

## جهان‌بینی عرفانی در اشعار عفیف‌الدین تلمسانی

سید مهدی مسپوق\*

مدینه کریمی بروجنی\*\*

**چکیده:** عفیف‌الدین تلمسانی از شاعران و عارفان تازی سده هفتم هجری است که برگ زرینی از مقاومین بلند عرفانی را به دفتر منظوم مکتب عرفانی افزوده و در پیشبرد این فرهنگ عالی در ادبیات عربی و اسلامی سهم بهسازی داشته است. پژوهش پیش رو که با روش تحلیل محتوا سامان یافته است کوشیده بن‌ماهیه‌های عرفانی را در اشعار عفیف‌الدین تلمسانی مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. برایند پژوهش نشان می‌دهد که جهان‌بینی عرفانی عفیف‌الدین در مباحث وجود، ملح و ستایش پیامبر (ص) به عنوان واسطه آفرینش هستی و شور و عشق الهی تبلور یافته است. او علاوه‌بر آموزه‌های عرفانی کوشیده سلوک عملی را در قالب مرگ ارادی، فنا و بقا، تجربید، تخلی و تخلی نمایان کند و سالک راه حقیقت را به مقصد نهایی رهنمون نماید. پیام اصلی عفیف‌الدین بر محور جهان‌بینی توحیدی استوار است که با تزکیه درونی کسب می‌شود. او تجربه درونی خود را با بهره‌گیری از شعر تغزیل و خمریه بیان نموده و فضایی ترکیبی از عشق زمینی و آسمانی ترسیم کرده است.

**کلید واژه‌ها:** عفیف‌الدین تلمسانی، فنا و بقا، تخلی، تخلی، وجود، مبحث، تجربید

---

\*دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعالی سینا، همدان (نویسنده مسئول)

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعالی سینا، همدان

**مقدمه:**

عرصه عرفان و تصوف، به عنوان نرdban تعالی انسان بهسوی مبدأ و منشأ حقيقی هستی؛ جولانگاه اندیشه شاعران و ادبیان عرفان مشرب شده است. یکی از درخشش‌ترین 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 فتووالیسم بنیان نهاده شده بود منجر به رواج بی‌عدالتی شد؛ درنتیجه گروهی به اهوا و لعب و گروهی به زهد روی آوردن. همچنین در گیری‌های 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 گران‌بهایی سروندند. عفیف‌الدین 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 عفیف‌الدین 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.

عفیف‌الدین برای بیان دریافت‌های باطنی و شور و وجدهای درونی خود، از شعر تغزلی و خمریه 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 وجود و ذوق را با تصویر مجلس شراب و میخانه تعبیر نموده است. جستار حاضر بر آن است که جهان‌بینی عرفانی عفیف‌الدین تلمسانی را در دو سطح عرفان نظری و عرفان عملی مورد بازکاوی قرار دهد تا این رهگذر مهم‌ترین مفاهیم عرفانی را که در تکوین جهان‌بینی او نقش داشته‌اند باز نماید.

## عفیف‌الدین و روزگار او

ابوالریبع عفیف‌الدین سلیمان بن علی بن عبدالله بن علی بن یاسین العابدی، معروف به عفیف‌الدین التلمesanی در سال ۶۱۰ هجری در تلمesan 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، مفسّر و فیلسوف قرن هفتم هجری و از شاگردان ابن عربی آشنا شد (حفنی، ۱۹۹۲: ۸۵). دیدار او با صدرالدین تاثیر بهسزایی در افکار و اندیشه‌هایش بر جای گذاشت، به گونه‌ای که بازتاب این افکار و عقاید در تکوین جهان‌بینی عرفانی عفیف‌الدین نقش اساسی داشت و رد پای آن را در جای جای آثارش می‌توان دید. عفیف‌الدین 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. عفیف‌الدین در سال ۶۹۰ از این جهان رخت بربست و تألیفات گران‌سنگ و ارزشمندی را در عرصه ادبیات عرفانی بر جای گذارد (تلمسانی، ۲۰۰۸، مقدمه: ۱۲-۱۳). 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 اسماء‌الله الحسنی، شرح مواقف النفری، شرح منازل السائرين از انصاری الھروی، شرح فصوص الحکم ابن عربی، شرح تائیة ابن فارض و شرح عیّنه 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 عفیف‌الدین 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:

فنا بندۀ در حق است که جهت بشریت بندۀ در جهت روییت حق محو گردد. با فنا به سقوط اوصاف مادموم، و بقا به قیام اوصاف محمود اشاره می‌کنند. فنا نهایت سیر الی الله و بقا بدایت سیر فی الله است (سجادی، ۱۳۸۶: ۶۲۸).

در جهانیینی عفیف‌الدین 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 به‌سوی ذات مطلق می‌داند که در مسیر آن خداوند به‌واسطه نور اسماء و صفاتش پرده و حجابی بین خود و مخلوقاتش قرار داده و اجازه نمی‌دهد که بدون واسطه پی به حقیقتش ببرند؛ لذا سالک تشنۀ 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:

مَعْنَتُهَا الصَّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ      أَنْ ثُرِيَ دُونَ بُرْقُعٍ أَسْمَاءُ  
كَيْفَ بَتَّا مِنَ الظَّمَاءَ تَتَشَكَّى      يَا لَقَوْمِي وَفِي الرَّحَالِ الْمَاءُ  
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۶۵)

ترجمه: صفات و اسماء الهی مانع از این هستند که اسماء [معشوقه‌ای عربی] که در اصطلاح صوفیه به ذات خداوند اشاره دارد] بدون نقاب دیده شود. چگونه از تشنگی شکایت می‌کیم! 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 فی الله 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.

عفیف‌الدین 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 يَرَ بُدَأً مِنْ فَنَاهُ فَلَيُسَّ مِنْ      فَنَاءٌ رَعَاكَ اللَّهُ يَا سَعْدُ مِنْ بُدَأْ  
وَمَنْ يَرَ عَنْهَا الْبَعْدَ يَقْتُلُ فَالَّذِي      أَرَى أَنَّ قَتْلَ الْقُرْبَ أَرْجَى مِنَ الْبَعْدِ  
فَيَقْبِي الَّذِي مَعْنَى الْقَاءِ لَوْجَهِهِ      دَوَاماً وَفَنْيَ مِنْ بَقَاهُ إِلَى حَدَّ  
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۲۲۱)

ترجمه: هر کس پندارد 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.

عفیف‌الدین در جای جای دیوانش از مقام فنا، بالفظ سکر و مستی یاد کرده است؛ چه در این حالت سالک، عقل و خرد خویش را براثر 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 أَخْذَ رَبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرَيْتُهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أُفْسِهِمْ أَلْسُتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلِي» (اعراف: ۱۷۲). مورد خطاب قرارداد 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 سَلَبَ الْعُقْلَ  
ئَدَمَيْ هُمْ لَهَا أَكْفَاءُ  
فِي ابْتِدَاهُمْ بِهَا فَمَّا أُسْكَرُتُهُمْ  
(تلمسانی، ۶۷: ۲۰۰۸)

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 و فادران ماندند.

عفیف‌الدین 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:

گذشتند 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 مستهلك و فانی در وجود حق می‌بیند (یثربی، ۱۳۸۰: ۲۵۴).

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

إِذَا كُتِّبَ بَعْدَ الْمَحْوِ فِي الصَّحْوِ سَيِّداً  
إِمَاماً مُتَّبِّعاً التَّعْتَ بالذَّاتِ مُفْرَداً  
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۲۳۲)

ترجمه: اگر پس از رسیدن به مقام محو به مقام صحوا و هوشیاری بررسی، بزرگی و سیاست می‌یابی و در عین اینکه به دو صفت محو و صحوا دست یافته‌ای ذات تو یگانه بی‌همتا است. عفیف‌الدین در جای دیگری به بقای پس از فنا اشاره می‌کند و جام شرابی را که با فنای ذات پرورش داده، جرעה جرمه می‌نوشد تا مست جمال یار شود؛ اما آن باده به جای مستی او را هوشیار و بیدار می‌کند و به زندگی اش طراوت و تازگی می‌بخشد و به این وسیله به دریچه عالم ربوی ره می‌یابد و ندا سر می‌دهد:

وَأَشْرَبَ الرَّاحَ حِينَ أُشْرِبُهَا  
صِرْفًاً وَأَصْحُوْ بِهَا فَمَا السَّبَبُ  
خَمْرُهَا مِنْ دَمِي وَعَاصِرُهَا  
ذَاقَ وَمَنْ أَدْمَعَ لَهَا الْحَبَبُ  
إِنْ كُتِّبَ أَصْحُوْ بِشَرْبِهَا فَلَقَدْ  
عَرَبَدَ قَوْمٌ بِهَا وَمَا شَرَبُوا  
هِيَ الْعَيْمُ الْمُقِيمُ فِي الْخَلْدِي  
وَإِنْ غَدَتْ فِي الْكَوْوُسِ تَلْتَهَبُ  
فَعَنْ لِي إِنْ سَقَيْتَ يَا أَمْلَى  
بِاسْمِ التَّئَّيِّ بِي عَلَىٰ تَحْتَجَبُ  
(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 نتوشیده مست و مدهوش می‌شوند. این شراب، بهشتی است جاودان در جان و خاطرم هرچند 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.

عفیف‌الدین علاوه‌بر فنای ذات، از نوع دیگری از فنا به نام فنای افعال سخن می‌گوید. در این مقام اراده سالک در اراده حق فنا شده و تسليم اراده یار می‌شود و تنها خواست و اراده حق در زندگی اش تأثیرگذار است و از آنجاکه این نوع فنا مایه رضا و خشنودی عارف است عفیف‌الدین 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 به راستی در مقام بندگی گام نهاده است. او در اقلیم عشق محو خیال دوست

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

لَى فِى هَوَاكُمْ مَدْهَبُ مَدْهَبُ  
أَصْبَحْتُ عَبْدًا رَاضِيًّا بِالَّذِي  
كُثُرَ لَهُ أَوْلَ مَنْ يَسْرَبُ  
وَ إِنْ تَعَيَّنَ بِاسْمِكُمْ مُؤْشِدٌ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۸۷)

ترجمه: در عشقتان کیش و آینی طلایی و خواسته‌ای بی‌همتا دارم. به خرسندي شما خرسندم و نه [به کسی جز شما] اميد 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 نعمه سر دهد من نخستین کسی هستم که به وجود می‌آیم.

عفیف‌الدین از فنای ذات و فنای افعال به طور مستقیم و از فنای صفات به صورت غیرمستقیم سخن می‌گوید و تعابیر و اصطلاحاتی همچون مرگ، تحلی و تخالی، تجرید، فقر و... را به کار می‌برد.

## ۱. مرگ

موت و مرگ از منظر عرفا براساس تعاریفی که از آن ارائه می‌دهند، انواع و اقسامی دارد: موت ایض (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) (درک: سجادی، ۱۳۸۶: ۷۴۶-۷۴۸).

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 صفاتی باطن رسسد (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۷۴).

در نگرش عفیف‌الدین، 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 از لی خود را ملاقات نمود و شیفته و شیدای او شد:

نَحْنُ قَوْمٌ مِّنْتَأْ وَذِلِكَ شَرْطٌ  
فِي هَوَاهَا فَلِيَسْ إِلَحْيَاُ

(تلمسانی، ۶۶: ۲۰۰۸)

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 عفیف‌الدین عارف به اراده خویش در متن همین زندگی مادی و پیش از رسیدن اجل، مرگ خویش 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 ربویت ره یافته و به عالم غیب پر گشوده و حقایق هستی را با چشمی بینا نظاره گر است. این همان عهد و پیمانی است که بین عاشق و معشوق بسته شده است.

## ۲. تحلى و تخلی

تحلى در لغت به معنای زیور بستن و آراسته شدن و در اصطلاح عبارت است از متلبس شدن عبد به لباس صدیقین و صلحاء به اقوال و اعمال و افعال و متشبه شدن به روحانیت در کسب م Hammond و فضایل و بالجمله عبد در مراتب سلوک و سیر الى الله و تهذیب باطن، باید قلب خود را از شوائب شهوانی، پاک و به محامد اخلاقی متحلى گرداند. و تخلی در لغت به معنای خالی شدن و رهایی یافن و در اصطلاح تخلی عبارت است از سقوط اراده و اختیار عبد در مقام اعتماد و توکل به حق و منزه کردن نفس از کلیه رذایل و قیود مادی و آنچه انسان را از روحانیت و توجه به عالم قدسی منصرف کند (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۲۹-۲۲۹).

به عقیده عفیف‌الدین سالک حقيقی کسی است که براثر ریاضت، به حریم اسماء و صفات الهی بار یافته، پرده‌های حجاب ظلمانی و نورانی، یکی پس از دیگری، از پیش چشمانش کنار رفته و معشوق حقيقی خویش را بدون هیچ حجابی 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 پردازد و باطن را از پلیدی‌ها و صفات نکوهیده تخلیه نماید و سپس با الهام از حق تعالی به تحلیه درون پردازد 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 حرم‌الله ندارد:

فَإِنْ شَاهَدَتْ مِنْكَ الْعُبُونُ عَيْوَنَهَا  
ظَفَرَتْ وَإِلَّا فَالْعُيُونُ أَخَابُ  
وَإِنْ لَمْ تُبَدِّلْ آيَةً مِنْكَ آيَةً  
بِمَا قِيلَ عَنْهَا اذْهَبْ فَإِنَّكَ مَاكِثُ  
(تلمسانی، ۱۴۴: ۲۰۰۸)

ترجمه: اگر دید گانست چشمان یار را نظاره کند کامیاب گشته‌ای و گرنه چشمات آلد 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

تجرييد در اصطلاح صوفيه عبارت است از اينكه ظاهر آدمى بر همه باشد از اغراض دنيوي و چيزى در ملك وى نباشد؛ و باطن او بر همه باشد از اعواض. يعني بر ترک دنيا از خداوند چيزى طلب نکند و از عرض دنيا چيزى نگيرد و بر ترک آن هم عوض نخواهد، نه در دنيا نه در عقبى. بلکه ترک دنيا را از آن جهت کند که دنيا را چيزى نداند و خود را مشغول به امری نکند که عبادت حق را فوت کند (سجادى، ۱۳۸۶: ۲۲۰-۲۲۱).

عفيف‌الدين سالك عشق و معرفت در جست‌وجوى معشوق لباس خواب و غفلت دنيوي را از تن به در کرده و با بيدارى و آگاهى به‌سوی معشوق ازلى رهسپار می‌گردد؛ هرچند در اين مسیر اشک طهارت و پاکى را فدائی قلب تشنهاش می‌کند لیکن سیراب نمی‌گردد؛ چرا که معشوق هر روز او را تشنۀ ديدار می‌کند و از تجلی جمال خویش لباسی به تن عاشق می‌پوشاند که از هر چه غير اوست روی گرداند:

سَلَبَتْمُ رُقَادِي فِي الْهَوَيِ وَتَجَلَّدِي  
وَرَدَتْمُ بِدَمْعِي فِي ظَمَّا قَلْبِي الصَّدَّي  
وَالْبَسِّمُونِي مِنْ جُفُونِكُمْ ضَنَاً  
فَوَا عَجَباً مِنْ لَأَسْ مُتَجَرَّدِ  
(تلمسانی، ۱۹۸: ۲۰۰۸)

ترجمه: در راه عشق خواب و صبرم را ریو دید و بر اشک چشمان و تشنگی قلبم افزودید. و از چشمانتان جامه غم و اندوه بر تنم پوشاندید، شگفتا از پوشاننده تجرید کننده.

## ۴. فقر

فقر یکی از مقاماتی است که سالک کوی دوست برای دست یابی 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).

عفیف الدین، سالک کوی حقیقت، ابوالخیر شاعر و عارف قرن چهارم را به حلقة صوفیان دعوت می کند 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 زوال پذیر را از تن بدرا کند و قلب پاک خویش را متوجه محبوب بی نیاز مطلق کند و درماندگی خویش را مشاهده نماید و دریابد که هیچ یک از موجودات از خود چیزی ندارند و هر قدرتی در پیشگاه مقدس روییت، نیست و معدوم است:

يَا أَبَا الْحَيْرِ قُمْ لَكَ الْحَيْرُ فَأَطْرِبْ  
مَسْمَعَ الْفَقْرِ مِئَكَ ذَاكَ الْعِنَاءُ  
(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 معبد و معشوق جست و جو می کند و وجود خود را مرهون لطف و بخشش او می داند.

## ۵. وحدت وجود

یکی از اصولی ترین مباحث حوزه عرفان و فلسفه، مسئله وجود وحدت وجود است که همواره مورد توجه صاحب نظران و عرفان پژوهان بوده و هسته اصلی اندیشه های عرفانی به شمار می رود. از نظر ابن عربی پایه گذار اندیشه وحدت وجود، «عالی، خود وجودی مستقل و حقیقی نداشته، بلکه سایه صرف است، و چیزی نیست الا مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است» (ابن عربی، بی تا، ج: ۱۸۸). او معتقد است:

آنچه جهان را فراگرفته، نیست مگر وحدت وجود و به مثل تعلق به معلوم می گیرد، خدای را علیم می گویند و چون تعلق به مراد گیرد، مریدش خواند و چون تعلق به

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

آنچه به طور 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 عفیف‌الدین را که پیرو مکتب عرفانی ابن عربی است باید در نگاه وحدت‌اندیش و یگانه‌بین او بررسی نمود. عفیف‌الدین در ایات 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 اسماء تجلی یافته است. اساساً نظر عارف در وحدت وجود مبنی بر آیه قرآنی است که می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حید: ۳). این عقیده به طور صریح در اشعار عفیف‌الدین 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 عفیف‌الدین در این معنا می‌گوید:

کَيْرَةٌ ذَاتٌ أُوصَافٌ وَأَسْمَاءٌ	شَهَدْتَ نَسْكَنَ فِينَا وَهِيَ وَاحِدَةٌ
عَيْنًا بَهَا اتَّحَدَ الْمَرْئَى وَالرَّائِي	وَكَحْنُ فِيهِ شَهَدْنَا بَعْدَ كُثْرَتِنَا
وَآخِرٌ أَنْتَ عِنْدَ الظَّاهُورِ لَنَا	فَأَوَّلٌ أَنْتَ مِنْ قَبْلِ الظَّهُورِ لَنَا

(تلمسانی، ۶۸: ۲۰۰۸)

ترجمه: خود را در ما یافته و با اینکه یکی هستی اوصاف و اسماء 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. عفیف‌الدین برای بیان وحدت وجود از تمثیل بهره گرفته تا این اصل مهم را برای مخاطب به طور محسوس تری تبیین کند. او عالم کثرت را که تجلی حق تعالی است به پیراهنی مانند کرده که با انواع رنگ‌ها تزیین شده و انسان جاہل 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 بِطْرِّيْهَا عُيُونِيْهَا فَلَى مِنْ ثَعْرِهَا الْبَسَّامِ هَادِيْهَا  
(تلمسانی، ۱۹۰۸: ۲۰۰)

ترجمه: اگر دیدگانم در نقش و نگار گیسوان او سرگشته شد لیکن دهان خندانش رهمنونم شد.

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

هُوَ الْبَحْرُ لَا سَطْحٌ وَلَا سَاحِلٌ لَهُ فَيْنِ طَائِرٌ فِيهِ وَمَاشٌ وَسَابِحٌ  
(تلمسانی، ۱۹۰۸: ۲۰۰)

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 آئینه تمام‌نمای خداوندی، نگهدار جهان و شرط بقای طبیعت است و اگر محض وجود او نبود، طبیعت خلعت وجود نمی‌پوشید (lahori، ۱۳۵۴: ۴۷۲).

از نظر متصوّفه منشأ عالم، وجود و تعیین اول است:

پس این حقیقت، اولین تجکی 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 مظاہر الهی مقدم است (lahiji، ۱۳۸۱: ۲۳).

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

حق تعالی نخست در آینه دل این انسان تعجلی می‌کند و سپس انوار این تعجلی از قلب او بر عالم منعکس می‌گردد و به واسطه او فیض به عالمیان می‌رسد (امام خمینی، ۱۳۶۸):

(۶۹)

عَيْنَ الْحَيَا جُودِي لِتُرْمِهِ يَثْرِبِ  
وَعُودِي بِطِيبٍ مِنْ سَلَامِي طَيْبِهِ  
بِلَادِهَا لِلْوَحْيِي مَرْبَأً وَمَرْبِعِ  
وَحَيْثُ الْكَتَالُ الطَّاقُ وَالْمَرْكَزُ الذَّي  
إِفَاضَتُهُ أَنوارُ الْعَيْوبِ عَلَيِ الْوَرَى  
إِفَاضَةً وَهُبْ خَارِجٌ عَنْ تَكَسِّبِ  
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۱۲-۱۱۱)

ترجمه: ای چشم‌های 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 گردن سtarگان به گرد آن است. انوار عالم غیب، جهانیان را از فیض او بهره‌مند ساخت و او را بدون آنکه در پی کسبش باشد به آنان ارزانی داشت.

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

فَاحْبَرْ عَمَّا غَابَ بِالشَّاهِدِ الَّذِي  
مُبَرِّهِنُ 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 (عالی تجرد، مثال و مادی) احاطه دارد:

إِذَا نَظَرَتْ عَيْنَا بَصِيرَتِهِ إِلَى  
حَقِيقَتِهِ الْمُثَلِّي فَاحْسِنْ وَأَطْبِ  
بَرَى بَرْزَخَ الْبَحْرَيْنِ كَوْنَا مُكَوَّنَا  
وَمَطْلَعَهُ فِي حَدِّ الْمُرْتَبِ  
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۱۲)

ترجمه: اگر چشمان بصیرش به حقیقت والا بینگرد نگاهش بس صائب و نیکو است. بزرخ دو عالم (عالی ماده و مثال) را نظامی منسجم می‌داند که آغاز و فرجامش آراسته و منظم است. این از دیدگاه عفیف‌الدین، 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» (lahori، ۱۳۵۴: ۴۷۲).

عفیف‌الدین معتقد است که انسان برای دست یابی 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:

فَيَقْبِلُ مِنْهُ قَابِلٌ حُكْمُ فَاعِلٌ  
بِمَضْمُونِ مِيراثِ الْكَمَالِ الْمُهَدَّبِ  
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۱۳)

ترجمه: هر امر قابل رخدادی در نزد او حکم انجام شده دارد و او این قدرت را از کمال تهذیب یافته خود به دست آورده است.

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

وَلَمْ يَكُنْ فِي هَذَا التَّوْسُطِ مُبْتَأً عَلَيِ النَّاسِ حَقًاً وَ تَمَيْزَ مَنْصِبَ  
(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، عفیف‌الدین 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 سرچشمۀ 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 آینه جمالش گردانید. لذا اساس آفرینش و پیدایش جهان، عشق حق به جمال و وسیله ظهور حق، و زمینه معرفت و عشق خلق به آن معشوق حقیقی است. از برجسته‌ترین ویژگی‌های فکری عفیف‌الدین عشق به معشوق ازلی است. در مکتب عشق عفیف‌الدین سرچشمۀ 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 شیفتۀ ذاتش می‌شود و عنان اختیار خود را به دست معشوق حقیقی می‌سپارد و او را به هر سو که بخواهد می‌کشاند:

وَأَكْسِبَتَنِي حُسْنًاٌ وَلَاَ غَرَوَ إِنَّمَا لِكُلِّ مَلِيجٍ مِثْنَةٍ مَا قَدْ تَكَبَّبَا  
إِلَيْيِ غَيْرِ ذَلِكَ الْمُطْلُقُ الْحُسْنُ مَا صَبَأَ  
(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 عفیف‌الدین با وجودی که ذات حضرت واجب‌الوجود در سراپرده حجاب ظلمانی و نورانی پنهان شده، همه هستی دلباخته وجودش است و هیچ ذره‌ای در عالم هستی یافت نمی‌شود که مجدوب و شیفتۀ جمالش نباشد:

سَبَيْتَ الْوَرَى حُسْنًاٌ وَأَنْتَ مُحَجَّبٌ فَكَيْفَ بَمَنْ يَهْوَكَ إِنْ زَالَتِ الْحُجْبُ  
وَأَصْبَحْتَ مَعْشُوقَ الْقُلُوبِ بِأَسْرِهَا وَمَا ذَرَرَ فِي الْكَوْنِ إِلَّا هَاهَا قَلْبُ  
(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۸۶)

ترجمه: با وجودی که در پرده‌ای، زیبایی‌ات جهانیان را مجدوب خود نموده حال اگر دربرابر عاشقانت رخ نمایی چه شوری به پا خواهد شد. محبوب همه دل‌ها شده‌ای و هیچ ذره‌ای را در عالم نمی‌یابی که دل [در گرو تو] نداشته باشد.

شاعر در سیر به‌سوی یکتای هستی، عشق تمام مخلوقات را به معبد حقیقی می‌بیند و در وادی عشق آن گاه که به حقایق هستی پی می‌برد حیران و سرگشته می‌شود و حیرتش نشانی از عشق و معرفت به ذات باری تعالی است. ازین‌رو از سرزنشگران می‌خواهد که سرگردانی‌اش در ساحت

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

لَوْ كُثُرْ فِيهِ هَايْمَا وَحْدَى  
لَعْدَرْتُ عَذَالِي عَلَى وَجْدِي  
أَمَا وَكُلُّ الْكَوْنَ يَعْشِقُهُ  
هَامَ السِّسِيمُ بِلُطْفِهِ فَلِدَا  
فَعَلَامَ أُخْفِي فِيهِ مَا عِنْدِي  
ظَهَرَ أَعْتَلَالُ فِي صَبَا تَجْدُرُ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۲۲۶)

ترجمه: اگر تنها من حیران و سرگشته عشق او بودم نکوهش گران عشق و دلدادگی ام را معذور می‌دانستم. 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 محرك نیرومندی است که قلب شاعر را بهسوی کعبه عشق که همان ذات مقدس حق است می‌کشاند:

بَكَ يَا كَعْبَةَ الْهَوَيِ طَافَ قَلْبِي  
وَبَدَا بَارِقُ الصَّفَا فَسَعَيْتُ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۳۸)

ترجمه: ای کعبه عشق! قلبم به دورت گردید و روشنایی صفا را دید و بهسویت شتافتم. هنگامی که عشق در دل عاشق جای گیرد او از خلق و موجودات فانی رها شده و در ذات معبد حقیقی فنا می‌شود. این همان جادوی عشق است که روح را بهسوی منزلگاه اصلی پرواز می‌دهد و او را از خواسته‌های نفسانی رها می‌سازد:

حَبِيبٌ هَبَرْتُ الْخَالِقَ طُوعًا لِجَهَبِهِ  
وَمِنْ أَجْلِهِ أَضْرَبْتُ عَنْ ذِكْرِهِمْ صَفْحَاهِ

(تلمسانی، ۲۰۰۸: ۱۷۰)

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

عفیف‌الدین از قلب و درون خویش مراقبت می‌کند تا راه اغیار را بر حریم آن بیندد و این پالایش درون است که زمینه آرایش آن را با فیض و عنایت معشوق فراهم می‌سازد.

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

بَلَغْتُ الْمُنْتَىٰ مِمَّنْ أُحِبُّ بِحُبِّهِ وَلَا كَيْدَ لِلْمَرْبُوبِ مِنْ رَحْمَةِ الرَّبِّ

(تلمسانی، ۱۲۵: ۲۰۰۸)

ترجمه: به آرزویم در عشق یار رسیدم، بی تردید بندگان نیازمند مهر پروردگارشان هستند.

سرچشمۀ این اندیشه اوین آیه شریفه است که می‌فرماید: «أَيُّهَا الَّذِينَ آمُوا مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْهُمْ...» (مائده: ۵۴).

#### نتیجه:

از آنچه در این جستار آمد نتایج زیر بدست می‌آید: عفیف‌الدین یکی از عارفان بهنام قرن هفتم و صاحب مکتب عرفانی شناخته‌شده‌ای است که شناخت او در بازنمایی و شناخت کلیت تصوف اسلامی دارای اهمیت بهسزایی است. مضامین عرفانی عفیف‌الدین در جنبه نظری و عملی خلاصه می‌شود. او افرون بر اینکه در عرفان عملی پیشتاز بوده از جنبه نظری عرفان نیز غافل نمانده و کوشیده با سروden اشعاری در موضوع حب الهی، وحدت وجود و حقیقت محمدیه آموزه‌های عرفانی را بیان دارد و پیش از عملی کردن مبانی عرفانی، تئوری پردازی کند.

عرفان عملی از نگاه عفیف‌الدین 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 فی الله است. او با انجام اعمال ریاضت‌گونه و با فنا در ذات الهی کوشیده به مقام قرب نایل شود. عرفان عفیف‌الدین عرفانی ناب است که از آموزه‌های اسلام و سیره نبی مکرم اسلام (ص) سرچشمۀ گرفته و شناخت آن ما را در بازشناسی عرفان خالص از عرفان‌های کاذب یاری می‌رساند.

**کتاب‌نامه:**

- قرآن کریم
- ابن عربی، محبی الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵)، *ممد الهمم در شرح فضوص الحکم*، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حفni، عبد‌المنعم. (۱۹۹۲)، *الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية*، بیروت: دار الرشاد.
- حلمی، محمد‌مصطفی. (۱۹۷۱)، *ابن الفارض والحب الہی*، الطبعه الثاني، القاهره: دار المعارف.
- [امام] خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸)، *مصابح الہدایہ إلى الخلافه والولایه*، تهران: پیام آزادی.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۲)، *میناگر عشق*، چاپ ششم، تهران: نی.
- تلمسانی، عفیف‌الدین. (۲۰۰۸)، *دیوان*، تحقیق یوسف زیدان، قاهره: دار الشروق.
- سجادی، جعفر. (۱۳۸۶)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ هشتم، تهران: طهوری.
- صیادی‌نژاد، روح‌الله و مریم آقاجانی. (۱۳۸۸)، *انفصل و شمیم وصال در آینه شعر صوفی عصر عثمانی و مملوکی*، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، ش ۱۷، ص ۱۰۹-۱۳۷.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۴۲۲ق)، *تأویلات القرآن الکریم*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- لاهوری، اقبال. (۱۳۵۶)، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه امیر‌حسین آریان‌پور، تهران: یامداد.
- لاھیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۱)، *مفاتیح الإعجاز در شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۰)، *عرفان نظری*، قم: بوستان کتاب.