
نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی شیرازی

مهدی فاموری*

◀ چکیده:

شیخ روزبهان بقلی شیرازی یکی از مهم‌ترین چهره‌های تصوف در سده ششم هجری است. اهمیت وی نه تنها در عرفان عاشقانه، که در شکل‌گیری نوعی خاص از نظام واژگانی و اصطلاحی عرفان اسلامی است.

یکی از واژگان کلیدی تفکر وی، «التباس» است. اهمیت غایی مفهوم التباس نزد شیخ روزبهان در آن است که او از این مفهوم برای تبیین «چگونگی ارتباط باطن و ظاهر هستی، یا به تعبیری دیگر: قدیم و حادث» استفاده می‌برد. در همین راستا و به عنوان جنبه‌ای مکمل، می‌بینیم که عالم التباس نزد روزبهان، در توضیح رؤیاها و مکاشفات، همان نقشی را دارد که عالم خیال نزد ابن عربی. عالم التباس برای روزبهان، از سوی دیگر، همان عالم واقعیت، و نیز مجرای است که خداوند در آن و از طریق تمثیل، خود را در تصویر و هیئت دلخواه به چشم بندگان برگزیده می‌کشد. در جنبه‌ای دیگر، برای روزبهان، همه هستی محل التباس نور عشق است؛ و به مدد مفهوم التباس بهتر می‌توان چپستی عشق مجازی را نیز توضیح داد.

◀ کلیدواژه‌ها:

روزبهان بقلی شیرازی، مفهوم التباس، التباس و ظاهر و باطن هستی، التباس و خیال، التباس و عشق.

مقدمه

در یکی از بندهای کتاب *کشف الاسرار*، شاهکار شیخ روزبهان بقلی شیراز (۵۲۲-۶۰۶ ق) در ضمن توصیفی تنزیهی از برخی حالات و مکاشفاتی که در آنها، شیخ خداوند را در قالب صوری گوناگون رؤیت می‌کند، می‌خوانیم:

«فکلما ظهر لی من بدائع الغیب اشکالها لردّد حتی رأیت الحق سبحانه بلاکیف علی وصف الجلال و الجمال... ثم تحیرت فی اولیة الحق فرأیته علی احسن صورة فذکرت فی قلبی این وقعت من عالم التوحید الی مقام المتشابهات فدنی منی و أخذ سجّادتی و قال: "قم! أیش هذا الخاطر؟ تشکّ فی نفسی؟ و انا مثلت نفسی فی عینک لتستأنس بی و تعشقنی" و علیه انوار الجلال و الجمال لایحصی عددها ثم رأیته فی کل ساعة علی جمال الآخر...» (ص ۲۴)

هر گاه شگفتی‌های عالم غیب در قالب اشکالی بر من ظاهر می‌شد، آنها را مردود می‌شمردم تا اینکه خدای را بلاکیف با کیفیت جلال و جمال دیدم... پس در اولیت خداوند حیران ماندم، او را در زیباترین صورت رؤیت نمودم. در قلبم گذشت که «چگونه تو (= خداوند) از عالم توحید به مقام متشابهات در آمدی؟» او نزدیک شد و سجاده مرا گرفت و گفت: «برخیز! این چه اندیشه‌ای است؟ تو در من شک می‌کنی؟ من مثالی از جمال خویش در چشم تو ایجاد کردم تا تو با من انس بگیری و مرا دوست بداری.» و انواری از جلال و جمال از او می‌تابید که به شماره در نمی‌آمد. پس هر ساعت او را به جمالی دیگر می‌دیدم.^۱

کشف الاسرار از جهات مختلف در ادبیات صوفیانه، متنی برجسته و متمایز است، تا آنجا که برخی آن را «در حوزه عرفان اسلامی، بلکه ادبیات عرفانی جهان، بی‌نظیر» خوانده‌اند. (روزبهان بقلی، ص ۵۱) موضوع اصلی این کتاب، شرح رؤیاهای و مکاشفه‌هایی است که برای شیخ روزبهان، در طول سالیان متمادی سلوک، رخ داده بوده است. او می‌گوید که: «و ما مضی علیّ یومٌ و لیلة الا ماشاء الله من وقت بلوغی الی هذا الوقت انا ابن خمس و خمسين سنة ألاً و کوشیف عالم الغیب و رأیت فیها ما رأیت من المشاهدات العظيمة.» (کشف الاسرار، ص ۱۲)

در تمام این مدت از روزگار بلوغ تا این زمان که پنجاه و پنج سال دارم، روز یا شبی بر من

نگدشته که کشفی از عالم غیب برای من حاصل نشده باشد و از مشاهدات بزرگ، دیدنی‌هایی ندیده باشم.

کشف الاسرار، شرح تعداد قابل توجهی از این رؤیاها و مکاشفه‌هاست؛ رؤیاها و مکاشفه‌هایی که می‌تواند از لحاظ کیفیت و نیز عمق ادراک و دریافت شخص ناظر، و از نظر زیبایی تمثیل و شیوه توصیف، از بی‌نظیرترین نمونه‌ها در عالم ادبیات صوفیانه به شمار آید.

به طور مسلم آثار شیخ روزبهان و از جمله سه اثر شهیر وی، کشف الاسرار (به عربی)، عبهرالعاشقین و شرح شطحیات (هر دو به فارسی) از جمله آثاری هستند که مطالعه سیر تکوین اندیشه‌های صوفیانه در بستر جوامع اسلامی، بدون در نظر داشتن آن‌ها، ابتر و ناقص خواهد بود. اهمیت بینش روزبهان را نمی‌توان تنها در حوزه عرفان عاشقانه که یکی از درخشان‌ترین چهره‌های آن، شیخ روزبهان است، منحصر کرد. از بسیاری جهات، ایده‌ها و انگاره‌های شیخ روزبهان، حلقه واسطی میان انگاره‌های مکاتب سده‌های نخستین در عراق و خراسان با مکاتب عرفان نظری ابن‌عربی و تالیان وی است. بنابراین مطالعه اندیشه‌های او دارای اهمیتی انکارناشدنی است و در این مقاله کوشش شده است تا به اجمال و از دریچه بررسی یکی از مفاهیم اصلی ذهنیت وی، یعنی التباس مورد اشاره قرار بگیرد.

۱. التباس

پیش از هر چیز لازم است تا به ریشه لغوی التباس پردازیم. التباس، مصدر ثلاثی مزید از باب افتعال است. در فرهنگ مصادر اللغة، در ذیل ماده التباس آمده است: «پوشیده شدن و شوریده شدن.» در فرهنگ‌های جدید نیز، التباس را در هر دو معنای لازم و متعدی آورده‌اند. در فرهنگ جامع کاربردی فرزانه آمده: «التباس (علیه الامر): آن کار یا موضوع بر او مبهم و پیچیده شد.

(~ بعمل گذا): موضوعی را با موضوعی دیگر درآمیخت، در هم و برهم کرد.»

در این فرهنگ‌ها، همگی التباس را مترادف تلبس گرفته‌اند. پس التباس - به طور

کلی- به معنای پوشیدن، پوشیده شدن و به لباس درآمدن است. به استناد آثاری مانند *الوجوه و النظائر فی القرآن و المعجم المفهرس لکلمات القرآن العظیم*، این مصدر و افعال آن در قرآن مجید به کار نرفته است. در قرآن کریم هیچ یک از افعال التباس و التبس و مصادر آن‌ها به کار نرفته است، و فقط از فعل «لبسنا» (انعام/ ۹) و از مصدر «لبس» (ق/ ۵۰) استفاده شده است. این فعل، معنای دوگانه پوشاندن/ پوشید را می‌رساند.

گذشته از قرآن کریم که به عنوان منبع اصلی معارف عرفانی باید مطرح نظر باشد، به تأیید آثاری مانند شرح *اصطلاحات تصوف*، مفهوم التباس در نزد صوفیان پیش از روزبهان نیز کاربردی نداشته است، و از این رو، می‌توان گفت که این مفهوم‌پردازی- دست کم در «صورت‌بندی» و «تفصیل» آن- از ابتکارات شیخ روزبهان شیرازی است؛ هرچند از جهت درون‌مایه، سخت متأثر از مآثر بزرگان عرفان و فلسفه پیش از خود است.

از آنجا که این اصطلاح، از پربسامدترین اصطلاحات آثار پرحجم روزبهان است، و پرداختن بدان از عهده این مقاله بدر است، در اینجا بی‌هیچ مقدمه‌ای به تبیین چند محور اصلی کاربرد آن در نزد وی می‌پردازیم؛ با این توضیح که تفصیل این مطالب نیاز به مجالی وسیع‌تر و گسترده‌تر دارد.

۲-۱. التباس و پیوند قدیم و حادث

اهمیت غایی مفهوم التباس نزد شیخ روزبهان در آن است که او از این مفهوم برای تبیین «چگونگی ارتباط باطن و ظاهر هستی، یا به تعبیری دیگر: قدیم و حادث» استفاده می‌برد.

وی در تفسیر *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، در ذیل آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...» (آل عمران/ ۷) در توضیح متشابهات [که هم متشابهات کتاب تشریح است و هم کتاب تکوین و طبیعت] آورده است: «متشابهات اوصاف التباس صفات و ظهور ذات در آئینه شواهد و آیات است.» (ص ۲۱۹) وی می‌گوید: «هر آن کس که از دریاها یقین گذر نکند و در آئینه تحقیق نظر نیفکند، به

حقیقت آیات دست نمی‌یابد و با رسم متشابهات از مرسوم ایمانش فرو می‌ماند و به معانی متشابهات نائل نمی‌شود.» (همان‌جا) از این رو، از نظر وی کسانی در این آیه با عنوان «الراسخون فی العلم» شناسانده شده‌اند، کسانی‌اند که خداوند، «حقیقت علم تشابه اسرار» و «التباس هیئت‌های جبروت در ملکوت» را بدان‌ها ارزانی داشته است. (همان، ص ۲۲۰)

وی در جای جای آثار خویش، از «خصایص تجلی و تدلی در مقام التباس» سخن می‌گوید. (کشف الاسرار، ص ۲) مقام التباس - بدین ترتیب - در نگاه او، مقام «در آمدن حق در لباس افعال» و «وصف ظهور تجلی در آئینه کون» است. (همان، ص ۳)

ارتباط و پیوند میان قدیم و حادث، در نگاه او - به مانند بسیاری از عرفا - بهتر از هر جا در آفرینش آدمی نمایان است. شیخ درباره خلقت انسان می‌گوید: «آدم را تجلی کرد به جمیع صفات... آنگاه از سر ذات بر جانش تجلی کرد... در زمانی مخصوص، او را در دایره تنزیه به سر ذات ملتبس کرد تا از قدم هم‌رنگ قدم آمد... نور ذات در نور صفات ملتبس شد. آنگاه ذات در فعل تجلی کرد، فعل، ذات شد... از معاینات کون، بی تجلی قدم هیچ موجود نیست. اگر بدانی همه اوست.» (شرح شطحیات، ص ۸۵)

فهم معنای ارتباط حادث و قدیم در اینجا مستلزم بحث از دو جنبه مکمل است؛ جنبه‌هایی که روزبهان از آن‌ها، هم برای توضیح بهتر این رابطه استفاده می‌کند و هم خود نمودار اصلی‌ترین وجوه مفهوم التباس در نگاه اوست.

۲-۲. التباس و خیال: عالم التباس به مثابه عالم خیال

توجه به نظام ذهنی هرمی عالم در نزد اهالی تفکر عرفانی و اشراقی، یکی از کلیدی‌ترین مسائل در فهم ماهیت این تفکر است. تلقی انسان از هستی در این تفکر - همواره - در صورت تلقی نوعی «وجود متعالی» است که بنا بر بییش حکمای اسلامی، جهان در قوس نزول از او در وجود آمده و در عین حال و به شکلی هم‌اره در قوس صعود، رو به سوی او در بازگشت دارد. در تفکر اسلامی، این «وجود برین و متعالی»، ذاتی ناپیدا و دور از دسترس و شناخت دارد. بنا بر حدیث معروف نبوی، شناخت خدا - آن‌گونه که

سزای شناختن اوست- هیچگاه حتی از عهده کامل‌ترین آدمیان نیز ساخته نخواهد بود و این، تنها ذات اوست که به خویش شناختی آن‌چنان‌که بایسته است، دارد:

«شهادت او به نفس خود، حقیقت است و شهادت خلق بر او، رسم است... زیرا قدم از تمام وجوه علمی و رسمی و حقیقی، متفاوت از حدث است.» (عرائس البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۲۸)

در تعریف توحید، نفی عبارت و اشارت به ذات- آن‌گونه که در سخن منسوب به برخی عرفا و یا برای مثال در خطبه نخست نهج‌البلاغه دیده‌ایم- همواره مورد تأکید قرار می‌گیرد:

«حضرت اول، هویت غیب مطلق است که آن را حقیقة الحقایق خوانند و آن حضرت اشارت‌پذیر نیست و... عقول و افهام مخلوقات را به پیرامن سرادقات کبریای آن راه نیست...» (شرح فصوص الحکم، ص ۶)

با این حال، در عرفان اسلامی اگرچه ذات خداوند از حیطة تصرف ذهن و شناخت انسانی به در دانسته می‌شود، امکان مشاهده، شناخت و ادراک آنچه در اصطلاح، عالم صفات و افعال خداوندی خوانده شده، وجود دارد. در آثار و متون مکاتب عرفان عملی- عموماً درک تجلی خداوند(که همانا تأثیر صفات خداوندی بر دل سالک است) در حال نهم از احوال ده‌گانه سلوک(= مشاهده) امکان‌پذیر دانسته می‌شود. (اللمع، ص ۱۰۰) در اینجا- همان‌طور که در تعریف تجلی دیده می‌شود- ما غالباً با مفهومی به نام «انوار اسماء و صفات» مواجهیم:

«حق راست سبحانه اسماء و نعوت و صفات و ذات. خود به خود [= فی الذات] از مطالعت خلیقت محتجب است، لیکن تجلی کند به سنای اسماء دل مؤمنان را.» (شرح شطحیات، ص ۳۳۸)

از اینجا در مباحث عرفان اسلامی، بابی گشوده می‌شود که شناخت اسماء و صفات خداوند و نورشناسی وابسته به آن است. به علاوه از آنجا که میان تجلی و مشاهده از نظر صوفیه، رابطه‌ای بدیهی وجود دارد، هر این دو مفهوم با مسئله رؤیت خداوند نیز پیوند می‌یابند. به اجمال اینکه در اینجا چنین می‌گویند که خداوند در «کسوت» انوار

جلال و جمال خویش بر سالکان واصل تجلی می‌کند. بنا بر حدیث مقدس علوی(ع)، حقیقت، «کشف سبحات جلال و جمال حق به غیر اشاره» خوانده می‌شود. (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۶۵) به عبارت دیگر، حقیقت، کشف انوار جلال و جمال و مشاهده جلال و جمال در کسوت انوار صفات و اسماء است. از همین جا، باب مبحث مهم دیگری در عرفان اسلامی و در شرح حال‌نویسی صوفیه گشوده می‌شود: شرح مشاهدات و رؤیت‌هایی که صوفیه از خداوند- در ضمن رؤیاهای و چه بسا در بیداری نیز- به دست داده‌اند.^۲

در اینجا بهتر است تا در جهت فهم تفاوت میان دو بینش عرفانی و فلسفی- تجربی در خصوص مفهوم واقعیت، بدین نکته متذکر شویم که نزد فلاسفه مشایی عالم اسلامی- به تأثیر از مشائیان یونان و تا حدودی نیز به تأثیر بخشی از آرای افلاطون- تلقی از جهان آفرینش در قالب باورداشت و انگاره دو جهان محسوس و معقول صورت‌بندی می‌شده است: یکی جهان محسوس مادی و دیگری عالم انگاره‌های عقلانی که همانا عالم معانی و عقول مجرد (و شبه انتزاعی) است. پس ما در واقع با نوعی شکاف میان دو عالم و نوعی انتزاع مواجهیم. (معضلی که اگرچه کوشش می‌شود از طریق تبیین ماهیت نفس و رابطه آن با عقل و تأثیرش در ایجاد موالید سه‌گانه تا حدودی حل شود، در کل، امکان گشایش نمی‌یابد.)

همان‌طور که می‌دانیم، در تاریخ فلسفه اسلامی، این تلقی و وجهه نظر با ظهور فلسفه اشراق سهروردی دچار تحول شد. پیش از سهروردی، ابن‌سینا در کتاب حکمت المشرقیین خود- که در حال حاضر تنها بخشی از آن برجا مانده است- به حکمتی اشاره می‌کند که به شرق تعلق دارد و از فلسفه مشائیان برتر و فراتر است. با این حال- همان‌طور که می‌دانیم- طرح حقیقی فلسفه علم الانوار اشراق با شیخ مقتول، شهاب‌الدین سهروردی است که تحقق می‌یابد؛ سهروردی‌ای که می‌انگاشت مشائیان را از بسیاری حکمت‌ها بهره‌نیست و از این رو، آثار او «برای کسی که متأله نباشد یا طالب تأله نباشد»، سودی ندارد (حکمة الاشراق، ص ۲۵) و فراتر از آن، «کار اشراقیان بدون سوانح نوری سامان نمی‌یابد.» (همان‌جا)

تا آنجا که مبحث ما در این گفتار مربوط می‌شود، یکی از عمده‌ترین ابداعات فکری شیخ اشراق، ابداع عالم واسطه میان عالم محسوس و عالم موجود معانی است که وی از آن، به عنوان «عالم مثال و خیال» یاد می‌کند. (هیاکل النور، ص ۸۴) این عالم که عالم واسطه میان عالم محسوس مادی و عالم عقول و ارواح است، عالم «متجسد شدن ارواح» و «متروّح شدن» [= روحانی شدن] اجساد است. نکته مهم اینکه، سهروردی عالم صور معلقه را که عالم مثال می‌نامد، به جز از عالم مثل افلاطونی که «عبارت‌اند از موجودات که در عالم انوار عقلیه ثابت می‌باشند» (شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۶۴) به شمار آورده است. وی با تلقی عالم صور معلقه به مانند «عالم اوسط و برزخ» می‌گوید که «مثل معلقه تنها در عالم اشباح مجرده متحقق می‌باشد.» (همان‌جا)

برای سهروردی- همان‌طور که برای ابن عربی- خیال، هم صورت مشهود مدرک است و هم عضو رؤیت خیال و ادراک شهودی (یکی از حواس باطنی انسان) و بنابراین دیده بصیرت صور تجلیات الهی نیز که بذاته صوری مثالی‌اند. خیال روزنه ورود به عالم مثال است که این عالم نیز به نوبه خود، عالم خیال منفصل نامیده می‌شود. از اینجاست که می‌توان گفت، خیال دارای دو جنبه در عالم کبیر و صغیر انسانی است که یکی را عالم خیال منفصل و دیگری را خیال متصل می‌نامند. (همان‌جا) (ابن عربی با خیال دانستن کل هستی، در واقع جنبه‌ای دیگر نیز بدین دو جنبه می‌افزاید: جنبه‌ای که به شکلی در فلسفه شیخ اشراق نیز مد نظر بوده است).

این دو جنبه بودن تعبیر خیال از آنجاست که این اصطلاح به دو بخش هم‌جنس از دو عالم اشاره دارد (به گفته حکما، هر آنچه در عالم صغیر انسانی دیده می‌شود، در عالم کبیر نیز وجود دارد و برعکس). (الانسان الکامل، ص ۱۴۱)

خیال از سویی به «نفس» مربوط است و نفس محل حضور صور اشیاء است، بدون قید کمیت و حضور محسوس کثیف ایشان. به علاوه، «نفس از جوهر ملکوت است» (هیاکل النور، ص ۱۰۲) و در صورت قدسی شدن و اتصال به آن، محل تحقق رؤیایها خواهد بود. پس برای سهروردی، عالم ملکوت، خیال و مثال، عالمی است که در آن

رؤیت‌های عرفانی و غیبی، به وقوع پیوسته و «مغیبات در خواب و بیداری بر آئینهٔ نفس، نقش می‌بندند.» (همان‌جا)

گذشته از حکمای اشراقی، بسیاری از بزرگان عرفای صوفی نیز این مراتب میانی وجود را که در آن، مرز میان محسوس و غیر محسوس از میان می‌رود و انسان در آن، به درستی قادر به مجزا کردن و مشخص کردن مرز محسوس از غیر محسوس نیست، مد نظر داشته‌اند.

ابن عربی بر آن است که وجود منحصر در خداوند است. این حقیقت واحد که تنها درجه وجود نیز هست - در ظاهر و نمودهای کثیر «تجلی» می‌کند تا جهان کثرات را به ظهور برساند. ظهور نفس رحمانی که خود برخاسته از احدیت حق است، منجر به تجلی درجات ظهور و نظام مظهریت عالم می‌شود. این نظام شامل پنج حضرت است که عبارت‌اند از: ۱. احدیت ۲. واحدیت یا الوهیت یا حضرت اسماء ۳. ربوبیت یا حضرت افعال و عالم ارواح ۴. ملکوت (یا عالم مثال) ۵. ناسوت یا حضرت حس. (نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۲۱۰)

عالم ملکوت همان عالم خیال است؛ اما در عین حال ابن عربی، تمام موجودات و مظاهری را که به صور مختلف به ظهور می‌رسند، خیال می‌داند: «فاعلم انک خیال، و جمیع ما تدرکه مما تقول فیه لیس الا خیال، فالوجود کله خیال فی خیال.» (فصوص الحکم، ص ۱۰۴)

در نظر ابن عربی، حق در عالم اعیان ثابت و سپس در عالم خیال منفصل (= جنبه‌ای از خیال که به عالم کبیر مربوط است) متجلی است. عالم خیال منفصل، همان عالم ملکوت اعلی و ارواح جبروتی است که آن را عالم عقول و نفوس نیز می‌گویند. (این، معنای عام خیال منفصل است؛ ورنه معنای خاص آن، همان عالم ملکوت است.) در خصوص این عالم باید گفت: «هرچه در عالم محسوس است، مثالی است از آن حقیقت که در عالم مثال است و هر چه در عالم مثال است، صورت آن است که در عالم ارواح است...» (شرح فصوص الحکم، ص ۲۱۵)

از نکات کلیدی بحث در اینجا، آگاهی بدین نکته است که «ابهام و پیچیدگی ذاتی عالم خیال در نحوه ارتباطی که این عالم بین موجودات روحانی و موجودات جسمانی ایجاد می‌کند، آشکار می‌شود و این کار را با دادن اوصاف جسمانی به حقایق مفارق انجام می‌دهد.» (عوامل خیال، ص ۸۸)

این اعتقاد و تلقی نوعی (که در کلیت خود- صرف نظر از دقایق و ظرایف- منحصر به اندیشه سهروردی و ابن عربی نیست و در حقیقت از جوه مشترک اندیشه بسیاری از صوفیان و عرفاست) اساس و هسته تلقی‌ای است که در گوشه دیگری از جهان صوفیانه در قرن ششم- یعنی در نزد شیخ روزبهان بقلی- به تصور و پرداخت مفهوم التباس منجر شده است: باید گفت که عالم خیال- آن‌گونه که در ادبیات ابن عربی می‌بینیم- همان عالم التباس نزد شیخ روزبهان است:

«در قدم ذات، تشابه حدث نیست... اگر [عارفان] مقالاتی از حالتی بنمایند که در آن شناختی باشد، آن عالم علم و مثل است. ایشان دانند که حق از اوهام منزه است. چون ورای خلأ و ملأ، به اصل، سفلی ملکوت ارض نزدیک تجلی سطوتش هیچ نیست. [در این عالم،] عدم عدم باشد و عدم نباشد. قدم قدم باشد و همه قدم باشد... چون تطف کند عاشقان را از راه متشابهات و حیل صفات، ایشان را راه به خود آموزد تا به لذات جمال و جلال، کنه ذات قدیم بیابند و به نعت تنزیه و تفریدش بشناسند.» (شرح شطحیات، ص ۳۳۷)

شیخ در رساله الاغانه نیز عالم صور ملکوت را عالم التباس نامیده و از آن به عنوان «یازدهمین حجاب روح» و «صعب‌ترین حجاب‌ها» یاد می‌کند. (ص ۴۹)

«فرأیته تعالی و قد ظهر فی عالم الملکوت الظاهر فلما رأیته بوصف الجلال و الجمال دنا منی و دنوت منه و کان کما أرید ولكن ما قدرت اتمکن من غایة الوجد... من غلبه حسنه...» (کشف الاسرار، ص ۳۴)

او را که فراتر از همه چیز است، در حالی که در عالم ملکوت نمایان شده بود، دیدم؛ پس آنگاه که او را به وصف جلال و جمال دیدم، به من نزدیک شد و من نیز به او نزدیک شدم و او

همان‌گونه بود که می‌خواستیم؛ لیکن از شدت زیبایی‌اش نتوانستیم که بر جای خویش استوار باشیم...

شیخ روزبهان، حتی رؤیاهای و مکاشفات پیامبران را نیز با توضیح التباس و توصیف عالم التباس تبیین می‌کند:

«از راه التباس بدو [= رسول اکرم] تجلی کرد... حق اتحاد جبریل را به صورت دحیه کلبی بنمود... بین که قدم به قدرت خویش، چون جسمانی روحانی را به صفات منزّه از حدث، ربانی کند. چون بنمود، به هر صفت بنمودن تواناست.» (شرح شطحیات، ص ۲۰۵)

او در اینجا خاصه بدین حدیث نبوی استناد می‌کند که «ان الله یری هیأت ذاته کیف یشاء» (همان‌جا) و می‌گوید که این «رمز معلم مکتب قدم» را تنها کسانی که «آزرکیشان بتخانه التباس هذا ربی» را دیده‌اند، درمی‌یابند. (همان‌جا)

در اینجا می‌بینیم که عالم التباس در توضیح رؤیاهای و مکاشفات، در نزد روزبهان همان نقشی را دارد که عالم خیال نزد ابن عربی؛ اما همان‌گونه که گفتیم برای ابن عربی، خیال وجهی بیرونی نیز دارد و به علاوه در درجه سوم - همه عالم، خیال است؛ پس وی عالم واقعیت را همان عالم خیال می‌داند. خواهیم دید که عالم التباس در نزد روزبهان این خصائص را نیز در بر دارد.

۲-۳. التباس و تمثیل خداوند: از کشف تا التباس

همان‌گونه که گفتیم، وجه تنزیهی بینش عرفا موجب این عقیده فراگیر می‌شود که رسیدن سالک به مقام ذات الهی ناممکن دانسته شود (= حلول و اتحاد اینجا محال است)؛ به همین ترتیب، رؤیت ذات خداوند نیز در این دنیا غیرممکن است. با همه این اوصاف، شیخ روزبهان، مشاهده ذات خداوند را نه آن‌گونه که اوست، که از طریق تمثیل وی در کسوت انوار وجودی امکان‌پذیر می‌داند. او معتقد است که خداوند - هرگاه اراده کند - خود را در تصویر و هیئتی دلخواه به چشم بندگان برگزیده می‌کشانند. او در یکی از رؤیت‌ها، خداوند را بر در رباط می‌بیند که عود می‌نوازد:

«رأيت مرارا تعالى كأنه يضرب العود على باب الرباط فيقع في العالم فرح و نشاط حتى ضحكت جميع الاشياء ذرة ذرة و رأيتہ تعالی قبل ذلك مرارا فوق كل فوق يضرب بنفسه طبولا و يشير بذلك انه يفعل لاطهار سلطنتی و انه اصطفاني في زمانی على العالمين بالسلطنة و الخلافة... هذا دأب فضله لاوليائه.» (كشف الاسرار، ص ۲۳)

بارها او را دیدم که بر در خانقاه عود می‌زد و عالم را به شادی و نشاط می‌آورد تا آنجا که ذره ذره همه چیزها می‌خندیدند. پیش از آن، او را که بالاتر از هر بالایی است، بارها، به حال نواختن طبل می‌دیدم. او با این کار نشان می‌دهد که قصد نمایش دادن «سلطنت» مرا دارد. او مرا در زمان حیاتم برای سلطنت و خلافت بر جهان انتخاب کرد... اینها شیوه‌های رسانیدن فضل او به اولیاست...

او این فرآیند را از طریق پرداخت مفهوم التباس توضیح می‌دهد. (ر.ک: همان‌جا) التباس- در کلی‌ترین معنای خود- بدین ترتیب، «درآمدن مرتبه‌ای از وجود در کسوت مرتبه‌ای فروتر و یا دیگر» است. این تلقی و تعریف از التباس- همان‌طور که مشاهده می‌شود- کلی‌تر از تلقی و تعریف قبلی از این مفهوم است که در آن، مقام التباس به مثابه مقام خیال و چونان عالم و عرصه درآمدن ارواح و عقول به قالب اجساد و متروح شده اجساد در نظر آورده می‌شد. در اینجا مفهوم التباس روزبهبانی، از مفهوم خیال ابن عربی فراتر می‌رود و نه تنها عالم متجسد شدن ارواح که «عالم متمثل شدن خداوند» را نیز در بر می‌گیرد. این، یکی از جنبه‌های مکمل این مفهوم در نزد شیخ روزبهان است. مفهومی که البته هسته آن، همان هسته خیالی ابن عربی‌وار است؛ اما همواره و به شکلی همه جانبه، خود را در جهات مختلف توسعه می‌دهد.

خصیصه ذاتی این فرآیند، ابهام است، همان‌طور که خود شیخ روزبهان نیز در توضیح تنزیه و تشبیه خداوند، به اصل بلاکیف متوسل می‌شود (کشف الاسرار، ص ۱۹) و این نکته، توضیح این مطلب را که آیا آنچه را می‌بیند، خود خداوند است یا نه، برای همه و از جمله خود شیخ دشوار می‌کند. با این حال، شیخ اندکی نیز تردید ندارد که در همه این موارد خداوند را دیده است. او می‌داند که تحقق خداوند، از سویی، خود

خداوند است و از سویی نه! همان‌گونه که صفات خداوند، از سویی متمایز از ذات او است و از سویی دیگر، جدا و مستقل از ذات نیست. همان‌طور که: «انه تعالی لیس ذاته داخلاً فی الاشیاء و لا خارجاً عنها و لا حالاً فی شیء و لا علی شیء بل هو منزّه عن مناسبة الحدثان و هو واحد من جمیع الوجوه.» (مسالك التوحید، ص ۱۱۶)

ذات او که مقامی رفیع دارد، نه به چیزها وارد است و نه از آنها جدا می‌شود؛ بر چیزی قرار ندارد، بلکه او از نسبت با محدثات منزّه است و از هر روی، یگانه است.

از نظر شیخ روزبهان- همان‌طور که گفته شد- هر آینه امکان دارد که خداوند در هیئتی از هیئت‌هایی که خود می‌خواهد- و آن می‌تواند در میان سایر موجودات مشابهی داشته باشد یا نداشته باشد- بر بنده سالک تجلی کند: «فوفقنی بین یدیه و ظهر کل لحظة بألف وصف من بهاء و سناء و نور و ضیاء... فصلیت لیلة فمر بی الحق سبحانه علی أحسن صورة فضحک فی وجهی.» (کشف الاسرار، ص ۶)

پس مرا در برابر خویش داشت و هر لحظه به هزار وصف از درخشش و روشنایی و نور و تابش نمایان شد... پس شبی نماز می‌گزاردم که ناگاه حق- که پاک است- در بهترین صورت بر من گذشت و در من خندید.

وی در حالی از رؤیت خدا در اشکال و صور مختلف یاد می‌کند که در عین حال کراراً بر مانده نبودن خداوند به هیچ چیز تأکید دارد: «تفرّد بذاته عن اشارة الاوهام و تقدّس بصفاته عن ادراک العقول... لایشبهه الانام. متبرّء بوصف البهاء عن مماثلة الاشباه و متوحد بسناء البقا عن المخیلات و المصورات.» (همان، ص ۱)

او به ذات خویش از اشاره اوهام و به صفات خویش از دریافت عقل‌ها برکنار است... مردمان به او مانند نیستند. به وصف شکوه، از ماندگی چیزها دور است و به روشنایی بقا از آنچه به تخیل و تصور در آید، جدا و یگانه است.

اما او معتقد است که «من توهم فی هذه المكاشفات انها توهم ایهام التشبیه؛ فهو غیر واصل و لیس له حاصل و لو شمّ رائح القدس و الانس؛ فانها تجارب القدوسية و عزیمات السبوحية و مقامات اهل النهی من اهل النهایة.» (همان، ص ۱۸)

هر که درباره این مکاشفات دچار تردید شود، تردیدش در مورد انسان‌نگاری خداوند [تشبیه] است؛ او به مقام وصل دست نخواهد یافت و حاصلی برای او نخواهد بود، هر چند که روایح قدس و انس به مشام او برسد. اینها تجارب قدوسی و نیات سبوحی و مقامات دانایان از رسیدگان است.

وی می‌گوید: «صد هزار لباس است الله را» (رسالة القدس، ص ۲۴) و این نفس کوردل و عقل کوتاه‌دست می‌باشند که التباس را عرصه کفر می‌بینند؛ حال آنکه روح ناطقه و روح پاک، اسیر کفر بر مکاشفات نیستند و بی‌آنکه دچار تشبیه شوند، حقیقت توحیدی این مکاشفات را درمی‌یابند. (غلطات السالکین، ص ۹۲)

با این همه، از نظر روزبهران، این تمثیل‌ها و مکاشفات [= التباس‌ها] اگرچه دارای حقیقت‌اند، لزوماً دارای معنایی واقعی [در معنای مبتذل واقعیت] نیستند:

«كأنها كهباء الورد الاحمر و هذا مثل و حاشا أن يكون له مثل "ليس كمثل شيء"

ولكن لأقدر أن اصفه الابعارة.» (كشف الاسرار، ص ۱۸)

گویی آن زیبایی، زیبایی گل سرخ بود و این یک مثل است و حاشا که خداوند مثل و شبیهی داشته باشد: "هیچ چیز به مانند او نیست". اما من نمی‌توانم این را جز به کمک عبارتی وصف کنم.

او می‌داند که این صور دارای حقیقت و بطنی حقیقی است، اما معنایی عادی ندارد؛

بنابراین، آن را از «مخائیل توحید» می‌نامند: «خداوند از این اشارت [= اشارت بایزید

مبنی بر اینکه: «خداوند مرا گفت در غیب که ای بایزید! تو مثل منی... بترسیدم.»] منزه

است. «لیس کمثلہ شیء»... این چه گفت که با ذات حق شدم، سخن انائیت است؛

حدیث مستان معرفت. نبینی که چون باز آمد از حال، گفت «من، من بودم؛ حق، حق

سبحانه.» این همه "مخائیل توحید" است اگر چه در محل التباس تو دیدگان را تحقیق

است. («عبر العاشقین، ص ۱۴۶)

وی می‌گوید که جهان، عرصه التباس‌هاست و آنکه در حقیقت این تمثیل‌ها شک

کند، التباس را درنیافته و در واقع از درک حقیقت و معنای عالم بازمانده است. انسان به

تعبیر اوحدالدین کرمانی «در عالم صور است» و بنابراین، «معنا نتوان دید مگر در

صورت» (اوحدالدین کرمانی و حرکت اوحدیه، ص ۷۹) جهان صورت‌ها در اصطلاح

ابن عربی و اوحدالدین، در ادبیات روزبهرانی، اگر مترادفی داشته باشد، این است: «جهان

التباس‌ها.» پس جهان التباس‌ها همان جهان صورت‌هاست و از آنجا که هر بطنی، ظاهری دارد، تمام هستی- بسته به مراتب- دارای ظاهری است و حتی ذات خداوند نیز از «تحقق» فارغ نیست. (اسم «الله» بر ذات لایدرک و بیرون از اشاره خداوند دلالت دارد و اسم «حق» بر آن شأن از ذات که در عالم به «تحقق» می‌رسد.) پس همین که مراتب جهان از صورت خالی نمی‌توانند بود، یعنی از تحقق، تعین یا التباس فارغ نمی‌توانند بود. به همین دلیل است که «در سراسر نوشته‌های روزبهان... استعاره کشف و التباس به صورت درون‌مایه‌ای ثابت همه جا به چشم می‌خورد.» (روزبهان بقلی، ص ۷۷) به عبارتی باید دانست که هر کشفی، متضمن گذر از یکی از عوالم التباس و ورود و درک عالم دیگری از عوالم بی‌انتهای التباس‌هاست.

در انتها بد نیست بدین نکته اشاره کنیم که معرفت‌شناسی رؤیت و تذکر به عدم امکان وجود وجه واقعی در رؤیت خداوند در رؤیایها و مکاشفه‌ها، از سوی کسانی دیگر از صوفیان نیز مورد اشاره قرار گرفته بوده است. در *نفحات الانس* جامی، در شرح حال ابوالبرکات تقی‌الدین علی دوستی سمنانی، از یاران شیخ علاءالدوله سمنانی آمده است: «روزی شیخ می‌فرمود که "مادام که سالک در وقت تجلی، صورتی ادراک می‌کند، آن تجلی صوری باشد و حق تعالی را از آن صورت منزّه باید داشت، اما آن را تجلی حق باید دانست، چنان‌که موسی(ع) از درخت شنید که آنی انا الله هر که گوید درخت خدا بود کافر شود و هر که گوید این سخن خدا نگفت، کافر شود. پس تجلی صوری را بدین نوع اعتقاد باید کرد." در آن روز، علی دوستی حاضر بود. شیخ فرمودند که: "مرا امسال واقعه علی دوستی به غایت خوش آمد و به جهت ثبات اعتقاد درویشان بگویم. حق تعالی امسال بر وی یک نوبت در صورت کل موجودات تجلی کرد؛ بعد از تشبیه و تنزیه از صور به لفظی که حق تعالی بر زبان می‌راند، می‌گفت. حق تعالی به خودی خود از وی پرسید که مرا دیدی؟ گفت: نه خداوندا. فرمود: پس این که دیدی چه بود؟ گفت: آثار و افعال و صور صفات تو، و تو از همه صور

منزهی. حق تعالی در این سخن وی را ثنا گفت و این معنی را از وی پسندیده داشت.» (نفحات الانس، ص ۴۴۸)

۲-۴. التباس و عشق

روزبهان در سطر نخست کتاب *عبرالعاشقین* می گوید که تجلی خداوند، تجلی به محبت و عشق است. (عبرالعاشقین، ص ۹) از این رو، می توان گفت همه هستی، محل التباس نور عشق است.

از سوی دیگر، از آن روی که انسان در مرتبه ای است که صورت وی- بنابر حدیث قدسی- بر صورت خداوند ساخته شده است، مقامش را- که همان مرتبه انسان حقیقی یعنی انبیا و اولیاء است- مرتبه التباس نور عشق می توان نامید: «الحمد لله الذی... البس انوار المحبته فؤاد النبیین و صفی بصفاء العشق ارواح المرسلین.» (همان، ص ۹)

توصیف دقیق تر این انگاره ها را می توان در متن زیر مطالعه کرد. متنی که در ضمن، شرح یکی از سفرهای روحانی و عاشقانه شیخ است: «... و چون از آن عالم باز آمدم... پس در جهان جمال بنشستم. روح از سهام عشق، در سرای امتحان می جست. نفس ملکوت آن جمال می جست. عقل در حسن صنایع، صنایع قدیم طلب می کرد، تا ناگاه از سوز آن سودای عشق جمال حق، در عالم حدثان سیر می کردم. از قضا به سوی بازار نیکوان برآمدم، و در هر صدفی در لطیفی می جستم تا ناگاه بر سر چهارسوی مکریات در مرآت آیات، جمال آن صفات دیدم. مرغ باغ ازل در آشیان افعال به پرده صنع در، پنهان شده بود، لباس "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" پوشیده، در "فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ" به جمال معنی "خلق الله آدم علی صورته" مزین بود. صنع صانع در صانع گم شده بود. ندانستم آنچه نادره بود و آن که بود؟» (همان، ص ۱۲)

به همین علت، شیخ روزبهان، عشق در اصطلاح مجازی را حاصل «التباس نور قدیم در حادث» می داند. او خطاب به معشوقه مثالی خود- آن گونه که در مقدمه *عبرالعاشقین* می بینیم- می گوید: «در پنهان خانه ازل چون تو عروسی گم کرده بودم که سرمایه کونین و پیرایه عالمین بود، در این ویرانه نه از راه تناسخ، بلکه از راه تجلی فعل بازیافتم...»

عشق تو در بدایت، آن عشق را شرط التباس مبتدی، و منتهی را در سکر عشق الهی ناچار است.» (همان، ص ۱۳)

از نگاه روزبهان، فهم التباس، «طراز معالم علوم عشق است» (کشف الاسرار، ص ۸) و اساساً رسیدن به درک «مقام توحید و مقام التباس، از لوازم عقاید اهل محبت است» (همان، ص ۳۳) و دیگران راه به دریافت معنای التباس ندارند. از همین جاست که می‌گوید: «هرکس که عشق را نشناخت، صفات ناشناخته حق را نشناخته است.» (همان، ص ۲۲)

مسئلاً جذاب‌ترین و پرکشش‌ترین جوانب مفهوم التباس برای شیخ روزبهان بقلی - با آن طریقت سخت عاشقانه - همین جنبه از مفهوم التباس است که از طریق آن می‌تواند به توضیح چستی عشق مجازی پرداخت. شیخ می‌گوید که بعد از تجلی خداوند «بعضی در نور افعال افتادند، از آن بر هر ذره‌ای از کون عاشق آمدند و در محل التباس، توحید به زبان تشبیه گفتند.» (عبرالعاشقین، ص ۲۱)

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گفته شد، اهمیت نهایی مفهوم التباس برای شیخ روزبهان در آن است که او از این مفهوم برای تبیین چگونگی ارتباط باطن و ظاهر هستی، یا به تعبیری دیگر: قدیم و حادث استفاده می‌برد. عالم التباس نزد روزبهان، در توضیح رؤیاهای و مکاشفات، کمابیش همان نقشی را دارد که عالم خیال نزد سهروردی و ابن عربی. به علاوه برای روزبهان التباس، مفهومی است برای توضیح چگونگی امکان رؤیت خداوند قدیم در محدثات. از نظر او، تمام هستی، محل التباس است و اگر هستی عرصه التباس هاست، پس هستی یک‌سره خیال است. به علاوه، اگر هستی - یک‌سره - عرصه التباس هاست، پس کشف، چیزی جز دریدن حجاب یک التباس و باز کردن دیده بر التباس‌هایی دیگر نیست. مفهوم التباس در معرفت‌شناسی رؤیت و توضیح چگونگی امکان واقعی نبودن رؤیاهای - با وجود معنادار بودن - به کار می‌رود. در اینجا روزبهان متذکر می‌شود که لازمه توحید و تنزیه خداوند آن است که بدانیم اگرچه همه این صور از خداوند است،

خداوند از همه آنها برتر است. از سوی دیگر در این مقاله کوشش شد تا نشان دهیم که برای روزبهان بقلی، عالم یک‌سره عرصه التباس نور عشق است.



پی‌نوشت‌ها:

۱. در ترجمه متن عربی کشف الاسرار، بیشتر از برگردان زیبا و روان مجدالدین کیوانی در کتاب روزبهان بقلی، نوشته کارل ارنست استفاده کرده‌ایم. گاه نیز که نسخه مورد استفاده نگارنده با ترجمه اختلاف داشت، به ناچار در ترجمه مجدالدین کیوانی دست برده‌ایم. برخی پاره‌ها نیز در ترجمه مذکور موجود نبود.

۲. شاید در اینجا برخی ایراد بگیرند که نویسنده به خلط دو مبحث تجلی و مشاهده- که موضوعی عرفانی است- و مسئله رؤیت- که موضوعی کلامی است- پرداخته است. در پاسخ باید گفت که مراد نویسنده در اینجا- در کلیت خود- بررسی نوعی تفسیر عارفانه از مفهوم کلامی رؤیت است که نزد صوفیه دارای سابقه‌ای تاریخی است. بدیهی است که تصور و تلقی یک عارف اشعری از انگاره کلامی جواز رؤیت خداوند در مکتب اشاعره، متفاوت از تلقی یک متکلم و یا فقیه و محدث اشعری است. مهم، تفاوت در نوع تلقی و نوع توجیه و توضیحی است که در این بین از یک انگاره- جواز رؤیت- و چگونگی امکان آن به دست داده می‌شود.

در تاریخ تصوف، گاه با عارفانی مواجهیم که می‌کوشند امکان رؤیت را از طریق تبیین مفهوم تجلی و مکاشفه توضیح دهند. نمونه را، به این فقره از سخنان شیخ محمود شبستری توجه کنیم که در آن، وی در ضمن تبیین گونه‌ای از فیزیولوژی عرفانی، در پی آن است که رؤیت را از طریق فرایند مکاشفه عرفانی و محصول آن معرفی کند. در فیزیولوژی عرفانی وی، بسته به لطیف شدن عوالم مختلف باطنی، حواس درآکه انسانی نیز تلطیف می‌شوند و از اینجا، کشف و رؤیت، معنایی واحد می‌گیرند. او می‌گوید: «غایت کمال هر چیزی در او بالقوه حاصل است، بلکه کمالات جمله اشیاء در هر شیء مذکور است و به واسطه تعینات، در او پوشیده... چون موانع مرتفع گردد، از او به ظهور آید و انواع لذت حسی و وهمی و خیالی و عقلی و کشفی به حسب وصول هر یکی به ملایم و موافق حاصل شود... چون هر یک از قوای مدرکه، به قوه مجموع و موصوف گردند، مجموعه مدرکات هر یکی را حاصل شود و چشم که اشرف و الطف آلات ادراک است، به غایت و نهایت کمال ادراک

خویش رسد و وجود، بالکلیه با جمله مراتب کمال بر او ظاهر شود، معرفت و کشف که حصه بصیرت است، به رؤیت مسمی گردد. «حق الیقین فی معرفة رب العالمین، ص ۸۶) همان گونه که می بینیم، شبستری در اینجا به صراحت، کشف را مساوق رؤیت گرفته است. برخی عرفای دیگر نیز در آثار خویش، چنین مبحثی را پیش کشیده اند. داراشکوه، در توضیح معراج پیامبر اکرم و رؤیت خداوند می گوید: «و این چنین دید حضرت رسول در وقتی که خود نبود در میان و رائی و مرئی یکی بود... و چشم ظاهر و باطن او یکی شده بود. مرتبه کمال رؤیت و کمال شهود و کمال عرفان این است.» (مجمع البحرین، ص ۱۴) پس او نیز در نهایت، جواز رؤیت را از طریق مفهوم تجلی و شهود توضیح می دهد.

منابع

- الاغانة (شرح الحجب و الاستار فی مقامات اهل الانوار و الاسرار)؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح عاصم ابراهیم کیالی، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۹۷۱ م.
- الانسان الکامل؛ عزیزالدین نسفی، تصحیح ماریژان موله، طهوری، تهران ۱۳۷۱.
- اوحدالدین کرمانی و حرکت اوحدیه؛ میکائیل بایرام، ترجمه منصور حسینی و داوود وفایی، مرکز، تهران ۱۳۷۹.
- جامع الاسرار و منبع الانوار؛ سید حیدر آملی، ترجمه سید جواد هاشمی علیا، قادر، تهران ۱۳۷۷.
- حق الیقین فی معرفة رب العالمین؛ محمود شبستری، تصحیح رضا اشرفزاده، اساطیر، تهران ۱۳۸۰.
- حکمة الاشراق؛ شهابالدین یحیی سهروردی، ترجمه فتحعلی اکبری، علم، تهران ۱۳۸۸.
- رساله القدس (رساله القدس و رساله غلطات سالکین)؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح جواد نوربخش، یلدا قلم، تهران ۱۳۸۱.
- روزبهان بقلی؛ کارل ارنست، ترجمه مجدالدین کیوانی، مرکز، تهران ۱۳۷۷.
- شرح شطحیات؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح هانری کرین، طهوری، تهران ۱۳۷۲.
- شرح فصوص الحکم؛ خواجه محمد پارسا، تصحیح جلیل مسگرزاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۶.
- شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، حکمت، تهران ۱۳۶۶.
- عبهرالعاشقین؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح جواد نوربخش، یلدا قلم، تهران ۱۳۵۲.

- عرائس البیان فی تفسیر القرآن؛ روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه علی بابایی، مولی، تهران ۱۳۸۸.
- عوالم خیال؛ ویلیام چیتیک، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۸۳.
- غلطات السالکین (رسالة القدس و رساله غلطات سالکین)؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح جواد نوربخش، یلدا قلم، تهران، ۱۳۸۱.
- فرهنگ جامع کاربردی فرزنان از دیرینه ایام عرب تا نوترین واژگان علم و ادب؛ پرویز اتابکی، فرزنان روز، تهران ۱۳۷۸.
- فرهنگ مصادر اللغة؛ مؤلف ناشناس، تصحیح عزیزالله جوینی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۲.
- فصوص الحکم؛ محیی الدین ابن عربی، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، افست، الزهراء، تهران ۱۳۷۵.
- کشف الاسرار؛ روزبهان بقلی شیرازی، نسخه خطی شماره ۹۳۱، کتابخانه آستان قدس رضوی.
- اللمع؛ ابونصر سراج توسی، تصحیح عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، دارالکتب الحدیثه، قاهره ۱۹۶۰م.
- مجمع البحرین؛ محمد داراشکوه، تصحیح سید محمدرضا جلالی نایینی، بی نا، تهران ۱۳۳۵.
- مسالک التوحید؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۹۷۱م.
- المعجم المفهرس لکلمات القرآن العظیم؛ محمد عدنان سالم و محمد وهبی سلیمان، ترجمه مقدمه از فاطمه مشایخ، مؤسسه فرهنگی آرایه، تهران ۱۳۸۴.
- نفحات الانس من حضرات القدس؛ نورالدین عبدالرحمن جامی، تصحیح محمود عابدی، سخن، تهران ۱۳۸۶.
- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ نورالدین عبدالرحمن جامی، تصحیح ویلیام چیتیک، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.
- الوجوه والنظائر فی القرآن؛ ابو عبدالله دامغانی، تصحیح اکبر بهروز، دانشگاه تبریز، تبریز ۱۳۶۸.
- هیاکل النور؛ شهاب الدین یحیی سهروردی، تصحیح محمد کریمی زنجانی اصل، نقطه، تهران ۱۳۷۹.