قالب یک تمثیل ریخته می‌شود نظری که شبستری و رومی بدان معتقدند؛ در باب اینکه محسوسات باطنی اصل است و آنچه در خارج دیده می‌شود، آثارِ آثارست و بس، مولانا می‌گوید:

آن خیالِ باغ باشد اندر آب که کند از لطفِ آب آن اضطراب
باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است عکسِ لطفِ آن برین آب‌وگل است

(مولوی، ۱۳۹۰، ۴: ابیات ۱۳۶۴ و ۱۳۶۵)

لذا، لاهیجی می‌گوید: چون این الفاظ - که رخ و زلف و خط و خال و چشم و ابرو مراد است - محسوسند، اولی آن است که در ازاء معانی محسوسه موضوع باشد، به جهت آن‌که در محسوسیت مشترکند و وضع تخصیص لفظ است به ازاء معنی به حیثیتی که هرگاه آن را بشنوند یا ببینند یا بگویند، آن معنی مستفاد گردد پس هر آینه [آن الفاظ] به ازاء این معانی محسوسه موضوع باشند. (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۶۸) لاهیجی بیت (ندارد عالم معنی نهایت/ کجا بیند مر او را لفظ غایت) را مؤید این دیدگاه می‌بیند که استعاره‌های شعری در وهله اول موضوع محسوساتند: بی‌کرانگی عالم معنا آن قدر وسیع و گسترده است که در حوصله هیچ لفظی نمی‌گنجد: عالم معنی که عالم ذات و اسماء و صفات غیر متناهیة الهیه مراد است، غایت‌پذیر نیست. و باز هر معنی از آن معانی را مراتب و درجات بی نهایت است و در احاطه نمی‌آید. پس البته در ظرف الفاظ او را گنججایی نخواهد بود (همان).

تفوق الهام شاعرانه بر تعقل، موضوع بیت (هر آن معنی که شد از ذوق پیدا/ کجا تعبیر لفظی یابد او را) (شبستری، ۱۳۸۲: ۱۱۲) است و شرح لاهیجی بر آن، اهمیت ذوق را که نتیجه شهود و کشف است، یادآور می‌شود. شرح گویا و بلیغ لاهیجی بر بیت (چو اهل دل کند تفسیر معنی/ به مانندی کند تعبیر معنی) بسیار ارزشمند خواهد بود که تماماً در اینجا نقل شود: «اهل دل که تحصیل معانی دل و معارف به طریق تصفیه و تجلیه قلوب کرده‌اند، هرگاه خواهند تفسیر و بیان آن معانی که بر دل‌های صافیة ایشان جلوه‌گری نموده است نمایند و به جهت ارشاد قبالان و طالبان اظهار آن نفرمایند، عادت پسندیده ایشان آن است که البته مناسبت و مشابَهت میان آن معانی مکشوفه و امور محسوسه پیدا سازند و در لباس محسوسات آن معانی مکشوفه را در نظر محرمان بنمایند؛ و از این جهت است که ظاهربینان محجوب که حوصله درک آن معانی ندارند، اشارات این قوم را طامات می‌پندارند و از سر جهل و عناد طعن و انکار اقوال و احوال اهل حق جایز می‌شمارند» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۶۹).

نظریه بیان غیرمستقیم که لاهیجی در سخنان بالا آن را شرح داده در سنت‌های فلسفی و شعری نوافلاطونی درون مایه شایعی است. مثلاً، جان بانیان در سیر رهرو عالم دیگر جداً از این نظریه دفاع کرده است: «به کمک استعاره سخن می‌گوییم؟ مگر احکام خداوند، قوانین انجیل خداوند، در روزگاران پیشین، در قالب مجازها و استعاره نبود؟ نیز هر انسان هوشمندی از این که در آن استعاره‌ها عیبی بیاید اکراه دارد تا مبدا او را خصم عالی‌ترین حکمت بدانند... (bunyan, 1987: 46).

لاهیجی در این نقطه از شرح خود در بیت زیر را از مغربی نقل می‌کند: اینجا نیز نقل اشعار مغربی توسط لاهیجی حاکی از وجود وحدت معانی مثالی و کلی و غیر شخصی در اشعار صوفیانه است:

چو هریک را از این الفاظ جانی است به زیر هر یکی پنهان جهانی ست
تو جانش را طلب از جسم بگذر مسمی جوی باش از اسم بگذر

(مغربی، ۱۳۷۲: ۷)

این ابیات، که صرفاً به طور اتفاقی به همان بحر هزج گلشن راز شبستری سروده شده، ظاهراً نوعی شرح رمزی به فارسی بر پاره‌ای از ابیات عربی ابن عربی در ترجمان الأشواق است که مغربی در همان مقدمه دیوان خود نقل کرده تا پایبندی خود را به فلسفه ابن عربی نشان دهد. در این اشعار، شیخ اکبر راز تأویل اشعار عاشقانه خود را باز نموده است که پرداختن به آن، خروج از مدار اصلی تحقیق حاضر است. به نظر می‌رسد لاهیجی با نقل

این ابیات مغربی به طور ضمنی به ما می‌گوید که روال شعری مغربی و نظریه شعری شبستری در واقع دارای خصلت رمزی و شهودی همانندی است. به علاوه، این ابیات نشان می‌دهد که فهم اشعار رمزی یا نمادین، همان گونه که در بالا توضیح داده شد، مستلزم تأویل است.

شیخ محمود شبستری در بیان ارتباط لفظ و معنا شاگرد مکتب ابن عربی و ترجمان حقیقی عرفان است، در این تحقیق ما ناگزیر هستیم که در کنار توضیح موضوع اصلی از عناصر عرفانی ابن عربی بهره ببریم چون شیخ محمود نیز در صدد تبیین این عناصر در گلشن راز برآمده و به نوعی گلشن راز، عصاره‌ای ارزشمند از اندیشه و منظور شیخ اکبر تلقی می‌شود.

۵- بحث و بررسی

گلشن راز برای تبیین مفاهیم و معانی عرفان نظری و مکتب ابن عربی به رشته تحریر درآمده و نماینده تمام عیار دستگاه فکری و منظومه گسترده شیخ اکبر در حوزه شاذ و حدت وجود است. بعد از نکات کلی که در صفحات پیشین برای فرایند گذر از لفظ به معنا و کاربرد استعارات عرفانی گذشت در این قسمت اصلی برآنیم تا با تمرکز به دامنه پژوهشی این فرآیند را تبیین کنیم.

آینه و عکس: شیخ محمود در آثار خود از این استعاره برای باز نمودن چگونگی یگانگی وجود و نفی دوگانگی میان حق و خلق به زیبایی استفاده کرده است. او برای توضیح عدم، از این عنصر استعاره بهره برده است: «ظهور در مظاهر، محل امور عدمی و اعتباری است؛ آنچنانکه در تمثیل صورت و آینه گفته شد» (شبستری، ۱۳۱۷: ۱۴) شیخ با عدم خواندن همه تعینات، آنها را تنها آینه‌ای برای انعکاس هستی مطلق تلقی کرده و در گلشن سروده است:

عدم آینه هستی است مطلق	کز و پیدا است عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل	در او عکسی شد اندر حال حاصل
عدم آینه، عالم عکس و انسان	چو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است	به دیده، دیده را آن نور دیده است

(همان، ۱۳۸۲: ۷۸)

در واقع انسان برای مشاهده وجود حق نیاز به آینه‌ای دارد تا انعکاس این نور را بنگرد و اعیان ممکنات و مظاهر که عدم اضافی ند به منزله آینه وجود حق تعالی هستند. با بازتاب عکس حق در آینه اعیان، عالم پدید می‌آید،

مقام انسان کامل در دل این عالم چون چشم برای پیکر است که این تعبیر مشابه عبارت انسان العین در سخن ابن عربی است. شبستری در حق‌الیقین به تبیین دقیق‌تر این موضوع پرداخته و می‌نویسد: «نماینده شخص نگرنده در آینه به حقیقت صورت عکس اوست نه نفس آینه. باز در دیده بیننده، عکس صورت او، عکس آینه بود که به انسان‌العین مستوی است و باز آن عکس را چشمی است نگرنده. پس خود به خود، نگرنده خودی خود است» (همان، ۱۳۱۷: ۲۶).

لذا از دیدگاه شیخ، آینه به ذات خود نقشی در این استعاره ندارد، بلکه صورت منعکس در آن، بازتاب حقیقت شخص است که خود به عکس خویش می‌نگرد و این گونه است که حق در عکوس آینه انسانی، وجود خویش را به مشاهده نشسته است. شیخ در گلشن راز، از مخاطب خویش خواسته تا در آینه بنگرد و بدین وسیله به اعتباری بودن و پوچی عکس پی ببرد. همه پدیده‌های عالم در برابر وجود حق چون عکس در برابر وجود حقیقی شخص است:

بنه آینه بی اندر برابر	در او بنگر بمین آن شخص دیگر
یکی ره بازیین تا چیست آن عکس	نه اینست و نه آن پس کیست آن عکس؟
جز از حق نیست دیگر هستی الحق	هو الحق گو تو خواهی یا انا الحق

(همان، ۱۳۸۲: ۸۶)

شیخ احکام، افعال و اسماء حق را در حکم آینه‌ای دانسته که کثرت عکوس آن، وحدت ذات را خدشه دار نمی‌سازد و چشمان تیزبین عارف فناطلب را از مشاهده جلال احدی باز نمی‌دارد. وی در مراتب العارفین در این باره نوشته است: «آنگاه تجلی الوهیت بر آینه احکامی و افعالی و اسمایی جلوه کند، عاشق از تاب سبحات جلال احدیت من غیر اشاره محو شود و از کثرت موهوم خلاص یابد» (همان، ۱۳۷۱: ۳۹۲) شبستری به کیفیت و کمیت گوناگون آینه‌های اعیان نیز توجه کرده و با اشاره به استعدادات مختلف اعیان ثابته و تأکید بر عنصر آینه می‌نویسد: «به حسب اختلاف در صورت آینه و کمیت و کیفیت او، صورت عکس مختلف نماید و باز هر یکی به خاصیتی و هیئتی ممتاز گردد (قل کل يعمل علی شاکلته)» (همان: ۲۶) وی به ویژگی‌های آینه، نظیر قابلیت بازتاب اشیاء بسیار نورانی، عدم بودن عکس و نقش کیفیت آینه در بازتاب تصویر پرداخته و با آن موضوعاتی نظیر بازتاب وحدت مطلق در کثرت مقید، اعتباری بودن مظاهر و استعدادات مختلف اعیان را تشریح کرده است.

نور و سایه: از نظر شبستری تمام هستی به واسطه نور مطلق پدیدار گشته است:

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

(همان، ۱۳۸۲: ۷۸)

شبستری در مواضعی از گلشن راز و رسائل خود به تناسب موضوع به اهمیت هستی شناختی و معرفت شناختی عنصر نور اشاره کرده و حتی از تعبیر «نور وجود» بهره برده است. (همان، ۱۳۷۱: ۷۰) شیخ، نور وجود را از غایت ظهور در اشیاء، غیر مرئی دانسته؛ چنانکه از نگاه او هیچ بیننده‌ای در رؤیت اشیاء متوجه حضور نور نیست: «ادراک مبصر بی واسطه نور دیگر چون شعاع، صورت نبندد با آن که شعاع از غایت ظهور در آن حالت غیر مرئی نماید تا آنجا که طایفه‌ای انکار آن می‌کنند» (همان، ۱۳۱۷: ۸) شیخ دل را نیز هم چون چراغی دانسته که با نور جان برافروخته شده است. (همان، ۱۳۸۲: ۷۳) او به ویژگی برگشت نور اشاره کرده و خاطر نشان ساخته که نور نفس گویا (نفس ناطقه) به سوی حق باز می‌گردد و قریب را کسی دانسته که طبق حدیث «رَشُّ نور» حق تعالی نور خود را بر او پاشیده و او را از هستی خویش وارهانیده است:

قریب آن است کار را رَشُّ نور است بعید آن نیستی کز هست دور است
اگر نوری ز خود در تو رساند تو را از هستی خود وارهاند

(همان: ۱۰۱)

لایه‌جی در تفسیر این بیت «نور» را معادل «وجود» گرفته و همه موجودات را قریب تلقی کرده است (لایه‌جی، ۱۳۷۷: ۴۲۰-۴۲۱). شبستری از نور حق و پیدا بودن عالم به نور وی و همچنین از نگنجیدن نور ذات در مظاهر سخن گفته و با کاربرد اضافه‌ای تشبیهی اظهار داشته که نخستین نظر عارف حقیقی به نور وجود است:

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۷)

وی از ویژگی وحدت نور نیز سخن به میان آورده؛ نوری که با تابش در آینه ها و مصابیح، اشکال گوناگون به خود گرفته است:

همه یک نور دان اشباح و ارواح گه از آینه پیداکه ز مصباح

(همان: ۸۸)

شیخ محمود در این بیت، با استعاره‌ای تلفیقی از نور و آینه و مصباح، اندیشه وحدت وجود را توضیح داده است. نگاه هستی‌شناختی شبستری به عنصر نور آن‌جا که مراتب هستی را برشمرده، بیشتر جلوه کرده است. او «نفس کل» را هم چون «مصباح»، آیت نور پنداشته که «عقل کل» یا نور محمدی را که همان نور خدا باشد، در وجود خود دارد:

نخستین آیتش عقل کل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور
که در وی همچو بای بسمل آمد
که چون مصباح شد در غایت نور

(همان: ۸۴)

او با نگاهی عمیق از نور ذات سخن گفته؛ نوری که از شدت تابش به سیاهی گرایش یافته و حجاب کثرات را پدید آورده است:

سیاهی گر بدانی نور ذات است
به تاریکی درون آب حیات است

(همان: ۷۹)

گویا شیخ محمود در این بیت به حضرت اول از حضرات خمس؛ یعنی «هویت غیب ذات مطلق» اشاره کرده است. در حقیقت، شیخ ذات حق را به نوری مانند کرده که مصدر انوار اسماء و صفات و افعال است:

همه عالم به نور اوست پیدا
کجا او گردد از عالم هویدا

(همان)

شیخ محمود با اشاره به ظهور انوار مختلف در مسیر سالک اذعان داشته که نهایت سلوک رسیدن به این نور سیاه و فناء در آن است. از نگاه او عارف پس از مشاهدۀ رنگ‌های سرخ، زرد و کبود، موفق به دیدن نور سیاه و در نتیجه فناء مطلق می‌گردد. لذا سالک پس از عبور از مراتب انوار تجلیات اسماء و صفات، مستعد قبول تجلی ذاتی می‌شود و در سایه آن نور عظیم محو می‌گردد:

چو مبصر بامبصر نزدیک گردد
بصر ز ادراک او تاریکی گردد

(همان)

پس قربت زیاد تعینات به حق موجب محو آنها در سیاهی ذات خواهد شد؛ همانند چشم که چون بیش از حد به اشیاء نزدیک گردد، در سیاهی و تاریکی فرو می‌رود. لاهیجی در توضیح این نکته به شرح واقعه‌ای از خود نیز پرداخته است: «دیدم که در عالم لطیف نورانی‌ام و کوه و صحرا تمام از الوان نور است؛ از سرخ و زرد

و سفید و کبود. به یکبار دیدم که همه عالم را نوری سیاه فرا گرفت و این فقیر در آن نور سیاه فانی مطلق شدم. بعد از آن به خود آمدم» (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۱۱۴). بنابراین از نگاه شبستری و لاهیجی، نور ذات مستقیماً در مظاهر تجلی نخواهد کرد، بلکه از طریق اسماء و صفات در تعینات ظاهر می‌گردد و نزدیکی به ذات حق مساوی با فنا در وجه قهاری الهی است:

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر

(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۰۷)

شبستری گاه با استعاره سایه به اعیان اشاره کرده و با تبیین این نکته که انسان خود وجهی متعین و سایه‌وار از وجود حق است، می‌سراید:

چو من هستم به ذات خود معین نمی‌دانم چه باشد سایه من

(همان، ۱۳۷۱: ۸۶)

شیخ اذعان داشته حال که انسان خود وجهی متعین از آفتاب حق است، آثار و افعال او که نقش سایه وجود انسانی است، تا چه حد اعتباری و پوچ خواهد بود. شیخ محمود در شکلی دیگر از این استعاره، به عناصر ذره و آفتاب پرداخته، چنانکه اعیان حق را به ذره مانند کرده است که بی‌نور خورشید، هیچ وجودی برای آن تصورپذیر نیست؛ استعاره‌ای که پیش از او در لسان عارفان عشق‌گرا نیز جریان داشته، اما در کلام وی رنگ وحدت وجودی یافت:

عجب نبود که ذره دارد امید هوای تاب و مهر و نور خورشید

(همان، ۱۳۸۲: ۷۸)

لاهیجی در شرح این بیت می‌نویسد: «همچنان که ذره بدون نور خورشید ظهور ندارد اعیان ثابتۀ نیز بدون آنکه نور تجلی ذات الهی بر ایشان تابان گردد، در عالم عین ظهور نمی‌یابند» (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۳۶۴). آفتاب و عکس: از استعارات فرعی ذیل نور و سایه است. شیخ با تلفیق عناصر آفتاب و آینه و عکس در این معنی سروده است:

هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکسی ز آفتاب آن جهان است؟

(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۱۱)

از نگاه شبستری تابش آفتاب حق، مستقیماً قابل رؤیت نیست و ما تنها عکس آن را می‌توانیم ببینیم. لاهیجی در تشریح این بیت نگاشته است: «مراد از آفتاب آن جهان، آفتاب ذات و صفات و اسمای حق است و به واسطه ظهور حق به صور ممکنات است که عالم نمودی پیدا کرده است؟» (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۵۵۰) لذا مراد شبستری از عکس در این بیت تجلی و بازتاب حقیقت واحد هستی است که ظهور و تجلیات کثیر دارد. شبستری برای تقریب به ذهن، استعاره رؤیت خورشید در آب را به کار برده است:

چو چشم سر ندارد طاقت و تاب توان خورشید تابان دید در آب
ازو چون روشنی کمتر نماید در ادراک تو حالی می‌فزاید

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۰)

بنابراین خورشید ذات حق، چنان منور است که رؤیت بی‌واسطه آن ممکن نیست و تنها از طریق مظاهر می‌توان بدان نگرست.

نقطه و دایره: این استعاره در کلام شبستری به همان شیوه محیی‌الدینی مطرح شده از نگاه شیخ محمود، جهان مانند آتش گردان است که وقتی آن را سریع می‌گردانند، دایره می‌نماید. در حقیقت، دایره، وجود خارجی ندارد و اصالت با همان نقطه است:

جهان خود جمله امر اعتباری است چو آن یک نقطه کاند در دور ساری است
برو یک نقطه آتش بگردان که بینی دایره از سرعت آن
عدم مانند هستی بود یکتا همه کثرت ز نسبت گشت پیدا

(همان: ۱۱۱)

بنابراین نقطه آغاز و پایان این دایره؛ یعنی ازل و ابد برهم منطبق است و کثرات همه از اعتبار نسبت‌ها پدید آمده است. نقاطی که در این دایره موهومی در گردش هستند، در تعین خود محبوس شده‌اند و از رؤیت وحدت کلی غافل گشته‌اند؛

ازل عین ابد افتاده با هم نزول عیسی و ایجاد آدم
به هر یک نقطه دوری گشته دایر همو مرکز، همو در دور، سایر
تعین هر یکی را کرده محبوس به جزویت ز کلی گشته مأیوس

(همان: ۸۱)

به واسطه سرعت گردش نقاط، خطی مستمر حاصل می‌شود و از مجموعه این خطوط، سطح و سپس جسم به وجود می‌آید و نتیجه تجدد اجسام، حرکت است و از حرکت، زمان ایجاد گشته است. وی در این باره می‌نویسد: «چون وحدت حقیقی متعین شد، نقطه گشت و از سرعت اقتضا تجدد و تعین متناسبه مانند خط صورت بست و باز از تجدد تعین خطی، سطح پیدا شد و از تجدد تعینات جسمی حرکت مصور شد و از کثرت تعینات متوافقه، زمان در وهم آمد و کثرت موهومه غیر متناهی نمودن گرفت» (همان، ۱۳۱۷: ۳۱). در حقیقت به واسطه سرعت گردش این نقطه بسیط بود که دوایی تودرتو از تعینات شکل گرفت و از همین راه دایره چرخ خلق گشت:

صورت وحدت از جهان مثال	نقطه‌ای بست نقش بند خیال
نقطه مانند شعله عکس انداخت	وهمش از دور صورتی برخاست
باز چون دایره مجسم شد	کره شکل چرخ اعظم شد

(همان، ۱۳۷۱: ۱۶۷)

بنابراین اصل همه پدیده‌ها و اشکال مختلف عالم، همان نقطه وحدت است. دوائر و خطوط و اجسام و زمان، هم سوی آن دارد و اجسام و زمان، همه و همه از این نقطه ذات حاصل گشته و روی به سوی آن دارد.

وحدت حق چو مرکزی است بسیط	ما همه نقطه‌های دور محیط
نقطه هر جا که رخ نهد پس و پیش	روی او هست سوی مرکز خویش

(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۶۲-۱۶۳)

شبستری از استعاره نقطه و دایره جهت تبیین کیفیت ظهور و تغییر تعینات از حضرت اعیان تا عالم ظاهر، بهره برده است: «هر چیزی که به حواس ظاهر نزدیکتر، تغییر و تبدیل در او ظاهرتر می‌نماید، اگرچه تغییر و تبدیل متأخر اظهر مسبوق است به متقدم اخفی و مرتب بر آن به مثابه مرکز متحرک که هرکدام دایره که از او دورتر افتد، حرکت مرکز در او ظاهرتر نماید» (همان ۳۷). بدین ترتیب شیخ اعتقاد دارد که اعراض نسبت به جواهر، جواهر عالم کون و فساد نسبت به علویات، و علویات نسبت به جواهر روحانی، تغییرات حقیه را بارزتر اظهار می‌دارند. شیخ با استفاده از این استعاره بسیاری از ویژگی‌های خلقت از جمله کیفیت ایجاد کثرات از نقطه وحدت و ظهور تغییرات و تحولات در عالم مظاهر را به تبع عالم اعیان به تصویر کشیده است.

حضرات خمس: شبستری در گلشن راز، عوالم پنجگانه را عبارت از عالم ذات یا لاهوت، عالم صفات یا جبروت عالم ارواح و افعال یا ملکوت و عالم ملک و شهادت و در نهایت ناسوت دانسته است. وی در رساله مرآت‌المحققین با اشاره به قوس نزول و کیفیت ایجاد مظاهر، خلقت موجودات را تشریح کرده و سپس چگونگی بازگشت این صور به مبدأ و انجام قوس صعودی را به تصویر کشیده است: «از عقل کل تا کرة خاک این مجموع به طریق مبدأ است و از خاک تا به انسان؛ یعنی معادن و نبات و حیوان، این طریق معاد است. پس نور الهی و فیض سبحانی از عالم ارواح؛ یعنی از عالم عقول به نفوس و از نفوس به افلاک فایض می‌گردد تا به کرة ارض؛ یعنی زمین و بعد از آن رجوع می‌کند به طریق معادن و نبات و حیوان و انسان و بر این مقامات گذشته به حضرات الهی منتقل می‌گردد» (شبستری، ۱۳۱۷: ۱۵) شیخ با اشاره به اتصال مبدأ و معاد، مقام اول و آخر را همان نور وجود تلقی کرده است: «همان نور باشد که از آن مقام آمده باشد و باز به مقام اول رفته کقوله تعالی کُلُّ الینا راجعون». از نگاه شبستری، وجود یک دایره است و نقطة اَوّل و آخر آن یکی است؛ این دایره از ذات آغاز می‌گردد، اسماء و اعیان را طی می‌کند و دوباره با صعود در همین مراتب به ذات باز خواهد گشت: «در هر طوری او را شهودی خاص حاصل شد و اسمی از اسماء حسنی به حد شهود عینی رسید و باز آخر، در مظهر اول و ظاهر در مظهر باطن، ظهور فرموده و اکنون معلوم می‌شود که خط مستقیم و همی در صورت شجره، به حقیقت دوری بوده، چه که اتصال نقطه بسیط مجردات آخر و اول جز در حرکت دوری صورت نبندد و باز در حرکت و همی دایره، محیط، به حقیقت، نقطه بسیط مجرد است و نقطة عین وحدت» (همان: ۵۴)

شبستری با استفاده از نقطه و دایره و با اشاره به شجره، وجود را نه خطی که حلقوی پنداشته است؛ حلقه‌ای که در آن ظاهر در باطن ظهور می‌کند و آخر در اول به پایان می‌رسد. او این مفاهیم را در رساله مرآت‌المحققین با زبان شعر بیان کرده و از نزول وجود عقلی در تعین افلاکی، عنصری و مادی سخن گفته است:

اول ز مکنونات، عقل و جان است و آنک پس از آن نُه فلک گردان است

زین جمله چو بگذری چهار ارکان است پس معدن و پس نبات و پس حیوان است

(شبستری، ۱۳۱۷: ۲۳)

شیخ به حضرات در وجود انسان نیز اذعان کرده و با اشاره به خلق به همت نوشته است: «صور کلی که در نفس وجود مرکوز است به واسطه حواس که به مثابة آینه‌اند، مر صور جزئیات را مطابق گردد»؛ (همان: ۱۳) یعنی حواس انسانی می‌تواند مانند آینه‌ای، صور کلی وجودی را از عوالم بالاتر در صور جزئی خیالی بازتاب

دهد و حتی به آن‌ها جامه‌ ماده بپوشاند. بنابراین، شیخ، معنی حضرات را در عالم کبیر وصغیر تأیید کرده و تا حدودی به تشریح آنها پرداخته، اما در این راستا از اصطلاح حضرت و ملزومات نظری آن کمتر بهره برده است.

جبر و اختیار: ابن عربی و تابعانش قضا را حکم کلی خداوند درباره اشیا دانسته‌اند که این حکم پس از علم او به احوال اعیان در غیب و پیش از وقوع آن‌ها در خارج واقع است. قدر در عرفان ابن عربی توقیت احوال اعیان است به حسب اوقات و تعلیق هر یک از آنها به زمانی معلوم. در نگاه او موضوع جبر با دو جنبه‌ مشیت و ارادت بیان شده که اولی را امر خلاق و دومی را امر تکلیفی خوانده است. مشیت به قطب وجودی حق مربوط است (تحقق عالم بدون تغییر) و اراده با قطب عقلانی و روحانی آن سر و کار دارد. (رک اوستین، ۱۳۸۴: ۷۹)

شبستری اشتراک عقیده‌اش را با شیخ اکبر در این زمینه بیان کرده است. وی با استفاده از اصطلاح اسماء و صفات، همه مظاهر و مقدم بر همه انسان را از لحاظ استعداد وجودی تحت تأثیر اسماء حق دانسته و نوشته است: «در مظهر انسانی، مرتبت به نهایت رسیده و صفات و اسماء به کلیه در او ظاهر شده» (شبستری، ۱۳۱۷: ۱۰)

به قدرت بی سبب دانای بر حق
به علم خویش حکمی کرده مطلق
مقدر گشته پیش از جان و از تن
برای هر کسی کاری معین

(همان، ۱۳۸۲: ۱۰۲)

به طور کلی جبر در عرفان ابن عربی دو معنی دارد: معنی اول وادار ساختن موجود ممکن به فعل به شرط امتناع او از آن؛ و معنی دوم عبارت است از استعداد و اقتضای ذاتی و لایتغیر اعیان. وی منکر جبر به معنای اول در خصوص انسان شده، اما جبر به معنای دوم را پذیرفته است. (رک جهانگیری، ۱۳۶۷: ۳۰۹-۳۱۱) شبستری در این زمینه یک قدم فراتر رفته و به جبر خالص معتقد شده است:

نبودی تو که فعلت آفریدند
تورا از بهر کاری برگزیدند
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است
نبی فرمود کاو مانند گیر است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۰۲)

از دیدگاه او، تنها یک وجود حقیقی است که منشاء تمام امور و خالق افعال است و در نظام خلقت، چیزی جز حق موجود نیست و لذا اختیار در این زمینه هیچ معنایی ندارد.

چو بود توست یک سر هم چو نابود
نگویی کاخ‌تیار از کجا بود؟

(همان: ۱۰۱)

این گونه جبرگرایی تند از آفت‌هایی است که بسیاری از پیروان مکتب ابن عربی و متصوفه بدان گرفتار شده‌اند. مذهب جبر که شبستری آن را تنها مذهب درست پنداشته، از سوی لاهیجی نیز با قوت مورد تأیید قرار گرفته و این گونه تعریف شده است: «معتقد جبریه خلاف معتقد معتزله و اشاعره است، زیرا که جبریه اسناد قدرت و اختیار اصلاً در افعال به بنده نمی‌کنند و بنده را به منزله جماد می‌دارند در صدور افعال. پس شیخ ناظم هر دو طایفه معتزله و اشاعره را قدریه خواند» (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۴۳۶). از دیدگاه این عارفان، حتی اشاعره هم اختیارگرا هستند و جبر صحیح به این معناست که انسان کاملاً مانند جماد فرض شود. چنانکه می‌بینیم صدور این گزاره‌ها در مقام حرف ساده است، اما در عمل موجب روحیه تسلیم‌پذیری مطلق در برابر تمام رویدادهای عالم کثرت شده و عرفان اسلامی را در موضع تخذیر قرار داده است.

حقیقت محمدیه: در مکتب ابن عربی، روح محمدی صلی الله علیه و آله بر خلاف جسم او، ازلی است و در حالی که هر یک از پیامبران وجهی از کلمه را بیان می‌دارند، وی به تنهایی همه وجوه کلمه را در بردارد. شبستری مقام انسان کامل را از نشئه حقیقت محمدی آغاز کرده و آن را عبارت از ذات احدیت به اعتبار تعین اول دانسته که مظهر اسم جامع الله است و مجموع اسماء و صفات در تحت آن مندرج است. او در گلشن راز با رفع شبهات راجع به اولیت نور محمدی می‌سراید:

نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد
بود نور نبی خورشید اعظم	که از موسی پدید و گه ز آدم
مراتب جمله زیر پایه اوست	وجود خاکیان از سایه اوست؟

(شبستری، ۱۳۸۲: ۹۳)

به نظر شیخ، مقام محمدی اعلا مراتب انسانیت است. وی اذعان داشته که سرانجام سیر و سلوک اتصاف است به بقا بعد از فنا و ختم این مرتبه به مقام محمدی است که نقش هستی‌شناختی‌اش واجد اولیت و آخریت در کُلّیت آفرینش است:

در این ره انبیا چون ساروانند	دلیل و رهنمای کاروانند
وزایشان سید ماگشته سالار	همو اول، همو آخر در این کار
احد در میم احمد گشت ظاهر	در این دور آمد اول عین آخر

(همان: ۷۴)

لاهیجی در شرح این بیت، به حقیقت محمدی و مرتبه وجودی او اشاره کرده است: «آن حضرت برزخ وجوب و امکان واقع شده و حق به حقیقت به صورت کامله وی ظاهر گشته؛ یعنی آن حضرت من حیث الحقیقه عین نور خداست و به حکم اتحاد مظهر و ظاهر امتیاز از مابین مرتفع است و من حیث الشخص و التعین ظلّ الهی است؛ یعنی سایه الهی ست چون الله به صورت آن حضرت ظهور یافته است» (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۲۳۷)

در تصوف نیز به استناد احادیثی مانند «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۳۵۸؛ همان، ج ۱۰، ۱۸۹) و «لولاک لما خَلَقْتُ الْأَفْلاک» (نجم الدین کبری، ۲۰۰۹م، ج ۲: ۱۹۹)، نور محمدیه مقصود نهایی از خلقت موجودات به شمار آمده که ناظر بر قوس نزول است؛ در قوس صعود و مراتب سلوک نیز سالک درصدد درک آن منزلت والا برمی آید با این تفاوت که او مقصد نهایی نیست بلکه به دلالت «خلقتک لاجلی» تکمیل مسیر سلوک مستلزم نیل به مقام توحید است:

حق چو دید آن نور مطلق در حضور آفرید از نور او صد بحر نور
بهر خویش آن پاک جان را آفرید بهر او خلقی جهان را آفرید

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ابیات ۲۷۹-۲۸۳)

۶- نتیجه گیری

شبستری معتقد است معانی فرامادی و متعالی اند، و فقط وقتی فهم می شوند که در شهود یا از طریق تجلی دیده شوند. او در تبیین ترکیب آینه و عکس و گذر از لفظ به معنا بر آن است که این استعاره برای بازنمودن چگونگی یگانگی وجود و نفی دوگانگی میان حق و خلق به زیبایی استفاده می شود. ظهور در مظاهر، محل امور عدمی و اعتباری است؛ آنچنانکه در تمثیل صورت و آینه گفته شد. او با عدم خواندن همه تعینات، آنها را تنها آینه ای برای انعکاس هستی مطلق تلقی کرده است. در تبیین استعاره نور و سایه از نظر شبستری تمام هستی به واسطه نور مطلق پدیدار گشته است. او «نور» را معادل «وجود» گرفته و همه موجودات را قریب تلقی کرده است. شبستری از نور حق و پیدا بودن عالم به نور وی و همچنین از نگنجیدن نور ذات در مظاهر سخن گفته است. آفتاب و عکس نیز از استعارات فرعی ذیل نور و سایه است. مراد از آفتاب آن جهان، آفتاب ذات و صفات و

اسمای حق است و به واسطه ظهور حق به صور ممکنات است که عالم نمودی پیدا کرده است. مراد او از عکس نیز تجلی و بازتاب حقیقت واحد هستی است که ظهور و تجلیات کثیر دارد. شبستری در استعارة نقطه و دایره به همان شیوه ابن عربی تمسک ورزیده، جهان را مانند آتش گردان می‌داند که وقتی آن را سریع می‌گردانند، دایره می‌نماید. در حقیقت دایره، وجود خارجی ندارد و اصالت با همان نقطه است. بنابراین نقطه آغاز و پایان این دایره؛ یعنی ازل و ابد برهم منطبق است و کثرات همه از اعتبار نسبت‌های پدید آمده است. نقاطی که در این دایره موهومی در گردش هستند، در تعین خود محبوس شده‌اند و از رؤیت وحدت کلی غافل گشته‌اند. شبستری در کار بست استعاره جبر و اختیار یک قدم از تعاریف ابن عربی فراتر رفته و به جبر خالص معتقد شده است. از دیدگاه او، تنها یک وجود حقیقی است که منشاء تمام امور و خالق افعال است و در نظام خلقت، چیزی جز حق موجود نیست و لذا اختیار در این زمینه هیچ معنایی ندارد. شبستری مقام انسان کامل را از نشئه حقیقت محمدی آغاز کرده و آن را عبارت از ذات احدیت به اعتبار تعین اول دانسته که مظهر اسم جامع الله است و مجموع اسماء و صفات در تحت آن مندرج است.

منابع و مآخذ

- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی (بی‌تا). الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی و دار صادر.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۷) محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- روزبهان بقلی شیرازی، صدرالدین ابو محمد (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، مصحح هانری کربن، مترجم: عیسی سپهبودی، تهران، انتشارات طهوری.
- _____ (۱۳۸۹)، مشرب الارواح، به تحقیق؛ قاسم میرآخوری، تهران: آزاد مهر.

زرین کوب، غلامحسین (۱۳۶۱). نقد ادبی، دو جلدی، تهران: امیرکبیر.

شبستری، شیخ محمود بن عبدالکریم (۱۳۷۱ ش). مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، تصحیح صمد موحد، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.

_____ (۱۳۱۷ش). مجموعه عوارف المعارف (شامل رسالات حق‌الیقین، مرآت‌المحققین و مراتب‌العارفین شبستری به انضمام ترجیع‌بند هاتف، ترجیع‌بند عراقی، ترجیع‌بند و غزلیات نعمت‌الله ولی، جامع‌الاسرار و رسائلی دیگر از نورعلیشاه، شیراز: کتابفروشی جهان‌نما.

_____ (۱۳۸۲ش). متن و شرح گلشن‌راز بر اساس قدیمی‌تر مهم‌ترین شروح، به کوشش کاظم دزفولیان، تهران: طایه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی)، چاپ دوم، تهران: سخن.

عطاری‌نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴). منطق‌الطیر، به تصحیح و شرح محمدرضا شفیع کدکنی، تهران، سخن.

غزالی، محمد (۱۴۲۱ق) المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی‌العزة و الجلال، لبنان: دار و مکتبه الهلال.

قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۳) رساله قشیری، به شرح حسین شهبازی، تهران: انتشارات زوار.

کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۹۱). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح علامه همایی، تهران: نشر هما.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۱). مفاتیح‌الأعجاز فی شرح گلشن‌راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، عفت کرباسی، چاپ اول، تهران: زوار.

_____ (۱۳۷۷). مفاتیح‌الأعجاز فی شرح گلشن‌راز، به کوشش علیقلی محمودی بختیاری، تهران: علم.

لویزن، لئونارد (۱۳۷۹). فراسوی کفر و ایمان، شیخ محمود شبستری، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

مغربی، محمد شیرین (۱۳۷۲)، دیوان محمد شیرین مغربی، به تصحیح و اهتمام لئونارد لویزن، تهران: دانشگاه تهران.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰) مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: انتشارات هرمس.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۲۰۰۹م) التأویلات النجمیه فی التفسیر الإشاری الصوفی، محقق؛ احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

Bunyan, John (1987). *The Pilgrim's Progress*, with the help of Roger Sharrock, (Oxford World's Classics).

Nwyia, Paul (1970) *Exegese Coranique ET Langage Mystique*, Beirut: Dar El-Machreq.

Toshihiko, Izutsu (1976). "Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudat Hamadani." *Studia Islamica*: 153–170.

References

Ibn Arabi, Muhyiddin Muhammad ibn Ali (Bita). *Al-Futuhat al-Makyeh*, Beirut, Dar Ihya al-Turaht al-Araby and Dar Sader.

Jahangiri, Mohsen (1988) *Muhyiddin Ibn Arabi, a prominent figure in Islamic mysticism*, Tehran: University of Tehran.

Roozbahan Baghli Shirazi, Sadr al-Din Abu Muhammad (1995), *Sharh Shat-i-Hayat*, edited by Henry Corbin, translated by Isa Sepahbadi, Tehran, Tahouri Publications

Roozbahan Baghli Shirazi, Sadr al-Din Abu Muhammad (1389), *Mashrab-ol-Arwah*, researched by Qasem Mirakhuri, Tehran: Azadmehr.

Zarrinkoob, Gholamhossein (1361). *Literary criticism*, two volumes, Tehran: Amir Kabir.

Shabestari, Sheikh Mahmoud bin Abdul Karim (1371). *Collection of works of Sheikh Mahmoud Shabestari*, edited by Samad Movahed, second edition, Tehran: Tahouri Library.

_____ (1938). *A collection of the Awarif al-Ma'arif* (including the treatises of Haqq al-Iqin, Mar'at al-Muhaqqin and Marbat al-'Arif al-Shabestari, including the Tarji'band al-Hafat, Tarji'band al-Iraqi, Tarji'band and Ghazals by Nematullah Wali, Jame' al-Asrar and other treatises by Nur Ali Shah, Shiraz: Jahannama Bookstore.

_____ (1933). *Text and commentary of Gulshan al-Raz based on the oldest and most important commentaries*, by Kazem Dezfulian, Tehran: Talayeh.

Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza (2013). *The Language of Poetry in Sufi Prose (An Introduction to the Stylistics of the Mystical Perspective)*, 2nd edition, Tehran: Sokhan.

Attar Neeshaburi, Farid al-Din Mohammad ibn Ibrahim (2005). *Mantiq al-Tayr*, edited and annotated by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran, Sokhan.

Ghazali, Mohammad (1421 AH). *Al-Manqidh min al-Dalal wa al-Mosul i dhi'al-'Izza wa al-Jalal*, Lebanon: Dar wa Maktaba al-Hilal.

Qushairi, Abul-Qasim (2014). *Risala al-Qushairiyyah*, annotated by Hossein Shahbazi, Tehran: Zuwar Publications.

Kashani, Ezzeddin Mahmoud bin Ali (1391). *Misbah al-Hidayyah and Miftah al-Kifayyah*, edited by Allameh Homaei, Tehran: Homa Publications.

Lahiji, Shams al-Din Mohammad (1371). *Mafatih al-Ajaz fi Sharh Gulshan-e-Raz*, edited by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, Effat Karbasi, first edition, Tehran: Zouvar

Lahiji, Shams al-Din Mohammad (1377). *Mafatih al-Ajaz fi Sharh Gulshan-e-Raz*, edited by Ali Qoli Mahmoudi Bakhtiari, Tehran: Alam.

Lewison, Leonard (1379). *Beyond Kufr Wa Iman*, Sheikh Mahmoud Shabestari, translated by Majd al-Din Kayvani, Tehran: Markaz Publications.

Maghrebi, Mohammad Shirin (1993), *Divan Mohammad Shirin Maghrebi*, edited and edited by Leonard Levison, Tehran: University of Tehran.

Molavi, Jalal al-Din Muhammad (1991) *Masnavi Manawi*, edited by Nicholson, 5th edition, Tehran: Hermes Publications.

Najm al-Din Kubri, Ahmad ibn Omar (2009) *Al-Tawilat al-Najmiyyah fi al-Tafsir al-Ishaari al-Sufi*, researcher; Ahmad Farid Mazadi, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilamiyah.

Bunyan, John (1987). *The Pilgrim's Progress*, with the help of Roger Sharrock, (Oxford World's Classics).

Nwyia, Paul (1970) *Exegese Coranique ET Langage Mystique*, Beirut: Dar El-Machreq.

Toshihiko, Izutsu (1976). "Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudat Hamadani." *Studia Islamica*: 153–170.

