

تاریخ وصول: 91/10/7

تاریخ پذیرش: 91/12/15

بررسی مضامین عرفانی غزلیات سلطان علی رودبند

لیلی عباسی منتظری¹

کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یاسوج، عضو باشگاه

پژوهشگران جوان، یاسوج، ایران

علی افضلی

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دزفول، استادیار گروه ادبیات فارسی، دزفول، یاسوج

چکیده:

در این مقاله برآنیم تا به بررسی و تحلیل بن مایه‌های عرفانی موجود در کلام یکی از بزرگان عرفان یعنی سلطان علی رودبند (از احفاد امام موسی کاظم علیه السلام) بپردازیم. در حقیقت هدف ما از این پژوهش، کنکاش و جستجو در جهان بینی عرفانی معتقد و مورد قبول اهل بیت (علیهم السلام) است. اهمیت وی در تاریخ عرفان را می‌توان به دو نکته خلاصه کرد اول اینکه شیخ علی سیاهپوش، در روند تبدیل طریقت صفویه به سلطنت صفویان، نقش مهمی ایفا کرده است و دوم اینکه از شیخ رودبند، اشعاری بر جای مانده، که با مطالعه آن می‌توان خط سیر طریقت صفویه از موسس آن به بعد را دنبال گرفت. آنچه با مطالعه در اندیشه‌های عرفانی رودبند حاصل می‌شود، عرفانی بر پایه سه اصل اهمیت در اجرای اصول شریعت، مبارزه با دنیاپرستی در همه اشکال آن و زهد و ریاضت است.

کلید واژه‌ها:

سلطان علی رودبند، عرفان، عشق، معرفت.

¹ - Droozan@yahoo.com

پیشگفتار

یکی از جنبه‌های تجلی معنویت، عرفان است که از گذشته تاکنون فارغ از هر دین، زبان و فرهنگ، میان نوع بشر عمومیت دارد.

«عرفان عبارت است از علم به حضرت حق سبحان از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدء و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگنای قید و بند جزئیت و پیوستن به مبدء خویش و ائصاف وی به نعمت اطلاق و کلیت.» (بثربی، 1387: 8-27) همانطور که در این تعریف مشهود است، دو جنبه را در شناساندن عرفان می‌توان در نظر گرفت: جنبه اول، مذهب و اعمال مذهبی است که با فرهنگ اسلامی و زمینه‌های دینی عرفان مرتبط است؛ جنبه دوم، فلسفه و مکاتب فکری است که به بحث‌های کلامی و مناقشات میان عرفا و متکلمین مربوط می‌شود. در یک دیدگاه کلی، عرفان و تصوف بر دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) عرفان عملی: که مربوط به وظایفی است که با رعایت آن‌ها، سالک طیّ طریق می‌کند و به حقیقت می‌رسد. در واقع این حیظه از عرفان عبارت است از «ترک رسوم قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت و خلاصه گرایش به عالم درون.» (زرین کوب، 1362: 9)

ب) عرفان نظری: که مجموعه‌ای است از دانش‌ها و بینش‌ها در تفسیر حق تعالی و شناخت او، در حقیقت این بخش از عرفان مانند فلسفه از هویت و چیستی حق تعالی و کائنات صحبت می‌کند. اساس عرفان از این نظر عبارت است از: «اعتقاد به امکان درک حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول.» (1) (همان، 9)

این علم در آغاز پیدایش و شکل‌گیری به صورت عملی بود و شاهد ما در این زمینه احوال عرفای نخستین است، بتدریج از سده سوم هجری بود که رگه‌هایی از عرفان عملی

شکل گرفت و در نهایت در سده هفتم هجری با ظهور ابن عربی و اندکی پس از او مولانا، به اوج رسید و مبانی اساسی آن پایه گذاری شد. اساساً هر پدیده‌ای در فرایند پیدایش و شکل گیری خود یک منشاء اصلی داشته است که به نوبه خود به زیر مجموعه‌هایی تقسیم می‌شود؛ بنابراین اگرچه سرچشمه اصلی عرفان ایرانی، فرهنگ اسلامی و دو منبع عظیم کتاب و سنت است، اما این امر باعث نمی‌شود که مکاتب و ادیان کهن و اسطوره‌ای را که در اصول و عقاید با عرفان ایرانی هماهنگی دارند نادیده بگیریم (2). با این حال نقش اسلام و آموزه‌های اسلامی در حوزه عرفان و تصوف ایرانی انکار ناپذیر است و از این رو ما همواره از عرفان ایرانی تحت عنوان عرفان اسلامی یاد می‌کنیم که ریشه در قرآن و سنت دارد و هدف نهایی خود را رسیدن به حقیقت مطلق دانسته که از راه معارف معمول و دانش‌های متعارف بشری به دست نمی‌آید.

زندگینامه سلطان علی رودبند

سلطان علی سیاه پوش فرزند سید صدرالدین موسی بن صفی الدین سید اسحاق اردبیلی است. نسب وی با نوزده واسطه به حمزه فرزند امام موسی کاظم (ع) می‌رسد. از زمان ولادت وی اطلاع دقیقی در دست نیست و اقوال بر سر تاریخ آن متفاوت است. ایشان اصالتاً اهل اردبیل بودند و در اشتغال به تزکیه نفس و صفای باطن اشتهار ویژه‌ای داشتند. هوی به منظور زیارت و کسب فیض از همجواری با ائمه یاطهار از اردبیل به کاظمین می‌رود. پس از چندی، یک شب امام جواد (ع) در خواب بر او ظاهر شده به او می‌فرماید: از طرف جدّم، رسول الله، دستور است که به دزفول بروی و مردم آنجا را که دچار گمراهی شده و از دین برگشته‌اند راهنمایی و ارشاد کنی، و اگر نسبت به اوامر خداوند تسلیم نشوند و سرکشی کنند، رسول خدا به امر پروردگار اجازه آب رودخانه را به تو تفویض کرده است، که آب را بر روی آنها ببندی تا از کارهای خود به دین حق و شریعت محمدی برگردند و توبه کنند. سلطان علی اجابت امر کرده به دزفول می‌رود. و در محلی که اکنون به تخت سلطان معروف است و در کنار آب دز قرار دارد رحل اقامت می‌افکند و مردم دزفول را به دین داری و پشت کردن به گناهان و پرهیز از معاصی امر می‌کند ولیکن هرچه تلاش کرد پاسخی جز ریشخند نگرفت، ناچار سر نماز دست به دعا برد که آب رودخانه بر روی این گروه سرکش و طاغی قطع شود؛ فی الحال دعایش اجابت می‌شود و آب رودخانه در اندک مدتی خشک می‌شود. مردم از بیم هلاک به

شیخ روی می‌آورند و با عجز و التماس از او می‌خواهند که رودخانه به حال اول برگردد، سلطان علی با آنان شرط می‌کند که اگر از اعمال گذشته دست بردارند، رودخانه به شکل طبیعی بر می‌گردد. مردم با جان و دل می‌پذیرند. و به دستور او همگی از زن و مرد، دو رکعت نماز توبه به جای می‌آورند. سلطان علی دعا نمود، با لطف خدا، آب رودخانه دوباره به راه می‌افتد. در مدت زمان بسته ماندن آب، روایات مختلف است؛ بعضی مدت آن را یک هفته و بعضی دو هفته و عده‌ای هم دو ماه گفته‌اند. (منتظری، 1387: 147) در پی این ماجرا، وی را به عنوان «رودبند» لقب دادند و تا به امروز به همین نام می‌شناسند.

همچنین امروزه یکی از محله‌های دزفول را «سیاه پوشان» می‌نامند که وجه تسمیه آن نیز در پیوند با لقب سیاه پوش سلطان علی است؛ در حقیقت زمانی که وی از تیمور درخواست کرد که از کشتار اسیران جنگی دست بکشد، تیمور اطاعت کرد و آنان را به سلطان بخشید لذا گروهی از آن اسیران نزد وی ماندند و در منطقه‌ای در شمال دزفول ساکن شدند. و از آنجاییکه به شفاعت سلطان علی از مرگ نجات یافتند، خود و منطقه‌ی خود را «سیاه پوش» نامیدند.

وفات سید را در روز سه شنبه هجدهم رجب سال (830 ه.ق) دانسته‌اند. وی را در محله‌ای مشرف بر آب رودخانه دز که امروزه به تخت سلطان یا محله رودبند معروف است به خاک سپردند و به دستور تیمور بقعه‌ای بسیار زیبا و با شکوه بر سر آن بنا کردند. البته ساختمان بارگاه وی پس از گذشت سال‌های متمادی بر اثر فرسایش و خصوصاً در سنوات جنگ تحمیلی به شدت آسیب دید؛ بنابراین در سال (1369 ه.ش) با همت مسوولین و همیاری مردم، به نحو مطلوب بازسازی گردید و اکنون به مثابه نگینی نفیس بازمانده از خاندان حضرت رسول (ص)، زیارتگاه اهل دل است.

جهان بینی عرفانی سلطان علی رودبند

همانطور که اشاره شد سلطان علی خرقه پوش شیخ صفی الدین اردبیلی بود، از این رو بر اصول طریقت وی عمل می‌کرد؛ بر همین اساس برای شناخت جهان بینی عرفانی وی بایستی به بررسی شالوده‌های تفکر عرفانی شیخ صفی پردازیم.

مشرّب شیخ، تصوفی است ساده، روشن و قابل فهم که سرلوحه آن محبت و خدمت و ایثار است. وی با تصوف آمیخته با فلسفه و کلام و مباحث نظری، میانه‌ای ندارد و اهل تاریخ‌اندیشی و مغلق‌گویی و خیال پردازی بی ثمر نیست و تأکید می‌کند که: «پندار فایده

ندهد، کار باید کرد تا در خود آنچه خواهند بیابند.» (صدق زاده، 1387: 258) اساس سخن شیخ این است که تصوف راهی است رفتنی و به قدم صدق و شوق پیمودنی؛ در این راه، سالک به مدد عشق از حالی به حالی می‌رود و از منزلی به منزلی دیگر ترقی می‌کند و تولد مکرر می‌یابد تا پالوده و پرورده شود.

به طور کلی طریق شیخ صفی الدین اردبیلی، ادامه همان تصوف سنتی (اشعری گرایانه) به شیوه سهروردیه بود که در اصل منسوب به ابونجف ضیاء الدین سهروردی است. «در این طریقه، زهد و عبادت و رعایت دقایق فرایض و نوافل و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار و رخصت ناجستن و تأویل نکردن، شرط اساسی تصوف است و سلوک صوفی بدون تقید به کتاب خدا و سنت و رسول و ملازمت شریعت راه به جایی نمی‌برد. پیروان این طریقه پایبند ریاضت و خلوت و مجاهده بوده و بر عمل به احکام شرع تأکید داشته‌اند. اینان بیشتر اهل عمل و عبودیت‌اند و عقیده دارند که معرفت و قرب الهی محصول معاملات و مجاهدت است و عمل زمینه را برای وصول به مقصد فراهم می‌کند و فقط لز راه عمل می‌توان نفس سرکش را رام کرد و به مرحله کمال رسید.» (زرین کوب، 1357: 8-157)

پیروان این طریقه از آغاز قرن هشتم به بعد، دو گرایش پیدا کردند: یکی گرایش به مشرب وحدت وجودی و عرفان نظری این عربی، که از نمونه‌های آن می‌توان کمال الدین عبدالرزاق کاشانی (شارح فصوص الحکم) را نام برد؛ دیگری گرایش به عرفان ذوقی و عاشقانه ایرانی که در شعر فارسی بازتاب ویژه‌ای دارد. شیخ صفی به گرایش دوم توجه کرده و بنیان فکری و جهان بینی عرفانی خویش را بر پایه آن قرار داد. در حقیقت «شیخ بر آن بود که وادی پر مخافت سیر و سلوک را جز به نیروی عشق و مستی نمی‌توان پیمود. سالک تا شراب عشق در نکشد و عقل و صفات بشری او کرانه نگیرد و جرأت شکر در او پیدا نشود و تا در مستی دلیر نگردد، ترک هستی و جان نتوان کردن و در بحر حقیقت غواصی کردن و به حقیقت رسیدن.» (ابن بزاز، 1373: 515)

تحلیل دیدگاه‌های عرفانی

اگرچه از آغاز شکل‌گیری منش عرفانی در ادب فارسی تا کنون، بسیاری از عرفا و ادیبان، درباره اصول و مبانی این علم تحقیق و تفحص نموده و کتاب‌ها و رسالات متعددی نگاشته‌اند، با این حال در سبک شخصی و در اصول و جهان بینی خاص هر کدام، نکات ویژه‌ای نهفته که

باعث تمایز دیدگاه‌ها و نحوه نگرش آن‌ها با یکدیگر گردیده است. اهمیت این موضوع زمانی آشکار می‌گردد که گوینده یکی از سادات و از نوادگان خاندان پیامبر (ص) باشد. زیرا اینان با بهره‌گیری از اصالت خویش و آمیختن آن با اصول مذهبی و مبانی آموزه‌های اسلامی به نوعی صاحب نگرشی جدید در تفکر عرفانی و طریق وصول به حق گشته‌اند. آنچه که در ادامه بررسی می‌شود، مهمترین نکاتی است که با استناد به شواهد به دست آمده از غزلیات رودبند تنظیم گردیده است. در واقع شالوده جهان بینی عرفانی وی بر مبنای این اصول پی ریزی شده و بخش اعظم غزلیاتش به این مسائل اختصاص یافته است.

عشق

منشاء تمام دردهای حاصل از فراق و مقصد و نهایت تمام راه‌های رسیدن به حقیقت، عشق است. در تفکر عرفانی، هر حرکتی از عشق نشأت می‌گیرد؛ صوفیان اساس جهان را بر عشق گذاشته‌اند و جنب و جوش موجود در کائنات را بر مبنای آن می‌دانند. آن‌ها بر خلاف فلاسفه و متکلمان و نیز حکمای اشراقی، فاعلیت خداوند را از بین علت‌های هشتگانه فاعلی، فاعلیت بالعشق می‌دانند، یعنی ذات احدیت بواسطه حب به ظهور و معروفیت اسماء و صفات خود، افاضه وجود فرموده است و رمز هستی عالم، سرّ خلقت آدم در عشق نهفته است، کی این مطلب را بیشتر با استناد به حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الناس لكي اعرف» (فروزانفر، 1361: 29) بیان می‌کنند. در فرهنگ معین ذیل واژه «عشق» چنین آمده است: «به حدّ افراط دوست داشتن، دوستی مفرط، محبت تام.» (معین، 1384، 838) به طور کلی این مفهوم بنا بر دیدگاه‌های علمی و ذوقی، تعاریف متعددی داشته است. برخی آن را مأخوذ از «عشقه» می‌دانند و عشقه گیاهی است از تیره پیچکان که دور گیاهان اطراف پیچیده و از آن‌ها تغذیه می‌کند؛ عشق نیز ذره ذره روح عاشق را در بر می‌گیرد و او را از خود فانی می‌کند. (3)

در جهان بینی عرفانی سلطان علی رودبند، این مسأله از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، در حقیقت خمیرمایه مشرب عرفانی وی در آغاز از عشق به کمال مطلق و ذات احدیت سرچشمه می‌گیرد. وی در دیوانش صراحتاً به عشق خود به محبوب ازلی اشاره می‌کند و از فراق حاصل از آن می‌نالند و می‌گوید:

آستان در معشوق مکانست مرا درد پنهان غمش در دل و جان است مرا
جگرم خون شد و در تن ز فراقش شب و روز هر زمانم ز ره دیده روانست مرا

(رودبند، ۱۳۷۰: ۹۱)

به عقیده وی، ظهور و تجلی عشق حقیقی، مایه هدایت بشر برای رسیدن به کمال گردیده و موجب پریشانی و شیفتگی خلایق شده است:

آفتاب رخ تو پیدا شد ره گم گشتگان هویدا شد
هر که بویت شنید بیخود ماند هر که روی تو دید شیدا شد

(همان، ۹۴)

این بینش، اعتقاد وی را به ازلیت عشق بر مخاطب هویدا می‌سازد؛ همانطور که می‌دانیم عشق حقیقی منشاء و سرچشمه‌ای قدیمی و ازلی دارد؛ این امر بازتابی است از کلام حق تعالی در قرآن کریم که می‌فرمایند: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف، ۱۷۲) پیامبر (ص) نیز در این باره فرموده‌اند: «اول کما خلق الله العقل» (غزالی، ۱۳۸۵، ۱: ۸۹) این تعبیر برای عقل و جایگاه آن در سلسله مراتب آفرینش، در حقیقت تعبیری برای عشق و محبت و ازلی بودن آن است:

دور حسنش ز ازل تا به ابد خواهد بود نقصان نپذیرد که عیان است مرا

(رودبند، ۱۳۷۰: ۹۱)

عهد بستی تو در ازل با ما ما به آن عهد تا ابد هستیم

(همان، ۱۹)

بر همین اساس است که به عقیده وی، سرمستی حاصل از عشق حقیقی، دائمی و زوال ناپذیر است و عاشق همیشه خواهان عشق دوست و در هوای وصال اوست:

می خورانیم و روز و شب مستیم توبه کردیم و باز بشکستیم

(همان، ۱۹)

و این همان بینشی است که عشق را در تمام مخلوقات ساری می‌بیند. یعنی «عشق یک حقیقتی است که در تمام ذرات وجود جریان و سریان دارد. در این هوا هم عشق است، در آن سنگ هم عشق است، و اصلاً حقیقت، عشق است و آنچه غیر از عشق می‌بینی مجازی است بر روی این حقیقت.» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۷۲)

ز عشقش شورشی‌اند جهانست و گرنه در جهان غوغا نبودی

(رودبند، ۱۳۷۰: ۱۰۳)

آتش عشقش چو بزد شعله‌ای دید مرا سوخته و در ما گرفت

باد چو بوی سر زلفش گرفت جمله جهان عشق به شیدا گرفت

(همان، ۹۴)

در حقیقت اهمیت این موضوع در جهان بینی عرفانی رودبند تا بدان جاست که وی اولین شرط سپردن طریق و سیر و سلوک در رسیدن به کمال را عشق می‌داند و می‌گوید:

با عشق سپار این عنان را ز آن پیش به هم زنی تو جان را

(همان، ۹۳)

اما هر کسی شایستگی بهره مندی از محبت دوست را ندارد بلکه غیرت الهی ایجاب می‌کند که دل عاشق، از شائبه حضور غیر پاک باشد تا جایگاه تجلی عشق حقیقی گردد:

لذت عشق تو کسی داند که دلش با غم تو یکتا شد

خانمان در جهان برافشانند هر که را عشق دوست پیدا شد

(همان، ۹۴)

درواقع اهمیت و ارزش دل بیشتر به خاطر تجلی حق تعالی در آن و جایگاه و منزل خداوند بودن است. این امر به اعتبار حدیث قدسی «لا یسعی ارضی و لا سمائی بل یسعی قلب عبدي المؤمن التقی التقی» می‌باشد که حق تعالی درباره ویژگی دل انسان کامل گفته

است (4). بنابراین در مشرب عرفان، عرفا به دل به عنوان نظرگاه و جلوه کاه خداوند اهمیت بسیاری داده و عشق را با توجه به آن تفسیر نموده‌اند:

باز سر من همه سودا گرفت	باز دلم آتش غوغا گرفت
لشکر عشقش چو بزد بر دلم	ملک دلم عشق به یغما گرفت
عشق بتم جای معین نداشت	در دل من مسکن و مأوا گرفت

(همان، ۹۴)

در خانه دل نشسته یارم	از جای دگر در انتظارم
آن یار میان دل نشسته	سرگشته چرا ز هر کنارم

(همان، ۱۷)

نکته مهم دیگر در ارتباط با دیدگاه رودبند درباره عشق، درمان ناپذیر بودن آن است. عشق حقیقی به دلیل جلوه‌های بیکران حق تعالی هر دم جلوه‌ای تازه دارد و هر لحظه به حالتی بروز می‌یابد، بنابراین از تکرار به دور است و چون هر دم به گونه‌ای است بنابراین عاشق را شیفته تر و بی‌قرارتر می‌سازد، لذا درمانی برای این اشتیاق‌ها و التهاب‌ها نیست:

درد عشقت را دواى دیگر است	اشقانت را هوای دیگر است
این صفای ما ز پیش ما بین	این صفای ما ز جای دیگر است
مطربا می‌زن نوای عاشقی	عشق را هر دم نوایی دیگر است

(همان، ۱۹)

البته از دیدگاه رودبند، بهترین درمانگر عشق، خود عشق است و به مثابه زهری است که پادزهرش در خودش نهفته است:

در می‌عشق زهر تریاک است	چون بنوشی و کم فروشی به
-------------------------	-------------------------

(همان، ۱۰۰)

نکته دیگر آنکه از آنجایی که عشق یک نیروی ذوقی و احساسی فطری است بنابراین هیچ گونه سنخیتی با معیارهای عقلانی و ایده‌های منطقی ندارد و عاشق را سرگشته و حیران می‌نماید:

که داند حال عاشق را که عشق از عالم غیب است در این ره عاقل و دانا شود سرگشته سودایی

(همان، ۱۰۱)

البته این حیرت و پریشانی لازمه عشق حقیقی است، زیرا ماهیت عشق خونریزی و سرکشی است و در ابتدا آسان می‌نماید اما در میانه طریقف دشواری‌هایش را بروز می‌دهد. تنها مرد طریقت و عاشق راستین است که می‌تواند در برابر ناملايمات بایستد و صبر و شکیبایی داشته باشد و به همین دلیل است که راه سیر و سلوک، راهی بیکران و پراز دشواری است و هرکسی لیاقت سپردن آن را ندارد؛ رودبند درباره دشواری‌های عشق الهی می‌گوید:

عاشقم گشتی پریشانم کنم آن گهی بی‌جان و بی‌ماتت کنم
آتشی در خرمن صبرت زنم همچو رندان مست و حیرانت کنم

(همان، ۱۰۳)

در حقیقت بزرگترین دغدغه عاشق در تحمل ناملايمات راه عشق، رسیدن به وصال دوست است:

علی خواهد که دریابد کمال دولت وصلش چومجنون سخت مشتاق است ببیند روی لیلا را

(همان، ۹۲)

به دلیل همین دشواری‌هاست که سالک طریقت در سلوک روحانی خویش پخته می‌شود و به کمال و معرفت نائل می‌گردد و این بزرگترین خاصیت عشق روحانی است:

آتش عشق، خام پخته کند چون شدی پخته گر نجوشی به

(همان، ۱۰۰)

موانع و حجاب‌های وصول به حق

از نظر عرفا موانعی بر سر راه حقیقت وجود دارد که منجر به نقص شناخت کامل ما از حق تعالی و در نتیجه نرسیدن به وصال و قرب معشوق حقیقی می‌گردد. این حجاب‌ها همواره محدود به زندگی این جهانی و حضور در دنیای مادی است. براساس جهان بینی عرفانی - اسلامی، این موانع در دو قسم بررسی می‌شود:

الف) حجاب نورانی: «غرض از علوم و اعمال آن است که وسیله قرب حق و معرفت و شناخت گردند. هرگاه که سبب غرور و انانیت و عجب و تکبر و ریا و خود بینی شوند و موجب بعد و دوری از درگاه حق تعالی گردند، آن در صورت طاعت و در معنی گناه است.» (لاهیجی، 1385: 513) خداوند متعال در قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «قل هل ننبئکم بالأخسرین اعمالاً الذین ضلّ سعیمهم فی الحیوه الدنیا و هم یحسبون أنّهم یحسنون صنعا.» (کهف، 4-103)

این شعله آتش ریا بین سوزد همه طاعت نهان را

(رودبند، ۱۳۷۰: ۹۳)

ب) حجاب ظلمانی: این حجاب جنبه عامتری دارد و تقریباً تمامی اهل دنیا به آن دچارند. یکی از انواع این حجاب‌ها، گرفتار شدن در بند نفسانیات و علایق مادی است؛ در حقیقت زندگی مادی و دنیوی سراسر لُهو و لعب است و لذات ناپایدار آن به شمایل نیکو آراسته گردیده است، بر همین اساس اهل دنیا به این ظواهر دل می‌بندند و از اصل و حقیقت عالم غافل می‌مانند. سلطان علی این ظواهر را چون حجابی بر دل می‌انگارد که آینه روح را مکدر می‌کند:

آینه دل مشو مکدر نیکوی بسد جهان را

تا چند دهی مجال در دل این دشمن دین عدوی جان را

(همان، ۹۳)

بنابراین بر رفع حجاب و تلاش در جهت زدودن زنگار هوا و هوس از صفحه دل تأکید شده است:

در این پرده ظلمات دلت گشته اسیر برفکن از بر دل پرده ظلمانی را
تا به بیند دل تو عالم ارواح ملک تا ز خود دور کنی صحبت شیطانی را

(همان، ۴۵)

در اصل این حجاب مثل پرده‌ای جلوی ادراک و حواس ما را می‌گیرد و تمامی حواس ما را در ادراک حقیقت مختل می‌کند و این همان چیزی است که خداوند در قرآن در توصیف آن چنین فرموده‌اند: «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه» (بقره، 7) با استناد به شواهد دینی تنها در لحظه مرگ است که حقیقت بر آدمی مکشوف می‌شود:

از خانه برون کند علی را آن دم که دمی پسین برآرم

(همان، ۱۷۱)

دانه ما را فکنند در دامش چيست از دام و دانه وا جستیم
هر دو عالم حجاب ما شده بود برفشان‌دیم هر دو وارستیم

(همان، ۱۷۹)

تجلی

«مراد از تجلی آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات او پس از تعیین یافتن به تعینات برای خود او یا برای غیر اوست به نحوی که تباین، تجافی، حلول و اتحاد لازم نیاید. به تعبیر دیگر تجلی روندی است که طی آن ذات حق _ که در ذات خود مطلقاً ناشناختنی است - خود را در مقیّدات و کثرات نمایان سازد. بنابراین نظریه تجلی مکمل نظریه وحدت وجود و عهده دار توجیه کثرت مشهود پس از اعتقاد به وحدت محض وجود است.» (رحیمیان، 1388: 132)

ز نورش شد منور دیده جان وگرنه چشم ما بینا نبودی
اگر مقصد نبود و در معنی گذار ما در این دریا نبودی

(همان، ۱۰۳)

اما مهمترین قسم تجلی در جهان بینی عرفانی، تجلی جمالی است. براین اساس اصل و منشاء تمامی زیبایی‌های خلقت، تجلی ذات حق به صفت جمیل در کثرات و تعینات است. بارزترین نمونه این تجلی در روز الست همگام با تجلی جمالی حق بر خلاق است که با یک نظر، همگی را واله و شیدای خویش کرد و عشق را در تمامی مخلوقات ساری و جاری نمود:

من از روز نخستین در صفایم که با آن روح قدسی آشنایم

(همان، ۱۰۲)

اگر نور رخس پیدا نبودی سر ما حاصل سودا نبودی

(همان، ۱۰۳)

اعتقاد به اصل تجلی در بینش عرفانی منجر به هدایت تفکر عرفا و متکلمین به اصل وحدت وجود گردیده است. پایه گذار این شیوه فکری، ابن عربی بود. وی در سده هفتم هجری با ایجاد ساختاری نوین، یعنی تکمیل پایه‌ها و مبانی وحدت وجود، نگرشی جدید در اصول جهان بینی عرفانی ایجاد کرد که الهام بخش عرفا و متکلمین پس از وی شد؛ اوج این تفکر در جهان بینی مولانا مشهود است. در حقیقت ما یک وجود مطلق (واجب الوجود) داریم و در مقابل یک عدم مطلق، در حدّ فاصل میان این دو، مرتبه «مکان» است که هم دربردارنده عدم است و هم دربردارنده وجود و تفاوت آن با ذات واجب حق در این است که وجود حق از حق است و قائم به ذات اما وجود ممکن مستند به وجود حق و قائم به او (5). بر این اساس رودبند با اتکا به جهان بینی وحدت گرای خویش همواره در غزلیاتش بر دیدن و ادراک حقیقت در ورای کثرات سفارش نموده است و می‌گوید:

هزاران نقش‌ها بینی ز هر نقشی که پیش آید برو نقاش را میجو به سوی نقش‌ها منگر

(رودبند، ۱۳۷۰: ۹۷)

وی همچنین قبله وحدت را تنها قبله حقیقی می‌داند و تأکید می‌کند که بایستی تنها به سوی حق که وجود واجب و حقیقی است روی آوریم و یک دل متوجه او شویم:

پاک کن از دل خود گرد پشیمانی را یک جهت شو متوجه بر آن دلبر خویش

(همان، ۹۲)

انسان کامل

«اساساً پیدایش مفهوم انسان کامل با پیدایش حکمت و عرفان اسلامی همگام است. بایزید بسطامی اصطلاح «الکامل التمام» را در مورد انسانی به کار برد که به مقام والای معنوی رسیده است. پس از وی، حلاج از انسانی سخن گفت که جمیع مراتب کمال را پیموده و به مرتبت «انا الحق» نایل شده است. واضع اصطلاح انسان کامل «بن عربی» است و پس از وی ظاهراً عزیز الدین نسفی اولین نویسنده‌ای در جهان اسلام است که نام انسان کامل را بر مجموعه رسالات خود نهاده است.» (بختیار، ۱۳۸۳: ۱۴۱) بتدیج با گسترش جهان بینی عرفانی، این مسأله نیز پرورش یافته و ابعاد جدیدتری پیدا کرد. در غزلیات رودبند و در منش فلسفی او، همواره بر جایگاه والای اولیا و بهره مندی از آنان تأکید شده است. اینان در حقیقت مردانی هستند که با اصالتی که در عالم معنا داشته‌اند، زندگی این جهانی را بی ارزش دانسته و خواهان بازگشت به اصل خویش می‌باشند:

فرو نایم بدین مردار دنیا	که من شهباز دست پادشایم
مقام جان من بالای عرش است	چرا وابسته این تنگنایم
قرارم نیست اندر ملک فانی	که من از عالم ملک بقایم

(رودبند، ۱۳۷۰: ۱۰۲)

منم آن بحر با معنی که موج پر گهر دارم	منم آن روح روحانی که از معنی خیر دارم
نیم از عالم صورت که با صورت در آویزم	به ملک عالم معنی مقام معتبر دارم
درین زندان جسمانی دل و جانم فرو ناید	نه آخر طالب حاکم که حرص سیم‌وزر دارم
که من از عالم جانم در این پستی کجا مانم	به بال همت معنی ز نه ایوان گذر دارم

(همان، ۹۸)

بررسی مضامین عرفانی غزلیات سلطان علی رودبند/ ۲۴۷

به دلیل این اتصال به عالم ملکوت، بهره‌های مادی در نظر اینان پست و بی ارزش است و آنچه برایشان لذت بخش است بهره مندی از خوراک معنوی و روحانی است:

برافشان هر دو عالم را به یاد آن می عشقش که تا بی واسطه دستی بنوشی می از آن ساغر

(همان، ۹۷)

این دنیا برای آنان زندان روح متعالی است؛ چراکه در آن عالم ربانی نزد محبوب حقیقی از مقاوم معنوی و الایی برخوردارند و به نحوی سلطنت روحانی دارند، به همین دلیل است که در این جهان با رهبری انسان‌ها به جانب حقیقت و کمال، از ارزش بی نظیری نزد خداوند در آن جهان بهره مند هستند:

گر به مویی در ره ما رهبری رهنمای جن و انسانت کنم
بندگی کن تا بیابی سلطنت بنده گردی باز سلطانت کنم

(همان، ۱۰۲)

در حقیقت اینان از آن جایی که در مسیر بازگشت به اصل خویش، سیر و سلوک کرده و از تمامی خطرات و موانع طریقت آگاه هستند، بهترین راهنما و رهبر در مسیر وصول به حق می‌باشند و بایستی برای در امان ماندن از حجاب‌ها و موانع، از تجربه‌های آنان بهره گرفت:

از پی هرکس نشاید ره برید مرد این ره رهنمای دیگر است

(همان، ۱۹)

ای علی در صحبت مردان نشین تا ترا از زمره ایشانت کنم

(همان، ۱۰۲)

علی اندر پی رهرو توان شد سوی آن دلبر نشاید اندر این ره شد به خودبینی و تنهایی

(همان، ۱۰۱)

معرفت

«معرفت و خداشناسی شرط اساسی ورود به طریقت و نیل به حقیقت است؛ در واقع تلاش انسان همواره بر این مبنا بوده است تا حقانیت ذات خداوند را از راه‌های مختلف شناخته و از این رهگذر حسّ فطری پرستش را در درون خویش ارضا نماید، هرچند که هنوز هم بعد از گذشت قرون متمادی نتوانسته است به کنه ذات حق تعالی پی ببرد و تلاش وی در این زمینه در حدّ و مرز اندیشه محدود مادی تا حدودی ناکام مانده است.» (عباسی، ۱۳۸۹: ۲۲۰) رودبند با اتکا بر اهمیت معرفت و شناخت حق تعالی، همواره بر کسب دانش در بازشناسی حقیقت تأکید می‌کند و می‌گوید:

جهل چون مهره خر علم بود گوهر پاک مهره مگذار طلب گوهر عمانی را

(رودبند، ۱۳۷۰: ۹۲)

به عقیده وی با پیمودن راه راست و سلوک واقعی همراه با بهره مندی از حضور پیر طریقت می‌توان به حقیقت و کمال نائل شد:

هرکه او راه راست پیش گرفت منزلش عاقبت بر ما شد

(همان، ۹۴)

یکی دیگر از راه‌های رسیدن به معرفت از نظر رودبند، خودشناسی است. از آنجاکه آدمی بر صورت حق آفریده شده است بنابراین با شناخت خود به طور کامل و جامع، خدای خویش را نیز خواهد شناخت:

فراغت شوز خودبینی ز هستی بیابی عالم معنی اگر از خودت خبر یابی

(همان، ۹۲)

ریاضت

یکی از گام‌های اساسی در طریقت و وصول به حقیقت، بریدن از خلق و یگانه شدن برای حق است. اما این مسأله آدابی دارد و هر تبثلی به مفهوم ریاضت واقعی نیست. شیخ صفی در

توصیف ریاضت حقیقی و راستین می‌گوید: «منظور از ریاضت در باور به رضای خدا، پیامبر و استاد زیستن است. ریاضت جهد کردن است به تن در عبادت و طاعت حق تعالی و مخالفت نفس کردن و هوای نفس را سر باز زدن، اما در هر صورت ریاضت باید ریاضتی شرعی باشد؛ دور از هرگونه بدعت و رهبانیت. ریاضت آن نیست که خوردن و خفتن ترک کند، بلکه آن است که بر وفق رضای حق تعالی باشد و هر طاعتی که در وی شایبه نفسانی و ریا باشد خلاف نفس کند نه آن چنان که گرسنگی و سختی بر خود نهد که غیر ملت بر خود می‌نهد.» (تذکره شیخ صفی، 8-487)

دل و همت مده به صحبت خلق	بیر از خلق تا نبرد خلق
خلق جز مکر و بند و پیچ نیند	همه را آزموده‌ام هیچ نیند
گر نه ای می‌جومه به نور گرد	همچو خورشید باش تنها رو
مهر پیوسته یک سواره بود	ماه باشد که تا ستاره بود

(رودبند، ۱۳۷۰: ۱۰۰)

سماع

یکی از بارزترین جلوه‌های سکر و مستی حاصل از میل و اشتیاق به وصال محبوب حقیقی در تفکر عرفانی، سماع است. از این رو عرفا حرکات مربوط به سماع را اشاره به رمزی از احوال و اسرار روحانی دانسته‌اند. «چرخ زدن را اشارت به شهود حق در جمیع جهات، جهیدن را اشارت به غلبه شوق به عالم علوی، و پا کوفتن را اشارت به پامال کردن نفس افکاره و دست افشاندن را اشارت به دستیابی به وصال محبوب می‌دیدند.» (زرین کوب، 1380: 330) همچنین خرقة و دستار دریدن و افکندن آن در آتش رمزی از رسیدن به مقام وحدت و نابود گردانیدن تعلقات مادی و این جهانی است. در اندیشه عرفانی رودبند این مسأله بازتاب ویژه‌ای داشته و در غزلیاتش به سماع و شرایط خاص آن اشاره کرده است:

رو فکن دستار هستی در سماع	تا ییابی ذوق مستی در سماع
هر زمانی منزلی آید پدید	گر برون آیی ز هستی در سماع

شیشه ناموس دائم با تو است رو که رستی گم شکستی در سماع
آتش اندر خرمن صورت بزن ز آن که تو دست بستی در سماع
منزل اصلی پدید آید علی گرچه تو مستی در سماع

(رودبند، ۱۳۷۰: ۱۰۲)

نکوهش دنیا و دنیاپرستان

جهان مادی و هستی عاریتی، نزد عرفا و اولیای طریقت چندان اهمیتی ندارد زیرا همانطور که اشاره شد اصل و منشاء اولیا در عالم معنا است و خواهان بازگشت به آن هستند. از این رو همواره بر ناپایداری و بی وفایی این جهان تأکید داشته و سعی کرده‌اند در آثار و گفته‌هایشان سیمای حقیقی عالم ماده را برای انسان‌ها به تصویر بکشند. رودبند نیز در غزلیاتش، ماهیت جهان هستی را اینطور بیان می‌کند:

جهان مکاره‌ای پیرست داروخانه رنگین مبادا کز سر مستی بگیری سر ز پا در بر
وفایی نیست دنیا را مشو اندر پیش پویان نگیرد انس با مردم کند هر لحظه صد شوهر

(همان، ۹۷)

از این رو با یادآوری اینکه اصل آدمی و روح و روان وی عالم معناست، ما را از دنیاپرستی و شیفته ظواهر آن گردانیدن بر حذر می‌داند و می‌گوید:

تورا کاینجا قرار نیست مسکن برچه می‌سازی رها کن منزل فانی غریبی اندر این کشور
زهر منزل که پیش آید چو مردان قطع کن وی را به دنیی سر فرو ناری طلب کن منزل بدتر
تو را منزلگه شاه‌یست در عقبی دریغا تو اسیر این جهان گشتی ز بهر سیم و جاه و زر

(همان، ۹۷)

چند معمور کنی خانه جسمانی را نفسی کن هوس عالم روحانی را

(همان، ۹۲)

وی شیفتگی دنیاپرستان را به عالم ماده ناشی از جهل و نادانی از وجود حقیقی و لذات عالم معنا می‌داند و می‌گوید:

زبی عقلی بود دل را کنی مشغول این دنیا که دادن ابلهی باشد به دنیا ملک عقبی را

(همان، ۹۲)

و حاصل این دنیا پرستی را چیزی جز پشیمانی نمی‌داند:

دل چه بستی اندر این دنیاى دون بـت روزی پشـیمانـت کـنم

(همان، ۹۲)

فنا و بقا

در مشرب عرفانی، سالک بایستی در مسیر سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت از تعلقات مادی و جسمانی و نیز صفات بشری فانی گشته و با استغراق در ذات حق تعالی همانند او شده و به بقای او باقی و جاودان باشد. البته مقصود ما در اینجا از این دو اصطلاح «فنا از اوصاف بشری و بقا به صفات الهی است که سالک تا از حظوظ نفسانی فانی نگردد، از زلال مشرب بقا شرب و ذوق نیابد؛ یعنی تا از خود نمیرد باقی نشود.» (اردبیلی، 1373: 513)

ترک زهد و ورع و صومعه خواهم کردن کنج وحدت به خرابات نهان است مرا

تن نخواهم که در این راه بود زحمت من ز آنکه اندر سفرم بار گرانست مرا

(رودبند، ۱۳۷۰: ۹۱)

تا دلم دم ز ره عالم روحانی زد آتش عشق درین خرمن نفسانی زد

دل مجرد شده از هر دو جهان در طلبش پشت پا بر همه ملک سلیمانی زد

(همان، ۹۶)

در حقیقت اولیا با رسیدن به مرتبه فنا و یکی شدن با ذات حق، به صفات محبوب خویش متخلّق می‌گردند و هستی ابدی می‌یابند:

گر فنا گردی در این ره پاک نیست این فنا راهان بقای دیگر است
(رودبند، ۱۳۷۰: ۸۹)

بنابراین فنا از صفات مادی یکی از ابزارهای وصول به حقیقت و نائل شدن به معرفت و کمال است:

طلسم جسم بشکستم به کوی دوست بنشستم تو این معنی که می بینی من از جای دگر دارم
هر که فنا گشت ز خود در رهش مرتبه اش منزل اعلی گرفت
(همان، ۹۸)

همانطور که می دانیم یکی از گام‌های اساسی در سیر و سلوک و وصول به حقیقت، مبارزه با نفسانیات و تعالی دادن به ارزش‌های روحانی است؛ لذا سالک در ابتدای طریقت بایستی با فنای صفات مادی و گذشتن از ظواهر و تعلقات دنیوی، پاک و خالص گشته و روحش را برای اعتلا به عالم معنا آماده سازد:

اگر اند خراباتی بیا در حلقه مردان چو مردان حمله ای میکن برین سر لشکر کافر
شکن قلب شیاطین را اگر مرد ره عشقی چو ابراهیم بر هم زن بت و بتخانه آذر
(همان، ۹۷)

صحبت دیو را کن دب خود را در یاب نشنیدی که گرفت تخت سلیمانی را
(همان، ۹۲)

هر که بر خود در هوا بریست منزلش عاقبت بر ما شد
(همان، ۹۴)

اعتقاد به این اصل در طریقت و وصول الی الله باعث می گردد تا سالک علاوه بر گذشتن از صفات مادی و تعلقات نفسانی خویش، از خویشتن خویش هیچ اختیاری نبیند و همه امور زندگی خویش را تحت مشیت نیروی یزدان بداند. و این همان مرتبه جبر محمود است که

بررسی مضامین عرفانی غزلیات سلطان علی رودبند/ ۲۵۳

جبر خاص منتهیان و انسان‌های کامل و وارسته است (6). اینان در واقع با رسیدن به مرتبه فنای صفات و افعال و نیز رسیدن به مقام رضا، در برابر افعال و اراده حق تعالی تسلیم‌اند و به خواست و مشیت معبود خود راضی می‌باشند:

اختیاری نماند در دل ما گاه از این دست و گاه از آن دستیم

(همان، ۹۲)

طلب

طلب، نخستین گام در سیر و سلوک سالک جهت رسیدن به حقیقت و کمال است. در اصل تا زمانی که سالک، معشوق و محبوب ازلی را طلب نکند و زهر هجران را به کام نکشد، نمی‌تواند قدم در راه طریقت بگذارد و دشواری‌های آن را تحمل کند:

طلب دوست می‌دواندمان ره‌روانیم هیچ نشستیم

حلقه بندگی به گوش کنیم کمر بندگی به جان بستیم

(رودبند، ۱۳۷۰: ۱۹)

دل‌امقصد در آن عالم وجود خوب دلدار است طلب‌کن مقصد خود را مکن همت از این کمتر

(رودبند، ۱۳۷۰: ۹۷)

قرب

قرب عبارت است از نزدیکی به حق تعالی، البته نه نزدیکی صوری و مادی، بلکه نزدیکی معنوی که از راه دل حاصل می‌شود؛ عنی هر قدر دل به حق نزدیکتر باشد، او را بیشتر احساس می‌کند، به عبارت دیگر «قرب، استغراق وجود سالک در عین جمع به غیبت از جمیع صفات است.» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۱۷) یکپاز راه‌های رسیدن به حقیقت و وصال دوست، زدودن صحیفه دل از ظلمات گناه و فنای صفات مادی و نفسانی است:

چو عیسی‌تو مجرد شو نظر در ملک باقی کن ز ترک این جهان بوده است مقام قرب موسی را

(رودبند، ۱۳۷۰: ۹۹)

یکی از عواملی که باعث دوری از حقیقت و عدم ادراک نزدیکی ما به او می‌شود این مسأله است که حق تعالی از غایت نزدیکی به ما دور است. کاشفی در این زمینه می‌گوید: «ای درویش بی چون، بی چون باشد، تو می‌دانی که نزدیک است که نحن اقرب الیه من حبل الوريد، اما از غایت نزدیکی، دور دور می‌افتی چنان که جان و خرد بسیار بسیار به تو نزدیکند و از غایت قرب، بعید می‌نمایند.» (کاشفی، ۱۳۸۳: ۳۷۷)

با یار قرین و غافل از یار چون اشتر مست در قطارم

(رودبند، ۱۳۷۰: ۸۷)

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که دیدگاه‌های عرفانی سلطان علی رودبند بر محور اندیشه وحدت وجودی است و به نوعی می‌توان او را دنباله‌رو طریقه کلامی این عربی دانست. در حقیقت دنیاستیزی، کمال‌گرایی، شوق و سرمستی، تبتل و پایبندی به حفظ شریعت، از مهمترین مؤلفه‌های عرفان رودبند است. ایشان این اصول را با بهره‌گیری از زبانی ساده و صمیمی و به دور از تکلف‌های بدیعی و صنایع به نحوی بلیغ و قابل فهم بیان کرده‌اند و آنچه که از فضای حاکم بر اشعارش برمی‌آید، تأکید بر عرفان زاهدانه و تقوامدارانه است که در آن به دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت بر می‌گزیند. نکته دیگر اثر‌پذیری وی از منش عرفانی استاد بزرگش شیخ صفی‌الدین اردبیلی است؛ به نحوی که با مطالعه اشعار سلطان علی می‌توان پایه‌ها و اصول فکری شیخ صفی را جستجو نمود و از این نظر اشعار وی تصویرگر یک سیمای کلی از جهان بینی استادش است. نکته آخر اینکه علیرغم اینکه وی شالوده و بنیان فکری خویش را بر مبنای اصول عرفان عملی بنا نهاده است با این حال از ضروریات عرفان نظری غافل نمانده و به نوعی این دو را مکمل یکدیگر در طریق وصول الی الله می‌داند.

پی نوشت‌ها:

- 1- ر.ک: قیصری، 1375: 7.
- 2- ر.ک: یشربی، 1387: 110.
- 3- جهت آگاهی بیشتر درباره ریشه شناسی واژه عشق ر.ک: هجویری، 1387: 48-446 و زمانی، 1383: 449.
- 4- جهت آگاهی بیشتر از دل و احوال آن در عشق و معرفت حق تعالی ر.ک: عباسی، 1389: 42-232 و آرمین، 1386: 60-141.
- 5- شکی نیست که حدوث حادث بنفسه ممکن است، پس وجود آن از خویش نیست و از دیگری است و ارتباط حادث به محدث، ارتباط نیازمندی است و آن واجب الوجود است که به ذات خود حادث را هستی بخشیده و حادث به او منتسب گردیده است. (ابن عربی، 1389: 161).
- 6- جهت آگاهی بیشتر از جبر و انواع و نیز ماهیت آن ر.ک: عباسی، 1389: 15-201 و مطهری، بی تا: 11-110 و عبدالحکیم، 1383: 9-678.

منابع و مأخذ:

- 1- قرآن مجید.
- 2- آرمین، حسین، (1386)، «بررسی نگرش به دل از دیدگاه شیخ اکبر محی الدین ابن عربی و شیخ محمود شبستری»، فصلنامه علمی - ترویجی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی، شماره 10، صفحات 60-141.
- 3- ابن عربی، محی الدین، (1994)، فتوحات مکیه، تصحیح: عثمان یحیی، قاهره: افست بیروت.
- 4- اردبیلی، ابن بزاز، (1373)، صفوه الصفا، تصحیح: غلامرضا طباطبایی، تهران: انتشارات مجلد.
- 5- بختیار، مریم، (1383)، عرفان در صحیفه سجادیه، اهواز: انتشارات خاتم سبز.
- 6- رحیمیان، سعید، (1388)، مبانی عرفان نظری، تهران: انتشارات سمت.
- 7- رودبند، سلطان علی، (1370)، دیوان اشعار، به کوشش: کاظم کاظم زاده اردبیلی.
- 8- زرین کوب، عبدالحسین، (1362)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- 9- -----، (1357)، جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- 10- -----، (1380)، بحر در کوزه، تهران: انتشارات علمی.
- 11- زمانی، کریم، (1383)، شرح جامع مثنوی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- 12- صدق زاده، محمد، (1387)، مجموعه قارا، قم: انتشارات ادیان.
- 13- عباسی منتظری، لیلی، (1389)، مقایسه دیدگاه‌های عرفانی در مثنوی مولانا و گلشن راز شبستری، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یاسوج.
- 14- عبدالحکیم، خلیفه، (1383)، عرفان مولوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- 15- غزالی، محمد، (1358)، احیاء العلوم الدین، مصر: انتشارات قاهره.
- 16- فروزانفر، بدیع الزمان، (1361)، احادیث مثنوی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- 17- قیصری، ش، (1375)، شرح فصوص الحکم، تحقیق آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- 18- کاشانی، عبدالرزاق، (1376)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح: جلال‌الدین همایی، قم: چاپخانه ستاره.

- 19- کاشفی، حسین، (1383)، لبّ لباب مثنوی، تهران: انتشارات اساطیر.
- 20- لاهیجی، شمس الدین، (1385)، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح: محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوآر.
- 21- مطهری، مرتضی، (بی تا)، انسان و سرنوشت، تهران: انتشارات صدرا.
- 22- معین، محمد، (1384)، فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات راه رشد.
- 23- منتظری، محمد، (1387)، شهر من دزفول، تهران: انتشارات ارجمند.
- 24- مؤلف ناشناس، (1343)، تذکره شیخ صفی الدین اردبیلی، ترجمه: داود بهلولی، قم: انتشارات ادیان.
- 25- هجویری، عثمان، (1387)، کشف المحجوب، تصحیح: محمود عابدینی، تهران: انتشارات سروش.
- 26- یشربی، یحیی، (1387)، عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.