

دوفصلنامه تخصصی مولوی پژوهی

سال ششم، شماره چهاردهم

پاییز و زمستان ۱۳۹۱

صص ۱۲۳-۱۵۵

صراط مخلصین نقطه خاموشی عارف (مولانا، عطار، شمس مغربی و ...)

دکتر حیدر قلیزاده**

چکیده

سیر به سمت کمال مستلزم گذر از موانع و حذف و نفی حجاب خودی و رسیدن به بی‌نقشی و تسلیم است. راه سلوک با مطیع ساختن نفس اماره و توجه به راهنمایی‌های نفس لوامه آغاز می‌گردد. هر کدام از دو نفس اماره و لوامه شامل من‌های کمال‌طلب و امیالگرا (ضدکمال) است. در مرحله دوم آدمی از هر دو نفس اماره و لوامه نیز خود را می‌رهاند زیرا تا در کشاکش این دو نفس کژ می‌شود و مژ می‌شود به مقام «اطمینان» نخواهد رسید. رهایی نفس آدمی از کشمکش‌های اماره و لوامه، خوف و رجا، نور و ظلمت، رحمان و شیطان، به تعبیر دیگر همان «دو عالم» یا قوسین نزول و صعود موسوم به مقام «مخلصین»، مقام «نفس مطمئنه» یا «نقطه خاموشی و توحید» است. این حرکت معرفتی به سمت وحدت، خلاصی و صالحیت جز در صراط مستقیم ممکن نیست.

صراط مستقیم «راه وسط» میان دو عالم است و مقیم صراط مستقیم همواره در حال امن، اطمینان و خاموشی است. آدمی تنها از راه خاموشی و تسلیم و نیز خلاصی از طرفین صراط مستقیم است که می‌تواند مقیم صلات (اتصال) گردد و از این طریق است که به ذکر (درک حضور) و جنت امن الهی که مقام رندی، شاهدی و صالحی است می‌پیوندد.

کلید واژه‌ها: صراط مستقیم، مخلصین، نقطه خاموشی، شعر، عرفان.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۰۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۹۲/۰۸/۲۹

** دانشیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

qolizaadeh@gmail.com

مقدمه

صراط مستقیم یا مُخْلِصِین (the delivered/ middle or straight path) کدام است؟ خاموشی (quietness/ silence) حقیقی چیست و عارفانی همچون مولانا چه ذهنیت و نگرشی در خصوص خاموشی داشته‌اند؟ عارف روی سوی کفر دارد یا دین؟ سجاده یا باده؟ زلف یا رخ؟ آیا کفر و دین در بر عشاق نکوکار یکی است؟ کمال عارف در چیست؟ با اینکه در خصوص خاموشی در شعر مولانا آراء و دیدگاه‌های مختلفی بیان شده اما به نظر می‌رسد مراد اصلی از آن مکشوف نگشته است. بویژه که رابطه خاموشی با نقطه توحید از یک سو و با صراط مستقیم و مُخْلِصِی از سوی دیگر پیشینه‌ی در حوزه پژوهش‌های دینی و عرفانی ندارد. پاسخ به چنین پرسش‌هایی و تبیین نظرگاه عارفان و شاعران در این باره می‌تواند بینش و شهود مترقی‌تر و متعالی‌تری را در حوزه عرفان، فلسفه، دین و ادبیات معرفی نماید.

در زبان و ترمینولوژی (Terminology) عرفانی نگاه عارف به مصطلحات دوگانه‌ی همچون کفر و ایمان، زلف و رخ، مسجد و می‌خانه و ... سمبلیک است اما کشف رمز چنین سمبل‌هایی نیازمند نظرگاهی جامع‌تر و کلی‌تر از کفر و ایمان و مبتنی بر اصل هستی‌شناسی و خداشناسی (فلسفه خلقت) است. در متون فلسفی، کلامی و عرفانی از روزگاران کهن سه مقوله را در خصوص خداوند و ساحات وجودی عالم‌های هستی به بحث می‌گرفتند: ۱. ذات ۲. صفات ۳. افعال.

ذات لابلشرط خداوند ذاتی بیچون و بی‌نام (لا اسم له و لا نعت له) است و هیچ توصیفی و نامی درباره ذات او نمی‌توان بیان نمود: سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ. هر وصفی از ذات او موصوف به هیچ است لذا عارفان از این مقام به عدم، هیچ، نیست، عماء مطلق، الهویة الغیبیة، غیب محض، المجهول المطلق، غیب مطلق، غیب الغیوب، ذات لابلشرط، حقیقة الحقائق، احدیت جمع، بسیط الحقیقة، واجب الوجود، نورالانوار، سیمرغ حقیقی، هیچقطبی و امثال آنها نام برده‌اند.^(۱) عدم در اینجا به معنای نبود چونی، شرط، شرایط و ارتفاع وجود (عدم وجود) است زیرا اگر خداوند وجود باشد نیازمند موجد

خواهد شد چون هر وجودی محتاج آورنده خود و محتاج نقیض خود یعنی عدم است در حالی که آنجا دویی نیست.

جایی که وجود عین شرک است آنجا نتوان مگر عدم شد
(عطار: ۱۳۸۴، غ ۲۵۹)

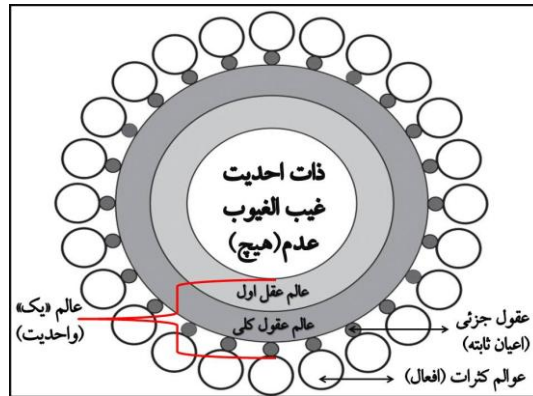
بگذر ز وجود و با عدم ساز زیرا که عدم عدم به نام است
می دان بیقین که با عدم خاست هر جا که وجود را نظام است
(عطار: ۱۳۸۴، غ ۸۱)

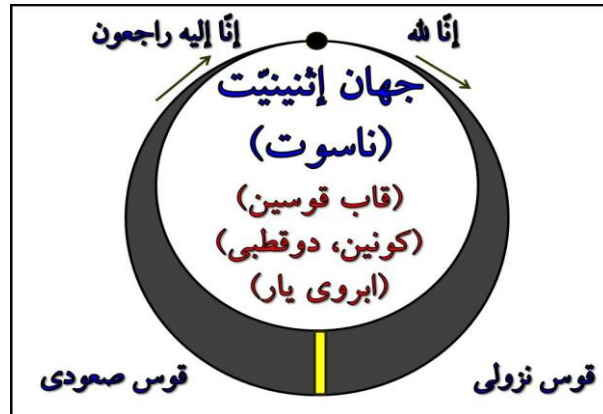
ذات لایتناهای خداوند نخستین بار با بخشش و حب خود عقل اول را در عالم صفات خویش بر اساس منطقی خلاقانه طراحی و متجلی نمود. در جلوه دوم در عالم صفات با یک طراحی دیگر (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ) کلیات عقول (عقول کلی) را ظهور داد و با طراحی و تدبیر سوم خود حب و بخشش ناشی از عشق خود را در عالم جزئیات عقول (عقول جزئی، اعیان ثابت) به نمایش گذاشت. عالم عقل اول و عقول کلی و جزئی را عالم صفات یکتای الهی نامیده، با اسامی و تعابیر متعدد به وصف کشیده‌اند: عالم وحدت، توحید، اسباب ثوئی، واحدیت، بی‌متهایی، بی‌تغییری، بی‌مثلی، بی‌عددی، بی‌رنگی، تک‌قطبی، حقیقت متعالی آدم، مقام «امر، قول، کن»، مقام «کل»، مقام «لامکان، لازمان، لاتضاد»، مقام شهیدی و شاهدی (والله علی کل شیء شهید)، مقام رتق، مقام ذوالعرش، عالم ربّ الأرباب، نقطه کمال، نقطه توحید، نقطه واحد متأحد، عین جمع، برزخ جامع نفی و اثبات، خال وحدت، مقام «الآ»، سیمرغ، هست مطلق، دریا، کارگاه و ... گاهی شاعران بویژه مولانا این عالم را نیز به دلیل عین ذات بودن صفات الهی عدم نامیده‌اند. اگر ذات او را به لحاظ توصیف و ادراک «صفر» بنامیم مقام صفات او را که الله است می‌توان «یک» نام نهاد همان که شاعران آن را در همه اعداد ساری و جاری می‌دانند چون صفات در افعال قابل سریان و جریان است. عالم وحدت صفات را می‌توان یک پایه (Base) برای اطلاعات ظهوریافته در کثرات بی‌متتها به حساب آورد که بی‌نهایت جهان‌ها را با بی‌نهایت انشعاب‌ها و

قطب‌های متضاد در بر گرفته است. پس از عالم صفات («یک») عالم‌های «دو»، «سه»، «چهار» و... از هر کدام از عالم‌های جزئی مربوط به خود تجلی می‌یابند. عین‌القضات این تقسیم‌بندی را از طریق سه مرتبه جوهر فرد، عرض و جسم تبیین می‌کند و ذات الهی را همچون نقطه‌یی می‌داند که نه کثرتی در آن هست و نه قوه و فعلی. (عین‌القضات: ۱۳۸۶، ص ۸-۳۳۷)

چون ز «یک» جز یکی نشد صادر
 پس یکی بیش نیست آنچه صد است
 نیک و بد، خوب و زشت و کهنه و نو
 در جهانی است کاندرا او عدد است ...
 (شمس مغربی: ۱۳۸۱، غ ۲۰)

پدید گشت ز کثرت جمال وحدت او
 «یکی» به کسوت «چندین هزار» پیدا شد
 چو نقطه در حرکت آمد از پی تدویر
 محیط و مرکز و دور و مدار پیدا شد ...
 (شمس مغربی: ۱۳۸۱، غ ۷۲)





جهانی که مشخصه اصلی آن دوقطبیّت است اندیشه‌ها و رفتارهای دوگانه را اقتضا می‌کند چنانکه یک بخش از این جهان مشخصه نور دارد و یک بخش از آن مشخصه ظلمت؛ یک بخش شیطانی و یک بخش رحمانی؛ یک بخش فرعون‌ی و یک بخش موسایی و ... این قوای دوگانه به نوعی در تمامی ذرات عالم هستی که کلمه‌الله و وجه‌الله‌اند ظهور و حضور دارند. همین جهان دوقطبی با دو قطب مثبت و منفی یک نفس واحده را تشکیل می‌دهد و آدمیان در مسیر قوسین از ذریه و شجره آن نفس واحده کثرت یافته‌اند: (نساء، ۱/۴)، (زمر، ۶/۳۹)، (لقمان، ۲۸/۳۱). مجموعه آدمیزاده‌ها از خلقت تا بعثت کشیده شده و تن عظیمی به نام‌های آدم کلی، آدم اجمالی، انسان کبیر، امت واحده، تن واحده، کون جامع، عشق کلی، نفس ناطق کلی و گاه عقل کلی را شکل داده‌اند. این تن عظیم پس از نفخ صور در روز حشر (فرامکان و فرازمان) برای همگان قابل رؤیت خواهد بود: (یونس، ۴۵/۱۰) و (واقعه، ۵۰/۵۶-۴۹)

ز نفس کلی چون نفس جزو ما بپیرید	به ابطوا و فرود آمد از چنان بالا
(کلیات شمس: غ ۲۲۲)	
خموش باش و ز سوی ضمیر ناطق باش	که نفس ناطق کلی بگویدت افلا
(کلیات شمس: غ ۲۳۰)	
چه‌ها می‌کند مادر نفس کلی	که تا بی‌لسانی بیابد لسانی

(کلیات شمس: غ ۳۱۱۹)

روشن است که هرگونه کنش و واکنش آدمیزاده در این جهان دوقطبی منبعث از همین دوقطبیت جهان است و اگر سه قطبی بود سه قطب نیرومندی و هوشمندی وجود داشت مثلاً در کنار نور و ظلمت یک قوهٔ دیگر نیز ایجاد تضاد، تقابل و کشمکش می‌کرد. نتیجه این شده است که در این جهان هم کفر به وجود بیاید و هم ایمان؛ هم ضلالت حادث شود هم هدایت؛ هم فسق و فجور تعبیه گردد هم تقوا و خودداری (شمس، ۸/۹۱-۷) هم وسوسه باشد هم الهام.

جهانی است جنگ و جهانی است صلح	جهان معانی به فرسنگ نیست
هم آب و هم آتش برادر بُدند	بین اصل هر دو بجز سنگ نیست
که بی‌این دو عالم ندارد نظام	اگر روم خوب است بی‌زنگ نیست

(کلیات شمس: غ ۴۹۵)

صراط مستقیم راه میانه و وسط

با این مقدمه می‌توان مفهوم صراط مستقیم (middle or straight path) یا صراط مُخْلِصین را بهتر تبیین نمود. «صراط» (صراط) در لغت راه آشکار وسیع است. «سرط» در اصل به معنی بلعیدن است گویی رهگذر را می‌بلعد. (قرشی: ۱۳۶۱، و مصطفوی: ۱۳۶۰، ذیل «صرط») فرق میان صراط و طریق و سبیل آن است که صراط راه هموار و سهل است. (العسکری، ابوهلال: ۱۹۹۷م، باب الثلاثون، ص ۲۹۸) «مستقیم» اسم فاعل است از استقامه. جرجانی در تعریف واژه استقامه و صراط می‌نویسد: «الإستقامة: ... هی الوفاء بالعهد کُلِّها و ملازَمَةُ الصَّراطِ المستقیمِ بِرِعايَةِ حَدِّ التَّوَسُّطِ فِي كُلِّ الْأُمُورِ مِنَ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ وَ اللِّبَاسِ، وَ فِي كُلِّ أَمْرٍ دِينِيٍّ وَ دُنْيَوِيٍّ فَذَلِكَ هُوَ الصَّراطُ المستقیمُ كَالصَّراطِ المستقیمِ فِي الْآخِرَةِ، ... وَ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ أَداءِ الطَّاعَةِ وَ اجْتِنَابِ المعاصي، وَ قِيلَ الاستقامةُ ضِدُّ الاعوجاجِ ...». (جرجانی: ۱۳۰۶هـ ذیل «الإستقامة»)

صراط مستقیم راهی است بدون اعوجاج که راهرو در آن ثابت، مطمئن و رو به جلوست لذا هیچ لغزش، اضطراب و خوف و حزنی در آن نیست چون همه آرامش و قرار نزد الله است به همین دلیل آن را کوتاه‌ترین و مطمئن‌ترین راه و از حیث تعریف مصطلح دینی و عرفانی آن را راه وسط گفته‌اند.

پس واژه کلیدی در تعریف صراط مستقیم «وسط بودن» آن در میان دو طرف افراط و تفریط، چپ و راست و امثال آن است؛ صراط مستقیم قسیم النار و الجنة است اما منحصر به آن دو نیست بلکه صراط حقیقی در همین دنیا و در حقیقت در وجود و قلب (ذهن) آدمی و نیز در دنیای دیگر (آخرت) است. چنانکه نسفی می‌گوید: «... این صراط از موی باریک‌تر است و از شمشیر تیزتر است از جهت آنکه در جمله کارها وسط صراط مستقیم است و وسط طریق عقل است و طرف افراط و طرف تفریط عالم طبیعت است که دوزخ است...». (نسفی: ۱۳۸۴، ص. ۱۱۹) عین‌القضات نیز به روایتی از ابن عباس استناد می‌کند و می‌نویسد: «ای دوست صراط نیز در خود باید جستن و این‌ها صراطی مستقیماً فاتبعوه؛ ابن عباس گفت: صراط مستقیم جاده شرع است در دنیا؛ هر که بر صراط شرع، مستقیم آمد بر صراط مستقیم حقیقت، راست آمد و هر که راه، خطا کرد حقیقت خود گم کرد و خود را در خطا افکند. صراط، باطن مرد باشد». (عین‌القضات: ۱۳۸۶، ص ۲۹۰-۲۸۹)

صراط مستقیم پلی است میان دو طرف (پل چینوت)؛ برزخی است میان دو نیرومندی (Authority/Power) یا دو هوشمندی (Intelligence) که عبارت باشد از جبرئیل (نیرومند خدا: ذی قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ: تکویر، ۲۰/۸۱؛ هوشمند: نَزَّلَهُ شَدِيدُ الْقُوَى. ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى: نجم، ۵-۶/۵۳) و عزازیل (عزیز و نیرومند خدا). راه رحمان یا جبرئیل (Gabriel) یا روح‌القدس (Holy Spirit) یا ناموس اکبر (: قانون اعظم) راه حرکت به سمت رشد و سلام است و راه عزازیل یا شیطان راه زُکُت و ضلال. مولانا در ابیاتی صراط مستقیم را یگراهه مقصد و امان و طرفین آن را دوراهه ظن و تردّد، خوف و اومید و دوشاخه اختیار نام می‌گذارد. (مثنوی، ۲۰۵-۲۱۱/۶)

در دین اسلام به اعتدال و اختیار راه وسط فراخوانده‌اند: خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا. (امام کاظم^(ع): محمدی ری شهری؛ ۱۳۸۶، ج. ۳، ح. ۵۶۶۵). علی^(ع) با بیان دو راه تردد یعنی جهنم و بهشت به راه وسط اشاره می‌فرماید: شُغِلَ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ أَمَامَهُ! سَاعٍ سَرِيعٍ نَجَا، وَطَالِبٍ بَطِيءٍ رَجَا، وَمُقَصِّرٍ فِي النَّارِ هَوَى. الْأَيْمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ، وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَةُ... وَ إِلَيْهَا مَصِيرُ الْعَاقِبَةِ. (نهج البلاغه؛ خ. ۱۶) در قرآن کریم راه وسط را چهار طرف احاطه کرده که هر چهار طرف کمینگاه شیطان است: ثُمَّ لَأَنبِتَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ. (اعراف، ۱۷/۷) پشت سر آدمی در صراط مستقیم وابستگی‌ها و دلبستگی‌های او، پیش روی او آرزوها و تمایلات او، سمت چپ او راه خود شیطان و سمت راست او راه مذهب و سنت است که شیطان آن را برای گمراه ساختن آدمی زینت می‌دهد: وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ. (نمل، ۲۴/۲۷)

در قرآن کریم با تعابیر گوناگون به دو راه افراط و تفریط و راه وسط میان آن دو اشاره شده است از جمله با تبیین «نور، الله، ظلمت»، «رحمان، الله، شیطان»، «آدم، رب، ابلیس»، «تقوا، مُخْلِصِي، فُجُور»، «نفس لوأمه، مطمئننه، اماره»، «مِیْمَنَه، مستقیم، مَشَأَمَه»، «ایمان، شاهدهی، کفر»، «نجدین و عقبه»: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (۴)... وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ. فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (۱۱-۱۰)... أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْأَيْمَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشَأَمَةِ. (بلد، ۱۹/۹۰-۴) «کبد» به معنای وسط و میانه (ر.ک. قرشی: ۱۳۶۱، ذیل «کبد») اشاره به وسط دو خلقت و «نجدین» (: طریق مرتفع) اشاره به دو مسیر دارد؛ «اصحابُ المِیْمَنَه» و «اصحابُ المَشَأَمَه» نیز اهالی کفر و ایمان و سالکان این دو راه‌اند. خود کلمه «إِقْتَحَم» وارد شدن یا قرار گرفتن در وسط سختی (همان: ذیل «قحم») و «عقبه» راه تنگی در قلّه کوه است (ر.ک. همان: ذیل «عقب») که می‌تواند با توجه به «نجدین» (دو راه) همان صراط مستقیم باشد.

ربّ ما بر صراطی مستقیم است: ... إِنَّ رَبِّي عَلَي صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. (هود، ۵۶/۱۱)
 چون صراط مستقیم مقام یکتایی و یکتا دیدن، مقام توحید صفاتی و صفات لاتضاد
 خداست. بنابراین همگان را بدین سمت فرا می خواند تا همانند او شوند و از همسویی
 با غیر او دور گردند: اِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ.
 (فصلت، ۶/۴۱) و این جز با عبودیت، درک رسالت بندگی ممکن نیست: (یس،
 ۶۱/۳۶). غزالی در «احیاء علوم الدین» نمونه هایی از افراط و تفریط در صراط مستقیم را
 بر می شمارد:

تهور و اقتحام الفواحش (افراط) | غضب (راه وسط) | ضعف الغيرة و خسة النفس (تفریط)

تکبر (افراط) | تواضع (راه وسط) | تذلل و تنقص و تخاسس (تفریط)

زیاده (افراط) | [کمال و قناعت] (راه وسط) | نقصان (تفریط) و ...

(غزالی: ۱۹۵۷، المهلكات، كتاب الخامس، بيان حقيقة الغضب، ص ۵-۱۶۳ و كتاب

التاسع؛ بيان غاية الرياضة في خلق التواضع، ص ۳۵۸)

صراط مُخْلِصِينَ (the delivered):

مُخْلِصِينَ (اسم مفعول در حکم فعل ماضی) به معنی خلاص شدگان است و با
 «مُخْلِصٍ» (اسم فاعل) تفاوت دارد. مُخْلِصٍ در مسیر خلاص کردن خود از انحراف به
 چپ و راست (آماره و لوازمه و ...) بوده، هنوز در خطر است (المُخْلِصُونَ عَلَى خَطَرٍ
 عَظِيمٍ) اما مُخْلِصٍ از هر گونه خطر و اغوای شیاطین درون و بیرون خلاص یافته است.
 صراط مستقیم همانند جریان مستقیم برق مانع استهلاک و صرف هزینه است لذا
 مُخْلِصٍ برای شیطان انرژی صرف نمی کند و بدون هزینه و با فراغ خاطر صعود می یابد.

زانکه مُخْلِصٍ در خطر باشد ز دام تا ز خود خالص نگردد او تمام

چونکه مُخْلِصٍ گشت مُخْلِصٍ، باز رست در مقام امن رفت و برد دست

(مثنوی ۲/۲۴-۱۳۱۸)

صراط مُخْلِصِينَ صراط وسط، خطّ خلاص از شیاطین و نقطه خالص شدگی از من دون الله و در شعر فارسی موصوف به تعبیری همچون راه رندی، عاشقی، میخودی، قلندری، خراباتی، خاموشی، پاکبازی، یقین، عین جمع و ... است. از مجموع اندیشه‌های عارفان و شاعران چنین بر می‌آید که مُخْلِصِينَ چند صفت عمده دارند که از جمله آنها می‌توان این صفات را بر شمرد:

۱. خلاصی و رستگاری (قلندری): هر کس عبد شد خلاص می‌گردد و

شیطان سلطه و دخالتی در حرکت او در صراط مستقیم نخواهد داشت چون در صراط مستقیم در معیت پروردگار قرار گرفته است: ... قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ. إِنَّ عِبَادِي لَكَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ. (حجر ۴۲/۱۵-۳۹) شیطان توانایی گمراه نمودن آنان را ندارد و گویی بر پرونده آنان مهر نهاده و آن را مختومه اعلام نموده یعنی به تعبیری «ختم الشیطان» شده‌اند (نقطه مقابل «ختم الله»). صراط مُخْلِصِينَ میان دو صراط نور و نار، شادی و غم، سود و زیان واقع شده اما آنان با آنکه با صراط رحمان همسو گشته‌اند ولی با وجود روی یار(الله) حتی از صراط رحمان نیز فارغ‌اند:

با روی تو ز سبزه و گلزار فارغ‌ایم	با چشم تو ز باده و خمّار فارغ‌ایم...
دعوی عشق وانگه ناموس و نام و ننگ	ما ننگ را خریده و از عار فارغ‌ایم
غم را چه زهره باشد تا نام ما برد	دستی بزن که از غم و غمخواره فارغ‌ایم ...
ما لاف می‌زنیم و تو انکار می‌کنی	ز اقرار هر دو عالم و ز انکار فارغ‌ایم ...

(کلیات شمس: غ. ۱۷۱۰)

در خصوص پیامبر^(ص) می‌فرماید: «ما زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» (نجم، ۱۷/۵۳) نگاه پیامبر در مسیر معراج به هیچ جانب منحرف نگشت. از آن واضح‌تر فرمود: لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ... (حدید، ۲۳/۵۷) یعنی برای امور این جهان نه اندوه جایز است و نه شادی. چنین مقامی را در شعر عارفانه مقام قلندری نام نهاده‌اند. به بیان بسیار باریک و عارفانه سعدی بزرگ:

غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد ساقیا! باده بده شادی آن کاین غم از اوست
(کلیات شمس: غ. ۱۷۱۰)

پادشاهی و گدایی بر ما یکسان است که بر این در همه را پشت عبادت خم از اوست
(سعدی: مواعظ؛ ۱۰)

در طواف حج اگر دستور است صورت خود را به اطراف نگردانیم به طور نمادین
حکایت از آن دارد که: **فاستقیموا الیه!** تنها روی به سوی او کنید! نه راست بگردید نه
چپ! نه پیش و نه پس! «لا» شوید از من دون الله و به «إلا» در آید؛ از مسجد به
می‌خانه شوید اما راه عاشقی و رندی از این دو نیز بیرون است. دویینی و احولی در
ادبیات عرفانی ما اشاره به همین دوگانگی، شرک و توجه به طرفین و حتی اطراف دارد:

برتر ز هست و نیست قدم در نهاده‌ایم بیرون ز کفر و دین ره دیگر گرفته‌ایم
(عطار: دیوان؛ غ ۵۹۸)

میان مسجد و میخانه راهی است بجوید ای عزیزان کاین کدام است ...
(عطار: دیوان؛ غ ۸۰)

بر بند دو چشم عیب بین را بگشای دو چشم غیب دان را
تا مسجد و بتکده نماند تا نشناسیم این و آن را
(کلیات شمس: غ. ۱۲۴)

... احولی از چشم ایشان دور کرد تا زمین شد عین چرخ لاژورد
«لا إله» گفت و «الآ الله» گفت گشت «لا» «الآ الله» و وحدت شکفت
(مثنوی ۳/۶-۲۲۷۲)

۲. بینایی (مقام فقر):

کفر و ایمان هر دو را با هم بکوب خاک ساز و آنگهش از دل بروب
چون برفتی آن سیاه و این سفید وا ره‌ی از ورطه بی‌م و امید
پاک گردد جانت از خوف و رجا بر فرورد نور عشق از هر دو جا

چون ز نور هر دو جا آگه شوی ظاهر و باطن جمال الله شوی
(جمالی دهلوی: فصل ۲۶)

وز خوف و رجا چو برتر آیی ایمن چو صفات کردگاری ...
(کلیات شمس: غ. ۲۷۴۷)

این همان مقام بی‌نیازی (غنی) از من دون الله و در حقیقت مقام فقر به الله است چون باری از غیر بر دوش نگرفته‌اند؛ تنها به مقام یکتایی و بی‌نیازی الله روی نیاز آورده‌اند: «یا أيُّها النَّاسُ اُنْتُمْ الْفُقَرَاءُ اِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». (فاطر، ۱۵/۳۵)

۳. تسلیم و فنا (خاموشی، بی‌خودی، بی‌نقشی، حیرانی، محوی، خرابی):

تسلیم شدن (**total devotion**) دو معنای مهم و کلی دارد: الف. سلامت، آرامش و انصاف، خاموشی ذهن (= ابن‌الوقت، جمع) ب. رها نمودن و سپردن وجود خود به خداوند. شرط اولیه حرکت و کمال انسانِ مُخْلِصِ حصول هر دو معنای تسلیم برای اوست تا از این طریق به مقام خرابی و به تعبیر دیگر به حیرانی و بی‌خودی، بی‌نقشی، رندی و در نهایت به فنای صفات دست یابد. عارف مُخْلِصِ با رها نمودن خود به تدبیر رحمانی خداوند زمینه‌های خرابی صفات بشری و حضور و جایگزینی صفات الهی را در خویشتن فراهم می‌سازد. این فرایند که به صورت خرابی و آبادی (رسیدن به گنج) نمود دارد تا حصول فنای تامّ و مقام رندی (نظاره ظاهر با باطن، کفر با اسلام، زلف با رخ) تداوم می‌یابد.

بر کناری شوز هر نقشی که آن آید پدید تا تو را نقاش مطلق زان میان آید پدید
بگذر از نقش دو عالم خواه نیک و خواه بد تا ز بی‌نقشیت نقشی جاودان آید پدید
تو ز چشم خویش پنهانی اگر پیدا شوی در میان جان تو گنجی نهان آید پدید
(عطار: دیوان؛ غ. ۳۸۱)

... از این عالم و زان عالم مگو زانک به یکرنگیت می‌راند خمش کن
(کلیات شمس: غ. ۱۸۹۷)

تسلیم در معنای انصاف و خاموشی (= صَمَت) شرط نخستین و اساسی برای ریزش کلام الهی و جذب رحمانیت اوست. تا زمانی که ذهن بی‌دغدغه و خالی و خاموش نگردد منزل رحمانیت الهی نخواهد شد بنابراین پراکندگی و پریشانی ذهن و فعال بودن حواس و قوای ظاهری مانند دیدن، گفتن، شنیدن و امثال آنها روزن نزول کلام و الهامات و آگهی‌های الهی را بر می‌بندد. به تعبیر مولانا دخل آگهی، سخن لامکان و صید و حوش در خموشی هاست:

صبر و خاموشی جَدُوبِ رحمت است
« أَنْصِتُوا » بپذیر تا بر جان تو
وین نشان جُستن نشان علت است
آید از جانان جزای « انصتوا »
(مثنوی ۲۷۲۸/۳-۲۷۲۷)

حرف گفتن بستن آن روزن است
عین اظهار سخن، پوشیدن است
(مثنوی ۷۰۴/۶)

خموش باش که تا وحی‌های حق شنوی
که صد هزار حیات است وحی گویا را
(کلیات شمس: غ. ۲۳۳)

بس کن آخر توبه کردی از مقال
در خموشی هاست دخل آگهی
(کلیات شمس: غ. ۲۹۱۵)

همه آهنگ لقا کن خمش و صید رها کن
به خموشیت میسر شود این صید و حوشت
(کلیات شمس: غ. ۴۰۴)

خاموش باش اندیشه کن کز لامکان آید سخن
با گفت کی پردازیی گر چشم تو آنجاستی
(کلیات شمس: غ. ۲۴۴۷)

عالم خمُشی عالم دَنگی، محوی، عاری شدن از خود و به تعبیر دیگر عالم بی‌نقشی، عالم پُری و دریای پُرْدُر است؛ ذهن و دل آدمی در این عالم از هر نقش، تلاش و زنده بودگی (← آب دریا مرده را بر سر نهد) مجرد می‌گردد اما با همین نفی نقش (حذف خود و تلاش خود) که گرد و غباری بیش نیست رحمانیت و حضور الهی

را در خلوت دلش اثبات می‌کند؛ این همان صبر بالله و خاموشی است: وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ لَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ لَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ. (نحل، ۱۶ / ۱۲۷)

محمدعلی طاهری در اثر ارجمند خویش، «انسان و معرفت»، تسلیم را قانون آسمانی و در برابر تلاش یعنی قانون زمینی قرار می‌دهد: «نعمت‌های آسمانی الهام، اشراق، ادراک و تحولات تعالی بخش مستلزم اشتیاق است. انسان با اشتیاق خود امکان دریافت این نعمت‌ها را فراهم می‌کند و به شرط تسلیم به آنها دست می‌یابد. به طور خلاصه می‌توان گفت که رسیدن به این امور آسمانی نیازمند تسلیم است و تلاش انسان تنها بروز اشتیاق اوست. دریافت مزد اشتیاق حتمی است اما در لحظه دریافت این مزد (دریافت آسمانی) باید تسلیم بود». (طاهری: ۲۰۱۱، ص. ۴۵)

تا تو پیدایی خدا باشد نهان تو نهان شو تا خدا گردد عیان
(اسیری لاهیجی: اسرارالشهود)

خاموش باش که پُر است عالم خمشی مکوب طبل مقالت که گفت طبل تهی است
(کلیات شمس: غ. ۴۹۳)

خامشی صبر آمد و آثار صبر هر فرج را می‌کشد از کان بلی
(کلیات شمس: غ. ۲۸۹۶)

خامش که تا بگوید بی‌حرف و بی‌زبان او خود چیست این زبان‌ها گر آن زبان است
(کلیات شمس: غ. ۴۴۰)

چون برسی به کوی ما خامشی است خوی ما زآنکه ز گفتگوی ما گرد و غبار می‌رسد
(کلیات شمس: غ. ۵۴۹)

خاموشی و گویایی (صمت و نطق) ملازم و ضروری یکدیگرند زیرا هر که خاموش گشت و خلوت کرد فرشته نطق الهی را در دلش حاضر دید؛ لذا عارف مُخْلِص خاموش و ناطق است و به همین دلیل شاعران عارف اشعار خود را از هر سخنی برتر می‌بینند چون آن را نه به خویشتن که به یار منسوب می‌دانند.

زین واقعه مدهوش ام باهوش ام و بی هوش ام هم ناطق و خاموش ام هم لوح خموشان ام
(کلیات شمس: غ. ۱۴۶۶)

اگر گویا و پیدایی یکی خاموش پنهان شو خوشا خاموش گویا و خوشا پیدای پنهانی
(سنایی: قصاید؛ ص. ۳۲۲)

محمد بن عبدالجبار النِّفَری (قرن ۴ Al-Niffari) از عارفان متصل، جلیس الله و صاحب الرؤیة در کتاب خود «المواقف و المخاطبات» درباره صَمَت (خاموشی) و نطق سخنان شگفت آوری دارد؛ او خاموشی را «وقفه» نیز می نامد و از قول خداوند نقل می کند که نطق و صَمَت برای واقف حکمی واحد دارد و در وقفه چیزی به نام محو و اثبات و سخن و علم و جهل وجود ندارد: «قال لی الواقفُ یَنطِقُ و یصمُتُ علی حکم واحدٍ». (مواقف: ص. ۱۰) «قال لی لیس فی الوقفة ثبَتٌ ولا محوٌ ولا قولٌ ولا علمٌ ولا جهلٌ». (همان) او وقفه را باب رؤیت می نامد لذا شرط رؤیت و اتصال را وقفه و خاموشی می داند: «قال لی الوقفةُ بابُ الرؤیة فَمَن کان بها رآنی و من رآنی و قَفَ و من لَم یَرِنی لَم یَقِفْ». (همان: ص. ۱۱) «یا عبدٍ لا تَنطِقُ فَمَن وَصَلَ إِلَیَّ لا یَنطِقُ». (همان: ص. ۱۷۶) بنده من! خاموش باش! کسی که به من متصل شد خاموش می ماند چون حکومت واقف در خاموشی اوست: «قال لی حکومةُ الواقفِ صَمَتُهُ و حکومةُ العارفِ نُطقُهُ و حکومةُ العالمِ علمُهُ». (همان: ص. ۱۵) نِفَری وقفه را از عرفان و واقف را از عارف ارجمندتر می داند: «قال لی کلُّ واقفٍ عارفٌ و ما کلُّ عارفٍ واقفٌ». (همان: ص. ۱۲) «قال لی الوقفةُ عَمودُ المَعْرِفَةِ و المَعْرِفَةُ عَمودُ العلمِ». (همان: ص. ۱۳) «قال لی الوقفةُ نارُ الکَوْنِ و المَعْرِفَةُ نورُ الکَوْنِ». (همان: ص. ۱۶) به همین دلیل شرایط وقفه را بسی سخت تر می داند؛ او حتی انصاف (گوش سپردن) را حجابی تلقی می کند که با سکوت در برابر خدا پاره می شود. (ر. ک. پل نویا، ص. ۳۰۳)

بنابراین هرگونه تلاش، تقلاً و خودآگاهی در اتصال و رؤیت نفی می شود؛ در عالم رؤیت و اتصال تنها می توان تسلیم و واقف بود. از تلاش و هم خویش باید بیرون

آمد: «یا عبدِ أُخْرَجِ مِنْ هَمَّكَ تَخْرُجِ مِنْ حَدِّكَ». (مواقف: ص. ۱۴۵) این همان حال محو، بی‌خودی، بی‌تلاشی، جهل و مردگی از بشریت خویشتن است: «قال لی کاذَ الواقفُ یُفارقُ حُکْمَ البشْرِیَّةِ». (مواقف: ص. ۱۱) همان مقام جنون و جهل است که در ادبیات عرفانی ما سابقه‌ی طولانی دارد. نَقْرَی نیز جهل را مقام و مرتبه می‌داند اما مرتبه‌ی فراتر از همه مراتب و نزدیک‌ترین مقام نزد رب: «قال لی الجهلُ حِجَابُ الحُجُبِ و حاجِبُ الحُجَابِ و لیس بعدَ الجهلِ حِجَابٌ و لا حاجِبٌ إِنَّمَا الجهلُ قُدَامُ الرَّبِّ...» (همان: ص. ۱۰۵) اتصال و نظاره‌ی خداوند مستلزم انقطاع از ماسوی، خلوت دل و جمعیت خاطر است چون حضور خدا غیر را بر نمی‌تابد حتی علم را ذهنیت‌ها را خودی خود را. از این رو می‌گوید: آنچه نمی‌دانی سعی مکن که بدانی و آن را میاموز؛ تو نزد منی و نشانه‌ی نزد من بودن (عندیّت) این است که در برابر علم و معلوم حجاب جهل در بر بگیری چنانکه من در حجاب جهل پوشیده شده‌ام: «... و ما لا تَعْلَمُ فلا تَسْتَعْلِمُ و لا تَتَعْلَمُ؛ أَنْتَ عندی و آیهٌ عندیّتی أَنْ تَحْتَجِبَ عَنِ العِلْمِ و المَعْلُومِ بِالجهلِ کَمَا احْتَجَبْتُ...» (مواقف: ص. ۱۰۶) در جای دیگر می‌گوید: ... با جهل علم آسمان‌ها و زمین را از پیش روی من کنار بزن و چون کنار زدی فرود آمدن مرا خواهی دید: «أَوْقَفَنی فی اللَّیْلِ و قال لی: إِذَا جاءک اللَّیْلِ فَقفْ بَینَ یَدَیَّ و خذْ بِیَدِکَ الجهلَ فَاصْرِفْ به عَنی عِلْمَ السَّمَوَاتِ و الأَرْضِ فَإِذَا صَرَفتَ رأیتَ نُزُولی». (همان: ص. ۱۰۵) مولانا در غزلی بسیار مهم می‌فرماید:

... خواهی که تا بیابی یک لحظه‌ی مجویش	خواهی که تا بدانی یک لحظه‌ای مدانش
چون در نهانش جوئی دوری ز آشکارش	چون آشکار جوئی محجوبی از نهانش
چون ز آشکار و پنهان بیرون شدی به برهان	پاها دراز کن خوش می‌خسب در امانش ...

(کلیات شمس: غ. ۱۲۶۶)

۴. استقامت و استحکام: از صفات مُخْلِصین آن است که از هر بیم و امید، ردّ و قبول، دوزخ و بهشت، رهبت و رغبت، ذلّت و عزّت (نزد مردم)، گناه و صواب و بسیاری دیگر از این احولیّت‌ها رهایی یافته‌اند زیرا که با حس حضور خداوند راهی نه

برای این و نه برای آن است: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ. (فصلت، ۳۰/۴۱) استقامت یعنی در راه وسط پایدار ماندن و روی عبودیت و استعانت به سمت الله داشتن: (فصلت، ۶/۴۱). آنان که چنین استقامت ورزند حمایت و پشتیبانی رحمانیت الهی را با خود خواهند داشت و با توکل و تسلیم خود به خداوند در برابر هر نامالیم و نیز همزات شیاطین و فتنه کافران مستحکم و شدید خواهند بود (أشداء على الكفار) و با نفسی مطمئن و بنیانی مرصوص (ضربه ناپذیر) به سمت یکتاشدگی و فنا با الله پیش می‌روند چنانکه خود خداوند نیز به استقامت و عزت فرا خوانده و در این راه آنان را به تثبیت اقدام وعده نموده است: فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ ... (محمد، ۳۵/۴۷) يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ ... (ابراهیم، ۲۷/۱۴) مخلصین متأثر و متغیر نمی‌گردند چون از ماسوی و هر ناگوار و گوارا خاموش و فارغاند؛ نفری آنان را صمدانی، دیمومی و فارغ از حوادث معرفی می‌کند: «قَالَ لِي الْوَقْفَةُ صُمُودٌ وَالصَّمُودُ دَيْمُومَةٌ وَالْدَيْمُومَةُ لَا يَقُومُ لَهَا الْحَدَثَانِ» (موافق: ص. ۱۵)

اسحاق شو در نحر ما خاموش شو در بحر ما تا نشکند کشتی تو در گنگ ما در گنگ ما

(کلیات شمس: غ ۶)

چنان کز غم دل دانا گریزد دوچندان غم ز پیش ما گریزد
... خممش باشم بود کاین غم درافتد غلط! خود غم ز ناگویا گریزد

(کلیات شمس: غ ۶۷۴)

۵. رضایت (راضیة مرضیة): رضایت الهی زمانی محقق می‌گردد که آدمی به

مقام **عبد** و نه عابد نایل شده باشد؛ در این صورت عبد (مُخْلِص) از معبود راضی است و معبود از عبد (يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ). این مقام از جنات عالی الهی است که از آن به **رضوان** یا **جنة الفردوس** و گاه **جنات النعیم** نام برده شده است: (مؤمنون، ۱۱/۲۳)، (صافات، ۳/۳۷-۴۰)، (توبه، ۲۱/۹).

«أَدْخُلِي» تو «فی عبادی» یافتی «أَدْخُلِي فِی جَنَّتِي» در یافتی...
«اهدنا» گفتی «صراط مستقیم» دست تو بگرفت و بردت تا نعیم

(مثنوی ۴ / ۳۴۲۱-۳۴۱۹)

رضایت دوطرفه آخرین مرحله و مقطع در قوس صعودی به سمت الله است و پس از آن آدمی باید پاسخگوی پرسش و آزمایش آخر باشد که: **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟** و اگر وجود او برای این آزمایش «بله» بود در این صورت در زمرة عباد و جنت خاص الله که جهان یکتایی است داخل می گردد: **إِرْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي.** (فجر، ۲۸-۳۰/۸۹)

۶. اطمینان (مقام نفس مطمئنه، یقین و رندی): اندرون انسان همانند جهان

دوقطبی دو بخش است: الف. بخش تقوا (نفس لوامه) یا بخش کمالجو (موسی) ب. بخش فجور (نفس اماره) یا بخش ضدکمال (فرعون). در یک بخش ایمان است و در بخش دیگر کفر؛ یک بخش از انسان او را به سمت کمال و هدایت می راند و بخش دیگر او را به سمت ضلالت و ضدکمال می کشاند. این «کفر و دین»، «تقوا و فجور» و ... مخلوق خداست: **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ.** (صافات، ۹۶/۳۷)

موسی و فرعون در هستی توست باید این دو خصم را در خویش جُست

(مثنوی ۳ / ۱۲۵۴-۱۲۵۳)

مردم نفس از درونم در کمین از همه مردم بتر در مکر و کین

(مثنوی ۱ / ۹۱۰)

بر این اساس ابتدا سفارش می کنند خویشتن را از ورطه فرمانبرداری فرعون نفس خویش بر کشند و سپس با مدیریت نفس اماره (ضدکمال) و حاکم نمودن نفس لوامه (کمالجو) از خویشتن خویش نیز خود را برهانند چنانکه شیخ صنعان از حجاز ظاهر رست و در روم جمال به باطن و عشق پیوست. مراد از خودی خود صفات انسانی است صفاتی که عامل امتیاز و دوری او از صفات الهی است چه صفات حسنه باشد و

چه صفات سیئه. این صفات بسیار بی شمار است؛ از آن جمله است: نیازمندی، تضاد با خود و خالق و خلقت و خلق، حزن، خشیت و خوف از غیرخدا، ظاهربینی، جزءنگری، کثرتگروری و تفرقه، پریشانی ذهن، هتک حرمت دیگران، قضاوت‌های ذهنی، خودخوری، بدبینی، ناامیدی، افسردگی، احساس گناه، نگرانی، حرص به کسب منافع شخصی و دنیوی، دلخوری، گله کردن، توقع داشتن، برتری‌جویی، جهل، طرفداری و تبعیض، تعصب، احتکار آگاهی، آرزو داشتن، نهانکاری، وابستگی، قدرت‌طلبی، بخشنده نبودن، نفرین، خودشیفتگی، عاشق نبودن، ضعف و زبونی، تقلید در اندیشه، ناآرامی و

اما مُخْلِصین از کشش به سمت هر یک از نفس اماره و لوّامه، ظلمت و نور، فرعون و موسی، کفر و ایمان، ظاهر و باطن، خرقه و باده، پیچیدگی و سادگی، منفی و مثبت، مسجد و میخانه، غم و شادی، خوف و رجا و ... رهایی یافته‌اند؛ هم خالص و مُخْلِص‌اند هم مُخْلِص؛ هیچ باری از دوگانگی و ثنویت (احولی) در وجود آنان نیست؛ همه هستی را وجه الله، یکتا می‌بینند چون تا در ثنویت به سر بریم آلوده به شرک خواهیم بود و شرک یعنی یکپارچه ندیدن تجلیات الهی و تکه تکه دیدن آنها. لذا نفس آدمی با گذر از دو خان نفس اماره و لوّامه به مقام اطمینان و ادراک نفس مطمئنّه می‌رسد حتی از نفس لوّامه نیز گریزان است:

ایا نفس ملامتگر! خمش کن
که هم تو در ضلالت رهنمونی
(کلیات شمس: غ ۳۱۸۸)

چون مغربی از مشرق و مغرب نرهمده
خورشید صفت مفرد و یکتا نتوان شد
(شمس مغربی: غ ۷۶)

ای خمشی! مغز منی پرده آن نغز منی
کمتر فضل خمشی کش نبود خوف و رجا
(کلیات شمس: غ ۳۸)

در کنار هم دیدن کفر و دین، ظاهر و باطن و امثال آنها شاعران را به وضع تعابیری باژگونه وا داشته است که حکایت از حفظ و رعایت هر دو ظاهر و باطن اما اظهار اولی و اخفای دومی دارد یعنی همان پنهان کردن پیاله به زیر دلق مملع. این منش عارفانه را اصطلاحاً **نفاق**، **ریا**، **زرق و رندی** نام نهاده‌اند؛ نَفَری این نگاه را نگاهی صمدانی خوانده است: «قال لی الوقفة من الصمدیة فمن كان بها كان ظاهره باطنه و باطنه ظاهره». (مواقف: ص. ۱۰)

ما ننگ و جود روزگار ایام	عمری به نفاق می‌گذاریم
ما مؤمن ظاهر ایام لیکن	ز نارب به زیر خرجه داریم

(عطار: غ ۶۲۲)

ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز	مست است و در حق او کس این گمان ندارد
---------------------------------	--------------------------------------

(حافظ: غ ۱۱۵)

در خرجه از این بیش منافق نتوان بود	بنیادش از این شیوه رندانه نهادیم
------------------------------------	----------------------------------

(حافظ: غ ۳۶۲)

در این نگرش عارفانه، ناظر بر هر دو طرف در صراط مستقیم احاطه و شاهدیت دارد؛ ظاهر و باطن را در کنار هم می‌بیند و وجود هر دو را لازم و ضروری؛ چون ظاهر و باطن همان خداست (**هو الظاهر و الباطن**) و ندیدن باطن و ظاهر در کنار یکدیگر و به بیان دیگر دیدن یکی و ندیدن دیگری جز شرک نخواهد بود. بنابراین عارف رند نگرشی واسع و پدرا نه دارد نه نگرشی تعصب آلود و ثنوی. او فارغ از نفی (منفی) و اثبات (مثبت) و کفر و اسلام است زیرا دل او آینه روی شاهد است. این نگرش را همچنین شاهدی، خاموشی، سبکباری و یقین نیز گفته‌اند که اطمینان را در نفس (مطمئننه) شکوفا و بارور می‌سازد.

این نفس مطمئنه خموشی غذای اوست	و این نفس ناطقه سوی گفتار می‌رود
--------------------------------	----------------------------------

(کلیات شمس: غ ۸۶۴)

دلی که آینه روی شاهد ذات است
طریق آن که ندارد به هیچ راهی روی
کسی که هیچ ندارد ز نار و نور خبر
برون ز عالم نفی و جهان اثبات است ...
نه سوی کوی خرابات و نی مناجات است
و را نه بیم و نه امید نار و جنات است

(شمس مغربی: غ ۲۷)

دلی که با رخ و زلف تو همنشین باشد
بود ز کفر و ز اسلام بی خبر آن دل
مجرد از غم و شادی و کفر و دین باشد
که زلف و روی تو اش روز و شب قرین باشد

(همان: غ ۸۰)

... کعبه و بتخانه او را بی شکمی
ظاهر و باطن خلا و در ملا
حالش از رندی به واحد شاهد است
نی ز رحمت خاطر او را سرور
در ره رندی همی گردد یکی
رند باشد غرقه نور خدا
لعنت و رحمت به نزدش واحد است
نی ز لعنت در کمال او قصور

(جمالی دهلوی: فصل ۲۴)

۷. عبودیت و صالحیت (عصمت): همین نفس مطمئنه که از اعوجاج و تناوب

میان کشش‌ها و گرایش‌های نفس اماره و لوامه رهایی یافته، در یک نقطه صلح (سلام) و استقامت یعنی نقطه خاموشی و صالحیت مستقر می‌گردد: وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (یونس، ۲۵/۱۰) این مسیر یکتا و بدون اعوجاج و تفرق صراط مخلصین و صالحین است: (انعام، ۱۵۳/۶)؛ زیرا اینان به دلیل خلاصی از امر اماره و نهی لوامه به مقام صلح با «خدا، خود، خلقت و خلق» رسیده و با هیچ کدام از آنها سر تضاد و ناهمسویی ندارند حتی با شیطان دشمنی نمی‌کنند چنانکه اباصالح پدر و چشمه صلح و آشتی است و صالحانند که می‌توانند وارث این جهان دوقطبی (ارض) گردند و به «جنتی» و جمع عباد الله وارد شوند زیرا آن که عبد رحمان نیست و با تجلیات او ناهمسو و ناهمفاز است هرگز در دریای یکتایی او داخل نمی‌گردد چون حریم الهی حریم قدسی و پاکی است نه حریم تضاد و تفرقه: أَنَّ الْأَرْضَ يَرْتُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ. (الأنبياء، ۱۰۵/۲۱) بنابراین عبد کسی است که با خدا و سنت‌ها و قوانین او و

با نظام خلقت همسو، همفاز و منطبق است. این سازگاری و عبودیت است که او را به مقام صالحیت ارتقاء می‌دهد. پس هرکس عبدتر صالح‌تر! لذا دچار شرک (ظاهربینی و احولیت)، کفر (هتک حرمت و ناسپاسی) و فساد (مانع شکوفایی) نیست. درخت صالحیت می‌تواند ثمره عصمت به بار آورد چرا که صلح مانع هتک حرمت (کفر) و عامل امساک از فساد می‌شود و این امر وجود آدمی را از آغشته شدن او به آلودگی‌های گناه و ایجاد تشعشعات منفی از خود محفوظ می‌دارد تا جایی که وجودشان به دلیل عصمتشان جز نور و درخشش مثبت و الهی ساطع نمی‌کند.

کفر و دین در بر عشاق نکوکار یکی است کعبه و بتکده و سُبُحه و زُنَّار یکی است ...
با همه خلق جهان صلح‌ام و اندر بر من جور اغیار و سرِ مرحمت یار یکی است

(مونس‌علیشاه: دیوان)

۸. نقطه خاموشی، نقطه توحید، عین جمع، شاهدهی، نظارگی و عاشقی:

«خاموشی» دو معنای متفاوت دارد: الف. تسلیم، سکوت، جمع، خلوت ذهن، ابن الوقتی، حضور. ب: حرکت در صراط مُخْلِصین، درک نقطه خاموشی و فنا و وحدت، تثبیت در مقام سبکباری و بیباری. معنای نخست از جمله حالات عرفانی است که در بخش تسلیم از آن سخن به میان آمد؛ اما معنای دوم از جمله مقامات عارفان منتهی است؛ سفر سوم از اسفار اربعه است؛ یک نقطه، یک خط فاصل و یک جایگاه و یک جهان است جهانی فراتر از دویینی، فراتر از شیطان و رحمان، فراتر از کفر و دین:

گر تشنه اسراری پیش آر شراب اول گر گنج همی خواهی می گرد خراب اول
آن نقطه خاموشی در حرف نمی‌گنجد بر طاق فراموشی بگذار کتاب اول ...

(صائب: غ ۴۷۵)

نقطه توحید و عین جمع و دریای وجود حاصل است آن را که بر خط عدالت حاصل است
چیست دانی در میان جان و جانان مغربی برزخ جامع، خط موهوم و حد فاصل است

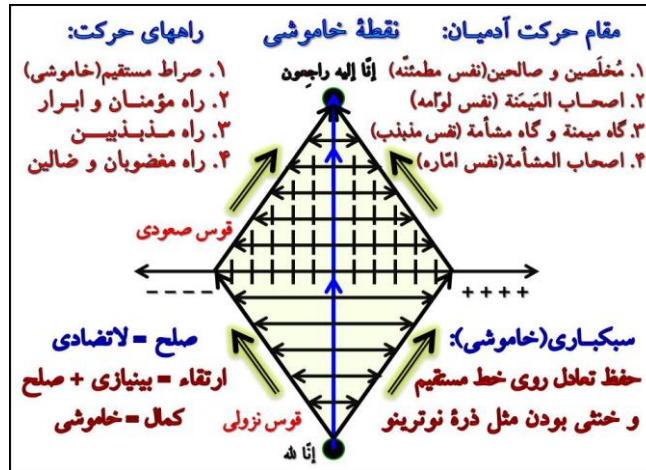
(شمس مغربی: غ ۲۶)

نقطه خاموشی (the point of quietness/ silence) یا نقطه توحید انتهای خاموشی در معنای نخست (تسلیم و سکوت) است که با چند واژه کلیدی می‌توان آن را توصیف نمود از جمله: نقطه، تسلیم، نظاره، خرابی، فناء، شاهی و عاشقی (گسترده‌گی و بقاء). نقطه شدن در یک نقطه جمع شدن و خاموش گشتن و به وحدت و یکتایی رسیدن است. صمد (: الْمُصَمَّتْ لَا جَوْفَ لَه) و مُصَمَّتْ (: بدون جوف، مغلق، مبهم) شاید همین نقطه خاموشی باشد. (ر.ک. کرم البستانی (۱۹۷۳) و المنجد؛ ذیل «صمت» و «صمد»). عین القضاة بدرستی به اهمیت این کلیدواژه پی برده، خدا را در نقطه‌یی بیرون از جهان دوقطبی (اثنییتی) معرفی می‌کند یعنی جهان «إِلَّا اللَّهُ» که برتر از جهان «لا إله» است. بنابراین رسیدن به الله را مشروط به نقطه شدن می‌داند: «... هرکه خدا را شناسد هرگز نگوید که «الله» و هرکه «الله» را بگفت خدا را شناخت و شناسد. چه دانی که خدا را بخدا چگونه توانی خواندن! تا نقطه‌یی نشوی «الله» گفته نباشی». (عین‌القضاة: ۱۳۸۶، ص ۳۶)

وز هرچه مثل زنی از آن بیرون است
یعنی که خدا از دو جهان بیرون است
آن با نقطه است و نقطه زان بیرون است

«شهر و وطن جان ز جهان بیرون است
این راز نهفته از نهان بیرون است
جانها ز حق است و حق ز جان بیرون است

(همان: ص ۱۵۲)



تسلیم و نظاره: مُخْلِص در نقطه خاموشی از هر قضاوت، تدبیر، اراده و تلاش رهاست و ذهن او همچون ناظر بی طرف تمام وقایع را فقط نظاره می کند و تسلیم نگاه و چشم ربّ می شود. عارفان این نگرش را از نظر دور نداشته اند چنانکه بیان نفّری را در این باره دیدیم. نسفی نیز می گوید: «آن طایفه که رضا و تسلیم و نظاره کردن اختیار کرده اند دانستند که آدمی نمی داند که به آمد وی در چیست ... چون این طایفه بر این سرّ واقف شدند تدبیر و تصرف خود و ارادت و اختیار خود از میان برداشتند و راضی و تسلیم شدند». (نسفی: ۱۳۸۴، ص. ۷۷) گواهی دیگر:

هم تو ناظر باش و هم منظور باش
 کفر و ایمان لطف و قهرت آمده است
 شد صفاتت جمله نور معرفت
 لاجرم هر دیده را مردم شوی
 رو که گشتی ناظر نزدیک و دور
 بُعد و قربت در نظر یکسان بود
 عارف و معروف می گردد یکی ...
 خود وجودت عارف و معروف گشت
 ظاهرش مشهود و باطن شاهد است
 عارف و معروف اینجا حق بود

یک زمان زاین نور و ظلمت دور باش
 نور و ظلمت بطن و ظهرت آمده است
 چون از اینها ذاتت آمد بی صفت
 گر چو اشک از دیده خود گم شوی
 مردم هر دیده چون گشتی ز نور
 آن نظر از دیده عرفان بود
 چون وجودت دیده آمد بی شکی
 چون وجود تو بدو موصوف گشت
 کثرت و وحدت در آنجا واحد است
 این مقام دانش مطلق بود

(جمالی دهلوی: فصل ۲۶)

خاموش کن و نظاره می‌کن بی‌زحمت خوف در رجایی

(کلیات شمس: غ. ۲۷۳۵)

خرابی و فنا: مقام فنا تهی شدن از همه صفات غیرالهی، عاری گشتن از بود و نمود خود، خستی و عدم شدن نسبت به ماسوی و مقام خلاصی از احوالیّت: مستوری و مستی، خوف و رجا، اقرار و انکار، صواب و گناه، ثواب و عقاب، گنج و خراب، نیکنامی و بدنامی، زر و زار، گل و خار، بام و شام و ... است.

خموشید خموشید خموشی دم مرگ است هم از زندگی است اینکه ز خاموش نفیرید

(کلیات شمس: غ. ۶۳۶)

او در میان خوف و رجا می‌تپد ز بیم
جانم بسوخت چاره خموشی است چون کنم
تا لذتی بیابد و عمری برد به سر
تا زان دو جایگاه کدامش بود مقرر
چون در چنین مقام سخن نیست معتبر
درمان آدمی بحقیقت فنا ای اوست

(عطار، دیوان: قصیده ۱۶)

نقطه خاموشی و توحید جز با نیست دیدن هستنماها میسر نیست. عطار نقطه خاموشی، خرابی و رهیدن از جهان دوقطبی را مقامی بالاتر از دو عالم می‌داند و آن را مقام خرابات و عاشقی می‌نامد. با اینکه این مقام بالاتر از دو عالم است اما منسوب به صراط مستقیم است چون ربّ نیز در این صراط است؛ بنابراین جهان پر آتش و جهان پر آب در نظر و نظاره مخلص یکسان می‌نماید همچنان که در چشم شاهد ساقی نیز چنین است:

تورا در ره خراباتی خراب است
در آن خانه تو را یکسان نماید
خراباتی است بیرون از دو عالم
گر آنجا خانه‌یی گیری صواب است
جهانی گر پُر آتش گر پُر آب است
دو عالم در بر آن همچو خواب است

(عطار: دیوان: غ. ۴۰)

مقام عاشق و معشوق از دو کون برون است که حلقه در معشوق ما سماوات است

به کوی نفی فرو شو چنان که برنایی
که گرد دایره نفی عین اثبات است
نگه مکن به دوعالم از آنکه در ره دوست
هر آنچه هست به جز دوست غزّی و لات است

(عطار: دیوان؛ غ. ۴۶)

شاهدی و عاشقی (گسترده‌گی): مقامی که عطار بدان اشاره می‌کند مقام واحدیت و واسعیت است. آنگاه که عارف دویینی را در یک خط به یگانگی برساند دیگر نه اثری از نام برایش خواهد ماند و نه بقیه‌یی از ننگ؛ نه او را ساکن مسجد توان نامید و نه مقیم میخانه. او به مقامی ارتقاء می‌یابد که از هیچ احوالی در او اثر نیست؛ این همان مقام **احاطه و سعه** یا همان مقام **بقا و بیرنگی** است. عارف چون به ادراک این مقام دست یابد دوعالم (جهان دوقطبی) را از فراز و عرش (احاطه، واسعیت و عاشقی) شاهد و شهید بوده، کفر و دین را در دو کفه یک ترازو به **نظاره تعادل** می‌نشیند. از همین جاست که نه تضاد بل که تقارن و تعادل میان کفر و اسلام، انگره مینو و سپنتامینو، مسجد و کنشت و امثال آنها چهره بر می‌گشاید. ضرورت دارد بخشی از این دوعالم نقش مثبت و بخشی دیگر نقش منفی را بازی کند و **آدم اجمالی** در نهایت پس از کسب تجربه و با رسیدن به صالحیت و مُخلّصی به بهشت یکتایی و وحدت (جنتی) وارد گردد.

ز کفر و دین و ز نیک و بد و ز علم و عمل
برون گذر که برون زین بسی مقامات است
اگر دمی به مقامات عاشقی برسی
شود یقینت که جز عاشقی خرافات است

(عطار: غ. ۴۶)

از کفر و ز اسلام برون صحرایی است
ما را به میان آن فضا سودایی است
عارف چو بدان رسید سر را بنهد
نه کفر و نه اسلام و نه آنجا جایی است

(کلیات شمس: رباعی ۱۴۴)

آدمی در مسیر قوسین (نزولی و صعودی) در حرکت است تا خود را به اصل حیات و نور متصل سازد اما تقابل و مقاومت نیروی متقابل و متضاد مانع حرکت او در

مسیر الیه راجعون در جهان دوقطبی می‌شود. حال اگر او خود را در این تقابل از بار سنگین مسیر حرکت خلاص سازد و مُخْلِص گردد از مدار احوالیّت به سمت نقطهٔ خاموشی و شاهدهی عروج نموده وارد جَنّت یکتایی خواهد شد و پدرانۀ شاهد و ناظر هستی خواهد بود. اما گرانباری آدمیزاده در این مسیر او را از ارتقاء و فنا در نور وحدت باز می‌دارد و او لاجرم باید چرخه‌یی دیگر را بار دیگر جهت آزمایشی دیگر در مسیر ارتقاء در نوردد؛ باشد که این بار سبکبار گشته از سرگردانی و سرگردانی در نقطهٔ بی‌باری و خاموشی آرام گیرد. حضور دو قطب رحمان و شیطان در این چرخه ضروری است تا آدمی از میان این دو، تجربه‌یی کسب نموده، خود را برهاند و به آغوش پدر یکتای خود برساند.

اساساً حرکت و تقابل در این چرخه اختلاف پتانسیلی است که شیطان در این مسیر ایجاد می‌کند و اگر او نبود هیچ حرکت و انگیزه‌یی برای آزمایش و ابتلای آدمی نبود: (شمس، ۸/۹۱-۷). فجور و گناه را داد تقوی را هم داد تا امتحان دهیم: (ملک، ۲/۶۷). اگر خلقت فجور و شیطان ضرورت نداشت به چه دلیل آفریده شد؟ شیطان داخل در خلقت الله است و اگر بیرون از خلقت بود همتای الله می‌گشت و این یعنی شرک جلی. بنابراین اعتراض به خلقت شیطان و لعن او که مخلوق و مأمور خداوند است خالی از اشکال نخواهد بود؛ کار ما تنها تقوا و دوری از خُطوات شیطان است نه اعتراض به خلقت او و لعن او.

نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت	نقش عفریتان و ابلیسان زشت
هر دو گونه نقش استادی اوست	زشتی او نیست آن رادی اوست ...
ور نداند زشت کردن ناقص است	زان سبب خلاق گیر و مخلص است
پس از این رو کفر و ایمان شاهداند	بر خداوندیش و هر دو ساجداند

(مثنوی ۲/ ۲۵۵۲-۲۵۴۷)

موسی و فرعون معنی را رهی	ظاهر آن ره دارد و این پیره‌ی
روز موسی پیش حق نالان شده	نیمشب فرعون هم گریان بُده

(مثنوی ۱/ ۲۴۵۹-۲۴۵۷)

روشن است که در قاموس و ناموس عارفِ مُخْلِصِ لغت و غلطی با عنوان «تعصب» وجود ندارد خواه به کفر خواه به ایمان؛ خواه به مسجد خواه به کنشت. تعصب یعنی توجّه به یکی از طرفین صراط چه رحمان چه شیطان، چه ایمان چه کفر و این یعنی دویینی و احوالی. او جنگ هفتاد و دو مرام را عذر می‌نهد و راه‌های رسیدن به کمال را در یک نقطه واحد یعنی عاشقی، رندی و شاهی پی می‌گیرد زیرا دین (تسلیم کردن خود به الله) برای او وسیله و مسیر است نه هدف؛ تا او را به هدف حقیقی (الله) برساند. عارفِ مُخْلِصِ جز یک دین و مذهب نمی‌شناسد و آن دین عاشقی و شاهی است. نَفَری شاهد را از عارفِ مُتَّصِلِ متعالی تر می‌داند از دیدگاه او هر متصل و ناظری شاهد نیست اما هر شاهی متصل است: «وقال لی: ما کلُّ ذاکرٍ شاهدٌ وکلُّ شاهدٍ ذاکرٌ». (مواقف: ص. ۳) شاهی مقام یکتایی و یکتابینی است: والله علیٰ کُلِّ شیءٍ شهیدٌ.

سختگیری و تعصب خامی است تا جینی کار خون آشامی است

(مثنوی ۳/ ۱۲۹۸)

ملّت عشق از همه دینها جداست عاشقان را ملّت و مذهب خداست

(مثنوی ۲/ ۱۷۷۴)

نه کفرم ماند در عشقت نه ایمان که اینجا کفر و ایمان در ننگجد

(عطار: غ ۱۷۰)

هر که را در عشق محکم شد قدم بر گذشت از کفر و از اسلام هم

(عطار: منطق الطیر؛ ۱۱۷۳)

گر سرعشق خواهی از کفر و دین گذر کن کانجا که عشق آمد چه جای کفر و دین است

(عطار: غ ۹۶)

ای سنایی! کفر و دین در عاشقی یکسان شمر جان ده اندر عشق و آنکه جانستان از جان شمر

(سنایی، غ. ص. ۴۱۲)

نی بیم و نی امید نه طاعت نه معصیت نی بنده نی خدای نه وصف مجاوری

(کلیات شمس: غ ۳۰۰۶)

۹. **ولایت و خلافت:** انتهای مقام سالک مُخْلِص مقام نبوت، ولایت و امامت

است. با نیل به این مقام است که ولی و امام باز می‌گردد تا دست دیگران را بگیرد و آنان را نیز به طعم عشق و شاهدی و صلح و بی‌نیازی آشنا سازد چنان که شیخ صنعان چنین کرد. این مقامی است که در آن اراده و دید ناظر مخلوق با دید ناظر خالق منطبق می‌گردد بنابراین چشم او چشم خدا و گوش او گوش خدا و ... می‌شود: «وما یزال عبدی یتقرب الیَّ بالتَّوَّافِلِ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحَبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ، وَیَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِی یَمْشِی بِهَا». (بخاری: ۱۹۹۸، کتاب الرقاق؛ باب التواضع؛ حدیث ۶۵۰۲) نَقْرَى نِیز چَنین بیانی دارد: «یا عبدِ قَفِ بِی فَإِذَا وَقَفْتَ فَتَنَطَّقْ فَأَنَا النَّاطِقُ وَإِذَا حَكَمْتَ فَأَنَا الْحَاكِمُ» (مواقف: مخاطبه ۱۷، ص. ۱۶۸) بنده من! به من خاموش باش که اگر خاموش گشتی ناطق گشتی چون من ام که نطق می‌کنم و اگر حکم کردی من ام که حکم می‌کنم. حلاج می‌گوید: «کلام بسم‌الله تو باید برای تو مانند کُن باشد و اگر تو به بسم‌الله اعتقاد تمام داشته باشی اشیاء با کلام بسم‌الله تو تَکُون خواهند یافت همان گونه که با کلام الهی کُن تَکُون می‌یابند». (نویا: ۱۳۷۳، ص. ۳۲۵ به نقل از مصائب، ص. ۵۲۱)

مولانا در این غزل بصراحت بیان می‌کند که مقام امامت بالاتر از مقام تسلیم و خاموشی است اما این امامت را تنها متعلق به ساحت عشق و شناوری در آب حیات و اقامت در لب چشمه فیض رحمانی می‌داند به بیان دیگر از دیدگاه او امام، ولی و نبی کسی است که به مقام عاشقی و شاهدی رسیده باشد و چشم او چشم خدا و گوش او گوش خدا و ... باشد. خاموشان و سالکان لازم است خود را به این پیر عشق بسپارند:

هله تا یاهو نگردی چو در این حوض رسیدی که تکش آب حیات است و لبش جای اقامت
چو در این حوض در افتی همه خویش بدو ده بمزن دستک و پایک تو به چستی و شهامت

همه تسليم و خمش کن نه امامی تو ز جمعی
نرسد هیچ کسی را بجز این عشق امامت
(کلیات شمس: غ ۴۰۵)

خامش کن و پیر عشق را باش!
کاندر دو جهان تو را امام است
(کلیات شمس: غ ۳۷۴)

پی نوشت‌ها

۱. ذاتِ احدىِّ الوجودِ الصّرفِ الذی لا یَتعلّقُ وجودُهُ بغيره و الوجود الذی لا یَتَقیدُ بقیدِ و هو المُسمّى عندَ العرفاءِ بالهویّةِ الغیبیّةِ و الغیبِ المطلقِ و الذاتِ الأحدىِّ و هو الذی لا اسمَ له و لا نعتَ له و لا یَتعلّقُ به معرفّةٌ و ادراکٌ ... فهو الغیبُ المحضُ و المجهولُ المطلقُ الاّ من قَبْلِ لوازمه و آثاره ... (دغیم: ۱۴۲۸، ذیل «ذات»).
۲. ر. ک. جمالی دهلوی: ۱۳۸۴، فصل ۸؛ و عطار: ۱۳۸۴، غزل ۱۰۴.

فهرست منابع

- ❖ بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل (۱۹۹۸): صحیح البخاری؛ اعتنى به ابوالصهیب الکرمی، ریاض، بیت الأفكار الدولیّة للنشر.
- ❖ جرجانی، علی بن محمد السید الشریف (۱۳۰۶): کتاب التعرّیفات؛ الطبعة الأولى، مصر، المطبعة الخیریة. (انتشارات ناصر خسرو ۱۳۶۸).
- ❖ جمالی دهلوی، حامد بن فضل الله (۱۳۸۴): مرآت المعانی؛ تصحیح نصرالله پورجوادی؛ ج. ۱، تهران، حقیقت.
- ❖ حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۹): دیوان؛ تصحیح رشید عیوضی؛ ج. ۱، تهران، امیرکبیر.
- ❖ دغیم، سمیح (۱۴۲۸): موسوعة مصطلحات صدرالدین الشیرازی (۲ ج)؛ الطبعة الأولى، قم، ذوی القربی.
- ❖ سعدی، مصلح بن عبدالله کلیات (۱۳۶۵)؛ به اهتمام محمدعلی فروغی؛ ج. ۵، تهران، امیرکبیر.

- ❖ سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۵): دیوان؛ به اهتمام پرویز بابایی؛ ج. ۲، تهران، نگاه.
- ❖ شمس مغربی، محمدشیرین بن عزالدین (۱۳۸۱): دیوان؛ تحقیق سیدابوطالب میرعابدینی؛ ج. ۱، تهران، امیرکبیر.
- ❖ صائب تبریزی، محمدعلی: کلیات؛ مقدمه امیری فیروزکوهی؛ تهران، کتابفروشی خیام.
- ❖ طاهری، محمدعلی (۲۰۱۱): انسان و معرفت؛ ج. ۱، ارمنستان، گریگور تاتوانسی.
- ❖ العسکری، ابوهلال (۱۹۹۷): الفروق اللغویة؛ حَقَّقَه و عَلَّقَه محمد ابراهیم سلیم؛ قاهره، دارالعلم و الثقافة.
- ❖ عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۴): دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی؛ ج. ۱۱، تهران، علمی و فرهنگی.
- ❖ عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۴): منطق الطیر؛ تصحیح رضا انزابی نژاد و سعیدالله قره‌بیگللو؛ ج. ۱، تبریز، آیدین.
- ❖ عین‌القضات، عبدالله بن محمد میانجی همدانی (۱۳۸۶): تمهیدات؛ تصحیح عقیف غسیران؛ ج. ۷، تهران، منوچهری.
- ❖ غزالی، محمد (۱۹۵۷): احیاء علوم‌الدین (۴ ج.)؛ مع مقدمه بدوی طبانه؛ اندونسیا، مکتبه کریاطه فوترا سماراخ.
- ❖ فیض‌الاسلام، علینقی (۱۳۵۱): ترجمه و شرح نهج البلاغه؛ تهران.
- ❖ قرشی، علی‌اکبر (۱۳۶۱): قاموس قرآن (۳ ج.)؛ ج. ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ❖ کرم البستانی و دیگران (۱۹۷۳): المنجد فی اللغة و الأعلام: الطبعة الحادية و العشرون، بیروت، دارالمشرق.
- ❖ محمدی ری شهری، محمد و دیگران (۱۳۸۶): میزان الحکمه (۱۴ ج.)؛ ج. ۷، قم، دارالحدیث.
- ❖ مسلم، ابوالحسین مسلم بن الحجاج القشیری؛ صحیح مسلم؛ بإشراف و مراجعة صالح بن عبدالعزیز آل‌الشیخ، ریاض، دارالسلام للنشر و التوزیع.
- ❖ مصطفوی، حسن (۱۳۶۰): التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (۱۴ ج.)؛ الطبعة الاولى، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- ❖ مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۲): کلیات شمس تبریزی؛ مقدمه اردوان بیاتی؛ چ. ۲، تهران، دوستان.
- ❖ مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۰): مثنوی؛ تصحیح محمد استعلامی؛ چ. ۱، تهران، زوار.
- ❖ نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۸۴): کتاب الانسان الكامل؛ تصحیح ماریژان موله؛ چ. ۷، تهران، طهوری.
- ❖ النفری، محمد بن عبدالجبار (۱۹۹۷): کتاب المواقف و المخاطبات؛ بتصحیح آرثر یوحنا اُبری؛ الطبعة الاولى، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ❖ نوپا، پل (۱۳۷۳): تفسیر قرآنی و زبان عرفانی؛ ترجمه اسماعیل سعادت؛ چ. ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

