



واکرایبی و همگرایبی عقل و عشق در تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار میبیدی

DOÇ. DR. AHMAD FARSHBAFİAN\*

### Öz

VI. yüzyılda yazılmış Farsça tefsirin ana kitaplarından biri, Meybudî'nin *Kur'ân* tefsirini üç aşamalı olarak gerçekleştirdiği "*Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr*" kitabıdır. Bu kitabın ilk aşamasında yazar, *Kur'ân* ayetlerinin birebir tercümesi ile uğraşır, ikinci aşamada ise şeriat ve hadis âlimlerinin dilinden açıklar ve tefsirini rivayetlere dayandırır. Ancak üçüncü aşamada yani kitabın tasavvufi tefsiri bölümünde Reşîdüddîn, tasavvuf şeyhlerinin sözleri ve onların manevi tecrübelerinden bahsedilmesine dayanarak özgürce, köktendincilik ve şeriatın dogmatizminden uzak şekilde Kur'an ayetlerini tasavvufi ve şiirsel olarak tefsir etmeye çalışır bununla birlikte Kur'an anahtar kelimesiyle duygusal dilin yol göstericiliği eşliğinde kendi manevi âlemlerini keşfetmeye uğraşır. Bu bölümde (tasavvufi tefsiri bölümünde) en temel konu Meybudî'nin tasavvufi algılamalarında "akıl ve aşk"ın ortak tartışması ve karşı karşıya gelmesinin niteliği ya da fikri ve manevi alanda Pir Meybudî'nin dönemin kelâmî ve fikhî çukurdan dışarı çıkması ve bu edebi tefsir esasında her an başka bir ayyar sevgili şeklinde yüzden perdeyi kaldırması onun farklı bir yönüdür. Keşfü'l-esrâr kitabının tasavvufi tefsiri bölümünde Meybudî'nin ontolojisinin aşk ve dostluğa dayandığı söylenebilir. O, aşk yolunda muhatabı yolun amacına ulaştıran ve oradan muhabbet işaret parmağıyla ona hakikat menziline doğru yol gösteren kâmil bir ariftir. Bu makalede, Keşfü'l-

\* DOÇ. DR. AHMAD FARSHBAFİAN, Tebriz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi; Email: farshbafian@tabrizu.ac.ir (Makale Geliş Tarihi: 17.12.2020/Kabul Tarihi: 25.01.2021).

esrâr'daki "akıl ve aşk"ın yansımaları incelenirken, Meybudî'nin Ceridetü'l ebrâr'da (Allah'ın iyi kulları/ebrâr gazetesinde) yer alan bu iki gizli latifenin farkı ve yakınlığının gizli köşeleri söz konusu edilmiş ve tahlil edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Akıl, Aşk, Felsefe, Tasavvuf, Keşfü'l-esrâr.

#### ABSTRACT

One of the most important books of Persian commentary in the sixth century is the book "*Kashf al-Asrar ve adat al-Abrar*" by **Meybodi**, in which the interpretation of the *Qur'an* is done three times. In the first time, the author has been engaged in the literal translation of Quranic verses. In the second time, he speaks the language of the people of Sharia and hadith and bases his interpretation on the principles. But in the third turn, the mystical interpretation of the book, Rashid al-Din, based on the discussion of the sayings of Sufi shaykhs and their spiritual experiences, freely and away from the dogmatism of the *Qur'an* and Shari'a, undertakes mystical and poetic interpretation of *Qur'anic* verses and discovers the key word of the *Qur'an*. The spiritual worlds deal with themselves through emotional language. In this section (Mystical Interpretation section), the main theme in Meybodi's mystical interpretations is the common discussion of "intellect and love" and the quality of its opposition or alignment. This literary interpretation takes on a veil every moment in the form of another cut idol. It can be said that in the mystical interpretation section of the book *Kashf al-Asrar*, Meybodi's ontology is based on love and friendship. He is a multifaceted mystic who leads the audience to the path of love through love, and he leads them to the truth. In this article, while examining the reflections of "intellect and love" in discovering the mysteries, the connotations of divergence and convergence of these in Meybodi "*Jariret Alabrar*" are discussed and analyzed.

**Keywords:** intellect, love, philosophy, mysticism, discovery of mysteries

### چکیده

یکی از امهات کتب تفسیری زبان فارسی در قرن ششم، کتاب «کشف الأسرار و عده الأبرار» میبدی است که در آن تفسیر قرآن در سه نوبت انجام می‌گیرد. در نوبت اول این کتاب همت نویسنده مصروف ترجمه تحت اللفظی آیات قرآنی گردیده، در نوبت دوم از زبان اهل شریعت و حدیث سخن می‌راند و تفسیر خود را بر مبانی مأثورات قرار می‌دهد. اما در نوبت ثالث، یعنی بخش تفسیر عرفانی کتاب، رشیدالدین با ابتدای بحث بر اقوال مشایخ تصوف و تجربه‌های روحی ایشان، آزادانه و به دور از دگماتیسم قشریت و شریعت به تفسیر عارفانه و شاعرانه از آیات قرآنی اهتمام می‌ورزد و با کلید واژه قرآن به کشف عوالم روحی خود از راهگذر زبان عاطفی می‌پردازد. در این بخش (بخش تفسیر عرفانی) اصلی‌ترین مضمون در برداشت‌های عرفانی میبدی بحث شایع «عقل و عشق» و کیفیت تقابل یا هم‌سویی آن است که در ساحت فکری و معنوی پیر میبد از غیابت کلامی و فقهی عصر بیرون می‌آید و در تار و پود این تفسیر ادبی هر لحظه به شکل بت عیار دگر، پرده از چهره برمی‌گیرد. می‌توان گفت: در بخش تفسیر عرفانی کتاب کشف الاسرار هستی‌شناسی میبدی بر عشق و دوستی استوار است. او عارفی جامع‌الأطراف است که در طریق عشق مخاطب را به مقصد طریقت راه می‌برد و از آنجا با سرانگشت محبت او را به منزل حقیقت رهنمون می‌شود. در این مقال، ضمن بررسی بازتاب‌های «عقل و عشق» در کشف الأسرار، زوایا و خبایای واگرایی و همگرایی این دو لطیفه نهانی در جریده الأبرار میبدی مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است.

**کلید واژه‌ها:** عقل، عشق، فلسفه، عرفان، کشف الأسرار.

### مقدمه

یکی از دامنه‌دارترین مباحث در ادبیات عرفانی فارسی مناظره و مقابله «عقل با عشق» است. در مکتب عقل که همان مکتب فلاسفه است، نقطه اوج و کمال انسان در جهان عقلانی شدن او است: «صیروره الانسان عالماً عقیلاً مضاهياً للعالم العینی». انسان کامل در این مکتب (مکتب فلسفه) انسانی است که با قدم عقل و استدلال و براهین منطقی به ذروهی حکمت نظری و عملی نائل می‌آید که از او با عنوان «حکیم متأله»

یاد می‌شود. اما مسیر دیگر، مسلک عشق یا همان مکتب عرفان است که تنها راه وصول به حقیقت را شهود باطنی می‌داند و بر کارآمد نبودن عقل در این مسیر قائل‌اند و آن را در طریق معرفت «پای چوبین» و مرکبی کندرو می‌داند. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند؛ یعنی تصویری صحیح و نسبتاً جامع از جهان در ذهن خود داشته باشد و خود جهانی شود عقلانی، ولی عارف به عقل و استدلال پای‌بند نیست و می‌خواهد از طریق عشق و شهود به حقیقت هستی متصل شود.

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی

ترسم این نکته به تحقیق نتانی دانست

(حافظ، ۴۸)

پس حکیم می‌خواهد با تمسک به ابزار استدلال و عقل، پرده از روی حقیقت بردارد درحالی که عارف بر آن است تا با تهذیب نفس و صفای قلب و نسیم مشاهده، به حقیقت برسد.

تقابل بین عقل و عشق در اندیشه و آثار شاعران و نویسندگان سابقه‌ای طولانی دارد. به طور مشخص از قرن پنجم به بعد با ظهور متکلمینی مانند غزالی و فخر رازی نهضتی ضد عقلی شکل گرفت که هدف خود را زدودن عناصر غیر اسلامی از ساحت دین معرفی می‌کرد. آنان دیدگاه استدلالی حکما را با جنبه تعبدی دین ناسازگار می‌دیدند. بنابراین غزالی، بزرگ‌ترین متکلم اشعری، نخست با نوشتن کتاب «مقاصد الفلاسفه» به تلخیص آرای فیلسوفان مشائی اقدام کرد و پس از آن در «تهافت الفلاسفه» به نفی و طرد آرای فارابی و ابن سینا پرداخت. هم‌چنین او با کتاب «مشکات الانوار» طرح نخستین مکتب اشراق را بنا نهاد و بستر مناسبی برای شکل‌گیری گسترده‌ترین آثار صوفیانه در قرن ششم فراهم نمود. در اوائل قرن ششم تجلی این اندیشه در حوزه ادب برای نخستین بار در آثار سنایی نمود یافت.

عقل در کوی عشق راه نبرد

تو از آن کور چشم، چشم مدار

کاندر اقلیم عشق بیکارند

### عقل‌های تهی رو پرکار

(سنایی، ۱۳۷۷: ۱۴۲)

در این عصر کم‌کم «عشق و احساس» جایگزین فرهنگ خردگرایی قرن چهارم و پنجم می‌گردد و در حوزه اندیشه و ادب به جای امثال رازی، ابن سینا و فارابی کسانی مانند غزالی، سنایی، عطار، ابوسعید و ابوالفضل رشیدالدین میبیدی ظهور می‌کنند؛ تحولی که عده‌ای از آن با عنوان جایگزینی «فرهنگ ارادت» با «فرهنگ اراده» یاد می‌کنند و آن را عامل بازدارندهٔ انسان ایرانی از «اندیشیدن به حال و آینده» و اسباب «توجه به گذشته‌ای دور و ازلی» می‌دانند. (دهقانی، ۱۳۸۷: ۱۳۹-۱۳۸)

انجام سخن این که تقابل و واگرایی عقل و عشق در آثار ادبی و عرفانی در زیرساخت خود بازتابی از تقابل فرهنگ معتزلی قرن چهارم و پنجم با فرهنگ اشعری و تصوف محور قرن هفتم و هشتم است.

در این جستار برآنیم «همگرایی و واگرایی دو عنصر عقل و عشق» را در «کشف الأسرار و عده الأبرار» ابوالفضل میبیدی، به شیوه تحلیلی، توصیفی بررسی کنیم. طرح این موضوع بدان جهت ضروری می‌نماید که این تفسیر عرفانی در دوره گذر از عقل‌گرایی به عشق‌گرایی در فرهنگ و ادبیات ایران، تالیف شده است.

#### ۱- نگاهی بر کتاب «کشف الأسرار و عده الأبرار»

کشف الأسرار شرحی است که ابوالفضل میبیدی، بر تفسیر عرفانی قرآن خواجه عبدالله انصاری نوشته است. میبیدی در سه نوبت به ترجمه و تفسیر قرآن می‌پردازد. در نوبت اول ترجمه تحت‌اللفظی آیات آمده است. نوبت دوم تفسیر سنتی آیات قرآن بوده و اندیشه‌های جزمی و متعصبانه میبیدی را نشان می‌دهد. اما نوبت سوم متضمن تفسیر عرفانی است در این بخش میبیدی هم از دیدگاه شریعت و هم از دیدگاه‌های متفاوت اهل طریقت چون اهل زهد، اهل عشق و اهل سکر به بیان موضوعات مورد نظر خود می‌پردازد. این وجه به خوبی ترسیم‌کننده ذوق و مشرب عارفانه و لطایف روحانی یک مفسر صوفی است که آزادانه و فارغ از محظورات شرعی به توجیه و تأویل شاعرانه آیات

پرداخته و ادراکات خود را با جملات مسجع و موزون بیان داشته است. این نوبت (نوبت سوم) از تفسیر کشف الأسرار را از نظر نوع نثر می‌توان در دو دسته کلی جای داد:

دسته اول: در این بخش پیامی خاص از راه زبانی روشن و ساده - دور از هر نوع تکلف - ارائه می‌شود. و مخاطب اساساً متوجه زبان نمی‌شود، این جا زبان شفاف است و شاید بتوان گفت که زبان حذف می‌شود و توجه خواننده صرفاً به معنای نهایی پیام است. (احمدی، ۱۳۷۸: ۶۸-۶۷)

دسته دوم: در این بخش پیام وابسته به شیوه بیان است. پیچیدگی و حتی رازهای زبانی نوعی امتیاز به حساب می‌آید، زیرا پیام چیزی جز این پیچیدگی نیست. یعنی زبان حضور دارد، زنده است و ما را وادار می‌کند تا به آن بیندیشیم. گاه نامتعارف و دشوار است؛ گاه این احساس را ایجاد می‌کند که در اساس سد و مانعی است برای درک. اما به راستی این جا، زبان راهگشای طرح و درک معناهای بی شمار است. (همان)

## ۲- عقل در لغت و نگاه حکما و عرفا

### ۲-۱- عقل در لغت:

القاموس العصری عقل را به معنای رَبَطَ "بست" دانسته است. (الیاس انطون، ۱۳۶۲: ۴۵) معنای دیگر، «عَقَلَ الوَعْلُ»، بز کوهی بالای کوه رفت و در آن پناه جست (جبران: ذیل عقل) بر این مبنا «العَقْلُ الحِجْرُ والنُّهْيُ، ضِدُّ الحِمْقِ» (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ۱۱، ۴۸۵)

«حجر» یعنی حرمت و محدودیت. «نهی» نیز از معنای «بازداشتن» مشتق شده است. علاوه بر این حمق یا حماقت نیز در مقابل عقل جای دارد. بر این اساس، عقل نوعی حبس و ممنوعیت برای انسان است. انسان در هنگام عاقل بودنش، انجام پاره‌ای اعمال را ممنوع می‌یابد این حالت به خاطر آن است که عقل، نوعی ادراک و فهمیدن است. بنابر این «العقلُ الحابسُ عن ذمیمِ القولِ و الفعلِ» عقل مانع از گفتار و کردار ناپسند است و «العاقِلُ الذی یحبِسُ نفسَهُ و یردِّها عن هواها»: عاقل کسی است که

نفس خود را حبس کند و آن را از آن چه میل دارد، باز می‌دارد (احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶۹/۴)

## ۲-۲- عقل از منظر حکما:

تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی، امری است که حکمای اسلامی به آن اهمیت داده و قریب به اتفاق ایشان آن را مسلم و مقبول گرفته‌اند، کارکردهای عقل نظری و عملی مرکز ثقل مباحث معرفت‌شناسی است و به طور مشخص، آن چه در بحث از ابزار معرفت بیشتر بدان توجه می‌شود، همان جنبه ابزاری عقل نظری در تکوین ادراکات انسان است: زیرا عقل عملی بیشتر به جنبه حرکت جوارحی و فعلی ارکان معرفت توجه دارد تا افعال جوانحی.

صدرالمتألهین در تبیین قوه عاقله از جسم و چگونگی ادراک عقل می‌نویسد: «ان فی الإنسان قوه روحانیه تجرد صورہ الماہیہ الکلیہ عن الموادّ و قشورها کما تجرد القوه الغاذیہ من الحيوان».

... و «اما ادراک العقل فانه يفارق الحس من وجوه، إذا يدرك الشیء علی ما هو عليه من غیران یقترن به ما هو غریب له و یناله حاقّ جوهره و لبّ ذاته مجردة عن القشور و اللبوسات... العقل يدرك الاشیاء کما هی و یجردها عن قرائن الغریبه». ( صدرالدین شیرازی: ۱۳۹۱، ج ۶ ص ۳۶۳ و ج ۹، ص ۹۹)

بنابر آن چه قدما -امثال بوعلی- می‌گفتند، انسان مرکب از جوهری عقلانی و بدن است؛ تمام قوای ادراکی کیفیات بدن‌اند و با فناى بدن فانی می‌گردند، تنها قوه‌ای که باقی می‌ماند، قوه عاقله است که به اصل خود باز می‌گردد؛ ولی با اثبات نوعی تجرد برای قوه خیال، ثابت می‌شود که انسان، دارای سه نشئه وجودی است: نشئه مادی و بدنی، نشئه صوری و برزخی و نشئه عقلانی. ( رک، ابن سینا: ۱۴۰۰، ۸۸)

## ۲-۳- عقل از منظر عرفا:

در نگاه عارفان عقل به دو معنا تفسیر شده است؛ نخست «عقلی کلی» یا «عقل قدسی» که مورد تأیید عرفا و دست‌افزاری برای رسیدن به مقصد مقصود است و دیگر عقل جزئی که به جهت مادی نگر بودن و تکیه بر استدلال‌های قیاسی، تمثیلی و استقرایی نتایج جزئی و ناتمام حاصل می‌کند. بنابراین چهره‌ای مذموم در نگاه عرفا

می‌یابد. اما اگر همین عقل جزئی در سایه عقل کل ببالد، به افق روشن هستی دست خواهد یافت و همواره دلگشا و سعادت افزا خواهد بود. بازتاب سایه روشن عقل در سنت عرفانی مولانا (به عنوان نماینده تام عرفان اسلامی) به وضوح قابل رویت است و سبب می‌شود که او متناسب با اوصاف مختلف عقل با عناوینی متفاوت از آن یاد کند:

۱-۳-۲- عقل جزئی: در اندیشه مولانا مراد از عقل جزئی، عقل نارسا است که اکثر افراد بشر کم و بیش در آن شریکند. این درجه از عقل برای درک امور و اشیا ناقص است و در معرض آفت وهم و گمان است و مبانی استدلال عقلی را سست می‌کند:

عقل تو دستور و مغلوب هواست

در وجودت ره زن راه خداست

(مولوی، ۱۳۸۵: ۴؛ ۱۲۴۷)

عقل جزئی، عقل استخراج نیست

جز پذیرای فن و محتاج نیست

(همان، ۱۲۶۹)

۲-۳-۲- عقل فلسفی: یکی دیگر از انواع عقول ناپسند و مذموم در مثنوی، عقل بحثی و فلسفی است و آن عقلی است که از طریق استدلال و مبانی مادی به مسائل می‌نگرد: فلسفی مر دیو را منکر می‌شود/ در همان دم سخره دیوی بود/ می‌نماید اعتقاد و گاه‌گاه/ آن رگ فلسف کند رویش سیاه (همان: ۱-۹۹-۳۲۹۶)

۳-۳-۲- عقل توبه شکن: این نوع عقل (از نظر مولانا) راهی به عالم معنا ندارد و سخره ابلیس است:

همچو کم عقلی که از عقل بتاه / بشکنند توبه به هر دم در گناه/ مسخر ابلیس گردد

در زمن/ از ضعیفی رأی آن توبه شکن (همان: ۴-۸۵-۳۳۸۴)



۴-۳-۲- عقل ایمانی: یکی دیگر از انواع عقل در نگاه عرفانی مولانا، عقل ایمانی یا عقل شرعی است که از شئون تجلیات همان عقل ممدوح است. این نوع عقل از نظر مولانا حاکم شهرستان وجود آدمی است:

عقل ایمانی چو شحنه عادل است / اسبان و حاکم شهر دل است (همان، ۱۹۸۷)

۳-۲-۵- عقل مکسبی و عقل لدنی: عقل مکسبی از طریق اجتهاد و کوشش و تعلیم و آزمایش حاصل می آید در حالی که عقل لدنی، تنها از طریق فیض و عنایت الهی تفویض می گردد و به مثابه لوح محفوظ است: عقل دو عقل است: اول مکسبی/که در آموزی چو در مکتب صبی / از کتاب و اوستاد و فکرو ذکر / از معانی وز علوم خوب و بکر (همان، ابیات ۶۲-۱۹۶۱)

۶-۳-۲- عقل کل و عقل کلی: این عقل که بسیار شریف و پسندیده است در مقابل عقل جزئی قرار می گیرد و در خطاب مولانا با عناوینی از قبیل عقل عقل، عقل احمد، عقل کامل، عقل شریف و ... نامیده می شود: این سخن هایی که از عقل کل است / بوی آن گلزار و سرو و سنبل است (همان، ۱: ۱۹۰۹)

در این بحث سنایی نیز چون مولانا به مراتب «عقل» قائل می شود و از آن به «گمان عقل، عزت عقل، جمال عقل» یاد می کند:

الف) «کمال عقل»: «چار طبعش مرید او پیرست / ده حواسش سپاه و او مید است»

ب) «عزت عقل»: «عزت عقل هست سوی روان / نزد روشن ضمیر پاک روان»

ج) «جمال عقل»: «سبب است و رسولی او / علت و صورت و هیولی او». منبع

### ۳- عشق در لغت و نگاه عرفا و حکما

#### ۱-۳- عشق در لغت:

لغت نامه نویسان واژه عشق را به «عَشَقَ» عربی به معنای «چسبیدن» (منتهی الأرب)، «التصاق به چیزی» پیوند داده اند. (الشرتونی: ۱۴۰۳ ق، اقرب الموارد) نویسنده مشارب الازواق نیز در خصوص معنای لغوی واژه «عشق» بر همین دیدگاه است و آن

را از «عَشَقَه» می‌داند که گیاهی است بر دور درخت می‌پیچد و آن را خشک، زرد و بی‌محصول می‌کند (همدانی: ۱۳۶۲، ۳۵۴)

مفهوم «عشق» همچون مفهوم «هستی و وجود» امری بدیهی است که امکان گنجایش در کالبد الفاظ و جملات را ندارد و بزرگترین دلالت شناخت آن، خود «عشق» است. به عبارت دیگر عشق، «لطیفه ای درونی و کیفیتی نفسانی» است که جنس و فصل مشخصی ندارد و به همین دلیل قابلیت تعریف به حد و رسم را ندارد، بلکه باید به درک و دریافت باطنی آن را شناخت: پرسید یکی که عاشقی چیست / گفتم که چو ما شوی بدانی (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۷۳۳/۶)

### ۲-۳- عشق از منظر عرفا:

جان مایه و بنیاد مکاتب عرفانی بر «عشق» و «اشراق» استوار است و تمامی عارفان با داشتن مبانی مشترک، تنها با اختلاف لفظ و تعبیر به تعریف آن می‌پردازند. شیخ اشراق- که خود از مبتدعان کشف و اشراق است- در باب ماهیت عشق می‌گوید: «محبت چون به غایت رسد آن را عشق خوانند. «العشْقُ محبه مفرطٌ» و عشق، خاص‌تر از محبت است؛ زیرا که همه عشقی محبت باشد اما همه محبتی عشق نباشد، و محبت خاص‌تر از معرفت است... به عالم عشق که بالای همه است نتوان رسیدن، تا از معرفت و محبت دو پایه نردبان نسازد، و معنی «خطوتین و قد وصلت» این است، و همچنانکه عالم عشق، منتهای عالم معرفت و محبت است، و اصل او، منتهای علمای راسخ و حکمای متأله باشد» (رک، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ۲۸۶).

عین القضاة همدانی در تمهید اصل سادس از تمهیدات، در حقیقت و حالات عشق به تفصیل سخن می‌راند و در تجلیل از مقام عشق چنین سخن می‌گوید: «ای عزیز، این حدیث را گوش دار که مصطفی- علیه السلام- گفت: مَنْ عَشِقَ و عَفَّ، ثُمَّ كَتَمَ فَمَاتَ، مَاتَ شَهِيداً، هر که عاشق شود و آن گاه عشق پنهان دارد و بر عشق بمیرد، شهید باشد... هر چند که می‌کوشم از عشق درگذرم، عشق مرا شیفته و سرگردان می‌دارد و با این همه، او غالب می‌شود و من مغلوب، با عشق کی توانم کوشید. عشق‌ها سه گونه آمد، اما هر عشقی، درجات مختلف دارد: عشقی صغیر است و عشقی کبیر و عشقی میانه. عشق صغیر، عشق ماست با خدای تعالی؛ و عشق کبیر، عشق خداست با بندگان خود؛ عشق میانه، دریغاً نمی‌یازم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم» (عین القضاة، ۱۳۴۱؛ ۹۶)

عشق که از دیدگاه عارفان بزرگ اساس و غایت آفرینش محسوب می‌شود در همه مکاتب عرفانی شرق و غرب مطرح شده است. در غرب نخستین بار در رساله « ضیافت افلاطون » و « رساله اخلاق » ارسطو به مفهوم عشق برمی‌خوریم. در جهان شرق این واژه را نخستین بار ابوعلی سینا به کار برده است. ابن عربی در این مورد معتقد است: « عشق را به ما انسان‌ها نسبت داده‌اند، اما خود نمی‌دانیم که آن چیست و چگونه با ما ارتباط پیدا می‌کند؟ » خدایا چه شگفت است که ما عشق را می‌چشیم و از آن برخورداریم، اما نمی‌دانیم که آن چیست؟ » (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۲۰/۲۳۰).

ملا احمد نراقی عشق را مقوم نطات خلقت می‌داند: « قوام همه موجودات به محبت منوط و انتظام سلسله ممکنات بدان مربوط است... نشاط و رقص افلاک از شور صهبای محبت است و مستی و بیهوشی مرکز خاک از « سکر » باده مودت « بسم الله مجریها و مُرسیها » [هود آیه ۱۴۱]... اگر محبت نبودی امهات سفلیه تن به ازدواج آباء علویه ندادی و از مزاجت ایشان، «موالید ثلاثه» نزادی » (نراقی، ۱۳۷۷؛ ۷۱۶).

تا قرن پنجم هجری، صوفیه بیشتر از محبت دم می‌زدند و « محبت » یکی از مقامات دهگانه تصوف به شمار می‌آمده است. در شعر قرن چهارم و پنجم، عشق جنبه صوری و مجازی دارد و تمام جهات و اوصاف آن، به صورت ظاهر تعبیر می‌شود اما از قرن ششم، عشق در عرفان و آثار عرفانی، عنوان خاص یافته و نخستین جلوه گاه عرفان، عشق عرفانی است. (سجادی، ۱۳۹۳؛ ۲۸۲) چنان که سنایی در باب پنجم حدیقه الحقیقه، فصلی دارد « فی ذکر العشق و فضیله » و در این مورد می‌گوید:

دلبر جان ربای عشق آمد

سر بر و سرنمای عشق آمد

عشق گوینده نهان سخن است

عشق پوشیدع برهنه تن است

عاشق آن است کو زجان و تن

زود برخیزد او نگفته سخن

(سنایی: ۱۳۷۷، ۳۲۵)

بحث عشق با لطف معنی و بیان عارفانه در خصوص قدم عشق، عشق قدیم و محدث و بذر عشق در جای جای دیوان سنایی قابل ملاحظه است. چنان که مثنوی «عشق نامه» با این بیت شروع می شود:

عشق مرغ نشیمن قدم است

قوت او، گه وجود و گه عدم است

(سنایی: ۹۵/۱۳۸۹)

### ۳-۳- عشق از منظر حکما:

در مکاتب فلسفی «عشق» از جایگاه ممتازی برخوردار است. ابن سینا در رساله‌ای که در مورد عشق نوشته است، آن را علت پیدایش جهان می‌داند «هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی که در او است، همیشه شایق به کمالات و مشتاق به خیرات است و بر حسب فطرت خود از بدی‌ها گریزان است. همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری را که سبب بقای وجود ممکنات است، عشق می‌نامیم» (طالب‌زاده، ۱۳۹۲: ۶۳). فلسفه سهروردی سراسر آمیزه‌ای از عشق و اشراق است. در واقع عرفان اشراقی، سراسر از عشق سخن می‌راند و آن را جلوه‌گر می‌کند. افلاطون، «امام الحکمه»، حصول معرفت برای انسان را منوط به اشراق می‌کند و آن را مرتبه کمال علم می‌خواند و معتقد است که عشق انسان را به این مرحله می‌رساند. او در باب عشق می‌گوید: «روح انسان، در عالم مجردات پیش از ورود به دنیا، حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی خیر را بی‌پرده و حجاب دیده است. پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند از آن زیبایی مطلق که پیش از این درک نموده، یاد می‌کند؛ غم هجران به او دست می‌دهد و هوای عشق، او را بر می‌دارد» (فروغی، ۱۳۴۴: ۱، ۳۲).

هم‌چنین افلاطون در خصوص انواع عشق به «عشق مجازی و حقیقی» قائل می‌شود «همچنان که عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی، و مولد فرزند و مایه بقای نوع است، عشق حقیقی نیز، روح و عقل را از عقیمی رهایی داده، مایه ادراک اشراقی و

دریافتن زندگی جاودانی، یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگی روحانی است» (همان)

#### ۴- بازتاب ایجابی و سلبی عقل در آینه کشف الأسرار

دیدگاه میبیدی نسبت به «عقل» برخاسته از باور ذوقی و عرفانی او است. در تعریف عقل او ناگزیر از سرشت عارفانه خویش از منظر جمال شناسانه و با استفاده از تمامی استعدادها بالقوه واژگان و تکیه بر جنبه شاعرانگی و ادبی زبان صوفیانه مانند «حرف‌گرایی» به تفسیر می‌پردازد: «عقل سه حرف است، عین است یعنی - عرف الحق من الباطل - قاف است یعنی - قبل الحق - لام است یعنی لزم الخیر» (میبیدی، ۱۳۸۲، ۴۴۲/۱). بر همین اساس در تفسیر میبیدی، ساحت‌های عاطفی و انتزاعی زبان عهده دار حمل تناقضات فکری او می‌شوند تا زمانی عقل را نور دل و مایه حیات آن و موجب حشمت آدمی بخواند و زمانی دیگر با نگرش محض عرفانی به موضع‌گیری جدی در برابر آن برخیزد:

##### ۴-۱- نمود ایجابی:

در تفسیر رشیدالدین هر چند عقل‌گریزی و نقل‌گرایی (عمدتاً در نوبت دوم) در بازتاب اندیشه‌های اشعری او پررنگ‌ترین شاخصه‌های فکری محسوب می‌شوند اما در نوبت سوم همین اندیشه در پرتو نگاه ذوقی تلطیف شده و جلوه‌ای هنری به خود می‌گیرد.

بنابراین با همه تأثیری که اشعریّت بر اندیشه و بیان او می‌گذارد، گاهی برای عقل (عقلی که سر تسلیم و ارادت در پیش دارد) نیز جایگاهی قایل است و با عناوینی چون بدایت طریق، نور دل، مایه حشمت و جمال و... از آن یاد می‌کند:

۴-۱-۱- عقل موجب جمال انسان است: یکی از جلوه‌های مثبت عقل در کشف الأسرار در تفسیر عرفانی آیه «الذی جعل لکم الأرض فراشاً و السماء بناءً» پدیدار می‌شود. در برداشتی هنری، مفسر ادیب از زبان ارباب سلوک سخن می‌راند و با بهره‌گیری از عناصر زیبایی‌آفرینی و خیال‌پردازی مانند تشبیه به صورت آفرینی‌های عرفانی می‌پردازد: «این مثل هاست که الله زد در این آیت، زمین مثل تن است و

آسمان مثل عقل و آب که از آسمان فرو آید مثل علم است که به واسطه عقل حاصل شود و ثمرات مثل کردار نیکوست که بنده کند به مقتضای علم، اشارت می‌کند که الله آن خداوندیست که شما را شخص و صورت و تن آفرید و آن تن به جمال عقل بیاراست، وانگه به واسطه عقل علم داد و زیرکی و دانش، تا از آن علم ثمرهای بزرگوار خاست» (همان: ۱۱۲/۲).

**۲-۱-۴- عقل نور دل و موجب حیات آن است:** خواجه میبید در تفسیر آیه «لآیات لقوم یعقلون» از سوره بقره با زاویه مثبتی به عقل می‌نگرد و آن را مایه روشنایی دل و بازدارنده از غیر می‌بیند «عقل عقال دل است؛ یعنی که دل را از غیر محبوب در بند آرد، و از هوس‌های ناسزا بازدارد؛ و عقل به مذهب اهل سنت نور است و جای وی دل است نه دماغ و شرط خطاب است» (همان، ۴۴۲/۱).

نیز، در خوانش دیگر از عقل، آن را مایه حیات دل تلقی کرده است: «مایه و فایده عقل آن است که دل به وی زنده گردد (لینذر من کان حیاً) پس هر که را که عقل نیست در شمار زندگان نیست، نبینی که با دیوانه خطاب نیست، چنان که با مرده نیست، از آن است که وی را عقل نیست» (همان).

**۳-۱-۴- کمال و قیمت آدمی به عقل است:** میبیدی به مانند دیگر عرفا اندیشه‌های خود را - خارج از چارچوب مکان و زمان - بر مصادیق انتزاعی حمل می‌کند و از این طریق با حفظ ظاهر در ساحتی دیگر با استفاده از تخیل و استعداد های بلاغی و زیبایی شناسی کدام و زبانی که ظرف بیان آن باشد، گرد و غبار تکرار و کهنگی را از چهره سخن می‌زداید.

او در نگاهی توأم با ذوق عرفانی به آیات «أولم ینظروا فی ملکوت السماوات والأرض ...» (اعراف/۱۸۵) «... و فی أنفسکم أفلا تبصرون» (الذاریات/۲۰ و ۲۱) عقل را از انوار اصطناع الهی و کمال آدمی را به عقل و جمال او را به علم دانسته است و به طریق عرفا سمبل‌هایی از وجود آدمی پرورش داده و تشبیهات بدیعی خلق کرده است: «این نهاد مجوّف و این شخص مولف، قیمت که گرفت به عقل و علم گرفت. قیمت آدمی به عقل است و حشمت او به علم، کمال آدمی به عقل است و جمال او به علم، پیشانی چون تخته سیم آفرید، دو ابرو بر مثال دو کمان است از مشک ناب بر وی بزه کرده، دو نقطه

نور چشم در دو پیکر ظلمت و دیعت نهاده، صد هزار گل مورد از گلشن دورخ او برآمده و ...» (همان، ۴۴۲/۸).

۴-۱-۴ - عقل ابزار معرفت است: در لایه ای دیگر از نگاه میبیدی «عقل» صاحب منصب و ابزاری و راهی برای رسیدن به علم حقیقی است. او از این رهگذر به تأویل عرفانی «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» می‌پردازد: «علمی که حاصل آید بنده را از این سه وجه حاصل آید: یا از کتابی منزل، یا از سنتی متبوع با از برهان عقل، چون این سه هیچ نباشد جز جهل محض نبود» (همان، ۳۳۴۷/۷).

#### ۴-۲ - نمود سلبی عقل:

در نوبت الثالث کشف الاسرار هندسه سه ضلعی معنا، هنر و عرفان متجلی است به گونه‌ای که این اثر به آینه تمام نمای تجارب معنوی و عاطفی تبدیل می‌شود. در تفسیر آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ...» (آل عمران/۳۱) با استیلای گرایش عرفانی به ناچار «عقل» در صف النعال بارگاه «نبوت» و «دیانت» می‌نشیند و «غاشیه‌کش» دین و شریعت می‌شود: «بگوی بر پی ما بیرون آی که کارها همه در قدم ما تعبیه کردند. دل خود را به عقل درمبند که عقل پاسبانیست، راهبر نیست، تا عنان به او دهی و راه نیست، تا روی در وی آری. آن چه طلب کنی از عقل طلب مکن از نبوت طلب کن، عقل غاشیه‌کش احکام دین است، عزت و کبریاء دین در میزان عقل ننگجد، و در حیز جوهر و عرض نیاید. دین ما همان دین است که صد و بیست و چهار هزار انبیاء و رسل را بوده است» (همان: ۷۹۴/۳).

۴-۲-۱ - عقل انسانی از درک ذات احدیت عاجز است: در طریقت میبیدی و شاهراه ذوقی و عرفانی او همان شعار رایج است که «عقل راهبر است تا در او/ فضل او بردتا بر او». به سخن دیگر میبیدی نیز مانند امام العرفا، علی (ع)، بر آن است که «لَا يُدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمِّمْ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ». (علی بن ابیطالب «ع»، ۱۳۸۰: ۳۲، خ اول) او نیز بر آن است که عقل آدمی به تنهایی از ادراک ذات حقیقت ناتوان است: «خدای را جلّ جلاله از صفات ناسزا و نعوت حدثان منزّه و مقدس دان. پاک از نقص، دور از وهم، بیرون از عقل، قدّوس از قیاس موصوفانه معلول، معروف نه معقول، پیدا و نه مجهول، و چونی وی نه معلوم، عقل در او معزول و فهم در او حیران» (میبیدی: ۱۳۸۲، ۵۰۴۴/۹).

او در پاسی دیگر از تفسیر عارفانه خود در مقام توصیف حق، با دهن کجی تلویحی به خواست و خاست آدمی، عقل‌ها را خیره در ذات الوهیت حق و یافت و دریافت او را منوط به عنایت او می‌داند: «به نام او که عقل‌ها خیره در جلال و عظمت او، به نام او که خرده‌ها سراسیمه در عالم مشیت بی علت او، به نام او که برهان کبریاء او هم کبریاء او... به نام او که طلب او و یافت او به عنایت او» (همان، ۵۲۱۹/۱۰).

**۲-۲-۴-عقل حجاب راه است:** در تفسیر آیه «و لقد خلقنا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ» رشیدالدین ترکیب «سبع طرائق» را از دیدگاه ارباب معرفت به «هفت حجاب» تفسیر می‌کند که رب العزه در نهاد آدمی قرارداده و او را به آن حجاب‌ها از کشف لطائف و یافتن حقایق محجوب داشته است که «یکی حجاب عقل، دیگر حجاب علم، سدیگر حجاب قلب، چهارم نفس، پنجم حس، ششم ارادت، هفتم مشیت، عقل او را برشغل دنیا و تدبیر معاش داشت تا از حق بازماند، علم او را در میدان مباهات کشید با اقران خویش تا در وهدده تفاخر و تکاثر بماند» (همان، ۳۴۳۷/۷).

### ۵- بازتاب عشق در آینه کشف الأسرار

مبنای تفکر صاحب کشف الاسرار در موضوع عشق، سبقت عشق خداوند نسبت به بنده بر عشق بنده نسبت به اوست: «بنده من، به حق تو که بر من است ترا دوست دارم پس به حق من بر تو که مرا دوستدار باش» (همان: ۱۴۸/۳).

واژه عشق در زبان معمولی تا حدودی مترادف لفظ محبت بوده و تا قرن دوم و سوم خصوصاً در مورد علاقه مرد نسبت به زن یا محبت زن نسبت به مرد به کار می‌رفته است. این واژه بعداً در تصوف همان معنای محبت را به خود گرفته و گاه به معنی دوستی و محبت شدید نسبت به پروردگار به کار رفته است. «عشق، زیادت در دوستی و آتشی است که در دل عاشق حق - تعالی - شعله می‌کشد و جز حق را می‌سوزاند. این عشق امر الهی و آمدنی است، نه آموختنی» (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۶۰).

در متون تصوف به صورت مکرر به موضوع عشق خداوند به انسان (يُحِبُّهُمْ) و عشق انسان به خدا (يُحِبُّونَهُ) اشاره شده است. در کشف الأسرار میبیدی نیز به این مبحث مهم عرفانی توجه شده است. و با تامل در برداشت‌های عرفانی میبیدی از آیات قرآن، مشخص می‌شود که او چون بسیاری دیگر از عارفان، اساس و منشا آفرینش را عشق خداوند



(عشق کبیر) به انسان می داند. چنان که نجم الدین رازی نیز در بحث از جریان آفرینش انسان به عشق الهی اشاره دارد: « پس از ابر کرم باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گل کرد و به ید قدرت در گل از گل دل کرد:

از شبنم عشق خاک آدم گل شد  
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد

سرنشتر عشق بر رگ روح زدند  
یک قطره فرو چکید و نامش دل شد  
(رازی نجم الدین، ۱۳۸۸: ۵۶)

میبیدی با تمایز مرتبت «عشق» از «هوی تن و محبت دل» جایگاه آن را در عمق جان می داند و «نیستی از خود و رسیدن به فنا» را آخرین مرحله عشق معرفی می کند: «دوستی سه منزل است: هوی- صفت تن- محبت- صفت دل، عشق- صفت جان. هوی به نفس قائم، عشق به جان قائم. نفس از هوی خالی نه، و دل از محبت خالی نه، و جان از عشق خالی نه، عشق ماوای عاشق است، و عاشق ماوای بلاست، عشق عذاب عاشق است و عاشق عذاب بلا. این عشق که صفت جان آمد، نیز بر سه قسم است: اول، راستی؛ میانه، مستی؛ آخر، نیستی. راستی عارفان راست، مستی و الهان راست، نیستی بیخودان راست» (میبیدی: ۱۳۸۲: ۲؛ ۹۴).

در بخش تفسیر عرفانی (نوبت ثالث) میبیدی با نگرش ویژه‌ای به بازتاب این لطیفه نهانی می پردازد و برای آن مشخصه هایی را معرفی می کند:

#### ۱-۵- ازلی بودن عشق (تقدم عشق خالق بر مخلوق):

«عشق من با خط مشکین تو امروزی نیست / دیرگاهی است کز این جام هلالی مستم» (حافظ، غزل ۳۱۴) ازلی بودن عشق الهی و ابتدائیت عشق خداوند به بندگان به طور مکرر در کتاب کشف الأسرار و اندیشه ی میبیدی آمده است. « ورنه مهر ازل بودی رهی آشنای لم یزل چون بودی؟ آب و گل را زهره مهر تو کی بودی اگر / هم به لطف خود نکردی در از لشان اختیار» (میبیدی، ۱۳۸۲: ج ۳۲/۱) میبیدی مانند عطار نیشابوری

که عشق را «همزاد ازل و همسایه ابد» می‌خواند و می‌گوید از زمانی که خداوند انسان را آفرید عشق را در تار و پود او تنیده است: «ما ز خرابات عشق مست المست آمدیم/ نام بلی چون بریم چون همه مست آمدیم» (عطار: ۱۳۷۰، ۶۱۸) معتقد است که همین ازلی بودن عشق است که موجب گشت آدمی پیش از وجود از رقم محبت الهی برخوردار باشد و همین عشق ازلی بود که او را از مرحله نابود به جایگاه بود و هستی ارتقا بخشید.

«و الهکم الله واحداً- نه عالم بود و نه آدم، نه رسوم و نه آثار بود، و نه در دار دیار، که او کارساز و خداوند مهر کار بود، رقم دولت بر تو می‌کشید و به دوستی خود می‌پسندید، و تو هنوز در عدم! ای بوده مرا و من تو را نابود» (میبدی: ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۴۰).

میبدی برای اثبات دیدگاه خود در بیان «ازلی بودن عشق خداوند و تقدم عشق خداوند بر بندگان» به آیات قرآن و احادیث استناد می‌کند:

۱-۱-۵- آیه «يحبُّهم و يحبُّونه»: از نگاه میبدی سرّ و انگیزه‌ی آفرینش از سوی خدا، عشق خدا نسبت به خود بود که سبب پیدایش عشق خداوند نسبت به انسان‌ها شد. میبدی با استناد به آیه «يحبُّهم» تقدم انسان بر مخلوقات دیگر را در قابلیت معشوقی متذکر می‌شود: «حق جلّ جلاله همه عالم بیافرید فلک و ملک، عرش و کرسی و ... چون نوبت به خاکیان رسید که برکشیدگان لطف بودند و نواختگان فضل و معادن انوار اسرار، به لطف و کرم خویش ایشان را محل نظر خود کرد، پیغامبران بایشان فرستاد. فرشتگان را رقیبان ایشان کرد، سوز مهر در سینه‌ها نهاد، آتش عشق در دل‌ها افکند و رقم محبت برضمیرهاشان کشید که: «يحبُّهم و يحبُّونه» (همان، ج ۷: ۵۲۷).

میبدی سبقت عشق از طرف خداوند بر انسان را نشانه تکریم انسان خاکی می‌داند: «عظیم کاری و شگرف بازاری که آب و خاک را برآمد که قبله دوستی حق گشت و نشانه سهام وصل. چون که ننازد رهی! و نزدیک‌تر منزلی به مولی دوستی است! آن شراب که زهر آن همه شهد است دوستی است آن راه که خاک آن همه مشک و عنبر است دوستی است. رقم دوستی ازلی است، و داغ دوستی ابدی است» (همان).

۲-۱-۵- آیه میثاق و عهد ألت: آیه‌ای دیگر که میبدی در اثبات تقدم عشق الهی بر بندگان به آن استناد می‌کند، آیه ۱۷، سوره اعراف است که به آیه میثاق و عهد

ألست مشهور است و در آن خداوند از پیمانی یاد می‌کند که در بدایت آفرینش با ذریّه بنی آدم بسته است. در این آیه خداوند می‌فرماید: «و أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریّتهم و أشهدهم علی أنفسهم بربکم قالوا بلی» (اعراف/۱۷۲). او در تفسیر این آیه بر مفهوم ازلی بودن عشق خداوند نسبت به انسان تاکید می‌نماید بر این مبنا برگزیده شدن آدمی و اختصاص خلعت محبت به او و عشق ازلی خداوند به او، مبین عنایت ویژه خداوند به انسان است: « قوله تعالی: و لقد کرّمنا بنی آدم » بزرگوار تهنیتی و تمام تشریفی و عظیم کرامتی که الله تعالی جلّ حلاله با مومنان فرزندان آدم کرد که در بدو کار و مفتتح وجود روز میثاق ایشان را در قبضه صفت جای داد و ایشان را به نعت لطف محل خطاب خود گردانید و با ایشان عهد و پیمان دوستی بست» (میبیدی، ۱۳۸۲: ۵: ۵۹۷).

#### ۲-۵- عشق دلیل هبوط آدم ابوالبشر است:

میبیدی هبوط حضرت آدم ابوالبشر از روضه رضوان را دلیل ترجیح جهان خاکی بر بهشت معرفی می‌کند و دنیای خاکی را محل تجلی صفت عشق در انسان می‌داند: «پیر طریقت را پرسیدند که در آدم چه گویی، در دنیا تمامتر بود یا در بهشت؟ گفت: در دنیا تمامتر بود از بهر آن که در بهشت در تهمت خود بود و در دنیا در تهمت عشق... نگر تا ظن نبری که از خواری آدم بود که او را از بهشت بیرون کردند، که آن از علو همت آدم بود، متقاضی عشق ب در سینه آدم آمد که یا آدم جمال معنی کشف کردند و تو به نعمت دارالسلام بماندی. آدم جمالی دید بی نهایت، که جمال هشت بهشت در جنب آن ناچیز بود. همت بزرگ وی دامنش گرفت که اگر هرگز عشق خواهی باخت بر این درگه باید باخت: گر لابد جان به عشق باید پرورد باری غم عشق چون تویی باید خورد» (همان، ۱۵۵).

#### ۳-۵- حضرت ابراهیم عالی‌ترین نمونه عشق:

میبیدی عشق و سرمستی را مایه ابتلا و بوته آزمایش اولیا و انبیا است. او در اثبات این دیدگاه به داستان حضرت ابراهیم استناد می‌کند. به باور او در قرآن کریم تجلی «عشق» در حضرت یوسف، نمود مستی در حضرت موسی و جمع و اتصال این دو در حضرت ابراهیم است. بنابر این در قرآن عالی‌ترین نمونه عشق را از آن ابراهیم خلیل

می‌داند و صفای او در عشق و اصطفایش به مقام خلّت حق را این چنین بیان می‌کند: «ابراهیم را امتحان کردند به غیر خویش و جزء خویش و کس خویش؛ امتحان به غیر او آن بود که مال داشت فراوان، گفته اند: هفتصد هزار سر گوسپند داشت به هفت هزار گله با هر گله سگی که قلاده‌های زرین در گردن داشت، او را فرمودند که دل از همه بردار و در راه خدا خرج کن. خلیل همه را درباخت، و هیچ چیز خود را نگذاشت. اما امتحان وی به جزء او آن بود که وی را خواب نمودند به ذبح فرزند... و امتحان وی به کل وی آن بود که نمرود طافی را بر آن داشتند تا آتش افروخت و منجنیق ساخت تا خلیل را به آتش او کند» (همان، ۱۰: ۳۴۶).

#### ۴-۵- ثبات در عشق:

از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که میبیدی در کشف الأسرار عشق حقیقی را بدان توصیف می‌کند، ثابت قدم بودن عاشق در عشق است. او برای نمودن این مشخصه از آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره/۱۶۵) بهره می‌جوید و در تفسیر عرفانی این آیه عشق گرویدگان و ایمان آوردگان به خدا را عشق حقیقی می‌خواند که در محبت و عشق خود ثبات قدم دارند. برخلاف کافران که هر یک چند، صنمی دیگر گزینند و آن را بپرستند: «رب العالمین می‌گوید: ایشان (مومنان) مرا سخت دوست دارند، تمامتر از آن که کافران معبود خود را دوست دارند، نه بینی که کافران هر یک چند دیگر صنمی برآیند، و دیگر معبودی گیرند... اگر آن دوستی ایشان مر معبود خود را حقیقت است پس چون که از آن به دیگری می‌گرایند؟... اما ایشان (مومنان) هرگز از ما برنگردند، و به دیگری نگرایند» (میبیدی، ۱۳۸۲: ۱: ۴۴۷).

#### ۵-۵- بی‌بدیل بودن:

از مشخصه‌های روشن عشق در کشف الأسرار بی‌ندید و بی‌بدیل بودن معشوق و تذویب محض عاشق در معشوق است. یعنی عاشق دل از اغیار ببردازد و پروای دیگری نداشته باشد. او در تبیین این مشخصه عشق حقیقی داستانی می‌آورد: «گویند که مردی بر زنی عارفه رسید و جمال آن زن در دل آن مرد اثر کرد، گفت: کَلِّی بکلک مشغول - ای زن من خویشتن را از دست بدادم در هوای تو - زن گفت: چرا نه در

خواهرم نگری که از من باجمالتراست و نیکوتر؟ گفت: کجاست آن خواهر تو تا ببینم؟ زن گفت: برو ای بطل که عاشقی نه کار توست. اگر دعوی دوستی مات درست بودی، ترا پروای دیگری نبودی (همان، ۴۴۷). این به آن معنی است که در عشق حقیقی، معشوق بدیل نمیزیرد و غیر او نمی تواند جایش را برای عاشق پر کند یا والاتر از او باشد.

### ۶-۵- حروف مقطعه رمزی میان عاشق و معشوق:

میبیدی در تفسیر حروف مقطعه سوره بقره (الم) این حروف را رمز میان عاشق با معشوق خویش تلقی می کند که در خلوت خانه دوستی «جز عارفان دندنه آن ندانند» و «رنگی است از بی رنگی» در نگار خانه دوستی که جز والهان از بی چشمی آن را نبینند: «در صحیفه دوستی نقش خطی است که جز عاشقان ترجمه آن نخوانند، در خلوت خانه دوستی میان دوستان رازی است که جز عارفان دندنه آن ندانند، در نگار خانه دوستی رنگی است از بی رنگی که جز والهان از بی چشمی نبینند:

جمال چهره جانان اگر خواهی که بینی تو

دو چشم سرت نابینا و چشم عقل بینا کن (همان، ۵۵).

### ۶- واگرایی عقل و عشق در کشف الأسرار

قرن ششم به جهت رسوخ و گسترش اندیشه های عرفانی دوران اوج تألیف متون صوفیانه با نگرش های گوناگون است. به نظر می رسد، میبیدی در صدد آن است نوعی جمع بندی سامان یافته و راهبردی از مبانی اندیشه صوفیانه ارائه کند. بنابراین او برای رسیدن به این جمع بندی به واقعیت های بیرونی می نگرد و به این طریق جهان بیرونی را در اندیشه خود سامان می دهد و بدان هویت می بخشد.

نوبت ثالث این کتاب که تصویرگر اوج کنش های عاطفی نویسنده و احوالات روحی و عارفانه اوست از تنوع زبانی و موضوعی برخوردار است و جای جای آن عرصه ی حضور اندیشه های اشعری و مسلکی نویسنده است. در این بخش عمدتاً سخن از نگاه داشت ظاهر شریعت و تعظیم حب و دوستی میان بنده و آفریدگار است که موجب کرامت و حشمت بنده است. در این برداشت حفظ ظواهر شریعت مقدمه گام نهادن در جاده

طریقت و کشف پرده از جمال حقیقت و حصول معرفت است: «هر اعتقاد که نه با سنت است، آن پذیرفته نیست و هر دین که مرتبت دار آن سنت نیست، آن دین حق نیست» (همان، ۱۹۷).

این گرایش شدید میبدی به حدیث و سنت نبوی و پای بندی به شریعت، به گریز او از هر گونه تعقل و تفلسف منتهی می شود و گاه در این مسیر تا حد یک سلفی متعصب پیش می رود:

« طریقُ الکلامِ طریقُ الظَّلامِ  
و شرُّ الظَّلامِ ظلامِ کلامِ

الیک بمنهاجِ اهل الحدیث  
و ناهیکَ بالمصطفی من امام

دَع الخَبَطِ، فالذِّینُ دینُ العجور  
علیکم بذاک و دین الظَّلامِ»  
(همان، ۹۲)

در این نگاه میبدی برای عقل به عنوان منبعی برای کسب معرفت، هویتی مستقل قائل نیست و عقل را تنها پاسبانی می داند که نبایست عنان خود را به او سپرد. به عقیده او عقل راهی نیست که انسان بخواهد به آن روی آورد؛ بلکه تنها غاشیه کش احکام دین است، و کبریایی دین در میزان عقل نمی گنجد و نباید از او چیزی خواست: « به عقل دل درمبند که عقل پاسبان است، راهبر نیست، تا عنان به او دهی، و راه نیست تا روی در وی آری، آنچه طلب کنی از عقل طلب مکن از نبوت طلب کن، عقل غاشیه کش احکام دین است، عزت و کبریاء دین در میزان عقل نگنجد» (همان، ۷۹۴/۴).

در جهان باورهای عرفانی میبدی عشق جوهر اندیشه و زبان و کلید وازه تفسیر عرفانی او است. او در پی ارشاد و نمایاندن راه صلاح و فلاح است، زیرا «عشق تنها ارزشی است که به انسان اجازه دیدار با خویشتن خویش را می دهد، ترس از گناه و

آگاهی به گناه را از میان برمی‌دارد و زمینه را برای آفرینش واقعیتی بیرون از واقعیت‌های موجود فراهم می‌کند» (فتوحی، ۱۳۸۴: ۱۰۶ با تصرف).

این پیر طریقت، حتی عبادات و اوامر و نواهی شریعت را به پیوندی از عشق و مهر تبدیل می‌کند. «روزه» را دام صید عشق و دوستی و همچنین «نماز» را زمان و مکان دیدار معشوق می‌بیند. او سخن سرای یار غایبی است که دوست دارد شناخت دیگرگون از آن یار در جان هم‌سخن خود بنشانند و پیغام محبت معشوق ازلی را به زیبا ترین و ظریف‌ترین شکل ممکن به انسان برساند.

از دیدگاه میبیدی انس میان انسان و جهان بر پایه عشقی است که در عالم هستی جریان دارد و این عشق بر همه مخلوقات در مراتب هستی ساری و جاری است و در هر مرتبه به شکلی جلوه‌گر می‌شود. میبیدی در بیان فرادستی عشق و جذبه (که در افق دوردست عشق هم‌ردیف ایمان، جذبه و توفیق قرار می‌گیرد) در برابر فرودستی عقل با طرح داستانی در آفرینش «عقل» و در ضمن بیان مطالبی در مدحت و جلّت مقام عقل، نهایت امر به مصداق «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» در مسیر سرشت عرفانی خود قدم می‌گذارد و عقل را در «پای ماچان» حضرت عشق می‌نشانند که بدون اطاعت از توفیق و عشق هیچ ارج و افاده‌ای نخواهد داشت: «رب العزّة عقل را بیافرید. گفت او را که برخیز، برخاست. گفت: بنشین، برنشست. گفت: بیا، بیامد. آن گه گفت: به عزت و جلال من که از تو شریفتر و گرامی‌تر نیافریدم. پس عقل را از این نواخت عجیبی پدید آمد در خود، رب العالمین آن از وی در نگذشت. گفت: ای عقل بازنگر، تا چه بینی، بازنگریست. صورتی را دید از خود نیکوتر و به جمال‌تر. گفت: تو کیستی؟ گفت: من آنم که تو بی من کار نیای. من توفیق‌ام» (میبیدی، ۱۳۸۲: ۴۴۲/۱).

در این نوبت میبیدی با غالب آمدن احساسات و عواطف عمیق عارفانه چون سایر ارباب سلوک به این باور می‌رسد که دلالت جبرئیل عقل تا ساحل دریای جبروت ادامه دارد و در آن جا پایان می‌پذیرد. در نظر او پس از این مرحله، راهبری عشق لازم است و در این مقام حتی عشق نیز از کسوت و ردای «عین» و «شین» و «قاف» بیرون می‌آید و به جبهه‌ی جذبه روی می‌آورد. در آنجاست که سالک را با یک جذبه از قاب قوسین سرحد وجود عبور می‌دهند و در مقام «اُودنی» بربساط قرب حق می‌نشانند. بنابراین در نظرگاه میبیدی این عشق و عنایت است که برای طی طریق لازم می‌نماید: «آنجا که

عنایت است، پیروزی را چه نهایت است، فضل خدا نهانی نیست، و بر فعل وی چون و چرایی نیست و معرفت وی جز عطائی نیست، بوجهل قرشی و بو طالب هاشمی در آتش قطعیت سوختند، و ذره معرفت از ایشان دریغ داشتند» (همان، ۵۱۰/۴).

در نثر میبدی، هرگاه که موضوع و محور معنا بیان مفاهیم و اندیشه‌های عرفانی یا بیان عواطف و ادراکات درونی باشد زبان عاطفی شده و تخیل و موسیقی در آن قدرت می‌گیرد و رمز و استعاره و تشبیه و تمثیل و کنایه و موسیقی و گزینش واژگان تحت تأثیر موضوع قرار می‌گیرد. چنان که در قسمتی دیگر او به مانند ادیبی با توسع دامنه‌ی خیال و استفاده از بدایع لفظی و معنوی و با رجحان عشق و جذب بر عقل، پیمودن طریق عقل و تأویل را در رسیدن به مقصود حقیقت به مثابه «زهرآزموده» و «به خار، خار از پای برون کردن» می‌داند (همان، ۴۹۰/۸).

یکی دیگر از نمودهای تقابل عقل با عشق در کتاب «کشف الأسرار» در تفسیر آیه «هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون» دیده می‌شود. در این برداشت نویسنده «معرفت حقیقی» را به مثابه «درّی شب افروز» می‌داند که در راه رسیدن بدان باید دریای متاعب را پشت سر گذاشت و به سخنی دیگر برای رسیدن به «معشوق حقیقت» شرط اول قدم، داشتن عشق «مجنون صفت» است. تا مباد «هر ناکسی و ناهلی دعوی آشنایی کند».

«مثال این قاعده دریایی است که آن دریا مقرّ جواهر گران مایه و درّ شب افروز ساختند و آنکه نهنگان و ماهیان عظیم حجاب آن جواهر و درّ ساختند. دو تن برخیزند که عشق آن «درّ» ایشان را در میدان طلب کشد. به کناره آن دریا شوند. صعوبت آن بینند، و از فرات آن نهنگان هراس در ایشان پدید آید. از آن دو مرد یکی چون آن احوال و احوال با صعوبت بیند، بترسد و از آن طلب قدم باز نهد و از گفتار خویش تبرّاً کند. این یکی صاحب آرزوی بود، در صفت رجولیت تمام نبود. پنداشت که این کار به آرزوی مجرد می‌برآید، و بی‌رنج به سرگنج می‌رسد. و عزت شرع او را جواب می‌دهد که «لیس الدین بالتمنی و لا بالتحلی» و آن دیگر مرد، که خداوند ارادت بود، عشق جمال آن گوهر شب افروز دیده عقل وی از احوال آن دریا بردوزد، تا از آن معانی هیچ به خود راه ندهد، و آن جمال هر ساعتی و هر لحظتی بر وی جلوه می‌کند، تا وی شیفته‌تر و عاشق‌تر می‌شود! پس سرنگون به دریا شود» (همان، ۵۲۱/۴).



اوصاف و ویژگی‌هایی که نویسنده برای سالک اول می‌آورد، مانند آرزومندی بدون همت، بی‌بهره بودن از صفت رجولیت، به فکر جان خود بودن که خود محصول حسابگری و عاقبت اندیشی است، جامه‌هایی است که آن‌ها را برآزنده کالبد عقل می‌داند. در واقع مرد اول نمود همان عقل حسابگر است. در مقابل آن سالک دوم که رمزی از عشق است و برای رسیدن به جمال معشوق راستین خود از قدم نهادن در دریای احوال هیچ ابایی ندارد. چه «اگر سعادت مساعدت نماید، در شب‌افروز در قبض طلب وی آید، و اگر عکس این بود جان‌ش نهنگان به غارت برند، و نامش در جریده لآبالی ثبت دارند» (همان، ۵۲۹).

چنانکه مشخص است در این داستان رمزی، میبیدی با ترجیح و تفضیل عشق بر عقل، همت سالک عقل را در رسیدن به جمال حقیقت راستین نمی‌داند و عشق را مرد میدان می‌خواند.

#### ۷- هم‌گرایی و هم‌سوایی عقل و عشق در کشف الاسرار و عده الأبرار

در بحث هم‌سوایی عقل و عشق میبیدی گویا از آن دسته عارفانی است که استدلال و شهود را در مرتبه طولی برای رسیدن به «معرفت» می‌داند و بر همین مبنا به «ایمان عقلی» و «ایمان شهودی» معتقد است. او در تفسیر ایمان عقلی به آیات «أدعُ الی سبیل ربِّکَ بالحِکْمه» و «ابتغوا الیه الوسیله» استناد می‌کند و در این آیات از مفاهیم «حکمت» و «وسیلت»، حکمت و عقل را اراده می‌کند. و در واقع عقل را وسیله‌ای برای رسیدن به ایمان قلمداد می‌کند چنان که «عشق» را.

میبیدی در تفصیل دسته‌بندی ایمان و شرح ایمان عقلی می‌نویسد: «ایمان دو قسم است. اول شناختن راه دین و اسباب روش و طلب وسیلت حق کردن و هو مشارالیه بقوله تعالی أدعُ الی سبیل ربِّکَ بالحِکْمه و بقوله و ابتغوا الیه الوسیله» (همان، ۵۴/۱).

او در تبیین «ایمان قلبی و شهودی» می‌نویسد: «قسم دیگر از خود برخاستن است و در راه دین رفتن. این قسم وصف حال ایمان ایشان کرد که حقایق آیات تنزیل بدانستند، و ذوق آن بیافتند تا در روش آمدند و به مقصود رسیدند. همان است که رب

العالمین در وصف ایشان گفت: فهُوَ عَلِيٌّ نُورٌ مِنْ رَبِّهِ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ «همان، ۵۵».

چنانکه مشخص است میبیدی در این زاویه برداشت برای ایمان عقلی اصطلاحات عینی و انضمامی مانند «حکمت و وسیلت» را به کار می‌گیرد و لازمه آن را اکتساب می‌داند. حال آن که برای «ایمان قلبی و شهودی» از بعد انتزاعی و درونی واژه «نور» استفاده می‌کند و لازمه آن را «عشق» می‌داند که خداوند بدین واسطه (واسطه عشق) ایمان را در قلب می‌نگارد بدون نیاز به کسب و وسیله. پاره ای دیگر در پرداخت شاکله اندیشه های عرفانی و نمودن منابت تجارب روحی و درونی خود با انکار عقل معاش اندیش و جزء نگر، چهره روشن عقل را در هدایت و اعتصام به یقین قلبی می‌داند و نقطه کمال عقل را در وصول به عشق و ایمان شهودی معرفی می‌کند. او چون نجم الدین رازی بر آن است که: «ما هر کجا که عقل بیشتر می‌یابیم، عشق بر وی ظریفتر و شریفتر و ثابت تر می‌یابیم، چنان که سیدکاینات، عاقل‌ترین موجودات و عاشق‌ترین موجودات بود» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۷: ۷۸). بنابر این باید وجود انسان کامل را نقطه اوج تلاقی و هم‌گرایی عقل و عشق دانست.

تأملی کوتاه در اندیشه‌های نویسنده مهتدی این واقعیت است که او عشق حقیقی را محصول و ثمره عقل می‌پندارد و میان عقل و عشق به رابطه علی و معلولی قائل است. از نظر میبیدی، عشق در عرض عقل نیست که انسان ناگزیر از انتخاب یکی از آن دو باشد؛ بلکه عشق مرحله ای است از مراحل پس از عقل‌ورزی و در طول آن واقع است. بایست با عقل انتخاب نمود و با عشق مسیر پیمود. در بدایت امر از دلیل و استدلال چاره نیست. اما این هدایت عقل برای راهبری سالک تا به در دوست می‌باید پس از آن باید «نعلین قصد در پای همت» کرد و سفر تفرید در پیش گرفت. در این نگاه رشیدالدین به مانند سایر هم‌کیشان «علم‌الیقین» را مرحله ی نخست «عین‌الیقین» و این مرتبه را مقدمه‌ای برای وصول به نهایت «حق‌الیقین» معرفی می‌کند. بنابراین در نگاه نویسنده، عقل و عشق همسو و همراه در مسیر واحد حرکت می‌کنند و نهایت آن مسیر رسیدن به جمال حقیقت است: «بلی در بدایت از دلیل چاره نیست، چنان که بدایت راه خلیل بود. چون آن همه دلایل در راه خلیل (ع) آمد، کوکب و قمر و آفتاب، بهر دلیلی که می‌رسید در وی همی‌آویخت که: «هذا ربّی». چون از درجه دلایل برگذشت، جمال توحید به

دیده عیان بدید. همانست که آن مهتر دین گفت: «عرفتُ اللهَ بالله و عرفتُ ما دون الله بنور الله» و هو مشارالیه لقوله: «و أشرقت الأرض بنور ربّها» ( میبدی، ۱۳۸۲: ۱۶۵/۲).

نقطه روشن تلاقی عقل و عشق در کشف الاسرار در تفسیر آیه «و کذلک نری إبراهیم ملکوت السّموات و الأرض» مشاهده می‌شود. در تفسیر عرفانی این آیه میبدی می‌نویسد: «اول او را ملکوت آسمان و زمین نمودند، تا از راه استدلال دلیل گرفت بر وجود صانع. پس به آخر جمال حقیقت او را روی نمود، از راه استدلال و برهان به مشاهدت و عیان بازگشت. اول عالم وار شد، آخر عارف وار آمد» (میبدی، ج ۱۶۴/۲).

### نتیجه‌گیری

نگاه میبدی در کشف الاسرار همواره در میان سه قلمرو عرفان، کلام و فقهت در جولان است. در عرصه فقه، میبدی سنی است و راسخ بر شریعت تسنن، در حوزه کلام، متکلمی اشعری است که همواره نقل را بر عقل رجحان می‌نهد و در ساحت عرفان، از عارفان مکتب خراسان محسوب می‌شود که باورهایش بر تجارب عاطفی و روحی بنا شده است. بر همین اساس تفسیر او نیز در نوبت اول برخاسته از نگاه شریعت محور، در نوبت دوم مبتنی بر اندیشه‌های کلامی و مأثورات احادیث جزمی اشعریه او و در نوبت ثالث (که مطمح بحث است) منبعث از شهود درونی و تجارب روحانی است. در این بخش نویسنده با رهایی از قید و بندهای کلامی و فقهی از طریق هنرورزی‌های ادبی و امتزاج حالات و تجربه‌های صوفیانه با اشارات قرآنی، به عوالم تازه‌ای از معنا دست می‌یازد. برداشتها و تفسیرهای میبدی در این نوبت بیش از آن که متکی بر پشتوانه فکری و مکتبی او باشد از حالات و مقامات روحی و عاطفی‌اش متأثر است. پس نه عجب اگر او زمانی با فروکش کردن غلیان عارفانه و با نگاهی مثبت به عقل آن را «نور دل و مایه حیات آن و عقالی برای بازداشتن دل از غیر» می‌نامد و زمانی نیز به دیده حقارت در او می‌نگرد که «عقل حجاب راه و مانع حرکت و صعود سالک» است.

در این بخش، او با تمایز گذاشتن میان شریعت و طریقت (از طریق نوبت‌بندی تفسیر خود) در پی توجیه و تبیین پارادوکس‌های ذهنی خود برمی‌آید و بر این اساس نگاهی گه‌گاهی نسبت به مسائلی چون عقل و عشق، جبر و اختیار و ... دارد. آن‌گاه که به زبان اهل قشر و شریعت سخن می‌کند عناوینی چون پاسبان طریق، غاشیه کش

دین، حجاب راه و ... را به عقل نسبت می‌دهد و زمانی که تولیت اصحاب طریقت را عهده دار می‌شود با تلطیف تصلّب کلامی و فقهی، مسیر عقل و عشق را در طول هم می‌بیند و آن دو را همسو و همداستان معرفی می‌کند که «کمال عقل در رسیدن به جمال عشق است».

به قول مولانا: چون خبر یابد دلش زین وقت نقل / عاشق آن وقت گردد او به عقل (مولوی، ۴: ۱۳۸۵/۲۶۰۴)

در تفسیر عرفانی کشف الاسرار هستی‌شناسی میبیدی بر عشق و دوستی استوار است. او عارفی جامع‌الاطراف است که در طریق عشق مرید را به مقصد طریقت راه می‌برد و از آنجا با سرانگشت محبت او را به منزل حقیقت رهنمون می‌شود.

### منابع و مأخذ

- احمدی، بابک، (۱۳۷۸)، ساختار و تاویل متن هرمنوتیک، نشر مرکز، تهران.
- انطون الیاس، (۱۹۶۸)، القاموس العصری، المطبعة العصرية، قاهره
- ابن سینا، (۱۴۰۰ هـ)، کتاب الحدود (در رسائل ابن سینا)، بیدار، قم
- ابن فارس بن زکریا بن الحسن، (۱۴۲۰ق)، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، دارالکتب العلمیة، بیروت.
- ابن منظور، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، ج ۹، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۲۹)، الفتوحات المکیة (دوره سیزده جلدی)، الهیئة المصریة العامة للكتاب، مصر.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۶۴) دیوان، انتشارات امیرکبیر، تهران
- دهقانی، محمد، (۱۳۸۷)، وسوسه عاشقی، جوانه رشد، تهران.
- رازی، نجم الدین، (۱۳۸۰)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، علمی و فرهنگی، تهران.
- ..... (۱۳۶۷)، رساله عقل و عشق: معیار الصدق فی مصداق العشق، به تصحیح تقی تفضلی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران.

سجادی، سیدضیاءالدین، (۱۳۹۳)، مبانی عرفان و تصوف، سمت، چاپ نوزدهم، تهران.  
سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۷۷)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، انتشارات دانشگاه، تهران.

سنایی، (۱۳۸۹)، (مثنوی های سنایی)، به کوشش عبدالرضا سیف و غلامحسین مراقبی، انتشارات دانشگاه تهران.

سهروردی؛ شهاب الدین، (۱۳۷۰)، تصحیح و تحشیه و مقدمه: حسین نصر؛ مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی: هنری کربن، نشر قسمت ایرانشناسی انستیتوی فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران، تهران.

شرتونی، سعید، (۱۳۶۲) اقرب الموارد، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم.

صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۹۰)، الحکمه المتعالیه، دار التفسیر، قم

طالب زاده، حمید، (۱۳۹۲)، آشنایی با فلسفه اسلامی، شرکت چاپ و نشر کتب درسی، چاپ نوزدهم، تهران.

عطار نیشابوری (۱۳۸۴)، دیوان، انتشارات دانشگاه امام خمینی، قزوین.

عین القضاة همدانی، (۱۳۷۰)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، کتابخانه منوچهری، چاپ سوم، تهران.

فروغی، محمد علی، (۱۳۴۴)، سیر حکمت در اروپا، زوار، تهران.

فتوحی، محمود، (۱۳۸۴)، «بوطیقای سوررنالیستی»، مجله تحقیقات و مطالعات ادبی دانشگاه تربیت معلم تهران، سال دوم، شماره ۵ و ۶، صص ۹۹-۱۲۴.

میبدی، رشید الدین، (۱۳۸۲)، کشف الاسرار و عده الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیر کبیر، تهران.

مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۳)، کلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، تهران.

مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، (۱۳۸۵)، تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات هرمس، تهران.

مسعود، جبران، (۱۳۷۶)، الرائد، ترجمه رضا انزابی نژاد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ دوم، مشهد.

نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۴)، انسان کامل، با تصحیح و مقدمه ماریژان موسه، انتشارات طهوری، چاپ هفتم، تهران.

نراقی، ملا احمد، (۱۳۷۷)، معراج السعادة، انتشارات هجرت، چاپ پنجم، قم.

همدانی، امیر سیدعلی، (۱۳۶۲)، مشارب الاذواق، نشرمولی، تهران

علی بن ابیطالب «ع»، نهج البلاغه، (۱۳۸۰)، انتشارات میراث ماندگار، ترجمه محمد دشتی، قم