

بررسی و نقد نشانه‌شناختی قرائت وحدت وجودی از شعر حافظ

علی اصغر میرباقری فرد^۱، محسن محمدی فشارکی^۲، محمداسماعیل جلالی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۱۱/۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱/۲۰)

چکیده

سرشت باز و چندصدایی شعر حافظ موجب شده است خوانندگان زیادی از دیرباز تا روزگار معاصر به قرائت شعر او بپردازند. قرائت عرفانی یکی از قرائت‌های مطرح و دامنه‌دار از شعر حافظ است که به اقسام گوناگونی بخش پذیر است. از میان قرائت‌های عرفانی می‌توان به رساله‌ای از جلال‌الدین دوانی در قرن نهم اشاره کرد. او در رساله خود، بی‌تی از حافظ را بر مبنای پارادایم وحدت وجود قرائت کرده است. این مقاله می‌کوشد برای نقد و ارزیابی قرائت دوانی، الگوی نشانه‌شناسی مبتنی بر بافت‌های سه‌گانه را به کار گیرد و با رجوع به تاریخ تحول عرفان ایرانی - اسلامی نشان دهد چنانچه قرائتی از شعر حافظ مقرون به صواب نیست. برای تبیین تحولات تاریخ تصوف، از مفهوم سنت اول و دوم عرفانی استفاده شده و مفاهیم عمده و مشترک این دو سنت، یعنی تجلی، عشق و وحدت شهود / وحدت وجود با یکدیگر مقایسه شده است.

کلید واژه‌ها: حافظ، پارادایم، وحدت وجود، وحدت شهود، عشق، تجلی

۱. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛

Email: a.mirbagherifard@gmail.com

Email: mfesharaki@ltr.ue.ac.ir

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان؛

Email: s.jalali2021@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان؛

۱. مقدمه و طرح بحث

شعر حافظ از دیرباز موضوع قرائت‌ها و دریافت‌های گوناگونی بوده است. می‌توان گفت در یک تقسیم‌بندی کلی، از فاصله زمانی کوتاهی پس از درگذشت شاعر تا روزگار معاصر، دو گونه قرائت و تفسیر در مواجهه با شعر او برتری و شیوع یافته است. بعضی خوانندگان، فهم و قرائتی غیرعارفانه و در پاره‌ای موارد، ناسوتی از شعر حافظ ارائه داده‌اند [۱۴، ص ۲۵] و پاره‌ای دیگر کوشیده‌اند سراسر دیوان او را از دریچه مفاهیم و انگاره‌های عرفانی بنگرند [نک: ۱۳، ص ۱۴۵]. در این میان می‌توان در هر کدام از این قرائت‌های کلان و فراگیر، شاخه‌های خردتری دید؛ برای مثال، در دسته قرائت‌های غیرعرفانی می‌توان از خوانش‌های تأثیری تا ماتریالیسم دیالکتیکی را پی گرفت و از بین دریافت‌های عرفانی، به قرائت مبتنی بر آموزه‌های مکتب ابن عربی (وحدت وجودی)، قرائت بر اساس مفاهیم عرفان خراسانی، قلندرانه و ... اشاره کرد. از سوی دیگر، با مراجعه به داده‌های تاریخ عرفان و تصوف و مکتوباتی که در باب فرقه‌ها و مشرب‌های عرفانی نگاشته شده است، می‌توان انواع و اقسام مشرب‌های خردتر را در دل سنت‌های عرفانی سراغ گرفت. طبیعی است که خوانندگان و پیروان هر کدام از این قرائت‌ها از چشم‌انداز ویژه و پارادایم‌های خاصی به قرائت متون عرفانی و غیرعرفانی بپردازند و بکشند تا متن را با دریافت و پارادایم‌های ذهنی خود همراه سازند. قرائت شعر حافظ بر مبنای آموزه‌های محیی‌الدین ابن عربی، عارف و نظریه‌پرداز بزرگ تاریخ عرفان اسلامی، چه در گذشته و چه در زمان معاصر، همواره پیروان و خوانندگان جدی داشته است. جلال‌الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۶ق)، متکلم، فیلسوف و فقیه برجسته قرن نهم نیز از جمله افرادی است که در رساله خود به گونه‌ای مبسوط و حداکثری به قرائت بیت معروف حافظ پرداخته است. وی در قرائت خود به تأویل نشانه‌شناختی شعر حافظ دست زده و در فرایند خوانش متن، پارادایم وحدت وجود را اساس کار خود قرار داده است. در جای‌جای خوانش او، واژگان و اصطلاحات متداول عرفان ابن عربی به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که می‌توان رساله مفردة او را در میان آثار هم‌ردیف آن، نمونه‌اعلی^۱ از چنین قرائتی دانست. این مقاله کار دوانی را بررسی و نقد می‌کند و می‌کوشد نشان دهد تأویل شعر حافظ بر اساس پارادایم وحدت وجود، با مشی و مشرب حافظ سازگار نیست. برای تحلیل و نقد نشانه‌هایی که دوانی به تأویل آن‌ها بر مبنای آموزه‌های ابن عربی پرداخته است، الگوی نشانه‌شناسی مبتنی بر بافت‌های سه‌گانه به کار گرفته می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

شرح‌نویسی و قرائت عرفانی از شعر و شخصیت حافظ مهم‌ترین و پرشمارترین آثار و نوشته‌ها را از قرن نهم تا روزگار معاصر به خود اختصاص داده است. مطهری در روزگار معاصر در کتاب *عرفان حافظ* به قرائت عرفانی از شعر حافظ بر پایه مکتب وحدت وجود ابن‌عربی پرداخته و در واقع، به ستیز با خوانندگان ماتریالیستی و ناسوتی از شعر حافظ برخاسته است [۲۵، صص ۶۵-۸۱]. پورجوادی ضمن دفاع از کار مطهری، خوانش او را با مشرب و خاستگاه عرفانی حافظ موافق نیافته است و بنابراین، در مقاله خود با عنوان «دل‌دردمند حافظ» عرفان حافظ را برخاسته از سنت اول عرفانی می‌داند. [۴، ص ۲۴۰] بهادر باقری، در کتاب *فرهنگ شرح‌های حافظ*، با عنوان «شرح‌های یکسونگر» به مواردی از شروح دارای گرایش عرفانی می‌پردازد و قرائت دوانی را از جمله شرح‌های یکسونگر می‌داند که تحت تأثیر سلیقه شخصی و پیش‌فرض‌های انعطاف‌ناپذیر نگاشته شده است [۳، ص ۴۶]. فتوحی و وفایی در مقاله «مخاطب‌شناسی حافظ در سده‌های هشتم و نهم هجری بر اساس رویکرد تاریخ ادبی هرمنوتیک»، فحص بلیغی کرده و بر پایه نظریه دریافت و تاریخ اثرات، انواع مخاطب‌های شعر حافظ را بر اساس افق انتظارات آن‌ها رده‌بندی کرده‌اند [نک: ۱۸]. با این‌همه، اثری مستقل و روشمند قرائت وحدت وجودی از شعر حافظ را نقد و بررسی نکرده است.

۳. چهارچوب نظری

نشانه‌شناسی، برحسب تعریفی اجمالی و کلی، مطالعه نظام‌مند همه عواملی است که در تولید و تفسیر نشانه یا در فرایند دلالت شرکت دارند [۲۶، ص ۳۲۶]. دانش نشانه‌شناسی، عمدتاً محصول مساعی فردینان دو سوسور، زبان‌شناس نامبردار سوئیسی (۱۸۷۵-۱۹۱۳) و چارلز سندرز پرس، فیلسوف پراگماتیست آمریکایی (۱۸۳۹-۱۹۱۴) دانسته می‌شود. مدل نشانه‌شناسی سوسور ماهیتی ذهنی دارد و بر رابطه ذهنی و دوسویه تصور صوتی و تصویر آن مبتنی است. در برابر آن، سندرز پرس، الگوی نشانه‌شناسی را سه‌وجهی و مادی می‌داند. با وجود این، علی‌رغم برخورداری و استفاده نشانه‌شناسان از یافته‌های این دو نشانه‌شناس طی یک سده‌ای که از ظهور دانش نشانه‌شناسی می‌گذرد، چشم‌اندازها، شیوه‌ها و رویکردهایی متفاوت و گاه متعارض در حوزه نشانه‌شناسی شکل گرفته است و بدین سبب می‌توان گفت لزوماً کار نشانه‌شناسی،

به الگوی خاصی محدود نمانده است و از این رو، بین نشانه‌شناسان «توافق نسبتاً اندکی در مورد حوزه و روش نشانه‌شناسی» وجود دارد [۸، ص ۳۰۱]. بنابراین، می‌توان گفت نشانه‌شناسی در مقام خوانش متون از سایر دانش‌های زبانی و انسانی سود جسته و به دانشی میان‌رشته‌ای تبدیل شده است. بر این اساس، با توجه به گستردگی و تنوع چشم‌اندازهای فکری و روش‌شناختی نشانه‌شناسی، انتخاب یک شیوه یا ترکیب آن با شیوه‌ای دیگر برای قرائت و تحلیل متون ادبی به عهده خواننده آن متن خواهد بود [۲۶، ص ۲۶].

در این مقاله، الگوی نشانه‌شناسی مبتنی بر بافت‌های سه‌گانه انتخاب شده است. علت انتخاب این الگو آن است که برخلاف مدل‌هایی که نشانه را به گونه‌ای خودبسنده، ایستا و عینی می‌انگارند، در این شیوه، نشانه در چهارچوب بافت تاریخی و نیز بافت پیش‌زمینه‌ای ذهنیت تأویل‌گر بررسی و نقد می‌شود. این الگو، سه گونه بافت را از یکدیگر بازمی‌شناسد و بر اساس آن‌ها متن را تبیین و تحلیل می‌کند: بافت درون‌زبانی، برون‌زبانی (موقعیتی) و بافت پیش‌زمینه. بافت درون‌زبانی به زنجیره کلامی گفته می‌شود که از راه هم‌نشینی واژه‌ها و سپس با هم‌نشینی جمله‌ها شکل می‌گیرد. بافت موقعیتی یا برون‌زبانی به فضایی ارجاع می‌دهد که بافت درون‌زبانی در آن تولید می‌شود. افزون بر بافت‌های درون‌زبانی و موقعیتی (برون‌زبانی) برای تولید و درک یک پاره گفتار یا گزاره، درک بافت پیش‌زمینه نیز ضروری است [۱۶، ص ۸۵]. برای نمونه، در بیت «ای صبا گر به جوانان چمن بازرسی // خدمت ما برسان، سرو و گل و ریحان را» [۹، ص ۷]. بافت درون‌زبانی در واقع، مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که از طریق هم‌نشینی در کنار یکدیگر قرار گرفته و کل بیت را به وجود آورده است. این بافت به گونه زنجیره‌ای از کلام در زبان تولید شده و بر صحیفه کتاب نقش بسته است. این بافت (در اینجا، بیت موردنظر) نشانه‌هایی (سرو و گل و ریحان و چمن) دارد که فرایند درک آن‌ها از راه بافت‌های برون‌زبانی و پیش‌زمینه‌ای میسر می‌شود. برای نمونه در این بیت، جوانان چمن بر مبنای بافت‌های سه‌گانه به گل و درختان تازه شکفته و باطراوت تعبیر می‌شود. بدین صورت که بر اساس بافت برون‌زبانی (داده‌های تاریخ ادبیات، عنوان جلد و سنن ادبی)، خواننده می‌داند که این بیت به حافظ متعلق است و با مراجعه به بافت پیش‌زمینه خود (پاراادایم‌ها و دانش شخصی) به بسط اطلاعات پیش‌زمینه‌ای خود می‌پردازد: حافظ شاعر غزل‌پرداز ایرانی و اهل شیراز است و به زبان فارسی سخن

می‌گوید؛ بنابراین، در حوزه سنت‌های ادبی^۱ و معنایی شعر تغزلی فارسی، سرو، نماد اعتدال و زیبایی است و استعاره‌ای از قامت معشوق دانسته می‌شود. در نتیجه، بر ایند بافت‌های برون‌زبانی و پیش‌زمینه‌ای به آن می‌انجامد که خواننده نشانه‌های مذکور را به چهره و قامت زیبای انسانی تعبیر کند. حال اگر فرضاً از طریق بافت برون‌زبانی، این بیت از لامارتین یا ویکتور هوگو انگاشته شود، نمی‌توان سرو را به اندام بلند و زیبای انسانی تعبیر کرد؛ زیرا سنت‌های ادبی فرانسه و چهارچوب ارجاعی متن به فرهنگ و نظامی دیگر تعلق دارد و در این نظام نشانه‌شناختی، «سرو» تعبیر دیگری دارد.

در درک و تفسیر نشانه‌شناختی یک گزاره و یا متن و نیز سنجش و داوری در باب اعتبار و صحت یک قرائت، نقش اصلی را بافت برون‌زبانی و پیش‌زمینه بر عهده دارند؛ زیرا بافت درون‌زبانی صورتی مکتوب یا صوتی صامت است که در انتظار درک و خوانده شدن است. به این ترتیب، بافت پیش‌زمینه نشان‌دهنده ذهنیت و رویکرد خواننده است و بافت برون‌زبانی ابزاری است که ملاحظه و مراجعه به آن، صحت و سقم یک قرائت را تقریباً مشخص می‌کند. در این مقاله، در تبیین قرائت دوانی از شعر حافظ، بافت پیش‌زمینه خواننده، یعنی پارادایم وحدت وجود، به‌اجمال در گزارش کار دوانی بیان شده و سپس در نقد و تحلیل قرائت مذکور، بافت بیرونی، یعنی تاریخ تحولات عرفان اسلامی در چهارچوب سنت اول و دوم معرفی شده است.

۴. بررسی نمونه

علامه جلال‌الدین محمد دوانی کازرونی، حکیم، متکلم و فقیه بزرگ قرن نهم، در پاسخ به دوستان نزدیک خود درباره معنای بیت معروف حافظ، «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند // گل آدم بسرشتند و به پیمان زدن»، رساله‌ای می‌نگارد. محقق دوانی در قرائت خود، شعر حافظ را بر اساس طریقه موحده (عرفان محیی‌الدین ابن عربی)، صوفیه و حکما شرح و تأویل کرده است. می‌توان گفت وی قرائت خود را به این بیت حافظ منحصر نمی‌داند و در تأویل خود، دیدگاهی حداکثری دارد. به این معنا که قرائت خود را در هر شکل از پارادایم‌های صوفیه، موحده و طریق حکما به تمام شعر حافظ تعمیم می‌دهد. به عبارت دیگر، در کلام او قرینه‌ای نمی‌توان دید که بر اساس آن بتوان گفت وی قرائت خود را به بیت معروف حافظ منحصر دانسته است.

دوانی سخنان خود را در پنج مشهد بیان کرده است که به‌ویژه مشهد اول و دوم حاوی نکات مهم‌تری است. در بحث خود در مشهد اول، در بیان معنی «دوش»، مستقیماً به مبحث وجود و مراتب آن می‌پردازد و می‌گوید: «بدانکه وجود را ماهیتی و تعینی است، از حیث ماهیت، اقتضای آن نماید که به اطلاق محض از همه قیدها مبرا و از جمیع اوصاف معرا باشد. بودی بحت که نمود را آنجا قدم نه، و تنزیهی که با هیچ نسبت همدم نه، آن را حضرت غیب مطلق و حقیقت بر حق خوانند.» [۱۰، ص ۴۵] در این عبارات، دوانی آشکارا به مفهوم «وحدت وجود» و «حضرات خمس» اشاره کرده است. وحدت وجود یعنی «حقیقت وجود و موجود راستین که همان واجب تعالی است، یکی بیش نیست و ما سوای او یعنی ممکنات اگرچه موجودند، ولی وجودشان انتزاعی و انتسابی است» [۷، ص ۲۴۸]. این وجود، عین وجود حق است، اما در مراتب گوناگون خود را ظاهر می‌سازد. به باور ابن عربی و شارحان آثار او، مظاهر و مجالی حق نامتناهی است، اما کلیات مراتب ظهور حق در پنج عالم / حضرت منحصر است که به آن‌ها حضرات خمس می‌گویند: حضرت غیب اول، حضرت غیب ثانی، مرتبه ارواح، مرتبه مثال و عالم اجسام. حضرت غیب فقط به ذات حق تعالی مختص است [۶، ص ۳۰]. بر طبق این تقریر، «دوش» و در تداعی مقابل آن، «صبح»، کنایت از حضرت حقیقت و مرتبه تعیین صبح و شام است [۱۰، ص ۴۶]. در مشهد دوم، دوانی در پاسخ به این سؤال که بیت حافظ از زبان چه کسی بیان شده است، آن را «از لسان مرتبه وجود از آن جهت که مطالعه کمالات خود فرمود» می‌داند. باید در نظر داشت که در نظام فکری ابن عربی، وجود محض و مطلق، بدون نسب و اضافات، از هر نقصی خالی است. نقصانی اگر هست، در مراتب قوس نزول بر وجود حادث می‌شود. در این سیر نزولی، به میزانی که مراتب به پایین می‌گرایند، شدت و ظهور خود را از دست می‌دهند.

دوانی پس از فراغت از مبحث وجود و مراتب آن، در توضیح آفرینش و ربط کثرات عالم به وحدت وجود، به بحث عشق می‌پردازد و می‌گوید: «مراتب هجده هزار گونه آن تعیین که از عقل کل است تا مرکز انسان، پیوسته عشق را در نظر است؛ بلکه خوان هستی اعیان برو کمینه محضر است. چه اطوار ظهور عشق را کرانه نیست و هر دو جهان از سر تا پای از صدای آن ندا به جز ترانه نه» [۱۰، ص ۴۷]. در اندیشه وحدت وجود، عشق نقش تعیین‌کننده‌ای در ظهور هستی دارد و براین اساس، عشق در نمودن و شکوفایی قابلیت‌های پنهان اشیا سوپه‌ای هستی‌شناختی به خود می‌گیرد. از این‌رو،

دوانی در بیانی پرشور، عشق را سبب «اظهار کمالات» می‌داند و بنا بر این رای، قوای عشق «مراتب ظهور وجود را معدتند و دایه کمال را ممدات» [۱۰، ص ۴۹]. در این سیر پدیدآمدن موجودات برحسب استعداد و اقتضای خود در عالم علم حق، هر موجودی به فراخور ظرفیت و بهره وجودی خود، اظهار می‌شود و جایگاه خود را در عالم هستی تحصیل می‌کند. سپس در حین بحث، روی سخن از سروده حافظ به خود شاعر متوجه می‌شود و دوانی به نمایندگی از شاعر، آموزه وحدت وجود و شبکه مفاهیم آن را صریحاً از قول حافظ اعلام می‌کند: «بدان که مولانا حافظ در این بیت، از لسان مرتبه عشق می‌گوید که در حضرت غیب که مجمع اعیان ثابته و صور علمیه من بود نگاه کردم و قوت‌های خود که مستدعیات و ممدات نمود حال من بود به حکم ما امرنا الا واحده کلمح البصر، در آنی نامنقسم در نظر آوردم ...» [همان، ص ۵۰]. در این فرایند تجلی و ظهور، درنهایت، انسان کامل به‌عنوان آیت اعلی و اکمل مظاهر و جامع جمیع مراتب وجود، پای بر صحنه ظهور می‌نهد. ظهور ملائکه برحسب استعداد و استدعای مخصوص در عالم نیز بر مبنای عشق و تجلی توضیح داده می‌شود. جدول ۱ نشان‌دهنده تأویل نشانه‌شناختی دوانی از بیت حافظ است:

نشانه	تأویل
دوش	حضرت غیب
ملائک	قوای روحانیه
میخانه	وجود مستجمع کمالات
بت	ظهور اطوار عشق
خرابات	ظهور اطوار عشق
گل آدم بسرستن	نشئت آدمی از غیب ماهیت به غیب هویت
ساغر	مرتبه مولودیت
درزدن	طلب ظهور
صبح و شام	حضرت حقیقت و مرتبه تعیین
صراحی	عشق در مرتبه تفصیل عینی
خم	وجود در مرتبه عقل کل
دهر	مدت امتداد تعیین وجود
طبیعت	ظهور می «عشق»

جدول ۱. تأویل نشانه‌شناختی دوانی از بیت حافظ

۵. تحلیل و نقد

پارادایم تأویلی دوانی بر نظریه قرائتی مبتنی است که قرائت در چهارچوب آن شکل می‌گیرد و به پیش می‌رود. سوئیتمثیلی و تأویل نشانه‌های قرائت دوانی را می‌توان نظریه قرائت او تلقی کرد. براین اساس، آموزه‌ها و مفاهیم عرفانی بنیادی سری^۱ و نهانی دارد. به این معنا که تعلیمات عرفانی، هم در مقام آموزش نیاز به استعداد روحی و ذهنی ویژه دارد و هم در مقام تقریر نمی‌تواند مانند موضوعات دیگر در قالب زبان متعارف^۲ بیان شود. دوانی با این تلقی معتقد است که عارفان و به پیروی از آنها حافظ عمداً برای دورداشتن نامحرمان و جاهلان و از روی توریه از اصطلاحاتی نظیر دوش، میخانه و ... استفاده می‌کنند. قرائت باطنی که سوئیتهای تمثلی - نمادین دارد، در بین ارباب مذاهب و پاره‌ای از صوفیان رایج بوده است.

ابن عربی نیز در کتاب *ترجمان الاشواق*، مجموعه‌ای از غزلیات عاشقانه خود را بر طبق این پارادایم تفسیری تأویل و توجیه کرده است. جدولی از اصطلاحات خود را در این شیوه پیش چشم داشته و بدون در نظر گرفتن نسبت و پیوند میان ظاهر لفظ و معنای قاموسی و حقیقی آنها، اصلاحات مربوط به مکتب عرفانی خود را بر نشانه‌های شاعرانه و تغزلی خود فرا افکنده است. او در این اشعار از خواننده می‌خواهد که مضامین و بن‌مایه عاشقانه و تغزلی مانند گریستن بر رطل و اطلال و دمن و سخن‌گفتن از زنان خو برو و چهره‌های زیبا و ... را که در سنت شعر عربی، سابقه بسیار طولانی دارد؛ به معنای ظاهری خود حمل نکند و خاطر را از ظاهر عبارت بگرداند و معنای باطنی آن را طلب کند [۱، ص ۱۰]. نمونه‌ای از کاربرد چنین نظریه‌ای را عیناً می‌توان در مثنوی گلشن راز و نیز شرح لاهیجی بر گلشن راز دید. در این شرح، لب «کنایت از افاضه فیض شامل رحمانی» [۲۲، ص ۴۸۳]، زلف «اشارت به تعینات و کثرات»، رخ «مظهر حسن الهی» و خط «جامع جمیع دقایق و نکات حسن و جمال» و نقطه خال «وحدت حقیقه» است [۲۲، ص ۴۶۸]. لاهیجی در بیان مبانی زبانی قرائت مزبور به این نکته اشاره می‌کند که الفاظ محسوس لب و زلف و گیسو و ... نزد صوفیه از معنای محسوس بر معنای تمثیلی با ملاحظه مشابهت و تأویل نقل شده است [۲۲، ص ۷۷]. چنین نگرشی در کار دوانی نیز مشاهده می‌شود. دوانی چنین تلقی از زبان را مفروض می‌گیرد و از آنجا به قرائت شعر حافظ بر مبنای جدولی از مفاهیم مرتبط با اندیشه وحدت وجود می‌پردازد.

1. Esoteric

2. Ordinary language

در صورتی که شیوه رایج بین دانشمندان بلاغت و ادبای قدیم توجه به معنای ظاهری است و عدول از معنای ظاهر همواره به قرینه‌ای صارفه نیازمند است.

۱-۵. بافت برون‌زبانی

برای ارزیابی میزان اعتبار و سازگاری قرائت دوانی، لازم است به بافت برون‌زبانی (داده‌ها و سیر تاریخ عرفان و تصوف) مراجعه شود. با ملاحظه تاریخ عرفان اسلامی، می‌توان گفت از ابتدا تا قرن هفتم، جریان عمده عرفان و تصوف در مسیری حرکت می‌کرد و از آن پس، به علت ظهور آرای ابن عربی و پیروانش، تحول مهم و دگرگون‌کننده‌ای در ساحت متون و اندیشه‌های عرفانی پدید آمد.

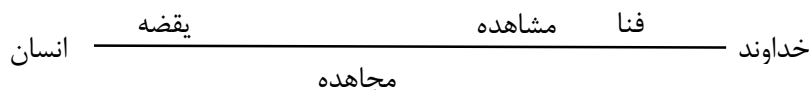
تحلیل و ارزیابی برخی وجوه قرائت دوانی، بدون بررسی و ملاحظه این دگرگونی ممکن نخواهد بود. در واقع، ظهور اندیشه ابن عربی در این قرن موجب شد عرفان و تصوف، علاوه بر سیروسلوک عرفانی، به دستگاهی الهیاتی - کلامی مجهز شود و از حیث گستره مباحث عرفانی تا حدی پیش رود که مفهوم و مضمون بسیاری از اصطلاحات عرفانی پیش‌تر از خود را دچار تحولی اساسی سازد، به گونه‌ای که اولاً اصطلاحات جدیدی نظیر اعیان ثابته، حضرات خمس، وحدت وجود، فیض اقدس و مقدس و ... به میراث عرفانی پیش‌تر از آن افزوده شود و ثانیاً بسیاری از اصطلاحات متداول و اشتراکات لفظی و معنوی دچار تحول معنایی شود. غفلت از این نکته موجب شده است تا بسیاری از ادیبان و محققان متون عرفانی قبل و یا بعد از ابن عربی را بر همان سنت پیشین تعبیر و تفسیر کنند و نسبت به این تغییر پارادایم^۱ تفتن نیابند. اصطلاح «عرفان نظری» از دیرباز برای توضیح این تحول بنیادین و برای نامیدن مجموعه آموزه‌های مکتب ابن عربی استفاده می‌شده است. این اصطلاح گویای تقابلی میان عرفان عملی و نظری است و نشان‌دهنده آن است که شاخه‌ای از عرفان به سلوک و معاملات عرفانی می‌پردازد و شاخه‌ای دیگر عهده‌دار تبیین مباحث نظری و فکری آن است، اما مراجعه به متون عرفانی نشان می‌دهد که عمل و نظر از یکدیگر جدا نیستند و عرفان که غایت آن معرفت الهی است، از برابری توأمان نظر و عمل حاصل می‌شود. با ملاحظه این نکات، به نظر رسید که برای بررسی و نقد قرائت دوانی، اصطلاح «سنت اول و دوم» عرفانی به کار گرفته شود. سنت اول و دوم عرفانی، ضمن پذیرش پیوستار و ارتباط

1. Paradigm shift

وثیق جریان عرفان و تصوف پیش و پس از ظهور ابن عربی، تفاوت‌های مهم فکری و زبانی این دو سنت را نیز نشان می‌دهد [نک: ۲۸].

۵-۱. سنت اول و دوم عرفانی

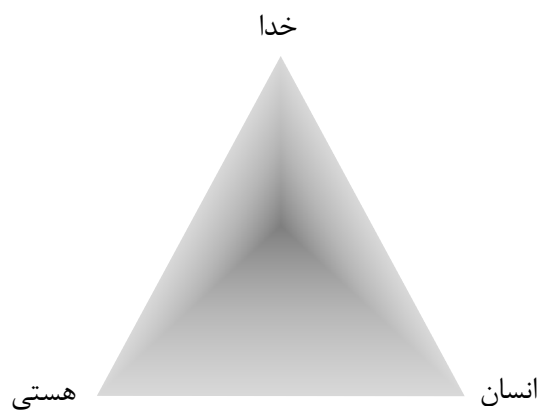
برای توضیح تمایزات و تشابهات عرفان اسلامی پیش و پس از ظهور ابن عربی از اصلاح سنت اول و دوم استفاده می‌شود. سنت اول بر عرفان و تصوف قرون اولیه تا قرن هفتم ناظر است و سنت دوم، به‌طور کلی، شامل مکتب عرفانی ابن عربی و پیروانش می‌شود. عرفان و تصوف اسلامی تا پیش از سربرآوردن اندیشه ابن عربی، به رابطه خداوند و انسان محدود می‌شد. عرفان که هدف از آن شناخت خدا و نیل به مرتبه فنا بود، در اندیشه و عمل عارفان و صوفیان مسیری بود که از بنده شروع می‌شد و در فنا فی الله خاتمه می‌یافت. این منازل نزد نویسندگان کتب عرفانی تنوع و تعدد چشمگیری دارد، در حدی که نمی‌توان درباره تعداد، تقدم و تأخر آن، بین نویسندگان کتب عرفانی وفاقی دید. با وجود این، آنچه نویسندگان سنت اول بر آن وفاق داشتند آن بود که آن‌ها سلوک را بر مبنای طرح‌واره سفر تصور و تصویر می‌کردند. براین اساس، سالک سلوک خود را با طی مراحل و منازل از یقظه تا فنا پی می‌گیرد. این سلوک خطی و چندمرحله‌ای از ابتدا تا انتها دو رکن اساسی داشت: انسان و خداوند. انسان (عبد) از مقامات تبتل تا فنا را طی می‌کند و در صورت توفیق، به فنا فی الله دست می‌یابد. معرفت عرفانی در این سنت از رهگذر گونه‌ای پیوند متقابل بین اندیشه و عمل به دست می‌آید. معرفت حاصل بر ایند دیالکتیکی بین اندیشه و ریاضت و مجاهدت است. از ریاضت و مجاهده نیز معرفتی دیگر زاده می‌شود و پیوستار عمل و نظر تا منازل واپسین ادامه می‌یابد. از آن پس، سلوک به مشاهده می‌رسد. عارف در مرحله مشاهده به فنا فی الله دست می‌یابد. نمودار ۱ نشان‌دهنده سلوک عرفانی در عرفان پیش از ابن عربی است:



نمودار ۱. سلوک عرفانی در عرفان پیش از ابن عربی

تحول اساسی و جریان‌سازی که در سنت عرفانی ابن عربی می‌توان دید، اضافه‌شدن رکن سوم (هستی) به دو رکن خدا و انسان است. می‌توان گفت اندیشه وحدت وجود

نظامی است که به توضیح هستی‌شناختی معرفت و وجود در نسبت‌های سه‌گانه خلق و خالق و مخلوق می‌پردازد [۲۸، ص ۷۵]. وحدت وجود مورد نظر ابن‌عربی و پیروانش از گونه وحدت وجود شخصی است. وحدت وجود شخصی در برابر وحدت وجود سنخی قرار دارد که بر طبق آن موجودات، اعم از واجب و ممکن، از یک سنخ به شمار می‌روند و کثرت به درجات و افراد وجود بازمی‌گردد [۱۷، ص ۳۱]. وجود به اعتقاد پیروان اندیشه وحدت وجود شخصی، یکی بیش نیست و آن وجود خداوند است. این وجود، مراتب و درجاتی دارد که از حضرت غیب تا عالم حس و شهود را دربرمی‌گیرد. برخلاف فلاسفه که برای تبیین آفرینش مبحث علیت را طرح کردند و نیز برخلاف متکلمان که از خلق و حدوث استفاده کردند، پیروان وحدت وجود برای پدید آمدن هستی، مفهوم تجلی را به کار گرفتند. تجلی در قالب فیض اقدس و مقدس رخ می‌دهد و موجب می‌شود اعیان ثابت‌ه که همان صور و اسمای ممکنات در علم خداوند هستند به گونه اعیان و اشیای خارجی ظهور کنند. جهان مطابق این دیدگاه، جلوه‌گاه و محل ظهور اسما و صفات حق انگاشته می‌شود. اسما و صفات حق از طریق تناکح تکثیر می‌شوند و در جهان ساری جاری می‌شوند. در مقایسه با عرفان پیش از ابن‌عربی، انسان جایگاه مرکزی را به خود اختصاص می‌دهد. انسان حدفاصل تمام عوالم معرفی می‌شود و به خلافت الهی می‌رسد و به تعبیر ابن‌عربی در فص آدم، نگاهبان خزائن الهی، واسطه فیض حق و نیز آینه‌ای می‌شود که حق تعالی از طریق او به جهان می‌نگرد [۲، ص ۵۰]. نمودار ۲ بیانگر مدل الهیاتی - هستی‌شناختی ابن‌عربی است.



نمودار ۲. مدل الهیاتی - هستی‌شناختی ابن‌عربی

به این ترتیب، تفاوت مهم و معناداری بین مکتب عرفانی ابن عربی و ماقبل او وجود دارد که غفلت از آن موجب فهم نادرست و دریافت نامدلل می‌شود. «زبان» مهم‌ترین عرصه‌ای است که این تفاوت و تمایز در آن پدیدار می‌شود. زبان به دو گونه نشان‌دهنده این تفاوت است: الف) کیفیت به‌کارگیری این اصطلاحات با در نظر گرفتن نقش ارجاعی یا شاعرانه زبان و ب) از طریق اصطلاحات عرفانی و نحوه استعمال مشترکات لفظی در آثار عرفانی پیش و پس ابن عربی. سه اصطلاح «تجلی»، «عشق» و «وحدت» در اینجا برای نشان دادن این تفاوت، به‌گونه‌ای مختصر در دو سنت تحلیل می‌شود. علت انتخاب این سه مفهوم آن است که الف) این اصطلاحات نقش مرکزی و عمده در هر دو سنت دارند؛ ب) به فراوانی در قبل و بعد از مکتب ابن عربی به کار رفته‌اند؛ ج) نشان‌دهنده تفاوت نگرش و تغییر پارادایم از سنت اول به سنت دوم هستند.

۵-۱-۲. زبان ارجاعی

با نگاهی به نحوه کاربرد زبان در متون ادبی این دو سنت عرفانی می‌توان نسبت به وجوه تمایز این دو سنت تفتن یافت. در شعر شاعرانی که تحت تأثیر اندیشه وحدت وجود ابن عربی هستند بر نقش پیام و جانب ارجاعی زبان تأکید می‌شود. از این‌رو، شعر این شاعران، عمدتاً به شکل شبکه‌ای درهم‌تنیده از اصلاحات و مفاهیم عرفانی ابن عربی رخ می‌نماید. این الفاظ و اصطلاحات عرفانی نقش توضیح‌دهنده و بیان‌کننده آموزه‌های سنت دوم را به عهده دارند. در بسیاری از موارد، می‌توان مجموعه‌ای از جملات ارجاعی را دید که طبق توافقی نانوشته بین مؤلف و خواننده، این رسالت را دارد که اندیشه‌های ابن عربی را تبلیغ کند و اشاعه دهد. از باب نمونه می‌توان به غزلی از نورالدین عبدالرحمن جامی اشاره کرد:

تو نور مطلق و دیگران مجالی نور // تجلی تو در آن‌ها به اختیار و شعور
 شد از تجلی اول حقایق اعیان // که در مطاوی علمند جاودان مستور
 شد از تجلی ثانی مظاهر اکوان // کز آینه است ساحت ویرانه عدم معمور
 مر آینه مظاهر که کرده در هریک // جمال اقدم اقدس به وجه خاص ظهور
 فروغ وحدت او ظلمت دویی نگذاشت // میان شاهد و مشهود و ناظر و منظور
 بکوش جام و رطل گران بنوش سبک // از آن زلال مصفا و زان شراب طهور
 که یک دو جام از آن شوید از حقیقت مرد // ظلام عجب و رعونت غبار وهم و غرور

[۵، ص ۲۳۱].

جامی که خود شارح و مبلغ آرای عرفانی ابن عربی است، در شعر خود به تقریر مباحث این مکتب می‌پردازد و اصطلاحاتی همچون مجالی نور، تجلی اول و ثانی، حقایق اعیان، مظاهر اکوان، ذات، ظهور، جمال اقدس، فروغ وحدت، شراب طهور (وحدت) را بیان می‌کند. در برابر، غزلیات عرفانی حافظ عمدتاً رهاورد جوشش عاطفه و احساس شاعرانه‌ای است که در لحظه تجربه عرفانی یا مواجهه شاعرانه بر زبان شاعر جاری شده و از صرافت طبع و بداهه‌پردازی شاعرانه ناشی است.

۳-۵. تجلی

همان‌طور که اشاره شد، در نظام اندیشگی وحدت وجود، تجلی مفهومی است که برای تبیین آفرینش، جایگزین علت و خلق از عدم می‌شود. در این نظام، سرچشمه تجلی به عشق حق به خویش بازمی‌گردد که به حرکت حبه تعبیر می‌شود. محبتی برخاسته از ذات و معطوف به ذات الهی که سرچشمه اراده و امر اوست [۲۰، ص ۲۱۱]. تجلی در قالب فیض اقدس و فیض مقدس روی می‌دهد. فیض اقدس، تجلی ذات الهی است در صور و حقایق جمیع ممکنات در ظرف علم حق. فیض مقدس، ظهور آثار و احکام اعیان ثابته، در عالم خارج است. به این ترتیب، تجلی نقشی هستی‌شناختی پیدا می‌کند. در برابر، در سنت عرفانی پیش از ابن عربی، تجلی به ساحت فکر و احساس سالک بازمی‌گردد. از این‌رو، در مکتوبات مدرسی و نیز در متون شاعرانه عرفانی، تجلی به انکشاف انوار حق در دل سالک بازمی‌گردد که از رهگذر تجربه عرفانی بر سر و ضمیر عارف هویدا می‌شود. سالک در یک رابطه من - تویی به شهود امر قدسی دست می‌یابد. تجلی «انکشاف شمس حقیقت تعالی است از غیوم صفات بشری به غیبت آن» [۲۱، ص ۹۳]. تجلی را بر سه گونه دانسته‌اند: تجلی ذاتی (مشاهده)، صفاتی (مکاشفه) و افعالی (محاضره). انواع سه‌گانه تجلی با مبحث فنا در ارتباط است. فنای ذات، فنای صفات و فنای افعال و هریک از انواع فنا با یکی از انواع تجلی حاصل می‌شود. سالک در فنای افعال، فعل خود را فعل حق می‌بیند و برای خود اراده‌ای جز اراده حق نمی‌شناسد. در مکاشفه، صفات بشری را فانی می‌یابد و در مشاهده آثار عظمت حق تعالی، ذات وی فانی می‌شود [۲۱، ص ۹۳]. تجلی به این معنا، رهاورد مجاهده پیگیر و طولانی است و در ساحت شناختی یا عاطفی سالک روی می‌دهد و با مباحث نظری و تبیین‌های هستی‌شناختی کلامی - فلسفی مکتب عرفانی ابن عربی متفاوت و از آن مجزاست.

۵-۴. عشق

عشق در نظام فکری ابن عربی و پیروانش وجهی هستی‌شناختی پیدا می‌کند و در تبیین مبحث تجلی از آن استفاده می‌شود و چنانکه در قرائت دوانی آمد، در حضرت غیب اول که مجمع اعیان ثابته است، حضور دارد و سبب‌ساز تجلی می‌شود. در سنت عرفانی ماقبل ابن عربی، عشق بزرگ‌ترین مسئله‌ای است که در قالب یک ابرگفتمان، بسیاری از مفاهیم را در زیر گستره خود دارد. در این بافت تاریخی، عشق از حب قرآنی آغاز می‌شود و در نزاع‌های کلامی میان معتزله و اشاعره در جایگاه حامی هدایت و ایمان به غیب ظاهر می‌شود. صوفیه استعمال عشق را در قرون اولیه برای رابطه خداوند و بنده مناسب نمی‌دانستند و ترجیح می‌دادند در این باب لفظ «محبت» را به کار گیرند [۱۹، ص ۵۶۱]. اما عشق، رفته‌رفته، در دعوی بین عقل یونانی و ایمان دینی نقش نکوهش‌گر عقل را پیدا می‌کند و سرانجام در متون صوفیانه به نیروی شناخت و معرفت تبدیل می‌شود [۱۵، صص ۵۷-۵۹]. می‌توان نقش عشق را از رهگذر این جایگاه معرفتی، در سلوک عرفانی تبیین کرد. عرفان برای حصول معرفت، به جای شناخت مبتنی بر عقل و استدلال، بر شناخت از رهگذر تجربه عرفانی اصرار می‌ورزد. تجربه عرفانی در قالب مشاهده محقق می‌شود و سالک در لحظه تجربه عرفانی به معرفت حضوری دست می‌یابد. از سوی دیگر، عشق در امر میل و کشش انسان به حق تعالی نقش عمده‌ای دارد که او را از فرشته و حیوان جدا می‌سازد. بر طبق این تحلیل، عشق در بافتار و ساختار ذهنی عرفانی به عاطفه و احساسی فراگیر و برانگیزاننده اطلاق می‌شود که سالک را در پیشبرد مراحل و منازل طریقت مدد می‌رساند. عشق از مراحل اصلی و حیاتی سلوک به شمار می‌آید و جایگاه آن در آخرین منازل سلوک قرار دارد. سالک پس از یقظه و توبه و طلب و تخلی و تزکیه نفس بر مرکب عشق پای می‌نهد و با شتابی برق‌آسا مراحل و منازل را پشت سر می‌گذارد. در این حال، از خود و غیرحق خالی می‌شود و برای او حالت سکر و حیرت پدید می‌آید [۲۷، ص ۲۷۰]. در بحث ما نحن فیه باید اشاره شود که حافظ کمابیش، مانند مولانا، عشق را در چهارچوب نظریه جزء لایتجزی که بسیاری از اشاعره بدان اعتقاد داشتند، ادراک می‌کرده است. بنا بر این نظریه، جهان مخلوق و محدث از اجزای تجزیه‌ناپذیر (اتم) تشکیل شده است.^۱ کشش و

۱. برای آشنایی با سابقه جزء لایتجزی و نظریه «اعراض» نزد متکلمین اسلامی نک: [۲۳]. برای نقد این نظریه نک: [۲۴].

میلی دوسویه این اجزا را به یکدیگر جذب می‌کند. این تجاذب مانع گسستگی و شکاف اجزا از یکدیگر می‌شود. آنچه باعث این تجاذب می‌شود عنایت حق تعالی است که به صورت نیروی عشق، در اجزای جهان، از ذرات تا افلاک، کشش و میل ایجاد می‌کند [۱۲، ص ۴۹۴].

آشکار است که چنین نگرشی به عشق در زمینه مفهوم کلامی «حدوث» و «اعیان» و «اعراض» پدید آمده است و فرق چنین دیدگاهی را با نظریه ظهور و تجلی و آشکارگی اعیان ثابت در هستی بنا به علم الهی نباید از نظر دور داشت.

۵-۵. وحدت شهود

سنت عرفانی تا قرن هفتم، با همه تنوع چشم‌اندازهای فکری و ذوقی خود، بر مرزهای روشن و مشخص خلق و خالق، انسان و خداوند تکیه می‌کرد. غایت سیر این طریقت نیز خداگونگی و دستیابی به اوصاف الهی بود. خدای متشخص انسان‌وار ادیان توحیدی در این سنت، همواره در جایگاه تعالی و تنزیه قرار دارد. در گفتمان عرفانی مورد نظر، رابطه محترمانه و توأم با خوف و خشیت عبد و مولا، رفته‌رفته و در سیر استکمالی خود به رابطه‌ای عاشقانه، فرارونده و شورمندانه تبدیل می‌شود. سالک در چنین رابطه‌ای همه عالم را در مواجید عرفانی خود پرتویی از وجود خداوند می‌انگارد. برای توصیف چنین حالتی از اصطلاح «وحدت شهود» استفاده می‌شود. تفاوت وحدت وجود و وحدت شهود در آن است که وحدت وجود اولاً باوری وجودشناختی و نظریه‌ای در باب وجود است که متعلق اندیشه و اعتقاد واقع می‌شود؛ ثانیاً در اندیشه وحدت وجود، وجودی غیر خداوند، ثابت و متحقق نیست، در حالی که، وحدت شهود به مرتبه و لحظه دیدن و ادراک امر الوهی مربوط می‌شود. در وحدت شهود، عارف جز خدا چیز دیگری مشاهده نمی‌کند. وحدت شهود در این معنا با فنای عارف در صور گوناگون و در لحظه تجربه عرفانی در پیوند است. عارف در آن دم که از غیر و ماسوا رویگردان و فانی می‌شود؛ تمامی اشیا، مراتب و درجات عالم را جلوه حق می‌بیند. چنین حالتی را می‌توان به طلوع خورشید و محو شدن نور ستارگان مانند کرد [۱۱، ص ۱۳۱]. می‌توان ابیات زیر از حافظ را بر وحدت شهود ناظر دانست:

جلوه‌گاه رخ او دیده من تنها نیست // ماه و خورشید نیز چنین آینه می‌گردانند [۹، ص ۴۹].
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود // یک فروغ رخ ساقی است که در جام
افتاد [۹، ص ۸۶].

روشن از پرتوی رویت نظری نیست که نیست // منت خاک درت بر بصری نیست که نیست [۹، ص ۵۸]

۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله، نمونه‌ای از قرائت عرفانی از یکی ابیات حافظ بر پایه وحدت وجود بررسی شد. با مقایسه اجمالی سه نشانه عمده «تجلی»، «عشق» و «وحدت» در دو سنت عرفانی، نشان داده شد که این مفاهیم عرفانی و مشترکات لفظی باید در بستر و زمینه تاریخی خود بررسی و درباره آن‌ها تأمل شود. برای تبیین و تحلیل قرائت محقق دوانی، از مدل نشانه‌شناسی مبتنی بر بافت‌های سه‌گانه بهره گرفته شد. دوانی بدون در نظر گرفتن آبخور فکری و فرهنگی حافظ، تحت تأثیر پارادایم تفسیری وحدت وجودی شایع روزگار خود، شعر حافظ را بنا بر جدولی از مفاهیم تکراری و از پیش ساخته و آماده قرائت کرده است، بی‌آنکه به این نکته مهم توجه داشته باشد که مفاهیمی نظیر عشق، تجلی و وحدت در بافتی متفاوت با مفاهیم ابن‌عربی سروده شده است. این نکته را می‌توان از مقایسه شعر حافظ و شعر شاعرانی نظیر جامی استنباط کرد. در عین حال، این مقاله از منظر ایجابی، یعنی بحث و بررسی مشرب عرفانی حافظ، به‌جز اشاراتی اندک، سخن چندانی به میان نیاورده است.

منابع

- [۱]. ابن‌عربی، محمدبن‌علی (۱۴۲۷). ترجمان الاشواق. بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۲]. ——— (۱۳۶۶). فصوص الحکم. تهران، انتشارات الزهرا.
- [۳]. باقری، بهادر (۱۳۸۷). فرهنگ شرح‌های حافظ، تهران، امیرکبیر.
- [۴]. پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۰). «دل دردمند حافظ»، برگزیده مقاله‌های نشر دانش درباره حافظ، تهران، نشر دانشگاهی.
- [۵]. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۸). دیوان جامی. تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، تهران، میراث مکتوب.
- [۶]. ——— (۱۳۸۱). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تهران، پژوهشگاه حکمت و فلسفه.
- [۷]. جهانگیری، محسن (۱۳۷۹). محیی‌الدین بن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران، دانشگاه تهران.
- [۸]. چندلر، دانیل (۱۳۹۷). مبانی نشانه‌شناسی. تهران، سوره مهر.
- [۹]. حافظ، شمس‌الدین محمد شیرازی (۱۳۹۵). دیوان حافظ. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، اسوه.
- [۱۰]. دوانی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). نقد نیازی: شرح دو بیت و یک غزل از خواجه حافظ شیرازی. به کوشش حسن معلم، تهران، امیرکبیر.

- [۱۱]. رحیمیان، سعید (۱۳۸۸). *عرفان نظری*. تهران، سمت.
- [۱۲]. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۱). *سرّ نی*. تهران، علمی.
- [۱۳]. سعادت پرور، علی (۱۳۸۴). *جمال آفتاب و آفتاب نظر*. تهران، احیاء کتاب.
- [۱۴]. شاملو، احمد (۱۳۵۴). *حافظ شاملو*. تهران، مروارید.
- [۱۵]. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زیان شعر در نثر صوفیه*. تهران، سخن.
- [۱۶]. صفوی، کورش (۱۳۹۳). *آشنایی با نشانه‌شناسی*. تهران، علمی.
- [۱۷]. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶). *بدایه الحکمه*. قم، بوستان کتاب.
- [۱۸]. فتوحی، محمود؛ وفایی، افشین (۱۳۸۸). «مخاطب‌شناسی حافظ در سده هشتم و نهم هجری بر اساس رویکرد تاریخ ادبی هرمنوتیک»، *نقد ادبی*، تهران، س ۲، ش ۶، تابستان، صص ۷۱-۱۲۶.
- [۱۹]. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۵). *ترجمه رساله قشیریه*. ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۲۰]. قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۲). *شرح فصوص الحکم*. قم، بوستان کتاب.
- [۲۱]. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۹). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- [۲۲]. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۳). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- [۲۳]. ماجد، فخری (۱۳۹۱). *سیر فلسفه در جهان اسلام*. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲۴]. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *شرح منظومه سبزواری*. تهران، صدرا.
- [۲۵]. _____ (۱۳۸۳). *عرفان حافظ*. تهران، صدرا.
- [۲۶]. مکاریک، ایرنا (۱۳۸۸). *دانش‌نامه نظریه و نقد ادبی*. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. تهران، آگه.
- [۲۷]. میرباقری فرد، علی‌اصغر (۱۳۹۱). *تاریخ تصوف*. تهران، سمت.
- [۲۸]. _____ (۱۳۹۱). «عرفان نظری و عملی یا سنت اول و دوم عرفانی: تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی»، *گوهر گویا*، اصفهان، سال ۶، شماره ۲، تابستان، صص ۶۸-۸۸.