

جهان‌بینی عرفانی در اشعار عقیف‌الدین تلمسانی

سید مهدی مسبوق*

مدینه کریمی بروجنی**

چکیده: عقیف‌الدین تلمسانی از شاعران و عارفان تازی سدهٔ هفتم هجری است که برگ زرینی از مفاهیم بلند عرفانی را به دفتر منظوم مکتب عرفانی افزوده و در پیشبرد این فرهنگ عالی در ادبیات عربی و اسلامی سهم به‌سزایی داشته است. پژوهش پیش‌رو که با روش تحلیل محتوا سامان یافته است کوشیده بن‌مایه‌های عرفانی را در اشعار عقیف‌الدین تلمسانی مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. براین پژوهش نشان می‌دهد که جهان‌بینی عرفانی عقیف‌الدین در مباحث وحدت وجود، مدح و ستایش پیامبر^(ص) به عنوان واسطهٔ آفرینش هستی و شور و عشق الهی تبلور یافته است. او علاوه بر آموزه‌های عرفانی کوشیده سلوک عملی را در قالب مرگ ارادی، فنا و بقاء، تجرید، تحلی و تخلی نمایان کند و سالک راه حقیقت را به مقصد نهایی رهنمون نماید. پیام اصلی عقیف‌الدین بر محور جهان‌بینی توحیدی استوار است که با ترکیهٔ درونی کسب می‌شود. او تجربهٔ درونی خود را با بهره‌گیری از شعر تغزلی و خمربه بیان نموده و فضایی ترکیبی از عشق زمینی و آسمانی ترسیم کرده است.

کلید واژه‌ها: عقیف‌الدین تلمسانی، فنا و بقاء، تحلی، تخلی، وحدت وجود، تجرید

*دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان (نویسندهٔ مسئول) e-mail:smm.basu@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان e-mail madinehkarimi@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۱/۲۰؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۸/۱۹

مقدمه:

عرصه عرفان و تصوف، به عنوان نردبان تعالی انسان به سوی مبدأ و منشأ حقیقی هستی؛ جولانگاه اندیشه شاعران و ادیبان عرفان مشرب شده است. یکی از درخشانترین پدیده‌هایی که عصر مملوکی و عثمانی در طول حیات پرآشوب و نابسامان خود تجربه کرد، شعر صوفیانه بود. مصطفی حلمی در کتاب *ابن‌الفارض و الحب الالهی* روی آوردن به تصوف در این عصر را معلول نابسامانی‌های سیاسی و سقوط حکومت‌ها و شدت گرفتن جنگ‌های صلیبی می‌داند (حلمی، ۱۹۷۱: ۱۳). افزون‌براین سیاست دولت مملوکی که بر پایه فتوالمیسم بنیان نهاده شده بود منجر به رواج بی‌عدالتی شد؛ در نتیجه گروهی به لهو و لعب و گروهی به زهد روی آوردند. همچنین درگیری‌های فکری و مذهبی در رشد و شکوفایی تصوف سهم به‌سزایی داشتند (صیادی‌نژاد و آقاجانی، ۱۳۸۸). با پیدایش این نحله فکری در این دوره شاعران از اندیشه‌های ناب عرفانی الهام پذیرفته و اشعار نفیس و گران‌بهای سرودند. عقیف‌الدین تلمسانی از جمله شاعران این دوره است که تجربه‌ها و دریافت‌های درونی خود را به‌واسطه امکانات زبانی به تصویر کشیده است. او با گزینش از عطر ناب گلستان عرفان، رنگ و بوی خاصی به شعر و ادب عربی بخشیده که نظیر آن کمتر دیده شده است. با نگاهی گذرا به آثار عقیف‌الدین تلمسانی درمی‌یابیم که او به‌وسیله شعر و هنر، به نشر و ترویج عرفان و اخلاق همت گمارده و راه را برای سالکان حقیقت‌جو هموار کرده است.

عقیف‌الدین برای بیان دریافت‌های باطنی و شور و وجدهای درونی خود، از شعر تغزلی و خمیری بهره برده و جمال مطلق حق را در چهره معشوق بسیار زیبا که در شعر تغزلی آن دوره رواج داشته به تصویر کشیده و عالم وجد و ذوق را با تصویر مجلس شراب و میخانه تعبیر نموده است. جستار حاضر بر آن است که جهان‌بینی عرفانی عقیف‌الدین تلمسانی را در دو سطح عرفان نظری و عرفان عملی مورد بازکاوی قرار دهد تا از این رهگذر مهم‌ترین مفاهیم عرفانی را که در تکوین جهان‌بینی او نقش داشته‌اند باز نماید.

عقیف‌الدین و روزگار او

ابوالریع عقیف‌الدین سلیمان‌بن‌علی‌بن‌عبدالله‌بن‌علی‌بن‌یاسین العابدی، معروف به عقیف‌الدین التلمسانی در سال ۶۱۰ هجری در تلمسان واقع در شمال غرب الجزایر دیده به جهان گشود. از همان جوانی اندیشه‌های عرفانی به افکارش راه یافت و به دنبال پیر طریقت رهسپار شهرها گشت تا اینکه در سرزمین روم با صدرالدین قونوی ملقب به شیخ کبیر، عارف، مفسر و فیلسوف قرن هفتم هجری و از شاگردان ابن عربی آشنا شد (حفنی، ۱۹۹۲: ۸۵). دیدار او با صدرالدین تأثیر به‌سزایی در افکار و اندیشه‌هایش برجای گذاشت، به گونه‌ای که بازتاب این افکار و عقاید در تکوین جهان‌بینی عرفانی عقیف‌الدین نقش اساسی داشت و رد پای آن را در جای‌جای آثارش می‌توان دید. عقیف‌الدین به واسطه صدرالدین با اندیشه‌های صوفیانه ابن عربی آشنا شد بدون اینکه با او دیداری داشته باشد. دیری نپایید که شاعر به دمشق بازگشت و به عنوان عارفی مشهور زبانزد عام و خاص گشت. عقیف‌الدین در سال ۶۹۰ از این جهان رخت بریست و تألیفات گران‌سنگ و ارزشمندی را در عرصه ادبیات عرفانی برجای گذارد (تلمسانی، ۲۰۰۸، مقدمه: ۱۳-۱۲). او توانست اندیشه‌های عرفانی و درون‌مایه‌های صوفیانه را با بیانی شیوا و زبانی نیکو بیان کند و طریق سیر و سلوک را به عاشقان راه حق بنمایاند. مهم‌ترین تألیفات او عبارت‌اند از: شرح اسماء‌الله‌الحسنی، شرح مواقف النفری، شرح منازل السائرین از انصاری الهروی، شرح فصوص‌الحکم ابن عربی، شرح تائیه ابن فارض و شرح عینیّه ابن سینا (حفنی، ۱۹۹۲: ۸۵). و دیوان شعری که در آن اندیشه‌های عرفانی و تفکرات فلسفی را پیوند زده و دیدگاه‌هایش را نسبت به جهان درون و بیرون و کل هستی بیان نموده است. در ادامه مهم‌ترین مضامین عرفانی را در اشعار عقیف‌الدین از نظر می‌گذرانیم.

فنا و بقا

از عالی‌ترین مفاهیم و مباحث عرفانی مسئله فنا و بقا است. فنا در لغت به معنای نیستی و نابود شدن است و در اصطلاح:

فناى بنده در حق است که جهت بشریت بنده در جهت ربوبیت حق محو گردد. با فنا به سقوط اوصاف مذموم، و بقا به قیام اوصاف محمود اشاره می‌کنند. فنا نهایت سیر الی‌الله و بقا بدایت سیر فی‌الله است (سجادی، ۱۳۸۶: ۶۲۸).

در جهان‌بینی عقیف‌الدین تلمسانی فنا و بقا جایگاه ویژه‌ای دارند که در قالب تعابیر مختلف تبیین شده است. او به سه نوع فنا قائل است: فنای صفات، فنای افعال و فنای ذات. وی فنا را حرکتی به سوی ذات مطلق می‌داند که در مسیر آن خداوند به واسطه نور اسما و صفاتش پرده و حجابی بین خود و مخلوقاتش قرار داده و اجازه نمی‌دهد که بدون واسطه پی به حقیقتش ببرند؛ لذا سالک تشنه معرفت و حقیقت، در راستای پرده برداشتن از اسرار هستی جرئت حرکت یافته و تنها راه رسیدن به حقیقت و باطن هستی را در سایه فنا و شهود می‌داند که محصول مجاهدت و ریاضت است:

مَعْنَهَا الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ أَنْ تُرَى دُونَ بُرْفِعِ أَسْمَاءُ
كَيْفَ بَشْنَا مِنَ الظَّمَا تَشَاكِي يَا لِقَوْمِي وَفِي الرَّحَالِ الْمَاءُ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۶۵)

ترجمه: صفات و اسما الهی مانع از این هستند که اسما [معشوقه‌ای عربی که در اصطلاح صوفیه به ذات خداوند اشاره دارد] بدون نقاب دیده شود. چگونه از تشنگی شکایت می‌کنیم! ای مردمان به دادمان برسید که در سفر آب [مایه نجات] است.

شاعر برای بیان شور و اشتیاق سالک در راه رسیدن به مطلوب خود از واژه تشنگی که نماد فنای فی‌الله است، و برای رسیدن به زندگی جاویدان از واژه آب بهره برده و این تشنگی زمانی از میان می‌رود که بعد از مقام فنا به بقای حق برسد.

عقیف‌الدین از مقام وصال و فنا سخن می‌گوید و بر این باور است که برای دست‌یابی به حقیقت مطلق باید به مقام فنا رسید و هر آنچه که عاشق را از معشوق دور می‌کند با صیقل دادن دل و جان از میان برداشت، در این مرحله است که سالک با ریاضت و مجاهدت از زنگار اغیار زدوده شده و بین او و معشوق جز صورتی که وجود حق است چیزی نمی‌ماند و به جاودانگی و خلودی می‌رسد که آن را در بارگاه حق و حضرت دوست می‌توان یافت:

فَمَنْ يَرِ بَدْأً مِنْ فَنَاءِ فَلَيْسَ مِنْ فَنَاءِ رَعَاكَ اللهُ يَا سَعْدُ مَنْ بُدِّ
وَمَنْ يَرِ عَنْهَا الْبُعْدَ يَقْتُلُ فَالَّذِي أَرَى أَنْ قَتَلَ الْقُرْبَ أَرْجَى مِنَ الْبُعْدِ
فَيَبْقَى الَّذِي مَعْنَى الْبَقَاءِ لَوْجِهِهِ دَوَاماً وَيَفْنِي مَنْ بَقَاهُ إِلَى حَدِّ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۲۲۱)

ترجمه: هر کس بیندازد که (برای رسیدن به وصال یار) جز فنا چاره‌ای هست به مقام فنا نمی‌رسد. ای سعد! خدا تو را در راه رسیدن به این چاره [که همان مقام فنا است] حفظ کند. برخی بر این باورند که دوری از یار سبب مرگ است لیکن من بر این باورم که وصال او بیش از دوری‌اش کشنده است. تنها کسی می‌ماند که بقا جزء ذات اوست و سایر کسانی که بقای آنان محدود به زمان است محکوم به فنا هستند.

عقیفال‌الدین در جای‌جای دیوانش از مقام فنا، با لفظ سکر و مستی یاد کرده است؛ چه در این حالت سالک، عقل و خرد خویش را بر اثر نوشیدن شراب عشق و محبت الهی از دست می‌دهد و از خود تهی می‌شود و از حق پر می‌شود. مقصود عارف از باده عشق همان می‌الست است که در روز ازل پیش از آنکه جهان هستی نقش بندد، پروردگار ارواح بشر را به استناد آیه شریفه: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲). مورد خطاب قرار داد و از آنان بر پروردگاری خود اقرار گرفت و از همان روز، فطرت آدمی پیوسته مست آن می‌الست است و جام جانش سرشار از باده عشق گشته است:

إِنَّمَا يَشْرَبُ الَّتِي تَسْلُبُ الْعَقْلَ نَدَامِي هُمُ لَهَا أَكْفَاءُ
أَسْكُرُوهَا بِهِنَّ كَمَا أَسْكُرْتَهُمْ فِي ابْتِدَائِهِمْ بِهَا فَتَمَّ الْوَفَاءُ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۶۷)

ترجمه: ندیمانی همسال و همگن از شرابی می‌نوشند که عقل را می‌رباید. از روز ازل شراب از آن‌ها و آن‌ها از شراب مست شدند و به عهد و پیمان خود با خدایشان وفادار ماندند.

عقیفال‌الدین محو و صحو را در کنار هم می‌آورد و منظور از محو فنا‌ی ذات است که بالاترین مرتبه فنا می‌باشد و آن زمانی حاصل می‌گردد که سالک محو در ذات حق می‌گردد و از خود فانی می‌شود و هرچه جز حق است، نفی می‌کند و صحو مرحله پس از فناست که بقاء بالله است. در این هنگام سالک سیار در مقام سیر الی الله پس از:

گذشتن از کثرت مخلوقات و عبور از حجاب ظلمانی و نورانی، به مقام فنا در توحید می‌رسد و بعد از کسب وجود حقانی و خلاصی از فنا، جمیع مظاهر خلقیه را مستهلک و فانی در وجود حق می‌بیند (یثربی، ۱۳۸۰: ۲۵۴).

سالک پس از فنا‌ی ذات است که می‌تواند نظاره‌گر حقیقت مطلق یگانه شود:

إِذَا كُنْتُ بَعْدَ الْمَحْوِ فِي الصَّحْوِ سَيِّدًا إِمَامًا مُثَنِّي النَّعْتِ بِالذَّاتِ مُفْرَدًا

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۲۳۲)

ترجمه: اگر پس از رسیدن به مقام محو به مقام صحو و هوشیاری برسی، بزرگی و سیادت می‌یابی و در عین اینکه به دو صفت محو و صحو دست یافته‌ای ذات تو یگانه بی‌همتا است. عقیف‌الدین در جای دیگری به بقای پس از فنا اشاره می‌کند و جام شرابی را که با فناء ذات پرورش داده، جرعه‌جرعه می‌نوشد تا مست جمال یار شود؛ اما آن باده به‌جای مستی او را هوشیار و بیدار می‌کند و به زندگی‌اش طراوت و تازگی می‌بخشد و به این وسیله به دریچه عالم ربوبی ره می‌یابد و ندا سر می‌دهد:

وَأَشْرَبُ الرَّاحَ حِينَ أَشْرَبُهَا صِرْفًا وَأَصْحُو بِهَا فَمَا السَّبَبُ
خَمْرُهَا مِنْ دَمِي وَعَاصِرُهَا ذَاتِي وَمِنْ أَدْمَعِي لَهَا الْحَبَبُ
إِنْ كُنْتُ أَصْحُو بِشْرِبِهَا فَلَقَدْ عَرَبِدَ قَوْمٌ بِهَا وَمَا شَرِبُوا
هِيَ التَّعِيمُ الْمُقِيمُ فِي خَلْدِي وَإِنْ عَدَّتْ فِي الْكُؤُوسِ تَلْتَهَبُ
فَعَنْ لِي إِنْ سَقَيْتَ يَا أَمَلِي بِاسْمِ الثِّيِّ بِي عَلَيَّ تَحْتَجِبُ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۷۸)

ترجمه: هرگاه که شراب ناب می‌نوشم هوشیار می‌شوم علت چیست؟ این شراب را از خون خویش گرفته‌ام و عصاره وجودم است و حباب اشکانم بر آن نشسته است. من با نوشیدن این شراب هوشیار می‌شوم حال آنکه دیگران از آن نوشیده مست و مدهوش می‌شوند. این شراب، بهشتی است جاودان در جان و خاطر هر چند که در جام‌ها شعله‌ور است. ای امید و آرزوی من! اگر از آن شراب به من می‌نوشانی به نام ذات الهی‌ای که از من پنهان گشته آواز بخوان.

عقیف‌الدین علاوه بر فناء ذات، از نوع دیگری از فنا به نام فناء افعال سخن می‌گوید. در این مقام اراده سالک در اراده حق فنا شده و تسلیم اراده یار می‌شود و تنها خواست و اراده حق در زندگی‌اش تأثیرگذار است و از آنجاکه این نوع فنا مایه رضا و خشنودی عارف است عقیف‌الدین در تعریف آن می‌گوید: رضا و خشنودی زمانی حاصل می‌گردد که سالک اراده خویش را در اراده حق فانی سازد و جز مراد حق چیزی طلب نکند و رضای خود را بر رضای حق ترجیح ندهد که در این هنگام به‌راستی در مقام بندگی گام نهاده است. او در اقلیم عشق محو خیال دوست

می‌گردد و چنان مست بادهٔ محبت می‌شود که هیچ‌گاه احساس درد و رنجش نمی‌کند و بر آنچه در سرای وجود بر او وارد می‌شود مسرور و شادمان می‌گردد:

لِي فِي هَوَاكُم مَذْهَبٌ مُدْهَبٌ وَ مَطْلَبٌ مَا مِثْلُهُ مَطْلَبٌ
 أَصْبَحْتُ عَبْدًا رَاضِيًا بِالَّذِي تَرْضُونَ لَا أَرْجُو وَلَا أَرْهَبُ
 إِذَا تَجَلَّى كَأْسُ سَاقِيكُمْ كُنْتُ لَهُ أَوْلَ مَنْ يَشْرَبُ
 وَ إِن تَعْنَى بِاسْمِكُمْ مُنْشِدٌ فَإِنِّي أَوْلَ مَنْ يَطْرَبُ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۸۷)

ترجمه: در عشقتان کیش و آیینی طلایی و خواسته‌ای بی‌همتا دارم. به خرسندی شما خرسندم و نه [به کسی جز شما] امید دارم و نه [از چیزی جز خشم شما] بیمناکم. اگر جام ساقی عشقتان جلوه‌گر شود من نخستین کسی هستم که آن را می‌نوشم. و اگر آوازه‌خوان به نامتان نغمه سر دهد من نخستین کسی هستم که به وجد می‌آیم.

عقیفال‌الدین از فنای ذات و فنای افعال به‌طور مستقیم و از فنای صفات به‌صورت غیرمستقیم سخن می‌گوید و تعبیر و اصطلاحاتی همچون مرگ، تحلی و تخیلی، تجرید، فقر و... را به‌کار می‌برد.

۱. مرگ

موت و مرگ از منظر عرفا براساس تعاریفی که از آن ارائه می‌دهند، انواع و اقسامی دارد: موت ابیض (جوع و گرسنگی)، موت احمر (مخالفت با نفس)، موت اخضر (مرقع پوشی)، موت اسود (تحمل اذیت خلق)، موت ارادی (گذشتن از صفات بشری یا ولادت روحانی)، موت طبیعی (آزاد شدن روح از تن) (رک: سجادی، ۱۳۸۶: ۷۴۸-۷۴۶).

مرگ ارادی یا اختیاری دربرابر مرگ اجباری یا طبیعی قرار می‌گیرد. مرگ اختیاری:

یعنی اینکه آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان درکشد تا به تهذیب درون و صفای باطن رسد (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۷۴).

در نگرش عقیفال‌الدین، مرگ اختیاری شرط تکامل بشری و رسیدن به حیات حقیقی و جاویدان است. شاعر اهل دل مرگ را نه تنها آغاز یک زندگی نوین دانسته بلکه در نگاهی عاشقانه

آن را شرط دل‌باختگی می‌داند. به بیان دیگر، با مرگ خواهش‌های نفسانی است که می‌توان معشوق ازلی خود را ملاقات نمود و شیفته و شیدای او شد:

نَحْنُ قَوْمٌ مِّثْنَا وَذَلِكَ شَرَطٌ فِي هَوَاهَا فَلْيُبَيِّنِ الْأَحْيَاءُ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۶۶)

ترجمه: ما گروهی هستیم که [در راه عشق و دل‌باختگی] مرده‌ایم و مرگ شرط عشق‌بازی است و زندگان از رسیدن به چنین مقامی بایستی نومید باشند.

در نگاه عقیف‌الدین عارف به اراده خویشتن در متن همین زندگی مادی و پیش از رسیدن اجل، مرگ خویشتن را رقم زده است؛ به عبارت دیگر، سالک در پرتو مرگ اختیاری از هرچه رنگ تعلق می‌پذیرد آزاد گشته و در عروجی روحانی به ساحت مقدس ربوبیت ره یافته و به عالم غیب پر گشوده و حقایق هستی را با چشمی بینا نظاره‌گر است. این همان عهد و پیمانی است که بین عاشق و معشوق بسته شده است.

۲. تحلی و تخلی

تحلی در لغت به معنای زیور بستن و آراسته شدن و در اصطلاح عبارت است از متلبس شدن عبد به لباس صدیقین و صلحا به اقوال و اعمال و افعال و متشبه شدن به روحانیت در کسب محامد و فضایل و بالجمله عبد در مراتب سلوک و سیر الی‌الله و تهذیب باطن، باید قلب خود را از شوائب شهوانی، پاک و به محامد اخلاقی متحلی گرداند. و تخلی در لغت به معنای خالی شدن و رهایی یافتن و در اصطلاح تخلی عبارت است از سقوط اراده و اختیار عبد در مقام اعتماد و توکل به حق و منزّه کردن نفس از کلیه ذایل و قیود مادی و آنچه انسان را از روحانیت و توجه به عالم قدسی منصرف کند (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۳۰-۲۲۹).

به عقیده عقیف‌الدین سالک حقیقی کسی است که بر اثر ریاضت، به حریم اسما و صفات الهی بار یافته، پرده‌های حجاب ظلمانی و نورانی، یکی پس از دیگری، از پیش چشمانش کنار رفته و معشوق حقیقی خویشتن را بدون هیچ حجایی ملاقات کرده است. تلمسانی معتقد است که سالک برای اینکه به حریم شهود نزدیک شود و به مقام فنا برسد باید در پرتو احکام الهی به تطهیر ظاهر بپردازد و باطن را از پلیدی‌ها و صفات نکوهیده تخلیه نماید و سپس با الهام از حق تعالی به تحلیه درون بپردازد و دل را با فضایل اخلاقی آراسته کند و به آن عطر و رنگ الهی ببخشد. با طی این

مراحل به وصال دوست دست می‌یابد. بنابراین کسی که مجاهدت نورزیده و دل را از صفات ناپسند تهی نکرده و به فضیلت نیاراسته، اجازه ورود به حریم الهی ندارد:

فَإِنْ شَاهَدْتَ مِنْكَ الْعُيُونَ عُيُونَهَا ظَفِرْتَ وَإِلَّا فَالْعُيُونَ أَخَابَتْ
وَإِنْ لَمْ تُبَدِّلْ آيَةً مِنْكَ آيَةً بِمَا قِيلَ عَنْهَا أَذْهَبَ فَإِنَّكَ مَكِثٌ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۴۴)

ترجمه: اگر دیدگانت چشمان یار را نظاره کند کامیاب گشته‌ای و گرنه چشمانت آلوده و بیمار است. اگر نشانه‌ها و صفات تو به همان نشانه‌ها و صفات یار بدل نشود برو که تو [در تاریکی جهل خود] مانده‌ای.

۳. تجرید

تجرید در اصطلاح صوفیه عبارت است از اینکه ظاهر آدمی برهنه باشد از اغراض دنیوی و چیزی در ملک وی نباشد؛ و باطن او برهنه باشد از اعواض. یعنی بر ترک دنیا از خداوند چیزی طلب نکند و از عرض دنیا چیزی نگیرد و بر ترک آن هم عوض نخواهد، نه در دنیا نه در عقبی. بلکه ترک دنیا را از آن جهت کند که دنیا را چیزی نداند و خود را مشغول به امری نکند که عبادت حق را فوت کند (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۲۱-۲۲۰).

عقیف‌الدین سالک عشق و معرفت در جست‌وجوی معشوق لباس خواب و غفلت دنیوی را از تن به‌در کرده و با بیداری و آگاهی به‌سوی معشوق ازلی رهسپار می‌گردد؛ هرچند در این مسیر اشک طهارت و پاکی را فدای قلب تشنه‌اش می‌کند لیکن سیراب نمی‌گردد؛ چرا که معشوق هر روز او را تشنه دیدار می‌کند و از تجلی جمال خویش لباسی به تن عاشق می‌پوشاند که از هرچه غیر اوست روی گرداند:

سَلَّيْتُمْ رَقَادِي فِي الْهَوَىٰ وَتَجَلَّدِي وَزِدْتُمْ بَدْمَعِي فِي ظَمَا قَلْبِي الصَّدِي
وَأَلْبَسْتُمُونِي مِنْ جُفُونِكُمْ ضَنًّا فَوَا عَجَبًا مِنْ لَابِسٍ مُتَجَرِّدٍ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۹۸)

ترجمه: در راه عشق خواب و صبرم را ربودید و بر اشک چشمان و تشنگی قلبم افزودید. و از چشمانتان جامه غم و اندوه بر تنم پوشانیدید، شگفتا از پوشاننده تجریدکننده.

۴. فقر

فقر یکی از مقاماتی است که سالک کوی دوست برای دستیابی به کمال مطلوب خود باید به آن دست یابد.

سالک راه حقیقت به مقام فقر که عبارت است از عدم تملک اسباب، نرسد الا بعد از عبور بر مقام زهد؛ چه او تا از رغبت از دنیا منصرف نگردد، عدم تملک از او درست نیاید (سجادی، ۱۳۸۶: ۶۲۳).

عفیف‌الدین، سالک کوی حقیقت، ابوالخیر شاعر و عارف قرن چهارم را به حلقه صوفیان دعوت می‌کند تا با طنین نغمه خویش، سالکان را به شور و شوق آورد و به این وسیله دل و روح خویش را در اختیار در آورده و لباس نیازمندی به دنیای فانی و زوال‌پذیر را از تن به‌در کند و قلب پاک خویش را متوجه محبوب بی‌نیاز مطلق کند و درماندگی خویش را مشاهده نماید و دریابد که هیچ‌یک از موجودات از خود چیزی ندارند و هر قدرتی در پیشگاه مقدس ربوبیت، نیست و معدوم است:

يَا أَبَا الْخَيْرِ قُمْ لَكَ الْخَيْرُ فَاطْرِبْ مَسْمَعَ الْفَقْرِ مِثْكَ ذَلِكَ الْغِنَاءُ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۶۶)

ترجمه: ای ابوالخیر به پاخیز که خیر و نیکی از آن تو است و آواز خود را به گوش فقر برسان. بنابراین فقیر در مسلک عارفان کسی است که نیاز خویش را در وصال معبود و معشوق جست‌وجو می‌کند و وجود خود را مرهون لطف و بخشش او می‌داند.

۵. وحدت وجود

یکی از اصولی‌ترین مباحث حوزه عرفان و فلسفه، مسئله وحدت وجود است که همواره مورد توجه صاحب‌نظران و عرفان‌پژوهان بوده و هسته اصلی اندیشه‌های عرفانی به‌شمار می‌رود. از نظر ابن‌عربی پایه‌گذار اندیشه وحدت وجود، «عالم، خود وجودی مستقل و حقیقی نداشته، بلکه سایه صرف است، و چیزی نیست الا مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۸). او معتقد است:

آنچه جهان را فراگرفته، نیست مگر وحدت وجود و به مثل تعلق به معلوم می‌گیرد، خدای را علیم می‌گویند و چون تعلق به مراد گیرد، مریدش خوانند و چون تعلق به

مبصر گیرد، بصیرش خوانند و چون تعلق به مسموع گیرد، سمیعش خوانند و همچنین در دیگر صفات، که یک صفت بیش نیست و متعلق‌اتش بسیار است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۳۸).

آنچه به‌طور مختصر در بیان مفهوم این بحث مطرح شده، این است که حقیقتی جز خدا وجود ندارد، و هر آنچه هست، جلوه‌ای از خداست.

اساس اندیشه عقیف‌الدین را که پیرو مکتب عرفانی ابن‌عربی است باید در نگاه وحدت‌اندیش و یگانه‌بین او بررسی نمود. عقیف‌الدین در ابیات پرشماری از وحدت وجود سخن می‌گوید. آن هنگام که تابش انوار حق در دل سالک نفوذ کرد و به مقام فنا رسید، زبان دل به یگانگی حق اقرار می‌کند و با قلبی پاک درمی‌یابد که آنچه هست وجود واحد حق تعالی است که در آینه‌های مختلف صفات و اسما تجلی یافته است. اساساً نظر عارف در وحدت وجود مبتنی بر آیه قرآنی است که می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). این عقیده به‌طور صریح در اشعار عقیف‌الدین آمده است؛ چرا که براین اساس خداوند متعال «به اعتبار تجلیاتش اول است و به اعتبار فنا و استهلاک تجلیات آخر» (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۱۷). چنان‌که عقیف‌الدین در این معنا می‌گوید:

شَهِدْتَ نَفْسَكَ فِينَا وَهِيَ وَاحِدَةٌ كَثِيرَةٌ ذَاتُ أَوْصَافٍ وَأَسْمَاءٍ
وَنَحْنُ فِيكَ شَهِدْنَا بَعْدَ كَثْرَتِنَا عَيْنًا بِهَا اتَّحَدَ الْمَرْتَبِيُّ وَالرَّائِي
فَأَوَّلُ أَتَتْ مِنْ قَبْلِ الظُّهُورِ لَنَا وَآخِرُ أَتَتْ عِنْدَ النَّازِحِ النَّائِي
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۶۸)

ترجمه: خود را در ما یافتی و با اینکه یکی هستی اوصاف و اسما فراوانی داری. ما پس از کثرت یافتن در تو ذاتی دیدیم که ناظر و منظور در آن یکی است. پیش از آنکه بر ما نمایان شوی بوده‌ای و برای آن مسافری که راه‌ها و مسافت‌های زیادی را پیموده نیز مقصد و پایان هستی.

عقیف‌الدین برای بیان وحدت وجود از تمثیل بهره گرفته تا این اصل مهم را برای مخاطب به‌طور محسوس‌تری تبیین کند. او عالم کثرت را که تجلی حق تعالی است به پیراهنی مانند کرده که با انواع رنگ‌ها تزئین شده و انسان جاهل با دیدن این تنوع رنگ در ورطه گمراهی افتاده است و هستی را دارای اشکال و نمودهای مختلفی می‌داند که از هم جدا بوده و وجه اشتراکی ندارند؛

در صورتی که انسان آگاه می‌داند که تمام موجودات، جلوه‌ای از وجود خدا هستند و عالم، کثرت در عین وحدت است:

إِذَا ضَلَّتْ بِطَرَّتْهَا عَيْونِي فَلِي مِنْ نَعْرِهَا الْبَسَامِ هَادٍ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۹۳)

ترجمه: اگر دیدگانم در نقش و نگار گیسوان او سرگشته شد لیکن دهان خدانش رهنمونم شد.

عقیف‌الدین در جایی دیگر دریا را نماد عالم غیب می‌داند که جلوه‌هایی از اندیشه وحدت وجود در آن نهفته است. از نظر او مظاهر مادی شناور در دریا، نماد عالم کثرت هستند که در دریای وحدت محض غرق شده‌اند:

هُوَ الْبَحْرُ لَا سَطْحٌ وَلَا سَاحِلٌ لَهُ فَمِنْ طَائِرٍ فِيهِ وَمَاشٍ وَسَابِحٍ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۶۲)

ترجمه: او دریایی است که سطح و ساحل ندارد و پرنده، راه رونده و شناگر در آن هستند.

۶. حقیقت محمدیه

از دیدگاه عرفان اسلامی حقیقت محمدیه که مبتنی بر آرمان‌های مهم جهان‌بینی عرفانی است، در حکم واسطه آفرینش هستی و آینه تمام‌نمای خداوندی، نگهدار جهان و شرط بقای طبیعت است و اگر محض وجود او نبود، طبیعت خلعت وجود نمی‌پوشید (لاهوری، ۱۳۵۴: ۴۷۲).

از نظر متصوفه منشأ عالم، وجود و تعین اول است:

پس این حقیقت، اولین تجلی ذات و صفات حق و مظهر اسم جامع الله است که اسم ذات و مظهر کلیه صفات الهی است. پس چنان که اسم الله بر جمیع اسماء و صفات حق مقدم است، حقیقت محمدی نیز که مظهر کلی اسم الله است به لحاظ رتبه بر جمیع مظاهر الهی مقدم است (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۳).

از منظر عقیف‌الدین حقیقت محمدیه واسطه ظهور بخشش و شفاعت از جانب حق بر گناهکاران است. او مظهري است که کمالات انسانی و الهی در او جمع شده و محور و قطب عالم وجود است که افلاک به او ختم می‌شوند. او سرچشمه نور الهی است که بر موجودات عالم می‌تابد، پرده از عالم غیب برمی‌دارد و آنان را در مسیر مستقیم رهنمایی می‌کند.

حق تعالی نخست در آیینۀ دل این انسان تجلی می‌کند و سپس انوار این تجلی از قلب

او بر عالم منعکس می‌گردد و به واسطه او فیض به عالمیان می‌رسد (امام خمینی، ۱۳۶۸:

۶۹).

عُيُونَ الْحَيَا جُودِي لِتَرْبَةِ يَثْرِبِ بَدَمَعٍ هَتُونِ وَدَفْقِهِ مُتَّصِوْبِ
وَعُودِي بِطِيبِ مِنْ سَلَامِي طِيبُهُ نَسِيمُ الصَّبَا التَّجْدِي يَا حَيْرَ طِيبِ
بِلَادٍ بِهَا لِلْوَحْيِ مَرَبًّا وَمَرْمَعٌ وَمَمْتَجِعُ الْغُفْرَانِ عَنْ كُلِّ مُذْنِبِ
وَحيثُ الْكَمَالِ الطَّلُقِ وَالْمَرْكَزِ الَّذِي إِلَيْهِ انْتَهَى دَوْرُ الْمُحِيطِ الْمَكْوَبِ
إِفَاضَتُهُ أُنُورُ الْعُيُوبِ عَلَيِ الْوَرِيِّ إِفَاضَةٌ وَهَبِ خَارِجٍ عَنْ تَكْسَبِ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۱۲-۱۱۱)

ترجمه: ای چشمه‌های باران! با اشکانی ریزان و سیل آسا بر خاک مدینه ببارید. ای بهترین عطر! رایحه‌ای از سلامم را باز آر که رایحه‌اش نسیم نجد است. سرزمینی که منزلگه وحی الهی و پناهگاه عفو و بخشش هر گناهکاری است. جایی که کمال مطلق است و گردش ستارگان به گرد آن است. انوار عالم غیب، جهانیان را از فیض او بهره‌مند ساخت و او را بدون آنکه در پی کسبش باشند به آنان ارزانی داشت.

کلید معرفت حق نزد اوست و او خلیفه‌ خدایی است که به همه چیز داناست؛ پس می‌توان او را مظهر نام علیم خداوند دانست که بر نهان‌خانه اسرار آگاهی دارد. بر همین اساس گستره علم او تا مرز اطلاع بر غیب و مشاهده ملکوت امتداد دارد:

فَأَخْبَرَ عَمَّا غَابَ بِالشَّاهِدِ الَّذِي يُبْرِهِنُ بِالْإِعْجَازِ فِي كُلِّ مَطْلَبِ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۱۲)

ترجمه: با گواه و شاهد از امور نهانی خبر می‌دهد و بر هر امری با اعجاز دلیل می‌آورد. نه تنها به اشیا عالم بلکه بر تمامی عوالم وجود (عالم تجرد، مثال و مادی) احاطه دارد:

إِذَا نَظَرْتُ عَيْنًا بِصَيْرَتِهِ إِلَى حَقِيقَتِهِ الْمُثَلِّي فَأَحْسِنُ وَأَطِيبِ
بِرِي بَرَزَخِ الْبَحْرَيْنِ كَوْنًا مُكُونًا وَمَطْلَعُهُ فِي حَدِّهِ الْمُتَرْتَبِ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۱۲)

ترجمه: اگر چشمان بصیرش به حقیقت والا بنگرد نگاهش بس صائب و نیکو است. برزخ دو عالم (عالم ماده و مثال) را نظامی منسجم می‌داند که آغاز و فرجامش آراسته و منظم است. از دیدگاه عقیف‌الدین، شالوده هستی بر وجود حقیقت محمدیه، بنیان نهاده شده است. این حقیقت کامل «نگهدار جهان و شرط بقای طبیعت است و اگر محض وجود او نبود، طبیعت خلعت وجود نمی‌پوشید» (لاهوری، ۱۳۵۴: ۴۷۲).

عقیف‌الدین معتقد است که انسان برای دست‌یابی به کمال مطلق نیاز به پیشوا و راهبر دارد تا او را به سرمنزل نهایی رهنمون شود. حقیقت محمدیه شخصیتی است که قله‌های بلند کمالات انسانی را با گام‌های استوار خویش فتح کرده است. لذا انسان او را به عنوان الگوی عینی و عملی کمال انتخاب می‌کند:

فَيَقْبَلُ مِنْهُ قَابِلٌ حَكْمٌ فَاعِلٍ بِمَضْمُونِ مِيرَاثِ الْكَمَالِ الْمُهَدَّبِ
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۱۳)

ترجمه: هر امر قابل‌رخدادی در نزد او حکم انجام شده دارد و او این قدرت را از کمال تهذیب‌یافته خود به‌دست آورده است.

عقیف‌الدین حقیقت محمدیه را واسطه خالق و خلق می‌داند که با وجودی که تمام فیوضات حق بر خلق از مجرای آن می‌گذرد هرگز بر مردم فخر فروشی نمی‌کند:

وَلَمْ يَكُ فِي هَذَا التَّوَسُّطِ مُتَبَتِّئًا عَلَي النَّاسِ حَقًّا أَوْ تَمَيِّزًا مُنْصَبِ
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۱۳)

ترجمه: به خاطر حلقه ارتباطی که بین مردمان و خدایشان ایجاد نموده برای خود حق و امتیاز ویژه‌ای قائل نیست.

پس همان‌گونه که گذشت، عقیف‌الدین حقیقت محمدیه را در اشعار خود به عنوان شالوده نظام آفرینش، سبب حدوث و بقای عالم، واسطه حق و خلق، عالم به اسرار هستی و سرچشمه کمال والا می‌داند.

۷. عشق

از منظر عرفان اسلامی، عالم بر پایه زیبایی و عشق به جمال پایه‌ریزی شده است. ذات حضرت حق، آن شاهد حجله غیب که پیش از آفرینش جهان، خود هم معشوق بود و هم عاشق؛ خواست تا

جمال خویش را آشکار سازد و آفرینش را آئینهٔ جمالش گردانید. لذا اساس آفرینش و پیدایش جهان، عشق حق به جمال و وسیلهٔ ظهور حق، و زمینهٔ معرفت و عشق خلق به آن معشوق حقیقی است. از برجسته‌ترین ویژگی‌های فکری عقیفال‌الدین عشق به معشوق ازلی است. در مکتب عشق عقیفال‌الدین سرچشمهٔ زیبایی‌ها ذات حق است و هر آنچه از جمال و حسن در این هستی نمایان می‌شود از وجود خالق نشئت می‌گیرد پس به خاطر همین جمال است که عارف شیفتهٔ ذاتش می‌شود و عنان اختیار خود را به دست معشوق حقیقی می‌سپارد و او را به هر سو که بخواهد می‌کشاند:

وَأَكْسَبَتَنِي حُسْنًا وَلَا غَرَوَ إِيمًا لِكُلِّ مَلِيحٍ مِنْهُ مَا قَدْ تَكَسَّبَا
وَأِيَّتِي لَذَاكَ الْمُعْرَمُ الْعَاشِقُ الَّذِي إِلَيَّ غَيْرِ ذَلِكَ الْمُطْلَقِ الْحُسْنِ مَا صَبَا
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۱۸)

ترجمه: زیبایی من از توست و جای شکفتی نیست که هر زیبارویی زیبایی‌اش را از او گرفته است. و من عاشق دلداده‌ای هستم که جز آن خوب‌روی بی‌همتا دل در گرو دیگری ندارد. از نظر عقیفال‌الدین با وجودی که ذات حضرت واجب‌الوجود در سراپردهٔ حجاب ظلمانی و نورانی پنهان شده، همهٔ هستی دل‌باختهٔ وجودش است و هیچ ذره‌ای در عالم هستی یافت نمی‌شود که مجذوب و شیفتهٔ جمالش نباشد:

سَبَّيْتِ الْوَرَى حُسْنًا وَأَنْتَ مُحَجَّبٌ فَكَيْفَ بَمَنْ يَهْوَاكَ إِنْ زَالَتْ الْحُجُبُ
وَأَصْبَحْتَ مَعْشُوقَ الْقُلُوبِ بِأَسْرَهَا وَمَا ذَرَّةٌ فِي الْكُونِ إِلَّا لَهَا قَلْبٌ
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۸۶)

ترجمه: با وجودی که در پرده‌ای، زیبایی‌ات جهانیان را مجذوب خود نموده حال اگر در برابر عاشقان رخ‌نمایی چه شوری به پا خواهد شد. محبوب همهٔ دل‌ها شده‌ای و هیچ ذره‌ای را در عالم نمی‌یابی که دل [در گرو تو] نداشته باشد.

شاعر در سیر به سوی یکتای هستی، عشق تمام مخلوقات را به معبود حقیقی می‌بیند و در وادی عشق آن‌گاه که به حقایق هستی پی می‌برد حیران و سرگشته می‌شود و حیرتش نشانی از عشق و معرفت به ذات باری تعالی است. از این‌رو از سرزنشگران می‌خواهد که سرگردانی‌اش در ساحت

عشق و معرفت را ببخشند؛ چرا که عناصر طبیعت هم با دیدن جمال یار سرمست و حیرت زده و از خود بیگانه شده‌اند:

لَوْ كُنْتُ فِيهِ هَائِمًا وَحَدِي لَعَذَرْتُ عُدَالِي عَلِي وَجَدِي
 أَمَا وَكُلُّ الْكَوْنِ يَعْنِيْقُهُ فَعَلَامَ أَحْفَى فِيهِ مَا عِنْدِي
 هَامَ النَّسِيمُ بِطُفْهِهِ فَلِذَا ظَهَرَ أَعْتِلَالٌ فِي صَبَا نَجْدِي

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۲۲۶)

ترجمه: اگر تنها من حیران و سرگشته عشق او بودم نکوهش گران عشق و دلدادگی ام را معذور می دانستم. اما حال که تمام عالم دلداده اوست پس چرا عشقم را پنهان کنم؟ نسیم هم عاشق مهر او شد و از این روست که نسیم صبا بیمار و کم جان گشته است. عشق به کمال، عامل و محرک نیرومندی است که قلب شاعر را به سوی کعبه عشق که همان ذات مقدس حق است می کشاند:

بِكَ يَا كَعْبَةَ الْهُوَي طَافَ قَلْبِي وَبَدَأَ بَارِقُ الصَّفَا فَسَعَيْتُ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۳۸)

ترجمه: ای کعبه عشق! قلبم به دورت گردید و روشنایی صفا را دید و به سویت شتافتم. هنگامی که عشق در دل عاشق جای گیرد او از خلق و موجودات فانی رها شده و در ذات معبود حقیقی فنا می شود. این همان جادوی عشق است که روح را به سوی منزلگه اصلی پرواز می دهد و او را از خواسته های نفسانی رها می سازد:

حَبِيبٌ هَجَرْتُ الْخَلْقَ طَوْعًا لِحَبِّهِ وَمِنْ أَجْلِهِ أَضْرَبْتُ عَنْ ذِكْرِهِمْ صَفْحًا

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۷۰)

ترجمه: او حبیبی است که به خواست خود و به عشق او، مردمان را ترک گفتم و از آنان روی برتافتم.

عفیف الدین از قلب و درون خویش مراقبت می کند تا راه اغیار را بر حریم آن ببندد و این پالایش درون است که زمینه آرایش آن را با فیض و عنایت معشوق فراهم می سازد.

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم در اندیشه صوفیانه عقیفال‌الدین مسئله دو سویه بودن عشق عاشق به معشوق و عشق معشوق به عاشق است. با توجه به این تعامل عقیفال‌الدین معتقد است محبت انسان به خدا برآمده از پرتو فیض الهی است که بر دل انسان تابیده است:

بَلَّغْتُ الْمُتَى مِمَّنْ أَحَبُّ بِحُبِّهِ وَلَا بَدَّ لِلْمَرْبُوبِ مِنْ رَحْمَةِ الرَّبِّ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۲۵)

ترجمه: به آرزویم در عشق یار رسیدم، بی تردید بندگان نیازمند مهر پروردگارشان هستند. سرچشمه این اندیشه او این آیه شریفه است که می‌فرماید: «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» (مائده: ۵۴).

نتیجه:

از آنچه در این جستار آمد نتایج زیر به دست می‌آید:

عقیفال‌الدین یکی از عارفان به نام قرن هفتم و صاحب مکتب عرفانی شناخته شده‌ای است که شناخت او در بازنمایی و شناخت کلیت تصوف اسلامی دارای اهمیت به‌سزایی است. مضامین عرفانی عقیفال‌الدین در جنبه نظری و عملی خلاصه می‌شود. او افزون بر اینکه در عرفان عملی پیشتاز بوده از جنبه نظری عرفان نیز غافل نمانده و کوشیده با سرودن اشعاری در موضوع حب الهی، وحدت وجود و حقیقت محمدیه آموزه‌های عرفانی را بیان دارد و پیش از عملی کردن مبانی عرفانی، تئوری‌پردازی کند. عرفان عملی از نگاه عقیفال‌الدین رکن اساسی سیر و سلوک عارفانه به‌شمار می‌آید و او معتقد است که عرفان بدون عمل فایده‌ای ندارد. آنچه در عرفان عملی بیشتر مورد توجه او واقع شده فنای فی‌الله است. او با انجام اعمال ریاضت‌گونه و با فنا در ذات الهی کوشیده به مقام قرب نایل شود. عرفان عقیفال‌الدین عرفانی ناب است که از آموزه‌های اسلام و سیره نبی مکرم اسلام (ص) سرچشمه گرفته و شناخت آن ما را در بازشناسی عرفان خالص از عرفان‌های کاذب یاری می‌رساند.

کتابنامه:

- قرآن کریم
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حنفی، عبدالمنعم. (۱۹۹۲)، *الموسوعه الصوفیه، أعلام التصوف والمنکرین علیه والطرق الصوفیه*، بیروت: دار الرشاد.
- حلمی، محمد مصطفی. (۱۹۷۱)، *ابن الفارض و الحب الهی، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف.*
- [امام] خمینی، روح الله. (۱۳۶۸)، *مصباح الهدایه إلى الخلافه و الولا یه*، تهران: پیام آزادی.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۲)، *میناگر عشق*، چاپ ششم، تهران: نی.
- تلمسانی، عقیف الدین. (۲۰۰۸)، *دیوان، تحقیق یوسف زیدان، قاهره: دار الشروق.*
- سجادی، جعفر. (۱۳۸۶)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ هشتم، تهران: طهوری.
- صیادی نژاد، روح الله و مریم آقاجانی. (۱۳۸۸)، «انفصال و شمیم وصال در آینه شعر صوفی عصر عثمانی و مملوکی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، ش ۱۷، ص ۱۳۷-۱۰۹.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق. (۱۴۲۲ق)، *تأویلات القرآن الکریم*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- لاهوری، اقبال. (۱۳۵۴)، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه امیرحسین آریان پور، تهران: بامداد.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۱)، *مفاتیح الإعجاز در شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- یشربی، یحیی. (۱۳۸۰)، *عرفان نظری*، قم: بوستان کتاب.