

The background of Sheikh Mahmoud Shabestari's view on the nature and conditions of thinking in Persian mystical texts before *the Gulshan-e-Raz* *

Mohammadreza Bahri

PhD student of Persian language and literature, Tabriz University

Dr. Asadollah Vahed¹

Dr. Ebrahim Ranjbar

Dr. Mirjalil Akrami

Professors of Persian language and literature, Tabriz University

Abstract

Thinking and its nature and characteristics are among the most important and frequent topics raised in the mystical texts of the Islamic period. They are also among the intellectual-mystical concerns of Iranian mystics and the first question that Hosseini Heravi asked Sheikh Mahmoud Shabestari. This led to the writing of *the Gulshan-e-Raz*, which is related to thinking and its nature. In this article, the authors emphasize the essential distinction between the definitions of thinking in the two fields of mysticism and philosophy while examining the opinions of Islamic mystics in Persian verse and prose works before *the Gulshan-e-Raz*. They have shown Shabestari's adherence to the Iranian-Islamic theological and mystical tradition on the subject under discussion. Shabestari's perception of the nature of thinking, as an esoteric journey based on discovery and intuition to achieve truth, is in complete agreement with the mystics before him. He also speaks of abstraction and attraction as the necessary conditions for acquiring correct thinking that is immune to deviation. This view is clearly seen in the works of his predecessors as well. Such agreement of opinions may indicate the distinguished position of *the Gulshan-e-Raz* and the

* Date of receiving: 2024/06/16

Date of final accepting: 2026/04/20

1 - email of responsible writer: avahed@tabrizu.ac.ir

Azerbaijani mystical school in the convergence of mystical currents of the eighth century.

Keywords: Thought, Islamic mysticism, *Golshan Raz*, Sheikh Mahmoud Shabestari.

1. Introduction

The high frequency of using cryptic language, allegory, and metaphorical expression in Islamic mystical texts has created a vast and extensive discursive field. In this regard, the mystics' perception of a title and a term over the centuries are often found to be different from the perception of the same term by scholars in other fields of intellectual and tradition-based sciences. Therefore, to understand their full meaning and purpose and to study the works and heritage of Islamic mystics in the Persian literature in detail, we first need a complete understanding of their perception and insight into words that are common in terms of words and different in terms of concepts from other discursive fields in other sciences. In this article, by putting together the definitions and interpretations of mystics and sages of the Islamic period about the nature and conditions of thinking up to the eighth century based on their literary-mystical works in Persian and focusing on Shabestari's *Gulshan-e-Raz*, this article seeks to clear up the discussed views on the subject. One sect prefers "the heart and its accessories" over "the intellect and its accessories". On the other hand, it cannot ignore the position of thinking as one of the distinctive aspects and fundamentals and emphasized characteristics of religious texts.

2. Methodology

To conduct this research, the library method was used, the desired sources were studied, and the data were obtained, analyzed and classified.

3. Results and discussion

Sheikh Mahmoud Shabestari's view of the nature, characteristics, and conditions of thought, as a well-known figure of the Azerbaijani mystical school in the eighth century, is in line with the theological and mystical tradition of his Iranian predecessors. This article cites numerous examples

to clarify the correspondence of his views with his predecessors on the subject under discussion. In other words, *the Gulshan-e-Raz* poem is at the point of convergence between the intellectual currents of Iranian Muslim mystics, the essence of whose teachings is present in this poem.

4. Conclusion

The nature of thinking in the eyes of mystics is completely different from the way philosophers view it. Philosophers consider thinking as a mental movement from the unknown towards the discovery of information. However, mystics do not consider reason, mind and its accessories to be of a place in this field; rather, they consider thinking as a mystical and esoteric journey that begins from falsehood and ends with truth. This journey is related to the field of the heart, not the intellect. It is a discovery of determinations and multiplicity towards one absolute truth.

The purpose of philosophical thinking is to reach information and discover the unknown. However, in the light of his mystical thinking, the seeker reaches from multiplicity to unity and from part to whole. According to the belief of mystics, this movement is not one-sided; in fact, it goes from part to whole and returns from whole to part. Based on this discovery and intuition, the seeker connects to the essence of unity and sees nothing in the world except the presence of unity.

In philosophical thought, the thinker passes through imagination and remembrance, puts together his previous mental information, and reaches the discovery of the unknown by using the wisdom of the intellect, rational laws and argumentative arguments. On this path, the science of logic is like a guard that prevents the thought from being crooked and deviated from the right path. However, in the inner journey of mystical thought that leads to understanding the truth and connection, rational arguments are incapable of understanding the truth; such a path cannot be followed with such a tool. During this path, the approval and divine providence are the ones who catch the pilgrim, not the summoning of previous information and planning. This approval and divine providence also protect the thought from deviation, just as the science of logic protects the thought from deviation.

From the perspective of mystics, desirable mystical thinking depends on two basic characteristics. The first is the abstraction and selflessness of the seeker; that is, the seeker must have cast aside his or her sensual veils in order to enter

the inner journey of transition from falsehood to truth, which is mystical thinking. The second is the attraction of the divine, without which the seeker cannot go anywhere. Of course, the dominance of intellectual trends in these centuries and the dominance of Ash'arite thought, and the existence of determinism in this type of view are obvious. However, they are beyond the subject and mission of this article and require a separate study.

Reference List in English

Books

Holy Quran

- Abbasi, V. 2008. *Thinking in mystical thought*, *Journal of Haft Asman*, number 37, 10th year, spring, 49-84. [in Persian]
- Ansari, A. 1996. *Manazelolsaelin*, (A. Shirvani Research), Darolelm. [in Arabic]
- Ansari, A. 2010. *Collection of Persian letters of Khwaja Abdullah Ansari*, (introduction, correction and notes of Dr. M. Molayi). Tous. [in Persian]
- Ansari, A. 2012. *Sad Meydan*, (introduction, correction and notes of Dr. S. Mousavi Sirjani). Zavvar. [in Persian]
- Attar Neyshabori, F. 1997. *Diwan of Attar*, (J. Mansor Research.). Negah. [in Persian]
- Attar Neyshabori, F. 2014. *Mantegoltayr*, (introduction, correction and notes of M. Shafiei Kadkani), Sokhan. [in Persian]
- Attar Neyshabori, 2020. *Tazkeratolowliya*, (introduction, correction and notes of M. Shafiei Kadkani), Sokhan. [in Persian]
- Attar Neyshabori, F. 2022a. *Asrarnameh*, (introduction, correction and notes of. M. Shafiei Kadkani), Sokhan. [in Persian]
- Attar Neyshabori, F. 2022b. *Mosibatnameh*, (introduction, correction and notes of M. Shafiei Kadkani), Sokhan. [in Persian]
- Ebadi, Q. 1968. *Altasfiyeh*, (GH. Yosefi Research.). Bonyad Farhang Iran. [in Persian]
- Hashry Tabrizi, M. 1992. *Rowzatolathar., Blessed tombs and old neighborhoods of Tabriz and its functions*, (A. Dovlat Abadi introduction). Sotodeh. [in Persian]
- Hamadani, E. (n.d.) *Tamhidat*, (introduction, correction and notes of A. Oseyran), Asatir. [in Persian]
- Hojviri, A. (n.d.) *kashfolmahjob*, (introduction, correction and notes of Dr. M. Abedi), Soroush. [in Persian]
- Ibn Abi Saeed, J. (n.d.) *Situations and words of Abu Saeed Abulkhair*, (introduction, correction and notes of Dr. M. Shafiei Kadkani), Sokhan. [in Persian]
- Ibn Sina, H. 2002. *Alesharat & Altanbihat*, (M. Zareei Research), Bostan Ketab. . [in Arabic]

- Ibn Asaker, A. (n.d.) *Almoajamolsheyokh*, with an introduction by Sh. Faham and proofread by Dr. W. Taqiuddin, Darolbashayer. [in Arabic]
- Ibn Manzour, J. 1988. *Lesanolarab*, (By A. Shiri efforts), Darolehyae Toras Alaraby. [in Arabic]
- Ibn Monavvar, M. (n.d.) *Asrar Altohid*, (Introduction, corrections and comments by Dr. M. Shafiei Kadkani), Agah. [in Persian]
- Ghazali, M. 2022. *kimiya Saadat*, (H. Khadive Jam Research.). Elmi & Farhakgi. [in Persian]
- KaShani, A. 2017. *Sufi Terminology.*, Glossary of Mysticism and Sufism terms. (M. Khajavi Trans.). Movla. [in Persian]
- Kashani, E. 2015. *Mesbah Alhedayat*, (introduction, correction and notes of J. Homayi), Sokhan. [in Persian]
- Koleyni, M. 2014. *Osole Kafi*, (S. Hasanzade Trans.) Qaem Ale Mohammad. [in Persian]
- Lahiji, SH. 2014. *Mafatiholeqjaz*, (introduction, correction and notes of Dr. M. Barzegar Khalegi & E. Karbasi), Zavvar. [in Persian]
- Meybodi, A. 2003. *Kashtolasrar*, (A. Hekmat Research.) Amirkabir. [in Persian]
- Mostafavi, H. 1990. *Altagig*. Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Arabic]
- Mostamli Bokharayi, E. 2020. *Sharh-e-Altaarrof*, (introduction, correction and notes of Dr. M. Rowshan), Asatir. [in Persian]
- Mowlavi, J. 1999. *Diwan of Shams*, (B. Forozanfar Research.). Amirkabir. [in Persian]
- Mowlavi, J. 2012. *Masnavi-e-Maanavi*, (R. Nikelsown Research.) Amirkabir. [in Persian]
- Najm Razi, N. 2022. *Mersadolebad*, (Dr. M. Riyahi Research.). Elmi & Farhangi. [in Persian]
- Nasafi, A. 2014. *Kashfolhagayeg*, (A. Mahdavi Research.). Elmi & Farhangi. [in Persian]
- Ragheb Esfahani, H. 2014. *Almofradat fi Gharibelqoran*, (A. kowrani Research) Darolmaarouf. [in Arabic]
- Saboki, T. 1993. *Tabagat alshafeeyat alkobra*, (M. Tanahi & A. Alhlow Research) Darolhejr. [in Arabic]
- Sadri niya, B. 2001. *The Culture Of Mystic Texts.*, Contains hadiths, sayings and proverbs of Persian mystical texts. Soroush. [in Persian]
- Sadoog, M. 1990. *Man Layahzaroholfagih*, (S.H. Mousavi Alkharsan Research). Darolkotob Aleslamiyyeh. [in Arabic]
- Samaani, SH. 2014. *Rowh Alarvah.*, Mystical description of the names of Allah. (N. Mayel Research) Elmi & Farhangi. [in Persian]

- Sanayi Ghaznavi, M. (n.d.) *Diwan of Sana'i Ghaznavi*, (introduction, correction and notes of Modarres Razavi), Sanayi. [in Persian]
- Sanayi Ghaznavi, M. (n.d.) *Hadigatolhagiat*, (introduction, correction and notes of Modarres Razavi), Tehran University. [in Persian]
- Shabestari, M. (n.d.) *Golshan Raz*, (introduction, correction and notes of Dr. S. Movahhed), Tahori. [in Persian]
- Shafiei Kadkani, M. 2013. *Poetry language in Sufi prose.*, An introduction to the stylistics of the mystical view. Sokhan. [in Persian]
- Tabatabayi, M,H. 1991. *Almizan*, (M,A. Gerami Qomi Trans.) Amirkabir. [in persian]
- Toreyhi, F. 1996. *Majmaolbahrayn*, (A. Hoseini Research.) Mortazavi. [in Arabic]
- Towsi, N. 2020. *Alovsafolashraf*, (A. Moradi Research.) Ayaj Eshraq. [in Persian]
- Yasrebi, S,Y. 2022. *Theoretical Mysticism.*, A research in the course of evolution and the principles and issues of Sufism. Bostan Ketab. [in Persian]
- Zahabi, SH. (n.d.) *Tartibolmouzoaat*, (K. zaghlol Research). Darolketab. [in Arabic]

b) Articles

- Hashemi, N., Rahami zangane,E., Norayi,E. 2020. *The characteristics of attraction in mystical and literary texts (based on the theory of Tarabf)*, Literary Text Research Journal of Allameh Tabatabai University, Volume 24, Number 86, Winter. 215-240.

فصلنامه علمی کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی

سال بیست و هفتم، بهار ۱۴۰۵، شماره ۶۸، صفحات ۷۵-۱۰۳

DOI: [10.29252/KAVOSH.2026.22068.3616](https://doi.org/10.29252/KAVOSH.2026.22068.3616)

بررسی ماهیت و جایگاه تفکر از دیدگاه شیخ محمود شبستری با تأمل در پیشینه آن در متون فارسی عرفانی* (مقاله پژوهشی)

محمدرضا بحری لاله

دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشگاه تبریز

دکتر اسدالله واحد^۱

دکتر ابراهیم رنجبر

دکتر میرجلیل اکرمی

استادان گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز

چکیده

تفکر، ماهیت و ویژگی‌های آن از مهم‌ترین و پربسامدترین موضوعات مطرح شده در متون عرفانی اسلامی و از دغدغه‌های فکری - عرفانی عرفای ایرانی است و اولین سوال از سوالات حسینی هروی از شیخ محمود شبستری که موجبات تحریر گلشن راز را فراهم می‌کند، مربوط به تفکر و چیستی آن است. نگارندگان در این مقاله با تأکید بر تمایز ماهوی میان تعریف تفکر در دو حوزه عرفان و فلسفه؛ ضمن بررسی آراء عرفای اسلامی در آثار منظوم و منثور فارسی پیش از گلشن راز، تبعیت شبستری را از سنت کلامی و عرفانی ایرانی - اسلامی در موضوع مورد بحث نشان داده‌اند. تلقی شبستری از ماهیت تفکر - به عنوان یک سیر باطنی مبتنی بر کشف و شهود برای نیل به حقیقت - با عرفای پیش از خود هم‌خوانی کامل دارد. وی همچنین تجرید و جذبه را از شرایط لازم برای تحصیل یک تفکر صحیح و مصون از انحراف معرفی می‌کند که در آثار پیشینیان وی به وضوح دیده می‌شود. این تطابق آراء می‌تواند نشانگر جایگاه ممتاز گلشن راز و مکتب عرفانی آذربایجان در همگرایی جریان‌های عرفانی قرن هشتم باشد. واژه‌های کلیدی: تفکر، اندیشه، عرفان اسلامی، گلشن راز، شیخ محمود شبستری.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۶/۲۶

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۰۱/۳۱

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: avahed@tabrizu.ac.ir

۱- مقدمه

بسامد بالای استفاده از زبان رمز و کنایه و بیان استعاری در متون عرفانی اسلامی، حوزه گفتمانی وسیع و پردامنه‌ای را ایجاد کرده‌است، که در سایه آن به کرات شاهد آنیم که تلقی عرفا در طول قرون متمادی از یک عنوان و یک اصطلاح، متفاوت‌تر از برداشت دانشمندان دیگر حوزه‌های علوم عقلی و نقلی از همان اصطلاح واحد است. بنابراین برای درک مفهوم و مقصود کامل ایشان و مطالعه دقیق آثار و میراث عرفای اسلامی در ادبیات فارسی، ابتدا به شناختی کامل از تلقی و بینش آن‌ها نسبت به واژگان مشترک در لفظ و متفاوت در مفهوم با سایر حوزه‌های گفتمانی در علوم دیگر نیاز داریم. در این مقاله با کنار هم قرار دادن تعاریف و تعبیر عرفا و حکمای دوره اسلامی از ماهیت و شرایط تفکر تا قرن هشتم بر اساس آثار ادبی-عرفانی آن‌ها به زبان فارسی و با محوریت گلشن راز شبستری، پرده ابهام از نگاه این طایفه نسبت به موضوع مورد بحث کنارزده می‌شود. طایفه‌ای که از منظر ایشان «دل و لوازم آن» بر «عقل و لوازم آن» ترجیح دارد و از طرفی نمی‌توانند از جایگاه تفکر بعنوان یکی از وجوه ممیزه و ویژگی‌های بنیادی و مورد تاکید متون دینی صرف نظر کنند.

۱-۱- پیشینه تحقیق

درباره تفکر عرفانی، ماهیت و جایگاه آن در مقولات عرفان اسلامی، براساس جستجوهای نگارندگان تا کنون تحقیق و پژوهش جامع و کاملی انجام نشده‌است. لیکن در لابه‌لای کتاب‌ها و گفتارها و شروحی که بر آثار عرفانی نگاشته شده به اقصای کلام، گاهی به صورت موجز و مختصر از آن سخنی به میان آمده است و تنها ۲ مقاله به طور مستقل درباره این موضوع منتشر شده است:

داوود الهامی در مقاله‌ای که با عنوان «جایگاه تفکر و تدبیر در عرفان اسلامی» (۱۳۹۰) انتشار داده‌است که در آن اولاً مبنای کار نویسنده بیشتر در تاکید و تمرکز بر

متون دینی و روایی بوده و ثانیا غالب مباحث آن در مورد انواع تفکر در حضرت ربوبی، اعم از تفکر در ذات و صفات مطرح شده است. ولی الله عباسی در مقاله ای با عنوان «تفکر در اندیشه عرفانی» (۱۳۸۷) همت خود را بیشتر معطوف به مباحث حوزه عرفان نظری و مکتب وحدت وجود و آثار متأخرین کرده و بیشتر از منظر و مشرب عرفانی امام خمینی (ره) به این موضوع پرداخته است. تکیه بر گلشن راز شیخ محمود شبستری و متون عرفانی ادبی به زبان فارسی مقدم بر آن، وجه تمایز مقاله حاضر از اقران آن است.

۲- تعریف و جایگاه تفکر

۲-۱- در لغت و اصطلاح

تفکر، مصدر باب تفاعل از ریشه «ف ک ر» در لغت به معنی تأمل و اندیشیدن در چیزی است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۵: ۶۵) و در اصطلاح تلاش و تکاپوی عقل و قوه عاقله برای یافتن مجهولات از طریق معلومات قبلی است. راغب اصفهانی فکر را نیروی پویایی می داند که از خصایص انسانی است و به پشتوانه دانسته ها به کشف مجهول می رسد (راغب اصفهانی، ۱۴۳۴ق: ۵۷۳). آنچه به عنوان فصل مشترک تعاریف و معانی ارائه شده وجود دارد، حرکت و تکاپویی است که در ذهن برای یافتن مجهولات اتفاق می افتد.

۲-۲- تفکر در قرآن و متون روایی

فکر و مشتقات آن در قرآن کریم، ۱۸ بار تکرار شده است و اگر کلمات مرتبط با این حوزه معنایی؛ نظیر تعقل، اعتبار، تذکر، تدبر و ... را نیز به حساب آوریم و از اندک اختلاف معنایی آن ها باهم و ظرائف شان، صرف نظر کنیم، باز هم این عدد، قابل توجه خواهد بود. چنانکه در میزان بیش از ۳۰۰ آیه از کلام وحی در این موضوع احصاء

شده است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۵: ۳۹۴) که میزان اهمیت آن را در تعالیم اسلامی نشان می‌دهد و یکی از تفاوت‌های اصلی مکتب اسلام با سایر مکاتب مادی و حتی ادیان قبلی، در تاکید و توصیه به تفکر و تعقل است. قرآن کریم صراحتاً علت غایی تبیین آیات الهی برای انسان‌ها را به کار انداختن قوه تفکر آدمیان می‌داند: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره/ ۲۱۹) مصطفوی، پس از بررسی معنی تفکر در تمام آیاتی که در آن‌ها ماده فکر به کار رفته، در نهایت تعریف جامعی از این عنوان در فرهنگ قرآنی ارائه می‌دهد که عبارت است از: تأمل، تردد، تصرف و حرکت قلب، با نظر نمودن در مقدمات و دلایل، برای رسیدن به مطلوب و حقیقت معنای شیء (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۹، ج ۹: ۱۳۸).

در متون حدیثی اهل تسنن و متون روایی شیعی، روایات و اخبار فراوانی در این موضوع به چشم می‌خورد که به منظور رعایت اختصار از ذکر آن صرف نظر می‌شود.^۲

۲-۳- تفکر در عرفان اسلامی

تفکر در آثار عرفای اسلامی نیز مورد تاکید واقع شده است که به ذکر چند نمونه از نظرات ایشان در این موضوع بسنده می‌شود. از حسن بصری نقل کرده‌اند که «گفت: فاضل‌ترین جمله عمل‌ها، فکرت است و ورع» (عطار، ۱۳۹۹، ج ۱: ۴۲) و شیخ ابوالحسن خرقانی که «گفت: آن کسی که نماز و روزه دارد، به خلق نزدیک است و آن کس که فکرت کند، به خدا نزدیک بود» (همان: ۷۶۶) یا جنید که «گوید: شریف‌ترین و برترین مجلس‌ها نشستن بود به فکرت اندر میدان توحید.» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱) و غزالی که اصل و اساس و کلید همه خیرات را در تفکر می‌داند و معتقد است که از تفکر، معرفت حاصل می‌شود و همه حالات و اعمال بندگان در گرو همین معرفت صحیح است (غزالی، ۱۴۰۱: ۵۰۵). مولانا نیز تمام اصالت انسان و تمایز میان او و

حیوان را در همین قوه تفکر و اندیشه می‌داند و شقاوت انسان را در میزان و نحوه استفاده وی از این قوه بیان می‌کند:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو، گلشنی و بود خاری، تو همیشه گلخنی
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۱۴)

اولین سوال از مسائل بیست و دوگانه حسینی هروی از شیخ محمود شبستری به موضوع تفکر و ماهیت آن اختصاص یافته است که مبین جایگاه تفکر در اندیشه و نظام فکری هروی است. چه اینکه این سوالات، در واقع دل‌مشغولی‌ها و دغدغه‌هایی است که پس از عمری سیر و سلوک و مطالعه برای یک صوفی نامدار پیش آمده و این سوالات را از خراسان نه فقط به تبریز، بلکه «به علما و عرفا و فضلا و مشایخ زمان خود به همه دیار با رسولی» (حشری تبریزی، ۱۳۷۱: ۱۵۲) می‌فرستد.

۳- ماهیت تفکر از منظر شیخ محمود شبستری

شبستری در پاسخ هریک از سوالات، ابتدا یک پاسخ کوتاه و سپس شرح کاملی بیان می‌کند. وی حقیقت تفکر را سیری معنوی می‌داند که با گذشتن از ظواهر و کثرات، به واحد مطلق و با گذر از باطل به حق می‌رسد. «تفکر، به اصطلاح این طایفه، رفتن سالک است به سیر کشفی، از کثرات و تعینات که به حقیقت باطل‌اند؛ یعنی عدم‌اند. به سوی حق؛ یعنی به سوی وحدت وجود مطلق که حق حقیقی است و این رفتن، عبارت از وصول سالک است به مقام فناء فی الله و محو و متلاشی گشتن ذرات کاینات در اشعه نور وحدت ذات کَالْقَطَرَةِ فِي الْيَمِّ» (لاهیجی، ۱۳۹۳: ۴۵)

این سیر باطنی، برخلاف تعریف فلاسفه از تفکر، لزوماً از معلومات به سمت کشف مجهولات نیست؛ بلکه این سیر از باطل آغاز می‌شود و به حق می‌انجامد که امری قلبی است نه ذهنی. این سیر کشفی از کثرات و تعینات است به سمت و سوی حقیقت

مطلق؛ همانکه در بیان وحی آمده است: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ» (فصلت/ ۵۳) از منظر شبستری، تمام عالم کثرت و تعینات آن، جزء مصادیق باطل‌اند و سالک، با بهره‌گیری از «فکر دل» که به مثابه سیری عرفانی است، از کثرت به وحدت می‌رسد. «روش تفکر این است که انسان از جزء به سوی کل برود و پس از آنکه جزء را به کل بازگرداند، از کل به سوی جزء بازآید و ببیند که چگونه کل در جزء نمایان شده است. این حرکت اندیشه، حرکتی دوطرفه است: رفتن از جزوی به سوی کل و بازآمدن از کل به سوی جزء» (موحد در مقدمه گلشن راز شبستری، ۱۳۹۰: ۳۱). بر این اساس، اعلی درجه تفکر، رسیدن به حقیقتی است که در پرتو آن، سالک از کثرت، رهایی یافته و به عین وحدت می‌رسد و در عالم چیزی جز ذات حق نمی‌بیند. چنان کن کز تفکر، عقل و تمیز که در عالم یکی بینی همه چیز (عطار، ۱۴۰۱ الف: ۱۵۴)

۳-۱- تفاوت تفکر عرفانی و تفکر فلسفی

در معناشناسی تفکر، باید به تمایز میان نگاه دو گروه نسبت به این مقوله توجه کرد. فلاسفه و اندیشمندان، تفکر را مقوله‌ای ذهنی می‌دانند که در نتیجه آن، ذهن حرکتی را از معلومات به سمت کشف مجهولات آغاز می‌کند. ابن‌سینا در تعریف منطقی تفکر می‌نویسد: «التَّفَكُّرُ مَا يَكُونُ عِنْدَ أَجْمَاعِ الْإِنْسَانِ أَنْ يَتَقَلَّ عَنْ أُمُورٍ حَاضِرَةٍ فِي ذَهْنِهِ مُتَصَوِّرَةً أَوْ مُصَدِّقًا بِهَا - تَصَدِّيقًا عِلْمِيًّا أَوْ ظَنِّيًّا أَوْ وَضْعًا وَتَسْلِيمًا - إِلَى أُمُورٍ غَيْرِ حَاضِرَةٍ فِيهِ» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۹)؛ اما عرفا و اهل تصوف زمانی که از تفکر سخن می‌گویند، آن را مربوط به احوال باطن و امور مربوط به حوزه دل می‌شمارند و برای ادعای خود به آیه‌ای از قرآن استناد می‌کنند که در آن تعقل و دریافت باطنی را مربوط به دل و قلب می‌داند: «وَلَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج/ ۴۶).

از ذوالنون مصری (م ۲۴۵) نقل شده که «گفت هر که مداومت کند بر فکرت دل، عالم غیب بیند به روح» (عطار، ۱۳۹۹، ج ۱: ۱۵۴)؛ یعنی علاوه بر اینکه فکر را مربوط به حوزه دل می‌داند، مداومت بر آن را، لازمه مشاهده عالم غیب و مکاشفه روح می‌شمارد. شارح التعرف، سفر باطن را به معنی تفکر و اعتبار می‌داند (مستملی بخاری، ۱۳۹۹؛ ج ۱: ۱۶۲). در کشف‌المحجوب نیز نه تنها تفکر امری باطنی و مربوط به دل عنوان شده، بلکه طهارت دل نیز منوط به تفکر و تدبر در آفت دنیا شمرده شده است (هجویری، ۱۳۹۶: ۴۲۷). همچنین خواجه عبدالله انصاری هم شأن تفکر را در دستیابی به بصیرت برای درک حقیقت عالم غیب می‌شناسد. «إِنَّ التَّفَكُّرَ تَلَمَسُ الْبَصِيرَةُ لِاسْتِدْرَاكِ الْبُغْيَةِ» (انصاری، ۱۳۷۵: ۴۱)

سنایی غزنوی هم فکر را به مثابه آتشی می‌داند که ابتدا در درون و باطن سالک شعله‌ور می‌شود و در ضیاء و گرمی آن نور باطنی است که خرب ظاهر و خرق حجابات ممکن می‌شود:

آتش فکرت یکی در باطن خود بر فروز تا مگر از نور باطن، ظاهر آری در گداز (سنایی، ۱۳۸۸: ۳۰۲)

العبادی از عرفای قرن ششم، پس از ذکر احوال مربوط به ظاهر سالکان، به احوال مربوط به باطن می‌پردازد و تفکر را زیربنای احوال باطن و مرتبه اول سیر در این حوزه می‌داند (ر.ک: العبادی، ۱۳۴۷: ۱۶۰) و از آن به فکر دل تعبیر می‌کند: «خداوند تعالی، هر جا که در قرآن مجید به اشاره نظر فرموده است، مراد از آن نظر، تفکر دل است و از آن بینش عبرت و بصیرت است. زیرا که چشم آدمی، کمال صورت آسمان و زمین به تمامی ادراک نتواند کردن. پس نظر کردن در چیزی که ادراک تمامی او نخواهد بودن، فایده ندهد و خداوند تعالی به کاری بی‌فایده نفرماید» (همان: ۱۶۱). وی، حدیث مشهور نبوی را در ترجیح فکر یک ساعته بر عبادت طویل‌المدت^۷ چنین تاویل می‌کند که فکر مربوط به دل است و عمل مربوط به تن. و چون حرکت دل سریع‌تر از تن

است، تلاش یک ساعته آن، نتیجه‌ای برتر از عمل چند ساله دیگری خواهد داشت (ر.ک: همان: ۱۶۳). عطار نیشابوری علاوه بر بیان تمایز میان فکر ذهن و دل و ترجیح فکر دل بر فکر ذهن، فکرت عقلی و ذهنی را نشانه کفر می‌داند:

راه‌رو را سالک ره فکر اوست	فکرتی کان مستفاد از ذکر اوست...
فکرت عقلی بود کفار را	فکرت قلبی است مرد کار را
سالک فکرت که در کار آمده‌است	نه ز عقل از دل پدیدار آمده‌است

(عطار، ۱۴۰۱: ۱۵۹)

خواجه نصیرالدین طوسی در معنی تفکر، مدعی است در بین تمام تعاریفی که از تفکر ترتیب داده شده، اصل، خلاصه و جوهر همه آنها در این جمله است که «تفکر، سیر باطنی انسان است از مبادی به مقاصد» (طوسی، ۱۳۹۹: ۷۴). وی معتقد است نیل و وصول انسان از مرتبه نقصان به کمال جز به این سیر باطنی ممکن نیست و از این رو تفکر را «اول واجبات» می‌شمارد. (همان‌جا). این سیر معنوی از مبادی آفاق و انفس شروع می‌شود و در نهایت به وصول به کمال می‌انجامد. میبیدی نیز در تفسیر آیه ۴۶ سوره سبا تفکر را «جستجو و تکاپوی دل در طلب معنی» معرفی می‌کند (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۱۵۰).

نسفی از مشایخ قرن هفتم، فکر را مربوط به احوال باطنی می‌شناسد: «کار اندرون، فکرت است و کار بیرون، ذکر و اینچنین طالب را اهل تصوف، سالک می‌گویند» (نسفی، ۱۳۹۳: ۸۶). وی اهل سلوک را به دو قسمت سالکان زمینی و آسمانی تقسیم می‌کند و برای هریک از این دو دسته، مرکب و براقی نام می‌برد: «مرکب سالکان ارضی، ذکر است و مرکب و براق سالکان سماوی فکر است» (همان: ۹۲). وی در مقام تبیین و توضیح چنین فکری که همچون براق سالکان آسمانی را در معراج عرفانی خود همراهی می‌کند، آن را مترادف اصطلاح عرفانی «حال» می‌داند (همان: ۹۳).

آنچه که در خلال سطرهای گذشته، از تلقی عرفای متقدم شبستری در مورد ماهیت تفکر آمد، با گفته وی مطابقت دارد؛ یعنی اولاً تفکر امری قلبی است؛ ثانیاً سفری باطنی است؛ ثالثاً اعلی مقصد آن درک حقیقت و گذر از کثرات به وحدت است.

۴- ویژگی‌های تفکر از منظر شیخ محمود شبستری

شبستری در جواب مبسوط خود، پس از ارائه تعریفی از مفهوم تفکر عقلی نزد حکما و فلاسفه، در ابیات بعدی تفکر عرفانی را خارج از چهارچوب این تعریف می‌داند. بنابراین برای تعریف عرفانی خود از تفکر، ویژگی‌هایی را لازم می‌داند.

۴-۱- تایید و عنایت الهی

در تفکر عقلی، فلاسفه از «علم منطق» به عنوان ضامن عدم انحراف فکر از مسیر صحیح برهان و استدلال، بهره برده‌اند که شبستری از آن با عنوان «قانون» نام می‌برد که مستفاد از تعریف ابن سینا^۸ است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۹). به عبارت دیگر، برای آن که مسیر تفکر عقلی و ذهنی بدون انحراف و اعوجاج طی شود، لازم است از ابزاری به نام منطق استفاده شود و میزان صحت فکر با آن سنجیده شود تا استنتاج حاصل از طی مسیر معلومات به سمت کشف مجهولات از درجه اعتبار و اتقان برخوردار باشد. شبستری معتقد است در مسیر شناخت الهی و تفکر عرفانی، این ابزار وجود ندارد و قابل دسترسی نیست. لیکن برای صیانت از این سیر باطنی در برابر انحراف، وجود ابزاری - مانند منطق در تفکر فلسفی - لازم است؛ در نتیجه شبستری به مسئله تایید الهی اشاره می‌کند و معتقد است که بدون آن هرگونه معرفتی که حاصل شود، باطل است:

ولی ترتیب مذکور از چه و چون بود محتاج استعمال قانون
دگرباره در آن گر نیست تایید هر آینه که باشد محض تقلید

(شبستری، ۱۳۹۰: ۸۶)

هجویری نیز عنایت الهی را لازمه داشتن تفکر صحیح می‌داند: «و بی‌عنایت، استدلال و فکرت اندر رویت آیت همه بود؛ که اهل هوی و طایفه الحاد جمله مستدل‌اند، اما بیشتری عارف نه‌اند؛ و باز، آن که اهل عنایت است، همه حرکات وی معرفت است و استدلالش طلب، و ترک استدلال، تسلیم» (هجویری، ۱۳۹۶: ۳۹۳).

در تذکرة الاولیا و در ذکر احوال او ایس قرنی آمده‌است: «سخن اوست که مَن عَرَفَ اللهَ لَا یَخْفِی عَلَیْهِ شَیْءٌ؛ هر که خدای را بشناخت هیچ چیز بر وی پوشیده نماند؛ معنی آن است که هر که بشناخت تا شناسنده کیست ... دیگر معنی آن است که خدا را به خدا توان شناخت که عَرَفْتُ رَبِّی بَرَبِّی. پس هر که خدای را به خدای داند، همه چیز را داند.» (عطار، ۱۳۹۹، ج ۱: ۲۶). در اسرار التوحید، نویسنده آن از قول ابی سعید، به نقل از ابوالعباس قصاب می‌نویسد: «...روی به ما کرد و گفت یا اباسعید! اگر تو را پرسند که خدای را شناسی؟ مگوی شناسم که شرک بود و مگوی که شناسم که آن کفر بود. ولکن گوی: عَرَفْنَا اللهَ ذَاتَهُ وَ الْهِئَتَهُ بِفَضْلِهِ» (ابن‌منور، ۱۳۶۶؛ ج ۱: ۵۰). وی معتقد است که عقل آدمی زمانی توانست لب به معرفت الله بگشاید که ابتدا خداوند دیده او را به سرمه معرفت خویش مکحول گردانید. بنابراین اگر خدا را شناخت، به واسطه لطف همو بوده‌است (همان: ۳۰۷).

عین‌القضات همدانی، نیز وقتی از شیخ خود - احتمالاً شیخ برکه همدانی - می‌پرسد که «مَا الدَّلِيلُ عَلَى اللهِ؟» چنین پاسخ می‌شود که «دَلِيلُهُ هُوَ اللهُ» یعنی آفتاب را به چراغ نتوان شناخت؛ آفتاب را هم به آفتاب شاید شناخت (همدانی، ۱۳۹۷: ۲۸۳).

سنایی غزنوی نیز در بیان شرح عبارت مشهور «عَرَفْتُ رَبِّی وَ لَوْلَا فَضْلُ رَبِّی مَا عَرَفْتُ رَبِّی»^۹ آنچه را که در شناخت الهی لازم می‌شمارد، عنایت ازلی و تایید الهی است. وی معتقد است اگر وساطت لطف و کرم الهی نبود، بنده را توفیق و قابلیت شناخت وی میسر نمی‌شد:

به خودش کس شناخت نتوانست ذات او هم بدو توان دانست
عقل حقش بتوخت نیک بتاخت عجز در راه او شناخت، شناخت ...
کرمش گفت مرا بشناس ورنه که شناسدش به عقل و حواس؟
(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۳)

۴-۲- ناتوانی استدلال در شناخت الهی

در ادامه شیخ محمود شبستری، با بیان شاعرانه^{۱۰} ناتوانی عقل را در تحصیل معرفت و مسیر تفکر عرفانی نشان می‌دهد:

رهی دور و دراز است این، رها کن چو موسی یک زمان ترک عصا کن
درآ در وادی ایمن ز مانی شنو انی انالله بی گمانی
محقق را که از وحدت، شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور خدا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید
(شبستری، ۱۳۹۰: ۸۶)

مقصود از عصای موسی در بیت اول قسمت مورد بحث، دلایل و براهین عقلی و استدلال در معرفت الله است. «چنانچه اعمی را در رفتن راه دست‌آویز عصاست، جماعتی که دیده دل ایشان به صفای کشف منور نشده و جمال وحدت حقیقی را به دیده معنوی مشاهده عیانی نمی‌توانند نمود، به عصای دلیل، راه معرفت می‌روند» (لاهیجی، ۱۳۹۳: ۵۰). همانی که مولانا از آن به پای چوبین استدلالیان تعبیر می‌کند (مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۵).

عرفا بر این باورند که در مسیر شناخت ذات الهی، اصالت ذاتی با معرفتی است که بر پایه کشف و شهود به دست می‌آید و استدلال عقلی جایگاه و پایگاهی ندارد و معرفتی که از مسیر استدلال به دست آید، باطل است. ایشان معتقدند معرفت حاصل از کشف و شهود همان حیرتی است که سالک آن را با تمام وجود درک می‌کند و این

معرفت مخصوص صاحب‌نظران است؛ چنانکه معرفت عقلی حاصل از استدلال و براهین، دستمایه کوران و نابالغان این مسیر است:

صاحب‌نظران راست تحیر پیشه مر کوران را تفکر و اندیشه
صدشاخ خوش از غیب گل‌افشان بر تو بر شاخ رضا چه میزنی تو تیشه؟
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۲۷۳)

عطار نهایت تفکر عقلی و کوشش در دستیابی به معرفت از طریق براهین عقلی و استدلالی را عاجزی و حیرانی و ناکامی می‌شمارد:

هزار سال اگر فکر می‌کنی در حس حقیقتش شناسی به حجت و برهان
به عقل ریزه خود چون به کنه حس نرسی به کنه جان نتوانی رسید پس آسان
چو کنه جان شناسی تو و حقیقت حس مکن به کنه خداوند دعوی عرفان
اگر تو در ره کنه خدای از سر عقل به وجه راست تفکر کنی هزار قران
به عاقبت ز سر عاجزی و حیرانی برآیی از دل جان و فروشوی حیران ...
چگونه عقل تو یارد به گرد ذاتی گشت که هست نه فلکش حلقه در ایوان
(عطار، ۱۳۷۶: ۱۱۷)

مولانا در برتری و ترجیح شهود بر استدلال، از آن به بحث جان در مقابل بحث عقل تعبیر می‌کند و ناتوانی و قلت درجه و مقام بحث استدلالی و عقلی را در برابر آن بیان می‌کند. وی اگرچه بحث عقلی را مانند در و مرجان ارزشمند می‌داند، اما معتقد است بحث جان که عبارت از کشف و شهود باشد، برتر و بالاتر از آن است به طوری که وقتی پای کشف و شهود و بحث جان مطرح می‌شود، بحث عقلی و استدلالی رنگ می‌بازد و علیرغم جایگاه نیکویی که در میان سایر مباحث دارد، در مقایسه با بحث جان و فهم شهودی تا مرتبه جهل سقوط می‌کند. به عقیده وی تنها تفاوت مقربان و مغضوبین بارگاه ربوبی به میزان بهره ایشان از بحث جان و کشف و شهود بستگی دارد (ر.ک: مولوی، ۱۳۹۱: ۷۴).

هجویری از زاویه دیگری به موضوع ناتوانی استدلال در شناخت حق می‌نگرد. وی استدلال آوردن در مسیر معرفت الله را عین دوری و روی گردانی از حق می‌شمارد، گویی که گشودن راه عقل به سیطره معرفت الله، نوعی بی‌ادبی به ذات ربوبی است؛ زیرا که معرفت الله را تا سطح معرفت الخلائق پایین می‌آورد تا با ابزار شناخت دیگران، او را شناخته باشد. «نخست درجه از استدلال، اعراض است از حق؛ از آنچه استدلال کردن، تأمل کردن اندر غیر است و حقیقت معرفت، اعراض کردن از غیر است و اندر عادت، وجود جمله مطلوبان به استدلال بود و معرفت وی خلاف عادت است» (هجویری، ۱۳۹۶: ۳۹۴).

یکی از دلایلی که عرفا برای ناتوانی فکر و استدلال از نیل به معرفت الله، برمی‌شمارند محدودیت عقل و فکر است که ظرفیت احاطه بر کمال نامحدود الهی را ندارد. ابوسعید از ابوالحسن نوری، نقل قولی دارد که در اسرارالتوحید آمده و در آن تمسک استدلالیان به دلیل در معرفت الله را بزرگ‌ترین مانع این طایفه در نیل به مقصود معرفی می‌کند: «شیخ ما گفت: بوالحسن نوری گفت: أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ عَرَفُوا الْقَلِيلَ مِنَ الْقَلِيلِ لَأَنَّهُمْ عَرَفُوا الدَّلِيلَ أَوْ السَّبِيلَ؛ وَالْحَقُّ وَرَاءَ ذَلِكَ.» (ابن‌منور، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۶۰). به عبارت دیگر آنچه که به قوه استدلال شناخته می‌شود، هرچه که باشد، خدا نیست. مولانا نیز می‌گوید:

فکر محدود بُد و جامع و فارق بی‌حد آنچه محدود بُد آن محو شد از نامحدود

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۴۲)

حتی معتقد است در کسب معرفت الله، دورترین وسیله در شناخت وی، همین قوه عاقله و استدلال است:

در وجود از سر حق و ذات او دورتر از فهم و استبصار کو

(همو، ۱۳۹۱: ۵۶۴)

عقل مانند چراغی کوچک است که در جهان ظلمات، مجهولات را به ضیاء آن می‌شناسیم. در این مثال، آفتاب، ذات الهی را نمایندگی می‌کند و بدیهی است که آفتاب را به مدد روشنایی چراغی کوچک نمی‌توان شناخت (ر.ک: سمعانی، ۱۳۹۳: ۵۹۳). نجم الدین رازی در این قضیه تاویل دیگری دارد. وی معتقد است عقل را از سمت چپ روح بازگرفتند، همچنانکه هوا را از سمت چپ آدم و اشارتی لطیف از این قضیه می‌گیرد که اگر پیامبر درباره زنان فرموده: «وَشَاوِرُوهُنَّ وَخَالَفُوهُنَّ»؛ یعنی از ایشان مشورت بگیرید و هرچه گفتند، مخالف آن را عمل کنید؛ به این دلیل است که آنان از پهلوی چپ‌اند. بنابراین در ذاتشان کژی باشد و «هر رای که زنند، رای راست ضد آن باشد». در اینجا هم عقل از پهلوی چپ روح آمده‌است، پس لازم است با او نیز چنین رفتاری کرد؛ یعنی باید با او درمورد ذات باری مشورت کرد و هرچه را به ادراک عقل فهمیده آید؛ ذات حضرت عزت از آن منزّه است و به خلاف آن است که عقل، ادراک کنه ذات و صفات او کند» (نجم رازی، ۱۴۰۱: ۵۱).

کاشانی محصول استدلال عقلی را از علم‌الیقین به دور می‌داند: «آنچه به طریق استدلال عقلی معلوم شود از علم‌الیقین دور است؛ چه آن علم استدلالی است و این علم حالی. ظلمت شک به چراغ عقل یکباره مرتفع نشود مگر به طلوع آفتاب حقیقت، إِذَا طَلَعَ الصَّبَاحُ اسْتَغْنَى عَنِ الْمَصْبَاحِ» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۷۶).

۵- شرایط متفکر از دیدگاه شبستری

شبستری در ادامه دو شرط عمده و اساسی را برای صاحب تفکر عرفانی برمی‌شمارد؛ یکی تجرید و دیگری تایید الهی (=کشش).

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آنکه لمعه‌ای از برق تایید

(شبستری، ۱۳۹۰: ۸۶)

۵-۱- تجرید سالک

تجرید مصدر باب تفعیل به معنی برهنه کردن کسی از لباس یا زدودن زواید از چیزی است. در اصطلاح عرفا نیز به پیراستن و زدودن نفس از خلائق و عوایق اطلاق می‌شود که مراد از آن قطع تعلقات و وابستگی‌های سالک است. «فَمَعْنِي التَّجْرِيدُ أَنْ يَتَجَرَّدَ بِظَاهِرِهِ عَنِ الْأَعْرَاضِ وَبِبَاطِنِهِ عَنِ الْأَعْوَاضِ» گفت: تجرید آن باشد که ظاهر او برهنه باشد از اعراض؛ یعنی چیزی از اعراض دنیا به ملک او درنیاید و باطن او برهنه باشد از اعواض؛ یعنی بر ترک دنیا از خداوند عوض طلب نکند» (مستملی بخاری، ۱۳۹۹، ج ۴: ۱۴۲۱) و همین معنی از تجرید را عطار در تذکرة الاولیا از قول جنید نقل می‌کند. (عطار، ۱۳۹۹، ج ۱: ۴۶۳). سنایی غزنوی شرط رسیدن به هدایت توحید را گذر از ولایت تجرید می‌داند. وی معتقد است چنانچه اصل کشف و شهود، که غایت آمال عرفا و سالکان است، به حجاب سالک بدل شود؛ شایسته است که سالک چنین کشفی را چون کفشی بی‌ارزش بر سر زند و در بند آن نماند (سنایی، ۱۳۹۴: ۱۱۲-۱۱۱). به عبارت دیگر از منظر سنایی در نیل به معرفت الله، اصل با تجرید و فناست. بنابراین تا زمانی که تجرید و فنا حاصل نشود، طبعاً دل آدمی خانه خدا نشود و در چنین حالی طاعت، معصیت، کعبه و میخانه برای وی برابر است.

بایسته ذکر است که بحث تجرید و فنا در موضوع ما نحن فیه مربوط به تجرید از شرایط تفکر است و نباید با حال و مقام فنا در منازل سلوک خلط گردد. از عرفایی که چنین شرطی را برای تفکر عرفانی لازم می‌شمارند می‌توان به شیخ ابی سعید ابی‌الخیر اشاره کرد: «شیخ ما را پرسیدند از تفسیر این خبر که تفکر ساعةٌ خیرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ شیخ ما گفت: یک ساعته اندیشه از نیستی خویش بهتر از یک‌ساله عبادت به اندیشه هستی خویش» (ابن منور، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۰۵-۳۰۴ و عطار، ۱۳۹۹، ج ۱: ۹۱۶). به عبارت دیگر اگر این تجرید و فنای از خویش در تفکر عرفانی محقق نشود، چنین تفکری از منظر ابوسعید، تفوقی بر عبادت یک‌ساله ندارد. خواجه عبدالله انصاری تمام حیثیت تفکر

و شرط کمال آن را در حوزه نفس در رسیدن به تجرید می‌داند: « تفکر، دل را توحید است و نفس را تجرید» (انصاری، ۱۳۹۱: ۹۱).

عطار نیز شرط لازم در راهیابی به مقصود و معنی را در نفی و نادیده گرفتن خود می‌داند:

از وجودت تا بود مویی به جای بی‌وفایت خوانم از سر تا به پای
گر درآیی و برون آیی ز خود سوی معنی راه یابی از خرد
(عطار، ۱۳۹۳: ۲۶۲)

مولانا نیز لازمه تفکر و قضای مافات را تجرید و جدایی دل از غم دنیا بیان می‌کند و معتقد است اگر سالک می‌خواهد به سرمنزله مقصود برسد، از تفکر صرف کاری ساخته نیست و باید روی بر تضرع و افنای خود که همان مقام تجرید است، کوشا باشد:

در تضرع جوی و در افنای خویش کز تفکر جز صور ناید به پیش
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۲۲۵)

وی در دفتر پنجم مثنوی ضمن داستانی به ماجرای فرعون و ساحران نقبی می‌زند. آنجا که فرعون و ساحران متحول شده و ره یافته را به زجر و قتل تهدید می‌کند، ساحران نیز زبان به ارشاد فرعون می‌گشایند و او را از گمراهی آنا ربُّکُمُ الْأَعْلٰی (نازعات / ۲۴) نهیب می‌زنند و از او می‌خواهند تا ترک اشتغالات نموده به وادی فنا گام بگذارد و گوشزد می‌کنند که عقل در این وادی و نیل به آن بیگانه است، بلکه اصل با فنا و تجرید است که اگر از آن بگذری، به این منزل خواهی رسید:

هین بدار از مصر ای فرعون، دست در میان مصر جان صد مصر هست...
کی شود کشف از تفکر این انا آن انا مکشوف شد بعد از فنا
(همان: ۱۰۳۵-۱۰۳۴)

نسفی معتقد است آن فکری که به سان براق معرفت، سالک را آسمانی می‌کند و به اعلائی مقصود می‌رساند، فکری است که با تجرید و فنا از غیر حاصل شود: «این فکر را

هرکس به نامی خوانده‌اند، بعضی فکر و بعضی حال و بعضی «لی مع الله وقت» و بعضی غیبت می‌گویند. و معنی آن جمله این است که آدمی را وقتی هست که اندرون وی چنان به چیزی مشغول و مستغرق می‌شود که حواس ظاهر از عمل خود معزول می‌شوند و در آن حال، اندرون وی به کلی متوجه است به آن چیز» (نسفی، ۱۳۹۳: ۹۳). این تجرید و بی‌خویشی در تفکر حتی به گونه‌ای است که سالک از لوازم دنیای مادی فانی می‌شود و به درجه‌ای می‌رسد که نه چیزی از عالم را می‌بیند و نه متوجه خطراتی است که وی را تهدید می‌کند. «داود طایی یک شب بر بام سرای، در ملکوت آسمان تفکر می‌کرد و می‌گریست تا به سرای همسایه فرو افتاد، همسایه بجست و شمشیر برگرفت، پنداشت که دزد است، چون وی را دید. گفت: تو را که انداخت؟ گفت که بی‌خبر بودم، ندانم.» (غزالی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۵۰۴، نیز ر.ک: عطار، ۱۳۹۹، ج ۱: ۲۶۳) از همین روست که شبستری یکی از شرایط لازم برای تفکر عرفانی مطلوب را تجرید و بی‌خویشی یا فنای از خود می‌داند.

۵-۲- جذبہ یا کشش

یکی از پربسامدترین مفاهیم و اصطلاحاتی که در آثار عرفا با آن مواجهیم، بحث کشش و کوشش است که از دیرباز مورد توجه عرفا و مشایخ صوفیه بوده است. «کشش» همان عنایت ویژه الهی است که شامل حال خواص بندگان می‌شود و در سایه آن، شخص عارف بدون رنج و زحمت و ریاضت^{۱۲}، به وصال حقیقت نایل شده یا در مسیر سلوک قدم می‌گذارد. این تعبیر و اصطلاحاتی از قبیل جذبہ، نظر، عنایت، توفیق و ... همگی در یک قلمرو معنایی جای می‌گیرند.

اصطلاح جذبہ را حتی می‌توان در آثار به‌جا مانده از عرفا و مشایخ قرن سوم نیز پی‌گیری کرد (ر.ک: هاشمی و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۱۷). از اقوال مشهور این طایفه در این موضوع «جَذْبَةُ مِنَ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَاظِي عَمَلَ الثَّقَلَيْنِ^{۱۳}» است که به ابوالقاسم

ابراهیم نصرآبادی (از مشایخ صوفیه قرن چهارم) نسبت داده‌اند و سابقه و کارکرد بسیاری در متون عرفانی صوفیه دارد (ر.ک: صدری‌نیا، ۱۳۸۰: ۲۰۹). عطار در ذکر احوال حکیم ترمذی در تذکره، از قول وی در شرح آیه ۱۳ سوره شوری می‌آورد: «اهل اجتبا آن قوم‌اند که در جذبه افتاده‌اند و اهل هدایت آن قوم‌اند که به انابت بدو راه جویند» (عطار، ۱۳۹۹، ج ۱: ۵۶۷).

در نقطه مقابل این مفهوم، اصطلاح «کوشش» قرار دارد که به معنی سعی و مجاهده و ریاضت‌های سالک است برای رسیدن به کمالات عرفانی و وصال حق تعالی. مجاهده، طلب، جهد، کسب، تحقیق و ... نیز از جمله اصطلاحاتی است که با این مفهوم در یک دایره واژگانی کاربرد دارد.

از رهگذار این دو مفهوم اساسی، دو تعبیر «سالکان مجذوب» (= محبان) و «مجدوبان سالک» (= محبوبان) در آثار صوفیه متولد می‌شود. محب یا سالک مجذوب کسی است که سیر و سلوک خود را بر مبنای مجاهده، ریاضت و اطاعت از پیر و مرشد خود بنیان نهاده و در این مسیر به مراقبه و تهذیب نفس می‌پردازد تا به نقطه‌ای برسد که مشمول لطف و عنایت و توفیق الهی واقع شود. لیکن محبوب یا مجذوب سالک به کسی اطلاق می‌گردد که ابتدا بر اساس لطف الهی مورد عنایت قرار گرفته و با جذبه‌ای از جذبات حق به مسیر عرفان گرایش پیدا کرده و به سیر و سلوک می‌پردازد. صاحب مصباح الهدایه با استناد به آیه ۱۳ سوره شوری، «اجتباى الهی» را که از مشیت حق سرچشمه می‌گیرد، مربوط به حال محبوبان و «هدایت» را که موجب انابت بندگان می‌شود - از آنجایی که انابت از افعال بندگان است؛ پس ریشه و منشا از فعل بنده دارد - مربوط به حال محبان معرفی می‌کند (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۱۰).

شبستری در همین گلشن راز و در پاسخ سوالات دیگر، جذبه را اکسیری می‌داند که در یک لحظه گدای عالم عشق و عرفان را به پادشاه آن اقلیم بدل می‌سازد:

تجلی گر رسد بر کوه هستی شود چون خاک ره، هستی ز پستی

گدایی گردد از یک جذبه، شاهی به یک لحظه دهد کوهی به کاهی
(شبستری، ۱۳۹۰: ۹۱)

نکته مهم اینکه در آثار و آراء اهل سکر بیشتر به مفهوم کشش و جذبه و اصالت آن تاکید می‌شود و در افکار و اندیشه‌های اهل صحو، مجاهده و کوشش سالک را مورد توجه قرار داده‌اند. حتی گاهی کوشش را نیز نتیجه‌ای از پرتو کشش و جذبه الهی بیان کرده‌اند که در اثر کشش الهی، توفیق کوشش و مجاهده برای سالک حاصل شده و وی بی‌مدد الهی نمی‌تواند قدم در این مسیر بگذارد. همانگونه که در اقوال ابوسعید آمده است که «گفت: کشش به از کوشش؛ تا کشش نبود، کوشش نبود و تا کوشش نبود، بینش نبود. پس گفت: مَنْ طَلَبَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ لَا يَجِدُهُ وَمَنْ طَلَبَهُ بِهْ يَوْشَكُ أَنْ يَجِدَهُ»^{۱۴}. (ابن‌منور، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۹۵) و در جای دیگر می‌گوید: «اگر کششی پدید آید، بنده بدان کشش آراسته گردد پیراسته کوشش گردد، شایسته بینش گردد» (همان: ۳۰۳) و نظیر همین مطلب را با اندکی اختلاف در کتاب حالات و سخنان او می‌بینیم (ر.ک: ابن‌ابی‌سعد، ۱۳۹۱: ۱۲۳). آنچه واضح است اینکه در نگاه ابوسعید، اصالت امر با کشش و جذبه الهی است و در رهگذار آن است که کوشش پدید می‌آید و به بینش منتهی می‌شود.

در جلب عنایت و جذبه الهی، کوشش و کسب بنده هم تاثیر چندانی ندارد. ابوسلیمان دارانی به بایزید می‌نویسد که آیا کسی که بی‌خبر از او، شب را به صبح می‌رساند، می‌تواند به مقصود و حقیقت دست یابد؟ و او پاسخ می‌دهد: «إِذَا هَبَّتْ رِيَّاحُ الْعِنَايَةِ بَلَغَ الْمَنْزِلَ مِنْ غَيْرِ كَلْفِهِ»^{۱۵} (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۹۱) عطار ضمن اینکه جلب جذبه و نظر الهی را با کوشش و کسب بنده رد می‌کند لیکن به سالکان این طریق هشدار می‌دهد که مبادا با این تلقی، دست از مجاهده و ریاضت و تلاش بکشند:

تو چو لازم باشی آن درگاه را بر تو افتد یک نظر آن ماه را
در دو عالم بس بود آن یک نظر و در دگر خواهی دگر باشد دگر

آن نظر از جهد تو نآید به دست لیک بر درگاه می‌باید نشست
(عطار، ۱۴۰۱: ۱۷۳)

عطار در منطق الطیر وقتی که هدهد به رهبری طیور انتخاب می‌شود، سرمایه آن را منبعث از دولت نظر می‌داند نه طاعت و ریاضت؛ که اگر طاعت موثر بود، ابلیس بیش و پیش از همه طاعت داشت. اما بازهم نهیب می‌زند که مبدا روی از طاعت بگردانی و به امید نظر بنشینی. (ر.ک: همو، ۱۳۹۳: ۳۰۵)

هجویری پس از بیان آراء اهل سکر به پرچمداری بایزید بسطامی و آراء اهل صحو به پیشگامی جنید، رای شیخ جنیدی مذهب خود را چنین بیان می‌کند که «سکر، بازی‌گاه کودکان است و صحو، فناگاه مردان» (هجویری، ۱۳۹۶: ۲۸۲) و در ادامه نظر خودش را در موافقت رای شیخ خود شرح می‌دهد که: «کمال حال صاحب سکر، محو باشد و کمترین درجه اندر صحو، رویت بازماندگی بشریت بود. پس صحو که آفت نماید، بهتر از سکری که عین آن آفت بود» (همان‌جا). با این توصیف، باز هم معرفت الله را منوط به اقبال عنایت الهی به بنده می‌داند و معتقد است دلیلی به جز لطف او در مسیر معرفت الله وجود ندارد: «معرفت وی، جز به دوام حیرت عقل نیست و اقبال عنایت وی به بنده. کسب خلق را اندر آن سبیل نیست. و بجز انعام و الطاف وی مر بنده وی را دلیل نیست و آن از فتوح قلوب است و از خزاین غیوب؛ که آنچه دون وی است به جمله محدث‌اند. پس روا بود که محدث به چون خودی رسد، روا نباشد که به آفریدگار خود رسد با وجود وی» (همان: ۳۹۵).

خواجه عبدالله انصاری در یک تعبیر ذوقی، تفاوت میان فکر و تفکر را در همین اراده و عنایت الهی می‌داند: «درویشی را پرسیدند که تفکر و فکر کدام است؟ گفت: تفکر به اختیار اندیشیدن است و فکر آنچه او بر تو از غیب پدید آرد» (انصاری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۶۶). او همان شرطی را برای تفکر لازم می‌شمارد که شبستری بدان اشاره کرده است. سمعانی نیز در روح الارواح همین عقیده را دارد و هدایت را امری وابسته به

لطف و نظر الهی می‌داند، نه فکر و تلاش بنده: «لَيْسَتْ الْهِدَايَةُ بِفِكْرِ الْعَبْدِ وَ نَظَرِهِ اِنَّما الْهِدَايَةُ بِفَضْلِ الْحَقِّ وَ جَمِيلِ نَظَرِهِ» (سمعانی، ۱۳۹۳: ۲۰۹).

این بیان دیگری از شبستری است که جذبه و کشش الهی را لازمه سیر باطنی صواب که همان تفکر عرفانی است، می‌داند. عطار نیز در ذکر حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام، قولی از ایشان را چنین نقل می‌کند: «و گفت: الهام از اوصاف مقبلان است و استدلال ساختن که بی‌الهام بود، از علامت راندگان» (عطار، ۱۳۹۹؛ ج ۱: ۱۶). هرچند مأخذ روایی و سندی این حدیث، به نظر نرسید، اما محتوای آن در تایید همین مطلب است که تفکر بدون تایید الهی راه به جایی نمی‌برد.

۶- نتیجه‌گیری

تلقی شیخ محمود شبستری از ماهیت، ویژگی‌ها و شرایط تفکر، به عنوان چهره شناخته شده مکتب عرفانی آذربایجان در قرن هشتم همسو با سنت کلامی و عرفانی پیشینیان ایرانی وی است و در این مقاله با ذکر نمونه‌های فراوان، تطابق نظرات وی با پیشینیانش در موضوع مورد بحث روشن شد. به عبارت دیگر، منظومه گلشن راز در نقطه تلاقی و همگرایی جریان‌های فکری عارفان ایرانی مسلمان قرار دارد که عصاره تعالیم ایشان را می‌توان در این منظومه به تماشا نشست.

ماهیت تفکر در نگاه عرفا با تلقی فلاسفه از آن، کاملاً متفاوت است. فلاسفه تفکر را حرکتی ذهنی از مجهولات به سمت کشف معلومات می‌دانند. حال آنکه عرفا در این حوزه، جایگاهی برای عقل، ذهن و لوازم آن قائل نیستند؛ بلکه تفکر را سیری عرفانی و باطنی می‌شمارند که از باطل آغاز می‌شود و به حق می‌انجامد و این مسیر مربوط به حوزه دل است نه عقل. این سیر کشفی از تعینات و کثرات است به سوی حقیقت واحد مطلق.

مقصود و هدف از تفکر فلسفی، رسیدن به معلومات و کشف مجهولات است. حال آنکه سالک در سایه تفکر عرفانی خود از کثرت به وحدت و از جزء به کل می‌رسد. بنا بر باور عرفا، این حرکت یک طرفی نیست، بلکه در حقیقت رفتن از جزء به کل و بازگشت از کل به جزء است و در سایه همین کشف و شهود، سالک به عین وحدت اتصال می‌یابد و در عالم جز حضرت وحدت نمی‌بیند.

در تفکر فلسفی، متفکر از مسیر تصور و تذکر عبور می‌کند؛ معلومات ذهنی قبلی خود را کنار هم قرار می‌دهد و با استفاده از تدبیر قوه عاقله و قوانین عقلی و براهین استدلالی به کشف مجهولات می‌رسد و علم منطق در این مسیر، به مثابه نگاهبانی است که از کژی و انحراف فکر از جاده صواب جلوگیری می‌کند. لیکن در سیر باطنی تفکر عرفانی که به درک حقیقت و وصال می‌انجامد، براهین و استدلالات عقلی از درک حقیقت عاجز و بی‌نصیب‌اند و نمی‌توان چنین مسیری را با چنان ابزاری طی کرد. در طی این مسیر تایید و عنایت الهی دستگیر سالک است، نه احضار معلومات قبلی و تدبیر. این تایید و عنایت الهی همچنین وظیفه صیانت فکر از انحراف را برعهده دارد؛ نظیر کاری که علم منطق در مورد تفکر فلسفی عهده‌دار است.

تفکر عرفانی مطلوب از منظر عرفا وابسته به دو ویژگی اساسی است: اولی تجرید و بی‌خویشی سالک؛ یعنی سالک باید حجاب‌های نفسانی خود را کنار زده باشد تا بتواند وارد سیر باطنی گذر از باطل به سوی حق شود که همان تفکر عرفانی است. دومی، جذبه و کشش الهی است که بدون آن، سالک راه به جایی نمی‌برد. البته احاطه مشرب فکری غالب در این قرون و تسلط اندیشه اشاعره و سایه جبرگرایی در این نوع نگاه مشهود و روشن است که از موضوع مورد بحث این مقاله خارج است و پژوهشی جداگانه می‌طلبد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ترجمه: این گونه خداوند آیاتش را برای شما تبیین می‌کند به امید آنکه اندیشه و تفکر خود را به کار گیرید.
- ۲- حدیثی از ابی‌امامه باهلی به نقل از پیامبر در متون روایی عامه آمده‌است (نگ‌به: ابن‌عساکر ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۱۰۶۷) که بر اساس آن لباس صوف و پشمینه‌پوشی زاهدان را نیز برای نیل به تفکر معرفی می‌کند تا از رهگذر آن به حکمت دست یابند. یا حدیثی که حسن بصری از پیامبر نقل می‌کند: «أَفْضَلُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَطْوَلُكُمْ جُوعًا وَ تَفَكُّرًا» (السبکی ۱۳۸۳ق، ج ۶: ۳۳۴) یا مشهورترین حدیثی که با اندک اختلافی در لفظ در بسیاری از مصادر حدیثی آمده، عبارت است از «تَفَكَّرْ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِينَ سَنَةً» (الطریحی ۱۳۷۵؛ ج ۳: ۴۴۴ و الذهبی ۱۴۱۵ق، ۲۶۹). همچنین در مصادر روایی شیعی نیز احادیث وارده در این موضوع بسامد بالایی دارد. به‌طوری که در برخی از متون حدیثی بابتی مستقل برای این موضوع ترتیب داده شده‌است؛ برای مثال از پیامبر اکرم (ص): «... لَا عِبَادَةَ مِثْلَ التَّفَكُّرِ» (صدوق ۱۳۹۰ق؛ ج ۴: ۲۷۰) همچنین از اوست: «... إِنَّ التَّفَكُّرَ حَيَاةُ قَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمُسْتَنِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ بِحُسْنِ التَّخْلِصِ وَ قِلَّةِ التَّرَبُّصِ» (کلینی ۱۳۹۳؛ ج ۴: ۵۳۶) برای نمونه بیشتر ر.ک: السبکی، ۱۳۸۳ق، ج ۶: ۳۳۴، الطریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۴۴، الذهبی، ۱۴۱۵ق: ۲۶۹، صدوق، ۱۳۹۰ق، ج ۴: ۲۷۰، کلینی، ۱۳۹۳، ج ۴: ۵۳۶.
- ۳- ترجمه: نشانه‌های خود را در آفاق و انفس نشانسان می‌دهیم تا حق را برایشان تبیین کند.
- ۴- ترجمه: تفکر عبارت است از گرد هم آمدن ادراکات انسانی برای آنکه از معلومات ذهنی‌اش - اعم از تصور یا تصدیق علمی یا ظنی یا وضعی و تسلیمی - به مجهولات دست یابد.
- ۵- و برای آنها دل‌هایی است که به وسیله آن می‌اندیشند.

۶- ترجمه: تفکر عبارت است از بصیرت (چشم و دل) را جستجو می‌کند، برای درک ملکوت مطلوب خود.

۷- روایات بسیاری در مورد فضیلت تفکر یک‌ساعته بر عبادت طولانی مدت در مصادر روایی آمده‌است که تفوق و برتری تفکر یک ساعته را بر عبادت یک‌ساله، شصت ساله، هفتاد ساله یا حتی عبادت طولانی مدت بدون ذکر مقدار نشان می‌دهد (ر. ک: محمدی ری شهری ۱۳۸۸، ج ۷: ۱۶۷-۱۶۶). به نظر می‌رسد این مقادیر، برای بیان کثرت مورد استفاده قرار گرفته و لزوماً انحصار در شصت یا هفتاد سال را بیان نمی‌کند. بنابراین این اختلاف در عدد سال‌ها قابل اغماض است.

۸- المُرَادُ مِنَ الْمَنْطِقِ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ آلَهُ قَانُونِيَّةٌ تَعَصِمُهُ مُرَاعَاتُهَا عَنْ أَنْ يَضِلَّ فِي فِكْرِهِ ترجمه: مراد از منطق آن است که انسان بر اساس آن ابزاری عقلانی داشته باشد تا با رعایت جوانب آن فکر را از گمراهی صیانت کند.

۹- ترجمه: پروردگارم را به وسیله پروردگارم شناختم و اگر لطف او نبود، هرگز او را نمی‌شناختم.

۱۰- ر. ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ۲۴ به بعد.

۱۱- ترجمه: اهل معرفت شناخت بسیار کمتری نسبت به حقیقت الهی دارند؛ زیرا آنها (ذات خدا را شناختند؛ بلکه) راه و راهنما را شناختند. در حالی که حقیقت برتر و بالاتر از آن است.

۱۲- ر. ک: کاشانی ۱۳۹۶، ۲۰.

۱۳- ترجمه: جذبه‌ای از کشش‌های ایزدی با تمام تلاش‌ها و اعمال (صالح) جن و آدمیان برابری می‌کند.

۱۴- ترجمه: هرکس خدای را صرفاً با (اتکاء به قدرت) بندگی و تلاش و عبادت خویش بجوید، نیابد؛ ولی هرکس او را با (اتکا به قدرت) او بجوید، بی شک به مقصود خویش رسد.

۱۵- ترجمه: اگر بادهای عنایت وزیدن گیرد، (سالک) بدون هیچ زحمت و هزینه‌ای به سرمنزله مقصود می‌رسد.

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی‌سعد، جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله. (۱۳۹۱). حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دهم. تهران: انتشارات سخن.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). الاشارات و التنبيهات. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب (مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی).
۴. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. به کوشش علی شیری. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵. انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۵). منازل السائرین. اعداده و تقدیم علی الشیروانی. قم: دارالعلم.
۶. ----- (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری. به کوشش محمد سرور مولایی. چاپ سوم. تهران: انتشارات توس.
۷. انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۹۱). صد میدان. به کوشش سهیلا موسوی سیرجانی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات زوار.
۸. حشری تبریزی، ملا محمد امین. (۱۳۷۱). روضه اطهار؛ مزارات متبرکه و محلات قدیمی تبریز و توابع. به تصحیح و اهتمام عزیز دولت آبادی. تبریز: انتشارات ستوده.
۹. الذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۱۵ق). ترتیب الموضوعات. تحقیق کمال بن بسیونی زغلول. بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۳۴ق). المفردات فی غریب القرآن. مع ملاحظات علی الکورانی العاملی. قم المقدسه: دارالمعروف. المطبعة الباقری.
۱۱. السبکی، تاج الدین. (۱۳۸۳ق). طبقات الشافعیه الکبری. تحقیق محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو. قاهره: دارالهجر للطباعة والنشر و التوزیع.
۱۲. سمعانی، شهاب الدین احمد. (۱۳۹۳). روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح؛ شرح عرفانی بر اسماء الله. به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۸). دیوان سنایی غزنوی. به کوشش مدرس رضوی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات سنایی.
۱۴. ----- (۱۳۹۴). حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه. به کوشش مدرس رضوی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۹۰). گلشن راز. با مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد. چاپ سوم. تهران: انتشارات طهوری.
۱۶. صدری نیا، باقر. (۱۳۸۰). فرهنگ ماثورات متون عرفانی؛ مشتمل بر احادیث، اقوال و امثال متون عرفانی فارسی. تهران: انتشارات سروش.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. (۱۳۹۰ق). من لایحضره الفقیه. تحقیق سید حسن موسوی الخراسان. چاپ پنجم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۰). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه محمد علی گرامی قمی. چاپ پنجم. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی. مرکز نشر فرهنگی رجاء. موسسه انتشاراتی امیرکبیر.
۱۹. الطریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تحقیق احمد حسینی. تهران: نشر مرتضوی.

۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۹۹). اوصاف الاشراف. تصحیح و تحقیق ابوالفضل مرادی (رستا). چاپ دوم. قم: انتشارات آیت اشراق.
۲۱. العبادی، قطب‌الدین منصور بن اردشیر. (۱۳۴۷). التصفیه فی احوال المتصوفه؛ صوفی‌نامه. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپخانه محمدعلی علمی.
۲۲. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد. (۱۳۷۶). دیوان عطار. تنظیم و نمونه‌خوانی و نظارت جهانگیر منصور. به انضمام شرح احوال عطار از بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: انتشارات نگاه.
۲۳. ----- (۱۳۹۳). منطق الطیر. مقدمه و تصحیح و تعلیقات دکر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات سخن.
۲۴. ----- (۱۳۹۹). تذکره الاولیاء. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات سخن.
۲۵. ----- (۱۴۰۱ الف). اسرارنامه. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دهم. تهران: انتشارات سخن.
۲۶. ----- (۱۴۰۱ ب). مصیبت‌نامه. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دهم. تهران: انتشارات سخن.
۲۷. غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۱). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو‌جم. چاپ بیستم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۹۱). رساله قشیریه. مترجم: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۶). اصطلاحات الصوفیه؛ فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف. ترجمه محمد خواجوی. چاپ پنجم. تهران: نشر مولی.

۳۰. کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۹۴). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. مقدمه و تصحیح و توضیح جلال‌الدین همایی. چاپ دوازدهم. تهران: انتشارات سخن.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۳). اصول کافی. ترجمه صادق حسن زاده. چاپ ششم. تهران: انتشارات قائم آل محمد.
۳۲. لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۳). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات زوار.
۳۳. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۸). میزان الحکمه، چاپ چهارم. قم: موسسه دارالحديث العلمیه و الثقافیه، مرکز للطباعه و النشر.
۳۴. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۹۹). شرح التعرف لمذهب التصوف؛ نورالمیریدین و فضیحه المدعین. مقدمه، تصحیح و تحشیه محمد روشن. چاپ سوم. تهران: نشر اساطیر.
۳۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۹). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم؛ یبحث عن الاصل الواحد فی کل کلمه و تطوره و تطبیقه علی مختلف موارد الاستعمال فی کلماته تعالی. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. محمد ابن منور. (۱۳۶۶). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگاه.
۳۷. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷). کلیات شمس؛ دیوان کبیر. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. (دوره ۱۰ جلدی). چاپ چهارم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۸. ----- (۱۳۹۱). مثنوی معنوی. به سعی و اهتمام رینولد نیکلسون از روی نسخه چاپ لیدن. چاپ هجدهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳۹. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۸۲). کشف الاسرار و عدة الابرار؛ مشهور به تفسیر خواجه عبدالله انصاری. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ هفتم. تهران: انتشارات امیرکبیر،
۴۰. نجم رازی، نجم الدین دایه. (۱۴۰۱). مرصاد العباد من المبدأ الى المعاد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ هفدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۱. نسفی، عزیزالدین. (۱۳۹۳). کشف الحقایق. به اهتمام و تحقیق احمد مهدوی دامغانی. چاپ پنجم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۲. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۶). کشف المحجوب. به کوشش محمود عابدی. چاپ دهم. تهران: انتشارات سروش.
۴۳. همدانی، عین القضاة. (۱۳۹۷). تمهیدات. به کوشش غفیف عسیران. چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر،

ب) مقالات

۱. الهامی، داوود. (۱۳۹۰). «جایگاه تفکر و تدبّر در عرفان اسلامی». درس‌هایی از مکتب اسلام. سال ۳۶، شماره ۸، صص ۲۱ - ۳۲.
۲. عباسی، ولی الله. (۱۳۸۷). «تفکر در اندیشه عرفانی». نشریه هفت آسمان، شماره ۳۷، سال دهم، بهار، صص ۸۴-۴۹.
۳. هاشمی، نقی؛ ابراهیم رحیمی زنگنه و الیاس نورایی. (۱۳۹۹). «ویژگی‌های ماهیتی جذبه در متون عرفانی و ادبی (بر پایه نظریه تعریف)». مجله متن پژوهی ادبی دانشگاه علامه طباطبائی. دوره ۲۴، شماره ۸۶، زمستان، صص ۲۴۰-۲۱۵.