

Analysis and Comparison of Three Terms of ‘Eltebas’, ‘Tamassol’ and ‘Monazeleh’ in Ain-Al- Qozat Hamadani, Roozbahan Baqli and Ibn Arabya’s Thought Systems

A. Noori
S. M. Hosseini
M. Hasanijalilian
M. Rahmani

Abstract

Mysticism and mystical literature is written in the special language and specific terms; and mystics, using these terms, record and express their mystical experiences. The three terms ‘Eltebas’, ‘Tamassol’ and ‘Monazeleh’ that represent kinds of mystical intuition and experience, have many common characteristics. These three terms are in the Mimetic level of mysticism language, and are interpretable. Also, they have firm relationships with concepts of love, mystical love and God Representation. Mystics have expressed some of their most important ideas in the form of these terms. Ain-Al- Qozat Hamadani names the concept of Tamassol as the greatest divine secret and sees the understanding of this world and hereafter to the understanding the universe of Tamassol. Roozbahan Baqli, relying on so-called Eltebas (confusion) and Kashf (discovery), recognizes the beautifulness and elegance of earthly Beloved as the manifestation of God's beauty; and believes that not only Shahedbazi (virtual love) is permissible, but it also is the only way to understand the true love. Also Mohyi-Al-dyn Ibn Araby, along with the theory of ‘the Holley Imagination’ and ‘the world of Idea’, has foregrounded in his thought system, the term Monazeleh (degradation or descent of spiritual realms) which represents a discount of divinity and sublimation of the human. This article compares these three terms in Ain-Al- Qozat Hamadani, Roozbahan Baqli and Ibn Araby’s thought systems.

Keywords

Ibn Araby; Ain-Al- Qozat; Roozbahan; Eltebas; Tamassol; Monazeleh

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال یازدهم، شماره سوم، پیاپی ۳۴، پاییز ۱۳۹۶ صص ۹۷-۱۲۸

تحلیل و تطبیق سه اصطلاح تمثّل و التباس و منازل در نظام فکری عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی و محی‌الدین بن عربی

علی نوری* - سید محسن حسینی مؤخر**
محمد رضا حسینی جلیلیان*** - محمد رحمانی****

چکیده

عرفان و ادبیات عرفانی در قالب زبان و اصطلاحات ویژه‌ای تجلی یافته است. عارفان با بهره‌گیری از این زبان، تجربه‌ها و مکاشفات عرفانی خود را ثبت و بیان کرده‌اند. سه اصطلاح التباس و تمثّل و منازل با ویژگی‌های مشترک بسیار، بیان‌کننده گونه‌هایی از تجربه رؤیت و کشف و شهود عرفانی‌اند. این سه اصطلاح تأویل‌پذیرند و در سطح رمزی یا محاکاتی زبان عرفان قرار می‌گیرند؛ و پیوند محکمی با مفاهیم محبت و عشق و تجلی الهی دارند. عارفان برخی از مهم‌ترین اندیشه‌های خود را در قالب این اصطلاحات بیان کرده‌اند. عین‌القضات همدانی مفهوم تمثّل را اسرار بزرگ الهی می‌خواند و دریافتن عوالم دنیا و آخرت را به درک عالم تمثّل وابسته می‌داند. روزبهان بقلی با تکیه بر اصطلاح التباس و کشف، حُسن و جمال معشوق زمینی را تجلی جمال حق به شمار می‌آورد و شاهدبازی و عشق مجازی را جایز و حتی آن را تنها راه درک عشق حقیقی معرفی می‌کند. ابن عربی نیز در بیان نظریه حضرت خیال و عالم مثال، اصطلاح منازل را در نظام فکری وحدت‌گرایانه خود برجسته می‌کند. این اصطلاح بیانگر گونه‌ای تنزل یا فرود عوالم روحانی و تعالی انسان برای دستیابی به آن عوالم است. این مقاله به‌طور مقایسه‌ای این سه اصطلاح را در نظام فکری عین‌القضات همدانی و روزبهان بقلی و محی‌الدین بن عربی بررسی می‌کند.

واژه‌های کلیدی

التباس؛ تمثّل؛ منازل؛ روزبهان بقلی؛ عین‌القضات همدانی؛ ابن عربی

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران nooria67@yahoo.com

** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران hoseyna_sm@yahoo.com

***دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران hasanijalilian@yahoo.com

**** دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران rahmanimohamad98@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۱۳۹۶/۵/۱

تاریخ وصول ۱۳۹۵/۳/۲۶

۱- مقدمه و بیان مسئله

عرفان اسلامی یکی از شیوه‌های معرفتی است که از تصوف زاهدانه سرچشمه می‌گیرد. این شیوه معرفتی بعدها برپایه کشف و شهودهای باطنی به تجربه‌های متعالی و معنوی بسیاری رسید که زبان عادی گنجایش بیان آن تجربه‌ها را نداشت؛ بنابراین عارفان برای ثبت و بیان گوشه‌هایی از آن تجارب، اصطلاحاتی را به کار گرفتند که تأویل‌پذیر بود.

مهم‌ترین ویژگی مکتب‌های عرفانی، ارائه راهکارهایی برای کسب معرفت است. معرفت شهودی یقینی‌ترین و زلال‌ترین نوع معرفت بشری است که عارفان در تجربیات خود همواره ادعای درک آن را داشته‌اند. همچنین رؤیت حق از موضوعات طولانی و گسترده‌ای است که گروه‌های موافق و مخالف بسیاری درباره آن بحث کرده‌اند. عارفان با توجه به اعتقادات خود مبنی بر شهودی‌بودن معرفت و تکیه بر واردات قلبی و تجلیات غیبی، همواره از نوعی رؤیت و شهادت در تعالیم عرفانی سخن گفته‌اند. آنان معتقدند با تجربه شهود و بصیرت می‌توان به معرفت دست یافت.

همواره گونه‌ای ابهام و تیرگی در برخی از اصطلاحات زبان عرفانی وجود دارد؛ زیرا تجربه‌های عرفانی شخصی و معارف عارفان موهبتی است. همچنین زبان معمول در ثبت این تجارب محدودیت دارد؛ درحقیقت بیان دقیق تجارب عرفانی در قالب الفاظ زبان عادی بسیار دشوار و تا اندازه‌ای ناممکن است؛ بنابراین عارفان از کاربرد این اصطلاحات هرچند مبهم ناگزیر بوده‌اند. روزبهان بقلی جمال الهی را در همه مظاهر عالم متجلی می‌بیند. او اصطلاح التباس را دست‌مایه جمال‌پرستی خود قرار می‌دهد و به صورت‌های زیبا عشق می‌ورزد. عین‌القضات همدانی درک تمثّل را عامل درک عناصر دنیا و آخرت می‌داند و آن را «حیلة عشق» می‌نامد که باید تأویل و تفسیر شود. ابن عربی نیز در آثار خود اصطلاح منازل را برای تفسیر حضرت خیال و عالم مثال بسیار به کار می‌برد. او معرفت‌الله را در گرو درک عالم خیال به واسطه «تخیل خلاق» می‌داند. در این مقاله این سه اصطلاح در زبان عرفانی با روش تحلیلی - توصیفی و باتکیه بر آثار این عارفان تحلیل و تطبیق می‌شود.

موضوع اصلی این پژوهش بررسی معانی کاربردی این اصطلاحات و تجزیه و تحلیل و تطبیق آنها از نظر ثبت و بیان نظریه‌ها و تجربه‌های عارفانه هر یک از این عارفان است.

درباره پیشینه این تحقیق نیز افزون بر فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی سید جعفر سجادی (۱۳۷۰)، باید به پژوهش علیرضا فولادی (۱۳۸۹) به نام زبان عرفان اشاره کرد. در این اثر ضمن بیان شاخه‌های اصلی زبان عرفان و تطبیق بخش‌هایی از آن با مکتب‌های اروپایی، برخی اصطلاحات عرفانی تحلیل شده است. مهدی ایمانی مقدم (۱۳۸۹) نیز در مقاله «ملاک‌های معرفتی شهود عرفانی» ویژگی‌های کشف و شهود عارفانه را تحلیل می‌کند. تحقیقاتی جداگانه درباره هریک از این سه عارف نیز انجام شده است؛ برای مثال هانری کربن در کتاب *ارض ملکوت* (۱۳۷۴)، عالم مثال را با عنوان «اقلیم هشتم» در نظام فکری ابن عربی شرح می‌دهد و در کتاب *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی* (۱۳۸۴) بحث دیالکتیک عشق را بیان می‌کند. ویلیام چیتیک نیز اثری مشابه به نام *عوامل خیال* (۱۳۶۴) از منظر ابن عربی دارد. مهدی فاموری (۱۳۸۹) در مقاله «نگاهی به مفهوم التباس در نزد روزبهان بقلی» جوانبی از مفهوم این اصطلاح را نمایان می‌کند. مهیار علوی مقدم (۱۳۸۹) نیز در مقاله «نقد و تحلیل نگرش هرمنوتیکی عین القضاة» دیدگاه‌های رمزی و تأویل‌پذیر این عارف را بررسی کرده است. در مجموع با وجود تحقیقات ارزشمند، تاکنون سه اصطلاح التباس و تمثّل و منازل به‌طور منسجم در زبان عرفانی تحلیل و تطبیق نشده‌اند و نبود چنین پژوهشی نشان‌دهنده ضرورت انجام آن است.

۱-۱ زبان عرفان و تجربیات عرفانی

عارفان تجربه‌های خود را بیان‌ناشدنی می‌دانند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۶۶ - ۳۷۲) و آنها را به «طوری ورای عقل» (شبستری، ۱۳۸۶: ۱۰۱) نسبت می‌دهند. آنان همواره در بیان این تجربه‌ها از نوعی عینیت سخن می‌گویند؛ هرچند عینیتی خیالی باشد. این عینیت نمایانگر نوعی مشاهده و شهود است که البته کار چشم باطن است. به عبارتی تجربه‌های آنان واقعی و عینی است؛ البته عینیتی درونی و باطنی به صورت دیدن به چشم سیر (بصیرت)؛ چنان‌که ابن عربی اشاره می‌کند: «رویه البصیرت علم و رویه البصر طریق حصول العلم» (ابن عربی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۹۷). این تجربه‌ها زمانی که در قالب زبان معمول درمی‌آیند، پوششی از ابهام به خود می‌گیرند و برای مخاطب آن شفاف‌بودن خود را از دست می‌دهند؛ اما برای شخص عارف همچنان عینیت و روشنی ناب تجربه روحانی را به همراه دارند؛ بنابراین زبان عرفان به سطحی از رمزوارگی می‌رسد که موجی از معانی را در بر می‌گیرد؛ به همین سبب این زبان و اصطلاحات آن به تفسیر و تأویل نیازمندند.

این ویژگی زبان عرفان از اصل «بلا کیف» و «یُدِرک و لایُوصَف» بودن تجربه‌های عرفانی برمی‌خیزد. شفیعی کدکنی در کتاب *زبان شعر در نثر صوفیه* با عنوان «ادراک بی‌چگونه هنر» به این موضوع پرداخته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۶۵). در آثار تعلیمی صوفیه مانند *التعرف*، شرح *التعرف*، *قوت القلوب*، *کشف المحجوب*، *رساله قشیریه*، *کیمیای سعادت* و... نیز به بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی اشاره شده است. البته اگر با نگاه عقلی به ظاهر این تجارب نگریسته شود، ویژگی اصلی این فرآیندها بیان ناپذیری است؛ اما همین تجارب برای صوفیه یقینی بوده و برای آنان اعتبار داشته است؛ چنان‌که روزبهان با وجود تأکید بر ماندن نبودن خداوند به هیچ چیز دیگری، بر آن است که «مَنْ تَوَهَّم فِي هَذِهِ الْمَكَاشِفَاتِ إِنَّمَا تَوَهَّم ابْهَامَ التَّشْبِيهِ؛ فَهُوَ غَيْرَ وَّاصِلٍ وَ لَيْسَ لَهُ حَاصِلٌ وَ لَوْ شِمَّ الْقُدْسُ وَ الْأُنْسُ؛ فَأَنَّمَا تَجَارِبُ الْقُدُوسِيَّةِ وَ عَزِيْمَاتِ السَّبُوْحِيَّةِ وَ مَقَامَاتِ اَهْلِ النَّهْيِ مِنْ اَهْلِ النَّهْيَايَةِ» (روزبهان بقلی شیرازی، بی‌تا: ۱۸)؛ هرکه درباره این مکاشفات دچار تردید شود، تردیدش درباره انسان‌نگاری خداوند (تشبیه) است؛ به مقام وصل دست نخواهد یافت و حاصلی برای او نخواهد بود؛ هرچند روایح قدس و انس به مشام او برسد. اینها تجارب قدوسی و نیت‌های سبوحی و مقام‌های دانایان از رسیدگان است.

باینکه روزبهان می‌داند تجربه‌های عرفانی و صور روحانی، باطنی حقیقی دارند و معنای عادی ندارند، آنها را «مخاییل توحید» می‌نامد: «خداوندا از این اشارت [اشارت بایزید مبنی بر اینکه خداوند مرا گفت در غیب که ای بایزید تو مثل منی] بترسیدم، این همه مخاییل توحید است؛ اگرچه در محل التباس تو دیدگان را تحقیق است» (همان، ۱۳۷۴: ۱۴۶).

فولادی با برشمردن ویژگی‌های تجربه عرفانی، در پاسخ این پرسش که آیا تجربه عرفانی عینی است یا ذهنی؟ به این نتیجه می‌رسد که تجربه عرفانی، واقعی و نوعی واقعیت جهان‌ناپذیر است (فولادی، ۱۳۸۹: ۵۲ - ۵۶). در واقع این تجربه‌ها نوعی شهود است که آن را چنین تعریف کرده‌اند: «تجربه عرفانی هر تجربه باطنی و دینی است که به صورت معرفتی غیرحصولی و بلاواسطه و از راه تزکیه و تهذیب نفس و مراقبه و نفی خواطر و البته در چارچوب احکام و معارف دینی حاصل آمده و باعث احساس سعادت و نشاط و آرامش حقیقی می‌گردد و عنصر اصلی در آن رفع حجاب‌های ظلمانی و جسمانی و اعتباری از مقابل دید عارف می‌باشد» (ایمانی‌مقدم، ۱۳۸۹: ۹)؛ بنابراین کشف و شهود برای عارف یقینی است و امکان خطا در آن وجود ندارد و ابهام و

در آمیختن مباحث و خطا در بیان و زبان عارف رخ می‌دهد (ر.ک: هجویری، ۱۳۷۵: ۴۲۷ – ۴۳۲). یکی از تجربه‌های عین‌القضات در این زمینه چنین است: «چون او جلّ جلاله خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد، به تمثّل به وی نماید؛ در این مقام من که عین‌القضاتم نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد؛ چنان‌که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم» (همدانی، ۱۳۸۹: ۳۰۳). در این تجربه، شهود و عینیت به‌طور کامل نمایان است؛ اما در نگاه مخاطب فقط تجربه عارف شبهه‌نمی‌آفریند؛ بلکه ابهام موجود در اصطلاحی مانند «تمثّل» نقش مهمی در ابهام دارد که به زبان عارف مربوط است؛ بنابراین اصطلاحاتی از این دست به قلمرو رمز وارد می‌شوند که تأویل‌پذیرند.

بحث رؤیت در تجربه عرفانی شهود درخور تأمل است. معتزله از میان فرقه‌های کلامی جهان اسلام امکان دیدن خداوند را در دنیا و آخرت منکر بودند؛ اما اشاعره و این سه عارف منظور هر یک به شیوه‌ای بحث رؤیت را پذیرفته‌اند. ابن عربی در این باره می‌گوید: «...و آن مجالی است تنگ که عقل‌ها از جهت ناسازگاری دلائلشان در آن به تنگنا می‌افتند» (ابن عربی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۹۹). او هر چند حنبلی مذهب است، بین‌الامرین را در بین تشبیه و تنزیه اختیار کرده و معتقد است تنها جمع میان تشبیه و تنزیه به فهم صحیح معانی اوصاف الهی می‌انجامد: «فلا تُنزه تنزیهاً یخرج عن التشبیه و لا تشبیه تشبیهاً یخرج عن التنزیه»؛ نه چنین تنزیه می‌شود که از تشبیه خارج شود و نه چنان تشبیه می‌شود که از تنزیه خارج شود (همان، ج ۴: ۳۲۴). عین‌القضات در این باره معتقد است از کاربرد اوصاف انسانی برای خدا گزیری است و میان معانی انسانی و معانی الهی این اوصاف تناسبی وجود دارد؛ همچنین کاربرد اوصاف انسانی برای خدا از راه اشتراک لفظی است؛ یعنی کاربرد یک لفظ به دو معنی یا بیشتر. ریشه این کاربرد چیزی جز تشبیه نخستین نیست (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۱۸). روزبهان نیز در زمینه تجسم و رؤیت، سخنی شگفت‌آور از ابوالحسن خرقانی بیان می‌کند: «سحرگاهی بیرون رفتم حق پیش من باز آمد؛ با من مصارعت کرد؛ من با او مصارعت کردم تا مرا بیفکند». او این سخن را «مکاشفه اهل التباس» می‌خواند و می‌نویسد: «حق جلّ جلاله چون بر عاشقان تلطف کند، جمال جلال خویش در صورتی نیکو با ایشان نماید تا طاقت دیدن جلال او داشته باشند» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۱۷). این‌گونه تجربه‌ها چه رؤیت نامیده شود و چه رؤیا، همواره مفهومی از مشاهده و شهود را با خود دارند؛ اگرچه این شهود محسوس و مادی نباشد؛ بنابراین اصطلاحاتی مانند التباس و تمثّل و منازل که روایتگر آن تجربه‌هاست، باتوجه‌به

ویژگی بیان‌ناپذیری این تجربیات دربردارنده نوعی پوشیدگی است؛ مانند دیدن در آب یا در خیال یا در رؤیا که با وجود واقعیت، نمونه محسوس همگانی ندارد و همواره در حجابی از گیس و ابهام می‌ماند. با وجود این ابهامات عارفان همواره ملاک و معیارهایی برای تعیین درستی و دروغ‌بودن این مکاشفات بیان کرده‌اند؛ از جمله وحی، عقل، کشف معصوم، اجماع، داشتن ذوق عرفانی (ایمانی مقدم، ۱۳۸۹: ۳۳). به عقیده ابن عربی فقیه از راه علوم نظری، حکم شرعی را دریافت می‌کند؛ به همین سبب شاید در آرای او خطا راه یابد و رأی او تاب مقابله با علوم موهبتی و شهودی مرشد کامل را نداشته باشد؛ بنابراین ابن عربی بر ملاک‌بودن مشاهدات عرفانی تأکید می‌ورزد و تجربه عرفانی شهود و وحی را که از این دست است، کشف اتم و اکمل معرفی می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۹). او همچنین تأکید دارد که «المشاهدات مواریث المجاهدات» (همان، ج ۱: ۹۱): شهودها نتیجه تلاش و مجاهدت‌های عارف است؛ چنان‌که مولوی نیز در مثنوی این شهودها را بر تزکیه و صیقل استوار می‌داند:

هرکسی اندازه روشن‌دلی غیب را بیند به قدر صیقلی
هرکه صیقل بیش کرد او بیش دید بیشتر آمد بر او صورت پدید
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶۷۶)

نکته دیگر اینکه اصطلاحاتی مانند التباس و تمثّل و منازل به سطح رمزی، محاکاتی، زبان عرفان مربوط است و در این سطح انواع صورخیال مشاهده می‌شود که پایه اصلی آنها تشبیه است. البته عارفان آنها را رمز نامیده‌اند: «محاکات یعنی حکایت‌کردن یک چیز از چیز دیگر و این امر ممکن است پدیداری یا پنداری باشد. وجه پدیداری آن در رؤیا و وجه پنداری آن در تخیلات شاعرانه روی می‌دهد. وجه نخست است که عرفا آن را رمز خوانده‌اند و زبان نبوت و ولایت و وحی و الهام و کشف و شهود و به‌طور کلی زبان دین و عرفان را برپایه آن استوار شمرده‌اند» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۲). در مجموع اصطلاحات التباس و تمثّل و منازل بیانگر تجربه‌ها و واقعه‌های شهودی عارفان است در ادامه هریک از آنها تحلیل و با دو اصطلاح دیگر مقایسه می‌شود.

۲- بحث و بررسی

۲-۱ تمثّل

اصطلاح تمثّل ریشه قرآنی دارد (مریم: ۱۷) و یک نوع بینش مبتنی بر رمز است؛ هم مفهوم مثل و

حکایت و هم تشبیه و تمثیل را در بر می‌گیرد. این اصطلاح از اصطلاحات برجسته عرفانی در نظام فکری عین‌القضات همدانی (۴۹۲ - ۵۲۵ ق) است. در آثاری مانند تمهیدات و نامه‌های عین‌القضات آمیزه‌ای از تعالیم عرفانی جمع شده است. این تعالیم به سبب شور و حال شگرف نویسنده و مکاشفات عارفانه‌ای که با اصطلاح تمثّل از آنها یاد می‌شود، رنگ و ویژه‌ای یافته است.

بحث تمثّل بنیادی‌ترین دیدگاه هستی‌شناسی عین‌القضات است که بنای وجود دنیا و آخرت را بر آن می‌داند: «تمثّل شناختن نه اندک‌کاری است؛ بلکه معظم اسرار الهی دانستن تمثّل است و بیناشدن بدان. دریغاً قتمثّل لها بشراً سوياً، جوابی تمام است. جبرئیل خود را از آن عالم روحانیت در جامه بشریت به طریق تمثّل به مریم نمود و او جبرئیل را فردی در صورت آدمی دید. وقت بودی که صحابه مصطفی (ص) جبرئیل را به صورت اعرابی دیدندی و وقت بودی که جبرئیل خود را به مصطفی در صورت دحیه کلبی نمودی. اگر جبرئیل است روحانی باشد، اعرابی در کسوت بشریت دیدن صورت چون بنده؟ و اگر جبرئیل نیست که را دیدندی؟ تمثّل خشک و نیک می‌دان. ای دوست این خبر را نیز گوش می‌دار که خواص اُمت را آگاه می‌کند؛ گفت: ایاکم والنظر الی المرء فان لهم لونا کلون الله و جای دیگر گفت: رأیت ربی لیلة المعراج علی صورت شاب امرء قطط [موی کوتاه و مجعد]. این نیز هم در عالم تمثّل می‌جوی... دریغاً کس چه داند که این تمثّل چه حال دارد! در تمثّل مقام‌ها و حال‌هاست؛ مقامی از تمثّل آن باشد که هر که ذره‌ای از آن مقام بدید، چون در آن مقام باشد، آن مقام او را از او بستاند و چون بی آن مقام باشد، یک لحظه از فراق و خُزن با خود نباشد. تفکر از این مقام خیزد از مقام‌های مصطفی یکی فکر بود و یکی خُزن» (همدانی، ۱۳۸۹: ۲۹۴).

تمثّل دیدگاهی عرفان‌شناختی مبتنی بر عوامل باطنی است که لازمه آن گسستن انسان از آگاهی‌های ظاهری و حسی و پیوستن به آگاهی‌های درونی و قلبی است. در این نوع شناخت، چشم سر بسته و چشم دل باز می‌شود و سالک، تصویری روحانی و ماورای جسم را می‌بیند؛ این تصویر به گونه‌ای پیوند عین و ذهن و محسوس و نامحسوس را در عالمی میان عالم واقع و عالم مثال فراهم می‌آورد. به همین سبب عین‌القضات «مصور» را که یکی از اسماء الهی به معنای صورت‌کننده است؛ به معنای صورت‌نماینده دانسته است: «دریغاً رأیت ربی لیلة المعراج فی احسن الصور»؛ این احسن صورته تمثّل است. ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن هم نوعی آمده از تمثّل.

دریغاً از نام‌های او یکی مصوّر باشد که صورت‌کننده باشد؛ اما من می‌گویم که مصوّر یعنی صورت‌نماینده است. مصطفی^(ص) فرمود: ان فی الجنة سوقاً یباع الصور؛ گفت در بهشت بازاری باشد که در آن بازار صورت‌ها فروشنده؛ احسن صورته این باشد» (همان: ۲۹۶) یا این عبارت که «ابوبکر قحطبی را بین که از تمثّل چه خبر می‌دهد؛ گفت: رأیت رب العزة علی صورته أُمی» (همان: ۲۹۷).

در نظر عین‌القضات «تمثّل یکی از شگرف‌ترین راه‌های شناخت است؛ شناختی که به هیچ چیز از دنیای خارج محتاج نیست؛ هرچه مورد نیاز است از این طریق در درون انسان یافت می‌شود. عالم خارج هم که در کلام خدا و سخنان خلق خداست، به‌واقع از طریق تمثّل صورت می‌بندد و گرنه عالم خارج چیزی جز عالم باطن نیست» (مایل‌هروی، ۱۳۷۴: ۸۹). عین‌القضات همچنین تمثّل را حاصل عشق می‌داند و می‌گوید بزرگ‌ترین حیلۀ عشق تمثّل است و آن را تنها راه شناخت می‌شمارد. او درک عشق کبیر یا عشق‌الله را بر شیوۀ تمثّل ممکن می‌داند: «اگر عشق حیلۀ تمثّل نداشتی همه رونندگان راه کافر شدند. از بهر آنکه هرچیزی که او را در اوقات بسیار به یک شکل و یک حالت بینند، از دیدن آن وقت او را وقت ملامت آمدی؛ اما چون هر لحظه و هر روز در جمالی زیادت و شکلی فزون‌تر بینند، عشق زیادت شود؛ یجبهم به هر لحظه تمثّلی دارد مر یحبونه را و یحبونه همچنین تمثّلی دارد» (همدانی، ۱۳۸۹: ۱۲۴).

این اندیشه هستی‌شناسانه نوعی دیدن و رای محسوسات است و عین‌القضات آن را از نتایج عشق می‌داند که با هستی و حیات ارتباط دارد؛ او حتی مبنای آخرت و عالم ملکوت را نیز همین تمثّل به شمار می‌آورد و معاد را نه جسمانی بلکه روحانی می‌داند و می‌گوید: گور، تن آدمی است و نکیر و منکر همان اعمال نیک و بد اوست: «باش تا تو را بینای عالم تمثّل کنم... بینایی عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثّل است و بر تمثّل مطلع‌شدن نه اندک‌کاری است. اول چیزی که سالک را از عالم آخرت معلوم کنند، احوال گور باشد؛ اول تمثّل که بیند گور باشد: مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را در گور به تمثّل به وی نمایند؛ این نیز هم در باطن مرد باشد که از او باشد. سؤال نکیر و منکر هم در خود باشد. همه محبوبان روزگار را این اشکال آمده است که دو فرشته در یک لحظه به هزار شخص چون تواند رفتن، بدین اعتقاد باید داشتن؛ اما بوعلی‌سینا این معنی را عالمی بیان کرده در دو کلمه آنجا که گفت: المنکر هو العملُ السیئ و النکیر هو العملُ صالح؛ یعنی که نفس آدمی خصال ذمیمه باشد و عقل و دل آینه خصال

حمیده بود؛ مرد درنگرد خصال خود را بیند که تمثّل‌گری کند؛ وجود او عذاب او آمده باشد» (همان: ۲۸۷ - ۲۸۹).

در اصطلاح تمثّل نیز مانند التباس، معانی شهود و رؤیت نهفته است؛ تعبیری مثل نور سیاه و حجاب نور که فولادی آنها را در نظام فکری عین‌القضات تحلیل می‌کند (فولادی، ۱۳۸۹؛ ۲۶۹)، کاملاً با این مفاهیم در اصطلاح تمثّل ارتباط دارد. عین‌القضات در موضوع تشبیه و تنزیه خداوند درباره اسم‌هایی مانند الرحمن، الرحیم، الملک، القدوس، السميع، البصیر، العلیم و... می‌گوید: «هیئات نصیب علمای عصر از این اسامی جز تشبیهی نبود؛ اگر از خواطر ایشان کسی بحثی شافی بکردی در معانی این اسامی، جز آکنده تشبیهی نیافتی و عجب آن است که قومی و هم اکثر الخلق، شب و روز بر مشبه لعنت می‌کنند و ایشان در اوصاف حق، همه مشبه‌اند» (همدانی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۵۴). البته عین‌القضات این تشبیهات را با یک توجیه معنوی جایز می‌داند؛ زیرا کاربرد الهی اوصاف تشبیهی و کاربرد انسانی آنها، تنها در لفظ مشترک است: «سخن‌های واصلان لابد مشترک‌الدلاله بود و جز چنین نتوان بود... و چون کسی خواهد که از آن خبر دهد، لابد او را از آن الفاظ موضوع، لفظی بر طریق استعاره بیاید گفت» (همان: ۲۸۷).

بحث تجسم نیز از رؤیت برمی‌خیزد. تجسم در باور عین‌القضات همواره به صورت تمثّل اتفاق می‌افتد که مفهوم آن از آیه «و تَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷) - درباره تمثّل جبرئیل بر حضرت مریم - گرفته شده است. عین‌القضات می‌گوید: «در علم تعبیر گفته‌اند که خداوند در صورت مادر و پدر و استاد در خواب بینند و هریکی را تعبیری بود دیگر؛ دوستی می‌گفت از ثقات که خدای تعالی را در خواب دیدم بر صورت مادر خویش؛ گویی که این کس را در خاطر آید که خدای تعالی به صورت مادر اوست؟ هیئات اگر کسی گوید: رأیت عدوی فی صورة الحیه، راست بود و این کس داند که ظاهر صورت دشمن نه ظاهر صورت مار است؛ اما درحقیقت مشارکت هست و هرکه در خواب خدا را بیند، لابد فی احسن صورته بیند» (همان: ۳۱۹ و ۳۲۰). او حتی دیدن وجود مبارک پیامبر^(ص) را در قالب بشری از نوع تمثّل می‌داند: «مصطفی^(ص) در کسوت بشریت بر طریق تشبیه و تمثّل به خلق نمود. اگر نه او نور بود؛ نور با قالب چه نسبت دارد» (همدانی، ۱۳۸۹: ۲۴۸).

عین‌القضات درک اوصاف تشبیهی و همچنین مکاشفات روحانی را به معرفت و بصیرت باطنی وابسته می‌داند و این معرفت از نظر او به آن معناست که «هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر با

اوصاف متشابه» (همان: ۱۰۹). معانی معرفت از عالم ازلی گرفته شده است؛ بنابراین بصیرت، آن معنا را به وام گرفته است تا با بیان مشابه ادا کند. به عقیده عین‌القضات بصیرت نیرویی در نفس است که با عقل اختلاف دارد و آن چشمی در درون انسان است که آدمی با آن امر الهی را درک می‌کند: «گوش کن تا به وجود چشمی در درون آدمی معتقد شوی؛ هرگاه این چشم باز شود، بدیهیات عالم ازلی را درک خواهی کرد» (همان: ۱۱۲)؛ بنابراین چون معانی الفاظ ازلی جز با الفاظ متشابه بیان نمی‌شود، درک این معانی بر گشادگی چشم معرفت در باطن وابسته است.^۱ با نیروی بصیرت معانی‌ای را می‌توان درک کرد که از آنها جز به الفاظ متشابه یاد نمی‌شود؛ اما «جز به رمزی، معرفت خدا حرام است شرح کردن» (همان: ۶۰)؛ بنابراین «نصیب خلق از معرفت جز تشبیهی و تمثیلی نباشد» (همان: ۴۳).

قاضی همدانی همچنین میان مفهوم تمثّل و درک عشق حقیقی در قالب عشق‌های مجازی، رابطه محکمی می‌بیند؛ زیرا حقیقت عشق الهی بدون واسطه درک و توصیف نمی‌شود: «دریغا که از عشق الله که عشق کبیر است، هیچ نشان نمی‌توان داد که بیننده در آن باقی بماند؛ اما آن چیز که در هر لحظه جمال خوب‌تر و زیباتر نماید و عالم تمثّل را برکار دارد، هیچ عبارت و نشان نتوان داد، جز لیس کمثله الشیء:

چون عشق تو بی‌نشان جمالی دارد در اصل وجود خود کمالی دارد
هر لحظه تمثّل و خیالی دارد این عشق دریغا که چه حالی دارد»

(همان: ۱۲۴).

عین‌القضات شاهدبازی را از مقامات تمثّل می‌خواند و می‌گوید شاهد در این مقام یکی باشد و شهود بی‌شمار است. او جمال شاهد مجازی را تجلی جمال شاهد حقیقی می‌خواند: «بر دل‌ها نصیبی از شاهدبازی حقیقت در این شاهد مجازی که روی نیکو باشد، درج است؛ آن حقیقت تمثّل بدین صورت نیکو توان کردن. جانم فدای کسی باد که پرستنده شاهد مجازی باشد که پرستنده شاهد حقیقی خود نادر است» (همان: ۲۹۷).

عین‌القضات راز بسیاری صورت‌های مجازی را در عالم تمثّل چنین بیان می‌کند: «این از آن باشد که هفتاد هزار صفت در هر موصوفی و ذاتی درج و ممزوج و متمکن است؛ هر خاصیتی و شخصی تمثّل کند به صورتی و شخصی شود، مرد چون این همه صفت‌ها بیند، پندارد که خود اوست؛ او نیست ولیکن از اوست» (همان: ۲۹۷)؛ بنابراین عین‌القضات نیز بیان عشق الهی را از راه

تمثّل امکان‌پذیر می‌داند؛ زیرا «از عشق بیان نتوان کرد جز به رمزی و مثالی که از عشق گفته شود؛ و گرنه از عشق چه گویند و چه شاید گفت؟ اگر عشق به زیر عبارت آمدی، فارغان روزگار از صورت و معنی عشق محروم نیستندی» (همان: ۱۲۵). او نیز «المجازُ قنطرة الحقیقة» را پذیرفته است و عشق‌های زمینی را نمود و تمثّل عشق الهی می‌داند: «دریغاً چه دانی که چرا این همه حجاب‌ها در راه نهاده‌اند از بهر آنکه تا عاشق روزبه‌روز دیده‌ی وی پخته‌تر گردد تا طاقت بار کشیدن لقاءالله آرد بی‌حجابی؛ ای عزیز! جمال لیلی دانه‌ای دان بر دامی نهاده؛ چه دانی که دام چیست؟ صیاد ازل چون خواست که از نهاد مجنون مرکبی سازد، از آن عشق خود که او را استعداد آن نبود که به دام جمال عشق ازل افتد که آنگاه به تابشی از آن هلاک شدی، بفرمودند تا عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند تا پخته‌ی عشق الهی شود، آنگاه بار کشیدن عشق الله را قبول تواند کرد» (همان: ۱۰۵).

سرانجام اینکه عین‌القضات شهود و رسیدن به معرفت را در سایه تمثّل و با «سرّ تخلقُ بأخلاق الله» ممکن می‌داند؛ بنابراین می‌گوید: الصوفی هو الله؛ یعنی خدا در قالب صوفی تمثّل یافته است (همان: ۳۰۰)؛ «چون او جلّ جلاله خود را جلوه‌گری کند به آن صورت که بیننده خواهد، به تمثّل به وی نماید؛ در این مقام، من که عین‌القضاتم نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد؛ چنان‌که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم» (همدانی، ۱۳۸۹: ۳۰۳).

درمجموع اصطلاح تمثّل همواره دو ویژگی مهم سطح رمزی زبان عرفانی را با خود دارد؛ تصویرپردازی و صورت‌نگاری امور روحانی و ماورائی و رمزوارگی و نماد پردازی. درواقع تمثّل از اصطلاحات اصلی نظام فکری عین‌القضات است که او را به مرتبه مشاهده رسانده و شهادت را بهره‌ی او کرده است.

۲-۲ التباس

روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲ - ۶۰۶ ق) در بخش‌های مختلف آثار خود از «خصایص تجلی و تدلّی در مقام التباس» سخن می‌گوید (روزبهان بقلی شیرازی، بی‌تا: ۲) و مقام التباس را «مقام در آمدن حق در لباس افعال» و «وصف ظهور تجلی در آینه کون» می‌نامد (همان: ۳۱). در عرفان اسلامی روزبهان بقلی در آثار خود از جمله *عبر العاشقین* و *کشف الاسرار* و شرح *شطحیات* این

اصطلاح را برجسته کرده است.^۲ روزبهان بقلی نامیده شده به «سلطان مکتب جمال» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۶: ۴۲) از سرآمدان تصوف عاشقانه است که «طریقتش در تصوف مبتنی است بر عشق و مکاشفه. در احوال روحانی او عشق اهمیت بیشتری دارد و در واقع رؤیاهای و مکاشفات و حتی شطحیات او نیز ناشی از همین توجه به عشق و مظاهر تجلی است. او زیبایی را در هر چه هست، در گل و گیاه، در روح و جسم و حتی در مرد و زن می‌پرستد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ۲۲۴). بنابراین مطالب کشف‌الاسرار، در سن سه و هفت و پانزده سالگی به سبب وارد شدن جاذبه الهی در قلبش، همه چیز را دوست می‌داشت و در نظر او به صورت نیکو جلوه می‌کرد. در سرگذشت او آمده است که در مقابل زیبارویان تعظیم می‌کرد و عشق بسیاری به صورت زیبا و جامه‌های آراسته داشت. فرشتگان در نظر او مانند زنان، گیسو و گوشوار مروارید و حجاب نورانی دارند و حوریان پاهای خود را می‌آرایند. حضرت الوهیت در نظر او مانند گل سرخ است و رنگ چیره در رؤیاهای او، رنگ قرمز باده و خون است (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۶۱ و ۶۲).^۳

مهم‌ترین آموزه روزبهان، پیوندی است که او بین عشق و حُسن و جمال با رؤیت و کشف و شهود و سرانجام معرفت‌الله برقرار می‌کند. هستی در نظر او جلوه‌ای از جمال الهی است و نخستین صادر زیبایی و نخستین آفریده این زیبایی، عشق است که با ایجاد گرما و شوق، هستی را به حرکت و حیات وامی‌دارد. درونمایه ثابت آثار او کشف و شهود و التباس است که نوعی ادراک فرامادی و عارفانه عالم روحانی است؛ رؤیتی در لباس صورت است؛ به‌ویژه صورت بشری. این التباس که شهود موجودی روحانی در صورتی آشکار و ظاهر است، نوعی تجربه رؤیت از امری غیبی است. به‌طور کلی اندیشه‌های روزبهان در عالم ملکوت یا به بیانی دیگر در عالم مثال سیر می‌کند؛ جهان سومی که نه عالم حس است و نه ملکوت ناب؛ اما سراسر واقعی است. روزبهان مسیر راه‌یابی به این عالم را التباس و کشف می‌داند. کشف در نظر او نوعی ادراک فرامادی و عارفانه عالم روحانی است. این ادراک دانشی انتزاعی یا فلسفی نیست؛ بلکه رؤیتی در لباس صورت است؛ به‌ویژه صورت بشری و شناختی عینی و تجسمی است؛ بنابراین «کشف عبارت خواهد بود از ایضاح امور پوشیده برای قوه ادراک. چنان‌که گویی شخص با چشم آن را می‌بیند. حقیقت آن، تجلی ملک و ملکوت و شکوه ابدی قدرت در برابر دیدگان عارفان است. بر این اساس معرفت به خداوند فرایندی از کشف است که در آن حجاب‌های عالم مخلوق یکی پس از دیگری برمی‌افتند تا اینکه دست‌کم در

تصور، ذات الهی بی‌پرده پیش روی قرار گیرد. با وجود این، تجلی الهی از طریق ظهور بصری حق در قالب صفات و افعال او صورت می‌پذیرد. وقتی خداوند این کیفیات را به انسانی عطا می‌کند، آن تجلی، التباس را به بشر ارزانی می‌دارد» (ارنست، ۱۳۷۷: ۵۲ و ۵۳).

روزبهان از مفهوم التباس نیز برای تبیین چگونگی ارتباط باطن و ظاهر یا به بیان دیگر برای رابطه قدیم و حادث استفاده می‌کند. عالم التباس در باور روزبهان در توضیح رؤیاهای و مکاشفات همان نقش عالم خیال را در نزد ابن عربی دارد. از سوی دیگر عالم التباس همان واقعیت و نیز گذرگاهی است که خداوند در آن و با استفاده از تمثّل، خود را در تصویر و هیأتی دلخواه در برابر چشم بندگان برگزیده آشکار می‌کند.

روزبهان در کشف الاسرار رؤیاهای و مکاشفه‌هایی را شرح می‌دهد که در طول سال‌های سلوک برای او رخ داده است. او در آنجا می‌گوید: «در تمام این مدت از روزگار بلوغ تا این زمان که پنجاه و پنج سال دارم، روز یا شبی بر من نگذشت که کشفی از عالم غیب برای من حاصل نشده باشد و از مکاشفات بزرگ، دیدنی‌هایی ندیده باشم» (روزبهان بقلی شیرازی، بی‌تا: ۱۲). روزبهان در *عرائس البیان فی تفسیر القرآن* در ذیل آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...» (آل عمران: ۷) در توضیح متشابهات می‌گوید: «متشابهات اوصاف التباس صفات و ظهور ذات در آینه شواهد و آیات است» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۸: ۲۹). او می‌نویسد هر آن کس که از دریاها یقین گذر نکند و در آینه تحقیق نظر نیفکند، به حقیقت آیات دست نمی‌یابد و با رسم متشابهات از مرسوم ایمانش فرومی‌ماند و معانی متشابهات را درک نمی‌کند. از نظر روزبهان کسانی در این آیه در مقام «الراسخون فی العلم» شناسانده شده‌اند که «خداوند، حقیقت علم تشابه اسرار و التباس هیأت‌های جبروت در ملکوت را به آنها ارزانی داشته است» (همان: ۳۰).

در همه این عبارات مفهوم تجلی و رؤیت در اصطلاح التباس نمایان است. به‌طور کلی چون میان تجلی و مشاهده از نظر صوفیه رابطه آشکاری وجود دارد، این مفاهیم با موضوع رؤیت خداوند پیوند می‌یابد. بسیاری از این مشاهدات در ضمن رؤیا و خیال در متون عرفانی شرح و گفته شده است؛ همواره این مشاهدات در عالم مثال یا حضرت خیال روی می‌دهد: «این عالم که عالم واسط میان عالم محسوس و عالم عقول و ارواح است، عالم متجسد شدن ارواح و مترواح شدن

(روحانی شدن) اجساد است» (فاموری، ۱۳۸۹: ۱۷۰).

وجه تنزیهی بینش عرفا به این عقیده فراگیر انجامید که رسیدن سالک به مقام ذات الهی ناممکن دانسته شود (حلول و اتحاد اینجا محال است)؛ بنابراین رؤیت ذات نیز در این دنیا غیرممکن است؛ پس روزبهان مشاهده ذات خداوند را نه آن‌گونه که اوست، بلکه از طریق التباس او در کسوت انوار وجودی در قالب صفات و افعال، امکان‌پذیر می‌داند. او معتقد است خداوند هرگاه اراده کند، خود را در تصویر و شکلی دلخواه به بندگان برگزیده نشان می‌دهد. او در این زمینه این سخن عجیب خرقانی را بیان می‌کند: «سحرگاهی بیرون رفتم؛ حق پیش من بازآمد؛ با من مصارعت کرد. من با او مصارعت کردم؛ در مصارعت باز با او مصارعت کردم تا مرا بیفکنند». روزبهان آن را «مکاشفه اهل التباس» می‌خواند و می‌نویسد: «حق جل جلاله چون بر عاشقان تلطف کند، جمال جلال خویش در صورتی نیکو با ایشان نماید تا طاقت دیدن جلال او داشته باشند» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۱۷). او همچنین در یکی از رؤیت‌های خود، خدا را در یک رباط می‌بیند که عود می‌نوازد (همان، بی تا: ۲۳).

همه تجربه‌های شهودی و رؤیت امور غیبی با التباس شکل می‌گیرد؛ بنابراین التباس در آمدن مرتبه‌ای از وجود در پوشش مرتبه‌ای فروتر یا دیگر است که نه تنها عالم «متجسد شدن ارواح» که عالم «متمثل شدن خداوند» را نیز در بر می‌گیرد. به بیان دیگر تجلی موجودی روحانی در صورتی آشکار است. او حتی الهام و مکاشفات پیامبران را با التباس توصیف و تبیین می‌کند: «...از راه التباس بدو [پیامبر ص] تجلی کرد... حق اتحاد جبرئیل را به صورت دحیه کلبی بنمود. بین که قدم به قدرت خویش، چون جسمانی روحانی را به صفات منزّه از حدث، ربانی کرد... خداوند به هر صفت نمودن، تواناست» (همان، ۱۳۷۴: ۲۰۵). او در اینجا به این حدیث نبوی اشاره می‌کند که «انّ الله یری هیئت ذاته کیف یشاء» (همان) و می‌گوید «این رمز معلم مکتب قدم» را تنها کسانی درمی‌یابند که «آذرکیشان بتخانه هذا ربی» را دیده‌اند (همان: ۲۰۶).

برپایه نظریه تجلی^۴ در عرفان نظری، وجود هر چیز در جهان، تجلی صفتی از صفات خداست؛ یعنی نام یک چیز رمز آن صفت و درخور تأویل به چنان صفتی است؛ البته تناسب‌ها را نباید نادیده گرفت. اینجاست که روزبهان رمز را «التباس به نور تجلی» می‌داند (همان: ۸۰)؛ چنان‌که شبستری نیز می‌گوید:

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است

صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را زآن دو بهر است
بنابراین

هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکس آفتاب آن جهان است
(شبستری، ۱۳۷۴: ۱۱۴)

تشبیه به سطح رمزی یا محاکاتی زبان عرفان مربوط است و انواع آن در آثار روزبهان کاربرد دارد. این نکته نیز با مفهوم التباس و کشف و شهود در نظام فکری او در پیوند است. او التباس را برخاسته از افتادن عارف در نور افعال می‌داند: «بعضی در نور افعال افتادند؛ از آن بر هر ذره‌ای از کون عاشق آمدند و در محل التباس، توحید به زبان تشبیه گفتند» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۱).

روزبهان روایات بسیاری درباره التباس و شهود و رؤیت حق و تجلی آن در صورت زیبا آورده است؛ مانند خَلَقَ اللهُ آدمَ علی صورته؛ رأیت ربی فی احسنَ صورة... وجدتُ بردَ انامله (سردی انگشتانش را یافتم)؛ ينزل اللهُ كُلَّ ليله؛ رأیت ربی فی صورة شاب الأمر که پیامبر^(ص) فرمودند: پروردگارم را در هیأت جوانی با ریش کم‌پشت دیدم... (همان، ۱۳۸۳: ۱۸ - ۳۴).

روزبهان میان مفهوم عشق حقیقی و عشق مجازی با مفهوم التباس، پیوند محکمی می‌بیند. او همه عالم را محل التباس نور عشق می‌داند و به یاری التباس، عشق مجازی و شاهدبازی را توضیح و توجیه می‌کند و می‌گوید: «تجلی خداوند، تجلی به محبت و عشق است» (همان: ۹) و چون همه عالم محل تجلی خداوند است، همه هستی محل التباس نور عشق است. از طرفی چون انسان در مرتبه‌ای است که بنابر حدیث قدسی، صورت او به صورت خداوند ساخته شده است، مقامش را که همان مرتبه انسان حقیقی یعنی انبیا و اولیاست، مرتبه التباس نور عشق می‌توان نامید: «الحمائلُ للهِ الذی البسَ انوار المحبه فؤاد النبیین و صفی بصفاء العشق ارواح المرسلین» (همان: ۹).

به همین سبب روزبهان عشق مجازی را حاصل «التباس نور قدیم در حادث» می‌نامد و خطاب به «جنی لعبتی»، معشوق مثالی یا زن اثیری، می‌گوید: «در پنهان‌خانه ازل چون تو عروسی گم کرده بودم که سرمایه کونین و پیرایه عالمین بود. در این ویرانه نه از راه تناسخ، بلکه از راه تجلی فعل باز یافتم... عشق تو در بدایت آن عشق را شرط التباس مبتدی و منتهی را در سکر عشق الهی ناچار است» (همان: ۱۳). این جنی لعبتی یا صورت آرزو که روزبهان سرّ جمال حق را در صورت او می‌بیند، معشوق باطنی است که او را «زجاجه مصباح التباس» می‌خواند.^۵

روزبهان می‌گوید: «رؤیتِ کُلِّ جز در مشهد مشاهده نیست؛ صفت مراقبت دفع خطرات است و سیر در وطنات؛ آن گرانمایه عاشق از جزویات عشق که عالم التباس است، روی به عالم کُلِّ درآورد» (همان: ۱۰۷). او فهم التباس را «طراز معالم علوم عشق» می‌داند (همان، بی‌تا: ۸) و معتقد است «رسیدن به درک مقام توحید و مقام التباس از لوازم عقاید اهل محبت است» (همان: ۳۳) و دیگران به دریافت معانی اهل التباس راه ندارند. از همین روست که «هرکس که عشق را نشناخت، صفات ناشناخته حق را نشناخته است» (همان: ۲۳).

به عقیده روزبهان، انسان کلیتی از عشق الهی را درمی‌یابد؛ اما جزئیات این عشق همچنان در پرده التباس خواهد ماند؛ بنابراین التباس در واقع رؤیتی از حق و عشق حقیقی در لباس صورت و عشق مجازی است و حقیقت آن تجلی مُلک و ملکوت و شکوه ابدی قدرت و جمال حق در برابر دیدگان عارف است که البته این تجلی در قالب صفات و افعال صورت می‌پذیرد نه در قالب ذات؛ بنابراین چون روزبهان در پی دیدار جمال حق و مظاهر و جلوه‌های گوناگون آن بوده است، در آثار خود باتکیه بر اصطلاحاتی مانند کشف و التباس بیشتر بر تصاویر دیداری تکیه دارد و دایره واژگان پُربسامد او در حوزه دیدنی‌ها قرار می‌گیرد؛ برای مثال در *عبرالعاشقین* شمار این کلمات درخور تأمل است: آینه ۲۱ مرتبه، صورت ۳۰، تجلی ۵۳، جمال ۴۶، عروس ۳۵، عین ۳۶، ترک ۲۰، چشم ۲۱، حُسن ۳۶، شواهد ۲۶، شاهد ۱۸، شهود ۱۲، مشاهده ۳۱، نور ۴۷، یوسف ۹ و

روزبهان در *عبرالعاشقین* همه توانایی‌های صور خیال را چه به صورت استعاره و مجاز و چه به صورت انواع اضافه‌های تشبیهی به کار می‌برد و درخت پرشکوفه‌ای می‌سازد که بهره آن کشف و التباس و تجلی و رؤیت است. محمد معین در توصیف این اثر می‌نویسد: «گفتار او همچون گلی است که تا در دست بگیرید، پرپر می‌شود و یا چون ماده کیمیاوی است که به مجرد رسیدن اندک حرارت، بخار می‌گردد» (همان، ۱۳۸۳: ۱۰۰).

در مجموع روزبهان بر رابطه مشاهده جمال الهی در مظاهر و زیبایی‌های عالم با مفهوم التباس تأکید می‌کند و میان حُسن و عشق نیز رابطه محکمی می‌بیند: «بقاء عشق به بقاء حسن است» (همان: ۴۷). او با تکرار بسیار داستان جمال یوسف و عشق زلیخا، روایات بسیاری در نیکوشمردن جمال می‌آورد: «وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: اعتمدو بحوائجکم سبحانه الوجه؛ فَأَنْ حُسْنَ الصَّوْرَةِ أَوْلَى نِعْمَةً لِقَاكَ مِنَ الرَّجُلِ» (همان: ۳۰)؛ همچنین می‌گوید: «هرچه آقرب به معدن جمال، به عهد عشق نزدیک‌تر» (همان: ۳۵).

در باور روزبهان «اگر طبیعیات و اگر روحانیات باشد، عشق در مقام خود محمود است؛ زیرا که عشق طبیعی منهاج عشق روحانی است و عشق روحانی منهاج عشق ربانی. ائقال عشق الهی جز به این مرکب نتوان کشید و رواق صفا صرف جمال قدم جز در این اقداح افراح نتوان نوشید. این سه جوهر به قصد معدن همیشه حرکت می نمایند» (همان: ۴۲). او سبب التباس در این امر را چنین بیان می کند: «حُسن قدم به حُسن حدث ملتبس شد؛ عالم صورت از پرتو آن منور شد؛ از پس این پرده ها روی به عالم نمود؛ که اگر آنچه در جوهر طبیعت همچنان روی بدین جهان نمودی حقیقتاً و صرفاً صورت بسوختی از غلبه آن نور و اگر صرف آن بی واسطه روح به دل سرایت کردی، بنیاد بشر برداشتی و اگر حقیقت بی التباس عقل به روح درآمدی، ارواح و اجساد محترق کردی (همان: ۴۵)؛ بنابراین او اصطلاح التباس را دست مایه بیان رابطه عشق مجازی با عشق حقیقی کرده است و تجربه های شهودی خود را در قالب این اصطلاح تفسیر می کند.

سرانجام سخن اینکه دو اصطلاح التباس و کشف در نزد روزبهان به اندازه ای اهمیت داشت که خود رساله جداگانه ای با نام شرح الحجب و الاستار درباره آن به نگارش درآورد.

۲-۳ منازل (حضرت خیال؛ عالم مثال)

منازله نیز از اصطلاحاتی است که عارفان برای بیان و تبیین گونه های تجلی حق به کار برده اند. «منظور از منازل تنزیل الوهیت و تصعید و تعالی بنده ای است که در عالم محسوس رو به سوی الوهیت دارد» (ستاری، ۱۳۹۲: ۲۵۴). ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) رابطه عاشقانه انسان با خداوند را منازل می خواند که در آن نوعی تنزیل الوهیت و تصعید روح انسانی صورت می گیرد. این اصطلاح از ریشه «نزل» به معنای نازل شدن است که ابن عربی آن را در عرفان اسلامی رواج داد. حتی درباره نزول قرآن نیز همواره گفته می شود که به صورت وحی بر پیامبر^(ص) نازل شد؛ یعنی تاحدی از مقام ملکوت و روحانی ناب پایین آمد و در ضمن اوج گرفتن قلب مبارک رسول اکرم^(ص)، فرشته وحی آن را دریافت کرد.

ابن عربی نزول معانی روحانی و بالارفتن روح انسانی را برای دریافت آن معانی، منازل می نامد و آن را در عوالم خیال و عالم مثال که یکی از حضرات خمس است، امکان پذیر می داند. او حتی آثار خود مانند فتوحات و فصوص را نتیجه منازل و مبشره و دم روحانی به شمار می آورد (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۴۷)؛ (همان، ۱۴۰۴، ج ۱: ۵۲۷ - ۶۵۸). در فتوحات می گوید: «علم الهی دانشی

است که خدای متعال از راه الهام و القاء و فرودآوردن روح‌الامین در قلب انسان، آموزگار آن است و این کتاب من همان‌گونه فراهم آمده است. سوگند به خدا که من حتی یک حرف از آن را جز از راه الهام و القاء الهی یا دم روحانی در قلبم ننوشته‌ام» (محمودالغراب، ۱۳۹۲: ۲۰). مکان دریافت این معانی، عالم مثال است؛ چنان‌که هانری کربن آن را «سرزمین وحی‌ها و الهام‌ها» می‌خواند (کربن، ۱۳۷۴: ۴۰) و آن میانه عالم جسمانی و عالم روحانی است. «طراحان عالم مثال این عالم را با وحی نبوی و کشف وکوی ربط داده‌اند» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۱۸). ابن عربی درباره این عالم می‌نویسد: «وَهِيَ نَشْأَةُ الرَّسُولِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَاهْلِ الْعِنَايَةِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ» (ابن عربی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۱۴). در واقع این عالم با عالم خیال برابر است.

ابن عربی ضمن بحث از مراحل تجلی و نظام مظهریت عالم، موضوع حضرات خمس را برای مراتب تعین وجود مطلق مطرح می‌کند؛ این حضرات پنج‌گانه عبارت است از: احدیت، واحدیت، جبروت، ملکوت، ناسوت (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۲۲۷). گذر از هر مرتبه و دیدن مراتب بالاتر نیازمند کشف است و درک این عوالم که تجلی یک وجود واحدند با خیال امکان‌پذیر است؛ چه خیال جزئی که قوه ویژه‌ای از نفس است و چه خیال کلی که به باور ابن عربی فراگیرنده‌تر از کل عالم است (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۱۷). همواره ابن عربی را بنیان‌گذار نظریه خیال در عرفان اسلامی می‌دانند؛ البته این نظریه قبل از او در آثار سهروردی نیز دیده می‌شود. ابن عربی خیال را به دو دسته خیال کلی یا منفصل و خیال جزئی یا متصل تقسیم می‌کند. تحلیل‌های او از این عالم در راستای نظریه وحدت وجود قرار می‌گیرد. او فقط ذات باری تعالی را حق و حقیقت می‌داند و معتقد است وجود حقیقی فقط یکی است؛ ماسوی‌الله و همه ممکنات در میدان خیال و مثال مطلق الهی جای دارند. او در توصیف عالم مثال می‌گوید: «لا موجود و لا معدوم و لا معلوم و لا مجهول و لا منفی و لا مثبت» (ابن عربی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۰۸). ابن عربی این عالم را منزل اُلفت جامع میان حق و خلق می‌داند و معتقد است عارف جز در عالم خیال قادر نیست وحدانیت خداوند را در کثرت مخلوقاتش درک کند. او عالم خیال را «طریق معرفت الله» می‌نامد و با واژه‌هایی مانند کشف و شهود و بصیرت به این عالم اشاره می‌کند. ابن عربی قوه خیال آدمی را نیز از جنس حضرت خیال و مثال کلی می‌داند و خیال انسان را همانند عقل او نازل‌شده از عالم بالا معرفی می‌کند.

ابن عربی دنیا را خیال اندر خیال می‌نامد (همان، ۲: ۳۱۳) و می‌گوید: «انما الكونُ خیالٌ وَهُوَ

حقُّ فی الحقیقه، الذی یفهمُ هذا، هذا اسرار الطریقه» (خوارزمی، ۱۳۶۷: ۵۹)؛ همچنین با توجه به حدیث «الناسُ نیام فاذا ماتوا انتبهوا» می‌گوید: «لا قالَ علیه السلامُ الناسُ نیام فاذا ماتوا انتبهوا، نبهٌ علی انه کُلُّ ما یراه الانسان فی حیات الدنیا انما هو بمنزل الرویا و النائم الخیال و لابد من تأویل» (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۳۱۹). او خواب و خیال را به سبب تأویل‌پذیری آنها با یکدیگر مرتبط می‌داند؛ اما تعبیر و تأویل این عوالم در توان همگان نیست؛ به بیان دیگر درک صور مثالیه آشکار شده در قوه خیال انسان، متناسب با مراتب نفوس است؛ زیرا «توانایی درک حقیقت صور در گرو دانستن علم تعبیر است که از جانب خداوند به میزان جدایی انسان از تعلقات نفسانی به او داده می‌شود و حقیقت محمدی در بالاترین حد این توانایی است» (فاموری، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

عالم خیال، برزخ و مجمع‌البحرین عالم عقول و عالم مواد است؛ زیرا عالم عقل، عالم وحدت است و عالم حس، عالم کثرت و تنها عالم خیال است که امکان شهود وحدت را در عین کثرت فراهم می‌کند. ابن عربی وحی و الهام را امری درونی می‌داند و می‌گوید: گاهی جبرئیل بر صورت انسانی زیبارو (دحیه کلبی) آشکار می‌شد و حتی اصحاب رسول او را مشاهده می‌کردند؛ اما این مجسم شدن و آشکاری به سبب نیروی خیال پیامبر^(ص) یعنی کامل‌ترین انسان‌ها صورت می‌گرفت. در این عالم برای ارتباط با حقایق و معارف متعالی، راه دیگری جز خیال وجود ندارد؛ انسان‌های کمال‌یافته با قوه خیالشان به عالم مثال کلی و حضرت «عَمَّا» متصل می‌شوند و حقیقت کلی خویش را به صورت ملک مشاهده می‌کنند و ندای هدایت او را می‌شنوند.

عرفان ابن عربی بر الهام و کشف و شهود تأکید دارد و در آن هرکس علم خیال را نداند، بویی از معرفت نبرده است (شهید ثالث، ۱۳۸۵: ۹۵). در واقع علم خیال بخشی از معرفت‌شناسی ابن عربی است که در مجموع سه معنا دارد؛ یکی خیال کیهانی که به آن خیال مطلق یا عَمَّا می‌گویند و آن، همه گستره هستی را شامل می‌شود که ازلی و ابدی و لایتناهی است؛ دوم خیال منفصل که مرتبه‌ای از مراتب وجود است و سوم خیال متصل که در جایگاه یک مرتبه و رابط در عالم صغیر (انسان) در نظر گرفته می‌شود. خیال منفصل در باور ابن عربی عالمی است که سرزمین حقیقت است و همه ناممکن‌های عقلی در این عالم حضور دارند؛ اما در خیال متصل که حوزه‌ای از وجود انسان است، وجود آن به درک و معرفت او وابسته می‌شود.

عالم خیال که از آن به عالم تجلی یاد می‌شود، همان عالم مثال است و آن، «عالمی است که

سیر ظهوری معنی به ماده و سیر بطونی ماده به معنی، لامحاله از مسیر آن می‌گذرد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۹۵). این عالم به سبب سه عامل تمثّل و تناقض و تلون، عالمی شگفت‌انگیز است (همان: ۲۱۶). نعمت‌الله ولی درباره این عالم می‌گوید: «عالم تجلی برزخی است میان غیب و شهادت و در این عالم تنزل کند معانی مجرده در صور حسیّه؛ زیرا که نسبتی دارد با صور حسیّه و نسبتی با معانی مجرده» (شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۳: ۵). همچنین از این عالم به عالم صور معلقه نیز یاد کرده‌اند که نمونه چنین صوری، صور بازتاب‌یافته در آینه و آب و چشم و خواب است (ابن عربی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۶۲).

هانری کربن (۱۳۷۴) کتاب *ارض ملکوت* را در توصیف این عالم و به تعبیر او «اقلیم هشتم» نوشته است. او بر این باور است که صور موجودات، محتوای این عالم را تشکیل می‌دهند و نمودگاری مهم‌ترین ویژگی این عالم است. ابن عربی برخی نمایش‌های این عالم را چنین یادآور شده است: علم به صورت شیر، عسل، شراب و مروارید؛ اسلام به صورت گنبد و ستون؛ قرآن به صورت روغن و عسل؛ حق به صورت انسان و نور و... (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۱۳).

ویلیام چیتیک ویژگی اصلی خیال را ابهام ذاتی می‌داند که در هر مرتبه‌ای که تعریف شود (کیهانی، منفصل، متصل)، همواره این ابهام با اوست (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۵۳). یکی از تفاوت‌های خیال و عقل در آن است که خیال می‌تواند خدا را از نظر تجلی و تشبیه ببیند؛ اما عقل فقط خدا را از نظر تنزیه می‌شناسد. گفتنی است ابن عربی ضروری‌ترین علم را برای اهل‌الله تحصیل علم خیال می‌داند و چنان‌که چیتیک از ابن عربی گزارش می‌دهد، اساسی‌ترین عامل در تشخیص ماهیت خیال، چیزی به نام نشانه است (همان: ۱۸۱).^۷ در نظر ابن عربی خیال هم یکی از قوای پنج‌گانه نفس و هم مانند یکی از عرصه‌های گسترده هستی است. او جوانب آفاقی و انفسی آن را بررسی کرده و آن را جایگاه تجلی انوار حقیقت به شکل تمثّل‌ها و تروّح‌ها و تجسدها دانسته است. به گمان او خیال در مقام یک قوه نفسانی، مُدرک اموری است که محسوس اما مجرد از ماده‌اند. به بیان دیگر آنچه در قلمرو خیال ظاهر می‌شود، از نظر لطافت به عالم ارواح و از نظر محسوس بودن به عالم ماده شباهت دارد. ظهور جبرئیل به صورت دحیه کلبی، تجسم یافتن جبرئیل بر حضرت مریم به شکل یک انسان برومند، ملاقات با خضر و تجلی نفوس کامل زنده و مرده بر اشخاص سزاوار... از نمونه‌های آشکار دیدن خیالی یا مثالی است؛ در همه این نمونه‌ها رؤیت در مکانی بین عالم مجرد صرف و عالم مادی اتفاق می‌افتد که در همان حال مستقل از هر دو است. ابن عربی برای اشاره به

این نوع تجلیات از اصطلاحات منازل و تجسد و تمثّل استفاده می‌کند که نه معنای جسم و ماده دارند و نه عالمی مجرد و لطیف‌اند؛ بلکه بر مفهومی بینابین دلالت می‌کنند.

در باور ابن عربی «از آنجاکه حق تعالی در حضور صور مثالی در عالم تمثیل تجلی می‌نماید، در حدیث آمده است «رأیت ربی فی صورة شاب علی رأسه تاج من ذهب و فی قدمیه نعلان من ذهب» و همچنین «پیامبر^(ص) خبر دادند که سوره بقره و آل عمران که همچون دو ستاره درخشان‌اند، روز قیامت می‌آیند درحالی که با دو زبانشان به نفع کسی که آنها را قرائت نموده گواهی می‌دهند» (محمودالغراب، ۱۳۹۲: ۸۶). همه اینها بیانگر رؤیت صورت‌های روحانی در قالب صور حسی و محسوس است که تنزیل امور غیبی و روحانی را تا در آمدن در قالب این صور نشان می‌دهد. همچنین اصطلاح منازل بیانگر تجربه روحانی رؤیت است. به‌طور کلی «وقتی معانی، لباس صور مثالیه می‌پوشند، از مرتبه خود تنزل می‌کنند؛ اما وجود تناسب میان معانی حقیقی و صور مثالی آنها موجب می‌شود تا دیدگان روشن‌بین به واسطه این تناسبات به حقایق آنها پی ببرند با این شرط که نور الهی در قوه خیال آنها تاییده باشد» (علوی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

منازله نیز همانند التباس و تمثّل با مفاهیم عشق انسانی و ربانی در ارتباط است. ابن عربی بحث تخیل خلاق را در نفس انسانی مطرح می‌کند که موضوع عشق و محبت را در وجود انسان به همراه دارد. مفهوم عشق الهی نیز درهم آمیختن دو سوی نازل و متعالی رابطه عاشقانه بین انسان و خداوند است. منازل از تحرک و پویایی در رابطه عاشقانه انسان با خدا سخن می‌گوید؛ بنابراین «عشق الهی در مصداق رابطه‌ای که میان انسان و خداوند است، نه تنها معرفت می‌بخشد، هویت الهی فرد را متحد‌خدایی شدن جوارح ارتقاء می‌دهد و به این وسیله او را در عظمت ادراکی عمیق و گسترده و برخوردار از زیبایی رفتاری که بر اصل وجود و فطرت خدایی او منطبق است، قرار می‌دهد. عشق الهی در وجود انسان با ویژگی‌های روحانی خود، موجب منازل‌ای می‌شود که می‌تواند در عشق به جنس مخالف، حتی از جسمانی بودن حیات این جهانی نیز به نفع خود بهره‌گیرد و وحدتی را به بار بنشاند که مظهر وحدت با سرمنشأ عشق، یعنی خداوند است» (ستاری، ۱۳۹۲: ۲۵۴).

عشق در باور ابن عربی بی‌گمان راه ظهور و تجلی است (کرین، ۱۳۶۱: ۳۰۲). در همه وجود جز یک ذات حقیقی موجود نیست که زیبایی و جمال حقیقی نیز ویژه اوست؛ زیبایی این وجود حقیقی وقتی متجلی می‌شود، در آینه‌های گوناگون مظاهر عالم، رنگ‌های متنوعی می‌گیرد. یکی از

برجسته‌ترین تحلیل‌ها در نظام فکری ابن عربی، بحث تخیل خلاق و قدرت خلاقه عشق است که با موضوع دیالکتیک عشق انسانی و عشق ربانی تحلیل شده است. این بحث موضوعاتی مانند تجسم و منازل و تصعید را در بر می‌گیرد. این رویکرد همان نظریه تجلی‌گرایی در نظام فکری ابن عربی است؛ «در این نظریه، عاشق وجود شخص عینی [معشوق زمینی] را مفروض می‌گیرد؛ ولی بر آن شخص، شأنی روحانی قائل است که آن شخص را به کلی دگرگون می‌کند. چراکه آن شخص در پرتو عالم دیگری ادراک می‌شود... و آن نوعی تلاش نظری است که شهادهای درونی و ادراک‌های تجلی‌گون، تأییداتی تجربی برای آن محسوب می‌شوند» (همان، ۱۳۸۴: ۱۰۷). این موضوع که با نظریه تمثیل عین‌القضات و نظریه التباس روزبهان در ارتباط است، در واقع گونه‌ای ارتباط حق و خلق و آشتی میان روحانیت و طبیعت است.

حاصل تخیل خلاق در عشق این است که عاشق با تمرکز فکری، معشوق را در ذهن خودش می‌سازد. این معشوق تخیلی تجسم می‌یابد و ذهن و عین یکی می‌شود. نیروی پیونددهنده این دو، تخیل خلاقه یا حضرت خیالیه است؛ این حضرت جان است که جمال یا روح را مظهر تجلی حق می‌شناسد؛ یعنی معشوق حقیقی عینی را در صورت جسمانی یا طبیعی تصویر شده و ممتل می‌بیند. این تخیل خلاق جزو ذات عشق است که نوعی برخورد عشق طبیعی و عشق روحانی به شمار می‌آید. این تخیل موجب برتری و دگرگونی صورت حسی می‌شود و آن را تاحدی اوج می‌دهد که مظهر الوهیت باشد (تصعید). از سوی دیگر الوهیت عینی نیز تاحدی فرود آمده است که در قالب صورت حسی دیدنی و آشکار باشد (منازله). در واقع این تخیل، محل اتصال الوهیت غیبی با عالم حسی است و همنشینی عالم شهادت و عالم غیب را امکان‌پذیر می‌کند.

هانری کربن معتقد است ابن عربی درکی قدسی از عشق و جمال داشته است. این درک با اشتراک ذاتی میان مرئی و نامرئی صورت می‌گیرد. این اشتراک «حاصل درک نوعی همدمی و انجذاب متقابل و هم‌زمان میان موجود عیان‌شده [جمال و صورت ظاهر] و پادشاه [رب‌النوع] ملکوتی آن می‌باشد» (همان: ۱۷۷). کربن در واقع برخورد عشق جسمانی و روحانی را نتیجه نوعی همدمی و وحدت می‌داند؛ بنابراین صورت معشوق ابن عربی (نظام دختر آن خانواده اصفهانی که معشوق ابن عربی بود و انگیزه سرودن دیوان ترجمان‌الاشواق او شد) را صورتی متجلی در خیال و رمز می‌داند و آن را «صورت مثالی صوفیای جاویدان» می‌خواند: «وقتی ابن عربی اشارتی درباره آن

دختر جوان را اشارتی حاکی از حکمت رفیع و ربانی، اصیل و امین که خویش را بر صاحب این اشعار به صورت مرئی متجلی ساخته است، با چنان ملاحظتی که اسباب سرور و سعادت و شوق و شغف وی می‌شده است، می‌داند [اشاره به شرح ترجمان‌الاشواق که توسط خود ابن‌عربی انجام شد]، درمی‌یابیم که چگونه موجودی که مستقیماً از طریق خیال دریافت شده است، در اثر نوری تجلی‌گون، یعنی نوری که ساحت متعالی‌اش را عیان می‌دارد، مبدل به رمز شده است. از همان آغاز صورت آن دختر جوان از طریق خیال در مرتبه‌ای شهودی که در آن مرتبه در جایگاه صورت مثالی صوفیای جاویدان عیان‌گشته، درک و دریافت شده است» (همان: ۲۲۵).

ابن‌عربی در این موضوع حال و مقام مجنون را مظهر و شاهد عالی‌ترین نمونه عشق می‌داند. خیال، این معشوق را در جامه بشری به صورت طبیعی می‌سازد و در واقع بالفعل موجود نیست؛ اما معدوم محض هم نیست. درحقیقت آن را نه اجساد محسوس، بلکه اجساد متخیل می‌سازد. اصل برتری عشق عرفانی نیز همین است که به دگرگونی معشوق حاکی در نتیجه دو فرآیند تصعید و منازل‌گرایش دارد؛ به این شیوه که عشق، آن صورت را در هاله‌ای از نور جای می‌دهد تا همه امکانات و نیروهای ماوراء انسانی‌اش شکفته و متحقق شود. سرانجام آن چهره در هاله‌ای از نور، مظهر فرشته می‌شود و چهره‌ای روحانی و البته محسوس می‌سازد (شبیبه به جنی لعبتی روزبهان یا همان زن اثیری)؛ بنابراین عشق در عاشق و معشوق چیزی را ایجاد می‌کند که تا آن لحظه موجود نبوده است. عاشق آن قدر این عشق را در خیال می‌پرورد که یک لحظه فکر می‌کند صورت معشوق در عالم خارج نیست؛ بلکه در درون خودش هست. در واقع عاشق و معشوق یکی است (وحدت وجود)؛ بنابراین در مرحله اول، صورتی مثالی از معشوق در ذهن عاشق شکل می‌گیرد که سالک مبتدی (عاشق) در بیرون در پی جستجو و طلب آن است؛ اما در آخر به درون خود بازمی‌گردد و آن را بازمی‌یابد؛ یعنی عاشق با نیروی تصویرگری خود، صورت معشوق را در خیال خود می‌سازد.

به‌هرحال همین خیال فعال است که نامرئی و مرئی و روحانی و جسمانی را در حالت برخورد قرار می‌دهد. به عقیده ابن‌عربی «به برکت قوه تخیل خلاق است که می‌توان موجودی از جهان حسی و مادی را دوست داشت؛ یعنی تجلی معشوق الهی را در او پرستش و ستایش کرد؛ زیرا عاشق به مدد این قوه، موجود حسی مادی را روحانی می‌کند؛ یعنی او را از صورت حسی

مادی‌اش بیرون برده و به عالم لاهوت ارتقاء می‌بخشد و به صورت ازلی جاویدانش بازمی‌گرداند. به بیان دیگر با خلع بدن عنصری معشوق خاکی، او را به مرتبه‌ای از وجود می‌رساند که مجالای حق باشد» (ستاری، ۱۳۹۲: ۲۴۱). هدف اصلی در این خلاقیت این است که عاشق با کشف عشق در درون و باطن خود، جان و روح عشق را بشناسد و بر او معلوم شود که این ذات الهی است که در زیبایی معشوق حسی، ظاهر و متجلی می‌شود. به همین سبب ابن عربی سرچشمه ادراک را نه بحث و استدلال عقلی، بلکه کشف و مشاهده درونی می‌داند؛ زیرا تنها برخورد عالم غیب با عالم شهود و همخوانی عالم حس و صورت با عالم معناست که رؤیت معنوی عالم جسمانی و رؤیت جسمانی عالم معنا را - که درحقیقت مشاهده عالم غیب در تعینات و صور انضمامی است - امکان‌پذیر می‌کند؛ چنین رؤیتی با قوای عقلی و حسی انجام نمی‌گیرد؛ بلکه با قدرت تخیل فعال که قوه مدرک تجلیات و کشف و شهود درونی است، صورت می‌پذیرد و این فرآیند در قالب اصطلاح منازل بیان‌پذیر است.

درمجموع نظریه منازل و تجسم بیانگر این است که انسان در مظاهر و زیبایی‌های زمینی، جلوه‌های تجلی حق را می‌تواند ببیند. به بیان دیگر «جمال عالم، جمال خداست» (محمود الغراب، ۱۳۹۲: ۸۸) و سرانجام «کسی که معرفت او راستین باشد، توحید او راستین است و کسی که توحید او راستین است، عشق او راستین باشد. پس معرفت برای تو و توحید برای او و عشق پیوندی میان تو و اوست که به وسیله آن میان عبد و رب منزله واقع می‌شود» (ابن عربی، ۲۰۰۷: ۳۴۵).

۳- تطبیق اصطلاحات

تجربه‌های عارفانه، به‌ویژه تجربه رؤیت و شهود، از تجربه‌های شخصی است که هر شخص (عارف یا سالک) در خلوت و سیر و سلوک باطنی خود به آنها رسیده است؛ اما چون این تجربه‌ها از معرفت و درک یک حقیقت واحد سخن می‌گویند، مفهوم اصطلاحات مربوط به بیان آنها نیز از نظر محتوایی تطبیق‌پذیرند و به‌طورکلی یک مفهوم مشترک را در بر دارند. عرفا و مشایخ متفاوتی سه اصطلاح التباس و تمثّل و منازل را همراه با تجربیات باطنی گوناگونی مطرح کردند که می‌توان گفت از نظر محتوایی، موضوعاتی مشترک و تاحدی یکسان را شامل می‌شود.

افزون بر تأثیر و تأثرات احتمالی که برخی عرفان‌پژوهان به آن اشاره کرده‌اند، در اندیشه و نظر

هریک از سه عارف منظور، درباره مفهوم تجلی و انواع آن و همچنین رابطه عشق انسانی و عشق الهی، وجوه مشترک بسیاری وجود دارد؛ برای نمونه نظریه‌های هستی‌شناسانه عین‌القضات، به‌ویژه اندیشه‌های او درباره وحدت وجود، بسیار به اندیشه‌های ابن‌عربی شباهت دارد. عین‌القضات به‌طور مستقیم این اصطلاح را به کار نمی‌برد؛ اما به گفته ایزوتسو «عین‌القضات از دو لحاظ به اندیشه‌های ابن‌عربی نزدیک است؛ اول اینکه تفکر متافیزیکی او توسط و مطابق با تجربه عرفانی وی تعیین می‌شود و دیگر اینکه ساختار و موضع فکری او با ساختار آنچه به نام تز «وحدت وجود» خوانده می‌شود و ابن‌عربی کل بنای شکوهمند متافیزیک عرفانی خود را براساس آن بنا کرده، همسانی بارزی دارد. از این لحاظ بدون تردید عین‌القضات طلایه‌دار ابن‌عربی بوده است» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۶: ۱۳۶). اگرچه این تأثیرپذیری از جنبه‌های مختلف به اثبات نرسیده است، دست‌کم می‌توان گفت تفکر عین‌القضات به‌ویژه در زمینه خیال و تمثّل، بسیار به سخنان ابن‌عربی از حضرت خیال و عالم مثال شباهت دارد.

اصطلاح التباس مطرح‌شده در نظام فکری روزبهان بقلی درباره محبت و عشق الهی نیز با منازل و بحث دیالکتیک عشق در نظام فکری ابن‌عربی مشابه و سازگار است؛ چنان‌که هانری کربن می‌نویسد: «قرابت کیش روزبهان با جدل صاعد محبت ابن‌عربی چشمگیر است» (کربن، ۱۳۸۷: ۷۹). این دو عارف باتکیه بر موضوع تجلی الهی، عشق انسانی را مسیر عشق ربانی می‌دانند و معتقدند چشیدن شیرینی عشق ربانی و دیدن جمال معشوق حقیقی، در قدح عشق انسانی و آینه جمال زیارویان امکان‌پذیر است و آن زمانی است که خداوند با نور افعال و صفات خویش بر عاشق و معشوق زمینی متجلی می‌شود؛ دو عارف از این موضوع با اصطلاحات التباس و منازل بحث کرده‌اند؛ بنابراین عالم کشف و التباس منظور روزبهان مانند حضرت خیال و عالم مثال مطرح شده در عرفان ابن‌عربی است. التباس و منازل، عالمی را به تصویر می‌کشند که واسط میان عالم محسوس با عالم عقول (ارواح ماورائی) و جایگاه متجسدشدن امور روحانی و روحانی شدن امور جسمانی است. این دو اصطلاح گونه‌ای تنزیل الوهیت و تصعید روح انسانی را بیان می‌کنند.

این عالم واسط دو جنبه دارد: یکی در درون قلب و نفس انسان و یکی در عالم ملکوت و عالم غیب است؛ چنان‌که ابن‌عربی از دو نوع خیال منفصل و متصل سخن می‌گوید. البته این دو جنبه جدا از هم نیستند؛ خیال از سویی به نفس مربوط است که محل حضور صور اشیاء و محالات

عقلی بدون قید کمیت است و از سویی عالم مثال و عالم عمّا همان خیال است؛ زیرا عناصر این عالم هرچند صورت دارند، مادی و محسوس نیستند. ابن عربی همه موجودات و مظاهری را که به صور مختلف به ظهور می‌رسند، خیال می‌داند: «فاعلم انکَ خیال و جمیع ما تدركه مما تقول فيه لیس الاخیال، فالوجود کله خیال فی الخیال» (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۰۴)؛ بنابراین «هرچه در عالم محسوس است، مثالی از آن حقیقت است که در عالم مثال است و هرچه در عالم مثال است، صورت آن است که در عالم ارواح است» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۱۵).

به‌هرحال این عالم مثال، همان عالم التباس در نزد روزبهان بقلی است. روزبهان عالم صور ملکوتی را عالم التباس می‌نامد و آن را با عنوان «یازدهمین حجاب روح» و «صعب‌ترین حجاب‌ها» یاد می‌کند و می‌گوید: «خداوند تعالی را که فراتر از همه چیز است، درحالی که در عالم ملکوت نمایان شده بود، دیدم؛ پس آنگاه که او را به وصف جمال و جلال دیدم، به من نزدیک شد و من نیز به او نزدیک شدم و او همان‌گونه بود که می‌خواستم؛ لیکن از شدت زیبایی‌اش نتوانستم که برجای خویش استوار باشم» (روزبهان بقلی شیرازی، بی‌تا، ۳۴). عین‌القضات نیز این نمایش‌های روحانی را تمثّل خوانده و دو ویژگی شهودپذیری و تأویل‌پذیری تجلیات روحانی را در قالب این اصطلاح آشکار کرده است.

سه اصطلاح منظور، بیانگر تجربه‌های کشفی و شهودی عارفان از رؤیت است که در جهان سومی، میانه ماده و ماوراء ماده، سیر می‌کند و عناصری مانند صورت و تصویر و بینایی و معرفت شهودی از لوازم آن است. شبستری نیز ضرورت ایجاد و کاربرد این اصطلاحات و مفاهیم را تنزل معانی ملکوتی می‌داند:

معانی چون کند اینجا تنزل ضرورت باشد آن را از تمثّل

(شبستری، ۱۳۸۶، ۱۰۷)

در این اصطلاحات همواره پیوندی بین جهان عینی و جهان ذهنی و خیالی وجود دارد. مفاهیم و تجربه‌های موجود در درون این اصطلاحات سه‌گانه برای صاحبان آنها مفاهیمی مستند و یقینی است؛ اما برای مخاطب غیرعارف در پرده‌ای از ابهام و حجابی از خیال، همانند تصویری در آب، است که به‌طور کامل شفاف و روشن نیست. نکته دیگر اینکه، همچنان‌که زبان عرفان را گسترش است که به‌طور کامل شفاف و روشن نیست. نکته دیگر اینکه، همچنان‌که زبان عرفان را گسترش زبان قرآن دانسته‌اند (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۷)، می‌توان گفت این اصطلاحات نیز هرکدام ریشه قرآنی

دارند و حتی آنها را در روایات و احادیث می‌توان پیگیری کرد؛ سرانجام اینکه با کاربرد این اصطلاحات به واسطه تجلی جمال الهی در مظاهر و زیبایی‌های عالم، عشق بشری مانند پُل و شاه‌راهی برای درک عشق الهی و عشق حقیقی دانسته شده و در اندیشه هر سه عارف این موضوع آشکارا نمایان است. در مجموع محتوای این اصطلاحات از «اتصال نفس ناطقه به مبادی عالیّه و ارتسام صور از آنها در نفس انسانی» سخن می‌گوید (کاشانی، ۱۳۷۲: ۹۱).

۴- نتیجه‌گیری

از آنچه در این جستار گفته شد، این نتایج به دست می‌آید:

۱) عرفان اسلامی در قالب زبان و اصطلاحات ویژه‌ای نگارش و تثبیت شده است؛ به بیان دیگر عارفان به دست آوردن معرفت را از مسیر کشف و شهودهای باطنی ممکن می‌دانند و کشفیات خود را به «طوری و رای عقل» نسبت می‌دهند؛ آنان در سلوک عارفانه خود به تجارب روحانی و مکاشفات غیبی‌ای رسیده‌اند که بیان خاطرۀ آنها و تبشیران در زبان عادی همواره دشوار و تاندازه‌ای ناممکن بوده است؛ بنابراین عارفان برای گسترش ظرفیت واژگانی خود و برای زدودن موانع بیان این تجربه‌ها از رمز و اصطلاحات رمزی بهره بردند و از این راه گنجایش و سطح زبانی خود را وسعت دادند.

۲) سه اصطلاح تمثّل و التباس و منازلّه به ترتیب در نظام فکری عین‌القضات همدانی و روزبهان بقلی و محی‌الدین ابن عربی برجسته شده است. این اصطلاحات ضمن رمزوارگی و تأویل‌پذیری، به‌طور کلی بیانگر مفاهیمی هستند که برای تبیین چگونگی ارتباط باطن و ظاهر هستی و امکان رؤیت خداوند قدیم در محدثات عالم در قالب تجربه کشف و شهود روحانی به کار می‌روند. هر یک از این عارفان تجربه‌های کشفی خود را در قالب این اصطلاحات بیان کرده‌اند؛ عین‌القضات مفهوم تمثّل را حیلۀ عشق می‌خواند و درک عوالم دنیا و آخرت را به درک عالم تمثّل وابسته می‌داند. در واقع این سخن‌نگرشی عرفان‌شناختی است که امکان پیوند عین و ذهن و محسوس و نامحسوس را ممکن می‌کند. روزبهان تجلی خداوند را به تجلی زیبایی و عشق و محبت تفسیر می‌کند و همه هستی را محل التباس نور عشق می‌خواند؛ او شاهدبازی و عشق مجازی را تنها راه درک عشق حقیقی دانسته است. ابن عربی نیز لازمه معرفت‌الله را درک حضرت خیال و عالم مثال می‌داند و اصطلاح منازلّه را به معنی فرود آمدن (تنزیل) الوهیت و بالارفتن (تصعید) روح انسانی

برای درک این عالم مطرح کرده است.

۳) روزبهان و عین‌القصا به سنت عرفانی اول وابسته هستند؛ اما عقایدشان در بسیاری از موضوعات به ابن‌عربی نزدیک است؛ چنان‌که تجربه‌های عارفانه مطرح شده در قالب این اصطلاحات شخصی هستند؛ اما شیوه معرفتی یکسانی را دنبال می‌کنند. این اصطلاحات با اینکه ریشه لغوی متفاوتی دارند، مفاهیم کمابیش مشابهی را به تصویر می‌کشند؛ مانند موضوعاتی مثل بحث رؤیت و شهود امور غیبی، تجلی الهی و نمودهای آن، صورت‌پذیری و نمودگاری روحانیات، عشق و محبت الهی و جلوه‌های آن در قالب عشق انسانی (رابطه دیالکتیک عشق انسانی و ربانی)؛ بنابراین محتوای این اصطلاحات با یکدیگر مقایسه‌پذیر و متناسب است.

۴) مفاهیم و تصاویر سه اصطلاح التباس و تمثّل و منازل برای صاحبان تجارب عرفانی مستند و یقینی هستند؛ اما همواره برای مخاطب و خواننده آثار عرفانی که با «طوری عقلانی» به تحلیل این تجارب می‌پردازد، در حجابی از ابهام، مانند تصویری مبهم در آب، است.

پی‌نوشت‌ها

۱. عین‌القصا در این زمینه بر مثل مشکات و آیات سوره نور تکیه می‌کند و می‌گوید: «ای عزیز چون خواهند که مرد را به خود راه دهند و به خودش بینا گردانند، دیده یابد؛ و آن تطیعوا تهتدوا، این باشد که اشراق نور الله مرد را دیده دهد و گوش دهد و زبان دهد؛ کُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصْرًا وَ لِسَانًا فَبِي يَسْمَعُ وَ بِي يَبْصُرُ وَ بِي يَنْطِقُ، بیان صفات شد که تخلق به مالک باشد» (ر.ک: همدانی، ۱۳۸۹: ۲۷۱).

۲. در آثار روز بهان به‌ویژه در کشف‌الاسرار و شرح شطحیات و عبهرالعاشقین، مفهوم کشف و التباس به صورت درونمایه‌ای ثابت دیده می‌شود. برای مثال از برخی ترکیب‌های ساخته‌شده از این مفاهیم در عبهرالعاشقین می‌توان یاد کرد: شاهدان التباس (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۷)، آیت التباسی (همان: ۱۲۲)، بستان کشف (همان: ۱۲۷)، مقام التباس (همان: ۱۲۸)، مرآت التباس (همان: ۱۲۸)، وسایط التباس (همان: ۱۲۹). همچنین در شرح شطحیات نیز اصطلاح التباس بیش از ۳۰ بار و کشف و مشتقاتش بیش از ۱۳ بار به کار رفته است (ر.ک: همان، ۱۳۷۴: ۶۴۶ و ۶۹۷).

۳. در مقدمه عبهرالعاشقین آمده است: «از جمله لطف‌ها که حق جلّ جلاله در شأن شیخ فرمود یکی آن بود که چهره‌ای به‌غایت خوب داشت؛ چنان‌که هر که در وی نگرستی، روحی و راحتی به دلش رسیدی و اثر ولایت در جبین مبینش بدیدی و آن عکس پرتو اندرون مبارکش بود که ظاهر می‌شد» (ر.ک: روزبهان بقلی

شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۴).

۴. درباره تفاوت مفهوم تجلی در دو سنت عرفانی اول و دوم و همچنین جایگاه عشق در آنها به دو مقاله از سید علی اصغر میرباقری فرد بنگرید: «جایگاه عشق در مبانی سنت های اول و دوم عرفانی» (۱۳۹۲) و «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی» (۱۳۹۱).

۵. این معشوق درونی با آنچه در روانشناسی «آنیما» (تصویر زن آرمانی در ضمیر هر مرد) می نامند (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۲) شباهت دارد و حتی صورتی از همان است.

۶. برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۳۰ - ۲۲۹.

۷. چیتیک در بخشی از کتاب *عوامل خیال* به تنوع ادراکات مثالی می پردازد. او چهار معیار اصلی برای مشاهدات مثالی بیان می کند که با در دست داشتن نشانه می بایست در یک ادراک خیالی به آن توجه شود: نخست حالت شخص شهودکننده است که به دو قسم بیداری و غیربیداری تقسیم می شود؛ مشاهدات بیداری با چشم حس و چشم مثالی صورت می گیرد و مشاهده در غیربیداری در حال خواب و یا غیب و فنا رخ می دهد. دوم واقعیت شیء متخیل است که چهار چیز را در بر می گیرد: خدا، فرشتگان (ارواح نوریه)، جنیان (ارواح ناریه)، انسان ها. این حقایق خود را در صورت مثالی می توانند آشکار کنند. معیار سوم شکلی است که این حقایق، خود را در آنها می توانند ظاهر کنند که به عقیده ابن عربی ممکن است هر شکل حسی باشد. چهارمین معیار که چیتیک از ابن عربی برمی شمارد، تشخیص جایگاه کیهانی مشاهده عالمی است که تجسد در آن رخ می دهد؛ اینجاست که ابن عربی داستان عالم مثال صغیر و مثال کبیر یا مثال منفصل و مثال متصل را بیان می کند و آن را با ادراک چشم حس و چشم مثالی گره می زند (ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۵: از ۱۸۰ به بعد).

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محی الدین (۲۰۰۷م). *التجلیات، رسائل ابن عربی*، بیروت: دارالکتب علمیه.
- ۳- ----- (۱۴۰۴م). *الفتوحات المکیه، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی*، قاهره: الهیة المصریه.
- ۴- ----- (۱۳۶۷). *رسائل ابن عربی (ده رساله فارسی نشده)*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

- ۵- ----- (۱۳۷۵). *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، افسست، تهران: الزهراء.
- ۶- ارنست، کارل (۱۳۷۷). *روزبها بقلی*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- ۷- افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۶). *عرفان جمالی* (زیبایی پرستی ایرانی در اندیشه‌های عین‌القضات و...)، تهران: ترفند.
- ۸- ایمانی مقدم، مهدی (۱۳۸۹). «ملاک‌های معرفتی شهود عرفانی»، *فصلنامه علمی پژوهشی علوم اسلامی*، سال پنجم، شماره ۱۹، ۷ - ۴۰.
- ۹- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳). *محمی‌الدین ابن عربی چهره برجسته جهان اسلام*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۰- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵). *عواالم خیال*، ترجمه نجیب‌الله شفیق، قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.
- ۱۱- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۷). *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۲- رحیمیان، سعید (۱۳۹۱). *مبانی عرفان نظری*، تهران: سمت، ویراست دوم، چاپ دوم.
- ۱۳- روزبها بقلی شیرازی (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: طهوری، چاپ سوم.
- ۱۴- ----- (۱۳۸۳). *عبرالعاشقین*، با اهتمام هنری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری، چاپ چهارم.
- ۱۵- ----- (۱۳۸۸). *عرائس البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه علی بابا، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۶- ----- (بی تا). *کشف الاسرار*، نسخه خطی شماره ۹۳۱، کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۱۷- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷). *جستجو در تصوف*، تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- ستاری، جلال (۱۳۹۲). *عشق صوفیانه*، تهران: نشر مرکز، چاپ هفتم.
- ۱۹- سجادی، سید جعفر (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
- ۲۰- شاه نعمت‌الله ولی (۱۳۵۳). *مجموعه رسائل*، به اهتمام سید جواد نوربخش، تهران: خانقاه

- نعمت‌الهی، چاپ دوم.
- ۲۱- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۶). *گلشن راز، تصحیح و توضیحات محمد موحد*، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- ۲۲- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن، چاپ سوم.
- ۲۳- شهید ثالث، فرناز (۱۳۸۵). «تخیل هنری در عرفان ابن عربی»، *مجله بازتاب اندیشه*، شماره ۷۷، ۹۴ - ۹۷.
- ۲۴- علوی زاده، فرزانه (۱۳۸۸). «بررسی مقایسه‌ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن عربی و مولانا»، *مجله علمی پژوهشی جستارهای ادبی*، شماره ۱۶۶، ۱۳۰ - ۱۱۱.
- ۲۵- علوی مقدم، مهیار (۱۳۸۹). «نقد و تحلیل نگرش هرمنوتیکی عین‌القضات»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، سال هفتم، شماره ۲۷، ۵۹ - ۷۶.
- ۲۶- فاموری، مهدی (۱۳۸۹). «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی»، *مجله مطالعات عرفانی*، شماره ۱۲، ۱۸۴ - ۱۶۳.
- ۲۷- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). *زبان عرفان*، تهران: سخن (فراگفت)، چاپ سوم.
- ۲۸- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما، چاپ چهارم.
- ۲۹- کرین، هانری (۱۳۷۴). *ارض ملکوت*، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- ۳۰- ----- (۱۳۶۱). *تاریخ فلسفه اسلام*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ۳۱- ----- (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- ۳۲- کلابادی، محمد (۱۳۷۱). *التعرف لمذهب التصوف (کتاب تعرف)*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- ۳۳- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۴). *خاصیت آیینگی*، تهران: نشر نی.
- ۳۴- محمودالغراب، محمود (۱۳۹۲). *عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه سید محمد رادمش، تهران: جامی، چاپ چهارم.

- ۳۵- مولوی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*، دفتر چهارم، تصحیح هانری کربن، تهران: هرمس، چاپ چهارم.
- ۳۶- میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۳۹۲). «جایگاه عشق در مبانئ سنت‌های اول و دوم عرفانی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۹، شماره ۳۰، ۱۲۸ - ۱۴۳.
- ۳۷- ----- (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)، سال ۶، شماره ۲، پیاپی ۲۲، ۸۸ - ۶۵.
- ۳۸- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*، تصحیح و ژوکوفسکی، تهران: طهوری، چاپ چهارم.
- ۳۹- همدانی، عین القضاة (۱۳۸۹). *تمهیدات*، تصحیح و تعلیق عقیف عسیران، تهران: منوچهری، چاپ هشتم.
- ۴۰- ----- (۱۳۶۳). *نامه‌های عین القضاة*، اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: منوچهری، چاپ دوم.
- ۴۱- یونگ، کارل گستاو (۱۳۸۳). *آیون*، ترجمه فریدون فرامرزی، تهران: به‌نشر.

Archive of SID