

شعر غنایی و عرفان

مهدی تدین^۱

استاد زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

چکیده

شعر غنایی که موضوع اصلی آن بیان عواطف و احساسات لطیف انسانی است همه غزلها و غزلوارهها و منظومه‌های عاشقانه اعم از عرفانی و غیر عرفانی را شامل می‌شود، از آنجا که بزرگترین بخش ادبیات غنایی را اشعار عرفانی تشکیل می‌دهد، در این مقاله بحث اصلی پیرامون شعر عاشقانه است و بدان دلیل که مهمترین نقش در شعر به طور عموم و شعر عرفانی به طور خاص بر عهده قوه خیال و تخیل است و حل بسیاری از غوامض اشعار عارفانه موقوف به شناخت درست خیال و میدان عمل آن است در این بحث سخن ما درباره خیال و تخیل و مراتب و کارکرد آن در شعر عرفانی است و رویکرد اصلی به آراء و نظریات اهل عرفان درباره ماهیت و وظیفه خیال و گستره دامنه آن به عنوان عنصر اصلی آفرینش هنری بویژه شعر عرفانی است.

کلیدواژه‌ها:

شعر غنایی، شعر عرفانی، تخیل، خیال متصل، خیال منفصل، عالم مثال.

مقدمه

شعر عرفانی از آن رو که با ذوق و احساس و دریافت‌های درونی سروکار دارد، به طور دربست در حوزه شعر غنایی قرار می‌گیرد و نباید آن را نوعی مستقل از شعر به شمار آورد؛ زیرا تعریفی که از شعر غنایی به دست می‌دهند بطور کامل بر اشعار عرفانی منطبق است. شعر غنایی با احساسات و عواطف انسانی سروکار دارد و این ویژگی چه از حیث مضمون و محتوا و چه از لحاظ شیوه بیان ادبی و هنری در اشعار عارفان به خوبی مشهود است.

شعر غنایی در زبان فارسی به طور عمده در قالب غزل سروده شده. لیکن منظومه‌های مستقل عاشقانه و تشبیب و تغزل‌های قصاید مدحی نیز از دایره شعر غنائی بیرون نیست و مضمون اصلی غزلیات اعم از عرفانی و غیر عرفانی عشق است که لطیف‌ترین عاطفه انسانی است و درعین حال همه عواطف و احساسات انسانی را در بر می‌گیرد. در اشعار عرفانی عشق نقش اصلی را ایفا می‌کند و به همین دلیل جذابترین اشعار غنائی را در منظومه‌های عاشقانه عرفا و غزلیات ایشان می‌توان یافت.

شعر عرفانی حتی در مواردی که رنگ تعلیمی دارد از مصادیق شعر غنایی است. زیرا عرفان خود فی نفسه از ذوق و دریافت درونی سرچشمه می‌گیرد و مسائل بیرونی را نیز از درون می‌نگرد. بنابراین پایه و اساس آن ذوق و احساس است که عنصر اصلی در شعر بویژه شعر غنایی است شعر از هر نوع که باشد شاخه‌ای از هنر است و هنر در معنی کلی نتیجه احساس است نه تفکر و علم گرچه همه علوم و معارف بشری به عنوان ابزار در دست شاعر هنرمند به کار گرفته می‌شود و هر یک در جای خود مورد استفاده قرار می‌گیرد اما بهره‌گیری از آنها تنها از جهت نقشی است که در ادای مقصود شاعر ایفا می‌کنند.

بحث

در ایجاد هر اثر هنری، خیال مهمترین نقش را ایفا می‌کند، عنصر اصلی در خلاقیت شعر در معنی واقعی خیال است، از این رو در بحث از اشعار عرفانی که بخش عمده شعر غنایی را تشکیل می‌دهد، از خیال و انواع و کاربردهای آن در معانی مختلف با تفصیل بیشتر سخن به میان خواهد آمد.

اشعار عرفانی گرچه عواطف و احساسات درونی انسان را که از ضروریات شعر غنایی است در بردارد، لیکن بسیاری از غزل‌ها و منظومه‌های عرفانی تصویرهای پیچیده‌ای دارد که حل و فصل آنها از طریق شیوه‌های متداول در نقد ادبی و تحلیل‌های مبتنی بر نظریه‌های جدید و قدیم درباره آثار ادبی و حتی تأویل و آنچه در اصطلاح ادبای غربی به هرمنوتیک شهرت دارد چندان آسان نیست. این گونه اشعار حاوی گزاره‌هایی است که با تجارب عادی زندگی طبیعی سازگاری ندارد و کوشش خوانندگان و نقادان در گشایش رموز آن در بسیاری موارد با دشواری مواجه است. به عبارت دیگر شاعر عارف از حوادثی سخن می‌گوید که در عالم درون او رخ داده و کسی جز خود شاعر از کم و کیف آن آگاه نیست.

آنچه در عالم خیال برای عارف رخ داده است چنان با قاطیعت ادا می‌شود که نشان می‌دهد گوینده آن هیچ تردیدی در واقعیت آن امور ندارد، و خواننده و شنونده این گونه اشعار ناچار هستند اتهام قصور درک و فهم را در مورد خود بپذیرند و بدون اعتراض به شاعر عارف و تهمت گزافه‌گویی و دروغ به او خود را در فهم و درک مقصود مقصر تلقی کنند.

هنگامی که شاعر عارف از دیده و یافته خود سخن می‌گوید رمزگشایی‌های متداول در شیوه‌های نقد ادبی و مباحثی از آن نوع که در علم بیان و صور خیال معمول مطرح است کمک‌چندانی به فهم و درک مضامین اصلی و صورت‌نگری‌های پر راز و رمز گوینده نمی‌کند و باید از راه دیگری جز تأویل و نقادی به روش‌های معتاد درین میدان قدم گذاشت؛ زیرا در این گونه آثار از جمله منظومه‌های عطار و غزلیات و اشعار مولانا چه در مثنوی و چه دیوان شمس و در غزلیات حافظ و دیگران به نمونه‌هایی برمی‌خوریم که شعر از حیث ساختار لفظی و بیانی هیچ ابهامی ندارد اما روشن نیست که آنچه می‌گوید یا خبر می‌دهد در چه فضایی اتفاق افتاده است؛ درست است که او گاه تصریح می‌کند که سخنش از عالمی دیگر است اما اظهارات او هیچ کمکی

برای مخاطب در بر ندارد. بنابراین بحث درباره خیال و گستره دامنه آن امری است ضروری و شاید بتوان از این راه به جایی رسید یا حداقل زمینه را برای پژوهش پر دامنه تر فراهم آورد:

خیال حوصله بحر می‌پزد هیهات چه‌هاست در سر این قطره محال اندیش

(حافظ، ۱۳۷۵: ۲۸۵)

آنچه در بدو امر می‌توان گفت، این است که میدان عمل خیال و تخیل بسیار وسیع‌تر از آنست که تاکنون بدان پرداخته شده است. قوه تخیل نه فقط در ساختن صور خیال، تشبیه و استعاره و کنایه و اقسام مجاز در شعر کاربرد دارد بلکه کل خلاقیت انسان در همه شؤون علمی و هنری از خیال سرچشمه می‌گیرد. با این وصف تاکنون تعریف جامع و مانعی از خیال و قوه تخیل به عمل نیامده است... (ر.ک. شفیع کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۸). کالریج نقش خیال را در هنر شاعری بسیار عمیق‌تر از آنچه ناقدان ادب گفته‌اند، می‌شناسد به عقیده او خیال هم در طرح اصلی و اولی شعر مؤثر است هم در ساختار داخلی آن. (ر.ک. دیچز، ۱۳۷۹: ۱۷۹) در عرفان ابن عربی خیال یکی از مراتب پنجگانه در تنزلات وجود و تجلیات خداوند است، عالم صور مجرد و خیال فعال و عالم مثال.

عارفان خیال را دو گونه می‌دانند، خیال متصل و خیال منفصل. در خیال متصل قوای ذهنی و دماغی دخالت دارد و در خیال منفصل صور حقایق اعم از مادی و معنوی به طور مستقل موجودند و ذهن انسان پس از برکنار رفتن حجاب محسوسات می‌تواند بدان راه یابد و از گنجینه حقایق و صور آن باخبر شود.

عبدالرحمن جامی در نقد النصوص که شرحی است بر نقش النصوص ابن عربی درباره مراتب تنزلات وجود و حضرات خمس چنین می‌گوید: و بعد از تنزل به مرتبه ارواح تنزل است به مرتبه مثال که که واسطه میان عالم ارواح و عالم اجسام است و جماعتی از علمای حکمت آن را عالم مثال خوانند و به لسان شرع برزخ گویند و آن را پیش محققان تفصیلی است. در بعضی از آن، آن است که قوای دماغی در ادراک آن شرط است و آن را خیال متصل می‌خوانند و منامات و عجایب آن در این عالم است و بعضی را قوای دماغی در ادراک آن شرط نیست و آن را خیال منفصل می‌خوانند و تجسد ارواح و تروح اجساد و تشخص اخلاق و اعمال و ظهور معانی در صور مناسب و مشاهده ذوات مجردات در صور اشباح جسمانی همه در این عالم است. و مصطفی (ص) جبریل را (ع) بر صورت دحیه کلبی در این عالم دیدی. و ارواح گذشتگان از انبیا و اولیا که مشایخ در صور اشباح مشاهده می‌کنند در این عالم است... و هر موجودی را صورتی در این عالم است مناسب این عالم... و حکم این عالم شامل است جمله مراتب و افلاک و غیره را (ر.ک. جامی، ۱۳۷۰).

«و النفوس الانسانية الكاملة ايضاً يتشكلون في هذا العالم باشكال غير اشكالهم المحسوسه و هم في دار الدنيا و يظهرن بهاعلى من يريدون الظهور عليه لقوة انسلاخهم من ابدانهم و بعد انتقالهم الى الآخرة ايضاً لازدياد تلك القوة بار تفاع المانع البدني و هؤلاء يسمون البدلاء» (همان).

و نفوس انسان‌های کامل در عالم خیال متصل دارای صور و اشکالی است که با صورت محسوس ایشان در دنیا متفاوت است و هر وقت بخواهند بر هر کس که بخواهند به آن صورت ظاهر می‌شوند و یا به جهت نیروی انسلاخ ایشان از بدن‌های ایشان است و پس از انتقال به آخرت نیز به علت ازدیاد نیروی انسلاخ از بدن انسانی جدا شدن می‌توانند بر هر که اراده کنند ظاهر شدن. عارف نامدار داود بن محمود قیصری درباره خیال منفصل یا عالم مثال می‌گوید: بدان که عالم مثال جهانی روحانی از جوهری نورانی است که شباهتی به جوهر جسمانی دارد. از آن رو که در آن مقدار و اندازه وجود دارد. و از آن جهت که نورانی است به جوهر عقلی مجرد مانند است نه جسم مرکب مادی است نه جوهر مجرد عقلی صرف است زیرا آن برزخ و حد فاصل است بین عالم مجرد عقلی و عالم طبیعت مادی است. و هر چیز که در میان دو چیز برزخ و حد فاصل باشد گرچه با آن دو مغایرت دارد

لیکن دارای دو جهت مشابه با دو طرف خواهد بود و با آنها تناسب و همانندی دارد؛ شاید بتوان گفت که جوهر آن از جسمی نورانی است در نهایت لطافت که حد فاصل بین جوهر مجرد لطیف و جوهر جسمانی مادی است و در آن عالم نیز بعضی از اشیا لطیف‌تر از بعض دیگرند. بنابراین عالم مثال یا خیال منفصل یک عالم عرضی نیست یعنی جوهری و حقیقی است نه چنانکه بعضی پنداشته‌اند که صور مثالی از حقیقت خود جدا هستند؛ همچنانکه ایشان صور عقلی را نیز جدا از حقیقت خود داشته‌اند. ولی حق این است که حقایق جوهری در عوالم روحی و عقلی و خیالی وجود واقعی دارند و برحسب عوالم خود از صورت‌های مناسب با عالم خویش برخوردارند و در مقام تحقیق خواهی دید که قوه خیال در نفس کلی عالم محیط بر صور خیالی و محل و عرصه ظهور آن است (۱۳۴۴: ۲۹۶).

عالم مثال از آن رو بدین نام خوانده شده که مشتمل بر همه صورت‌های عالم جسمانی از یک سو و از دیگر سو شامل همه صورت‌هایی است که از ناحیه حضرت الهی صدور می‌یابد که صور همه حقایق و موجودات عینی را در برمی‌گیرد. این عالم را خیال منفصل می‌نامند از آن جهت که شباهت با خیال متصل دارد. بنابراین هیچ چیز از ممکنات یا موجودات روحانی و عقلانی نیست مگر آنکه در عالم خیال منفصل صورتی مثالی مطابق با کمالات خویش دارد.

جامی از قول ابن عربی و دیگر عارفان مکتب او درباره چگونگی ارتباط خیال متصل یعنی خیال انسانی با عالم خیال منفصل و صور موجود در آن نکاتی دارد که در بحث ما حائز اهمیت است. وی چنین می‌گوید: مثال‌های مقید یعنی خیال‌های انسان در برابر مثال مطلق و مستقل که مربوط به صور این عالم جسمانی است از مثال مطلق نور می‌گیرد و از طریق شبکه‌ها و روزه‌هایی به عالم خیال منفصل دارد از آن روشنی دریافت می‌کند. بنابر تصریح عارفان و تأکید آنان خیال منفصل عالمی است واقعی که همه حقایق مادی و معنوی در آن از صورت‌های جوهری و حقیقی برخوردارند و چنانکه عارف نامدار شارح فصوص الحکم داود بن محمود قیصری می‌گوید: صورت‌های محسوس سایه‌های آن صور جوهری مثالی است که خداوند آن را دلیل وجود عالم روحانی و صور مثالی مجرد قرار داده است از این رو اهل مکاشفه از عرفا مثال‌های مقید یعنی خیال‌های انسانی را در اتصال با مثال‌های روحانی می‌دانند که از طریق جوی‌ها و نهرها از دریای حقایق صوری خیال منفصل فیض می‌برند و از شبکه‌ها و روزه‌های موجود بین عالم حس و عالم خیال کسب روشنایی می‌کنند (جامی، ۱۳۴۴، ۳۰۶).

چون بحث در باره شعر عرفانی است توجه به این نکته ضرورت دارد که تصویرهای شاعران عارف در وصف معشوق حقیقی و جلوه‌های جمال او جز از طریق پیوند میان خیال متصل و خیال منفصل قابل درک نخواهد بود.

شاعر غیر عارف از تصویرهای عادی قوه خیال یعنی مثال‌های مقید در ارائه احساس خویش بهره می‌برد و از صور خیال متداول که در کتب بلاغی و علم بیان مورد بحث است فراتر نمی‌رود اما شاعر عارف از صور زنده و حقایق روحانی و جواهر مثالی سخن می‌گوید که همه عکس تجلیات الهی است.

مولانا در عین حال که همه عالم و عالمیان را غرق در خیال می‌بیند در بین دو نوع خیال مطلق و مقید فرق می‌گذارد و خیال جوهری مجرد را که صورت جلیات جمال الهی است از خیال‌های معمول انسان جدا می‌کند.

نیست و ش باشد خیال اندر روان	توجهانی برخیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان

(مولانا، ۱۳۶۳: ۷۱/۱-۷۰)

و چون به اولیا و عارفان صاحب کشف می‌رسد خیال‌های ایشان را از نوع دیگر معرفی می‌کند:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست

(همان: ۷۲)

عکس مهرویان بستان خدا همان صور مثالی جوهری است که وجود حقیقی دارد و عارف کامل آن را در خیال خویش می‌بیند و با تمام وجود ادراک می‌کند.

قیصری در دنباله سخن خود گوید: سالک راه حق وقتی در سیر خویش به مثال مطلق رسید و از خیال مقید خود عبور کرد در هر آنچه مشاهده کند، صائب است و هر چیز را آنچنان که هست خواهد یافت و مثال‌های روحانی را صور علم الهی و تجلیات او خواهد دید و بر لوح محفوظ که مظهر علم الهی است اشراف خواهد یافت و در واقع از سایه‌ها و ظلال به انوار حقیقی خواهد پیوست. برای اینکه شخصی به این مرتبه ارتقا یابد شرایطی لازم است که بدون تحقق آن دست‌یابی به این مرحله از ادراک ممکن نخواهد شد.

از جمله اسبابی که به نفس سالک مربوط می‌شود توجه تام به حق است و صدق و ایمان و میل به عالم روحانی و پاکی از نقائص اخلاقی و اعراض از شواغل جسمانی و اتصاف به صفات ستوده. چون این گونه اوصاف او را روشنی و نیرو می‌بخشد و او را قادر می‌سازد عالم هستی را بشکافد و تاریکی موجب حجاب و عدم شهود را برطرف سازد و مناسبت و سازگاری بین نفس و روح مجرد حاصل گردد، آنگاه آن معانی که موجب انجذاب او به حقایق مجرد است بر او افاضه شود و شهود تام حقایق میسر گردد.

هنگامی که از این شهود باز گردد و به خویشتن رجوع کند همه آن صورت‌ها و مثال‌ها در نفس و خیال او نقش بسته و در قوه خیال منطبع گشته است. (ر.ک. قیصری ۱۳۴۴: ۳۰۸)

در چنین احوالی عکس مهرویان بستان خدا برای سالک عارف و انسان کامل یا ولی قابل مشاهده است و می‌تواند گفت:

ده زکات روی خوب ای خوبرو	شرح جان شرحه شرحه بازگو
کز کرشم غمزه غمزه‌ای	بر دلم بنهاد داغی تازه‌ای
من حلالش کردم ار خونم بریخت	من همی گفتم حلال او می‌گریخت
چون گریزانی ز ناله خاکیان	غم چه ریزی بر دل غمناکیان

ای که هر صبحی که از مشرق بتافت	همچو چشمه مشرق در جوش یافت
چون بهانه دادی این شیدات را	ای بهانه شکر بهات را

(همان: ۱۷۹۹-۱۷۹۵)

انجذابی که ابن عربی و عارفان دیگر نشانه ورود به عالم خیال منفصل و مثال مطق می‌دانند، همان سیر عاشقانه به سوی حق است که از دسترس عقل و اختیار عاقل بیرون است و چنانکه عین القضاة همدانی گوید: عشق از ویژگی‌های طور و رای عقل است و آن کس که احوال عشق را مشاهده کرده است، می‌داند که عقل از ادراک آن احوال معزول است و عاشق هیچ راهی نمی‌یابد که معنی عشق را که با آن خود دست به گریبان است به عاقلی که آن را نچشیده است، تفهیم کند؛ چون عقل با علوم سروکار دارد نه با احوال از راه فکر و عقل بدان حقایق دست نخواهی یافت لیکن اگر بخواهی از راه ذوق بدان حقایق دست‌یابی دنیا را کنار گذار و آن را برای دون همتان رها کن که عاشق را همین عار بس که در راه معشوق خویش بر چیزی توقف نماید قال (یریدون وجهه) اگر چنین کردی جود و فیض ازلی تو را به مقصود خواهد رساند با دلی که بر هیچ چیز فرود نیاید و سوز شوق او را جز جمال ازلی فرو نماند که آب حیات همان است (عین القضاة، ۱۳۷۹: ۳۴).

در شعر عاشقانه عرفانی هر صورتی جلوه‌ای از تجلیات معشوق است و عارف در هر نقش و صورت او را می‌بیند چه در جهان ظاهر و چه در خیال متصل و چه در خیال منفصل و بیشتر آن است که در خیال منفصل صورت بندد.

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
(حافظ، ۱۳۷۵: ۱۰۷)

بنابر قول شیخ اکبر و عارفان مکتب او عالم خیال مرتبه‌ای از مراتب اصلی وجود است که فوق آن عالم عقول و ارواح مجرد است و پس از آن در سلسله متنازل قوس وجود عالم طبیعت و جسم قرار دارد و از هر دو مرتبه‌ای و اسفل همه حقایق وجودی در آن عالم از صورت مناسبی برخوردارند و از آنجا که هر مرتبه برتر نسبت به مرتبه مادون خود جنبه‌ای علی دارد و مرتبه پایین معلول آن است، هر چه در مرتبه اسفل است در مرتبه مافوق به وجه کاملتر و شریف‌تر وجود دارد؛ بنابراین صور عالم خیال نسبت به صور محسوس در عالم اجسام از اصالت بیشتری برخوردار است و عارفی که بدان عالم نفوذ کرده باشد آن را حقیقی‌تر از عالم ظاهر می‌بیند و صریحاً با تعبیرات مختلف این جهان را سایه و عکسی از آن عالم تلقی می‌کند.

بدین دلیل است که مولانا هستی واقعی را به یافته‌های درونی خویش که از حقایق روحانی عالم مثال مطلق دریافته است اختصاص می‌دهد و صور عالم ظاهر را با عدم و نیستی برابر می‌داند.

مولانا در دفتر پنجم مثنوی تحت عنوان «مثال عالم هست نیست نما و عالم نیست هست نما» چنین می‌گوید:

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود برشکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمودت غبار
چون مناره خاک پیچان در هوا خاک از خود چون برآید برعلا
خاک را بینی بی‌الا ای علیل باد را نی جز به تعریف دلیل
کف همی بینی روانه هر طرف کف بی‌دریا ندارد منصرف
کف به حس بینی و دریا از دلیل فکر پنهان آشکارا قال و قیل
نفی را اثبات می‌پنداشتیم دیده معدوم بینی داشتیم
(مولانا، ۱۳۶۳: ۱۰۳۰/۵-۱۰۲۶)

و در جای جای مثنوی و غزلیات عالم پنهان را که با چشم دل و بصیرت باطن می‌بیند موجود حقیقی می‌داند و عالم ظاهر را که با حواس ظاهر قابل ادراک است هیچ و پوچ می‌شمارد و این جز همان نکته اصلی بحث ما نیست که این عالم سایه‌ای از عالم برتر است و در حقیقت معلول آن است و عالم برتر که مثال و صور مستقل جوهری است نیز خود سایه‌ای از عالم برتر است و همه این مراتب تجلیات وجود واحد حق و مظاهر و مجالی ذات و صفات اوست.

عالم مثال که آن را از جهت واسطه بودن میان عالم عقلی و طبیعت مادی برزخ نیز گفته‌اند چنان که قبلاً گفته شد مرتبه‌ای است از وجود که از ماده مجرد است اما آثار ماده از جمله کم و کیف و وضع امثال آن را دارا می‌باشد. در عالم مثال صورت‌های جوهری که در واقع جهات کثرت در عقل موجد آن است تمثیل یافته است این صور برای هر یک از موجودات عالم اعم از مجرد و مادی در اشکال و هنجارهای گوناگون متمثل شده بدون آنکه وحدت شخصی آن جوهر بر اثر اختلاف و تعدد مثال‌ها از میان برود (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۲۹)

برای مولانا و عارفان مکاشف وجود عالم ناپیدا حقیقی تر و مسلم تر از عالم ظاهر است تا حدی که مولانا در مقابل کسانی که پدیده‌ها و نشانه‌های وجود حق را انکار می‌کنند و امور عالم طبیعت و عجایب آن را امری عادی و ذاتی طبیعت و قدیم تصور می‌کنند به جای آن که به استدلال‌های علمی و حکیمانه متوسل شود جهان پر آب و رنگ درون و بوستان و گلستان عالم پنهان را که در خیال خویش مشاهده می‌کند در برابر انکار منکران به رخ می‌کشد و چنین می‌گوید:

این درختانند همچون خاکیان	دست‌ها بر کرده‌اند از خاکدان...
با زبان سبز و با دست دراز	از ضمیر خاک می‌گویند راز...
در زمستانشان اگر چه داد مرگ	زنده شان کرداز بهاران داد برگ
منکران گویند خود هست این قدیم	این چرا بندیدم بر ربّ کریم
کوری ایشان درون دوستان	حق برو یابند باغ و بوستان
هر گلی کاندر درون بویا بود	آن گل از اسرار کل گویا بود
بوی ایشان رگم انف منکران	گرد عالم می‌رود پرده دران
منکران همچون جعل زان بوی گل	یا چو نازک مغز در بانگ دهل
خویشتن مشغول می‌سازند و غرق	چشم می‌دزدند از این لمعان و برق

(مولانا: ۲۰۲۵/۱-۲۰۱۴)

در فهم مقاصد اصلی شاعر عارف هیچ نیازی به تأویل و مباحث مربوط به نظریه‌های ادبی نیست زیرا او به صراحت از دیده‌های خویش سخن می‌گوید نه از بر ساخته‌های خود. کشف و شهود عارفانه را نمی‌توان با رمزگشایی‌های سطحی توجیه کرد. بنابراین باید از خود عارف پرسید که تو این گل و گلستان را با این قطعیت در کجا می‌بینی و ریشخندی که بر منکران می‌زنی و بجای استدلال علمی و منطقی به مشاهدات خود استناد می‌کنی بر چه اساسی استوار است؟ چگونه می‌توان در آن گل و گلزار سیاحت کرد و آن نغمه‌های حیات بخش را شنید؟

در آن صورت او پاسخ خواهد داد که انتقال آن از درون من به تو امکان پذیر نیست اما راهی که من از آن به چنین باغ و گلستانی رسیده‌ام برای تو و امثال تو نیز باز است:

نغمه‌های اندرون اولیا	اولا گوید که ای اجزای لا
هین زلای نفی سرها برزنید	زین خیال و وهم سر بیرون کنید
ای همه پوسیده در کون و فساد	جان باقی تان نروید و نزاد
گر بگویم شمه‌ای زان نغمه‌ها	جان‌ها سر برزنند از دخمه‌ها
گوش را نزدیک کن کان دور نیست	لیک نقل آن به تو دستور نیست

(مولانا: ۱۹۲۹-۱۹۲۵)

راه آن از خویش بدر آمدن است یعنی عالم محسوس را پشت سر گذاشتن که این عالم طبیعت سایه‌ای از عالمی برتر است که در آن همه چیز حقیقی تر و پاکتر است؛ محسوس است لیکن با حواس ظاهر قابل درک نیست با چشم تن قابل رؤیت نیست اما با بصیرت باطنی از روز روشن تر است:

ما بمردیم و بکللی کاستیم	بانگ حق آمد همه برخاستیم
--------------------------	--------------------------

(مولانا: ۱۹۳۳)

شاعر غیر عارف از خیال متصل یعنی قوه تخیل در ساختن تصاویر از طریق کنایه و مجاز و استعاره بهره می‌گیرد اما سیر و سیاحت شاعر عارف علاوه بر بهره‌گیری از خیال متصل در خیال فعال و عالم حقایق جوهری و روحانی است که علاوه بر همه صور موجود در طبیعت همه حقایق غیر مادی نیز در آن از صورت‌های مناسب برخوردارند و فقط تماشاگر صحنه‌ها نیست بلکه در آن زندگی می‌کند و یافته‌ها و دیده‌های خود را پس از بازگشت به خویشتن در زبان و قلم جاری می‌سازد. با این حال راه حل او برای انسان غیر عارف مشکل‌گشا نیست زیرا عامه مخاطبان اهل شهود باطنی و مکاشفه نیستند و در پی راه حل‌های نظری می‌گردند اما راه دست‌یابی به حقایق برتر یا از اساس مورد انکار ایشان است (چون از دیدگاه عقل حسی مجهول و مبهم است) و یا راهی دراز و دشوار است و سلوک در آن چنان که عارفان خود گویند مقتضی جان دادن است. و اگر راه حل همین باشد که مولانا در مقدمه مثنوی دفتر دوم مثنوی می‌گوید:

پرسید یکی که عاشقی چیست گفتم که چو ما شوی بدانی

اما همه سخن بر سر همین «چو ما شدن» است و مجهول به حال خود باقی است.

فیلسوف فقید هانری کربن که کتاب خود به نام «تخیل خلاق» را درباره همین عالم مجرد روحانی و اثبات آن تألیف کرده است و بر آنست که این عالم در سلسله مراتب متنازل وجود بین دو عالم مجردات عقلی و عالم طبیعت مادی قرار گرفته است. او وجود چنین عالمی را مسلم می‌داند و معتقد است بدون چنین مرتبه‌ای در مراتب وجود بسیاری از مسایل فلسفی و جهان‌شناسی علمی قابل حل نخواهد بود، از جمله مطالبی که بر آن پای می‌فشارد مسلم دانستن چنین حقیقتی است. مختصری از آرای او در این باره چنین است:

در اسلام و مسیحیت به این مطلب برمی‌خوریم که الوهیت از نیروی خیال برخوردار است و خداوند جهان را ابتدا از طریق تخیل آن خلق کرده است؛ حضرتش عالم را از وجود خویش از قوه و قابلیت‌های سرمدی خویش برکشیده است. در میان عالم روح محض و عالم محسوس عالمی موجود است که به تعبیر عارفان مسلمان مثل خیالی/عالم تجسم خیالی/عالم درک فوق حسی/عالم جسم لطیف/نامیده شده عالمی که در آن ارواح تجسد و اجسام تجرد می‌یابند؛ این همان عالمی است که خیال بر آن سیطره دارد در این عالم خیال اثراتی چندان واقعی دارد که می‌تواند فاعل خیال را شکل و شخصیت بخشد خیال آدمی را در همان قالبی که تخیل کرده است شکل دهد.

کربن سؤال می‌کند آیا در نتیجه همین فکر خطا که جهان از عدم سر بیرون کشیده نه از وجود حق، نیست - که خیال از مقام خود که عالم پهناور است - به نوعی وهم و پندار که فقط مولد امور موهوم و غیر حقیقی است تنزل یافته است در دنیای دین زدایی شده ما.

به هر تقدیر تصور اولیه حکمت عرفانی ابن عربی و حکمت‌های مرتبط با آن این است که خلقت به طور اساسی نوعی تجلی از ذات و صفات الهی است و بدین اعتبار آفرینش فعل نیروی خیال خلاق الهی است این خیال خلاق خداوندی اساساً یک خیال تجلی‌گون است این خیال خلاق در عارف نیز خیال تجلی‌گون است؛ موجوداتی که این نوع خیال خلق می‌کند از وجودی مستقل در عالم میانه برخوردارند و از وجودی متناسب با نحوه وجود آن عالم موجودند همان تخیل تجلی‌گون خالق که عوالم را متجلی ساخته است خلقت را در هر آن از جمله در انسان تجدید می‌کند.

وجود بشری که خداوند او را به مثابت تصویر خویش متجلی ساخته در آینه وجود او خود را بر خویشتن جلوه گر می‌سازد، به همین دلیل خیال فعال انسان نمی‌تواند پندار واهی باشد؛ چرا که همین تخیل تجلی‌گون است که در وجود بشر همچنان به

متجلی ساختن چیزی ادامه می‌دهد که خداوند در نخستین باری که او را تخیل کرد بر خویشتن آشکار ساخت (یعنی در وجود انسان و تخیل خلاق او تجلیات الهی تکرار می‌شود).

این تکرار تجلی در وجود انسان، در همه جهان هستی از ازل تا ابد برقرار است و تجلیات او بی‌نهایت است.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر زان نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمدست چون شرر کش تیز جنبایی بدست
(مولانا: ۱۱۴۴-۱۱۴۷)

تجلیات الهی در عالم کبیر موجب پیدایش مخلوقات گوناگون است و همین تجلیات در عالم صغیر یعنی انسان در صور خیال فعال و حقایق جوهری نیز ظهور می‌کند که عارف به سبب بیرون رفتن از عالم محسوس و کنار زدن موانع آن را مشاهده می‌کند. (هانری کرین ۱۳۹۰: ۳۵۵-۲۷۰)

ای صفات آفتاب معرفت آفتاب چرخ بند یک صفت
گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوف قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ای فزون از وهم‌ها وز بیش بیش
از تو ای بی‌نقش با چندین صور هم مشبه هم موحد خیره سر
گه مشبه را موحد می‌کند گه موحد را صور ره می‌زند
گه ترا گوید زمستی بوالحسن یا صغیر السن یا رطب البدن
گاه نقش خویش ویران می‌کند از پی تزیه جانان می‌کند
(همان: ۶۰-۵۳/۲)

جام جهان‌بین و جام جهان‌نما دل پاک عارف است که به سبب جلای از کدورات و شواغل عالم ظاهر به عالم برتر و خیال منفصل راه دارد و از طریق خیال خویش از حقایق عالم فوق نور و فیض تجلیات حق را دریافت می‌دارد حافظ از پندار و وهم سخن نمی‌گوید.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
(حافظ، ۱۳۷۵: ۱۴۸)

نقد و تحلیل آثار عارفان بدون توجه به وجود عالم خیال منفصل همواره ناقص و نارسا خواهد بود. زیرا اوصافی که در اشعار شعرای اهل عرفان از جمال و کمال معشوق حکایت دارد به هیچ وجه با توجیهاات مبتنی بر صور خیال و صناعات بدیعی و بیانی قابل درک نیست؛ از جمله بسیاری از غزلیات مولانا در دیوان شمس از صحنه‌ها و تصویرهایی حکایت دارد که با رموز و نمادهای شناخته شده در عرف ادب و هنر قابل انطباق نیست؛ حتی رمزگشایی‌های سنتی مانند آنچه شیخ محمود شبستری در گلشن راز و شارح آن محمد لاهیجی آورده‌اند که مثلاً منظور از زلف چنین است و خال چنان است یا آنچه در نسخه‌های قدیمی دیوان عراقی آمده مبنی بر اینکه مقصود از خط و خال و زلف و ابرو چیست در مجموع هیچ کمکی به حل معمای این گونه اشعار نمی‌کند به عکس از لطافت و آب و رنگ آن می‌کاهد شیخ شبستری در پاسخ امیرحسینی هروی که از مقاصد عارفان در مورد خط و خال و چشم

ابرو سؤال کرده است، هیچ توجیه مشکل‌گشایی ارائه نکرده جز اینکه محسوسات رموز امور غیبی و اشاره به تجلیات الهی است؛ امیر حسینی سؤال می‌کند:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت که دارد سوی چشم و لب اشارت
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال کسی کاندر مقامات است و احوال
(شبستری، ۱۳۶۸: ۹۷)

شبستری چنین پاسخ می‌دهد:

هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست
(همان)

لاهیجی در شرح این ابیات گلشن راز و حل رموز آن گوید:

بدان که «چشم» اشارت به شهود حق مر اعیان و استعدادات ایشان را و آن شهود است که معبر به صفت بصیری گردد و صفات از آن رو که حاجب ذات است معبر به «ابرو» می‌گردد و «لب» اشارت است به نفس رحمانی که افاضه وجود بر آن اعیان می‌نماید و «زلف» اشارت به تجلی جلالی است در صور مجالی جسمانی و «خط» اشارت است به ظهور آن حقیقت در مظاهر روحانی و «رخ» اشارت به حقیقت من حیث هی است که شامل خفا و حضور و کمون و بروز است و «خال» اشارت به نقطه وحدت است من حیث الخفاء که مبدأ و منتهای کثرات است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۶۶-۴۶۵).

آنچه در آخر دیوان عراقی آمده است نیز فهرستی از رموز و تعبیرات شعر عاشقانه عرفانیست و چنین وانمود می‌شود که هر شاعر عارفی باید قبل از شروع به سرودن اشعار این گونه فهرست‌ها و فرهنگ‌واره‌ها را درباره اصطلاحات شعر عارفانه فرا گیرد و در حفظ داشته باشد و سپس به شاعری بپردازد.

اکنون سخن بر سر این است که اگر شبستری و لاهیجی و عراقی که آن گونه فهرست‌ها را فراهم آورده‌اند به سخن شیخ اکبر توجه کافی می‌داشتند (بویژه آن که این بزرگواران از پیروان و معتقدان محی الدین بن عربی بوده‌اند و گلشن راز و شرح آن در حقیقت شرح نسبتاً کاملی از مکتب ابن عربی است) به پیروی از استاد خود عالم خیال را مرتبه‌ای از مراتب وجود می‌شناختند که در آن ارواح و عقول و معانی تجسد می‌یابند و از سوی دیگر اجسام و محسوسات در آن تجرد و تروح می‌یابند متوجه این امر می‌شدند که شاعر عارف هر آنچه را که می‌بیند به همان صورت که با بصیرت باطن مشاهده می‌کند در سخن خویش انعکاس می‌دهد. نه بدین سان که برای معانی غیبی و مجرد که در حقیقت تجلیات الهی است در ذهن خویش به دنبال واژه‌ها و تعبیرات مناسب بگردد.

آنچه عارف از دیده و دریافت خویش می‌گوید، واقعی است و واقعیت داشتن مدرکات او به سبب واقعیت داشتن عالم خیال است؛ عالمی که در سلسله متنازل مراتب وجود بین عالم اجسام و عالم مجردات روحی و عقلی قرار دارد و هر چه در مراتب برتر و فروتر آن است در آن عالم وجودی نوری و صورتی مثالی دارد و انسان از طریق قوه خیال - که یکی از مهمترین توانایی‌های اوست - بدان راه می‌یابد.

بنابراین در عشق عرفانی راه عارف به عالم خیال باز است و آنچه از دیده و شنیده و یافته خویش می‌گوید واقعی است و نه ساختگی؛ صورتی که او در شعر باز می‌نماید از نوع لفاظی‌های شاعرانه و دعوی‌های گزاف نیست اگر جنبه رمزی بدان داده می‌شود از آن روست که هر چه در عالم مثال است صورتی است از معانی برتر یا رمزی است از مراتب فرودتر.

هانری کربن چه خوب و بجا می‌گوید: هیچ دلیلی برای توهّم دانستن خیال فعال وجود ندارد؛ این خطا ناشی از این است که حقیقت امر را در نیایم؛ یعنی فرض کنیم آن وجود که از طریق خیال آشکار می‌شود چیزی است اضافی؛ چیزی است خارج از حق و مستقلاً موجود است در حالیکه آن چیز از طریق خیال فعال موجود شده است (کربن، ۱۳۹۰: ۲۹۳)

از سوی دیگر اگر داده‌های حسی یا مفاهیم عقلی را به اعتبار ارزش ظاهرشان در نظر بگیریم یعنی اگر آنها را از وظیفه رمزیشان جدا ساخته و بی‌نیاز از تأویل بدانیم در آن صورت عالم شاکی مستعل پیدا می‌کند که شکوه تجلی گونه‌اش را از دست می‌دهد. به یمن خیال فعال است که عالم کثرت و عالم ما سوی الله موجود است و به یمن همین خیال فعال است که تجلیات وجود حق حادث می‌شوند. خیال فعال نیت الهی را در ظهور عملی می‌سازد همان نیت که گنج پنهان او را آشکار ساخت و اشتیاق او را به شناخته شدن «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف» جامه و واقعیت پوشانده است.

هیچ گونه نقادی سلبی محض در مورد خیال فعال قابل دفاع نیست زیرا چنین نقدی می‌تواند مآلاً این انکشاف خداوند بر خویش را نفی کند و حضرت او را به عزلت ناشناخته ماندن باز برد و از کمکی که اسماء او از ازل از ما درخواست داشته‌اند امتناع ورزد؛ زیرا شناختن او توسط نوع انسان تحقق می‌یابد که نسخه کامل اسماء و صفات اوست به اعتبار (و علم آدم الاسماء کلها) عارف از طریق خیال مقید خویش با خیال مطلق که در عین حال به طور دایم فعال و متجدد است اتصال می‌یابد و از تجلیات الهی و تجسد اسماء و حقایق غیب ذات او بهره‌مند می‌گردد، چنانکه لسان الغیب گوید:

هر دم از روی تو نقشی زندهم راه خیال با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم

(حافظ، ۱۳۷۵: ۳۴۵)

چنانکه گذشت جواز ورود به این بخش از عالم خیال بیرون آمدن از حجاب خویشتن است و تعطیل حواس ظاهر و این توأم با ورود به عرصه عشق است که مرتبه‌ای است فراتر از عقل و ادراکی است برتر از ادراکات حسی و بنا به گفته صریح عین القضاة همدانی عشق از طور ورای عقل است.

عشق عمده‌ترین مضمون در شعر غنایی و مهم‌ترین مسأله در عرفان است و غزلیات عرفانی بخش بزرگی از شعر غنایی را به خود اختصاص داده است. عشق اعم از حقیقی و مجازی یا الهی و انسانی در حیطه تصرف اهل عرفان است. عارف ماهیت عشق را در عشق مجازی و حقیقی یکسان می‌بیند و تفاوت آن دو را در حیثیت معشوق می‌یابد و در حقیقت ارزش عشق را بسته به نوع و چگونگی معشوق می‌داند اما حقیقت عشق در نظر عارف در همه انواع آن یکی بیش نیست.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

(مولانا، ۱۳۶۳: ۲۲/۱)

مولانا خاصیت عشق را به طور مطلق مایه کمال و رهایی از عیوب معرفی می‌کند و عشق انسانی را مقدمه عشق حقیقی می‌داند:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است

(همان: ۱۱۱)

روزبهان بقلی شیرازی کتاب عبهرالعاشقین را به مسئله چگونگی تکامل عشق از مجازی به حقیقی اختصاص داده و دستیابی به عشق حقیقی را بدون پشت سر گذاشتن عشق انسانی نادر نادر دانسته است و آدمی را از آن جهت که جلوه‌گاه اسماء و صفات الهی است و بر صورت حق آفریده شده است اولین هدف عشق معرفی می‌کند (روز بهان ۱۳۶۰: ۲۰-۵) و مولانا در غزلی بدین مطلع:

«آن خواجه را در کوی مادر گل فرو رفته است پا با تو بگویم حال او برخوان اذا جاء القضا»

گوید:

این از عنایت‌ها شمر کز کوی عشق آمد ضرر
عشق مجازی را گذر بر عشق حق است انتها
غازی به دست پور خود شمشیر چوین می‌دهد
تا او در آن استا شود، شمشیر گیرد در غزا
عشقی که بر انسان بود، شمشیر چوین آن بود
آن عشق با رحمان شود چون آخر آید ابتلا
(همان: ۳۳۸-۳۳۶)

بدین ترتیب عشق مجازی نیز مورد توجه عارفان است و در حقیقت پلی است برای رسیدن به عشق حقیقی؛ و در عشق غنایی هر دو گونه عشق وجود دارد هر دو را ارج می‌نهند هر چند یکی را مقدمه دیگری معرفی می‌کنند. پس اشعار عاشقانه اعم از اینکه عشق در آن مجازی باشد یا حقیقی در حوزه شعر غنایی قرار می‌گیرد و شعر عرفانی حتی در مواردی که از مقوله شعر تعلیمی بشمار آید از شعر غنایی بیرون نمی‌افتد.

مثنوی مولوی و منظومه‌های عطار و سنایی و دیگر عارفان با آن که جنبه تعلیمی آنها قوی است، حاوی مضامین غنایی بسیار لطیف و دلنشینی است. مثنوی مولوی را در برابر غزلیات او شعر تعلیمی می‌شناسند اما این عنوان آن را از عرصه شعر غنایی خارج نمی‌کند؛ زیرا بخش عمده‌ای از آن سخن عاشقانه است و آنچه جنبه تعلیمی صرف دارد نیز از شور عشق عاری نیست چون بدون عشق خروج از خویشتن خویش میسر نیست و بدون عشق تزکیه و تصفیة نفس ممکن نمی‌شود و شرط ورود به عالم برتر و اتصال خیال متصل به خیال منفصل بیرون رفتن از خویشتن و ترک مراد نفسانی است.

گر مرادت را مذاق شگر است بی‌مرادی نی مراد دلبر است
هر ستاره‌اش خونهای صد هلال خون عالم ریختن او را حلال
ما بها و خون بها را یافتیم جانب جان باختن بشتافتیم
ای حیات عاشقان در مردگی دل نیابی جز که در دل بردگی
من دلش جسته به صد ناز و دلال او بهانه کرده با من از ملال
گفتم آخر غرق توست این عقل و جان گفت رو بر من این افسون مخوان
(مولانا، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۷۵۳-۱۷۴۸)

این غزلواره‌ها در ترکیب با مضامین تعلیمی چنان لطیف افتاده است که پند و اندرز و حکمت را رنگ و جلای عاشقانه بخشیده و شعر را بطور کامل غنایی ساخته است و این گونه مضامین غزلی همه تعلیمات مولانا را در خود مستغرق ساخته است از نظر روزبهان شیرازی تجلیات جمال الهی پس از گذر از مراحل خیال روحانی و خیال نفسانی در خیال انسانی نزول می‌کند و در صور جسمانی جلوه‌گر می‌شود.

بدین ترتیب روزبهان نیز برای عالم خیال فعال مراحل جزئی‌تر و مراتب بیشتری از جمله خیال روحانی، خیال نفسانی و خیال جسمانی قابل است و همه را صور واقعی می‌داند نه از مقوله وهم و پندار بی‌پایه که معمولاً امور خیالی را در عرف عام از این دست پنداشته‌اند؛ خیال در عرفان بویژه در مکتب عرفانی ابن عربی و عارفان بزرگ مکتب او از چنان وسعتی برخوردار است که همه جهان هستی و ما سوی الله را شامل می‌گردد و از آنجا که وجود حقیقی انحصاراً از آن خداوند است؛ وجود همه موجودات علوی و سفلی مادی و مجرد جنبه ظلی و عکسی دارد و از وجود عاریه‌ای برخوردار است و در حقیقت در بین هستی و نیستی معلق است؛ از این رو خیال به شمار می‌آید اما نه خیالی موهوم بلکه چیزی که خبر از ماورای خویش می‌دهد.

ویلیام چیتیک - که کتاب «طریق عرفانی معرفت» را در زمینه عرفان اسلامی و مکتب ابن عربی تألیف کرده است - درباره خیال و مراتب آن و نقش اساسی که در سلسله مراتب وجود از مرتبه مطلق و غیب الغیوب تا مرتبه طبیعت و عالم جسمانی برعهده آن است نکات قابل توجهی دارد از جمله گوید: نزد ابن عربی اصطلاح خیال بر واقعیت یا حضرتی دلالت می‌کند که در سه مرتبه مختلف تجلی یافته است:

الف، در کل عالم هستی بدین معنی که وجود ماسوی الله خیال است؛ ب، در جهان کبیر که عالم خیال واسطه بین عالم مجرد و عالم جسمانی است که همان عالم مثال (خیال منفصل) است؛ ج، در جهان صغیر یعنی انسان که روح انسانی به عنوان واقعیتی متمایز از نفس و بدن به عالم خیال نسبت داده می‌شود؛ او همچنین این اصطلاح را در مفهوم محدودتری برای اشاره به قوه خیال به عنوان یکی از قوای نفس در کنار عقل و فکر و حافظه به کار می‌برد.

ابن عربی گاهی تمایز روشنی بین این معانی ایجاد می‌کند اما اغلب به طور عام بدون اشاره خاص با تفکیک میان معانی درباره خیال بحث می‌کند او خیال را در وسیع ترین معنای آن «خیال مطلق می‌نامد» و این در موردی است که به موقعیت هر وجودی اشاره می‌کند؛ او عالم میانی خیال را خیال منفصل می‌خواند چون مستقل از نظر ناظر وجود دارد و روح همراه با قوه خیال را خیال متصل نام می‌دهد چون با ذهن ناظر مرتبط است (۱۳۹۰: ۲۳۹).

در فتوحات مکیه آمده است: خداوند مخلوقی آفرید که اگر درباره آن بگوئید موجود است درست گفته‌اید و اگر بگوئید معدوم است درست گفته‌اید و اگر بگوئید نه موجود است نه معدوم باز هم راست گفته‌اید؛ این خیال است و دو قسم دارد یکی متصل است که در انسان و برخی حیوانات وجود دارد دیگری منفصل است. مورد اخیر یعنی خیال منفصل در واقع وجود مستقل از ما دارد و با ادراک ظاهری ما ارتباط برقرار می‌کند مانند ظهور جبریل به صورت دحیه کلبی یا جن یا فرشته‌ای که از ورای حجاب‌ها متجلی گردد فرق بین دو خیال آن است که نوع متصل آن با از بین رفتن تخیل کننده از بین می‌رود اما نوع منفصل که یک حضرت مستقل از حضرات و مراتب وجود است و همیشه آماده پذیرش معانی مجرد و ارواح است، با از بین رفتن تخیل کننده از بین نمی‌رود. خیال منفصل بنا بر خاصیت ذاتی که دارد معانی و ارواح مجرد را تجسد می‌بخشد.

خیال متصل از خیال منفصل نور و فیض می‌گیرد ابن عربی خیال و مثال را غالباً یکسان به کار می‌برد او لفظ خیال را هم به معنی خیال ذهنی و هم برای اشاره به عالم واقعی که وجود مثالی دارد بکار می‌برد لیکن کلمه مثال را فقط در معنی خیال منفصل ذکر می‌کند که در قرآن و متون دینی فراوان آمده است. [منظور ویلیام چیتیک تجسد روح و فرشته به صورت انسان بر مریم (ع) و ظهور جبریل در هیات دحیه کلبی بر حضرت محمد (ص) است] (چیتیک ۱۳۹۰: ۲۳۹-۲۴۵).

عین القضاة همدانی گوید مرد رونده را مقامها و معانیهاست و چون آن را در عالم صورت جسمانیت عرض کنی و بدان خیال انس گیری و یادگار کنی جز در کسوت حروف و عبارات شاهد و خد و خال و زلف نمی‌توان گفت مگر این بیت‌ها نشنیده‌ای:

خالیست سیه بر آن لبان یارم مهریست زمشک برشکر پندارم

گر شاه حبش بجان دهد زنه‌ارم من بشکنم آن مهر و شکر بردارم

(عین القضاة، ۱۳۴۱: ۲۹۷)

عفیف الدین تلمسانی در شرح فصوص الحکم تأکید دارد که در عالم خیال همه چیز در صورت‌های محسوس نمودار می‌شود اگر چه تنها با بصیرت باطن قابل ادراک است نه به وسیله حواس جسمانی همو گوید نیروی خیال از صفت خلاقیتی برخوردار است که در صورت تقویت توانایی آن را دارد که مخلوقی بیافریند که نه تنها در مراتب خیال بلکه در عالم خارج هم به صورت موجودی حقیقی نمودار گردد. و این نکته را ابن عربی خود با این خبارت در فص اسحاقی از فصوص الحکم بیان کرده است: بالوهم یخلق کل انسان

فی قوه خیاله ما لا وجود له الا فیها وهذا هو الامر العام و العارف یخلق بالهمه ما یكون له وجود من خارج محل الهمه ولكن لا تزال الهمه یحفظه ولا یودها حفظه ای حفظ ما خلقتہ فمتی طرء علی العارف غفله عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان یكون العارف قد ضبط جمیع الحضرات.

هر کسی می تواند از طریق قوه خیال چیزهایی خلق کند که فقط در خیال موجود باشد و این امری است که برای هر انسانی عمومیت دارد ولیکن عارف از طریق همت (نیروی خیال روحانی) می تواند چیزی خلق کند که در خارج از خیال نیز از وجود برخوردار باشد لیکن همت او آن مخلوق را نگاه می دارد و او از حفظ آن چیز درمانده نمی شود تا آن زمان که غفلت بر عارف طاری گردد و از حفظ مخلوق خود غافل بماند آنگاه آن مخلوق معدوم می شود مگر آنکه عارف همه حضرات وجود را در ضبط خود داشته باشد.

ابن عربی به دنباله آن گوید نکته ای را علنی کردم که معمولاً از طریق کاملان اظهار نمی شود و آن عبارت است از این که دعوی انالحق را برای عارفی که بدین قدرت از قوه خیال رسیده باشد مردود می سازد؛ زیرا حق هیچگاه از خلق خود غافل نمی شود ولی انسان عارف خواه ناخواه دچار غفلت می گردد. ابن عربی و عارفان مکتب او خیال را جامع و شامل شیء و غیر شیء می دانند یعنی آنچه را وجود دارد و آنچه وجود ندارد و همه آنها در خیال دارای واقعیت است. آنگاه آنچه با صورت خارجی آن یکسان باشد از آن به کشف تعبیر می کند و آنچه با واقعیت خارج مطابق نباشد آن را قابل تعبیر می داند. خیال قابل تعبیر خیالی است که صورت آن چیزی و معنی و مقصود از آن چیز دیگری باشد مثلاً نوشیدن شیر در خیال چه در رؤیا و چه در واقع و تعبیر آن به علم و دانش.

همه آنچه از معانی و معقولات و حقایق مجرد از مراتب برتر وجود و برتر از همه جلوه های جمال حق و مغیبات به طور کلی در خیال در صور محسوس جلوه گر می شود و در این مورد عارف بزرگ عبدالرزاق کاشانی در مقایسه مقام محمد (ص) با یوسف (ع) گوید: یوسف صورت خارجی حسی را حق دانست و سجده برادران و حضور پدر و مادر را که در خواب به صورت ماه و خورشید و یازده ستاره دیده بود، در هنگام تحقق خارجی حق پنداشت و گفت هذا تعبیر رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا در صورتی که آن رؤیا در همان صورت خیالی نیز امری محسوس بود، زیرا خیال غیر از محسوسات چیزی عرضه نمی دارد؛ چون خیال گنجینه محسوسات است و در آن چیزی جز صور محسوس نیست اگر چه آنچه در خیال محسوس است با حواس ظاهر قابل احساس و ادراک نیست و تنها با قوه خیال قابل درک است (ایزوتسو ۱۳۸۹: ۲۷-۴۲).

عالم خیال محل مکاشفات اولیاست و چون خیال منفصل یکی از عوالم وجود و مرتبه ای از مراتب آن در قوس نزول از تجلیات وجود حق و پیش از عالم جسمانی و طبیعت قرار دارد آنچه در این جهان ما یعنی عالم طبیعت پدیدار یا حادث می شود ابتدا در آن عالم ظاهر می گردد و از آنجا به عالم طبیعت نزول می کند از این رو عارف صاحب کشف می تواند حوادث و وقایعی را پیش از ظهور آن در این عالم در خیال منفصل مشاهده کند و بسیاری از آنچه در مورد اولیا کرامات محسوب می شود اموری است که در عالم مثال و خیال منفصل رخ می دهد شاید بتوان خیال روحانی و خیال نفسانی و خیال انسانی روز بهان که بکرات از آن در عبرالعاشقین یاد می کند با خیال منفصل و خیال متصل ابن عربی و دیگر عارفان یکی دانست از جمله گوید:

عشق الهی در حلاوت مشاهده آیات نماید نفس را خرمن تهمت شهوت به آتش عشق بسوزد و بعد از تزکیه در عشق جانان هم رنگ جان شود. و هم خبر جانان به جان آرد فهم برورق آیات استنباط حرف عشق کند خیال روحانی با عقل غریزی هم کتاب شوند و جمله صورت مشاهده تجلی از دفتر آیات در خیال انسانی به صورت جاودانی تزویر کند با درآمدن سلطان عشق همه قوای ظاهر و باطن و وهم و فهم مقهور گردند و سرانجام در خیال روحانی و پس از آن در خیال نفسانی جلوه معشوق ظاهر گردد.

ابن عربی عالم مثال و خیال منفصل را برزخ اول می‌نامد و برزخ دوم را در قوس صعود پس از خروج از دنیا، و پس از مرگ قرار دارد در بازگشت و سیر صعودی و در آن اعمال و اخلاق تجسم و تجسد می‌یابد و متذکر می‌شود که نباید دو برزخ را یکی پنداشت. او تصریح می‌کند که بسیاری از ما یعنی عرفا و اولیا از برزخ اول و حقایق آن آگاهی داریم لیکن کمتر کسی از احوال برزخ دوم آگاه است.

پروفسور ایزوتسو در کتاب معروف خود «صوفیسم و تائوئیسم» به بررسی و مقایسه عرفان شرقی - که در عین حال نوعی فلسفه وجود شناسانه است - با عرفان اسلامی بویژه مکتب ابن عربی پرداخته و آن دو را در اصلی‌ترین مسائل فلسفی - عرفانی، یکسان یافته است و درباره خیال و تخیل مطالبی دارد که در آرای ابن عربی و لائوتزو و چانک تزو و به طور کلی با مذاهب تائوئیست بسیار بهم نزدیک‌اند.

او در فصل اول کتاب در ضمن بحث از رؤیا و واقعیت، سخن ابن عربی را نقل می‌کند که گوید: عالم امری توهمی است که وجود حقیقی ندارد و این معنی خیال است یعنی تو خیال کرده‌ای که عالم امری قایم به ذات زائد و خارج از حق است در صورتی که در نفس امر چنین نیست. بدان که تو خیال هستی و همه آنچه را که ادراک می‌کنی و آن را غیر خود می‌شمی خیال است پس وجود همه‌اش خیال در خیال است. لیکن این نباید بدان معنی گرفته شود که همه چیز پوچ و بی معنی است بلکه مقصود از آن این است که هر چیز خبر از حقیقتی در ورای خود دارد و آنچه به عنوان خیال تلقی می‌شود انعکاسی از حقیقتی است گرچه خود فی نفسه حقیقت نیست.

جهان هستی متضمن پنج مرتبه از مراتب تجلی الهی (وجود حقیقی) است و بین این مراتب پنجگانه ارتباط برقرار است. هر چه در پایین‌ترین مرتبه هستی یعنی عالم محسوسات یافت شود یا رخ دهد تنها یک عرض به مفهوم لغوی اصطلاح است. صورتی است که در آن شأنی از شئون مرتبه برتر یعنی حضرت مثال یا خیال منفصل است و به طور غیر مستقیم حاکی از حقیقت مرتبه اول یا غیبت مطلق است و اوست که خود را در این مراتب ظاهر ساخته است.

دیدن و یافتن محسوسات و رسیدن به حقیقت نهایی آنها که حق است از مسیر مراتب پنجگانه از نظر ابن عربی همان چیزی است که آن را کشف و مکاشفه می‌نامد یعنی درک حقیقت از طریق مظاهر و نماد و نشانه دیدن موجودات محسوس از مراتب برتر وجود. کشف بدان معناست که اشیای محسوس را مظاهر و مجالی حقیقت بدانیم نه خود حقیقت.

انسانی که چنین بینشی دارد در هر چه در این دنیا می‌بیند یا می‌شنود و در هر کجا عرضی از حقیقت می‌یابد و در هر تجربه‌ای که می‌کند صورتی را می‌یابد که جلوه‌گاه بعدی از ابعاد وجود الهی و نمادی از یک جنبه حقیقت حق است.

در نزد انسانی که دارای چنین ظرفیت روحی می‌باشد، جهان دیگر چیزی استوار و قائم به نفس باقی نمی‌ماند بلکه به مجموعه‌ای از رموز و نمادهای وجود مبدل می‌گردد؛ در چنین حالتی رؤیاهای اداراک شده در حضرت خیال همان حکمی را می‌یابند که اشیاء و وقایع جهان در تجربه حسی بنابراین هردو عالم رؤیاها در قلمرو نمادها قرار می‌گیرند و بنا به گفته عبدالرزاق کاشانی (شارح معروف فصوص الحکم ابن عربی) هر امری که از عالم غیب در عالم شهادت ظهور کند چه ظهور آن در حس باشد چه در خیال یا در عالم مثال آن وحی است و تعریف است و اعلام است از سوی الله. با این حال بافت نمادین عالم به گونه‌ای که در اینجا توضیح داده شد تنها قابل آگاهی برای عدد اندکی از مردم است یعنی عارفان که از حجاب محسوسات و نمادهای ظاهر انسلاخ یافته‌اند و حقیقت را در مراتب برتر می‌یابند.

خیال و تخیل نزد ابن عربی دارای معنای متفاوت از تلقی مردم عادی است خیال در عرفان ابن عربی با توهم و تخیل لجام گسیخته تفاوت دارد؛ تخیل به صورتی مبهم و مرموز شأنی از حضرات بالای هستی را دیدنی می‌سازد و این عملی در ذهن است که در ارتباط با عالم مثال واقع می‌شود.

عالم مثال به لحاظ وجودی قلمرو میانی تماس میان محسوسات صرف و عالم روحانی محض یا غیر مادی است این عالم به گفته ابوالعلاء عقیفی عالمی حقیقی است که در آن صورت‌های اشیا به نحوی میان لطافت و کثافت یعنی میان روحانیت محض و مادیت صرف وجود دارد. همه اشیا در این مرتبه از هستی از یک سو با همه چیزهای موجود در عالم محسوسات یک وجه مشترک دارند و از سوی دیگر با معقولات مجرد در عالم عقل صرف تشابه می‌یابند اشیا بی که نیمه محسوس و نیمه معقولند آنها محسوس هستند لیکن لطافت در آنها اشتداد دارد آنها معقول نیز هستند اما نه به صورت مثل افلاطونی (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۴۴-۲۷).

آنچه که معمولاً خیال می‌نامند چیزی جز این عالم نیست؛ آدمی معمولاً در هنگام بیداری از این علایم آگاهی ندارد چرا که ذهن او در این حالت به دلیل نیروهای مادی عالم خارجی تمرکز نمی‌یابد تنها به هنگام خواب است که با تعطیل قوای دماغی ذهن او نیروی خیال قادر به عمل درست است و رؤیاهای صادق را احیاناً پدید می‌آورد. کسانی که در بیداری نیز قادر به ارتباط با عالم برتر و خیال متصل و عالم مثال هستند عارفان و اهل مکاشفه‌اند. که مولانا می‌گوید ایشان مانند اصحاب کهف به ظاهر بیدار این جهانند و به باطن بیدار آن جهان.

گفت ایزد هم رقوڈ زین مرم	حال عارف این بود بی خواب هم
چون قلم در پنجه تقلیب رب	خفته از احوال دنیا روز و شب
فعل ندارد به جنبش از قلم	آن که او پنجه نیند در رقم
خلق را هم خواب حسی در ربود	شمه‌ای زین حال عارف و نمود
روحشان آسوده و ابدانشان	رفته در صحرای بی چون جانشان

(مولانا، ۱۳۶۳: ۱/۳۹۵-۳۹۲)

بدین ترتیب در خواهیم یافت که تصویرهای موجود در شعر عرفا از نوع بر ساخته‌های ذهنی و لاف و گزاف نیست بلکه امور واقعی است که شاعر عارف می‌بیند و با توانائی هنری خویش به نظم می‌کشد.

شور و اهتزاز مولانا در هنگام سرودن غزلیات و غزلواره‌های مثنوی که خواننده و شنونده را نیز به همراه خود به جنبش و می‌دارد نتیجه بر ساخته‌های ذهنی و تصویرهای بیانی شخص او نیست بلکه از ارتباط با صور واقعی و معانی دریافتی از عالم مثال و خیال منفصل است که او به سبب صفای باطن و جلای دل با آن از طریق قوه خیال خویش ارتباط مستقیم دارد و در حالات خاصی در میدان وسیع آن با شاهدان مثالی به پایکوبی و دست افشانی مشغول است و آن حقیقت را در این غزل‌ها می‌توان یافت.

آن شکل‌بین و آن شیوه‌بین و آن قد و خد و دست‌وپا	آن رنگ‌بین و آن هنگ‌بین و آن ماه بدر اندر قبا...
ای عشق چون آتشکده در نقش و صورت آمده	بر کاروان دل زده یک دم امان ده یافتی

(مولانا، ۱۳۵۵: ۱/۵۷-۵۵)

و این غزل که همه مطالب گفته شده در باره عالم بی‌انتهای خیال را یکجا در بر دارد و واقعیت آن را اثبات می‌کند. تصورهای روحانی و رزم و بزم پنهانی را در خیال متصل و منفصل عرضه می‌کند.

از این اقبالگاه خوش مشو یکدم دلا تنها	دمی می‌نوش باده جان و یک لحظه شکر می‌خا
به باطن همچو عقل کل به ظاهر همچو تنگ گل	دمی الهام امر قل دمی تشریف اعطینا

تصورهای روحانی خوشی بی پشیمانی
 ملاحظ‌های هر چهره از آن دریاست یک قطره
 ز رزم و بزم پنهانی ز سر سرّ او اخفی
 به قطره سیرکی گردد کسی کش هست استسقا؟
 دلا زین تنگ زندان‌ها رهی داری به میدان‌ها
 مگر خفتست پای تو، تو پنداری نداری پا
 تو دو دیده فرو بندی و گویی روز روشن کو؟
 زند خورشید بر چشم که اینک من تو در بگشا
 (همان: ۶۶۷-۶۶۱)

دیوان شمس پر است از این غزل‌ها که شور و حال آن زنده و واقعی است. و از مقوله بر ساخته‌های توهم‌آمیز و الفاظ خالی از محتوا نیست آنچه می‌گوید واقعیست. مولانا آنجا که می‌گوید:

منطق الطیر آن خاقانی صداست منطق الطیر سلیمانی کجاست
 (مولانا، ۱۳۶۳: ۲/۳۷۵۸)

جز این نمی‌خواهد که اشعار شاعران غیر عارف صدایی بیش نیست زیرا از دیده و یافته خویش سخن نمی‌گویند آنچه می‌گویند الفاظ دلنشین و بی محتواست است که در وزنی مناسب تنظیم یافته است و مولانا آنها را به همین دلیل مغلطه می‌داند..

قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب بپر پوست بود پوست بود درخور مغز شعرا
 (مولانا، ۱۳۵۵: ۱/۴۸۷)

آسین پالاسیوس در کتاب خود که تحقیق بنسبت جامعی درباره ابن عربی و آثار اوست گوید: براساس تعلیمات شیخ اکبر آنچه به صورت خیال در ذهن انسان جلوه گر می‌شود یا صورتی از صور موجودات جسمانی و طبیعی یا صور حقایق معنوی و عقلی است که در صورت‌های مناسب در خیال جلوه گر شده است و برترین آن صور حقایق الهی است که در عالم خیال منفصل یا عالم مثال تجلی یافته است و مشاهده آن صور که تعیین خاص حقایق الهی است از جمله کرامات اولیا و از مقوله کشف محسوب می‌شود (آسین پالاسیوس، ۱۳۸۵: ۲۱۱).

کربن بر آن است که: الف) به یمن خیال فعال عالم کثرت از وحدت به وجود آمد. خیال فعال بود که گنج نهران را که قصد و اشتیاق الهی به ظهور آن تعلق یافته بود تا شناخته شود آشکارا ساخت.

ب) آنچه ماسوی الله گفته می‌شود غیر او به طور مطلق نیست بلکه تجلی او و مظهر یعنی محل ظهور اوست بازتاب یا سایه اوست؛ بنابراین صورت آن چیز حکایت از چیزی و رای خود دارد و این همان خیال است و خیال تمثیل حقیقت است و رمز و نماد آن است؛ از این رو تأویل پذیر است این مظهر مرتب بر نوعی تأویل است؛ یعنی باید به آنچه و رای آن است رسید.

ج) هیچ دلیلی برای متهم داشتن خیال فعال وجود ندارد این خطا از آنجا ناشی می‌شود که وجودی را که از طریق خیال آشکار می‌شود چیزی غیر حقیقی و خارج از وجود و اضافه برحق تصور کنیم در حالی که آن موجود خیالی نیز مخلوق خیال فعال و تجلی اوست.

د) خیال فعال اگر از وظیفه اصلیش محروم شود فقط می‌تواند اموری خیالی و موهوم و غیر واقعی خلق کند؛ زیرا این گونه تخیل است که از دایره وجود حقیقی بیرون افتاده و از بازی‌های قوه تخیل است.

بسیاری از مخلوقات خیال در خواب بر عارف پدیدار می‌شود از این رو بسیاری از غزلیات عارفان شامل حکایت‌هایی است از آنچه در خواب دیده‌اند و آن را به عالم ظاهر نقل کرده‌اند گاه نیز خود به تعبیر خواب خویش می‌پردازند.

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
 بی‌خود از شعله پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی آن شب قدر که این تازه براتم دادند

(حافظ، ۱۳۷۵: ۱۷۸)

نتیجه گیری

صور رمز آمیزی که در بسیار از غزل‌های حافظ و مولانا وجود دارد و دریافت معنی و مقصود آن دشوار است، واقعیت‌هایی است که عارف در واقعه (رؤیای بیداری) یا در خواب دیده و فقط صورت ظاهر آن را که با صور عالم ظاهر قابل انطباق است در شعر خود آورده و از بیان حقیقت و تأویل آن عاجز است.

عین القضاة به صراحت می‌گوید فرق علم و عرفان در این است: بدان که هر معنایی که تصور رود که می‌توان از آن به عبارتی تعبیر کرد که با آن معنی مطابقت داشته باشد چنانکه وقتی معلم آن را برای متعلم شرح دهد او نیز مانند معلم پس از یکی دو بار یا بیشتر شنیدن آن را به نحوی فرا گیرد که در علم به آن با او مساوی شود آن معنی را از جمله علوم باید شمرد. و هر معنایی که تعبیر از آن قابل تصور نباشد مگر در صورت ضرورت به کمک الفاظ متشابه آن را باید از معارف به شمار آورد (عین القضاة ۱۳۷۹: ۶۷).

عین القضاة فصل ۸۸ کتاب زبده الحقایق را به این مطلب اختصاص داده است که الفاظ برگرفته از عالم شهادت از دلالت بر حقایق عالم غیب عاجزند. معانی‌ای که در این الفاظ نهاده شده سخت از مفهوم ظاهری آنها دور است زیرا این الفاظ برای معانی دیگری جز آنچه مقصود ماست وضع شده است از این رو هر کس آن را بشنود ضرورتاً معانی و مفاهیم اولیه آنها در ذهنش حاضر می‌شود رایحه معانی اصلی را تنها عده معدودی از عالمان علوم حقیقی دریافت می‌کنند. زیرا هر که بخواهد کور مادرزاد را از چگونگی رنگ‌ها آگاه کند چاره‌ای ندارد جز اینکه بگوید: انسان دارای معنای دیگری است که بوسیله آن چیزهایی را مانند سایر حواس ادراک می‌کند و آن چیزها با چشیدن‌ها و بویدن‌ها و شنیدن‌ها و بساویدن‌ها هیچ مناسبتی ندارد (همان: ۸۸).

به طور کلی از نظر این عربی و عارفان مکتب او، عالم خیال یک عالم واقعیست و آنچه (خیال)، اعم از متصل و منفصل مشاهده می‌شود، وجود حقیقی دارد اما نوع آن وجود مثالی است؛ یعنی نوع خاصی از وجود که همه خصوصیات موجودات مادی را دارد ولی ماده ندارد و این مرحله‌ای از مراحل اصلی وجود است و توهم و خیال ساخته انسان و پوچ و بی محتوا نیست و این نظر را هانری کربن و بسیاری از محققان معاصر تأیید می‌کنند.

صورت‌نگاری‌هایی که در غزلیات عارفان امثال مولانا مشاهده می‌شود، برای او در عالم خیال واقعیت دارد؛ یعنی چیزی را که مبیند و صف می‌کند نه چیزی را که می‌سازد.

اکنون به این نتیجه می‌رسیم که صور دریافتی از حقایق عالم خیال که در اشعار عارفان ارائه می‌شود حکایت از معانی‌ای دارد که شخص او دریافت می‌کند و تنها از طریق مناسبت‌هایی که بین آن صور و معانی وجود دارد الفاظ متناسب برگزیده می‌شود لیکن تا آن الفاظ و صور چنانکه باید تعبیر یا تأویل نشود چیزی از حقیقت آن بر مخاطب غیر عارف مکشوف نخواهد شد.

بنابراین غزلیاتی که مشتمل بر تصویرهای مرموز و مطالب نامفهوم است بویژه در دیوان شمس جز از راه نفوذ به درون عالم خیال منفصل به طور کامل قابل درک نخواهد بود.

منابع

۱. آسین پالاسیوس، میگردئیل (۱۳۸۵)، **ابن عربی، زندگی و مکتب**. ترجمه حمیدرضا شیخی. تهران: اساطیر.
۲. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۸۹)، **صوفیسم و تائوئیسم**. ترجمه محمد جواد گوهری، تهران: روزنه.
۳. پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰)، «تأملی در غزل رویاهای مولانا». **مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان**. شماره ۱۳. دانشگاه کاشان.
۴. تلمسانی، عقیف الدین (۱۳۹۲)، **شرح فصوص الحکم ابن عربی**. تصحیح اکبر راشدی نیا. تهران: سخن.
۵. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**. تصحیح ویلیام چیتیک. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، **محبی الدین ابن عربی**. تهران: دانشگاه تهران.
۷. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰)، **طریق عرفانی معرفت**، ترجمه مهدی نجفی افرا. تهران: جامی.
۸. حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۵)، **دیوان حافظ**، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی.
۹. حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، **مباحثی در عرفان ابن عربی**، تهران: علم.
۱۰. خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۶۴)، **شرح فصوص الحکم فارسی**. تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۱۱. دیچز، دیوید (۱۳۶۹)، **شیوه‌های نقد ادبی**. ترجمه محمد تقی صدقیانی و غلامحسین یوسفی. تهران: علمی.
۱۲. روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۶۰)، **عبر العاشقین**. به اهتمام هنری کرین و محمد معین. تهران: منوچهری.
۱۳. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۳)، **گلشن راز**. به تصحیح صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۴. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲)، **صور خیال در شعر فارسی**. تهران: آگاه.
۱۵. علامه طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، **نهایة الحکمه**، ترجمه مهدی تدین، قم: بوستان کتاب.
۱۶. عداس، کلود (۱۳۶۷)، **در جستجوی کبریت احمر**. ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: نیلوفر.
۱۷. عین القضاء همدانی (۱۳۷۹)، **زبدة الحقایق**، ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. _____ (۱۳۴۱)، **تمهیدات**، تصحیح عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.
۱۹. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۴۴)، **مقدمه شرح فصوص الحکم**. جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
۲۰. لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۷۱)، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
۲۱. کرین، هانری (۱۳۹۰)، **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه ان شالله رحمتی. تهران: جامی.
۲۲. موحد، محمد و صمد (۱۳۸۵)، **فصوص الحکم ابن عربی**، تصحیح و تحلیل، سازمان اسناد و کتابخانه ملی. تهران: کارنامه.
۲۳. مولانا جلال الدین محمد بلخی (۱۳۶۳)، **مثنوی**، تصحیح نیکلسون به اهتمام نصرالله پورجوادی. انتشارات امیر کبیر. تهران.
۲۴. _____ (۱۳۵۵)، **کلیات شمس**، به تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

