

بررسی و تحلیل مهم‌ترین مطلوب‌های بشری در *عبرالعاشقین* و شرح شطحیات با توجه به گزاره‌های انتزاعی و انضمامی

زهره فهامی^{۱*} - حسین حسن‌پور آلاشتی^{۲**} - مسعود روحانی^{۳***} - مصطفی

گرجی^{۴****}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران -
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - استاد دانشگاه پیام نور

چکیده

مطلوب هر آن چیزی است که آدمی خواهان و طالب آن است. شناخت مطلوب‌های بشری به فرد کمک می‌کند تا به جای نزاع بر سر مطلوب‌های اجتماعی، فردی و جمعی به دنبال کسب مطلوب‌های اخلاقی و روان‌شناختی باشد تا زندگی معناداری داشته و به مطلوب‌های ذاتی خود از جمله آرامش برسد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مهم‌ترین مطلوب‌های بشری از دیدگاه روزبهران بقلی با توجه به انتزاعی و انضمامی بودن گزاره‌ها پرداخته است. انتزاع و انضمام گزاره‌ها که همان درجه کلیت و جزئیت آن‌هاست در گفتمان ادبی عرفانی حائز اهمیت است؛ خصوصاً از این نظر که آیا عرفا با کلی‌گویی‌های خود پیروانشان را بلامتکلیف ساخته‌اند یا با انضمامی کردن مطالب بر میزان قطعیت کلام خود افزوده و آن‌ها را در مسیری مشخص رهنمون کرده‌اند. روزبهران در *عبرالعاشقین* با زبانی استعاره‌ای تجربیاتش را تصویرگری کرده و در شرح *شطحیات*، متنی واقع‌گرایانه برای تفسیر متونی فراواقع‌گرایانه ارائه داده و هر دو متن را با انواع روش‌های توصیفی، انضمامی ساخته است. وی مجموع مطلوب‌های اجتماعی فردی و جمعی را مطلوب‌های بالغیری می‌داند که باید در خدمت کمال‌جویی و کسب مطلوب‌های اخلاقی مانند عشق‌ورزی قرار گیرند تا انسان را به مطلوب‌های ذاتی و روان‌شناختی مانند آرامش و معنا یافتگی رهنمون سازند.

کلیدواژه: مطلوب‌های بشری، گزاره‌های انتزاعی، گزاره‌های انضمامی، *عبرالعاشقین*، شرح

شطحیات.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۱/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۳/۰۲

*Email: : z.fahami@saorg.ir (نویسنده مسئول)

**Email: alashtya@gmail.com

***Email: ruhani46@yahoo.com

****Email: gorjim111@yahoo.com

این مقاله برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران است.

مقدمه

نگاه گسترده به مجموعه دستگاہ معرفتی عارفان مسلمان نشان می‌دهد آن‌ها به حقیقت هستی و انسان وقوف یافته‌اند و یا حداقل در این فرایند سیر کرده‌اند. آنان بر اساس «میدان فکری» و زمینه‌های اجتماعی کتاب آسمانی را نسخه و نقشه راه فرض گرفته و بر اساس آن تمام انسان‌ها را برخلاف اختلافات ظاهری اعم از رنگ پوست، ملیت و... دارای ماهیت واحدی تلقی کرده‌اند؛ همچنین در حوزه عرفان عملی بر حسب دیدگاه فلسفی خود درباره خلقت و ماهیت بشر، برنامه‌هایی ارائه داده‌اند تا تکلیف پیروان خود را در این حوزه مشخص کنند، که فرآورده این امر تغییر در تفکر و نگاه متفاوت آنان نسبت به جهان است. عرفا بر این باورند که برای اصلاح جامعه باید یکایک انسان‌ها در صدد تغییر باشند. بنابراین در روند آموزشی خود با اصلاح فرهنگ فردی که شامل: باورها، احساسات، عواطف، هیجانات و خواسته‌هاست، به اصلاح دیدگاه و رفتار مریدان خود می‌پرداختند و نیازهای مرتبط با ساحات درونی بشر مثل نیاز به کمال و خودشکوفایی را به سمت و سوی معنویت جهت می‌دادند. آن‌ها نیازها و مطلوب‌های فردی را کم‌رنگ‌تر و در حداقل‌ترین حد ممکن نگاه می‌داشتند و به پیروان خود می‌آموختند با نوعی تفکر معنوی غنی‌تر و با کسب مطلوب‌های اخلاقی به ساحت‌های گفتاری و رفتاری ورود پیدا کنند که سرانجام آن‌ها را به مطلوب‌های روان‌شناختی و سعادت جاودانی رهنمون سازند. در میان عارفان بزرگ ایران زمین، روزبهان بقلی شیرازی، عارف بزرگ قرن پنجم و ششم، آثار فراوانی را در موضوعات مختلف پدید آورده است. یکی از آثار مهم وی *عبرالعاشقین* با موضوع محوری عشق عرفانی است. این متن نثری شاعرانه و آهنگین دارد و شامل هنرنمایی‌های بسیاری در زمینه زیبایی‌شناسی یا استتیک^۱ است. اثر دیگر روزبهان شرح *شطحیات* است. این اثر نیز بیانی دو پهلو و چند سطحی دارد. روزبهان در این متن با استفاده از آیات قرآن و احادیث به تأویل

1. esthétique

شطیحات صوفیان پرداخته است. در نوشته‌های وی بیشتر با پیچیدگی و زبان استعاری^۱ روبرو می‌شویم. زبان عرفانی از زیباترین زبان‌های پیچیده ادبی است که در نثر صوفیه و عرفا و به‌ویژه در زبان عرفای شطّاح که فهم آن برای همگان یکسان نیست، بسیار استفاده شده است. زبان عرفانی ویژگی‌هایی دارد که برای هر یک از نویسندگان متفاوت است. روزبهان از جمله عارفانی است که اغلب در پیشینه آثارش در حالت ناخودآگاهی سخن گفته و شطیحات وی معروف است. در زبان وی فراز و فرودهای زیادی می‌بینیم که در بخش‌های مختلف قابل بررسی است. از سوی دیگر زبان انتزاعی در برابر زبان انضمامی و در میان مجموعه امکانات زبانی، به رفتاری زبانی گفته می‌شود که در کوتاه‌ترین شکل ممکن بیان شود و برای بیشتر مخاطبان قابل فهم نباشد؛ در مواردی گوینده به واسطه توضیحاتی که به آن اضافه می‌کند سخن خود را انضمامی‌تر می‌سازد.

طرح مسأله

بررسی انتزاع و انضمام گزاره‌ها در گفتمان ادبی عرفانی از این نظر اهمیت دارد که آیا عرفا با گزاره‌های انتزاعی پیروانشان را بلا تکلیف ساخته و یا با گزاره‌های انضمامی مسیرشان را مشخص کرده‌اند؛ همچنین شناخت مطلوب‌های بشری، انسان را به انتخاب‌های معقول‌تری رهنمون می‌سازد که نتیجه آن کاهش اضطراب و نزاع افراد جامعه بر سر مطلوب‌های اجتماعی، فردی و جمعی است.

روش و سؤال پژوهش

این جستار با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با توجه به پیچیدگی‌های سخنان روزبهان بقلی، با هدف شناخت نوع بیان او از نظر بسامد سخنان انتزاعی

1. figurative

و انضمامی، درصدد بررسی مطلوب‌های بشری از دیدگاه او و پاسخ به این پرسش‌ها است: ۱- مهم‌ترین مطلوب‌های بشری از نظر روزبهان بقلی کدام است؟ ۲- با کدام نوع از گزاره‌های انتزاعی یا انضمامی به بیان آن‌ها اهتمام ورزیده است؟ ۳- روش‌های توصیفی روزبهان در انضمامی کردن سخنانش چگونه بوده است؟

اهمیت و ضرورت پژوهش

ضرورت توجه و تحقیق در حوزه عرفان عملی و تبیین ابعاد گوناگون ساختار محتوایی آن یکی از ضرورت‌های انکار ناپذیری است که باید از سوی پژوهشگران مورد توجه قرار گیرد. یکی از این ابعاد، بررسی انتزاع و انضمام گزاره‌ها در بیان مطلوب‌های بشری است.

پیشینه پژوهش

لازم به ذکر است که تاکنون پژوهش مستقلی درباره مطلوب‌های بشری با رویکرد انتزاعی و انضمامی بودن گزاره‌ها در عرفان عملی هیچ‌کدام از عارفان فارسی زبان انجام نشده است، اما در موضوعات مرتبط با این مقاله می‌توان مواردی را برشمرد که در خلال متون آن‌ها مطالبی با رویکردهایی هم‌سو با این مقاله، برای بیان مطلوب‌های بشری، انتزاعی و انضمامی بودن گزاره‌ها و کاربرد روش‌های توصیفی وجود دارد: ملکیان (۱۳۹۸)، در زمین از دریچه آسمان به معرفی مطلوب‌های بشری پرداخته است. این کتاب، مکتوب هشت جلسه درسی است. مدعای اصلی این سلسله دروس آن است که برای رفع مشکلات جامعه، علاوه بر منابع طبیعی، برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و اقتصادی، قدرت سیاسی، تغییر

فرهنگ فردی شهروندان یک جامعه ضرورت دارد. همو (۱۳۸۷)، در درس گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان در مبحث سیر و سلوک عرفانی به اهمیت مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ میزان انتزاعی و انضمامی بودن گزاره‌ها در پژوهش‌های جامعه‌شناسان دینی غرب پرداخته و سخنان انضمامی را به سخنان انتزاعی ارجحیت داده است. آقا حسینی و میر باقری فرد و نافلی (۱۳۹۵)، در مقاله «بررسی تشبیهات حوزه‌ای عشق در عبهرالعاشقین روزبهان بقلی»، صور خیال عبهرالعاشقین را بررسی نموده و در حوزه تشبیه به این نتیجه رسیده‌اند که بسیاری از تشبیهات در کل اثر با یکدیگر در ارتباط هستند و به واسطه تناسبات و ملازمات، تشبیهات حوزه‌ای ایجاد می‌کنند. فتوحی و علی نژاد (۱۳۸۸)، در مقاله «بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری در عبهرالعاشقین»، نقش شگردهای بلاغی را در محتوای عبهرالعاشقین بررسی کرده‌اند. نتیجه مقاله این است که قطب استعارای زبان در این کتاب، غالب است و این جنبه زبانی در تشبیهات عقلی به حسی و نمادهای شخصی چندمعنا متجلی می‌شود. از این رو زبان وی بیشتر به سمت پوشیده‌گویی متمایل است. خلیلی و همکاران (۱۳۸۶)، در مقاله «بررسی و تحلیل تصویر در شرح شطحیات روزبهان بقلی»، تصویرسازی روزبهان را بررسی کرده و علت این که کلام او از تخیل، استعاره، رمز و دیگر عناصر خیال‌انگیز سرشار است را، ضعف زبان روزمره و ناتوانی آن در بیان تجربه‌های روحی دانسته و التباس، رؤیت و مصدرهای جعلی را استعاره‌های محوری روزبهان معرفی کرده‌اند. باقری خلیلی (۱۳۸۸)، در مقاله «مبانی عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ شیرازی»، مطلوب‌های اخلاقی و روان‌شناختی را عناصر معنادار زندگی دانسته که جزئی از طبیعت زندگی انسان هستند و معنوی زیستن را تنها راه بشر برای رسیدن به شادی و آرامش معرفی کرده است.

بحث و بررسی

انتزاع و انضمام گزاره‌ها در بیان مطلوب‌های بشری

زبان عرفانی از جمله زبان‌های ادبی است که خاص صوفیان و عارفان است: «صوفی در لحظات مکاشفه و شهود وحدت محض، چیزی جز بی‌صورتی و بی‌چونی در نمی‌یابد تا آن را در زبان منعکس کند و رهاورد تجربه عرفانی امری حیرت‌آفرین است؛ از این‌رو، زبانی گنگ و مبهم و متناقض پدید می‌آید که گاه حتی به ظاهر، وارد ساحت بی‌معنایی می‌شود.» (سلطانی و پورعظیمی ۱۳۹۳: ۲) در واقع زبان عرفانی بنابر رازداری و پوشیده‌گویی عارفانه به شکلی موجز به بیان اسراری می‌پردازد که جز صاحبان طریقت به آن راه نمی‌برند. «قلمرو ادبیات عرفانی درون انسان است و بر احساسات و دریافتهای درونی استوار است که موجبات ابهام زبان را فراهم می‌آورد و سبب می‌شود زبان با امکانات عادی خود در مقابل انتقال این حالات درونی نارسا به نظر برسد.» (فتوحی و علی‌نژاد ۱۳۸۸: ۱۳) زبان روزبهان مملو از استعاره‌های پیچیده و تشبیهات تودرتو است: «به طور کلی در آثار روزبهان بقلی به دلیل پیچیدگی‌های لفظی و ساختار بغرنج طریقت عرفانی سبک شخصی خاصی پدید آمده است.» (موریس ۱۳۷۲: ۲۲۲) بنابراین در نوشته‌های وی باید به دنبال سخنان انتزاعی باشیم تا انضمامی و انتظار می‌رود در موارد محدودی، توضیحاتی که پیرامون مباحث یافت می‌شود، می‌تواند انضمامی باشد.

مطلوب نیز امری فرهنگی و درونی است. انسان‌شناسان، مطلوب‌ها را به دو دسته کلی ذاتی و بالغیر تقسیم کرده‌اند. مطلوب‌های ذاتی چیزهایی هستند که آدمی عاشق‌شان است و آن‌ها را ابزاری برای رسیدن به چیزهای دیگر قرار نمی‌دهد؛ «بودا شاخص‌ترین چهره‌ای است که معتقد بود انسان فقط یک مطلوب ذاتی دارد و آن آرامش است. از نظر او، هر مطلوب دیگری انسان را با یک یا چند واسطه، به گمان خودش، به آرامش میرساند» (ملکیان ۱۳۹۸: ۱۷۶) بنابراین آرامش مطلوب ذاتی بشر و بقیه مطلوب‌ها که پلکانی برای رسیدن به مطلوب‌های ذاتی هستند،

مطلوب‌های غیري نام دارند. نظرات مختلفی در مورد تنوع و تعداد مطلوب‌های بشری ارائه شده است. مصطفی ملکيان در تقسيم‌بندی مطلوب‌های بشری آورده است:

- «الف - مطلوب‌های اجتماعی فردی: ثروت، قدرت (قدرت سیاسی)، حیثیت اجتماعی، جاه و مقام، شهرت، محبوبیت، علم آکادمیک (علم قیل و قال).
ب - مطلوب‌های اجتماعی جمعی: نظم، امنیت، عدالت، آزادی، رفاه.
ج - مطلوب‌های اخلاقی: صداقت، تواضع، وفاداری، امانتداری، انصاف، شفقت، عشق‌ورزی.
د - مطلوب‌های روان‌شناختی: آرامش، شادی، امید، آشتی با خود، معنایافتگی یا معناداری زندگی.» (۱۳۹۸: ۱۸۳-۱۵۵)

مطلوب‌های اجتماعی فردی

ثروت، قدرت سیاسی، حیثیت اجتماعی، جاه و مقام، شهرت، محبوبیت و علم آکادمیک، از مطلوب‌های اجتماعی فردی و غیرذاتی و ابزاری برای رسیدن به مطلوب‌های ذاتی هستند، اما همیشه به دلیل کمیابی این مطلوب‌های غیري، میان آدمیان برای رسیدن به آن‌ها رقابت وجود می‌آید. «حال اگر انسان بفهمد که از طرق دیگری زودتر به مطلوب ذاتی‌اش می‌رسد، دیگر این مطلوب‌های غیري از مطلوبیت ساقط می‌شوند. در این صورت، از رقابت میان آدمیان و از بسیاری از تنازع‌های اجتماعی کاسته می‌شود.» (ملکیان ۱۳۹۸: ۱۷۷) تصوّر عام بر این است که با رقابت‌های اجتماعی بر سر مطلوب‌های اجتماعی فردی چون ثروت و قدرت و... می‌توانند به مطلوب ذاتی خود دست یابند.» (همان: ۱۸۸) اما رهبران دینی جهان، فرزندانگن و در اینجا خصوصاً عرفا نیازها و مطلوب‌های اجتماعی فردی را نادیده می‌گیرند و آن‌ها را مانعی در سیر و سلوک عرفانی می‌دانند. زندگی بهروزانه زندگی است که در آن احساس خشنودی داشته باشیم. انسان‌ها برای کسب رضایت و احساس خشنودی به سمت آموزه‌های معنویان جهان

می‌روند تا بر مبنای تعالیم آنان به احساس ارزشمندی درونی دست یافته و خشنود گردند. خشنودی در دو حالت بدست می‌آید، یا هنگام موفقیت یا هنگام رضایت. اگر آدمی به دنبال کسب موفقیت باشد مطلوب‌های فردی او عبارت خواهند بود از: ثروت، قدرت سیاسی، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت و علم آکادمیک (علم قیل و قال) که همان مطلوب‌های اجتماعی فردی هستند. برای دستیابی به موفقیت نیاز به مسابقه و رقابت بر سر این مطلوب‌ها با سایر افراد می‌باشد. اگر آدمی به دنبال کسب رضایت باشد مطلوب‌های فردی او عبارتند از آرامش، شادی، امیدواری، آشتی با خود و معنایافتگی یا معناداری زندگی که همان مطلوب‌های روان‌شناختی هستند. برای دستیابی به رضایت نیازی به مسابقه و رقابت نیست زیرا کافی است «فرد» توانایی تغییر در تفکرات و ایده‌آل‌های خود را بیابد و آن‌ها را تغییر دهد. «ویژگی اهل موفقیت این است که جهت مقایسه نظری و مسابقه عملی آن‌ها به سمت مطلوب‌های اجتماعی است و ویژگی اهل رضایت این است که جهت مقایسه نظری و مسابقه عملی آن‌ها به سمت مطلوب‌های فردی و روان‌شناختی است.» (ملکیان ۱۳۹۸: ۱۵۳-۱۵۲)

اینکه «فرد» به دنبال موفقیت باشد یا رضایت، امری کاملاً شخصی است. از دیدگاه عرفا مهم‌ترین ساحت بشر، ساحت درونی اوست. بنابراین مهم‌ترین مطلوب‌های بشری مطلوب‌های روان‌شناختی است که مربوط به ساحت درونی اوست و چون جهت عمل اهل رضایت، به سمت و سوی مطلوب‌های روان‌شناختی است بهتر است که نوع بشر اهل رضایت باشند تا موفقیت. به نظر می‌رسد تلاش عرفا برای جهت دادن ویژگی‌های افراد به سمت و سوی رضایت است تا موفقیت. در عرفان عملی، روند آموزشی عرفا به این صورت است که مطلوب‌های اجتماعی فردی و جمعی را کم‌رنگ و بی‌اعتبار می‌کنند تا با تغییر در مطلوب‌های پیروان برای کسب مطلوب‌های اخلاقی، آن‌ها را به سمت و سوی مطلوب‌های روان‌شناختی رهنمون گردند.

الف) نفی رفاه مادی: مادیات در نظر عرفا بی‌ارزش است، از این‌رو رفاه مادی ارزش محسوب نمی‌شود و عرفا در نفی آن سخن گفته‌اند. رفاه در نظر اینان نفی مادیات است که موجب آزد شدن انسان از همه قید و بندهاست. مطلب زیر از شرح شطحیات است که روزبهان با بیانی انضمامی علت کار شاه شجاع را در نفی مادیات بیان می‌کند. بیان انتزاعی: «گویند شاه شجاع در مکه چهل حج پیاده به دو نان بفروخت، و آن نان به سگی داد.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۴۶) توصیف انضمامی:

«قال: خواجه حکمت می‌خواست که روی آینه تجلیش از رؤیت معاملات مصفی بودی، تا زحمت عوض در عمل حجاب رؤیت مغطی نکردی، زیرا که التفات بر عبادت در تجرید اخلاص و افراد توحید از علل شرک است. این حال کسی است که عبادت اهل کون در قهر سلطان انوار قدم فنا بیند. در محل حیات خود را در عبودیت نزد ربوبیت حق کم از کم بیند. حدیث «ما عبدناک حق عبادتک» بنگر، که چون صوفیان فلک و عاشقان ملک در صولت ازل خود را بی‌نیرو دیدند، چنین بیند آن کس که در قدم خود را عدم بیند.» (همانجا)

در توصیف‌های انضمامی هر گزاره نسبت به گزاره‌های قبلی انضمامی‌تر و نسبت به گزاره‌های بعدی انتزاعی‌تر است. «برای مشخص کردن مفاهیم انتزاعی که دلالت‌ها از نوع اشاره‌ای / تصویری و انضمامی یا از نوع تصدیقی است درجه کلیت و جزئیت مطرح است؛ یعنی هر مفهومی که از آن جزئی‌تر است، انتزاعی و هر مفهومی نسبت به مفهومی که از آن کلی‌تر است، انضمامی است. به عبارت دیگر هرچه کلیت مفاهیم کمتر شود انضمامی‌تر و هرچه کلیت مفاهیم بیشتر می‌شود، انتزاعی‌تر است.» (ملکیان ۱۳۸۷: ۲۰۵) البته با توجه به این نکته که انتزاع و انضمام می‌تواند امری نسبی باشد، این عبارات را نمی‌توان کاملاً انضمامی دانست اما هرکدام از آن‌ها نسبت به گزاره‌های پیشین انضمامی‌تر و نسبت به گزاره‌های بعدی انتزاعی‌تر است.

ب) **حیثیت اجتماعی:** عرصه عرفان، جولانگاه عشقی مقتدر است که بدایت آن شوریدگی و نهایت آن فنا فی الله است. عاشق؛ پاکبازی است که غرق در دریای عشق‌ورزی نه به فکر نام است و نه از ننگ هراس دارد. از نظر روزبهان در پیشگاه حق تعالی همه چیز انداختنی است از جمله حیثیت:

«چون حق خواست که مهتر را بعیان عیان رساند، بقوس ازل و (قوس) ابد - که از علت این و بین منزهست - آیینت و حیثیت بینداخت.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۳۶۹)

توصیه روزبهان فرو گذاشتن ناموس و قهر بر کالبد آدم و بر شدن بر بام ملکوت و شرکت در بزمی است که در آن اتحاد عاشق و معشوق قرار دارد:

«ای جوهر سیّوحی! در سلک حدث چند باشی؟ ای مرغ قدوسی! بر کنگره کبریا چرا بر نپری؟ خفتان موسی در هاویه عشق انداز، تا در عشق هم‌رنگ جان عیسی شوی. ناموس خطاب چند زنی، در چلیپا هزارهز چند نگری. هان که صحن سماوات قدم را مریخ بند توحیدی. ای کیوان عظمت نحوست! قهر بر کالبد آدم انداز، بر بام هفتم فلک جبروت و ملکوت بر شو، تا در بزم چون عطارد کدخدای ملک اتحاد شوی، تا کی از خاکدان حدثان؟» (همان: ۹۳)

مطلوب‌های اجتماعی جمعی

مطلوب‌های اجتماعی جمعی عبارتند از: نظم، امنیت، عدالت، آزادی و رفاه که مربوط به اجتماع هستند. در این دسته از مطلوب‌ها چون نحوه برخورد و رویکرد آموزشی عرفا اصلاح باورها، احساسات، عواطف، هیجانات و خواسته‌های «فرد» می‌باشد، به ندرت به آن‌ها پرداخته شده است، اما همین مطلوب‌ها، وقتی در حوزه رفتار «فرد» باشد اهمیت زیادی پیدا می‌کنند و معنای انفرادی خاصی می‌گیرند. چه بسا فرد با «نظم» امورات خود به خودسازی می‌پردازد و برای «آزادی» از تعلقات دنیوی تلاشی مضاعف می‌کند، در نهایت به رفاه و «امنیت» فکری و روحی دست می‌یابد. «عدالت» در معنای انصاف نیز از

جمله مطلوب‌های اخلاقی است که انسان برای زیستن در جامعه‌ای سالم به آن نیاز دارد.

الف) امنیت: از دیدگاه عرفا امنیت تنها زمانی حاصل می‌شود که در جوار حق تعالی باشند. از راه ارادت با عشق‌ورزی به وصال و امنیت می‌رسند و رهاورد امنیت، آرامش است. مراقبه به علت احساس حضور در محضر خدا و تحت لوای او بودن می‌تواند از نظر روانی به حس امنیت و آرامش منجر شود. روزبهان در شرح شطحیات از وضعیت خود مبنی بر چگونگی از راه ارادت رفتن، مقامات را طی نمودن و شراب آرامش را نوشیدن، سخن می‌گوید. بیان انتزاعی: «چون از راه ارادت برفتم و در سیر مقامات افتادم حقایق منازل بیافتم، در شواهد علم رسیدم، به جذب آن معامله بگذشتم، ساکن مراقبات شدم... غیرت عشق مرا شربت سکینه داد، تا از غمرات محبت ساکن شدم.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۵۱-۵۲)

این تعریف انتزاعی است؛ زیرا توضیحی در تکمیل آن نیامده و خواننده خود باید به این درک برسد که روزبهان در چه حالتی به امنیت رسیده است.

ب) آزادی: آزادی در نگاه عارفان از جنبه بیرونی و اجتماعی معنایی ندارد. در نگاه این افراد آزادی یا حریت، مقامی است که انسان در اتصال با خداوند به دست می‌آورد و بسته به میزان عبودیت خداوند است که آزادی از قید و بندهای مادی و انسانی صورت می‌گیرد. از این‌رو روزبهان در *عبرالعاشقین* از این عبودیت سخن می‌گوید که موجب شاهی و سلطنت انسان می‌شود و مقام حریت را به وی اهدا می‌کند. توصیف انضمامی: «افسر شاهی از نور کبریائی بر سر نهاد، و کمر عبودیت در مقام حریت در میان بسته، بلباس صفات و انوار ذات مزین شده، چهره را بخلوق جمال قدم به رشته صیغ «صبغة الله» در جامه جان زده.» (همو ۱۳۸۳: ۲۷)

به نظر می‌رسد در این سخن، به شکل انتزاعی عمل کرده، اما با اشاره به بخشی از یک آیه؛ یعنی «صبغة الله»، آن را انضمامی می‌کند. در این آیه آمده است: [پس

بگویند: [رنگ آمیزی خدا] است که به ما رنگ فطرت ایمان بخشیده و [هیچ رنگی خوشتر از ایمان به او نیست و ما او را پرستش می‌کنیم.] (البقره/۱۳۸) انسان در زندگی خویش باید رنگی را بپذیرد اما در میان همه رنگ‌ها، رنگ خدایی بهتر است؛ زیرا همه رنگ‌ها به مرور زمان کم‌رنگ و بی‌رنگ می‌شوند، اما رنگ خدایی همیشگی و پایدار است: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ.» (القصص/۸۸)

مطلوب‌های اخلاقی

مطلوب‌های اخلاقی عبارت است از: صداقت، تواضع، وفاداری، امانتداری، انصاف، شفقت و عشق‌ورزی. نیاز به خوب بودن، دارای فضایل اخلاقی و ارزشمند بودن، مربوط به حوزه روان‌شناسی و ساحت دورنی افراد است که همراه نیازهای معنوی در خودشکوفایی انسان مؤثر است.

«در تحلیل معنای زندگی بر مبنای روان‌شناسی، می‌توان عناصر معنادار زندگی را تحت عنوان کلی گرایش‌ها، نیازها، اندیشه‌ها، یا ذهنیت‌های مثبت و یا ارزش‌های جهان شمول - به شرط این‌که به قوم محوری نینجامد - جای داد، عناصری مثل عشق و مهرورزی، شفقت و مهربانی، هم‌دردی و نوع‌دوستی، پاک‌بینی و عیب‌پوشی، تواضع و فروتنی، صلح و مدارا، آزادگی و عدم تعلق خاطر و... از این‌رو موضوعات یاد شده صرفاً دینی نیست بلکه جزئی از طبیعت و زندگی انسان است.» (باقری خلیلی ۱۳۸۸: ۱۷)

در واقع عرفا برای رهنمون ساختن پیروان خود به مطلوب‌های روان‌شناختی از کلیه‌ی مطلوب‌های اخلاقی به‌عنوان مطلوب‌های بالگیر استفاده ایزاری کرده‌اند.

الف) صداقت: صدق در نظر روزبهران بر اساس سخن عارفان است؛ وی چنین می‌گوید که عارفان راستگو هستند و سخن آن‌ها را باید باور نمود و بدون شک و تردید پذیرفت. وی توصیه می‌کند به شطح، با نظر صدق برخورد شود و آن را همانند سخن متشابه قرآن بپندارند که گرچه در ظاهر دو پهلو باشد، اما تردیدی

در صدق بودن آن نیست. در اینجا سخن روزبهان به واسطه ایجاد مشابهت انضمامی شده و انتزاعی در آن نیست. توصیف انضمامی:

«اگر توفیق یاری دهد مر صاحب نظری را تا نظرش صایب شود، زبان از انکار برگردد و بحث در اشارات شطح نکند. بصدق ایشان در کلام متشابه ایمان آورد. برهد از آفت انکار، زیرا که شطح ایشان متشابه است، چون متشابه قرآن و حدیث. و بدانکه اصل شطح بی‌تغییر در صفات متشابه صفات است، و در کلام پیغمبر نمودن اسرار مکاشفات صفاتی در رسوم افعال، و آن غایت عشق اوست.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۸۱)

سخن زیر که از یوسف حسین نقل شده، بیانگر مطلبی انتزاعی است که مخاطب را به شک می‌اندازد؛ زیرا صدق و اخلاص دو مؤلفه اخلاقی نیک است که عارفان به آن مثبت می‌نگرند، اما روزبهان در اینجا ابتدا به نفی آن‌ها حکم داده است، ولی در ادامه توضیحی می‌دهد که شبهه را برطرف می‌کند. بیان انتزاعی: «یوسف حسین گوید که «اگر صدق و اخلاص دو بنده بودندی، هر دو را بفروختمی. و اگر خوف و رجا در جانم بکوفتندی، ایشان را در نگشادمی.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۷۱)

در ادامه با توصیف زیر که روزبهان از نقل قول استفاده کرده، بحث از قبض و بسط به میان آورده و سخن را به انتهای طریقت می‌کشاند که عارف به جایی رسیده که هیچ حجاب و واسطه‌ای با معبود ندارد و مقام معلومی دارد که اسباب و وسایط در آن دخیل نیست. توصیف انضمامی:

«قال: جانا! صدق و اخلاص و خوف و رجا از مقامات و احوال است، و آیتها طرق معارف و توحید است. هر که بمنزل رسید، از اسباب و طریقت نگوید. طریقت تهذیب اسرار است، معرفت ملک انوار. هر که از شوایب علل زمانه بنور احدیّت و توحید مقدّس گشت، کی از مشاهده با مجاهده آید؟...رسول امین چون بحبل متین به آسمان عین‌الیقین رسید...گفت که «بعالم دنوّ می‌روم ای جبرئیل چرا برنیاثی؟» از زوایای صدق صادقان گفتند. از خانه اخلاص مخلصان گفتند... «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» آن که در مقام معلوم مقیم شد، از مقام محمود چه خبر دارد؟» (همان: ۱۷۱)

ب) **تواضع:** روزبهان تواضع را نیز در محل عبادت خداوند بیان کرده است نه در برابر مخلوق. نظر عرفا تنها به بالاست و انسان را در برابر خلق قرار نمی‌دهند، از این رو این مطلوب اخلاقی نیز تنها برای خدا اعمال می‌شود و روزبهان آن را در محل اطاعت نام برده، اما توضیحی درباره چگونگی آن نداده است. بیان انتزاعی: «روز ایشان همه نوروز است. بطریق خیال دزدان خانه جانانند، چه کنند که جز دزدی نمی‌دانند؟ طراران یار فریبتند، جز در کوچه یار از دست غم نگریزند. سحر نمایان هندنند، از کم‌زنی در عاشقی جز سحر نمی‌دانند. خلقشان جوانمردیست، طریقتشان پارسائی و مردیست. در محل طاعت تواضع کنند. اولیا را بحضرت به شفاعت برند.» (۱۳۸۳: ۵۳)

در جایی دیگر این صفت را توضیح داده و با استفاده از نقل و بیان فلسفی دلیل تواضع را می‌گوید که انسان از عدم آفریده شده به همین دلیل نباید تکبر داشته باشد زیرا در برابر موجودی قدیم قرار دارد. توصیف انضمامی:

«هر که در فنا افتاد، حقیقت فنا او را کمی نماند، زیرا که اصلش از عدم است. اقتضاء تواضع کند - حدیث «یا لیتنی کنت شجره تعضد» - و هر که درین بقا افتاد، حقیقت بقا بیشی نماند، زیرا که اصل قدم است. چون اَتَّصَف بر قدم حاصل شد، غیر از میانه برخاست. «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۴۳۵)

ج) **شفقت:** شفقت در مفهوم مهربانی از نظر عرفانی تنها در معنی مهر خداوند به بنده مطرح می‌شود. روزبهان می‌گوید شفقت خداوند موجب می‌شود که بنده را در خود محو کرده با نور خود بیامیزد و در خود فنا کند. در این سخن انضمامی از نقل استفاده کرده و سخن عرفای واصل را بیان می‌کند. توصیف انضمامی:

«اما در منزل سیم که عالم معارف و توحید است، روح را محلّ صحو و محو است. در محو احتراق جانست بانوار قدم در شفقت حق، او را بعین صحو باز آورند و سرّ قدم در سرّ حدثان روح را باز نمایند، تا در مقام صحو خلاصه مقام محو - که عین فناست - بچشم سر به بیند و بنغمات صلصل عشق قدم نوزادگان عدم بیاسایند. اگر نه چنین بودی، بعد از «لا احصی ثناء»، «رأیت ربّی

فی أحسن صورة» نفرمودی. تا بدین جایست منازل سیارگان سماوات قدم، که سیرشان در ابراج حدثانست.» (روزبهان ۱۳۸۳: ۹۲)

د) **عشق‌ورزی:** *عبرالعاشقین* بحثی است در باب عشق الهی و انبعاث آن از عشق مجازی و انسانی. روزبهان در این رساله می‌کوشد نشان دهد بی‌عشق مجازی نمی‌توان به عشق حقیقی یعنی توحید رسید. روزبهان پنج‌گونه عشق می‌شناسد:

«نوعی الهی است و آن منتهای مقامات است جز اهل شاهد و توحید و حقیقت را نباشد و نوعی عقلی است و آن از عالم مکاشفات ملکوت باشد و آن اهل معرفت راست و نوعی روحانی است و آن خواص آدمیان را باشد چون به غایت لطافت باشد. و نوعی بهیمی است و آن رذال الناس را باشد و نوعی طبیعی است و آن عامه خلق را باشد.» (همان: ۱۵)

در جمله زیر بهره عاشقان را تنها غم و اندوه می‌داند و در ادامه راجع به دلیل غم توضیح انضمامی می‌دهد. در این توضیح روزبهان می‌گوید غم عاشق به خاطر فکر وصال است که ذهن او را مشغول می‌کند و سپس به وصف عاشقان می‌پردازد. بیان انتزاعی: «نصیب عاشقان در عشق جز غم نیست.» (همان: ۵۲)

توصیف انضمامی:

«غم و اندوه در عاشقی به علت فراقی که وجود دارد ناگزیر است. غمشان غم وصل است و در این وصول جز آتش و غم نیست زیرکان دیوانه‌اند. آشنایان بیگانه‌اند، مجنونان هشیارند. سینه بر روح گوا دارند. دل و جان را در عشق معشوق برای فنا دارند. مرغان قفس شکنند، باغبانان گل بدنند، رهروان بی‌برگند، زندگان بی‌مرگند، سفرشان جز حقیقت نیست. سرمه دیده‌شان جز خاک کوی شریعت نیست.» (روزبهان ۱۳۸۳: ۵۲)

شاید بتوان خلاصه‌ی نظر روزبهان درباره عشق را چنین بیان کرد که، عشق مجازی پلی برای عشق حقیقی است. عشقی که متمایز از زیباپرستی و شاهدبازی نفسانی است. «پرستش جمال، آدمی را به کمال معنی می‌رساند، پس مجاز، قنطره حقیقت می‌شود و عشق انسانی منهاج عشق ربانی اما مشاهده معنی در صورت

متضمن جمال‌پرستی فی‌نفسه و شاهدبازی بالذات نیست بلکه منظور این است که جمال ظاهر آینه‌دار طلعت غیب است و ما که در قید صورت و گرفتار صوریم، به معنی مجرد عشق نتوانیم داشت. بنابراین شاه ساده یا زن خوبروی وسیله و میانجی برای عشق‌ورزی یا معشوق‌ازلی است همان‌گونه که سماع یا انسان کامل همین مقصود را بر می‌آورند.» (ستاری ۱۳۶۶: ۲۲۵ - ۲۲۴) عشق با قداستی که روزبهان مطرح می‌کند مفهومی ورای عشق زمینی و انسانی دارد. «مفهوم روزبهان از عشق، نو افلاطونی است» (همان: ۲۲۱) به اعتقاد روزبهان «خداوند علت تامه ایجاد عشق در مخلوق و ایجاد این رابطه دو سویه و عاشقانه بین خود و بندگان خود است.» (اسفندیار و سلیمانی ۱۳۸۹: ۳۷) صاحب‌نظران معتقدند اندیشه جمال‌پرستانه روزبهان منافاتی با شرع ندارد. «از اندیشه‌های وی برمی‌آید که او اندیشه‌های جمال‌پرستانه را با شرع تطبیق داده و به دام تشبیه و تعطیل نیفتاده است.» (ستاری ۱۳۶۶: ۴۲۲) *عبرالعاشقین* روایتی است از عشق که ذهن را به لحظه دیدار معشوق پیوند می‌زند. «تجربه عشقی که در *عبرالعاشقین* می‌بینیم دارای سلسله مراتب و درجاتی است که با توجه به شیوه روایت‌گری، گویی در چند قدمی نگاشتن به واقع پیوسته‌اند به طوری که هنگام خواندن کتاب، ذهن مخاطب از زمان و مکان طبیعی خود جدا می‌شود و با راوی به لحظه دیدار و مشاهده می‌پیوندد.» (خوشحال دستجردی و حاجتی‌زاده ۱۳۹۰: ۱۰) عشق در اتحاد عاشق و معشوق ایجاد می‌شود و بنده در معبود محو شده دیگر خود را نمی‌بیند. روزبهان در عبارات زیر ابتدا به شکل انتزاعی این مطلب را بیان می‌کند: بیان انتزاعی: «از سر پنداشت اتحاد در عشق خود را باز شناختی، گفتمی که منم نه منم، برای آنکه من او ام، و منم او است.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۳۳) سپس به انضمامی کردن آن ورود می‌کند و منظور خود از «او شدن» را فنای فی‌الله می‌داند که از بنده چیزی نمی‌ماند و فردیت و حدث او از بین می‌رود جزئی از وجود خدا می‌شود. توصیف انضمامی:

«قال: او اشارت با آنائیت حقّ کند بعد از فنای خویش. چون حقّ او را شد، گفت «همه منم» سخن از عین جمع گفت. اوّل فنا بود، آخر بقا. چون به بقا ملتبس شد، حقّ را درو غریب آمد، آنائیت خود باز نیافت. چون نیک بدید، او نبود، همه حقّ بود، فرد را فرد دید، حدث را معزول کرد. آنکه گفت «اوست که اوست.» چون طوارق شمس قدم پیدا شد، ظلمت حدث از صحن سماء صفت متلاشی شد.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۳۳)

مطلوب‌های روان‌شناختی

عرفان با روان‌شناسی ارتباط نزدیکی دارد. عرفا اغلب به واسطه توجه به درون انسان و خواسته‌های روحی وی توصیه‌هایی کرده‌اند که با عمل به آن‌ها می‌توان به تقویت روح پرداخت و بسیاری از مشکلات روانی را مرتفع نمود. شاید بتوان گفت که همه تحولات فرهنگی و معنوی بشر برای دستیابی به مهم‌ترین مطلوب‌های بشری؛ یعنی مطلوب‌های روان‌شناختی است. مطلوب‌های روان‌شناختی مطلوب‌های ذاتی و سایر مطلوب‌ها، مطلوب بال‌غیر هستند. روزبهان مطلوب‌های روان‌شناختی را نهایت راه و مقصد متعالی خود و مریدان عنوان کرده و از سایر مطلوب‌ها استفاده ابزاری کرده است. از این‌رو در آثار او بیشتر شاهد گسترش مطلوب‌های اخلاقی هستیم که مهم‌ترین آن‌ها «عشق‌ورزی» به عنوان عنصر اصلی عرفان عملی در سیر و سلوک عارفانه است و در قبال آن به مطلوب‌های روان‌شناختی مثل آرامش، شادی، امید، معناداری زندگی دست می‌یابیم.

الف) آرامش: در گفتمان عرفانی آرامش یافتن زمانی محقق می‌شود که انسان به اتحاد با معشوق رسیده باشد. انسان مرغی است که از آشیانه جدا مانده و تا به منزل حقیقی خود نرسد، نمی‌تواند آرام بگیرد. روزبهان در ابتدا سخن از ناآرامی خود می‌گوید که مطلبی انتزاعی است و در ادامه دلیل آن را بیان می‌کند که

ناآرامی او به خاطر غربت در این دنیا است و سخن خود را انضمامی می‌کند: بیان انتزاعی:

«من مست بی‌هوشم. از احکام مخلوقات شنیدن بی‌گوش، از من آرام رمیده، و مرغ اعصار و دهر پریده، جانم در غیب غیب گم گشته، و صورت کون بر من دگرگون گشته، در حیرت بی‌صفت سلوک مانده، و بر وجود آیت «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» خوانده.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۳۴)

در این عبارات روزبهان، حالات خود را توصیف می‌کند که آرامش از وی رخت بر بسته و دچار تشویش شده است و تنها احساسات وی را می‌بینیم ولی علت بیان نمی‌شود اما در واقع با این توضیحات روشن می‌کند که دلیل عاشق شدن است که دچار چنان حالاتی شده و به نوعی سخنان خود را انضمامی کرده است: توصیف انضمامی: «درین جهان بی‌نشانم، و در عشق بی‌روان، در تمویه عقل و تمکین عشق شب از روز ندانم.» (همانجا)

ب) شادی: شادی از جمله مواردی است که در روان‌شناسی به آن بسیار پرداخته شده است. «اشخاص سلیم الذهن تمایل دارند که همه چیز را در این جهان خوب ببینند. نتیجه این امر نوعی شادمانی ذاتی است، در فضای دینی حاصل از سپاسگزاری، خشنودی و اشتیاق برای پیوستن به وجود الهی است.» (ولف ۱۳۸۶: ۶۶۶) شادی را کمال دانسته‌اند: «شادی، کمال است و هرچه بیشتر رضایت قلبی و آرامش پایدار درونی را فراهم سازد، بیشتر کمال می‌یابد.» (صفا ۱۳۶۶: ۳۹۰ - ۳۸۹) شادی در نگاه روزبهان زمانی محقق می‌شود که عاشق به فنا رسیده و در این راه مرده باشد. وی این سخن را به شکلی انتزاعی بیان نموده و با اشاره به آیه «الْأَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (الاعراف/۱۷۲) که عهد جاودانی خداوند با انسان است یادآوری می‌کند که خوشحالی واقعی بندگان زمانی است که به عهد ازلی وفا کرده و جان خود را به تمامی به جانان تقدیم کنند تا همه غم و اندوه‌هایی که از فراق یار به دل راه یافته بود جبران شود. روزبهان به کمک تعابیری چون سماع، رود و سرود به بیان مصداق‌های ظاهری شادی پرداخته و مفهوم انتزاعی شادی را انضمامی‌تر کرده است: توصیف انضمامی:

«شاد باش، ای مقتول عشق «الست»، هان که جان به جانان خواهد پیوست...
سماع و رود و سرود طعمه طوطی جان ساز، تا به اغذیه روحانیات جسم و
جان قوی گردد، و از جمله ریاست در دو جهان به روی آن شاهد بری گردد. آه
زن و راه کوب، که صد هزار قاضی بی‌روان از نایافت جان عشق بی‌روان‌اند.»
(روزبهان ۱۳۹۴: ۱۰۴)

ج) امید: در دین اسلام به امیدواری توصیه فراوان شده است. «اعتماد به نفسی
که اسلام در انسان بیدار می‌کند این است که امید انسان را از هرچه غیر عمل
خودش است، از بین می‌برد و به هر چه انسان بخواهد امید ببندد، از راه عمل
خودش باید امید ببندد و همین طور پیوند انسان با هر چیز و هر کس از راه عمل
است.» (مطهری ۱۳۷۶: ۱۲۳-۱۲۰) ویلیام جیمز^۱ امید به آینده را یکی از عناصر
معنایافتگی و معناداری زندگی می‌داند و می‌گوید: «آنچه افراد بدبین را متوجه
ارزشمندی زندگی می‌کند نظم طبیعی واقعیت نهایی نیست، بلکه تصور
امیدبخشی از جهان پیچیده و آشفته‌ای است که در آن نیروهای روحانی ابدی
حرف آخر را می‌زنند.» (جیمز ۱۹۴۳: ۲۶-۲۵) روزبهان بسط را در امید «رجا» می‌بیند
و نتیجه انبساط نیز برخاستن هیبت است؛ دعوی و بی‌باکی عاشق تا آنجاست که
«أنا الحق» می‌گوید و به این وسیله سخن خود را انضمامی می‌کند. بیان انتزاعی:
«ابوالحسین نوری گوید که محبت هتک استارست و کشف اسرار.» (روزبهان
۱۳۹۴: ۱۶۰-۱۵۹)

توصیف انضمامی:

«قال: آری! چنین است. چون معشوق مستولی در محبت از محبت جان مُحب
مَحمل عشق قدم برنگیرد، و به بازار شوریدگان معرفت برآید، و از سر مستی
نهان پیدا کند، این سکر در انبساط است، و بسط در رجا، و أمن در تمکین.
چون انبساط پدید آید، هیبت برخیزد. چون هیبت برخاست، عاشق آنچه
هست بگوید. چون لذت تمام شود در مشاهده، حشمت برخیزد. از عاشق
دعوی پیدا شود. عشق او را به اظهار سرّ اغرا کند. چون بر در یقین درآید، سرّ
آنگاه فاش شود... به بی‌باکی «أنا الحق» بگوید... جان و روان به عشق بسپارند،
و جز حقّ و حقیقت در راه پاکبازی نگذارند.» (همانجا)

1. William James

د) **آشتی با خود:** هدف نهایی و غایت عرفان نیل و تقرب به جوار حق تعالی و رسیدن به عرش اعلی است. اوج این صعود در لحظه وصال است که در آن عارف سالک باید در بی‌خودی تام باشد. مفهومی که در عرفان تحت عنوان «از خود رهایی» در مقام فنای فی‌الله به‌کار برده شده و ناظر بر اوج این عروج است. در سیر و سلوک عرفانی برای سالک، فنا، توشه‌ای است که باید برگردد و طی طریق نماید تا به وصال نائل شود. «عالی‌ترین مراتب معرفت که سالک می‌تواند به آن نائل شود «بیخودی» است که در طی آن نفس از خویشتن برمی‌آید، صافی و زدوده می‌شود با خداوند اتصال پیدا می‌کند و در نهایت باید گفت که معراج عارفان در از خود رهایی است.» (حاجی آبادی ۱۳۹۳: ۷۸ - ۶۶) وقتی عارف وارد سیر و سلوک عرفانی می‌شود تنها با حذف خواسته‌ها و نیازهای فردی می‌تواند پلکان ترقی مقامات را طی کند تا سرانجام پا در میدان نیستی و فنای فی‌الله گذارد. آنچه مانع وصول و پرده حجاب اوست خود او بوده و باید «خود» از میان برخیزد تا در نهایت به توحید برسد. بنابراین در عرفان عملی روزبهان به مفهومی تحت عنوان آشتی با خود به معنای امروزی پرداخته نشده است. در مطلب زیر «نیست شدن و ضایع شدن» یک مفهوم انتزاعی به معنای «از خود رهایی» است و «راه رسیدن به توحید» است که در تجربه عرفانی روزبهان تحقق یافته است. بیان انتزاعی:

«هم از این قبیل در شطح سخن گفت که «من در میدان نیستی رفتم. چند سال در نیستی می‌پریدم، تا از نیستی در نیستی نیست شدم. آنگاه ضایع شدم، و از ضایعی در ضایعی ضایع شدم. آنگاه در توحید نگریدم، بعد از آنکه از خود و کون نیست شدم.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۹۸)

توصیف انضمامی:

«قال: این سخن بدایت است در توحید. سرش در مدارج افلاک حدثان بدید. آنگه در حدثان حدثان را باز ندید. دیگر چون نیست شد در فناء شمس جلالی، از صبح خانه کبریائی برآمد. او را از فنا در بقا کشید. توحید را دو طریق است: طریق فنا و طریق بقا. چون از بقا درآید، از حق به حق رسد. چون از فنا درآید از فناء خود به بقا حق رسد.» (همانجا)

ه) **معنی‌یافتگی یا معناداری زندگی:** یکی از مهم‌ترین اهداف بشر، معنا بخشیدن به زندگی است.

«اگرچه اگزیستانسیالیست‌های^۱ الحادی مثل سارتر^۲ و به‌ویژه کامو^۳ معتقدند زندگی معنا ندارد و ما باید به زندگی معنا دهیم، روان‌شناسانی چون اریک فروم^۴ و ویکتور فرانکل^۵، بنیان‌گذار مکتب لوگوتراپی^۶ یا معنا درمانی، ویلیام جیمز، هاپوکر و حتی فیلسوفی مثل پاسکال و به‌ویژه دانشمندان حوزه فلسفه اخلاق برای زندگی معنا قائلند و وظیفه انسان را کشف معنای زندگی می‌دانند و معنا و عناصر معنادار زندگی را در سرشت و طبیعت پاک انسان می‌جویند آنان با این عقیده راه معنوی زیستن را در پیش می‌گیرند و با هرآنچه معنای زندگی را به مخاطره اندازد به مقابله برمی‌خیزند.» (باقری خلیلی ۱۳۸۸: ۳۴ - ۹)

ویلیام جیمز ارتباط معنوی را با معناداری زندگی مرتبط می‌داند: «از نگاه جیمز، گوهر دین، در واقع، تجربه‌هایی شخصی هستند که از سنخ احساساتند و آموزه‌ها و شعائر دینی روبنای دین به شمار می‌روند. به عقیده او ارتباط شخصی با امر الوهی موجب امنیت خاطر و کاهش اضطراب مرگ و به تبع آن موجب معناداری زندگی می‌شود.» (معالی و عبدل آبادی ۱۳۹۸: ۶۱۳) جیمز احساسی را که عارف در حالات عرفانی درک می‌کند سرشار از معنا و نوعی معرفت شهودی می‌داند.

«اگرچه حالات عرفانی خیلی به حالات احساسی شبیه‌اند، اما از نظر کسانی که این حالات را تجربه می‌کنند، این حالات شبیه دستیابی به معرفت نیز هست. به زعم عرفا، آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایقی دست می‌یابد که با عقل و استدلال میسر نیست. این حالات اشراق، مکاشفه و الهام سرشار از معنا و اهمیتند هرچند قابل توصیف نیستند، اما احساس حقیقی به آدمی می‌بخشد که تا پایان عمر اثر آن از بین نمی‌رود.» (جیمز ۱۳۹۳: ۴۲۳)

فیلسوفان معنای زندگی را در چند مورد بیان می‌کنند: «۱. هدفدار بودن زندگی؛ ۲. داشتن ارزش ذاتی یا غیر ابزاری؛ ۳. جزئی از یک کل بزرگ‌تر بودن.»

1. Existentialism
3. albeɤ kamy
5. Viktor Frankl

2. Jean-Paul Charles Aymard Sartre
4. Erich Fromm
6. logo=meaning

(ایگلتون^۱ ۲۰۰۷: ۱۲) از این رو می‌توان این دیدگاه را با نظرات دینی مطابق شمرد. انسان‌ها جزئی از کل وجود خداوند هستند که روزی به آن متصل می‌شوند و هدف زندگی انسان‌ها نیز رسیدن به غایت وجودی است. در عالم عرفان نیز، زندگی تنها زمانی معنا و ارزش پیدا می‌کند که سرشار از معنویت باشد؛ بنابراین اگر بتواند خود را با عناصر معنوی که به وصال وی کمک می‌کند وفق بدهد و در این راه قدم بگذارد، زندگی او هدفدار می‌شود. به این ترتیب می‌توان گفت: «یکی از شروط معناداری زندگی این است که دارای عمق و جدیت و نقش و کارکرد باشد؛ یعنی هدفی در پی آن باشد.» (علیزمانی و غفوریان ۱۳۸۹: ۱۴) عبارات زیر دربارهٔ به کمال رسیدن انسان و درک مسئلهٔ جزئی از یک کل بزرگ‌تر بودن است. بنابراین شرط هدف‌مند بودن زندگی را بیان می‌کند از این رو معنای زندگی در آن مطرح می‌شود. این عبارات مطلوب روان‌شناختی «امید» را نیز نشان می‌دهند. انسان عارف در دنیا به امید این که به وصال خداوند برسد زندگی می‌کند. روزبهان در عبارات زیر با بیانی استعاری که با صنایع لفظی آرایش شده به این موضوع پرداخته و بسیار موجز و انتزاعی سخن می‌گوید و به نقل‌های تلمیحی از عرفا نیز استناد کرده، اما انضمامی نیستند؛ زیرا توضیحی در بر ندارند. بیان انتزاعی:

«چون ازین چمن عندلیب دردناک در گلستان آزال به جناح آباد بی‌آزال و آباد
بپرد، جهان سرمد بینداز خود به خود عاشق. چون آن پروانه در شمع قدم
بسوخت، از جان قدم جان ستاند، بالجان یکتائی از منقار صفاتی ذرّ «أنا الحقّ»
و لؤلؤ «سبحانی» افشاند» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۰۳)

در این مباحث، گفتار روزبهان خطابی و دستوری شده و به دلیل ماهیت زبان شطح‌آمیز، بیانی انتزاعی است. گرچه بعد از ادای واژه‌ها توضیحاتی می‌دهد ولی

1. Eagleton

گرهی از مشکل باز نمی‌کند. «باخبران» را مزور می‌داند اما مشخص نمی‌کند منظور وی چه کسانی هستند یا «بهران» که باید از آن‌ها گذشت، معرفی نشده‌اند. بیان انتزاعی:

«بگذر از باخبران، که جمله دفترخوانان علم تزویراند. بگذر از بهران، که جمله کارداران سرای تقدیراند. ای شمس مطالع ذو الجلالی! تا کی از انجم افعالی در بیخودی منی گوئی؟ چون قبلهٔ مختلف یکرنگ شد، از همهٔ جهات بوی یاسمین «فتم وجه الله» جوی... ای مرقع‌پوش صحن صفاء قدوسیان! ای نوای خطاب مرغان مقدّس ملکوت سبّوحیان، به یک جرعه این جان ناتمام در مجلس ازل مست گردان، که آشوب‌کنان صحن سرای مجد کبریائی، در مجلس بهاء ذو الجلالی خمار زدهٔ درد تواند چند کرد بتخانهٔ آزران کردی و نزد هر بُتی در مشهد التباس «هذا ربی» گویی.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۰۴)

در همهٔ این نمونه‌ها ارتباط شخصی با امر الوهی و یکرنگ شدن بنده با مبدأ کلی بیان شده است. بنابراین انسان جزئی از کل محسوب می‌گردد که از مؤلفه‌های معناداری زندگی است. برخلاف عبارات قبلی در بند زیر، با وجود عبارت شطح‌آمیز، روزبهان توضیح انضمامی داده است که ارتباط بنده با خداوند و اتصال با وی در یکی شدن با او را در مقام احدیت است. توصیف انضمامی:

«در بعضی شطح گوید که: «مرا برگرفت، و پیش خود بنشانند. گفت: ای بایزید! خلق من دوست دارند که ترا ببینند. گفتم: بیارای مرا به وحدانیت و درپوش مرا یگانگی تو، و به احدیتم رسان، تا خلق تو چون مرا ببینند، تو را ببینند. آنجا تو باشی نه من.» (همان: ۹۶)

هر کدام از گزاره‌های زیر نیز توضیحی دربارهٔ گزاره‌های پیشین است و با یک بیان انضمامی کامل مواجه نیستیم چون شطح است. اما می‌توان فهمید روزبهان چگونه به مقام احدیت می‌رسد و این مقام را به واسطهٔ درک کدام عبارات و صفات پیدا می‌کند. بنابراین می‌توان آن را توصیفی انضمامی قلمداد کرد. بیان انتزاعی: «ابویزید گوید «در وحدانیت مرغی شدم، جسم از احدیت و جناح از دیمومیت.» (همان: ۹۷)

توصیف انضمامی:

«در هوای بی‌کیفیت چند سال بپریدم، تا در هوایی شدم. بعد از آن هوا که من بودم، صد هزار هزار بار در آن هوا می‌پریدم تا در میادین ازلیت رفتم. درخت احدیت دیدم: بیخ در زمین قدم داشت، و فرع در هوای ابد. ثمرات آن درخت جلال و جمال بود. از درخت ثمرات بخوردم. چون نیک بنگریستم، آن همه فریبندی در فریبندی بود. این مقام از مقام اول عالی‌تر است.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۹۷)

نحوه استشهادات روزبهان بقلی در انواع روش‌های توصیفی

با توجه به ویژگی‌های زبان عرفانی، روزبهان از روش‌های مختلفی برای تبیین نظرات خود استفاده کرده است. «در جای‌جای رساله، متناسب با موضوع به داستان‌هایی از انبیا، مشایخ صوفیه و داستان‌های عاشقانه برای تفهیم بهتر مباحث پرداخته شده است. روزبهان در لابه‌لای گفتار خود به آیات قرآن، احادیث، ابیات عربی و فارسی، و داستان‌ها و حکایاتی از انبیا و مشایخ صوفیه استناد کرده است.» (مختاری و همکاران ۱۳۹۳: ۱۱) سخنان انتزاعی غالباً با بیان استعاری و تشبیهی همراه است که کلام را مبهم می‌سازد، اما سخن انضمامی که معمولاً از جمله روش‌های توصیفی است با عناصری چون نقل از قرآن، حدیث و سخن بزرگان، توصیف‌های عقلی، تشبیهی، تلمیح، روایی و شعر همراه است و در رفع ابهام کمک می‌کند.

الف) توصیف نقلی: بیشترین عنصر مورد استفاده در توصیف‌های انضمامی روزبهان نقل است. تضمین آیات و احادیث و سخنان بزرگان سندهایی است که عرفا برای جذب مخاطب به‌کار می‌گیرند. در عبارت زیر روزبهان برای توصیف چگونگی محو شدن عالم ماده در ذات باری تعالی از «نقل» آیه قرآن مدد گرفته است:

«اگر اشراق نور مشارق صمدیت در مشکوه کون متجلی شود، از سبحات تجلی و سطوات عظمتش کون از کون فرو ریزد کلّ من علیها فان و بقی وجه ربّک ذو الجلال والاکرام.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۰۶)

ب) **توصیف عقلی**: عبارات زیر که مربوط به مطلوب روان‌شناختی معنایافتگی یا معناداری زندگی است، سخنی شطح‌آمیز از بایزید با بیانی انتزاعی است. به همین دلیل روزبهان با توجه به استنباط عقلی خود در باره آن توضیح داده و سعی در اقناع مخاطبان و رفع انتزاع از این جملات را دارد و در ادامه می‌گوید که بایزید موحد بود. بنابراین چشمه فعلیت یافته‌ایی بود در جوش و خروش (حالت شطح) که با همان جوشش در چشمه ازلی (قدم) می‌ریخت و سرانجام به دریای ازلیت حق تعالی می‌پیوست و از سر اتحاد «سبحانی» می‌گفت. در اصل استنباط عقلی خود را از این سخن بیان نموده و می‌گوید وی با خدا یکی شده است و بین خود و خدا اختلافی نمی‌بیند:

«ابوموسی گوید که «ابویزید از مؤذن الله اکبر بشنید، گفت: من بزرگوارترم. در الوهیت مستغرق بود، در ربوبیت ابویزید نبود، آن همه حق بود. مرد نرسد به سر توحید تا خود را موحد نداند. چون برسد، عین فعل در عین قدم بحر قدم همه «سبحانی» گوید. در حق به کار حق باش، تا بر حریر جان رقم جانان شوی.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۱۰)

ج) **توصیف تشبیهی**: روزبهان در شرح شطحیات در تفاسیر خود از تشبیه استفاده بسیار کرده است: «تشبیهات بنابر نوع کارکردی که در تبیین تجربه‌های ذهنی و روحانی روزبهان دارند، بیشتر مشبیه معقول و تجریدی را به مشبیه محسوس مانند می‌کنند تا زمینه برای درک بهتر مخاطب از مفاهیم نویسنده فراهم شود.» (خلیلی و همکاران ۱۳۸۶: ۳۱ - ۳۰) وی در *عبر‌العاشقین* با استفاده از انواع روش‌های توصیفی که مملو از تشبیهات بدیع است به تبیین نظرات خود در مورد «عشق» پرداخته و متونی انضمامی ارائه داده است. بنابراین در *عبر‌العاشقین* با بسامد بسیار بالاتری، از کاربرد تشبیه روبه‌رو هستیم. روزبهان خالق تشبیهاتی بدیع، فشرده و تودرتوست:

«*عبر‌العاشقین* از آثار بنام عرفانی است که روزبهان بقلی در آن، معنی را با خیال همراه کرده است. وی در بیان مباحثی که بیان آن با زبان عادی دشوار است، از خیال‌های شاعرانه بهره برده است. در این میان، تشبیه، نقشی اصلی را در خیال‌های شاعرانه روزبهان دارد؛ به گونه‌ای که به سبب کاربرد فراوان تشبیه و

زیرمجموعه‌های آن، *عبرالعاشقین* در شمار شاعرانه‌ترین آثار منثور عرفانی قرار گرفته است.» (آقا حسینی و همکاران ۱۳۹۳: ۷۵)

اما به این دلیل که تشبیهات وی از نوع تشبیه تمثیلی نیست و اغلب از نوع اضافه تشبیهی است، نه تنها کمکی به رفع انتزاع نکرده، بلکه بر ابهام و پیچیدگی سخن او نیز افزوده است. گاهی نیز از تشبیه تمثیلی استفاده کرده است. به عنوان مثال در عبارات زیر برای بیان معنای زندگی عارف، کیفیت و چگونگی رسیدن او به کمال، که در کلام عادی نمی‌گنجد و در انتزاع مانده است و درک آن با هدف‌مندی زندگی و سیر و سلوک عارفانه مرتبط است، روح دردمند عارف را که در جستجوی وصال مجدد به اصل خویش است، از طریق توصیف تشبیهی به مرغ و بهشت را به گلستان ازل تشبیه کرده است. وی مرغ روح را در تکاپویی هدفمند قرار داده و چون در این راه جان خود را می‌بازد و چیزی از «خود» اش بر جای نمی‌ماند سخنانی می‌گوید که درک آن برای هرکسی میسر نیست و با انضمامی کردن شطح‌های معروف حلاج و بایزید که در آن حالت این سخنان شطح‌آمیز را بیان داشته‌اند، سخن خود را تبیین می‌نماید:

«چون ازین چمن عندلیب دردناک در گلستان آزال به جناح آباد بی‌آزال و آباد بپرد، جهان سرمد بیند خود به خود عاشق. چون آن پروانه در شمع قدم بسوخت، از جان قدم جان ستاند، بالجان یکتائی از منقار صفاتی دُرُّ «أناالحق» و لؤلؤ «سبحانی» افشاند.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۰۳)

د) توصیف تلمیحی: در این نوع توصیف به بخشی از قرآن، حدیث یا سخنان بزرگان اشاره می‌شود ولی آن را به‌طور کامل نمی‌آورند. در مثال زیر روزبهان از واقعه موسی و کوه و طور و ارنی گفتن وی یاد کرده است و مبحث عشق را با «تلمیح» بیان می‌کند. وی معتقد است عاشقی، نشانه دارد و این نشانه‌ها در داستان‌های قرآن است:

«اگر عاشقی، دست بریده کو؟ اگر والهی رو در بیابان «ارنی» گوی، موسی بی‌عصا جوی. عقل رعنا را در کفر و ایمان بدخو کردی. این چه رنگ بوقلمون است که در شهر ساغرکشان عشق آوردی؟ اگر «ارنی» گویی چرا در دشت مدین گله‌بانی کنی؟ اگر رنگ زحل قدم گرفتی، چرا بر صحن چهارم چون عیسی دردمند پاسبانی کنی؟» (همان: ۱۱۳ - ۱۱۲)

ه) **توصیف روایی:** یکی از روش‌های تربیتی در متون ادبی و عرفانی، آوردن روایت‌های کوتاه و یا بلند راجع به زندگی بزرگان است. روایت‌های داستانی اغلب به شکل انضمامی به کار می‌روند؛ زیرا به واسطه آن‌ها مطلبی از سیره یا روش بزرگان نمایش داده می‌شود که هم در تأیید آن‌هاست و هم گره از مطلب باز می‌کند. در عبارات زیر که مربوط به مطلوب اخلاقی عشق‌ورزی است، روزبهان روایتی از یوسف بن حسین رازی در وصف عاشقان آورده و علت مرگ حاضرین در انتزاع است. با انضمام روایتی از مناظره عارفی بنام خباب حالات عاشقان را در ذهن مخاطبان تبیین نموده است:

«یوسف بن حسین رازی - علیه الرحمه - گوید که در مجلس ذوالنون - رحمه الله علیه - بمصر حاضر بودم، و آنجا هفتاد هزار خلق نشسته بودند. در محبت خدای تعالی - جل جلاله - کلام می‌راند، یازده تن بمردند. چون مجلس بآخر آمد، عیاری برخاست که او را خباب گفتندی. شصت سال روزه داشته بود و شبانگه جز قشر باقلا نخورده بود. گفت «ای ابوالفیض! از محبت باری بسی یاد کردی، در محبت مخلوق بمخلوق چیزی بگویی!» ذوالنون آوه برآورد، جامه را چاک کرد، برخاست و بروی درآمد، رویش پرخون شد، بزبان تازی می‌گفت غلقت رهونم و استعبرت عیونهم.» (روزبهان ۱۳۸۳: ۵۴)

و) **توصیف شعری:** انضمام شعر یکی از زیباترین انواع روش‌های توصیفی برای اقناع مخاطبان و از مقبول‌ترین روش‌های تضمین در ادب فارسی است. گویا هر جا کلام ناتمام است، شعر به اتمام و اکمال آن کمک می‌نماید. روزبهان در آثار خود به‌ویژه در پایان فصول *عبرالعاشقین*، از انضمام اشعار در راستای اقناع مخاطبان، استفاده فراوان برده است. عبارات زیر راجع به وصف حالات عاشق است که با انضمام و استشهاد اشعاری حالات عاشق را به حالات کسی که خرمش سوخته و ناکام است تشبیه می‌نماید تا مخاطبی که هنوز به آن مرحله از عاشقی نرسیده، به آن حالت نزدیک شود. این نوع توصیف را می‌توان در توصیف تشبیهی نیز گنجاند:

«در قامت او دلم را قیامت‌هاست، در رؤیت جمال او نفسم را دیانت‌هاست، در ره هجر او دلم را ولایت‌هاست، در میدان وصال او روحم را با چند عشق

مبارزتهاست. گوئی که کدام جوهر بود، که از سلک ملکوت بگسیخت، یا کدام دلبری بود از عرایس خانه جبروت که ازین خسته جان بگریخت؟
من خود صنما سوخته خرمن بودم! وز عشق تو من کشیده دامن بودم
تو نیز پیامدی بآزردن من در شهر مگر دست خوشت من بودم»
(همان: ۲۶)

نتیجه

بررسی دیدگاه روزبهران درباره گزاره‌های انتزاعی و انضمامی نشان می‌دهد که زبان او در بیان گزاره‌های پرسشی شطحیات، تصویری و انضمامی است. وی وجد درونی خود را با یاری گزاره‌های پرسشی و به کارگیری افعال مادی مثل سیرکردن و سفرکردن، انضمامی کرده و این تجربه جسمی شده به گزاره‌های انضمامی کمک می‌کند تا واقعیت‌های انتزاعی را به صورت عینی و ملموس مفهوم‌سازی کنند و به این ترتیب، تجربه وصول به حقیقت متعالی که لایدرک و لایوصف است در قالبی محسوس و مادی جلوه‌گر می‌شود تا مخاطب را قانع کند که از نیازهای فیزیولوژیک و مطلوب‌های اجتماعی فردی و جمعی گذر کرده و با کسب مطلوب‌های اخلاقی به مطلوب‌های روان‌شناختی و ارزشی دست یابد. در شرح شطحیات شاهد متنی واقع‌گرایانه برای تفسیر متونی فراواقع‌گرایانه هستیم که با زبان منطقی مواجید عرفانی را تبیین نموده است. در هر دو متن زبان او با کاربرد استعاره، ابهام، ابهام و نیز نماد تا حدی پیچیده و فنی است. اما برای اظهار نظر در خصوص انتزاعی و انضمامی بودن سخن روزبهران باید زبان معیار قرن پنجم و ششم، موقعیت، حالات و ویژگی‌های مخاطبان او را که اکثر آن‌ها دستی بر آتش عرفان داشته‌اند و درک حالات وی برایشان ملموس‌تر بوده است، مد نظر داشت و با توجه به این‌که انتزاعی و

انضمامی بودن گزاره‌ها امری نسبی است، می‌توان گفت روزبهان از این دیدگاه متونی - البته به‌زعم خودش - کاملاً انضمامی ارائه داده است. وی مطالب انضمامی خود را اغلب به واسطه کاربرد انواع روش‌های توصیفی نقلی، عقلی، تلمیح، تشبیه، روایت و شعر تبیین نموده، اما از طریق توصیف تشبیهی به ندرت بوده؛ زیرا تشبیهات وی از نوع اضافه تشبیهی است نه تشبیه تمثیلی.

پی‌نوشت

(۱) آگزیستانسیالیسم یا هستی‌گرایی یا باور به اصالت وجود اصطلاحی است که به کارهای فیلسوفان مشخصی از اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم اعمال می‌شود. طبق باور آگزیستانسیالیست زندگی بی‌معناست مگر این‌که خود شخص به آن معنا دهد.

(۲) لوگوترایی یا معنا درمانی مکتب روان‌شناسی است که ویکتور فرانکل بنیان گذاشت. او به اهمیت معنای زندگی برای انسان در سخت‌ترین شرایط می‌پردازد. وی اختلال عاطفی را حاصل عدم توانایی فرد در یافتن معنا برای زندگی می‌داند. در این مکتب معنوی زیستن راه حل بسیاری از نابسامانی‌های روحی دانسته شده است.

کتابنامه

قرآن کریم

اسفندیار، محمود رضا و فاطمه سلیمانی کوشالی. ۱۳۸۹. «مفهوم عشق از دیدگاه روزبهان بقلی». پژوهشنامه ادیان. س ۴. ش ۷. صص ۴۶ - ۳۱.

آقا حسینی، حسین، سید علی اصغر میرباقری فرد و مریم نافلی. ۱۳۹۵. «بررسی تشبیهات حوزه‌ای عشق در عبهرالعاشقین روزبهان بقلی». ادب فارسی. س ۶. ش ۱. صص ۷۶ - ۵۷.

باقری خلیلی، علی اکبر. ۱۳۸۸. «مبانی عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ شیرازی». فصلنامه پژوهش‌های ادبی. س ۶. ش ۲۴. صص ۳۴ - ۹.

بقلی، روزبهان. ۱۳۸۳. عبهرالعاشقین. چ ۴. تهران: منوچهری.

_____ . ۱۳۹۴. شرح شطحیات. چ ۷. تهران: طهوری.

جیمز، ویلیام. ۱۳۹۳. تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. تهران: حکمت.

- حاجی آبادی، محمد. ۱۳۹۳. «از خود رهایی، بنیاد معرفتی حکیم نزاری قهستانی». مجموعه مقالات همایش ملی نقد و تحلیل زندگی، شعر و اندیشه حکیم نزاری قهستانی. ش ۱. صص ۷۸-۶۶.
- خلیلی، علی اصغر و همکاران. ۱۳۸۶. «بررسی و تحلیل تصویر در شرح شطحیات روزبهان بقلی شیرازی». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا). س ۱۱. ش ۴. صص ۴۰-۲۳.
- خوشحال دستجردی، طاهره و راضیه حجتی زاده. ۱۳۹۰. «نقد و تحلیل پدیدار شناختی عرفان روزبهان با تاکید بر مبحث «تجلیات التباسی» در عبرالعاشقین». دو فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. س ۳. ش ۵. صص ۲۵-۱.
- ستاری، جلال. ۱۳۶۶. حالات عشق مجنون. تهران: توس.
- سلطانی، منظر و سعید پورعظیمی. ۱۳۹۳. «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب «صورت» و «معنا»». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۰. ش ۳۴. صص ۱۵۹-۱۳۱.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۶۶. تاریخ ادبیات در ایران. ج ۱. چ ۷. تهران: فردوس.
- علیزمانی، عباس و غفوریان، مهدی. ۱۳۸۹. «مؤلفه‌های زندگی معنادار از دیدگاه جان کاتینگهام». پژوهش‌های فلسفی. ش ۱۷. صص ۳۲-۷.
- فتوحی، محمود و مریم علی‌نژاد. ۱۳۸۸. «بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری در عبرالعاشقین». ادب پژوهی. س ۳. ش ۱۰. صص ۲۵-۷.
- مختاری، مسروره و همکاران. ۱۳۹۳. «رابطه بینامتنیت میان سوانح‌العشاق و عبرالعاشقین». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۰. ش ۳۶. صص ۳۱۶-۲۸۵.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۶. حق و باطل به ضمیمه احیای تفکر اسلامی. چ ۱۶. تهران: صدرا.
- معالی، مهدی و علی‌اکبر عبدل آبادی. ۱۳۹۸. «نسبت دین با معنای زندگی و آلام وجودی از نگاه ویلیام جیمز». فلسفه دین. س ۱۴. ش ۴. صص ۶۳۰-۶۱۳.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۹۸. زمین از دریچه آسمان. چ ۲. تهران: سروش مولانا.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۷. درس‌گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان. چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مورس، جورج و دیگران. ۱۳۷۲. آثار صوفیه در قرون وسطی به نثر فارسی. ترجمه امیره ضمیری. فرهنگ (ویژه ادبیات). ش ۱۴. صص ۲۴۶-۲۱۰.
- ولف، دیوید. ۱۳۸۶. روان‌شناسی دین. ترجمه محمد دهقان. تهران: رشد.

English Sources

- Eagleton, Terry. ۲۰۰۷. *The Meaning of life: A very short introduction*, oxford university press.
- James, William. ۱۹۴۳. *Essay on Faith and Morals* London: Longmans Green and Co.

References

- Alī-zamānī, Abbās and Qafūrīyān, Mehdī. (2010/1389SH). "Mo'allefehā-ye Zendegī-ye Ma'nā-dār az Dīd-gāhe John Cottingham". *Philosophical research*. No. 17. Pp. 7-32.
- Āqā-hoseynī, Hoseyn and Mīr-bāqerī-fard, Seyyed-alī-asqar & Nāfelī, Maryam. (2016/1395SH). "Barrasī-ye Tašbīhāte Hozeh-ī-ye Ešq dar Abharo al-āšeḡīn Rūzbehān Baqlī". *Persian literature*. 6th Year. No. 1. Pp. 57-76.
- Bāqerī Xalīlī, Alī-akbar. (2009/1388SH). "Mabānī-ye Eyš va Xowšdelī dar Qazalīyāte Hāfeze Šīrāzī". *Journal of Literary Research*. 6th Year. No. 24. Pp. 9-34.
- Baqlī, Rūzbehān. (2004/1383SH). *Abharo al-āšeḡīn*. 4th ed. Tehrān: Manūčehrī.
- Baqlī, Rūzbehān. (2015/1394SH). *Šarhe Šathīyāt*. 7th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Esfandīyār, Mahmūd-rezā and Soleymānī-kūšālī, Fāteme. (2010/1389SH). "Maḡhūme Ešq az Dīdgāhe Rūzbehān Baqlī". *Journal of Religions*. 4th Year. No. 7. Pp. 32-46.
- Fotūhī, Mahmūd and Alī-nejād, Maryam. (2009/1388SH). "Barrasī-ye Rābete-ye Tajrobe-ye Erfānī va Zabāne Tasvīrī dar Abharo al-āšeḡīn". *Literary research*. 3rd Year. No. 10. Pp. 7-25.
- Hājī-ābādī, Mohammad. (2014/1393SH). "az Xod Rahāyī, Bonyāde Ma'refatī-ye Hakīm Nazārī-ye Qahestānī". *Proceedings of the National Conference on Life Critique and Analysis, Poetry and thought of Hakīm Nazārī Qahestānī*. No. 1. Pp. 66-78.
- Holy Qor'ān*.
- James, William. (2014/1393SH). *Tanavvo'e Tajrobe-ye Dīnī (The varieties of religious experience)*. Tr. by Hoseyn Kīyānī. Tehrān: Hekmat.
- Malekīyān, Mostafā. (2008/1387SH). *Dars Goftārḡā-yī dar Raveš-šenāsī-ye Motāle'āte Moḡāyese-ī-ye Erfān*. 1th ed. Tehrān: University of Religions and Religions Publications.
- Malekīyān, Mostafā. (2019/1398SH). *Zamīn az Darīče-ye Āsemān*. 2th ed. Tehrān: Sorūše Mowlānā.
- Ma'ālī, Mehdī and Abdo al-ābādī, Alī-akbar. (2019/1398SH). "Nesbate Dīn bā Ma'nāye Zendegī va Ālāme Vojūdī az Negāhe William James". *Essay Research, Philosophy of Religion*. 14th Year. No. 4. Pp. 613-630.
- Morris, George and Others. (1993/1372SH). *Āsāre Sūfiye dar Qorūne Vostā be Nasre Fārsī (Sufi works in medieval Persian prose)*. Tr. by Amīr Zamīrī. *Culture (especially literature)*. No. 14. Pp. 210-246.
- Moxtārī, Masrūreh and Others. (2014/1393SH). "Rābete-ye Beynā-matnīyyat Mīyāne Savāneho al-oššāq va Abharo al-āšeḡīn". *Quarterly*

Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 10th Year. No. 36. Pp. 285-316.

Motahharī, Morteżā. (1997/1376SH). "*Haq va Bātel be Zamīme-ye Ehyā-ye Tafakkore Eslāmī*". 16th ed. Tehrān: Sadrā.

Safā, Zabīho al-Ilāh. (1987/1366SH). *Tārīxe Adabīyāt dar Īrān*. 1st Vol. 7th ed. Tehrān: Ferdows.

Sattārī, Jalāl. (1987/1366SH). *Hālāte Ešqe Majnūn*. Tehrān: Tūs.

Soltānī, Manzar and Pūr-azīmī, Sa'īd. (2014/1393SH). "*Bayān-nāpazīrī-ye Tajrobe-ye Erfānī bā Nazar be Ārāye Mowlānā dar Bābe "Sūrāt" va "Ma'nā"*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch.* 10th Year. No. 34. Pp. 131-59.

Wulff, David M. (2007/1386SH). *Ravān-šenasī-ye Dīn (Psychology of religion: classic and contemporary)*. Tr. by Mohammad Dehqān. Tehrān: Rošd.

Xalīlī, Alī-asqar and Others. (2007/1386SH). "*Barrasī va Tahlīle Tasvīr dar Šarhe Šathīyāte Rūzbehān Baqlī Šīrāzī*". *mysticism Research mysticism (Gohare Gūyā)*. 11th Year. No. 4. Pp. 23-40.

Xošhāl Dast-jerdī, Tāhere and Hojatī-zāde, Rāzīye. (2011/1390SH). "*Naqd va Tahlīle Padīdār Šenāxtī-ye Erfāne Rūzbehān Baqlī bā Ta'kīd bar Mabhase "Tajallīyāte Eltebāsī" dar Abharo al-āšeqīn*". *Two Quarterly Journal of Mystical Literature, Al-Zahra University.* 3th year. No. 5. Pp. 1-25.