

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۳۰

سیمای عرفان در شعر خواجهی کرمانی

مهدیه چراغی^۱

احمد ذاکری^۲

چکیده:

خواجهی کرمانی، در طریق معرفت گام نهاده، با اقتدا به پیر روشن ضمیر خود، شیخ کازرونی، طریقه‌ی «مرشدیه» را برگزید و به‌سان یک سالک، راه «عطار»، «مولوی» و «ابن عربی» در پی گرفته، عشق را از عقل برتر شمرد و شیوه ذوقی و سکری را در پیش گرفت تا به شناخت حق، منجر گردد. هدف نگارنده از نگارش این مقاله به دست دادن مضامین عرفانی شعر خواجه می‌باشد که وی با پشت‌سر گذاشتن مقامات و حالات، به هفت وادی سیر و سلوک گام می‌نهد و طریق مجاهده‌ی درونی و برونی می‌سپارد تا حلاوت فناء فی‌الله و بقاء بالله بپسندد. آن‌گاه راضی به رضای دوست، تقدیر را بر تدبیرش مقدم می‌دارد، زهد ریایی را سالوسی بیش نمی‌شمارد و طریقه‌ی ملامتی را در عرفان به استخدام می‌گیرد. وی هم‌چون دیگر عرفا، معتقد است که به‌واسطه تجلی نور حق است که عالم هستی به وجود آمده و سرانجام باید به عالم بالا عروج کرده و به اصل خود بازگردیم؛ پس انسانی که پرتوی از نور حق است و در حکم عالم صغیر، شایسته است که وقت، غنیمت شمرد و به معرفت خود- که در مقام خلیفه الهی است- مشغول گردد و مرگ اختیاری برگزیند و به حسن معاد امیدوار باشد و با دیدن هر نقش از نقاش هستی، زنجیره کثرت را در امتداد وحدت شمارد تا به وحدت وجود رسد و در عین حال طریق میانه برگزیند تا مبادا گرفتار تشبیه ناشایست شده و وجود حق را از هر نوع صفتی منزّه و مبرا بدارد.

کلید واژه‌ها:

خواجه، تجلی، وحدت وجود، حالات و مقامات، هفت وادی سیر و سلوک.

^۱ - دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، ایران.

^۲ - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. نویسنده مسئول:

پیشگفتار

به باور افلاطون: «هر چیز صورتی امثالش، حقیقت دارد و افرادی که به حس و گمان ما در می‌آیند، فقط پرتوی از مُثُل خود می‌باشند و نسبت شان به حقیقت مانند: نسبت سایه است به صاحب سایه و وجود شانه و واسطه بهره‌ای است که از مُثُل - یعنی حقیقت خود- دارند. هر چه بهره آن‌ها از آن بیشتر باشد، به حقیقت نزدیک‌ترند. پس افلاطون عالم ظاهر- یعنی عالم محسوس- را مجاز می‌داند و حقیقت در نزد او عالم معقولات است که عبارت از مُثُل باشد.» (فروغی، ۱۳۷۹: ۲۸-۳۱) «پس در عالم مثال است که بنیاد حقیقی و صورت راستین همه اشیاء، انسان و حیوان و جماد و نبات وجود دارد.» (رضی، ۱۳۷۹: ۱۱۸) و در واقع «محسوسات - که عالم شهادت است - از آن عالم اسماء و صفات حق، مانند: سایه است؛ چه، چنانچه سایه به نور، ظاهر است و بی‌او عدم است، همه عالم به تجلی و اشراق انوار آفتاب اسماء و صفات الهی روشن و هویدایند.» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۴۶۹)

ذره‌ای‌ام گم شده در سایه‌ای نیست از هستی مرا سرمایه‌ای

(الهی‌نامه، ص ۲۴۱، ب ۱۹۰)

روضه معنی است بهشت و تو حور عالم صورت ظلمات و تو نور

(روضه‌الانوار، ص ۲۵، ب ۵۱۶)

«حق که بنیاد ذاتی جهان است، خیر محض و جمال مطلق است و لازمه این زیبایی جلوه‌گری است؛ حق تعبیر از آن وحدت نهائی و حقیقت ناشناخته‌ای است که جان جهان است و در همه هستی هست. جلوه او در عالم تعین به دو وجه است که یکی را تجلی اقدس می‌خوانند و دیگری را تجلی مقدس می‌نامند. تجلی اول یا فیض اقدس، نخستین مرتبه از مراتب تجلیات وجود مطلق است که به آن اعیان ثابتة موجودات حاصل می‌شود. تجلی دوم، همان فیض مقدس است که به آن، چیزها از قوه به فعل می‌آیند و برطبق اعیان ثابتة و ثبوت ازلی خود واقعیت خارجی می‌یابند. منظور از اعیان ثابتة یا ماهیات همان مظهر معقول اسماء و صفات است و اشیاء عالم خارج، جلوه‌ی محسوس آن‌هاست.» (شبستری، ۱۳۹۰: ۵۷-۵۹) و «مُثُل یا اعیان ثابتة افلاطون و حکمت خسروانی (معراج زرتشت، شهود گشتاسپ و سفر ارداویراف و...) در عالم معقولات هستند و روان آدمی پیش از حلول در کالبد و ورود به عالم گیتی، با آن مثال‌ها آشنایی دارد و به دنیای مادی که می‌آید، آن‌ها را

ظاهراً فراموش می‌کند اما اثر آن‌ها در او باقی است و به یاری آن اثر، امور این جهان را که همه پرتوها یا سایه‌هایی از آن مثال‌ها هستند، می‌تواند در شرایطی درک و حس کند.» (رضی، ۱۳۷۹: ۱۱۹-۱۲۰)

«عرفان اسلامی، نخست در قالب عرفان عملی و شیوه‌های زیست عارفانه در دو قرن نخست آغاز اسلام تحقق یافته.» (رحیمیان، ۱۳۹۰: ۹) و «به‌وسیله «ابن عربی»ها، «سنایی»ها، «عطار»ها، «مولوی»ها و «حافظ»ها تربیت و باروری یافت و به دست دیگر عارفان رسید.» (تمیم‌داری، ۱۳۷۲: ج ۱/۱۱۸) «تصوّف در قرن هفتم و هشتم تنها به روش «وجد و حال» بسنده نکرد و به طریق علمی و شیوه تعلیل و توجیه هم متمایل گردید.» (صفا، ۱۳۷۲: ج ۳/۱ ص ۱۶۷-۱۶۸) «ابن عربی، بنیان‌گذار عرفان علمی است و اوست که در قرن هفتم، تحولی در عرفان به وجود آورده و عرفان ذوقی و اشراقی را استدلالی و علمی کرده است.» (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۳۶) «در قرن هشتم، احوال و آثار چند تن از صوفیه و عرفاء، در ترویج عرفان علمی و ذوقی و تکمیل تصوّف و عرفان مؤثر بوده است.» (همان: ۱۶۱) که عرفان خواجه را می‌توان در این زمره نهاد:

در راه عشق نبود جز عشق رهنمایی زیرا که هیچ راهی بی‌راه‌بر نباشد
(کلیات، ص ۲۰۵، ب ۱۱)

خواجه، پس از مشرف شدن به سفر حج و سیروسفر، به شیراز رحل اقامت می‌افکند. «از اعتکاف در آستان مراد و پیر و دلیل و راه‌نمای روشن ضمیر خود، شیخ‌الاسلام امین‌الدین محمد کازرونی، از گدایی به شاهی می‌رسد و از اسارت نفس و هوی می‌رهد... تا معشوق حقیقی را با خود آشنا سازد.» (رزمجو، ۱۳۷۰: ۱۲) و البته «نسبت «مرشدی» را برای او حاجی خلیفه آورده و این به سبب انتساب اوست به فرقه‌ی «مرشدیه» یعنی پیروان شیخ مرشد ابواسحق کازرونی.» (صفا، ۱۳۷۲: ج ۳/۲: ۸۸۶-۸۸۸)

با نگرشی ژرف در شعر خواجه، به مقوله‌های عرفانی بسیاری چون: مقامات و حالات، وحدت وجود، تجلی، فنا و بقاء، هفت وادی سیرو سلوک، مجاهده درون و برون، اغتنام وقت، مرگ، قضا و قدر، تشبیه و تنزیه و ملامتی‌گری برمی‌خوریم.

مقامات و حالات:

چون مقیم مقام حال شدم از ره حال سوی قال شدم
(کمالنامه، ص ۱۳۰، ب ۵۳۱)

مقام: «عبارت بود از راه طالب و قدم‌گاه وی اندر محلّ اجتهاد و درجت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۷۵) سرآج طوسی «مقامات را هفت می‌شمرد و بعد از مقام اول، هر مقام را نتیجه مقامات قبل می‌داند و آن هفت مقام عبارتند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا.» (غنی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۹۲)
۱- توبه: «توبه اندر شرع بازگشتن بود از نکوهیده‌ها باز آنچه پسندیده است.» (قشیری، ۱۳۸۳: ۱۳۷-۱۳۶) خواجه از همه گناهانی که مرتکب شده، توبه می‌کند و با پروردگار خویش پیمان می‌بندد که اگر به طاعت نفس پردازد و خودستایی کند، دیگر مرد راه عرفان نیست:

ز هر جرمی که کردم توبه کردم و از خود دم زخم دیگر نه مردم
(گل و نوروز، ص ۴۷۷، ب ۱۷۲)

۲- ورع: «معنی ورع، پرهیزگاری و تقوی است.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۵۴: ۱۲۲)
از نظر خواجه، ورع به سان ملک است که وقتی بدان پای نهی، مشام جان از رایحه‌اش خوش بو می‌شود:

چون به ملک ورع نهادی روی شد دماغت ز کازرون خوشبوی
(کمالنامه، ص ۱۰۸، ب ۱۳۸)

۳- زهد: «مراد از زهد، صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از اعراض آن.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۷۳)
وی، در مقام برتری، پایگاه مغان را برتر از زهد چهل ساله‌ای می‌داند که سالک بدان فریفته و مغرور شود:

چون مغان از تو به صد پایه فرا پیشترند تو بدین زهد چهل ساله‌چه باشی مغرور؟
(کلیات، ص ۲۳۶، ب ۲۴)

و یکی از اندیشه‌های محوری خواجه، مقابله با زهد ریایی است تا جایی که کفر را برتر

از آن برمی‌شمارد:

کفرو دین‌یکسان شمر خواجه که در لوح بیان کافری را برتر از زهد ریایی یافتیم
(کلیات، ص ۲۶۹، ب ۲۱)

۴- فقر: «هر غنایی که آن بدون حق است، فقر است.» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷: ج ۳/۱۲۳۹) و «فقیر نه آن بود که دستش از متاع و زاد خالی بود، فقیر آن بود که طبعش از مراد خالی بود.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۶) خواجه بر آن است که فقر، نیازمندی به خدا و بی‌نیازی از ماسوی‌الله است و سلطنت فقر، فقط از آن گدایان کوی اوست:

گوهر این مرسله ما را رسد سلطنت فقر گدا را رسد
(روضه‌الانوار، ص ۴۴، ب ۸۹۹)

۵- صبر: «هر چیزی را جوهری است و جوهر انسان، عقل است و جوهر عقل، صبر است.» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۸۵) خواجه، از طیب روحانی، برای درمان درد عشق خود، صبوری را می‌آموزد:

پزشکم صبر فرماید درین درد ولی بی‌جان صبوری بایدم کرد
(گل و نوروز، ص ۵۳۳، ب ۱۳۴۰)

۶- توکل: «در اصطلاح صوفیه، توکل به حق متکی شدن است و از خود و خلق، نظر برداشتن.» (نوربخش، ۱۳۷۸: ج ۵/۲۴۷) خواجه، سالکی است که پس از طیّ مقاماتی چند، به شاهراه دل رسیده، به مقام توکل نایل شده و آن گاه می‌تواند رایحه خوش آن را با مشام جان و دل بشنود:

هر که چو خواجه به در دل رسید بوی گل از باغ توکل شنید
(روضه‌الانوار، ص ۳۵، ب ۷۳۵)

۷- رضا: «آخرین پله تکامل در مقام‌های روحی است و پس از آن، احوال اهل دل به میان می‌آید.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۰۶) خواجه، رضای خود را در رضای الهی می‌جوید و مراد و مقصودش از دنیا و آخرت نیز رضایت اوست:

سهل است اگر رضای تو ترک رضای است مقصود ما ز دنیوی و عقبی رضای توست
(کلیات، ص ۳۴۵، ب ۳)

حال: «حال، چیزی است که در دل درآید اما چندان نپاید؛ حال هم چون: مراقبت، قرب، مهرورزی، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، دیدار و یقین و نظایر آنهاست.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۹۷)

۱- مراقبت: «محافظة قلب از کارهای پست است.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۷۱۰) و «سالکی که در طریق حق، واقع بود و به حق همیشه نظر داشت، اهل مراقبه است.» (خواججه عبداللّه انصاری، ۱۳۵۴: ۱۴۶) خواجو معتقد است، سالک پیوسته مراقب نفس خود بوده و از آن می ترسد که دیو نفس بر او کمین بگشاید:

از عقیم آتش و از پیش آب دزد کمین کرده و من مست خواب
خائف از آنم که به وقتی چنین دشمن رهزن بگشاید کمین
(روضه الانوار، ص ۵۱، و ۱۰۳۲ و ۱۰۳۳)

۲- قرب: «منظور از قرب، نزدیکی بنده به خداست؛ به صورتی که به هر جا و هر چه نظر کند، او را بیند و چنان در این حال، مستغرق شود که خود را در میان نبیند و همه، خدای را بیند.» (نوربخش، ۱۳۷۹: ج ۶/۲۳۴)

قرب خداوند، طیّ مراحلی به دست می آید و آن که تقرب الهی حاصل می کند، سرانجام، دولت یار می شود:

از چه محل قرب خدا یافتی وین همه دولت ز کجا یافتی؟
(روضه الانوار، ص ۵۷، ب ۱۱۷۲)

۳- محبت: خدای تعالی می فرماید: «یحبههم و یحبونه» (= دوست داردشان و دوستش دارند). (مائده ۵/۵۴) و بر این اساس: «محبت حق تعالی بنده را ارادت نعمتی بود مخصوص بر او، چنان که رحمت وی، ارادت انعام بود؛ پس رحمت خاص تر بود از ارادت و محبت خاص تر بود از رحمت.» (قشیری، ۱۳۸۳: ۵۵۴) در پندار خواجو، محبّ واقعی کسی است که از جام ازلی، باده مست کننده محبت سر کشیده و هم چنان سرمست سلطان ازل است:

خوشا شراب محبت ز ساغر ازلی قدح به روی صبوحی کشان لم یزلی
(کلیات، ص ۶۷۶، ب ۱۴)

۴- خوف: «خوف عبارت است از دردمند شدن دل و سوختن آن به سبب توقع مکروه در مستقبل.» (غزالی، ۱۳۷۷: ۲۶۶) و «خائف آن باشد که از تن خویش، بیش از آن ترسد که از ابلیس.» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷: ج ۳/ ۱۲۶۵) خواجو برای متانت کلام خود به سوگند یاد کردن در باب قیامت، وعده و وعیدها و حال «خوف و رجا» متوسل می‌شود:

به حشرونشرو به وعده و وعید و خوف و رجا به صبح و شام و به نور و ظلام لیل و نهار
(کلیات، ص ۴۷، ب ۷)

۵- رجا: «معنی رجا، ارتیاح قلب است به ملاحظه کرم مرجو.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۹۲) و در قرآن آمده: «لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» (= هرگز از رحمت (نامتتهای) خدا ناامید مباشید.) (زمر ۳۹/ ۵۳) از نظر خواجو کسی که خداترس باشد و از تمام مکروهات دست بردارد، در نهایت طعم شیرین «رجا» را می‌چشد:

بود در ضمن هر دردی دوایی بود در تحت هر خوفی رجایی
(گل و نوروز، ۶۵۴، ب ۳۸۴۴)

۶- شوق: «گرایش دل است به سوی غایت و امر نهانی.» (سعیدی، ۱۳۹۲: ۵۱۹) و کسی که رخس به میدان شوق می‌راند، باید رقص کنان و شوریده‌وار بر سر میدان عشق یار، عشق‌بازی و جان‌بازی کند:

خواجو کسی که رخس به میدان شوق راند گو جان بباز بر سر میدان چنانک من
(کلیات، ص ۶۵۳، ب ۱)

۷- انس: «انس آسایش است و آرام به نزدیک دوست و آن سه تن راست: مرید صادق را که امید شنود و عارف را که نشان یابد و محب را که فرا مراد نگیرد.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۲: ۳۳۰) خواجو معتقد است: باید از منزل ظلمانی دنیا بر عالم نورانی برین سکنی گزید و آن که گرفتار جن و انس باشد، نمی‌تواند با عالم جان انس گیرد و به اصل خود باز گردد:

دلا بر عالم جان زن علم زین دیر جسمانی که جان رآنس ممکن نیست با این جن آنسانی (کلیات، ص ۴۳۳، ب ۲)

۸- طمأنینه: خدای تعالی می فرماید: «أَلَا بَدْرُ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد «۱۳»/ ۲۸) (= آگاه باشید که با ذکر الهی قلبها آرامش می یابد.) و طمأنینه، «آرامش و تسکین دائم دل سالک است که باعث تقویت احوال او در سلوک شود.» (گوهرین، ۱۳۸۲: ج ۳۲۱/۸) و سالکی که به موجب پیمودن مسیر سیروسلوک، از امراض نفسانی، شفا یافته و با یاد خدا آرام گرفته است، به مرتبه طمأنینه نایل می شود:

خسته و از رنج شفا یافته بی خود و با یاد خدا ساخته (روضه الانوار، ص ۲۲، ب ۴۴۸)

۹- مشاهده: «یقینی است که با دریافت حضور مستقیم حق و بدون پوشش برای دل، فزونی گیرد.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۱۸) از نظر خواجو، شهود و دیدار حق - البته با دیده دل - برای سالک حاصل می شود و نغمه اسرار غیب را نیز می توان با گوش دل شنید:

شهد شهود از لب جان کرده نوش نغمه ی غیب از ره دل کرده گوش (روضه الانوار، ص ۷۳، ب ۱۵۱۱)

۱۰- یقین: «ریشه تمامی احوال عارف است و تمامی حالها به آن تمام می گردد و باطن تمام احوال، یقین است و جمله ی احوال فقط ظاهر یقین هستند و سرانجام یقین، تصدیق کامل غیب است با زدودن تمامی شکها و تردیدها.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۲۱) کسی که به سراپرده یقین راه یافت، کام جانش به شهد شهادتین شیرین می شود:

کام جان در سرادقات یقین شد به شهد شهادتش شیرین (کمال نامه، ص ۱۶۰، ب ۱۱۳۴)

هفت وادی سیر و سلوک: خواجو در هفت وادی سیر و سلوک - که پیش تر، عطار در آن گام نهاده - قدم می نهد و هفت شهر عشق را که عبارتند از: «۱- طلب ۲- عشق ۳- معرفت ۴- استغناء ۵- توحید ۶- حیرت ۷- فقر و فناء فی الله.» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۱۸۰-۲۱۹) می پیماید.

۱- طلب: «در اصطلاح جست و جو کردن از مراد و مطلوب را گویند. مطلوب در وجود

طالب هست و می‌خواهد تمام مطلوب را بیابد و آن را باید در وجود خود بطلبد و اگر از خارج بطلبد، نیابد.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۵۳) خواجو به موجب عهد ازلی که با یار بسته، خود را طلب‌کار عشق الهی و عهد ازلی می‌شمارد و تا ابد دست از طلب یار بر نمی‌دارد:

تا ابد دست طلب باز نداریم از تو ز آنک از عهد ازل باز طلب‌کار توایم
(کلیات، ص ۶۴۲، ب ۱۳)

۲- عشق: «آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۸۱)
بدون بریدن بادیه عشق، تسخیر ملک حقیقت، امکان ندارد و در این طریقت، هرچه جز عشق، مجاز است:

بی عشق مسخر نشود ملک حقیقت بی عشق مسخر نشود ملک حقیقت
(کلیات، ص ۵۶۹، ب ۲)

۳- معرفت: «همان معرفت الله است و کسبی نیست یا حق خود را می‌شناساند و به وی آیات و آثار او را می‌نگرند یا آثار خود را به خلق می‌شناساند تا از روی آثار وی او را شناسا گردند. در هر دو حال، معرفت را صوفیه منوط به ارشاد و هدایت حق می‌دانند.» (نوربخش، ۱۳۷۸: ۱۵۲/۵) معرفت، زمانی برای سالک میسر خواهد شد، که پس از معرفت نفس خویش، به شناخت حق واصل شود تا اشارت شیطان از بشارت رحمان تمیز دهد:

کمال معرفت وقتی کنی حاصل که بشناسی اشارت‌های شیطان از بشارت‌های رحمانی
(کلیات، ص ۱۰۹، ب ۱۶)

۴- استغناء: «مقامی است که عارفان کامل بدان می‌رسند و آن، بی‌نیازی از ماسوی الله (آنچه جز خداست) و نیازمندی به خداوند است.» (نوربخش، ۱۳۷۸: ۳۱۵-۳۱۶) گدایان کوی یار، از فرط استغناء، پای بر سر هستی هفت اقلیم فلک می‌کوبند:

ره‌نشینان سر کوی تو از استغنا هفت اقلیم فلک را به سر پا زده‌اند
(کلیات، ص ۱۳۱، ب ۱۹)

۵- توحید: «توحید صوفیان آن است که دیده جز یک نبیند، دل جز یک نداند.» (گوهرین، ۱۳۶۷: ۲/۲۹۷)

افسوس خواجه از آن است که مغبچگان، توحیدگوی اند و جز یکی نمی بینند و جز یکی نمی گویند لکن خردمندان را به این بینش راهی نیست:

از مغبچگان می شنوم نکته‌ی توحید و ارباب خرد معنی این نکته ندانند
(کلیات، ص ۲۰۲، ب ۱۹)

۶- حیرت: «گونه‌ای سرگشتگی است که بر دل عارفان درمی آید- آن گاه که ژرف می اندیشند- و آنان را از کاوش بیشتر در پرده می سازد.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۷۶)
خواجه، با آن که در وادی حیرت، سر تا قدم را رهسپار سرگشتگی ساخته و سوخته، اما این آتش حیرت، جانش را فروزان کرده است:

گرچه زسرتا قدم در شب حیرت بسوخت زنده دل آمد چو شمع خواجهی آتش زبان
(کلیات، ص ۲۷۸، ب ۴)

۷- فقر و فناء فی الله: «فقر، عبارت از فناء فی الله است و اتحاد قطره با دریا و این نهایت سیر و مرتبت کاملان است که فرمود: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» که فقیر کلاً فانی شود و هیچ چیز او را باقی نماند و بداند که آن چه به خود نسبت می داده است، همه از آن حق است و او را هیچ نبوده است.» (سعیدی، ۱۳۹۲: ۷۸۳) به باور خواجه، سالک، پس از آن که بیابان حیرت را برید، به فقر وجودی دست یافته و به سان طایری تیزپرواز قفس تن را در هم شکسته و بر سر نه قصر افراشته، آشیان ساخته و به بقاء بالله می رسد:

طایران تیزپرواز ریاض فقر را آشیان بالای نه قصر معلای یافتم
(کلیات، ص ۶۷، ب ۱۸)

مجاهده: «اصل مجاهده، خو باز کردن نفس است از آن چه دوست دارد؛ یعنی: خلاف کردن اندر همه‌ی روزگار و نفس را [دو] صفت است: شتافتن به شهوات و سر کشیدن از طاعات.» (قشیری، ۱۳۸۳: ۱۴۸) مجاهده به دو بخش برونی و درونی تقسیم می شود: مجاهده‌ی برونی مانند: خاموشی، خلوت و عزلت. مجاهده‌ی درونی مانند: سختی و ریاضت نفس و خواجه پیوسته در پی مجاهده‌ی درونی و برونی است:

۱- خاموشی: در حدیث آمده: «مَنْ صَمَتَ نَجَا» (= کسی که خاموشی برگزید، نجات یافت.) (سیوطی، بی تا: ۱۷۴/۲) از نظر خواجه، ترک سخن گفتن سالک با خلق عالم، از روی

سخن‌دانی است و در پی آن خاموشی، نشان دانش‌وری اوست:

ترک سخن عین سخن‌پروری است خامشی از غایت دانش‌وری است
(روضه‌الانوار، ص ۹۰، ب ۱۸۶۵)

۲- خلوت: «خلوت، مجموعه‌ای است از چند گونه مخالفات نفس و ریاضات تألیف یافته؛ یکی از آن تقلیل طعام، دوم قلت منام، سوم قلت کلام، چهارم ترک مخالطت انام، پنجم مداومت بر ذکر، ششم نفی خواطر، هفتم دوام مراقبه.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۶۳) و آن‌که خواهان وصل یار است باید در مجاهدت نفس کوشیده، بار هجران بر دوش جان کشیده تا به مقصود برسد:

کجا در خلوت وصلش بود یار کسی کو بار هجران برنتابد؟
(کلیات، ص ۲۱۷، ب ۲۴)

۳- عزلت: «عزلت اندر حقیقت، جدا باز شدن است از خصلت‌های نکوهیده؛ زیرا که تأثیر در بدل کردن صفات نکوهیده است به صفات پسندیده نه دور شدن از وطن.» (قشیری، ۱۳۸۳: ۱۵۴) خواجه نفس خویش را به درنگ و تأمل در حال اهل دلی فرامی‌خواند که عزلت گزیده‌اند تا گنج مقصود را در آن بیابند:

خواجه برو به چشم تأمل نگاه کن بر اهل دل که گوشه‌ی عزلت گزیده‌اند
(کلیات، ص ۲۲۲، ب ۱۹)

۴- ریاضت نفس: «بدان که منبع صفات ذمیمه و منشأ اخلاق سیئه در وجود آدمی، نفس است.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۸۵) پس شایسته است که سالک، از این نفس حذر کند، خانه دل را از خواهش نفسانی بزدايد و نگاه‌دار و نگاهبان دل و دیده باشد؛ پس سلامت روح درگرو ریاضت نفس است:

خانه دل را ز هوا پاک دار پاس دل و دیده بی‌پاک دار
(روضه‌الانوار، ص ۷۹، ب ۱۶۴۰)

وحدت وجود: «یعنی آن‌که وجود، واحد حقیقی است و وجود اشیاء، تجلی حق به صورت اشیاء است و کثرات مراتب، امور اعتباری‌اند و از غایت تجدد فیض رحمانی، تعینات اکوانی نمودی دارند.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۸۷۲) و «هم‌چنان که اعداد از واحد عددی

حاصل می‌شوند و «یک» بی‌آن‌که خود عدد باشد، اصل و مبدأ اعداد است و در همه اعداد سریان دارد، جلوه واحد مطلق نیز در همه‌ی موجودات ساری است و کثرت جز تجلی وحدت نیست. نسبت خدا به جهان همانند نسبت واحد عددی و اعدادی است که از آن پدید می‌آیند یعنی: هم‌چنان‌که مراتب اعداد، تکثیر واحد عددی است و از آن حاصل شده، مراتب هستی نیز تفصیل «واحد مطلق» است و از آن برآمده‌است. (شبستری، ۱۳۹۰: ۷۲) بنابراین، هر‌که عالم کثرت را به دیده‌ی انکار بنگرد و از آن واحد مطلق بشمارد، رایحه گلشن وحدت استشمام نکند؛ زیرا هریک از کثرت‌ها نشان و پرتوی از نور مطلق الهی هستند:

کانکه رخ از عالم کثرت بتافت رایحه‌ی گلشن وحدت نیافت
(روضه‌الانوار، ص ۵، ب ۸۷)

«انسان، را بدنی و روحی است و حیات و کمال بدن مترتب بر روح است و بدن بی‌روح به‌مثابه جماد است؛ عالم نیز نسبت با انسان مانند بدن است و انسان روح؛ زیرا که تمامت عالم در نشئه انسانی به کمالی - که مقصود ایجاد است - وصول یافته‌اند و هر جزوی از اجزای عالم، مظهر اسمی‌اند از اسمای الهی و مظهر جمیع اسماء، به‌غیر از انسان نیست... عالم بر صورت انسان وجود دارد و انسان بر صورت عالم. حضور همه جای انسان کامل در سراسر جهان آفرینش ناشی از «وحدت وجود» است که به موجب آن، وجود خداوند در جمیع اشیاء به یک اندازه دیده می‌شود.» (لویزن، ۱۳۸۸: ۲۲۰-۲۲۲) پس «انسان کامل، جامع‌ترین مظهر صفات و اسماء الهی است؛ او مغز عالم است و جان جهان است و عین جانان است.» (شبستری، ۱۳۹۰: ۴۵) و به‌موجب حدیث «الإنسانُ سِرٌّ و أنا سِرُّهُ» (= انسان سِر من است و من، سرّ اویم.) (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۲۱۶) خواجو، مرشد خود، ابواسحاق کازرونی را نمونه‌ای از انسان کامل و خلیفه الهی در زمین می‌داند که بزرگداشت وی بر اهل دین فریضه است:

معین‌الحق سرّ الله فی الارض که تعظیمش بود بر اهل دین فرض
(گل و نوروز، ص ۷۰۴، ب ۴۸۴۳)

تجلی: «تابش نور الطاف الهی است بر دل‌های مقبلان.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۹۰) و «جمیع اعیان موجودات ممکنه، به نور حق - یعنی به تجلی او - پیدا و روشن گشته‌اند و به‌واسطه تجلی او به صورت اشیاء است که نسبت وجود به اشیا کرده‌اند و به‌حقیقت، غیر حق

هیچ موجودی نیست؛ و جمیع اشیا به او نمود شده‌اند.» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۷۹) شعرای ماقبل و مابعد از خواجو نیز به تجلی حق بر موجودات قائل‌اند:

ابتدای کار سیمرخ ای عجب جلوه‌گر بگذشت بر چین نیمه‌شب
در میان چین فتاد از وی پری لاجرم پر شور شد هر کشوری
(منطق‌الطیر، ص ۴۱، ۷۳۶ و ۷۳۷)
همه عمر برندارم سر از این خمار مستی که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
(کلیات سعدی، ص ۵۱۱، ب ۱۵)
در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(دیوان حافظ، ص ۲۰۶، ب ۱)
عالم از شور و شرعش خبر هیچ نداشت فتنه‌انگیز جهان، غمزه جادوی تو بود
(همان، ص ۲۸۵، ب ۴)

تجلی حق است که معدومیت ما را به موجودیت بدل کرده و قبل از آفرینش، بذر عشق خود در دل ما پراکنده‌است؛ پس همه ما، پیشینه عشقی داشته و به مصداق «الست بریکم قالوا بلی» (= آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: بلی) (اعراف «۷»/۱۷۲)، از باده ازلی نیم‌مست به این سرای خاکی افتاده‌ایم:

آن‌که جهان عکس تجلی اوست صورت خواجو همه معنی اوست
(روضه‌الانوار، ص ۵۷، ب ۱۱۶۳)

به این ترتیب خواجو، تمام طبیعت، کائنات و موجودات را پرتوی از ذات الهی می‌شمارد:

به هر کجا که نظر می‌کنم ز غایت شوق خیال روی توأم ایستاده در نظر است
(کلیات، ص ۱۷۰، ب ۱۳)

خواجو معتقد است که اگر بت پرست هستی، یقین داشته باش که این بت نیز، بازتابی از صورت‌گری نقاش ازل است:

وگر بت در نظر داری یقین باش که آن بت نیست آلا نقش نقاش
(گل و نوروز، ص ۶۸۳، ب ۴۴۳)

فنا و بقا: «فنا، نابودی صفت نفس است و فنای منع و آرامش با حال آینده و بقاء، باقی ماندن بر همین حال آمده است. هم‌چنین فنا، نابودی خویشتن‌بینی بنده با دیدن قیومی خداست و بقا امتداد بینش حق‌بینی در همه وقت است هم پس و هم پیش کارها.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۷۲-۳۷۳) و «حقاً که شناسای حق، به‌غیراز حق نیست؛ از آن که غیر نیست و نهایت روش سالکان راه حق آن است که به مقامی برسند که افعال و صفات و ذات اشیاء را محو و فانی در پرتو نور تجلی حق یابند و به فقر حقیقی که مرتبه فناء فی‌الله است، متحقق گردند.» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۸۵-۸۶) به عقیده خواجه، آن‌که تن به فناء فی‌الله دردهد و رقص‌کنان کشته شمشیر عشق گردد، نیک سرانجام افتاده و به بقاءبالله می‌رسد:

زنده جاویدگردد کشته شمشیر عشق زآنکه ازکشتن بقا حاصل‌شود جرجیس را
(کلیات، ص ۱۵۷، ب ۶)

مرگ و معاد: شعر خواجه، ناظر بر حدیث: «موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» (= قبل از آن‌که مرگ به سراغتان آید، بمیرید.) (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۳۷۰) است که آدمی را به مرگ اختیاری دعوت می‌نماید و معتقد است باید قبل از فرارسیدن مرگ، از زندگی دنیا دل برید تا بدین طریق مانند عیسی در آسمان‌ها جای داشته باشی:

چو عیسی آن زمان عالم بگیری که پیش مردن از عالم بمیری
(گل و نوروز، ص ۶۸۶، ب ۴۴۸۱)

خواجه کسانی را که به رحمت ایزدی امید بسته‌اند، به حسن عاقبت بشارت می‌دهد که حسن عمل را اعتباری نیست:

گفت که خوش باش به انجام کار رنج تو ضایع نکند کردگار
(روضه‌الانوار، ص ۵۱، ب ۱۰۳۷)

«برای رسیدن به واقعیت‌های صُور مثالی و راستین، آدمی باید از تخته‌بند تن و اسارت زندان مادی آزاد گردد... و به تدریج که عروج می‌کند، به قلمرو آگاهی و معرفت دست یابد.» (رضی، ۱۳۷۹: ۱۱۷) پریشانی خواجه از آن است که چرا انسان تخت بر تخته غبرای دنیا زده و می‌پندارد که باید تا ابد رحل اقامت افکند:

تخت بر این تخته‌ی غبرآ زده چرخ بر این چرخه‌ی خضرا زده
(روضه‌الانوار، ص ۲۲، ب ۴۴۲)

در حالی که انسان از اصلش - که در عالم بالاست - دور افتاده و باید قید و بندی که چون حصاری بر قفس جسم تنیده شده، از تن خود بگسلد تا آزاد و رها به اصل خود بازگردد که: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (= ما مملوک خداییم و یقیناً به سوی او باز می‌گردیم.) (بقره «۲»/ ۱۵۶) و به قول مولوی:

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم ما ز دریاییم و دریا می‌رویم
خواننده‌ای انّا الیه راجعون تا بدانی که کجاها می‌رویم
(کلیات شمس تبریزی، ص ۶۳۳، ب ۱۹ و ۱۲)

خواجو، آن روز را مبارک و خرم می‌شمارد که از خطه کرمان برود و دست از دل و جان شسته، در محضر یار حاضر شود:

خرم آن روز که از خطه کرمان بروم دل و جان داده ز دست از پی جانان بروم
(کلیات، ص ۲۷۲، ب ۲)

اندیشه‌های ملامتی: «ملامتی می‌کوشد تا عبادات خود را مکتوم سازد و به جمیع وسایل نیکوکاری و خیر متمسک می‌شود، جز این که احوال و اعمال خود را مخفی می‌سازد و خود را از حیث هیئت و لباس به شکل عوام درمی‌آورد تا کسی به حال او واقف نشود. ولی در هر حال در پی ازدیاد عبادت است.» (غنی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۳۸۷) خواجو با توجه به زمانه پر سالوس و ریا، مستی را بر هشیاری برمی‌گزیند و به آن مباحثات می‌ورزد؛ خواجو را از بین رفتن نام، ننگی نیست و در پی آن است تا بدین سیما در نظر مردم نمایان شده، مورد ملامت واقع گردد تا به سلامت نفس برسد؛ پس در شیوه ملامتی ادامه‌دهنده راه سنایی، عطار و سعدی شده تا پس از وی، حافظ غزل قلندری را به اوج خود برساند:

مستم از کوی خرابات به بازار برید تا همه خلق ببینند بدین رنگ مرا
(کلیات، ص ۱۵۴، ب ۳)

اغتنام وقت: وقت، «بین گذشته و آینده را گویند. جنید گفت: وقت عزیز است، اگر فوت شد دیگر بازگشتنی نیست؛ یعنی: وقت، نفس‌های توست بین دو نفس گذشته و آینده.

اگر به غفلت گذشت، آن را هرگز درنخواهی یافت.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۷۳) همان‌گونه که مولانا گوید:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
(مثنوی معنوی، ص ۹۷، ب ۱۳۳)

خواجو نیز به اغتمام فرصت تأکید دارد و نصیحت می‌کند، فریفته ستم روزگار مشو که در کمین توست:

وقت دریاب و عمر فرصت دان مشو ایمن ز جور دور زمان
(کمال‌نامه، ص ۱۹۲، ب ۱۷۷۸)

برتری عشق از عقل: «چون معرفت حق، به وسایل و دلایل حاصل نمی‌شود، پس عقل وسیله‌جو را رها کن؛ که عقل از ادراک این شهود، هم‌چو طبیعت ناموزون است نسبت با موزونات. عقل در ادراک این معنی، هم‌چو خفاش است در مشاهده آفتاب عالم‌تاب؛ چنان‌چه دیده خفاش، طاقت دیدن آفتاب ندارد، چشم عقل نیز ادراک وحدت حقیقی نمی‌تواند نمود.» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۸۱) خواجو، پیر خرد را که در پی دلایل منطقی برای اثبات وجود حق است، در طریق «شوق» طفل نوپایی بیش نمی‌شمارد:

مرغ روان فاخته‌ی طوق تو پیر خرد طفل ره شوق تو
(روضه‌الانوار، ص ۴، ب ۵۶)

قضا و قدر: خواجو با توجه به حدیث: «الأمورُ بالتَّقْدیرِ لا بالتَّدْبیرِ» (= کارها با تقدیر خدا سامان می‌پذیرد نه با تدبیر بنده) (خوانساری، ۱۳۶۶: ج ۸۸/۲) معتقد است که قضا و قدر چیزی جز حکم الهی نیست:

رو رضا ده به هرچه حکم قضاست که قضا چیست آنک حکم خداست
(کمال‌نامه، ص ۱۸۳، ب ۱۵۸۸)

تشبیه و تنزیه: «تشبیه عبارت از مانند کردن است» (سجادی، ۱۳۷۸: ۲۴۰) و «تنزیه، در اصطلاح دور بودن پروردگار است از اوصاف بشر.» (سعیدی، ۱۳۹۲: ۲۴۴) پس «چون حق را ظهور در تعینات است و تعینات از یک جهت عین‌اند و از یک جهت غیر. غیریت به‌جز امور اعتباری نیست پس دانستن وی را میان تشبیه و تنزیه حق است و این مرتبه در علم

است نه در عین.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۲۴۰) خواجه نیز معتقد است، ذات اقدس الهی بری از تشبیه و منزه از هرگونه توصیف است:

مبرا وجود وی از هرچه هست منزه صفاتش زبالا و پست
(همای و همایون، ص ۲۶۳، ب ۱۱)

نتیجه گیری:

حاصل کلام خواجه در این مقاله، موارد زیر را به دست می‌دهد:

- ۱- وی با برگزیدن طریقه «مرشدیه»، مقامات، حالات و هفت وادی سیروسلوک را پیموده تا به مجاهده درون و برون پردازد.
- ۲- خواجه در عرفان، راه «عطاری»، «مولوی» و «ابن عربی» در پی گرفت و طریق ذوقی و سکری را برگزید که شناخت حق، پیرِ خرد را - که طفلی نوپا در این سلوک است - بر نمی‌تابد.
- ۳- خواجه، به موجب سالوس زمانه، زهدِ ریایی را به سخره گرفته و شیوه ملامتی برمی‌گزیند.
- ۴- خواجه، رضا به قضای الهی سپرده و معتقد است با تدبیر، نمی‌توان تقدیر را تغییر داد.
- ۵- در باب تشبیه و تنزیه الهی، قائل به مبرا و منزه بودن پروردگار از هر صفتی است.
- ۶- در زمینه‌ی تجلی و وحدت وجود، معتقد است: تمام هستی پرتوی از تجلی انوار حق می‌باشد و عالم کثرت که در حکم سایه‌ای بیش نیست، به واسطه تابش نور مطلق، فروغ می‌یابد؛ در نتیجه سلسله کثرت در وحدت است و این زنجیره گسستنی نیست تا انسان به بقاء بالله برسد.
- ۷- در باب مرگ و اغتنام وقت، آدمی را به مرگ اختیاری فرامی‌خواند زیرا انسان در حکم عالم صغیر است، چند روزی در عالم کبیر سکنی گزیده و خلیفه الهی گشته‌است؛ پس ضرورت دارد اغتنام فرصت کرده و خلیفه الهی در روی زمین باشد.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آقا جمال خوانساری، محمد، ۱۳۶۶، شرح غررالحکم و دررالکلم (جلد ۲)، به تصحیح: میرجلال‌الدین حسینی ارموی، چاپ ششم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۳- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۵۴، مقامات معنوی (ترجمه و تفسیر منازل السائرين)، به قلم محسن بینا، چاپ دوم.
- ۴- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۲، مجموعه رسائل فارسی، به تصحیح و مقابله‌ی سه نسخه و با مقدمه: محمد سرور مولایی، چاپ اول، انتشارات توس، تهران.
- ۵- تمیم‌داری، احمد، ۱۳۷۲، عرفان و ادب در عصر صفوی ج ۱، انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران.
- ۶- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۸، دیوان حافظ، به کوشش: خلیل خطیب رهبر، چاپ بیست و پنجم، انتشارات صفی علی شاه، تهران.
- ۷- خواجه‌ی کرمانی، کمال‌الدین محمود، ۱۳۷۰، خمسه‌ی خواجه‌ی کرمانی، به تصحیح: سعید نیاز کرمانی، چاپ اول، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان.
- ۸- خواجه‌ی کرمانی، کمال‌الدین محمود، ۱۳۹۱، کلیات اشعار خواجه‌ی کرمانی، به اهتمام و تصحیح: احمد سهیلی خوانساری، چاپ اول، انتشارات سنایی، تهران.
- ۹- رحیمیان، سعید، ۱۳۹۰، مبانی عرفان نظری، چاپ چهارم، انتشارات سمت، تهران.
- ۱۰- رزمجو، حسین، ۱۳۷۰، روان‌شناسی اشعار عرفانی خواجه‌ی کرمانی، کیهان فرهنگی، سال هشتم، شماره ۵.
- ۱۱- رضی، هاشم، ۱۳۷۹، حکمت خسروانی، انتشارات بهجت، چاپ سوم، تهران.
- ۱۲- سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۸، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ چهارم، کتابخانه‌ی طهوری، تهران.
- ۱۳- سجادی، سید ضیاء‌الدین، ۱۳۷۹، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، چاپ پانزدهم، انتشارات سمت، تهران.
- ۱۴- سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۲، اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه‌ی رینولد آلن نیکلسون، ترجمه: دکتر مهدی محبتی، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران.
- ۱۵- سعدی شیرازی، مصلح‌بن عبدالله، ۱۳۷۸، کلیات سعدی، براساس تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ اول، کارنامه‌ی کتاب، تهران.

- ۱۶- سعیدی، گل بابا، ۱۳۹۲، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن عربی، چاپ اول، انتشارات زوار، تهران.
- ۱۷- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، ۱۳۷۴، عوارف‌المعارف، ترجمه: ابومنصور بن عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام: قاسم انصاری، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۱۸- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، بی تا، الجامع‌الصغیر فی احادیث‌البشیر النذیر، دارالفکر، لبنان، بیروت.
- ۱۹- شبستری، محمود بن عبدالکریم، ۱۳۹۰، گلشن راز، مقدمه و تصحیح و توضیحات: صمد موحد، چاپ سوم، انتشارات طهوری، تهران.
- ۲۰- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۲، تاریخ ادبیات در ایران ۳/۱، چاپ نهم، انتشارات فردوس، تهران.
- ۲۱- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۲، تاریخ ادبیات در ایران ۳/۲، چاپ نهم، انتشارات فردوس، تهران.
- ۲۲- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۸۸، الهی‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، انتشارات سخن، تهران.
- ۲۳- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۷۸، منطق‌الطیر، به اهتمام و تصحیح: سید صادق گوهرین، چاپ چهاردهم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۲۴- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۷۷، احیاء علوم‌الدین (ربع چهارم)، ترجمه: مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو‌جم، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۲۵- غنی، قاسم، ۱۳۸۰، تاریخ تصوف در اسلام ج ۲، چاپ هشتم، انتشارات زوار، تهران.
- ۲۶- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۸۵، احادیث و قصص مثنوی، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- ۲۷- فروغی، محمدعلی، ۱۳۷۹، سیر حکمت در اروپا ج ۱، انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ ششم، تهران.
- ۲۸- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، ۱۳۸۳، ترجمه: رساله قشیریه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ترجمه: حسن بن احمد عثمانی، چاپ هشتم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۲۹- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۸۱، مصباح‌الهدایه، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات: استاد جلال‌الدین همایی، چاپ ششم، نشر هما، تهران.
- ۳۰- گوهرین، سید صادق، ۱۳۸۲، شرح اصطلاحات تصوف (ج ۸)، چاپ اول، انتشارات زوار، تهران.
- ۳۱- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۹۱، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، انتشارات

- زوار، چاپ دهم، تهران.
- ۳۲- لویزن، لئونارد، ۱۳۸۹، فراسوی ایمان و کفر، ترجمه: مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، چاپ چهارم، تهران.
- ۳۳- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، ۱۳۸۷، شرح التعرف لمذهب التصوف (ج ۳)، تصحیح و تحشیه: محمد روشن، چاپ سوم، انتشارات اساطیر، تهران.
- ۳۴- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۱، شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر اول)، کریم زمانی، چاپ یازدهم، انتشارات اطلاعات، تهران.
- ۳۵- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۴، کلیات شمس تبریزی، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، نشر علمی، تهران.
- ۳۶- نوربخش، جواد، ۱۳۷۸، فرهنگ نوربخش (اصطلاحات تصوف/ج ۵)، چاپ دوم، انتشارات یلدا قلم.
- ۳۷- نوربخش، جواد، ۱۳۷۹، فرهنگ نوربخش (اصطلاحات تصوف/ج ۶)، چاپ اول، انتشارات یلدا قلم.
- ۳۸- هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان، ۱۳۸۴، کشف‌المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، سروش، تهران.