

A Survey on the Content of Bahr al-Asrar

*M. Tadayon

**M. Khademolfoghara

***A. Radnanesh

****M. E. Irajpour

The emergence of the Quran among the Arabs led to the development of many sciences, including rhetoric, grammar, reading, history, interpretation and so forth. One of the fields of Quranic studies is interpretations and approaches that has been done in different periods of this world's major work. Mystical interpretations of the Holy Quran is one of these works that Iranian Muslims created in this field in different eras. This paper attempts to recognize the status of poetic and mystical interpretation of Bahr al-Asrar which is one of the most important and still being unrecognized works of the Qajar era. This interpretation is written by Mirza Muhammadtaghi Kermani known as Mozafar Alishah who is one of the famous mystics of early Qajar period and is an ancestor of the late Saeed Nafisi. Bahr al-Asrar interpretation or Sab al-Masani is a mystical interpretation written by Surah al-Hamd in Masnavi which takes about 4,000 distiches. Although this work has been printed several times by lithography and once printed by movable-type printing system, but for different reasons the prints are without scientific basis. In this Interpretation Mozafar Alishah describes Holy Surah al-Hamd in twenty Behers and expresses mystical moments in these Behers as he expressed the levels of existence. During these verses there are references in prose, and sometimes he uses the Quran, Imams' Hadiths and lyrics from great poets to emphasize the importance of his work. In this study the themes and content of this work were discussed, as the work and the interpreter were introduced.

Keywords: Quran, Mystical Interpretation, Surah al-Hamd, Bahr al-Asrar, Mozafar Alishah.

*Professor, Islamic Azad University

**PhD Candidate, Islamic Azad University

***Professor, Islamic Azad University

****Assistant Professor, Islamic Azad University

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال یازدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، تابستان ۱۳۹۶، صص ۲۸-۱

بررسی محتوایی بحرالاسرار

مینا خادم‌الفرا* - مهدی تدین** - عطا محمد رادمنش*** - محمدابراهیم ایرج‌پور****

چکیده

ظهور قرآن، در میان عرب‌ها به پیدایش و گسترش بسیاری از علوم مانند بلاغت، نحو، قرائت، تاریخ، تفسیر و... انجامید. یکی از حوزه‌های علوم قرآنی، انواع تفسیرهای گوناگون و رویکردهایی است که در دوره‌های مختلف از این اثر بزرگ ایجاد شده است؛ تفسیرهای عرفانی قرآن مجید از این جمله است و البته ایرانیان مسلمان در دوره‌های گوناگون، در این زمینه آثار بسیاری آفریده‌اند. در این نوشتار، کوشش می‌شود تا جایگاه تفسیر تک‌سوره‌ای منظوم و عرفانی بحرالاسرار بازشناسی شود. این اثر یکی از تفسیرهای مهم و ناشناخته عصر قاجار است. این تفسیر به قلم میرزا محمدتقی کرمانی، ملقب به مظفرعلیشاه، است. او از عارفان مشهور اوایل دوره قاجار و از اجداد مرحوم سعید نفیسی است.

تفسیر منظوم بحرالاسرار یا سبع‌المثنائی، تفسیر عرفانی سوره حمد، در قالب مثنوی است که حدود ۴۰۰۰ بیت را در بر می‌گیرد. مظفرعلیشاه در این تفسیر، افزون بر بیان مراتب وجود، سوره مبارکه حمد را در بیست بحر شرح می‌دهد و نکته‌های باریک عرفانی آن را در این بحرها بیان

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد، اصفهان، ایران mina.khadem53@gmail.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد، اصفهان، ایران dr.mehditadayon@gmail.com

*** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد، اصفهان، ایران radmanesh@phu.iaun.ac.ir

**** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور واحد اردستان، اصفهان، ایران irajpour20@yahoo.com

می‌کند. در میان این ابیات، اشاراتی نیز به نثر می‌شود و گاهی مطالبی از آیات قرآن و احادیث ائمه و اشعار بزرگان مانند مولانا، برای تأکید استفاده شده است. در این مقاله با معرفی این اثر و مفسر آن، به درون‌مایه و محتوای این منظومه پرداخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی

قرآن؛ تفسیر عرفانی؛ سوره حمد؛ بحرالاسرار؛ مظفرعلیشاه

۱- مقدمه

علم تفسیر از نخستین علوم است که در دنیای اسلام ایجاد شد و جایگاه و اهمیت ویژه خود را یافت. «تفسیر، بحث از کلام خداست و معلوم این دانش، سخن از سخن حضرت دوست» (العک، ۱۴۰۶: ۲۸) است. اصل کلمه تفسیر از ریشه «فسر» به معنی شرح کردن و روشن کردن (آذرنوش، ۱۳۹۳: ۷۹۵) است و برخی نیز این کلمه را مقلوب «سفر» به معنی پرده‌افکندن و نقاب‌برگرفتن (همان: ۴۵۵) دانسته‌اند. حجاب‌های مختلفی برای انسان وجود دارد و به همین سبب درک درست معنایی قرآن همواره نیازمند توضیح و تفسیر است؛ در نتیجه برای فهم بهتر این کتاب آسمانی، تفسیرهای مختلف و متعددی در زمینه‌های گوناگون نوشته شده است.

در مقابل واژه تفسیر کلمه تأویل قرار دارد. لغت‌شناسان اصل این کلمه را از ماده «أ، و، ل» می‌دانند که به معنای تفسیر و شرح کردن (همان: ۳۵) است. تفسیر، رویکرد زبان‌شناسی و ظاهری آیات قرآن و بیان شأن نزول است؛ برای دریافت لغوی و ظاهری قرآن باید از واژه تفسیر استفاده کرد. در مقابل، واژه تأویل رویکرد معنایی و باطنی قرآن مجید است که سالک با توجه به کشف و شهود به آن دست می‌یابد. انواع روش‌های تفسیری متداول بر پایه دانشنامه اسلامی عبارت است از: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر عقلی، تفسیر روایی، تفسیر اجتهادی، تفسیر فقهی، تفسیر ادبی، تفسیر تربیتی، تفسیر کلامی، تفسیر فلسفی، تفسیر عرفانی، تفسیر علمی - تجربی، تفسیر رمزی.

۲- عرفان و تفسیر

تفاسیر عرفانی یکی از انواع تفاسیری است که بر قرآن مجید نوشته شده است. به‌طور کلی این تفاسیر را عارفانی نوشته‌اند که از گردش در بوستان قرآن، خوشه‌های زیادی برچیده‌اند. زبان

عارف، زبان تجربه‌های عرفانی عارف است که از درونش سرچشمه می‌گیرد و البته زبان عارفانه او نیز از قرآن سرچشمه می‌گیرد. قرآن پایه تفکر بنیادی عارف را پی‌ریزی می‌کند و ذهن او را پرورش می‌دهد؛ در واقع «واژگان قرآنی شامل معانی متعددی (وجوه) است که نمی‌توان آنها را جز با توضیح مفراط میدان چشم‌اندازها، در چهارچوب تفسیرهای لفظی گنجانده» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۵).

دیدگاه عارف به برداشت او از قرآن کریم وابسته است و به همین سبب تاوقتی نگرش او در موضوعات عرفانی و قرآنی و مسایل دیگر مربوط به این مباحث روشن نشود، فهم و درک تفاسیر عرفانی به آسانی ممکن نیست؛ زیرا زبان عرفانی، آکنده از راز و رمز و نماد است. در منظر عرفانی، تأکید بر حقیقت در برابر شریعت است و تأویل در واقع تلاشی برای دریافت مفاهیم باطنی قرآن است.

۳- بیانی کوتاه درباره پیشینه تفسیرهای عرفانی

قرآن کریم منبع عرفان و تصوف اسلامی است. انسان به‌طور فطری گرایش‌های عرفانی دارد؛ این تمایل فطری با مطالعه قرآن کریم، بیدار دلان را برمی‌انگیخت و ذوق و استعدادشان را شکوفا می‌کرد. عارفان مسلمان، آثار خود را با تأویل آیات رنگ و بوی قرآنی می‌دادند.^۱ مبنای تفسیر عرفانی بر آن است که قرآن باطنی دارد و از راه کشف و شهود عرفانی آن را می‌توان دریافت. در این تفاسیر اصطلاحات ویژه‌ای به کار می‌رود؛ تجربیات عرفانی مفسر بر کاربرد آنها تأثیر می‌گذارد. بنابراین تفسیر عرفانی، بر پایه رمز و نماد است و از نوع تفسیر باطنی است که مفسر در آن استدلال را کنار می‌نهد و به دریافت باطنی روی می‌آورد. سرچشمه اصلی تفسیر و تأویل عرفانی، آیاتی از قرآن مجید است که غنای واژگانی داشتند و باعث توجه مفسران شدند.

سید حسین نصر می‌نویسد: «اصل و مبدأ تفاسیر عرفانی به تفاسیر امام محمد باقر^(ع) و امام جعفر صادق^(ع) برمی‌گردد که اصل و مبدأ آنها نیز به نوبه خود به امام علی^(ع) بازمی‌گردد؛ همو که ابن عباس درباره‌اش می‌گفت: «آنچه من از تفسیر قرآن فراگرفته‌ام، مدیون علی بن ابی‌طالب هستم» (نصر، ۱۳۸۲: ۲۰۲).

بنابراین تفسیر عرفانی از همان ابتدای نزول قرآن به وجود آمد. چنان‌که پل نویا می‌گوید: «در اسلام همه چیز از قرآن آغاز می‌شود و همه چیز بدان بازمی‌گردد» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۵)؛ پس قرآن و حدیث سرچشمه همه مسلمانان عارف در تفسیر عرفانی بوده است. «اهمیت تفسیری عرفانی را

که صوفیان سنی به امام جعفر صادق (ع) نسبت داده‌اند، مانند اهمیت بسیاری از متون عرفانی کهن، نخست‌بار لویی ماسینیون (LuicsMassignoon) در اثر خود به نام تحقیق در اصطلاحات عرفان اسلامی مورد تأکید قرار داده است» (پورجوادی، ۱۳۶۹: ۵).

در قرن‌های نخستین هجری، تأویل عارفانه آیه‌های قرآن به آثار عرفانی راه یافت و این تأویل تا قرن‌های بعد ادامه داشت. چنان‌که در قرن سوم ابو محمد سهل تستری - صاحب تفسیر القرآن العظیم که مهم‌ترین اثر اوست - تفسیری عرفانی نوشت که گفته می‌شود مقدار بسیاری از عبارات آن از خود اوست. ابو عبدالرحمن سلمی در قرن چهارم حقایق التفسیر را نوشت که یکی از مؤثرترین تفسیرهای عرفانی است. در قرن پنجم «سال‌ها قبل از تولد خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶ - ۴۸۱ ق) یا در روزگار خردسالی و نوجوانی او» عارفی به نام پیر هری که به سخن شفیعی کدکنی غیر از خواجه عبدالله انصاری است، تفسیری عرفانی در قرآن مجید نوشته است و همان است که میبیدی در کشف الاسرار، آن را مبنای کار خود قرار داد. شفیعی کدکنی در کتاب در هرگز و همیشه انسان درباره این مفسر به‌طور گسترده تحقیقاتی انجام داده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۵۶ - ۴۷). پس از آنها میبیدی در قرن ششم و عین القضاة همدانی و روزبهان بقلی شیرازی، تفسیرهای عرفانی برجسته‌ای به رشته تحریر درآورده‌اند.

در قرن هفتم با ظهور عارف بزرگ شیخ اکبر، محی الدین ابن عربی، تفسیر عرفانی تحول بزرگی یافت و می‌توان گفت آغاز دوره دوم تفاسیر عرفانی با ظهور وی به وجود آمد. ابن عربی بنیانگذار نظریه وحدت وجود است. او تفسیر عرفانی را در تبیین این اندیشه به کار بست و پس از او عارفان و اندیشمندان بسیاری با پیروی از او این نظریه را کامل کردند. «محمود محمود غراب از دانشمندان معاصر سوریه، نظریات تفسیری ابن عربی را از لابه‌لای آثار او به‌ویژه کتاب فتوحات در یک‌جا جمع‌آوری و رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن نام نهاد که البته شامل تفسیر همه آیات قرآن نیست» (قاسم پور، ۱۳۹۲: ۱۴۵).

در قرن هشتم، مفسرانی مانند عبدالرزاق کاشانی و سید حیدر آملی در تفسیر عرفانی پیشگام بودند. سید حیدر آملی در زمینه تفسیر عرفانی به تأویل اهل ظاهر هم نظر داشت. در قرن نهم هجری تفسیر عرفانی رو به سستی و نابودی می‌رود؛ البته در همین دوره مفسرانی مانند عبدالرحمن جامی و شاه نعمت‌الله در این زمینه تألیفاتی دارند. در قرن دهم مفسر سرشناس عرفانی ملاحسین

واعظ کاشفی سبزواری کتاب *جواهرالتفسیر* خود را به تأثیر از ابن عربی نگاشت. از قرن دهم به بعد، مفسران، بیشتر به نگارش تفسیرهای یک یا چند سوره‌ای عرفانی گرایش یافتند.^۲

۴- نگاهی کوتاه به عرفان و تصوف قاجار

برای بررسی تفسیرهای عرفانی دوره قاجار، ابتدا به‌طور کوتاه سیر عرفان و تصوف در این دوره بررسی می‌شود.

صفویان بنیانگذار تشیع در ایران بودند. آنان پس از به قدرت رسیدن به آرامی، به‌ویژه همزمان با به سلطنت رسیدن سلطان حسین، تصوف را فراموش کردند. این سستی تا اواخر حکومت کریم‌خان زند ادامه داشت. «در اواخر عهد زندیه، سلسله نعمت‌اللهی بار دیگر رونق و شهرت تازه‌ای یافت و تصوف و آداب و رسوم آن رواج بسیار پیدا کرد و اقبال عامه مردم دوباره رونق گرفت» (کیانی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۱۹۹). درباره اقبال مردم عامه به تصوف در زمان کریم‌خان زند چنین می‌گویند: «وقتی میرمعصوم علیشاه هندی، از مشایخ نعمت‌اللهی، در روزگار خوش عصر کریم‌خان وکیل به شیراز وارد شد، سی هزار نفری مرید گرد او جمع شدند؛ لیکن فرمانروایان سلسله زند به تحریک علمای جوان به آزار آنان پرداختند و مجبورشان کردند به عراق بروند. در اوایل عصر قاجار، نعمت‌اللهیه تلاش کردند تا آیین نکوداشت خود را در کرمان که در محل آرامگاه وی بود، باب کنند؛ اما این اقدام با مخالفت علما روبرو شد و منجر به هرج و مرجی شد که در خلال آن، صوفی سودازده‌ای به نام مشتاق‌علی به قتل رسید؛ هم‌چنین شاعر عارفی به نام نورعلیشاه که شمار بسیاری پیرو در اصفهان و کردستان به او گرویدند، متهم شد که خیال سلطنت در سر می‌پرورد؛ گفته می‌شود که حین سرگردانی در تبعید، گویا با سم به هلاکت رسید» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۵۵).

باتوجه به بررسی‌های انجام‌شده، می‌توان به این نتیجه رسید که تصوف و عرفان در زمان قاجار، نسبت به دوره‌های قبل رواج بیشتری یافت. درباره رونق سلسله نعمت‌اللهیه - مظفرعلیشاه از مریدان این سلسله است - باید گفت «بازگشت عرفان نعمت‌اللهی، به ایران، هم‌زمان با پایان حکومت زند و آغاز قاجار است. گرایش به عرفان به‌طور ناخودآگاه همواره در ایرانیان وجود داشته است؛ اما شرایط آشفته این دوره، احساس نیاز به یک پناهگاه را به‌طور جدی در مردم افزایش می‌داد» (ایرج‌پور، ۱۳۹۰: ۲۹).

با رواج عرفان و تصوف در دوره قاجار که با ظهور نورعلیشاه اصفهانی به دوره تازه‌ای وارد شد، تفسیر عرفانی نیز رواج یافت و البته تاحدّی از آثار نورعلیشاه تأثیر گرفت؛ زیرا «آثار نورعلیشاه به تاریخ تصوف ایران در یک دوره شور و هیجان تازه وارد می‌کند که تجدید عهدی با تصوف حلاج و شبلی است» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۳۲۴).

نورعلیشاه در آثار خود، اصول و فروع ظاهری را بیان می‌کند و معتقد است پشت این اصول و فروع ظاهری، اصول و فروع باطنی نیز نهفته است؛ درواقع او همان تأویل‌گرایی را مطرح می‌کند. مریدانش نیز با تأییدپذیری از او، آثاری در تفسیر عرفانی قرآن می‌نگارند. در ادامه به‌طور کوتاه تفسیرهای عرفانی دوره قاجار معرفی می‌شود.^۳

(۱) *الفتوحات الالهیه*: این اثر از سلیمان بن عمر عجیلی (معروف به جمل) است و شرحی بر تفسیر جلالین و فراگیر همه آیات قرآن است.

(۲) *تفسیر منظوم بسمله و سوره حمد و بقره*: این تفسیر از میرزا محمدعلی ملقب به نورعلیشاه اصفهانی، مفسر و از بزرگان تصوف در اواخر دوره زندیه است. این تفسیر دربردارنده اشارات عرفانی است که از حروف بسمله دریافت می‌شود. این اثر، تفسیر کوتاه و ترجمه آیات را به‌طور منظوم تا آیه ۷۹ بقره ادامه می‌دهد.

(۳) *تفسیر بحرالاسرار*: این تفسیر اثر محمدتقی مظفر کرمانی است که در ادامه به‌طور گسترده بررسی می‌شود.

(۴) *تفسیر مظهری*: از قاضی محمد ثناءالله مظهری است و همه سوره‌های قرآن را در بر می‌گیرد. مفسر آن از متصوفه است؛ اما به استفاده بسیار از اشارات دچار نشده است.

(۵) *غنائیم العارفین فی تفسیر القرآن المبین*: از شیخ محمدعلی یا ملاعلی برغانی قزوینی (۱۱۷۵ - ۱۲۶۹ق) و از تفسیرهای عرفانی شیعه به زبان عربی است.

(۶) *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی*: از محمود آلوسی است و در آن به استناد و نقد نظرهای مفسران پیشین می‌پردازد.

(۷) *تفسیر منظوم صفی‌علیشاه*: از میرزا حسن اصفهانی ملقب به صفی‌علیشاه از مشایخ صوفیه (۱۲۵۱ - ۱۳۱۶ق) است. این اثر تفسیر عرفانی و منظوم همه قرآن به وزن مثنوی مولوی است.

(۸) *مراحل لبید*: از محمد بن عمر نووی از تفسیرهای صوفیه که از *فتوحات‌المکیه* ابن عربی تأثیر

پذیرفته است و همه قرآن را در بر می‌گیرد.

۹) بیان السعاده فی مقامات العباده: از سلطان علیشاه گنابادی است. این اثر تفسیر عرفانی همه قرآن به زبان عربی است و بنیان آن بر جمع بین تأویل و تنزیل استوار است.

۱۰) اسرار العشق: اثر اسدالله ایزدگشسب ملقب به درویش ناصرعلی و متخلص به شمس است. این اثر، تفسیر عرفانی سوره مبارکه یوسف به نظم و در قالب مثنوی است و از اصطلاحات تصوف در آن استفاده شده است.

۵- مظفرعلیشاه کرمانی

میرزا محمدتقی مظفر کرمانی، فرزند میرزا کاظم صبوری است. «میرزا محمدتقی بن محمد کاظم (مظفرعلیشاه) جد چهارم سعید نفیسی است که ایشان از چهره‌های کم‌نظیر روزگار ما و همچون چراغی به فرهنگ و ادب پارسی نور می‌پاشند» (بهزادی اندوهجردی، ۱۳۷۰: ۵۲۴).

علامه جلال‌الدین همایی در مقاله «گوهر نفیسی رفت» انتساب مظفرعلیشاه به سعید نفیسی را تأیید می‌کند: «یکی از منسوبان خاندان بزرگ نفیسی، عالم مشهور میرزا محمدتقی مظفرعلیشاه کرمانی است (متوفی ۱۲۱۵ ق). مظفرعلیشاه فرزند میرزا محمدکاظم جد چهارم مرحوم سعید نفیسی بود» (همایی، ۱۳۴۵: ۲۷۴ - ۲۷۳).

باستانی پاریزی در مقاله «با دردکشان هرکه درافتاد، ورافتاد» درباره وقایع کرمان در زمان آقامحمدخان قاجار و قتل مشتاق سخن می‌گوید. او در آن مقاله درباره مظفرعلیشاه چنین نوشته است: «این محاصره چند ماه طول کشید و چون گرسنگی فشار آورد و کار بر خلق تنگ شد، به دستور لطفعلی خان ده هزار تن از مردم عجزه (پیرمردان و اطفال و زنان) را از شهر بیرون کردند؛ از جمله این اخراج‌شدگان، یکی همان میرزا محمدتقی مظفرعلیشاه بود که پس از آنکه از شهر بیرون آمد به چادر علی‌خان قراچورلو، از معتقدان سلسله نعمت‌اللهی، منزل کرد و پس از چند روز آقاعلی کرمانی (وزیر) که در اردوی شاهی معتبر و از جمله جان‌نثاران بود، به سبب ارادت، بلکه سعادت خود، او را به ملوک اقطاع - که در آنجا قلاع و ضیاع و عقار داشت - روانه کرد و سفارش مخارج و منزل مظفرعلیشاه را بر گماشتگان خود نگارش کرد» (باستانی پاریزی، ۱۳۷۹: ۱۷).

۵-۱ شیدایی مظفرعلیشاه

میرزا محمد تقی کرمانی در قرن دوازدهم در کرمان متولد شد. از سال تولد او اطلاع دقیقی در دست نیست. در ابتدای جوانی علوم عقلی و نقلی را فراگرفت. فقه و اصول را نزد شریف‌العلما خواند و در حکمت الهی و طبیعی و علوم ادبی و عربی مرتبه‌ای عالی یافت. از علمای سرشناس شهر و واعظ نام‌آوری بود. روزی بر سفره‌روضة یکی از بازاریان شهر نشسته بود که با شمس خود، یعنی جناب مشتاق‌علی شاه روبرو شد. ابتدا به بانی سفره گفت قرار نبود درویش سر سفره باشد که با پاسخ مشتاق روبرو شد. مشتاق نگاهی گیرا به او کرد و گفت: حاجی اگر سفره مولاست که درویش و غیر درویش ندارد و مجلس را ترک کرد. محمد تقی، شیدا و شیفته او شد و به دنبال او روان شد. می‌گویند گرویدن ملا محمد تقی به مشتاق در افکار عمومی شهر کرمان بسیار اثر گذاشت و همین موضوع مقدمات قتل مشتاق را فراهم کرد. سرانجام متعصبین فتوای قتل مشتاق را آشکار کردند و ملا عبدالله مجتهد در مسجد، از بالای منبر حکم قتل مشتاق را صادر کرد. مخالفین از مشتاق گله‌مند بودند که درویش آیات قرآن را همراه با ساز می‌خواند. مشتاق را در گودالی نگاه داشتند و به سنگ‌زدن پرداختند؛ محمد تقی مظفر وقتی رسید که کار از کار گذشته بود.

در *ریحانه‌الادب* درباره او آمده است: «میرزا محمد کرمانی، پسر میرزا کاظم طیب، از افاضل عرفای اوایل قرن سیزدهم هجرت می‌باشد که در اول جوانی علوم عقلیه و نقلیه را تحصیل نمود و در حکمت الهی و طبیعی و علوم ادبیه عربیه به مقامی بلند رسید. به صحبت مشایخ طریقت رغبت نمود و در اثر مواظبت فکر و ذکر و تصفیه و تزکیه، رتبه عالی یافت. به مشتاق‌علی شاه دست ارادت داد و به لقب مظفرعلیشاه ملقب و به مظفر معروف گردید. پس از آنکه پیر مذکور او به سال ۱۲۰۶ هجرت در کرمان مقتول شد، دیوانی به نام وی مرتب نمود. به مناسبت اینک حالات وی شبیه حالات مولوی رومی بوده، یعنی هر دو شاعر عالم فاضل و مرشد و پیر هر دو امی و بی‌سواد و مقتول و هریکی دیوانی به نام مرشد خود مرتب نموده‌اند، محققین کرمان او را مولوی ثانی و مولوی کرمانی گفته و نظیر مولوی رومی اش می‌دانند» (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴: ۳۲۶).

همان‌طور که گفته شد، مظفرعلیشاه عمری را در علوم دینی گذراند و مردم به او توجه داشتند؛ اما با دیدن درویش امی (مشتاق‌علی شاه) که نوازنده تار بود و قرآن را همراه با نوازندگی تار می‌خواند، دل و دین از دست داد و مولاناوار پیرامون شمس وجود مشتاق می‌گردید. جمال‌زاده درباره این شیفتگی می‌نویسد: «در تاریخ تصوف سه قضیه با کمال شباهت دیده

می‌شود؛ یکی شمس تبریزی و مولانا محمد بلخی، دوم قضیه مشتاقعلی شاه و میرزا محمدتقی مظفرعلیشاه کرمانی، سوم قضیه سعادتعلی شاه طاووس‌العرفا اصفهانی و سلطان‌علیشاه گنابادی که هرسه نفر دانشمند بزرگ، مجذوب سه درویش تقریباً درس‌نخوانده می‌شوند و هر سه نفر تألیفات خود را به نام مرشدهای خود می‌نویسند. چنان‌که دیوان اشعار مولانا به نام *دیوان شمس تبریز* است و دیوان اشعار مظفرعلیشاه به نام *مشتاق* است و بیشتر کتاب‌های سلطان‌علیشاه به نام *سعادتعلی شاه* است» (جمال‌زاده، ۱۳۴۳: ۶۳).

۲-۵ قتل مظفرعلیشاه

درباره آزار و اذیتی که نسبت به مظفرعلیشاه روا شد و به قتل او در بستان‌السیاحه انجامید، چنین آمده است: «مولانا از علمای ظاهر، جور بسیار دید و اذیت و آزار از اهل روزگار بی‌شمار کشید؛ من جمله ملاعبدالله کرمانی که یکی از معاندین اهل یقین بود و بر قتل مشتاقعلی شاه، قدس سره، فتوی داد و اقدام نمود و در خدمت قهرمان ایران، آقامحمدخان سعادت قتل مولانا نمود و چون آن شه‌ریار دانا دریافت نمود که عرض ملاعبدالله مبنی بر غرض و در دلش مرضی است و آنچه درباره مولانا عرض نموده و در آن مدعی است لاجرم به عرض ملاعبدالله التفات نکرد و مولانا را به دارالملک طهران آورد و چون آن پادشاه به حکم «کل من علیها فان» از جهان فانی درگذشت و نوبت سلطنت برسلطان فتحعلی شاه گشت، آقا محمدعلی کرمانشاهی که از جمله علمای ظاهر بود به اعتضاد حاجی ابراهیم خان شیرازی مولانا را به کرمانشاهان آورد و نسبت به مولانا آزار و اذیت بسیار کرد و مولانا مدتی برآن عذاب الیم گرفتار بود تا در سنه هزار و دو‌یست و پانزده هجری از این جهان پرملال به سرای بهجت مآل انتقال نمود و در خارج درب شرقی که مشهور به دروازه اصفهان و به قبرستان است مدفون گشت. بعضی برآند که آقا محمدعلی، آن جناب را مسموم کرده» (شیروانی، بی‌تا: ۴۸۴).

در *طرائق‌الحقایق* شرح قتل مظفرعلیشاه این‌گونه آمده است: «جناب آقا محمدعلی درخانه خود آن جناب را میهمان نمود و در آن اوقات جناب آقا محمود خلف صدق میزبان مرض شدیدی داشت و مظفرعلیشاه به احسن وجه ایشان را معالجه کرد و مزید اخلاص و ارادات وی گردید و به آن واسطه، جمعی سرأ دست ارادت به دامان وی زدند و بالجمله چون بر این امر اطلاع به هم رسانیدند، آن عارف ربانی را مسموم نموده؛ در سال ۱۲۱۵ از این جهان گذران به سرای جاودان

ارتحال نمود» (شیرازی، ۱۳۴۵: ۲۰۸).

درباره به شهادت رساندن بزرگان عرفان، از جمله مظفرعلیشاه مطلبی در کتاب روح مجرد نقل شده است: «در لیلۀ جمعه دوازدهم شهر جمادی‌الثانیه سنۀ یک هزار و سیصد و هفتاد و هشت هجریه قمریه که حقیر در همدان و در منزل و محضر حضرت آیه‌الله حاج شیخ محمدجواد انصاری همدانی مشرف بودم، ایشان در ضمن نصایح و مواعظ و قضایا فرمودند: آقا سید معصوم علیشاه را آقا محمد بهبهانی در کرمانشاه کشت. آقا محمدعلی سه نفر از اولیای خدا را کشت. سومی آنها بُدلا بود که فرمان قتل او را صادر کرده بود. بُدلا گفت: اگر مرا بکشی، تو قبل از من خاک خواهی رفت! آقا محمدعلی به وی گفت: مظفرعلیشاه و سید معصوم علیشاه که از تو مهم‌تر بودند چنین معجزه‌ای نکردند، تو حالا می‌خواهی بکنی؟! بُدلا گفت: همین‌طور است چون آنها کامل بودند، مرگ و حیات در نزدشان تفاوت نداشت؛ ولی من هنوز کامل نشده‌ام و نارس هستم. اگر مرا بکشی به من ظلم کرده‌ای!... مرحوم آیت‌الله انصاری فرمودند: مظفرعلیشاه و سید معصوم علیشاه و بُدلا مسلک درویشی داشتند و این مسلک خوب نیست؛ اما فرمان قتل اولیای خدا را صادر کردن کار آسانی نیست» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۳ق: ۳۸۴ - ۳۸۲).

۳-۵ آثار مظفرعلیشاه

از مظفرعلیشاه افزون بر بحرالاسرار که شرح آن گذشت و در ادامه نیز بیشتر معرفی خواهد شد، پنج اثر دیگر باقی است:

دیوان مشتاقیه: مجموعه اشعار مظفرعلیشاه است که به سبب علاقه شدیدش به درویش‌امی، مشتاقعلی، دیوانش را به نام او، مشتاقیه نامید.

(۱) رساله کبریت احمر: این رساله بیان اوراد و اذکار طریقه نعمت‌اللهیه و اسرار آنهاست. این اثر بعد از عنوان، مقدمه و دو فصل و یک خاتمه دارد.

(۲) افیونیه: رساله کوتاهی در علم پزشکی است.

(۳) رساله خلاصه‌العلوم.

(۴) مجمع‌البحار: این کتاب تفسیر سوره حمد به نثر است. مظفرعلیشاه قبل از این رساله، کتاب بحرالاسرار را تألیف کرده بود که تفسیر منظوم سوره حمد است. آن‌طور که خودش می‌نویسد در پایان عمر برای اینکه مردم بیشتر از آن استفاده کنند، تفسیر این سوره را به نثر نوشت و آن را به

۶- معرفی تفسیر منظوم بحرالاسرار

تفسیر بحرالاسرار در قالب مثنوی و در تفسیر سوره مبارکه سوره حمد سروده شده است. با بررسی در فهرستگان نسخ خطی ایران، تعداد ۵۵ نسخه خطی از این اثر بازیابی شد. تعدد این نسخه‌ها، خود می‌تواند دلیلی استوار بر اهمیت این تفسیر باشد. این اثر تاکنون یک‌بار به تصحیح محمدجواد نوربخش چاپ شده است؛ اما از نظر علمی و هم‌چنین توجه به اصول تصحیح، کاری ضعیف به شمار می‌رود؛ افزون بر آنکه از مقدمه مناسب و فهرست‌های لازم نیز بی‌بهره است.

مظفرعلیشاه در این منظومه، وجود را به بحرهای بیست‌گانه تقسیم می‌کند و هرکدام از این بحرها را با آیات شریفه سوره حمد پیوند می‌دهد. او در میان این بحور، مراتب وجود را بر مبنای مکتب ابن عربی تبیین می‌کند. مفسر در بیان مراتب وجود، بحور بیست‌گانه آن را این‌گونه برمی‌شمرد: «از ابتدای بسم الله الرحمن الرحيم تا ابتدای آیه ایاک نعبد و ایاک نستعین ۱۴ بحراست:

(۱) بحر ذات و بحر العلی و بحر الهویه (وجود مطلق و وجود لابه‌شرط)

بحر اول چیست دانسی شاه ذات کرده در بر کسوت خاص صفات»

(مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۴۳)

(۲) بحر الله و بحر النبوه

بحر ثانی چیست بحر الجامع است زآنکه بر وی اسم جامع واقع است

(همان: ۴۸)

(۳) بحر الاحدیه و بحر الولایه

بحر ثالث چیست آن بحر الاحد بحر ساکن فارغ از هر جزر و مد

(همان: ۵۰)

(۴) بحر الواحدیه

بحر رابع چیست بحر الواحد است موطن هر صادر و هر وارد است

(همان)

بحر الواحدیه خود به دو بحر (۵) اسماء و (۶) اکوان تقسیم می‌شود؛ بحر اسماء خود، دو بحر (۷)

الوهیه و ۸) ربوبیه را در بر می‌گیرد. بحر ربوبیه شامل بحرهای ۹) فضل و ۱۰) عدل است. بحر فضل خود به دو قسمت ۱۱) رحمان و ۱۲) رحیم تقسیم می‌شود. بحر اکوان نیز که قسم دوم از بحر الواحدیه است، دو بخش دارد: ۱۳) مبدأ و ۱۴) معاد.

به این ترتیب چهار آیه نخستین سوره مبارکه حمد به ۱۴ بحر تقسیم می‌شود و از ابتدای آیه ایاک نعبد و ایاک نستعین تا آخر سوره، شش بحر را در بر می‌گیرد: ۱) بحر العباده، ۲) بحر الدعاء، ۳) بحر الرغبه، ۴) بحر الرهبه، ۵) بحر الاستغاثه، ۶) بحر الاسترشاد. البته بعضی از این بحور امواجی مانند نماز و زکات و... دارند که در جای خود بیان می‌شود. مفسر به همین صورت، همه سوره مبارکه حمد را در این بحور شرح می‌دهد. ضمن اینکه مراتب وجود را نیز در بین همین بحور به نظم می‌کشد.

این تفسیر بر وزن مثنوی مولانا - (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) در بحر رمل مسدس محذوف یا مقصور - و نزدیک به ۴۰۰۰ بیت است. مظفرعلیشاه در سرودن این مثنوی به آیات قرآن، احادیث، دعاها و ابیاتی از مثنوی مولوی اشاره می‌کند.

جدول شماره ۱: بسامد تلمیحات و تضمینات در بحرالاسرار (۱۹۷ بیت)

تلمیح و تضمین	آیات قرآنی	احادیث	تضمین ابیات مثنوی	ادعیه	خطبه
تعداد ابیات	۱۰۰	۴۵	۴۳	۷	۲
درصد	٪۵۰/۷	٪۲۲/۸	٪۲۱/۸	٪۳/۵	٪۱

استفاده فراوان او از اصطلاحات فقهی و فلسفی و به‌ویژه تعبیرات عرفانی، بیانگر تسلط شاعر به علوم فقهی و فلسفی و عرفانی است.

جدول شماره ۲: اصطلاحات پربسامد فلسفی (۶۰۶ اصطلاح)

اصطلاحات پربسامد فلسفی	احدیت	ذات	واحدیت	تعین	فضل	تقید	وحدت	کثرت
تعداد اصطلاحات	۱۷۵	۱۴۳	۹۴	۵۳	۵۲	۴۸	۲۴	۱۷
درصد	٪۲۸/۸	٪۲۵/۶	٪۱۵/۵	٪۸/۷	٪۸/۵	٪۷/۹	٪۳/۹	٪۲/۸

جدول شماره ۳: اصطلاحات پربسامد عرفانی (۸۷۳ اصطلاح)

اصطلاحات	هو	جلال	عشق	جمال	حسن	رحیم	رحمان	لطف	قهر

									پربسامد عرفانی
۴۷	۶۳	۶۳	۶۶	۸۹	۱۰۴	۱۰۸	۱۱۰	۲۲۳	تعداد اصطلاحات
%۵/۳	%۷/۲	%۷/۲	%۷/۵	%۱۰/۱	%۱۱/۹	%۱۲/۳	%۱۲/۶	%۲۵/۵	درصد

البته باید گفت شاعر این منظومه، مانند بسیاری از شاعران عارف دیگر، شعر را وسیله‌ای برای بیان اهداف والای عرفانی خود قرار داده است؛ درحقیقت شعر برای آنان «تنها ظرفی است برای بیان معانی. آن هم شکسته‌ظرفی کم‌حجم» (ایرج‌پور، ۱۳۸۲: ۷۴).

در ابیات ۵۶۲ تا ۶۰۰ مثنوی دربارهٔ صراط مستقیم سخن می‌گوید که به نقطه می‌رسد. سپس در ابیات ۱۶۸۱ تا ۱۷۵۰ با استفاده از علم هندسه دوباره صراط مستقیم را شرح می‌دهد و کوتاه‌ترین خط بین دو نقطه را خط مستقیم معرفی می‌کند؛ این تکرار از نظر بعضی خوانندگان ملال‌آور است. در ابیات ۷۷۱ تا ۸۰۲ دربارهٔ بحر رحمان و رحیم سخن می‌گوید و دوباره در ابیات ۱۲۷۷ تا ۱۳۲۵ از دم رحمانی و رحیمی حق دم می‌زند؛ البته این پراکنده‌گویی‌ها، ذهن خواننده را برای نخستین بار آشفته می‌کند.

در متن اشعار این اثر، پیچیدگی‌های کلامی به کار رفته است و فهم برخی از نکات پنهان در شعر را برای خواننده دشوار می‌کند. در قسمت پایانی دیوان نیز مطالبی تاریخی بیان شده است که خالی از فایده نیست. شاعر می‌کوشد تا اثبات کند تصوف به‌ویژه تصوف نعمت‌اللهی - که خود از مریدان آن است - در تشیع ریشه دارد؛ او ادوار هفت‌گانه‌ای برای ظهور اسلام و ایمان و عرفان به کار می‌برد و هر یک را در دو وجه ظاهر و باطن بررسی می‌کند؛ هم‌چنین می‌گوید که اصل تصوف و عرفان از پیامبر اکرم (ص) به علی (ع) و از او به کمیل بن زیاد، صحابی خاص و شاگرد امام علی (ع)، رسید؛ سپس از امام زین‌العابدین (ع) و امام جعفر صادق (ع) و امام رضا (ع) به سه نفر از مشایخ تصوف به نام‌های ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی و معروف کرخی انتقال یافت. آنها نیز وظیفه داشتند آموزه‌های ناب ائمه را به گوش جان مشتاقان برسانند. این آموزه‌ها در قالب عرفان شیعی بود و بی‌میانجی از منبع فیض رحمانی دریافت شده است. تحقیقات امروز صاحب‌نظران در موضوعات تاریخی و اسلامی، حضور و پیوند این صوفیان به ائمه (ع) را با تردید روبرو کرده است و به‌یقین نمی‌توان این ادعا را ثابت کرد؛ اما مطالعات جدید در اینکه ائمه صوفیه را رد می‌کردند نیز با

احتیاط برخورد کرده است و به‌طور کلی این موضوعات را اثبات نمی‌کند.

۱-۶ چگونگی اشتمال سوره مبارکه حمد بر بحور بیست‌گانه و ادوار سبعه

مظفرعلیشاه در بیش از دوسوم مجموعه بحرالاسرار، بحرهای ذکرشده را به نظم می‌کشد و در آن برای بعضی از این بحور، امواجی بیان می‌کند؛ سپس در یک‌سوم باقی‌مانده، با اشاره به خوابی که از مشتاق می‌بیند، ادوار سبعه را به نظم درمی‌آورد.

۲-۶ کیفیت اشتمال سوره حمد بر بحور بیست‌گانه

مظفرعلیشاه منظومه خود را «با» بسم الله الرحمن الرحيم شروع می‌کند و آن را کلید در گنج حکیم می‌داند. بیت اول این مثنوی اقتباس از بیت اول مخزن‌الاسرار نظامی است:

بسم الله الرحمن الرحيم هست کلید در گنج حکیم

مظفرعلیشاه مانند بسیاری از مفسران دیگر که در جامع‌بودن سوره فاتحه نظر دارند، این سوره را باطن کل قرآن می‌داند. آن را ام‌الکتاب و سوره‌های دیگر را فرزندان این سوره می‌داند و آن را باب راهیابی به سوی حق می‌خواند.^۴

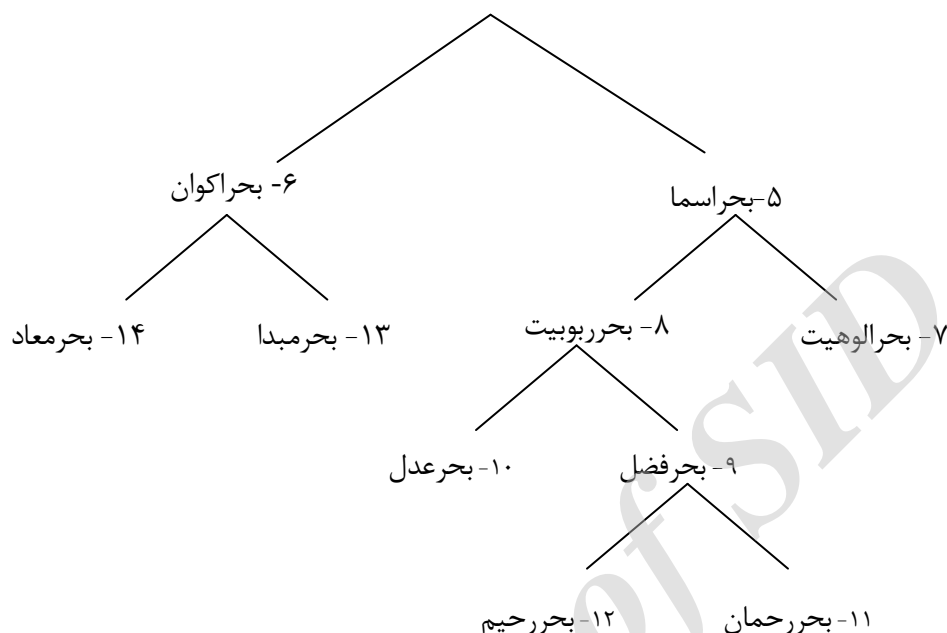
پس از آن با شرح ابیاتی در حقیقت سوره حمد، آن را به بیست بحر تقسیم می‌کند. به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی آیات سوره مبارکه حمد با عنوان بحر، از نظر مظفرعلیشاه ذوقی باشد. او بعضی از این بحور را به برخی دیگر برتری می‌دهد و بالاتر می‌داند؛ گاهی برای هر کدام از این بحرهای امواجی در نظر می‌گیرد. در ابتدا از «بسم الله الرحمن الرحيم» تا آخر آیه «الرحمن الرحيم» را به چهارده بحر تقسیم می‌کند و سپس از «مالک يوم الدين» تا آخر سوره به شش بحر تقسیم می‌شود. اگر بحور چهارده‌گانه به صورت نمودار ترسیم شود، به شکل زیر است:

(۱) بحر ذات و بحر العلی و بحر الهویه (وجود مطلق و وجود لابه‌شرط)؛

(۲) بحر الله و بحر النبوه؛

(۳) بحر الاحدیه و بحر الولایه؛

(۴) بحر الواحدیه.



بحر ذات، بحر اول است. نویسندہ در این بحر ذات خدا را از ہمہ قیود حتی قید مطلق بودن (مطلق در برابر مقید) آزاد می‌داند. این بحر، در اصل بحر کل است و ہمہ بحور دیگر تا انتها امواجی از این بحر هستند؛ این همان اصلی است کہ ابن عربی در *فصوص الحکم* می‌گوید: «و لیس وجود الا الحق. وجودی نیست جز وجود حق» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۸۵).

مظفرعلیشاہ در شرح بحر دوم کہ بحراللہ و بحرالنبوہ است، اصطلاح «مجمع البحرین» را بہ کار می‌برد کہ در واقع برزخی بین بحر احدیت و واحدیت است. بحر احدیت مرتبہ غیب الغیوب است؛ این بحر احدیت را پیش رو و واحدیت را پشت سر دارد. وی در شرح این بحر بہ حدیث «لان النبوہ برزخ بین الولایہ و الرسالہ» اشارہ می‌کند و این اشارہ، در اصل همان تفاوت بین نبی و رسول است؛ نبی مأموریت ابلاغ شریعت را ندارد و در واقع همان مقام ولایت را داراست؛ ابن فارض نیز معتقد است کہ اولیاء خدا در واقع کار نبی را انجام می‌دهند.

بحر سوم، بحر احدیت است. این بحر وجود بہ شرط اطلاق است کہ سابق و ازلی و اول است و بہ اعتبار مرتبہ احدیت کہ مرتبہ غیب الغیوب است ذات حق از ہر جہت یکی است و احد مطلق است. در این مرتبہ، ذات خداوند، مطلق در برابر مقید است؛ یعنی از ہرگونہ تعین و بندی رها و آزاد است.

بحر چهارم بحر الواحدیت است. خداوند، وجود به شرط تقيید است؛ ابدی و آخر است و همه اسماء و صفات حسنی و صفات الوهیت را به خود می‌گیرد. عرفا معتقدند: «حق تعالی دوست دارد جمال خود را هم در آینه ذات و هم در آینه اسما و صفات و هم در آینه فعل خود ببیند. از این رو هم در آینه اسما و صفات و اعیان ثابت‌ه در مقام واحدیت ظهور نمود و هم در آینه فعل خویش» (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۳۴).

مفسر این چهار بحر را ام‌البحار می‌داند که همه اینها در اسم الله جمع شده است. پس اسم الله، انسان کل است. درباره اسم الله و جامعیت آن در نقد النصوص چنین آمده است: «آدم آینه مرتبه الهیه و قابل ظهور همه اسما شد و غیر او را استعداد این مرتبه و قابلیت چنین ظهور نه و در حقیقت مظهر اسم الله اوست» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۴). مفسر، اسم الله را جامع اسماء حسنی، احد و گاهی احمد و سرانجام اول و آخر می‌داند و همه را در وجود علی و جانشینان بر حق او می‌بیند و ادعا می‌کند که این کلام غلو نیست؛ بلکه تسبیح و توحید خاص است. این توحید که مظفرعلیشاه به آن معتقد است همان توحید الهی است که برخی عرفا اعتقاد دارند. در مصباح‌الهدایه آمده است: «توحید الهی آن است که حق سبحانه و تعالی در ازل ازال به نفس خود به توحید دیگری، همیشه به وصف وحدانیت و نعت فردانیت موصوف و منعوت بود» (کاشانی، ۱۳۸۶: ۲۲).

سپس برای رسیدن به این مقام، صراط مستقیم را معرفی می‌کند. او صراط مستقیم را یک خط می‌داند که به نقطه پایان می‌پذیرد. نقطه در اصطلاح ریاضی یک فکر است که وقتی حرکت می‌کند، خط به وجود می‌آید. مبنای همه حرکت‌ها نقطه است. شاعر بر این اساس خط را نماد کثرت و نقطه را نماد وحدت می‌داند. وحدت در عین کثرت مسئله‌ای است که از زمان افلاطون مطرح بوده است و فلاسفه همواره اعتقاد داشتند که در کثرت‌ها وحدت نهفته است: «آنها معتقد بودند که اصل و اساس همه اشیاء چیزی است که همه اشیاء صور آن هستند و از آن نشأت گرفته‌اند و سرانجام در هنگام نابودی و اضمحلال بدان بازمی‌گردند» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۱۱۸)؛ نیز گفته شده است: «خدا و جهان نسبتشان یکسانی در نایکسانی است. وحدت وجود فلسفه‌ای است که جامع و مؤید هر دوی این قضایاست؛ یعنی جهان با خدا یکسان است و دوم اینکه جهان متمایز از خداست؛ یعنی با خدا یکسان نیست» (استیس، ۱۳۷۵: ۲۲۶). سپس با این استدلال ثابت می‌کند که انسان کامل راهنما و مقصود است و سرانجام تفاوت عقل و عشق را توضیح می‌دهد. او اصطلاحات فلسفی را کار عقل می‌داند و ملت عشق را جدا از همه ملت‌ها جدا تصور می‌کند و عشق را می‌ستاید.

بحر پنجم نخستین تقسیم بحر الواحدیه است. این بخش بحر اسماست و امواج بسیاری دارد. این امواج، اسمای حسنای الهی هستند و به دو قسمت ششم، بحر ربوبیت و هفتم، بحر الوهیت تقسیم می‌شود. بحر هفتم، بحر الوهیت، نسبت به ذات هو نزدیک‌تر از بحر ربوبیت است و جایگاه اسماء ذات الهی است؛ اسمایی مانند الحی و العلیم و... این بحر نسبتی با بحر اکوان ندارد.

تعینات الهی مأخذ اسماء الهی حسنی هستند و این تعینات یا ذاتی هستند یا فعلی. اسماء ذاتی اسمایی هستند که تحقق حقایق آنها به وجود اعیان مشروط نیست؛ اسمایی مانند عالم و قادر و... این اسما در زیر اسم الله هستند و به اسم الله نزدیک‌ترند؛ به همین سبب به آنها حقایق الوهیت می‌گویند و مظفرعلیشاه آنها را تحت نام بحر آورده است؛ هم‌چنین چون اسماء ذات خداوند هستند به بحرهای دیگری تقسیم نمی‌شوند و به دو جهان مبدأ و معاد نیز نسبت داده نمی‌شوند.

بحر هشتم، بحر ربوبیت نام دارد که مأخذ اسماء فعلی خداست و تحقق مفهومات آنها به وجود اعیان مشروط است؛ مثل الرازق، الخالق که این اسماء در زیر اسم رب هستند؛ به همین سبب شاعر این بحر را ربوبیت نامیده است. این بحر به دو بحر نهم، فضل و دهم، عدل تقسیم شده است. در تذکره/اولیا آمده است: «چون از مخلوقات غایب گشتم، گفتم به خالق رسیدم. پس سر از وادی ربوبیت برآوردم. کاسه‌ای بیاشامدیم که هرگز تا ابد از تشنگی ذکر او سیراب نشدم. پس سی هزار سال در فضای وحدانیت او پریدم و سی هزار سال دیگر در الوهیت پریدم و سی هزار سال دیگر در فردانیت» (عطار، ۱۳۴۶: ۲۰۶ - ۲۰۵). دو بحر الوهیت و ربوبیت در واقع تجلی اسم رب العالمین هستند؛ عالمین خود همان بحر اکوانی است که ششمین و دومین بحر از بحر الواحدیه است.

بحر نهم، قسم اول از بحر ربوبیت است و آن بحر فضل است که در آن صحبت از کرم خدا و بخشش او است. بحر دهم، قسم دوم از بحر ربوبیت است که بحر عدل نام دارد. در این بحر از پادشاهی برپایه به دست آورده‌های هر نفس صحبت می‌شود. این بحر موج‌های مختلفی به نام‌های حاکم و عادل و قاضی دارد. در باور مظفرعلیشاه همه مخلوقات از فرمان‌بر و گناهکار، درخور فضل الهی هستند و امامان و معصومین درّهای دریای فضل الهی برای شفاعت مردم‌اند.

بحر یازدهم، نخستین بخش از بحر فضل و بحر رحمان است. در آن بحر، فیض الهی همه موجودات عالم را در بر می‌گیرد.

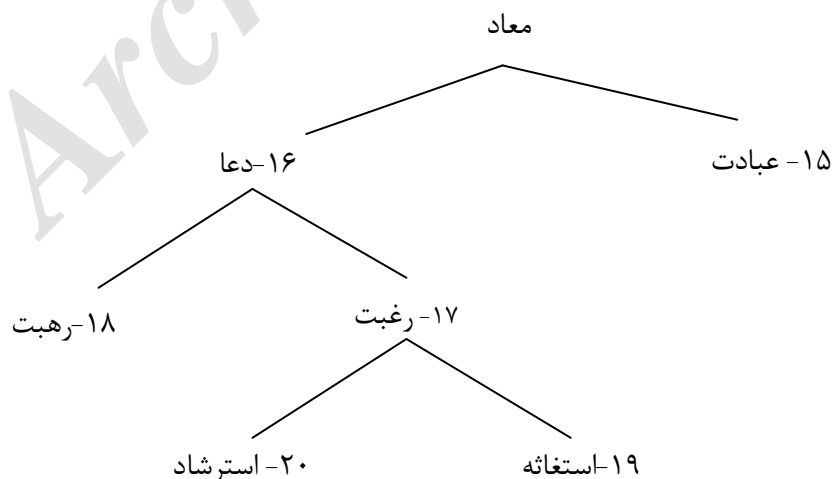
بحر دوازدهم، دومین بخش و بحر رحیم است. در این بحر لطف الهی شامل حال بندگان خاص اوست. در این قسمت، آیه بسم الله الرحمن الرحیم دریای بزرگی تصویر می‌شود که سه

زیرمجموعه دارد؛ نخستین آن الله و سومین رحیم است و رحمان مجرای بین این دو است (برزخ لایبغیان). عدل الهی راه ورود غیر را به بحر رحیم بسته است و صاحب بحر عدل که مالک یوم الدین است مقابل این بحر ایستاده است تا «مغضوب علیهم» و «الضالین» در این بحر راه نیابند. شاعر در قسمت‌های مختلف این مثنوی از رحمان و رحیم سخن می‌گوید و بعضی بحور دیگر را نیز در جای خود به این دو بحر مربوط می‌داند. در شرح اصطلاحات عرفانی آمده است: «رحمان به اعتبار جمعیت اسمائیه که در حضرت الهیه است و وجود از آن فائض گردد، اسم حق تعالی است و رحیم به اعتبار فیضان کمالات معنویه بر اهل ایمان، چون معرفت توحید، اسم حق است» (سجادی، ۱۳۹۳: ۶۱۴).

بحر سیزدهم بحر مبدأ است که قوس نزول است و بحر چهاردهم بحر معاد است که قوس عروج است؛ این دو از تقسیمات بحر ششم، یعنی بحر اکوان هستند.

برپایه نظر فلاسفه و عارفان اسلامی در مکتب ابن عربی، عالم وجود دایره‌ای است که دو قوس دارد؛ قوس صعودی و قوس نزولی. حضرات خمس در قوس نزولی قرار دارند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۲ - ۳۱) و برپایه باور مظفرعلیشاه در این مثنوی، همان بحر مبدأ است و سیر صعودی که دوباره به حق بازمی‌گردد، همان بحر معاد است. مظفرعلیشاه نیز عالم اکوان را بحر العالم می‌داند و آن را به دایره‌ای تشبیه می‌کند که قوس نزول مبدأ و قوس عروج معاد دارد؛ آدم، مرکز این دایره و عالم، محیط آن تصور می‌شود. او معتقد است درون آدم، خود عالمی است و هر موجی از این عالم خود دریایی است. به نظر او ليله‌القدر همان قوس نزولی است و یوم‌القیامه قوس عروج است؛ با این تفسیر، بحور چهارده‌گانه را به پایان می‌رساند و برای آغاز شش بحر دیگر به مقام مُخْلِصی و مُخْلِصی اشاره می‌کند. این شش بحر از آیه «ایاک نعبد و ایاک نستعین» شروع می‌شود و تا پایان سوره ادامه می‌یابد. او در این قسمت بر آن است که مخلص در مقام ایاک نعبد است و هنوز در خطر خودبینی است؛ اما مخلص در مقام ایاک نستعین است؛ زیرا خداوند او را برای خود خالص کرده است؛ سپس با بیان ابیاتی، دوباره بحث عقل و عشق را مطرح می‌کند و عقل را از امواج بحر واحد می‌داند که با فلسفه، مبدأ و مشتق را از هم جدا می‌کند؛ اما عشق از امواج بحر احد است که هر دو را یکی می‌داند (عقل کثرت است و عشق وحدت) و پیامبر ترازوی بین این دو است (برزخ و لایبغیان). پس از آن، ابیاتی در ستایش حضرت زهرا^(س) و فرزندانش می‌گوید. او نفس رحمانی را درختی می‌داند که نفس رحیمی میوه آن است و هدف از این ثمر آفرینش حضرت محمد^(ص) و

سبطين او و معصومين و انسان کامل است و اگر کسی می‌خواهد تأثیر دم رحیمی را در وجود خود بیابد، باید از دم انسان کامل دم‌پذیر شود. وی سپس دگرگونی خلقت را بیان می‌کند و آینه‌وجه رحیمی خداوند را انسان کامل می‌داند؛ انسانی که محل تجلی همه اسماء الهی است. نسفی می‌گوید: «بدان که این انسان کامل را اسامی بسیار است به اضافات اعتبارات به اسامی مختلف ذکر کرده‌اند و جمله راست است. درویش! انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند. دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند. امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند...» (نسفی، ۱۳۶۲: ۵ - ۴). مظفرعلیشاه در اشاره به ایاک نعبد و ایاک نستعین می‌گوید که محمد، شاه حُسن و من بنده ربانی هستم که ایاک نعبد را خودم گفته‌ام (مخلص هستم) و ایاک نستعین را به یاری می‌طلبم تا مخلص شوم. او در عظمت اسم حضرت فاطمه^(س) می‌گوید که این نام از فِطام به معنی بریدن گرفته شده است و رسیدن به هر مقام بالایی نیازمند فِطام است. تولد دوباره انسان، معرفت ارادی او نزد پیر است که با بریدن از تعلقات به دست می‌آید؛ برای وصال باید از خود فاطم شوی که این فِطامت همان فنا و همان بقا است. او فاطمه را از اسماء حق می‌داند و هرکه مصداق این مفهوم شد، جانش همان صراط مستقیم است. وی سپس درباره رسیدن به حق‌الیقین سخن می‌گوید؛ او روکردن به راه عرفان را گذراندن طراط مستقیم می‌داند و صراط مستقیم و ایاک نستعین را از امواج بحر عدل و هدایت را از امواج بحر فضل می‌داند؛ سپس بحور شش‌گانه بعدی را آغاز می‌کند. این بحور بعد از بحر چهاردهم آغاز می‌شود. نمودار بحور شش‌گانه به صورت نمودار درختی در ادامه کشیده شده است.



بحر عبادت شامل پنج موج است: (۱) نماز، (۲) زکات، (۳) روزه، (۴) حج، (۵) ولایت. بحر دعا شامل دو موج تصلیه و لعن است. این بحور از بحور اکوانی است و به قوس صعود (معاد) وابسته هستند.

بحر پانزدهم، عبادت است. شاعر در این بحر به آیه «ایاک نعبد» نظر دارد و با اشاره به این موج‌ها، هر پنج موج را جمع شده در موج اول، یعنی نماز می‌داند. او با برتردانستن موج پنجم، یعنی موج ولایت از همه امواج، حتی خمس و زکات را نیز در موج ولایت می‌گنجاند و در بزرگی این بحر، بیعت با ولی وقت را یادآور می‌شود. مظفرعلیشاه ولی وقت را شیخ معرفی می‌کند و دست او را دست علی می‌داند؛ وی بیعت با ظاهرینان را بیعت حقیقی نمی‌داند.

بحر شانزدهم یعنی بحر دعا از «ایاک نستعین» تا آخر سوره است. در این بحر امواج آن یعنی تصلیه و لعن را شرح می‌دهد و شرایط هر یک را بیان می‌کند. تصلیه را ظل تولا و لعن را ظل تبرا می‌داند که همان امواج جمال و جلال و لطف و قهر در بحر الوهیت هستند؛ سپس ذکر می‌کند که دو موج جمال و جلال به آدم ثانی اشاره دارد که خداوند آن را با استفاده از دو دست خود (جمال و جلال) خلق کرده است. آدم ثانی در واقع همان آدم خاکی است که «مظهر علوم و مجمع انوار است و آن انسان کامل است» (سجادی، ۱۳۹۳: ذیل آدم ملکوتی).

چهار بحر دیگر شامل بحر هفدهم، رغبت و بحر هجدهم، رهبت و نوزدهم، استغاثه و بیستم، استرشاد است. رغبت را کشش رحمت از خدا می‌داند که به دو بحر استغاثه و استرشاد تقسیم می‌شود. بحور اکوانی عبارت است از: عبادت، دعا، رغبت، رهبت، استغاثه و استرشاد. او در ابیاتی این بحور اکوانی را در سایه بحور اسمایی می‌داند؛ بحور اسمایی عبارت است از: الوهیت، ربوبیت، فضل، عدل، رحمان، رحیم. در باور مظفرعلیشاه در مقابل بحور اسمایی مانند گنج، روح، اصل، فرق، بحر، فرد، واحد و نور، بحور اکوانی مانند طلسم، جسم، فرع، جمع، موج، زوج، معتدل و ظل قرار دارند. در بحر استغاثه و استرشاد با تفسیری از سوره مبارکه فلق، از همه شرارت‌ها به ذات خدا پناه می‌برد و حاسد را شیطان معرفی می‌کند که از سجده به آدم سر باز زد. در ابیاتی به حضرت رسول (ص)، علی (ع)، فاطمه (س) و اولاد آنها تا حضرت حجت پناه می‌برد و از آنها هدایت و راهنمایی می‌خواهد.

۳-۶ چگونگی بیان ادوار سبعه در بحر الاسرار

شاعر پس از بیان بحور بیست‌گانه، خوابی را بیان می‌کند که در آن مراد او، مشتاق، از او

می‌خواهد تعبیر دیگری از سبع‌المثان را بیان کند و آن تعبیر ادوار سبعه است. در این قسمت، ظهور اسلام و ایمان مطرح می‌شود و دوره‌های مختلف دین و ایمان و عرفان پس از ظهور اسلام تا ظهور موعود بیان می‌گردد. این ادوار در قالب نمودار، به شکل زیر است:



شاعر برای حضرت محمد^(ص) سه رتبه برمی‌شمرد: (۱) رتبه نبوت؛ (۲) رتبه امامت؛ (۳) رتبه ولایت. با توجه به این تقسیم‌بندی، امت آن حضرت نیز سه دسته هستند: (۱) کسی که نبوت را می‌پذیرد که مسلم است؛ (۲) آن که امامت را نیز قبول دارد و مؤمن است؛ (۳) آن که ولایت را منقاد است و محسن است که به او عارف می‌گویند. با توجه به این تقسیم‌بندی، ضلالت نیز تقسیماتی دارد که در نگاه اول کفر و نفاق است و کفر به همین شیوه به سه دسته تقسیم می‌شود: (۱) کفر اسلامی؛ (۲) کفر ایمانی؛ (۳) کفر عرفانی که هر سه دسته کافر هستند.

شاعر در این قسمت از مثنوی بحرالاسرار به‌طور پراکنده در این ادوار سخن می‌گوید؛ در دور

اول که آغاز اسلام است، مسلمانان ضعیف هستند و پیامبر به سحر و جادو متهم می‌شود. در این دوره گویا پیامبر شکست خورده است و اسلام پنهان است؛ البته مسلمانانی آموخته شده پیدا می‌شوند که در ظاهر و باطن ایمان دارند. پس از هجرت پیامبر^(ص) اسلام از نهن خارج می‌شود و آشکار می‌گردد. در اواخر این دوره، کافران شکست می‌خورند و در غدیر همه از ترس و به‌ظاهر ولایت علی^(ع) را می‌پذیرند؛ اما در باطن مخالفان بسیاری وجود دارند و در این دوره کافر ایمانی افزایش می‌یابد.

دور اول آن ظهور اولیین دور احمد دور ختم المرسلین

(مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۱۸۲)

دور دوم که دور اول از بطون خاص است، با رحلت حضرت رسول^(ص) آغاز می‌شود و پایان آن ظهور شاه اسماعیل صفوی است. در این دوره اسلام حقیقی برای اهل بیت تعلق است و اسلام مجازی برای عارف‌صورتانی است که منافقان اسلامی هستند و منکر امامت و کافر ایمانی هستند. به عقیده شاعر در این دوره مؤمنان آزمون‌شده پیروان ائمه هستند. تکمیل عرفان در دوره دوم است و اسرار طریقت به وسیله سلسله‌های مختلف منتقل و پراکنده می‌شود. این دور را دور کامل می‌نامد؛ زیرا در این دوره اسلام و ایمان و عرفان کامل می‌شود و منافق و آزمون‌شده جدا می‌گردند.

از دیدگاه شاعر، در این دوره به میانجی‌گری چهار امام (حضرت علی، امام سجاد، امام جعفر صادق و امام رضا) و چهار ولی از شیعیان خاص (کمیل، ابراهیم ادوم، بایزید بسطامی، معروف کرخی) اسرار طریقت بیان می‌شود. گفتنی است که در باور بعضی محققان درباره نسبت‌دادن این چهار ولی به چهار امام از نظر زمانی باید بحث و بررسی شود. مظفرعلیشاه در ابیاتی گفتگوی کمیل با حضرت علی^(ع) را بیان می‌کند؛ در هر قسمت حضرت علی^(ع) اسراری را برای کمیل بازمی‌گوید و کمیل با عبارت «زدنی بیانا» تشنه دانستن بیشتر می‌شود. پس از آنکه حضرت واحدیت و احدیت را برای کمیل بیان می‌کند، این ولی مأمور ارشاد و هدایت خلق می‌شود. به همین ترتیب سه امام دیگر، سه شیخ را برای هدایت خلق مأمور می‌کنند و این گونه نه‌های بسیاری به سوی اقلیم‌ها و شهرها روانه می‌شود و معرفت الهی در طالبان آن فراخور روحیات آنها آشکار می‌گردد؛ گروهی هشیار و گروهی دیوانه، گروهی در مسجد و گروهی در خانقاه، یکی صوفی صاحب مذهب و یکی رند قلندر مشرب می‌شود.

دور دویم آن بطون اولین دور ظهور اهل بیت طاهرین
(همان: ۱۸۲)

شاعر معتقد است شیعیان خاص که از سوی اهل بیت مأمور گسترش طریقت بودند، به دلایل مختلف در دور دوم، دور بطون، با اختیار تقیه، شیعه بودن خود را مخفی کردند و در مسئله امامت در جایگاه اهل تسنن مشهور شدند. به همین سبب در این دوره صوفیان دجال صفت که ظاهر و باطنشان متفاوت بود افزونی یافتند. آنان صوفی پوشی را صفا می دانستند و راهزن عوام الناس شدند. به سبب وجود این راهزنان، احادیث بسیاری در نکوهش صوفیان وارد شد. نویسنده به این نتیجه می رسد که عارفان پاک در هر زمان، از اهل شیعه بوده اند که البته نظر مظفرعلیشاه در این زمینه با باور بسیاری از محققان متفاوت است.

شاعر، دور سوم را دور ظهور ایمانی معرفی می کند. به گمان او این دوره با ظهور شاه اسماعیل صفوی شروع می شود و با حکومت سلطان حسین و غلبه محمود افغان به پایان می رسد؛ سپس با ذکر مقدمه ای درباره ظاهر و باطن اهل دین سخن می گوید. او ظاهر دین را انوار شریعت و باطن آن را اسرار طریقت می داند که اهل بیت، حافظ انوار شریعت و خزینه اسرار طریقت هستند. از حافظان شریعت در این دوره افرادی مانند هشام بن الحکم و شیخ کلینی و ابن بابویه را نام می برد و از خازنان طریقت پیر بسطام، سلمان و اویس را یاد می کند. در میان همه این سخنان از اهل اسلام، ایمان و عرفان حقیقی و مجازی را نیز سخن می گوید و پایان همه رنجها و تلخیها و دشواریها را دور هفتم یعنی ظهور موعود معرفی می کند. وی معتقد است در دور هفتم، محمد با ذوالفقاری در دست ظهور می کند؛ او صفات همه ائمه را دارد و لقبش مهدی است. شاعر می گوید اول و آخر دین محمد است و اگر می خواهی سعادت مند باشی باید پیرو و تسلیم مهدی باشی که هرکس چنین روشی پیش گیرد، جانش از فیض علی بهره مند می شود و بر شیعیان مهدوی درود می فرستد.

دور سیم دور سلطان و فسی	شیعه آل نبی سلطان صفی
دور چهارم آن بطون دویمین	دور قشرین سطحی علم و دین
دور پنجم آن ظهور سیمین	دور ظهور نعمت الله امین
دور ششم آن بطون سیمین	هر ظهوری هر بطونی را رهین

دور هفتم آن ظهور کل بود آن ظهور کل نور کل بود
(همان: ۱۸۷ - ۱۸۲)

مفسر سپس مقدمه دوم در دور دوم را آغاز می‌کند که دور ظهور ایمانی است. در این دوران دستداران تشیع ظهور می‌کنند. او از افرادی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و عطاملک جوینی یاد می‌کند و مثنوی را با ظهور شیخ صفی‌الدین اردبیلی و بیان بزرگی‌های او به پایان می‌رساند.

۷- نتیجه‌گیری

پس از بررسی دیوان بحرالاسرار مظفرعلیشاه کرمانی این نتایج دریافت می‌شود:

(۱) بحرالاسرار، مجموعه‌ای است که مطالب حکمی و عرفانی را در بر گرفته است و منبعی ارزشمند برای پژوهشگرانی است که به جستجو در مباحث فلسفی و عرفانی علاقه‌مند هستند.

(۲) این اثر از نظر عرفانی بسیار اهمیت دارد؛ هم‌چنین در زمینه مسایل تاریخی و اجتماعی به‌ویژه تاریخ تشیع در ایران منبع مفید و درخور تأملی است. شاعر این منظومه با تأثیرپذیرفتن از نگاه چیره اجتماعی، نسبت به تشیع دیدگاه افراطی دارد و همه عارفان را از اهل تشیع می‌داند. او بر این باور است که اگر در مسیر تاریخی نیز خلاف این آمده، فقط به سبب تقیه بوده است. این نکته برای پژوهشگران تاریخ تشیع و تصوف می‌تواند چالش‌برانگیز باشد.

(۳) محمدتقی کرمانی در این تفسیر عرفانی و منظوم برای تأیید گفته‌های خود از آیه‌های مختلف قرآن استفاده کرده است؛ این موضوع بیانگر تسلط شاعر به قرآن و نکته‌های باریک عرفانی آن است؛ هم‌چنین این نکته را آشکار می‌کند که در تفسیر عرفانی قرآن مجید، توجه به اشارات و مفاهیم موجود در قرآن بسیار ضروری است؛ به بیان بهتر او مانند برخی از مفسران، از روش تفسیر قرآن به قرآن بهره برده است.

(۴) شاعر این منظومه که یک تفسیر تک‌سوره‌ای و عرفانی است، از میان روش‌های تفسیر، افزون بر روش قرآن به قرآن از روش تفسیر اشاری (باطنی و عرفانی) نیز بسیار بهره برده است؛ البته با توجه به عرفانی بودن این تفسیر، این روش بهترین و مناسب‌ترین روش به شمار می‌رود. به سبب آنکه در این تفسیر دریافت‌های باطنی و شخصی مظفرعلیشاه نمایان شده است، منبع بسیار مهمی برای پژوهشگران تفسیر عرفانی است.

۵) باتوجه به ناشناخته بودن این تفسیر و در بر داشتن مباحث عرفانی، فلسفی، حکمی و تا حدودی تاریخی، این اثر می تواند برای محققان دیگری نیز ارزنده و مفید باشد؛ از جمله برای پژوهشگرانی که در زمینه تحلیل تاریخی ریشه های ایجاد تفاسیر پژوهش می کنند.

پی نوشت ها

۱. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه ر.ک: «زرکش، ۱۴۱۰ق: ۳۱۱».
۲. برای شناخت بیشتر تاریخچه تفاسیر عرفانی ر.ک: «قاسم پور، ۱۳۹۲: ۱۲۹ - ۱۵۶».
۳. برای آشنایی بیشتر با این تفاسیر ر.ک: «خرمشاهی، ۱۳۷۷: ذیل عنوان تفسیر».
۴. برای مطالعه بیشتر درباره جامع بودن سوره فاتحه ر.ک: «بیضاوی، ۱۴۱۸ ق: ۲۵» و نیز «العثمین، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۳»؛ هم چنین «سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۴: ۱۴۷».

منابع

- ۱- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۳). فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نشر نی، چاپ شانزدهم.
- ۲- ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۵). فصوص الحکم، تصحیح و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ۳- استیس، و. ت (۱۳۷۵). عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ۴- ایرج پور، محمدابراهیم (۱۳۸۲). «مولوی در تنگنای ادبیات»، عرفان ایران، شماره ۱۶، ۷۹ - ۷۱.
- ۵- ----- (۱۳۹۰). «بازنگری در عرفان قاجار»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۲۹، (پیاپی ۲۶)، ۳۱ - ۲۳.
- ۶- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۷۹). «با دردکشان هرکه درافتاد، ورافتاد»، عرفان ایران، بهار، شماره ۳، ۳۲ - ۱۵.
- ۷- بهزادی اندوهجردی، حسین (۱۳۷۰). تذکره شاعران کرمان، تهران: هیرمند.
- ۸- البیضاوی، ناصرالدین ابوسعید عبدالله (۱۴۱۸ ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۹- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۹). مجموعه آثار عبدالرحمن سلمی و نیز بخش هایی از حقایق

التفسیر، تهران: مرکز نشر دانشگاه.

- ۱۰- جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، پیش‌گفتار جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۱- جمال‌زاده، سیدمحمد (۱۳۴۳). «یک کتاب خواندنی: آخرین مأموریت یا سیر سیاحت در اطراف ایران»، *ماهنامه وحید*، شماره ۱۱، ۶۴ - ۵۲.
- ۱۲- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳ ق). *روح مجرد (یادنامه موحد عظیم و عارف کبیر حاج سید هاشم موسوی حداد)*، مشهد: علامه طباطبایی، چاپ هفتم.
- ۱۳- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷). *دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی*، تهران: انتشارات دوستان.
- ۱۴- رحیمیان، سعید (۱۳۷۶). *تجلی و ظهور در عرفان نظری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۵- زرکش، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ ق). *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت.
- ۱۶- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۱۷- ----- (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: بی‌نا.
- ۱۸- سجادی، سید جعفر (۱۳۹۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دهم.
- ۱۹- السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۳۹۴ ق). *الاتقان فی علوم القرآن*، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، الناشر: هیئته المصریه العامه للکتاب.
- ۲۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۴). *در هرگز و همیشه انسان از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری*، تهران: سخن.
- ۲۱- شیرازی، محمدمعصوم (معصوم‌علی شاه) (۱۳۴۵). *طرائق الحایق*، جلد ۳، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- ۲۲- شیروانی، حاج زین‌العابدین (بی‌تا). *بستان السیاحه*، تهران: کتابخانه سنایی (چاپ سنگی).
- ۲۳- العثیمین، محمد بن صالح بن محمد (۱۴۲۳ ق). *تفسیر الفاتحه و البقره*، بی‌جا: دار ابن الجوزی

المملکه العربیه السعودیه.

۲۴- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۴۶). *تذکره الاولیاء، تصحیح و بررسی محمد استعلامی*، تهران: زوار، چاپ دوم.

۲۵- العک، عبدالرحمن (۱۴۰۶ / ۱۹۸۶). *اصول التفسیر و قواعدہ، بیروت: انتشارات دارالنفایس، الطبعة الثانية*.

۲۶- قاسم پور، محسن (۱۳۹۲). *جریان شناسی تفاسیر عرفانی قرآن، تهران: سخن*.

۲۷- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۸۶). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ هفتم*.

۲۸- کاکایی، قاسم (۱۳۹۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس، چاپ پنجم*.

۲۹- کیانی نژاد، زین الدین (۱۳۶۶). *سیر عرفان در اسلام، تهران: انتشارات اشراقی*.

۳۰- مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴). *ریحانه الادب، جلد های ۵ و ۶، تهران: خیام، چاپ چهارم*.

۳۱- مظفر کرمانی، محمدتقی (مظفرعلیشاه) (۱۳۵۰). *بحر الاسرار، به سعی و کوشش محمدجواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت اللہی*.

۳۲- نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲). *کتاب الانسان الکامل، تصحیح ماریژان موله، تهران: زبان و فرهنگ ایران، چاپ دوم*.

۳۳- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی*.

۳۴- نوپا، پل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، مترجم اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات دوستان*.

۳۵- همایی، جلال الدین (۱۳۴۵). «گوهر نفیسی رفت» سخنرانی آقای همایی، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره سوم، سال چهاردهم، ۲۷۸ - ۲۶۵*.

Archive of SID