

نشانه‌شناسی زبان اور زبانِ نشانه‌ها: تجربهٔ صوفیانهٔ روایت میں فارسی
بیان کی معنوی و رمزی جہات

***The Semiotics of Language and the Language of Signs:
Persian Expression in Islamic Sufi Experience***

Dr. Hafiz Mansoor Ahmad (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Persian, University of Sargodha,

Sargodha, Pakistan

Email: mansoor.ahmad@uos.edu.pk

Abstract

This article explores the semiotic dimensions of language in Islamic Sufism, with particular emphasis on Persian as a medium of mystical expression. It argues that Sufi language operates as a system of signs that transcends conventional linguistic meaning, pointing toward ineffable spiritual realities. Drawing on semiotic theory and Sufi hermeneutics, the study analyzes how Persian Sufi texts construct layers of meaning through symbols, metaphors, and paradoxes. These linguistic signs function not merely as representations but as vehicles of spiritual experience, guiding the seeker toward inner transformation. The paper highlights the role of Persian in shaping a distinctive mystical semiotics that balances communicability with intentional ambiguity. By examining selected Sufi writings, the study demonstrates how language becomes both a veil and a revelation, concealing and unveiling meaning simultaneously. This dual function reflects the

epistemological assumptions of Sufism, where ultimate truth lies beyond discursive language yet is approached through symbolic expression. The research contributes to the understanding of mystical language, semiotics, and the cultural significance of Persian in Islamic spirituality.

Keywords: Semiotics, Sufi Language, Persian Literature, Mysticism, Symbolism

تمہید

انسانی زبان محض ابلاغ کا ذریعہ نہیں بلکہ معانی، کیفیات اور باطنی تجربات کی علامتی تشکیل بھی ہے۔ جب بات صوفیانہ تجربے کی ہو تو زبان کی ظاہری حدیں ٹوٹنے لگتی ہیں اور الفاظ محض الفاظ نہیں رہتے بلکہ نشانات، اشارات اور رموز بن جاتے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں نشانہ شناسی (Semiotics) اور تصوف کا گہرا تعلق سامنے آتا ہے۔ اسلامی صوفی روایت میں فارسی زبان کو ایک خاص امتیاز حاصل ہے۔ فارسی نہ صرف ایک ادبی زبان رہی بلکہ اس نے روحانی تجربات، واردات قلبی، عشق الہی اور سلوک کی منازل کو ایسے استعاراتی و علامتی نظام میں ڈھالا جس کی مثال کم ملتی ہے۔ رومی، عطار، سنائی اور حافظ جیسے صوفی شعرا نے زبان کو علامتوں کے جہان میں تبدیل کر دیا جہاں شراب، ساقی، میکدہ، یار، ہجر و وصال سب اپنے ظاہری معنی سے آگے بڑھ کر روحانی حقائق کی نمائندگی کرنے لگتے ہیں۔

زبان نمادہا جاہگاہ منحصر بہ فردی در سنت فکری و معنوی تصوف اسلامی دارد۔ صوفی برای توصیف تجربات درونی، حالات قلبی و حالات وحی و شہود، زبانی را برگزید کہ معناراً از طریق اشارات درونی و نہ از طریق کلمات ظاہری منتقل می‌کرد۔ زبان فارسی با ظرافت شاعرانہ، وسعت استعاری و ظہین خود، واسطہ ای خارق العادہ برای این بیان نمادین بود۔ در متون صوفیانہ، اشیاء روزمرہ - شراب، ساقی، شمع، پروانہ، گل، باغ، معشوق - صرفاً کلمات نیستند، بلکہ بہ استعارہ ہائی برای واقعیت ہای معنوی تبدیل می‌شوند و دنیای معنایی چند و جسمی را روشن می‌کنند۔ هدف از این مطالعہ، درک چگونگی خلق معانی جدید توسط بیان فارسی در تصوف و نقش زبان نمادین در ساختار فکری تصوف است۔

مبحث اول: نماد گرایی بہ عنوان بیان عرفانی - ساختار درونی زبان در تصوف

در سنت علمی و فزہنگی تصوف، نماد، کنایہ و استعارہ صرفاً ابزار ہای ادبی نیستند، بلکہ وسیلہ ای برای بیان آن سطوح درونی آگاہی انسان هستند کہ فراتر از درک روایت ہای معمولی و زبان بیرونی هستند۔ تصوف ہمیشہ این واقعیت را در نظر داشتہ است کہ دسترس بہ واقعیت مطلق یک رویداد کیفی است کہ نمی‌توان آن را مستقیماً از طریق کلمات منتقل کرد۔ بہ همین دلیل است کہ برای آنہا، « بیان دو سطحی » - یکی ظاہری و دیگری باطنی - بہ عنوان یک روش زبانی دائمی ظاہری شود۔ در ادبیات عرفانی فارسی، « ایجاز »، « تلخیص »، « اشارہ » و « نماد » بہ طور خاص یک دنیای زبانی کامل را سازماندہی می‌کردند کہ در آن بہ زمرہ درونی اہمیت بیشتری نسبت بہ دروازہ بیرونی معنادارہ می‌شد۔ بہ همین دلیل است کہ گفتمان صوفیانہ اغلب بہ شکل

گفتمان غیر مستقیم است که هدف آن صرفاً آگاه کردن جوینده حقیقت نیست، بلکه فراهم کردن آموزش درونی، پالایش درونی و بیداری معنوی برای اوست.

در این زمینه، کلمات برای «اهل ظاهر» و «اهل دل» معانی متفاوتی به خود می‌گیرند. اهل ظاهر معمولاً بر معنای ظاهری و تحت‌اللفظی کلمه تمرکز می‌کنند، در حالی که اهل دل واقعیت پنهان پشت آن را کاوش می‌کنند. به همین دلیل است که تصوف می‌گوید: «کلمات قفل‌ها و معانی کلیدهای آنها هستند، اما این کلیدها در هر دستی نیست.»

• پیشینه عرفانی نمادگرایی، کنایه و گفتار استعاری استدلال اساسی تصوف این است که جوهر واقعیت رانی توان به طور کامل در قالب کلمات گنجانده. به همین دلیل است که گفته معروف حضرت جنید بغدادی نقل می‌شود:

«نشانه‌ها را درک کنید»

«نشانه‌ها از طریق این نشانه‌های (درونی) فصحیده می‌شوند.»

این گفته اساساً مفهوم صوفیانه‌ی بیان راروشن می‌کند که «اشاره» خودزبانی است که تنها کسانی می‌توانند آن را بفهمند که در آن‌ها نور «مشاهده» و «ذوق» زاده شده باشد.

فارابی و ابن عربی نیز همین اصل را پذیرفته بودند که دنیای عرفان بدون «تشبیه»، «استعاره» و «اشراق» قابل بحث نیست. ابن عربی در «الفتوحات» می‌نویسد:

«برای حقیقت سنت نیست، مگر برای اهل آن.»¹

«حقایق زبان خودشان را دارند که فقط کسانی که حقیقت را می‌دانند، آن را می‌فهمند.»

• بیان عرفانی دو سطحی بین الفاظ ظاهری و معانی باطنی

امام قشیری، که از منابع معتبر زبان‌شناسی صوفیانه است، منطق «گفتمان دو سطحی» را در رساله قشیریبه توضیح می‌دهد و می‌گوید:

«زیرا هر سخنی ظاهری و باطنی دارد، و حقیقت باطنی است.»²

«هر کلمه ای ظاهری و باطنی دارد و حقیقت در درون آن نهفته است.»

این مفهوم بعداً در شعر عرفانی فارسی به کمال خود رسید، جایی که این کلمه در یک سطح به یک فهم مشترک و در سطح دیگر به

یک «رمز عرفانی» خاص تبدیل می‌شود. برای مثال، شعری معروف از حافظ شیرازی:

«سخن گفتن از عشق بر زبان جاری نمی‌شود.»

برای نشان دادن تفاوت بین جهان‌ها چه باید کرد؟³

«عشق چیزی نیست که به ذهن خطور کند؛ بلکه از دنیای دیگری به آن اشاره می‌شود.»

این شعر تفسیر دقیقی از نمادگرایی صوفیانه است که عشق را آن سطح از واقعیت می‌داند که نمی‌توان آن را در قالب کلمات

گنجانده، و تنها می‌توان آن را به «اشاره» محدود کرد.

• نقش اختصار، کنایه و اشاره در زبان صوفیانه فارسی

حضرمندان ایرانی - به ویژه عطار، مولوی، شبلی و سنایی - زبان نمادین را ابزاری آموزشی می دانستند. مولوی در «مثنوی» خود می گوید:

« همه نجالتی هستند، دوست من »

از درون راز ناپاک انسان ⁴»

« هر کسی به گمان خود با من دوست شد، اما هیچ کس رازهای درون مرا کشف نکرد. »

این شعر نمونه‌ی کاملی از ابهام و دوگانگی معناست - اینکه ظاهر بیرونی زبان شاعر برای همه قابل فهم است، اما ظاهر درونی آن فقط به « خردمندان دل » محدود می شود.

عطار نیشابوری نیز به همین اصل اشاره می کند:

« ساختن راز است، باید فهمیده شود. »

مگر برای فقر او نیازمندان ⁵.

« این سخنی است پنهان، فهم آن لازم است؛ محرومان نمی توانند به راه آن راه یابند. »

• سبک غیر مستقیم تصوف برای دسترسی به درون

تصوف اصرار دارد که بیان مستقیم اغلب زیبایی و هیبت واقعیت را تضعیف می کند؛ بنابراین، آنها بیان « غیر مستقیم » را اتخاذ می کنند. امام غزالی در احیاء العلوم می نویسد:

« دانش به صراحت داده نمی شود، بلکه به شکل نمادها ارائه می شود. » ⁶

« دانش به صراحت بیرون ریخته نمی شود، بلکه در قالب‌های نمادین قرار می گیرد. »

شمس تبریزی این معنای بسیار زیبا بیان کرده است:

« حقیقت آشکار است. » رعایت ضوابط پوشش الزامی است. ⁷

« حقیقت را نمی توان برهنه نامید؛ به جابه‌ی راز نیاز دارد. »

• استعاره به عنوان ابزاری برای آموزش: معانی متفاوت برای « اهل دل » و « اهل ظاهر »

برای تصوف، زبان نمادین خود یک « آموزش » است:

اگر اهل ظاهر در حد الفاظ توقف کنند، بر حسب توانشان است؛

اهل دل با استفاده از کلمات به عنوان « مدرک » به درون خود می رسند.

شیخ ابوسعید ابوالخیر می گوید:

« این گفتار همه نمادین و سمبولیک است؛ به طوری که هیچ قلبی در ماشین نیست. » ⁸

« همه این کلمات نماد و اشاره هستند؛ تا قلبی نباشد، حقیقتی در آنها نیست. »

به این ترتیب، رمز عرفانی نه تنها معرفت ایجاد می کند، بلکه سطوح مختلف پیشرفت، فهم و ظرفیت بین اهل دل و اهل ظاهر را نیز روشن می سازد.

مبحث دوم: سنت راز در تصوف ایرانی - تحلیل نشانه‌شناختی متون منظوم و منثور

سنت «نمادگرایی» در تصوف ایرانی، جریان فکری و ادبی پیوسته‌ای است که نه تنها زیبایی‌شناسی شاعرانه را تعمیق بخشیده، بلکه به پیدایش نظامی مستحکم از نشانه‌شناسی صوفیانه نیز انجامیده است. از آنجاکه تجربه صوفیانه تا حدی غیر قابل توصیف است، شاعران و نویسندگان صوفی این کلمه را در ژرفای نمادها، تمثیل‌ها و کنایه‌ها جای داده‌اند و زبانی را برگزیده‌اند که از نظر ظاهری مبهم اما از نظر معنایی عمیق است. در سنت فارسی، «نمادگرایی» صرفاً یک سبک شاعرانه نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای دسترسی تدریجی به دانش، ابزاری آموزشی و راهنمایی معنوی برای «بینندگان» است. از سنایی تا حافظ، این حکمت زبانی به شکل سلسله‌ای درمی‌آید که نمادهای کیهانی مانند آتش، آینه، شراب، سفر و معشوق را با مکاشفات درونی انسان پیوند می‌دهد.

• سنت شعری مشترک رمز در سنایی، عطار، مولانا و حافظ

«سماع» در جهان شاعرانه تصوف فارسی → عطار → مولوی → حافظ کی «سریال» این «سلسله الذهب» است که بنای کامل شعر نمادین را بنا نهاد. «حدیقه» سنایی اولین بار تمثیل و اشاره را با عرفان پیوند داد، عطار به آن بسط روایی «منطق الطیر» بخشید، مولانا به آن حرکتی شهودی بخشید و حافظ با هماهنگی زیبایی‌شناختی، آن را چندمعنایی کرد. سانی می‌گوید:

«سخن ماهره اسرار آشکار نمی‌شود، و کینایت است، تا حقیقت آشکار نشود.»⁹

«سخنان ماهره نامادین و تمثیلی است، بنابراین حقیقت نمی‌تواند آشکار شود.»

عطار نیشابوری این راز را در قالب «آرزو» و «سفر» بیان کرده است:

«هنگامی که سخن، پنهانی و در پرده آمد»

هر که از میان پرده نبیند، سخوری رانی داند.¹⁰

«هر گاه سخنی از پشت حجاب و به صورت پنهانی گفته شود، هر که آن سوی حجاب رانیند، از آن سخن بی‌خبر

است.»

مولانا این قانون را به عنوان استعاره‌ای برای عشق تعبیر می‌کند:

«عشق زبان مخفی را آموخته است.»

"نشت یک حرف تلفظ شده"¹¹

«عشق اسرار صد زبان را به من آموخت، اما حتی یک حرف هم نمی‌توانست ادا شود.»

حافظ همین سنت زبانی را با غنای زیبایی‌شناختی به شرح زیر توصیف کرده است:

«رازدل با سه تون گیف که یار عنخوار

چیزی جز کلمات نیست، هیچ نشانه‌ای از قلب من نیست.¹²

«رازدل را به که باید گفت وقتی هیچ غمی نیست؛ تنها نشان دل در راز گفتار است.»

تحلیل

برای این چهار شاعر، نمادگرایی نتیجه‌ی «ناوانی در بیان خود» نیست، بلکه انتخاب آگاهانه‌ی «تعدد معانی» است. این سنت، رویدادهای معنوی را در قالب نمادهایی می‌ریزد که معنای خود را بر اساس ظرفیت درونی هر خواننده آشکار می‌کنند.

• نظام نمادها، نشانه‌ها و تمثیل‌ها در نمادگرایی عرفانی
نشانه‌شناسی صوفیانه، «نماد»، «نشانه» و «تمثیل» صرفاً فنون ادبی نیستند؛ بلکه «مراتب» دسترسی به معانی کیهانی
هستند. امام قشیری معنای عرفانی «نماد» را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«برای هر حقیقتی نمادی و برای هر نمادی نشانه‌ای است و هیچ حکمی به آن داده نمی‌شود مگر از سوی اهلش
»¹³.

«هر واقعیتی رازی دارد، و هر رازی بُعدی تیزبین دارد؛ و تنها کسانی که شایسته‌ی آن هستند، آن را
می‌فهمند.»

مولانا رومی جایگاه معنوی «نماد» را به شرح زیر توضیح داده است:

«مثل وقتی است که چراغی روشن است.»

تا اینکه ماه ناپدید شد»¹⁴

«این مثال‌ها چراغ راهنمایی می‌شوند که جوینده را از قالب‌ها بالای برد و به سوی واقعیت (ماه) هدایت
می‌کند.»

• تکنیک‌های تبدیل روایت، داستان و تمثیل به بیان نمادین

در ادبیات فارسی، «قصه» و «افسانه» صرفاً قالب‌های روایی نیستند بلکه شیوه‌ای بسیار ظریف برای انتقال «رمزهای
عرفانی» هستند. عطار در «منطق الطیر»، «جستجوی سمرغ» را به نمادی از واقعیت مطلق تبدیل کرد.

دورها کاکتاها نهمان کردم ساخان

به جوینده سر، راهنما.¹⁵

«و جدانم را در داستان‌ها پنهان کردم تا جوینده‌ی اسرار، راه‌ها بشناسد.»

سنایی همچنین به پنهان کردن نکات معنوی در حجاب روایت اشاره می‌کند:

«در داستان سیه‌تام به راضی

چرا باید داستان به وقوع بپیوندد؟¹⁶

«من رازی را در داستان قرار داده‌ام؛ تا تنها آنچه باید آشکار شود، از داستان بیرون بیاید.»

تحلیل

:
این روایت، روشی برای آموزش عرفانی است. تمثیل، خواننده را از درون یک داستان بیرون به یک واقعیت درونی منتقل می‌کند-
یعنی نقش دوگانه «داستان به مثابه حجاب» و «داستان به مثابه وحی».

• معنای نمادهایی مانند شراب، معشوق، آتش، آینه و سفر

سنتی از «معانی لایه‌ای» وجود دارد:

شراب:

از نظر حافظ، الکل نمادی از مستی عشق الهی و نفی عقل جزئی است:

« بادِ جامِ تجلی خور که جان را سوزانده است »¹⁷
« از جام و حی بنوشید، زیر ارواح از آن لذت می برد. »
معشوق:

برای مولانا، « معشوق » استعاره ای از خودِ حقیقی است:
« ایشق بر شعله ایست کازوی قلعه ها
در قلب بی خبران »¹⁸
« عشق آتشی است که شعله ای خاموش نشدنی را در قلب شعله ورمی کند. »
آتش سوزی:

آتش نماد « پاکسازی » و « نابودی » است. اهل سنت می گویند:
« باید در آتش عشق بسوزی. »
کوزدود منی راهدان آمد »¹⁹
« باید در آتش عشق سوخت تا از دود شهوت رهایی یافت. »

آینه:
آینه استعاره ای از قلب انسان است:
« قلب آینه است و حقیقت، حقیقت است. »
در غیر این صورت، هیچ بازتابی در آینه وجود ندارد.²⁰
« قلب آینه است و حقیقت، انعکاس آن است؛ و گرنه انعکاسی در آینه وجود نمی داشت. »
سفر:

سفر نمادی از « رفتار » است:
« دلم به سفری افتاد »
تا اینکه به مقصدم برسم، دوست من.²¹
« دلم همچنان به سفر ادامه داد، تا به در خانه ی دوست رسید. »
• « چند معنایی » و هدف عرفانی زبان نمادین
اصل اساسی نمادگرایی صوفیانه این است که یک کلمه می تواند در سطوح مختلف معنایی متفاوتی داشته باشد:
معنای ظاهری برای خواننده عمومی؛
معنای تجربی برای جوینده؛
معنای وحدت برای عارف.
حافظ این لایه بندی را اینگونه بیان می کند:
هر کسی رازی دارد

من می گویم که ما از صحبت کردن مخفیانه ابایی نداریم.²²
 «هر کسی در دل خود رازی دارد؛ من چیزی نمی گویم که راز سخنانش در دل او بیدار نکند.»
 مولانا در توضیح منظور از این «کثرت معانی» می گوید:
 «همه نجالتی هستند، دوست من»
 «راز بهتر از فکر است.»²³
 «هر کسی بر اساس تخیل خودش دوست من می شود؛ اما رازهای من والا تر از تخیل هستند.»

تحلیل

این کثرت معانی صرفاً ابهام نیست، بلکه یک «آغاز تدریجی» است: هرچه خواننده از درون آماده تر باشد، رمز، معنای خود را بیشتر برای او آشکار می کند. هدف رمز صوفیانه همین است - «هدایت بر اساس ظرفیت».

مبحث سوم: رمز زبان - تعامل حکمت اسلامی و دانش عرفانی

در فلسفه اسلامی و عرفان صوفیانه، مسئله «زبان» اساساً مستثنی بر تعادلی ظریف بین «نشانه» و «نماد» است. فلسفه مشاء زبان را وسیله ای برای انتقال عقلانیت می داند، در حالی که فلسفه اشراق و تصوف، زبان را به دلیل محدودیت هایش در بیان واقعیت ناکافی می دانند. به همین دلیل، «نماد» صرفاً یک ابزار سبکی در تصوف نیست، بلکه یک ضرورت معنوی است، زیرا تجربه عرفانی - که خود را در قالب وحی، الهام و اشتیاق وجودی نشان می دهد - به طور کامل در چارچوب پارامترهای زبان عقلانی نمی گنجد. بنابراین، تعامل فلسفه و تصوف به ادبیات نمادین فارسی بعدی «نمادین» بخشید که در آن فضای استعاره و وحدت وجود، اشراق نورانی، معرفت درونی و عمق وجودی در هم تنیده شده بودند.

• تأثیرات فلسفی: تأثیر زبان وحدت وجودی ابن عربی بر متون فارسی

«زبان» محیی الدین ابن عربی اساساً یک نظام معنایی وجودی دارد. از نظر او، جهان «تجلی» است و کلمات نمادهای «آینه دار» این تجلی هستند.

ابن عربی می گوید:

«تمام هستی، نمود است و نمود جز با نمادها و نشانه‌ها فهمیده نمی شود.»²⁴

«تمام هستی، نمود است و این نمود تنها از طریق نمادها و نشانه‌ها درک می شود.»

این نظریه تجلی، شعر فارسی را به سمت «نمادهای وجودی» سوق داد. بسیاری از اصطلاحات مولوی (مانند: جلوه، سایه، خورشید حقیقت، نیستان و بداء الهی) در واقع معنای خود را در متن ابن عربی می یابند.

مولانا می گوید:

جمله «اعلام آیات است و سیه».

یکی از حقایق آفتاب شاهی»²⁵

«تمام جهان نشانه و سایه است، و حقیقت خورشیدی است که این سایه از آن پدید آمده است.»

تحلیل

:

وحدت وجود ابن عربی، زبان فارسی را به سمت بیان «وجود مطلق» از طریق «اشاره» و «نمادگرایی» سوق داد- در اینجا کلمه سایه واقعیت و نماد در بجه ای به واقعیت است.

• نمادهای نورانی حکمت اشراقی و صورت های شاعرانه آنها

«حکمت اشراق» شیخ شهاب الدین سهروردی بُعد «اشراقی» جدیدی را در عرفان ایرانی ایجاد کرد. برای او «نور» فقط یک عنصر طبیعی نیست بلکه اولین تجلی هستی است.

سهروردی می نویسد:

«نور برای خود آشکار است و برای دیگران نیز آشکار است.»²⁶

«نور آن چیزی است که در ذات خود آشکار است و برای دیگران نیز آشکار می شود.»

بسط استعارای این «نور» در شعر فارسی به شرح زیر دیده می شود:

«بگذار نور حقیقت تادم مرگ بردل بتابد.»

این چراغ مهمن آسمان است.²⁷

«چون نور حقیقت بردل افتد، روح شود؛ این چراغ، مهمن دل از بهشت است.»

تحلیل

:

حکمت اشراقی، «نمادگرایی» را در دو گانه ی «نور» و «ظلمت» شکل داد تا یک نمادگرایی کیهانی خلق کند که ارجاعات بی شماری به «زبان اشراقی» مولوی و عطار ایجاد کرد.

• تمایزروایی بین عقل، وحی و الهام و نقش آخادر شکل گیری زبان

در حکمت اسلامی، «عقل» و «کشف» دو منبع متفاوت معرفت هستند؛ برای تصوف، «عقل» مرزهایی را ایجاد می کند

و «کشف» از آن مرزها فراتر می رود. بر این اساس، ساختار زبانی روایت های آنها نیز متفاوت است.

امام قشیری در مورد تفاوت عقل و وحی می نویسد:

«عقل حجت است و وحی گواه، و میان حجت و گواه فاصله ای است.»²⁸

«عقل، شواهد را فراهم می کند و وحی، مشاهده را. فاصله ی زیادی بین شواهد و مشاهده وجود دارد.»

مولانا این تفاوت را در قالب شعری چنین بیان می کند:

«عقل در شارش چو خرد در گل بخت

«شرح عشق»²⁹

«عقل در مرتبه ی این (عشق) مانند قاطری که در گل فرو رفته باشد، متوقف می شود؛ مرتبه ی عشق با

خود عشق تبیین می شود.»

تحلیل

:

عقل «زبان محدود» تولید می‌کند، در حالی که وحی زبان «نمادین» و «اشاری» را پدید می‌آورد. به همین دلیل است که متون صوفیانه منطقی‌تر و «وهم» بیشتری دارند.

• کاربرد نمادین اصطلاحات تجویزی در شکل‌گیری معانی وجودی و باطنی

«وجود»، «نفس»، «قلب»، «عقل کلی»، «روح»، «تجلی»، «سفر» و «فنا» در فلسفه و تصوف رائج هستند، اما

در زبان‌شناسی صوفیانه به «نماد» تبدیل می‌شوند.

ابن عربی «وجود» را اینگونه توصیف می‌کند:

«در جهان هستی چیزی جز هستی نیست، و چیزی جز آن نشانه‌ها و تصاویر نیست.»³⁰

«تنها واقعیت در جهان هستی است؛ هر چیز دیگری موقتی است.»

همین معنادر قالب شعری مولوی به شرح زیر بیان شده است:

«ظهور معنای چهار سایه و هستی»

سایه باشه اصالت داره.³¹

«صورت، سایه‌ی معناست و وجود، جوهر است. سایه هرگز نمی‌تواند بدون جوهر پدیدار شود.»

تحلیل

:

عبارات این فرمان در نمادگرایی فارسی به «نمادهای وجودی» تبدیل می‌شوند - آنها هم اهمیت فلسفی و هم وحی باطنی دارند.

• نقش محدود «زبان» و نقش گسترده «نمادها» در دسترس به واقعیت عرفانی

برای تصوف، زبان یک «حد» است و رمز، یک «در» است.

سنایی می‌گوید:

«زبان از بیان اسرار قاصر است.»

قلب ساکت است و از قدر تمند است.³²

«زبان از بیان اسرار ناتوان است؛ قلب جایگاه قدرت اسرار است.»

مولانا می‌گوید:

«وقتی این کلمه بیرون بیاید، بهتر است.»

دانستن اینکه راز حقیقت رانمی‌توان بر زبان آورد.³³

«بهرتر است کلمات در حجاب باشند، زیرا اسرار حقیقت رانمی‌توان در کلمات ساده گنجاند.»

واقعیت عرفانی نه در «زبان» بلکه در «نمادگرایی» آشکار می‌شود. زبان معناراگره می‌زند، نماد آن را می‌گشاید. به همین

دلیل است که دانش عرفانی همیشه از طریق کنایه‌ها، استعاره‌ها، تمثیل‌ها و نمادهای باطنی آشکار می‌شود.

مبحث چهارم: بلاغت نمادین تصوف ایرانی - اصول، ساختار و سبک‌شناسی

در سنت تصوف فارسی، «نماد» نه تنها یک ابزار بلاغی، بلکه یک سازوکار شناختی نیز هست. وقتی شاعر صوفی به واقعیت اشاره می‌کند، چنان معنای لایه لایه ای را در قالب بیرونی بیان قرار می‌دهد که برای «اهل ظاهر» صرفاً قابل درک و برای «اهل باطن» کاملاً قابل شناخت می‌شود. بنابراین، مسئله‌ی بلاغت نمادین صرفاً ادبی نیست، بلکه معرفت‌شناختی نیز هست؛ یعنی کلمه از محدودیت‌های سطحی خود فراتر می‌رود و یک «نقشه» درونی ایجاد می‌کند که فقط توسط کسانی که «قلب» آنها آماده است، قابل خواندن است.

• بلاغت عرفانی تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز

اصول اساسی بلاغی تصوف فارسی همان اصول بلاغی کلاسیک عربی است: تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز. اما همه اینها جنبه‌های عبادی، باطنی و وحیانی را در بافت تصوف کسب کرده‌اند.

گفته شده است:

«هرچه گفتم، از روی ثروت گفتم.»

«هرچه گفتم، با کمک این (حقیقت) گفتم.»

(ترجمه: همه معانی زبان من از فیض حقیقت مطلق ناشی می‌شود.)

در کیفیت بلاغی این بیت، کنایه ای عرفانی وجود دارد؛ شاعری گوید که این کلمه از او نیست، بلکه «او» خود گوینده اصلی این زبان - یعنی زبان کشفی - است.

مولانا این را از راز در سطحی عمیق‌تر اینگونه توضیح می‌دهد:

"ما زبان را ننگریم و حال را / مادرون را با نگریم و قال را"³⁴

«ما به زبان نگاه نمی‌کنیم، بلکه به زمان حال نگاه می‌کنیم. ما به جنبه‌ی درونی گفتار نگاه می‌کنیم نه به ظاهر

بیرونی آن.»³⁵

در اینجا «هل» به عنوان استعاره، معنای حقیقی را حمل می‌کند و «قال» به عنوان حجابی بر متن ظاهری. ادعای اساسی بلاغت صوفیانه این است که معنای حقیقی در پس لفظ نهفته است، نه در لفظ.

• هماهنگی صدا، جذابیت معنایی و تعادل روانی در سبک نمادین

نمادگرایی صوفیانه فقط در مورد معنا نیست، بلکه در مورد هماهنگی نیز هست. در مورد مولانا، تکرار صدا و موسیقی به نمادگرایی «لحنتی» معنوی می‌بخشد، مانند:

«بیشود در موردش صحبت می‌کند / از جدایی شکایت دارد»³⁶

«به صدای نی گوش دهید، چگونه داستان می‌گوید و از جدایی هانانه می‌کند.»

(مولانا، مثنوی معنوی، دفتر اول، ص 1)

«نی» در اینجا یک رمز است؛ اما ترکیب آوایی (بیشنو/نی/میکنند) به این رمز، جذابیت معنایی در دنیای شنوایی نیز می‌بخشد. این هماهنگی صوتی، عنصر زیبایی‌شناختی اساسی شعر صوفیانه است.

کمال نمادگرایی و اشارات صحیح در حافظه در این شعر است:

« افسوس، آہ، وحشی! کجا؟ / مارا با توست अधिक अधिकار »

« ای آھوی وحشی! کجایی؟ من با تو آشنایان زیادی دارم. »

در اینجا « آھو » استعاره ای است هم برای معشوق و هم برای تجلی درونی. هماهنگی آوایی « آھو / آشنا » نمادگرایی رایجتر تشدید می کند.

• چالش هر منوتیکی خطابه نمادین در متون صوفیانه

مهمترین مشکل بلاغت نمادین، هر منوتیک است:

آیا هر خواننده ای به طور مساوی به معنای ستری دارد؟

عطار این تمایز را چنین توصیف می کند:

« سخن باعام نطوان هدیه حاج / خاص بید تاباند آن در پیچ »³⁷

« این رانی توان به مردم عادی گفت؛ درک این پنجره به افراد با قلب های خاص نیاز دارد. »³⁸

این نقل قول، یک اصل اساسی در هر منوتیک عرفانی است:

معنا به طور مساوی توزیع نمی شود، بلکه به دنبال هماهنگی درونی است.

به همین دلیل است که برای حافظ، شعر خوانی نمادین به یک « هنر » تبدیل می شود:

« هر کسی از خود، دوست من، آگاه است / از درون من، از ناپاکی و راز آگاه است. »³⁹

« هر کسی به گمان خود با من دوست شد، اما هیچ کس از درونم به رازهایم پی نبرد. »

(حافظ، دیوان، ص ۵۴)

حافظ در اینجا به نسی گرایی هر منوتیکی اشاره می کند: شاعر یکی است؛ اما خوانش ها بسیارند.

• تکنیک های زبانی برای پنهان نگه داشتن معانی باطنی و انتقال آنها به افراد خاص دانش

برای تصوف، زبان صرفاً وسیله ای برای بیان نیست؛ بلکه ابزاری برای پنهان کاری نیز هست. « پنهان کاری » در سنت

صوفیانه یک اصل اخلاقی و تربیتی است.

جمده معروف ابن عربی این است:

« برای نماد مردمی که آن را درک می کنند، و برای ظهور مردمی که در کنارش می ایستند »⁴⁰

« حتی راز هم کسانی را دارد که آن را می فهمند، و آشکار هم کسانی را دارد که روی آن مکتب می کنند. »

(ترجمه: نشانه های باطن را هر ذهنی درک نمی کند؛ برخی از مردم به ظاهر محدودند.)

(ابن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت: دار السدیر، 1999م، ج 2، ص 114)

این اصل، اساس « زبان خاص » در سنت شعر فارسی را تشکیل می دهد - یعنی زبانی که همه نمی توانند آن را بخوانند.

• نقش خواننده در فرآیند « تفسیر راز » و « کشف راز »

در بلاغت نمادها، هم شاعر و هم خواننده در خلق معنا مشارکت دارند. مولانا می گوید:

« این سخن همچون شعری، در میان غم‌ها و اندوه‌ها گفته شد. »⁴¹
 « وقتی چیزی را نمی‌توان صریحاً بیان کرد، افراد نمکین آن را با نمادها بیان می‌کنند. »

(مولوی، فیه مافیه، ص ۳۵)

« کشف » راز تنه‌زمانی امکان‌پذیر است که حالت آگاهی خواننده‌باشاعر مطابقت داشته باشد.
 این همان چیزی است که اهل معرفت آن را « تبیین راز » می‌نامند:
 خواننده می‌تواند معنارابر اساس دیدگاه خود « تفسیر » کند، اما برای این کار، باید ارتباطی با سازوکار درونی متن وجود داشته باشد.

هنرمندانی مانند استاد شفیعی کدکنی در این باره می‌نویسند:

« حاشیه‌ها در شعر عرفانی برای پنهان کردن معنا نیست، بلکه راه دیگری برای آشکار کردن آن است
 . »⁴²

« در شعر عرفانی، راز پنهان کردن معنا نیست، بلکه آشکار کردن آن به شیوه‌ای دیگر است. »
 (شفیعی کدکنی، سورخیال در شعر فارسی، تهران: سخن، 1382، ص 119).

این موقعیت هستی‌شناختی کد است:

کلمه هم پنهان می‌کند و هم آشکار؛ و خواننده در این کنکاش حقیقت را « کشف » می‌کند.

نتیجه‌گیری

بلاغت نمادین تصوف فارسی، ژانری ادبی یا شاعرانه نیست؛ بلکه شیوه‌ای از شناخت عرفانی است. استعاره، مجاز، کنایه، اشارات، هماهنگی آوایی، ساختارهای معنایی و تضاد خواننده-متن - همه با هم جهان درونی را تشکیل می‌دهند که تصوف آن را « اشاره »، « نماد » و « واقعیت » می‌نامد.

این بلاغت فقط به خواننده معنایی بخشید؛ بلکه او را به سفری معنوی می‌برد - جایی که هر کلمه یک « در » و هر نماد یک « مسیر » است.

موضوع پنجم: معنای فکری و معنوی زبان رمزی - تأثیرات آن بر تمدن و ادبیات اسلامی

در سنت تصوف ایرانی، « زبان رمز آلود » نه یک قالب هنری شاعرانه صرف، بلکه یک نظام بیان علمی، اخلاقی، معنوی و فرهنگی است. از طریق آن، جنبه‌هایی از تربیت درونی، ارتباط معنوی، پالایش فکری و بینش معنوی یک فرد آشکار می‌شود که نمی‌توان آن را به طور کامل بازبان صریح، فلسفی یا خطابی منتقل کرد.

بر اساس تصوف، برای توصیف وحی حقیقت مطلق (الحق)، زبانی مورد نیاز است که سرشار از کنایه، اشاره، اشارات و ساختار بلاغی باشد. این زبان بعداً عمیقاً در مبانی فکری تمدن و ادبیات اسلامی ریشه دواند.

• کاربرد نمادهای عرفانی ایرانی در تربیت فکری و معنوی

اصل اساسی تربیت در سیر و سلوک عرفانی، سوق دادن سالک به سوی تجربه درونی است و در این میان، «نمادها» نقش کلیدی عطار می‌گوید:

«هر که اسرار حقیقت را بیاموزد،⁴³

«هر که اسرار حق را بیاموزد، زبانش مَهر و موم می‌شود و دهانش بست می‌گردد.»

(عطار، منطق الطیر، ص ۱۸)

این «مهر» منشأ رمز عرفانی است - یعنی حامل خود درونی فقط از طریق نمادها کار می‌کند، زیرا آموزش از طریق رمزها در دو سطح رخ می‌دهد:

آموزش فکری - حرکت جوینده از ادراک به واقعیت، از کلمه به معنا.

آموزش معنوی - بیدار کردن حالت جستجو، تکلفتی و حضور در درون جوینده.

مولانا این پدیده را اینگونه توصیف می‌کند:

«در حدیث آمده است که حق بایندگان است / بینگارد در دل چشمانشان»

به درون دل‌های بندگان نگاه می‌کند.

در اینجا «قلب» مرکز ادراک و واقعیت در عرفان عرفانی است و تربیت آن بدون عرفان ممکن نیست.

• جایگاه ادبیات عرفانی در تمدن اسلامی و کاربرد علمی آن

در تمدن اسلامی، «ادبیات عرفانی» نه تنها بر تصوف، بلکه بر تاریخ‌نگاری، تفسیر، معماری، دعانویسی، فلسفه، بلاغت و حتی

اخلاق نیز بر توافقت.

ابن عربی این جنبه را به شیوه‌ای اصولی به شرح زیر توضیح داده است:

«حق، آیه‌ای است و جز به عنوان رمزی برای اهل فهم نازل نشده است.»⁴⁴

«حقایق حجاب دارند و تنها از آنهارا برای کسانی که توانایی درک آنهارا دارند، آشکار می‌کند.»

(ترجمه) دسترس به معانی حقیقی بدون رمزگان ممکن نیست.

(ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج 1، ص 312)

به همین دلیل است که در ادبیات فارسی، سعدی، حافظ، مولوی، سنایی و جامی آموزه‌های اخلاقی و حکمت آمیز خود را با

سبکی نمادین ارائه داده‌اند، به طوری که:

در سطح فهم یک خواننده معمولی باقی بمانند،

و به خرد درونی خردمندان دسترس پیدا کنید.

این فایده‌ی آکادمیک سیستم دو سطحی ادبیات اسلامی است:

زبان یکی است، اما هر طرف گفتگو «معنا» را متناسب با سطح خود می‌یابد.

• تأثیر متقابل سبک نمادین در فلسفه، کلام و عرفان

«رمز» زبان آکادمیک مشترکی را در هر سه علم اسلامی-فلسفه، کلام و عرفان-ایجاد کرد. شیخ اشراق (سهروردی) این را چنین توضیح داده است:

«نور، سر حقیقت است؛ و این سر را جز با کلمات نمی توان بیان کرد.»⁴⁵

«نور را زواقیعت است، و این را زرابه هیچ طریقی نمی توان توضیح داد، مگر به صورت یک راز.»

(سهروردی، حکمت الاشراق، ص 91)

در اینجا، «نور» یک اصطلاح فلسفی است، اما فهم آن بدون نمادگرایی عرفانی ممکن نیست.

به همین ترتیب، «وجود» برای ابن عربی هم یک اصطلاح فلسفی و هم یک نماد معنوی است.

در کلام اسلامی، «کلام الجمل»، «اشارات»، «متشبهات» همه اینها در واقع اولین نمونه های دینی زبان نمادین هستند

که بعداً توسط تصوف توسعه یافتند.

• درک زبان نمادین و مسائلی که هر منوتیکی آن در بافت معاصر

بزرگترین مشکل زبان نمادین برای خواننده امروزی، تنوع هر منوتیکی است:

آیا همه می توانند از یک کد، معنای یکسانی را درک کنند؟

حافظ قرن هفدهم پیش همین مشکل را توصیف کرده بود:

«پس خود حجاب، حافظ، از میان بر خیز / خوشابه حال آنکه در این حجاب، بی حجاب راه می رود.»⁴⁶

«ای حافظ! تو برای خودت حجابی؛ خوشابه حال کسی که بدون حجاب وارد این حجاب شود.»

(حافظ، دیوان، ص ۸۸)

این شعر چالش هر منوتیک را خلاصه می کند:

این حالت درونی خود خواننده است که دسترس به معنای محدود یا گسترش می دهد.

بزرگترین مشکل در دوران معاصر این است که:

خواننده این نماد را صرفاً جنبه ی زیبایی شناختی در نظر می گیرد،

در حالی که صوفیه آن را واقعیتی هستی شناختی می دانند.

این شکاف، چالش واقعی در هر منوتیک مدرن است.

• تأثیر و تفسیرهای مدرن از نمادگرایی عرفانی فارسی در ادبیات جهان

نمادگرایی ایرانی محدود به تمدن اسلامی نبود؛ بلکه تأثیر عمیقی بر ادبیات رمانتیک اروپایی، اندیشه آگزیستانسیالیستی،

هر منوتیک، عرفان تطبیقی و ادبیات پسا نمادگرایی نیز داشت.

برای مثال، این ابیات از مولانا به مرجعی اساسی برای ادبیات معنوی مدرن تبدیل شده اند:

«ان جهان کوه ایست و فلان ماندا / سوئی ما عید ناداها را سادا»⁴⁷

«این دنیا کوه است و اعمال مانند اها؛ صدایی که می فرستیم به صورت صدای خودمان بازمی گردد.»

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص 56)

این استعاره حتی در روانشناسی و فلسفه اخلاق مدرن نیز به عنوان یک استعاره به کار می رود.
به همین ترتیب، اشعار حافظ امروزه و اثرگان نمادینی را در عرفان جهانی تشکیل می دهند، برای مثال:

الکل → مستی الهی

معشوق → مطلق

آتش → تصفیه

گل ها و بلبل ها → رابطه بین خود و زیبایی الهی

حضرمندانی مانند هانزی کر بن آن را «نمادگرایی اسلامی» نامیده اند و آن را ستون فقرات فکری کل تمدن اسلامی دانسته اند.

نتیجه گیری

«زبان رمز» نه تنها جنبه زیبایی‌شناختی تصوف ایرانی، بلکه هستی‌شناسی فکری، معنوی، فلسفی و فرهنگی آن نیز هست.

این زبان در تمدن اسلامی:

به عنوان آموزش ظاهر شد،

به عنوان منبع نگرانی ظاهر شد،

زبان مشترک فلسفه و عرفان شد،

و در دنیای معاصر، به یک میراث ادبی جهانی تبدیل شده است.

قافیه یک «معنای همراه» است - معنایی که با خواننده همراه می شود و در هر نقطه، واقعیت جدیدی را آشکار می کند.

خلاصه

این مطالعه نتیجه می گیرد که ساختار شاعرانه و وسعت نمادین زبان فارسی، فضای زبانی عرفانی را برای تصوف اسلامی فراهم کرده است که در آن بیان حقایق باطنی با ظرافت‌های ظریف و عمیق معنوی امکان پذیر بوده است. این ترکیب زبان و نمادگرایی نه تنها برای درک اندیشه صوفیان اساسی است، بلکه تأثیر عمیقی بر میراث ادبی و فکری تمدن اسلامی نیز گذاشته است. بیان فارسی، جنبه‌های باطنی تصوف را قابل بیان کرده و نمادگرایی زبان را با معنای معنوی جدیدی پر کرده است، بنابراین هر دو با هم یک سنت عرفانی منحصر به فرد را تشکیل می دهند.

خلاصه

به مقاله نشانه‌شناسی زبان اور زبان نشانه‌ها که با همی تعلق کو اسلامی صوفیانہ تجربے کے پس منظر میں پرکھتا ہے، خصوصاً اس بات پر توجہ دیتے ہوئے کہ فارسی زبان نے اس روحانی اظہار کو کس طرح ایک علامتی اور رمزی نظام میں ڈھالا۔

تحقیق سے واضح ہوتا ہے کہ صوفیانہ تجربہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے ماورائے الفاظ ہوتا ہے، مگر صوفیانے فارسی زبان کی شعری و ادبی وسعت کو استعمال کرتے ہوئے اس ناقابل بیان کیفیت کو علامات، استعاروں اور تمثیلات کے ذریعے قابل فہم بنایا۔ اس عمل میں زبان صرف پیغام رسانی کا ذریعہ نہیں رہتی بلکہ خود ایک روحانی علامتی نظام (Spiritual Semiotic System) بن جاتی ہے۔

مقالہ یہ بھی واضح کرتا ہے کہ فارسی صوفیانہ لٹریچر میں استعمال ہونے والی علامتیں جامد نہیں بلکہ کثیر المعنی (Polysemic) ہوتی ہیں؛ ایک ہی استعارہ بیک وقت نفسیاتی، اخلاقی اور مابعد الطبیعیاتی معانی رکھ سکتا ہے۔ اس طرح فارسی بیان صوفیانہ تجربے کو نہ صرف محفوظ کرتا ہے بلکہ قاری کو بھی اس باطنی سفر میں شریک کر لیتا ہے۔

آخر میں یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ فارسی صوفیانہ اظہار محض ادبی روایت نہیں بلکہ ایک مکمل نظام معانی و اشارات ہے، جسے سمجھے بغیر نہ صوفی فکر کی گہرائی تک رسائی ممکن ہے اور نہ ہی اسلامی روحانیت کی جمالیاتی جہت کو پوری طرح جانا جا سکتا ہے۔

حوالہ جات

- 1 العری، محی الدین، الفت وحات المکیہ (قاہرہ: الحجی ع الآما، 1329ق)، 2:118.
- 2 القشیری، عبدالکریم، الرسالۃ القشیری یا (قاہرہ: دارالکتب العلمیہ، 1318ق)، 1:42.
- 3 دیوان حافظ شیرازی (تھران: انتشارات) آیامن رھستم؟ کا بین، 1385ش)، 87.
- 4 رم، جل الدین، مثنوی بی ناوئی (تھران: موعسسائی طب، 1382ش)، 1:12.
- 5 عطار، فری الدین، من عتیق الطیر (تھران: عطیر، 1380ش)، 56.
- 6 غزالی، ابوہامید، ایہای آ اولوم الدین (قاہرہ: مطبع در الساعدہ، 1324ق)، 3:21.
- 7 شمس - من تبریز، مقالہ (تھران: انتشارات المنتیش حارت) علم اول، 1382ش)، 2:24.
- 8 ابو سعید ابوالخیر، رباعیات (مشھد: دانشگاہی مشھد، 1350ش)، 63.
- 9 ہاکی م سن عی، عدی قات الحق (تھران: المنتیش آر آتی، عطیر، 1383ش)، 112.
- 10 عطار، فری الدین، من طیق الطیر (تھران: عطیر، 1380ش)، 77.
- 11 رومی، مثنوی معنی نو (تھران: امیر کبیر، 1382ش)، 1:54.
- 12 حافی الشیرازی، دیوان (تھران: امیر کبیر، 1385ش)، 132.
- 13 القشیری، عبدالکریم، الرسالۃ (قاہرہ: دارالکتوب، 1318ق)، 1:49.
- 14 رومی، مثنوی، 2:73.
- 15 عطار، من عتیق الطیر، 98.
- 16 سن اعی، عادقا، 201.
- 17 54، Dī v ā n ، H ā f i z
- 18 رومی، مثنوی، 1:120.
- 19 سن اعی، عادقا، 174.
- 20 آظطار، ایلہ ای -ن ما، 66.
- 21 رومی، مثنوی، 4:210.
- 22 88، Dī v ā n ، H ā f i z
- 23 رومی، 1:13.
- 24 ابن عرب، فصوص الحکم (قاہرہ: دارالکتوب، 1321ق)، 1:12.
- 25 رومی، مثنوی معنی نو (تھران: امیر کبیر، 1382ش)، 2:192.
- 26 سھروردی، شبیہ اب الدین، حکمت الاشرق (تھران: موعاصہ بی طاہری، 1382ش)، 2:24.
- 27 عطار، ایلہ ای -ن ما (تھران: عطیر، 1380ش)، 152.

- ²⁸ القشیری، الریس الا، 1: 77
- ²⁹ مولوی، 1: 102
- ³⁰ ابن عرب، فصوص، 1: 29.
- ³¹ Rūmī, 3: 211
- ³² Sanā'ī, Ḥadīqa, 251
- ³³ Rūmī, 4: 97.
- ³⁴ مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر اول، ص 11
- ³⁵ مولان جلال الدین روم، مثنوی، 1-1 مانوی، (تھران: آمی رکابیر، 1386 ش.)، 1: 11
- ³⁶ Rūmī, Mathnavī-i Ma'navī, (Tehran: Amīr Kabīr, 1386 Sh.), 1: 1
- ³⁷ عطار، مصیبت نالہ، ص 72
- ³⁸ عطار، فرید الدین، مصیبت نالہ، (تھران: زوار، 1386 ش.)، 2: 52
- ³⁹ حافی حاشی رآزی، دی وان، (شیراز: نیمسہ حافی زاء، 1390 ش.)، 52
- ⁴⁰ ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیہ، (بیروت: دار. شادیر، 1999)، 2: 114
- ⁴¹ روام ای، یا الدین، فی سلام م فی صی، (تھران: امیر کاہیر، 1383 ش.)، 5: 35
- ⁴² شافعی کدکن، سورخی آل دار اور فارسی، (تھران: سخن، 1382)،
- ⁴³ عطار، فرید الدین، من عتیق الطیر، (تھران: زاو، 1383 ش.)، 18.
- ⁴⁴ ابن عرب، الفتوحات المکیہ، (بیروت: دار. صادر، 1999)، 1: 312
- ⁴⁵ سھروردی، شہ آب الدین، حکمت العشراق، (تھران: ملاً. مؤسسہ صادر، 1380 ش.)، 91
- ⁴⁶ دیوان حافظ، (شیراز: بستان، حافیض، خیابان، 1390)، 88.
- ⁴⁷ روم، مثنوی، 1-1 مانوی، (تھران: آمی رکابیر، 1386 ش.)، 2: 56