

جغرافیای عرفانی

محمد رضا یوسفی^۱

الهه حیدری^۲

چکیده

در جغرافیای عرفانی با سه نوع اصطلاح جغرافیایی روبرو هستیم. یکسری مقولاتی که در جغرافیای طبیعی ما بی‌زای خارجی دارند مثل جهات چهارگانه، نام شهرها، اقالیم و ممالک که البته در جغرافیای عرفانی تأویل‌پذیرند و نقش نمادین و رمزگونه به خود گرفته‌اند. دسته دوم مقولاتی جغرافیایی که منشأ قرآنی دارند همانند قاف، عرش، کعبه، طور و مجمع‌البحرین که آن‌ها نیز بر مشرب عرفا تفسیر و تأویل می‌شوند. دسته سوم که فقط در جغرافیای انتزاعی سخن از آن‌ها رفته، نه در طبیعت و نه در قرآن یافت می‌شود، بلکه سخن از مکان‌هایی است که ساخته ذهن خلاق عارفان است. برخی از این مکان‌ها ریشه در آموزه‌های اسلامی دارد و برخی از حکمت خسروانی ایرانی سرچشمه گرفته است. در این جغرافیا عالم بالا، جهانی سراسر نور و لطیف‌تر از جهان ماده است. عالم مثال فضایی است میانه عالم روح و عالم ماده بین ملکوت و ناسوت که روح و جسم پدیده‌ها و موجودات در این برزخ به هم متصل می‌شود. از این رو عالم مثال مظهر تمامیت، کلیت و جمع اعداد است. در این مقاله با تکیه بر تحقیقات عرفان پژوهان، جغرافیای عرفانی در سه محور جغرافیای عرفانی طبیعی، جغرافیای عرفانی قرآنی و جغرافیای عرفانی انتزاعی در آثار و اندیشه عرفای بزرگ ایرانی و اسلامی بررسی گردیده است.

کلمات کلیدی: جغرافیای عرفانی، قرآن، طبیعت، عرفان، جغرافی، تأویل.

myousefi46@yahoo.com

e1m3h5@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۱۴

^۱ دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم، نویسنده مسئول /

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد ادبیات فارسی /

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۱۹

مقدمه

جغرافیای عرفانی یا کاربرد امکان‌جغرافیایی در مصطلحات عرفا از جهاتی شبیه جغرافیای طبیعی است. از طرفی همچون سایر مقولات عرفانی بعد فراحسی و تأویل‌پذیر دارد که باید در عالم باطن یا جهان بالا یا ماورای طبیعت آن را جستجو کرد. عرفا در سیر آفاق خود گستره مشرق و مغرب جهان طبیعت را طی می‌کردند و در سیر انفس خویش در مشرق و مغرب جهان بالا و ماورای طبیعت که از آن به اقلیم هشتم، هورقلیا، ناکجا آباد، جابلقا و جابلسا و... تعبیر می‌نمایند سیر می‌نمودند. تشابه جهات اربعه بخصوص مشرق و مغرب در جغرافیای طبیعی و آنچه در آموزه‌های عرفانی آمده گاه صرفاً تشابه لفظی است و گاه فراتر از اشتراک لغوی است و بخشی از معنای شرق و غرب نیز بر آن تحمیل می‌گردد. در این پژوهش منظور از جغرافیای عرفانی صرفاً جهات اربعه جغرافیایی نیست، بلکه شهرها، کشورها و سایر مکان‌هایی را نیز دربرمی‌گیرد که در تعالیم عرفانی از آن ذکری می‌رود. این جغرافیا را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد و مورد بررسی تحلیل و نقد قرار داد.

الف. جغرافیای عرفانی طبیعی؛ ب. جغرافیای عرفانی قرآنی؛ ج. جغرافیای عرفانی انتزاعی

الف. جغرافیای عرفانی طبیعی

در جغرافیای عرفانی طبیعی جهاتی مثل مشرق، مغرب، شمال، بالا و نواحی و مناطقی همانند یمن، ماوراءالنهر، قیروان، ایران‌ویج، البرز، شهرستان و ربع مسکون مورد اشاره قرار گرفته است که هم قابل انطباق با ما یزای طبیعی و خارجی آن است هم تأویل‌پذیر و انتزاعی. در ادامه به ذکر برخی از مواردی که در جغرافیای طبیعی قابل مشاهده است پرداخته می‌شود.

۱- مشرق و مغرب

شرق یا مشرق بیشترین کاربرد را در جغرافیای عرفانی دارد. اساس عرفان اسلامی و حکمت خسروانی بر نور و اشراق است از این‌رو مشرق، بسامد بسیار زیادی در متون عرفانی دارد. البته می‌دانیم عرفا تلاش زیادی مبذول می‌داشتند تا آموزه‌های خویش را منطبق بر قرآن و سنت نشان دهند. در قرآن اشاره به مشرق و مغرب کم نیست: «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (الرحمن / ۱۷)؛ «رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ» (معارج / ۴۰)؛ «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ رَبُّ الْمَشَارِقِ» (صافات / ۵)؛ «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ - الْمُبَارَكَةِ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ» (نور / ۳۵)؛ «مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبِهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا» (اعراف / ۱۳۷)؛ تستری در تفسیر خود (ص ۱۵۹) ذیل این آیات آورده است: قوله تعالى: «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» [۱۷] قال: باطنها مشرق القلب و مغربه و مشرق اللسان و مغربه، و مشرق توحیده و مغربه مشاهدته. و قال تعالى: «رَبُّ الْمَشَارِقِ وَ الْمَغَارِبِ» (المعارج / ۴۰) أي مشارق الجوارح

بالإخلاص، و مغاربهها بالطاعة للناس ظاهرا و باطنا. عين القضاة در تمهید ششم گفته است: دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمّدی باشد که از مشرق ازلی بیرون آید؛ و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزرائیلی که از مغرب ابدی بیرون رود. «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» این سخن به‌غایت رسانیده است. (همان، ص ۹۶) همچنین این قول قابل تأمل است: مشرقه ازله، و مغربه ابده، و مشرقه ذاته، و مغربه صفاته، و أيضا مشرقه فعله، و مغربه أمره، و أيضا المشرقان السر و الروح، و المغربان القلب و العقل. (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۳۷۱)

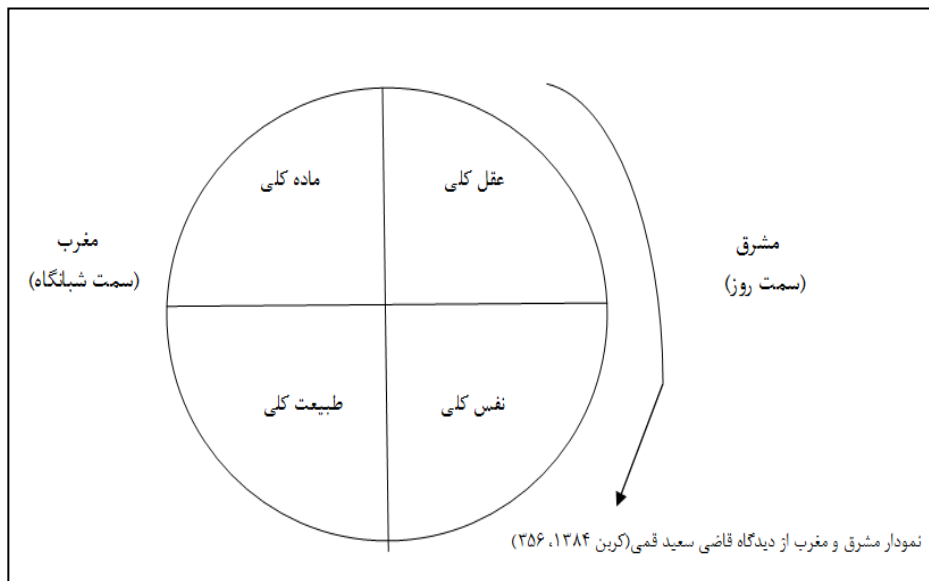
هانری کرین معتقد است: یکی از موضوعات برجسته ادبیات تصوف ایرانی «جستجوی خاور» است. این خاور در هیچ یک از هفت اقلیم جای ندارد و در اقلیم هشتم است. این خاور رمزآمیز و فراحسی، این جایگاه سرچشمه و بازگشت (مبدأ و معاد) چیزی نیست جز قطب آسمانی؛ همان قطبی که در نهایت شمال جای دارد. خاور مورد جستجوی عارف در راستای شمال است و فراسوی شمال. تنها پیشرفت رو به بالاست که می‌تواند ما را به این شمال آسمانی رهنمون گردد. (کرین، ۱۳۷۹، ص ۱۷) این مشرق هیچ ارتباطی با مشرق جغرافیایی که بر روی نقشه‌هاست ندارد. بلکه همان وطن ماست و ماورای جهان ماده. به تعبیر سهروردی در رساله الابراج مبدا که از وطن، دمشق و بغداد و جز آن را مراد کنی؛ چرا که این‌ها جزء دنیا هستند. حتی واژه اشراق را که سهروردی برای نامگذاری فلسفه خود برگزیده نباید در معنای جغرافیایی آن تعبیر کرد، بلکه شرق جایی است که نور از آن برمی‌خیزد و منظور از نور، تجلی آغازین وجود است؛ لذا هر زائر نوعی مستشرق است که از بینشی به بینش دیگر که هر کدام موت اصغر است می‌رود و مشارق را درمی‌نوردد تا به موت اکبر که مرگ جهان غربی است برسد. بر این مبنا حد نهایی شرق معنوی، شرق اکبر نامیده می‌شود و شرق اصغر یا عالم جسمانی همان مغرب زوال یا انحطاط نفس‌ها و روان‌ها است. بنابراین، شرق نقطه التقای قوس نزول و صعود است. (شایگان، ۱۳۷۷، ص ۲۱۵) همان نقطه مرکزی که صدرالدین قونوی از آن به «الله» تعبیر می‌کند و می‌گوید هنگامی که سالکان به آن می‌رسند در اسمای رحمت و مهربانی جاودانه می‌شوند. (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۶۳۲) در متون عرفانی مثل گلشن راز جسم، مغرب و روان، مشرق نامیده شده است:

میان جسم و جان بنگرچه فرق است که این را غرب گیر آن چه شرق است

(لاهیجی، ۱۳۷۴، ص ۴۹۹)

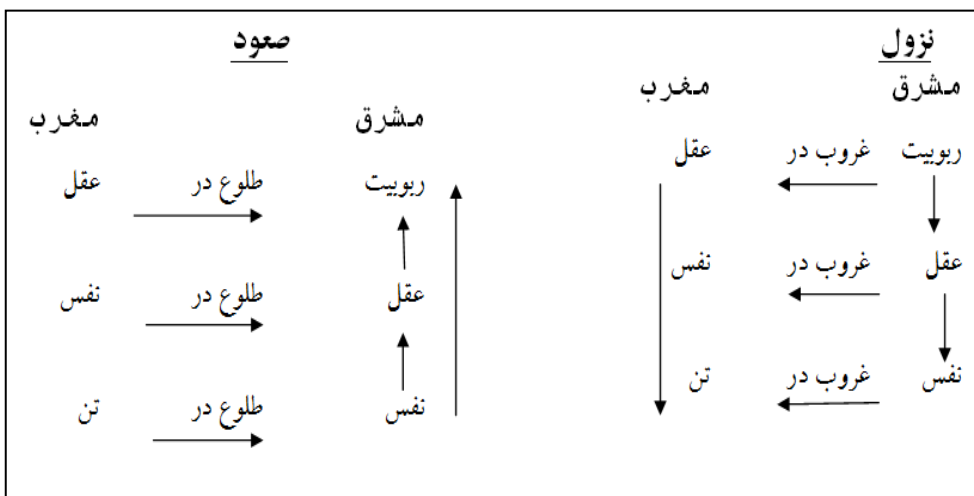
ویلیام چیتیک در این باره نوشته است: خورشید از افق غربی که در آن غروب کرده بود طلوع می‌کند و چیزی جز نور درخشان الهی وجود ندارد. سالکان با عشق به خدا و از راه پیروی سنت پیامبر، غرب وجود را ترک می‌گویند و وارد مشرق خورشید تابان می‌شوند که در آنجا چیزی جز پرتو اسما و صفات الهی

جلوه نمی‌کند. (چیتیک، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴) البته تصور شرق و غرب در جغرافیای قدسی خاص (به طوری که در داستان گنوسی قصه غربت غربیه تصویر شده است) حاکی از شناخت نوعی ثنویت کیهانی و شناخت دو عالم شرقی و غربی یا نورانی و ظلمانی است که در تقابل قرار دارند. (مجتبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۴) قاضی سعید قمی چهار حد جهان طبیعت را با چهار حد شمالی (عقل کل، نفس کل، طبیعت کل، و ماده کل) پیوند می‌زند و معتقد است دوتای نخستین متوجه شرق واقعیت ذهنی (مشرق جنسیت) است که از آن خورشید معانی باطن یا شمس اسرار طلوع می‌کند و دوتای دیگر در مغرب است. از دوتای اول نوری ساطع می‌شود که به پایین می‌گراید و غروب می‌کند و در آخر دایره پنهان می‌شود.



نسفی با تأویل مشرق و مغرب به رمزگشایی آن پرداخته گفته است: می‌گویند ذوالقرنین به جهان تاریک رفت، جهان تاریک جسم است و آب حیات علم است. چون مغرب و مشرق را دانستی اکنون بدان که مغرب سدی است و مشرق هم سدی است و میان مشرق و مغرب بین السدین است و بین السدین مشتمل است تمام عمر را (نسفی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰) بدین ترتیب مشرق، آب حیات و مغرب، جسم مادی می‌شود. تمثیل حی بن یقظان نیز دعوت به مشرق است یعنی دعوت به عالم صورت‌های ناب، صورت‌های نورانی، در مقابل مغرب دنیای خاکی و اقصای ماده محض. این تمثیل به توصیف عالمی می‌پردازد که داده‌های مادیش تبدیل به رموز شده‌اند و سالک را دعوت می‌کند به اینکه با فرشته همراه شود و از طریق این عالم رمزها به سفر عرفانی به مشرق مبادرت کند. (کربن، ۱۳۸۴، ص ۷۱)

طبق آموزه‌های عرفانی، در قوس نزولی وجود، عقول در مشرق که افق الوهیت (و شرق اکبر) است طلوع می‌کنند و نفس‌ها در مشرق عقول (که شرق اصغر است) و نفس‌های بشری در مغرب ظلمت ماده غروب می‌کنند. در قوس صعود، هر عروجی، رمزی دارد و آن مرگی در مغرب و طلوعی در مشرق است. نفس در شرق اصغرش که جهان نفس است برمی‌خیزد و با همین خیزش از تن که مغرب اوست جدا می‌شود. آنگاه در شرق اکبر که جهان عقول است طلوع می‌کند. (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۳۱۵) وی در ادامه، قوس نزول و صعود را با نمودار ذیل ترسیم می‌کند که مشاهده آن خالی از لطف نیست.



شهرها

قیروان

شهر قیروان در شمال افریقا و جزو جغرافیای طبیعی است. چنانکه ابونصر سراج گوید: رأیت فی جامع قیروان رجلا یتخطی الصّفوف و یسأل الناس و یقول ایّها الناس تصدّقوا علیّ فانی کنت رجلا صوفیاً. (اللمع: ۲۸۵) و چون در سمت غرب جغرافیای طبیعی واقع است معمولاً رمزی از مغرب است. از طرفی در ذهن خلاق عرفا معنی قیر و سیاهی را تداعی می‌کند:

سایه آفتاب رفته چو تیر	قیروان را گرفته اندر قیر (سنایی، ۱۳۸۷، ۳۴۳)
چون خور فتد در قیروان شعرای شب	تا بر سر اندازد از آن دو خواهران سبحانه (عطار، ۱۳۸۴، ۸۲۶)
آرد جهان	
هر که را شب بینم اندر قیروان	روز بشناسم من او را بی گمان (مولوی، ۱۳۷۰، ۹۲۲)

در قصه غربت غریبه کودکی برخاسته از شرق به غربتش در سوی غرب که همان دنیای ماده است و رمزی از شهر قیروان، می‌رسد آنجا ساکنان غرب به هویتش پی می‌برند به زنجیرش می‌کشند و در قعر چاهش می‌اندازند. این غرب عرفانی در مغرب جغرافیای طبیعی نیست، بلکه در سمت شمال عالم یا شرق آن است، یعنی آغاز این بیداری و حرکت که در عقل سرخ، سهروردی به آن پرداخته حرکت به سمت بالاست. زیرا اساساً عرفان، حرکت به سمت بالا و دور شدن از جهان ماده و طبیعت است. رمزهای جغرافیایی مشرق و مغرب که محل شروق و غروب نور است در جغرافیای عرفانی رمز عالم روح و فرشتگان و نیز رمز عالم ماده و هیولاست. مثلاً در رساله *الابراج* سهروردی عبادان رمز مشرق است و در مقابل قیروان در غربت غریبه قرار می‌گیرد که به گفته او زیر فلک قمر است و اهالیش ستمگرند. گاه نیز قیروان در تونس را در برابر ماوراءالنهر در آن سوی خراسان قرار می‌دهد. (پور نامداریان، ۱۳۸۶، ص ۳۵۴) پورنامداریان در ادامه نوشته است یمن یعنی جایی که در سمت راست قرار دارد با ایمن هم ریشه است به معنی راست است و اگر رو به شمال بایستیم راست ما مشرق است. پس ماوراءالنهر، یمن و وادی ایمن رمز عالم علوی و عالم فرشتگان است. ذکر این نکته لازم است که سمت راست در آموزه‌های قرآنی، سوی خداست و قداست خاصی دارد: و من اوتی کتابه بیمینه (اسراء/ ۷۱) اولئك اصحاب الیمینه (بلد/ ۱۸) فسلام لك من اصحاب الیمین (واقعه/ ۹۱) كل نفس بما كسبت رهینه الا اصحاب الیمین (مدثر/ ۳۹) حتی اصحاب یمین در مقابل اصحاب شمالند: و اصحاب الیمین ما اصحاب الیمین و اصحاب الشمال ما اصحاب الشمال (واقعه/ ۲۷-۲۸) ضمن اینکه در احکام فقهی به نقل از رساله‌های عملیه هم بسیاری از امور مثبت مستحب است که با راست آغاز شوند.

افلاک

در جغرافیای عرفانی آسمان‌ها صرفاً سقفی بر فراز کره خاک نیست بلکه هر کدام به یکی از عقول عشره متصل و مرتبطند و به همین جهت در نیک و بد جهان و تقدیر مقدرات مؤثرند و حق تعالی قدرت عارف را بر آن‌ها مرجح نموده است. به تعبیر عین‌القضات: اهل خانقاهات برکت ایشان به جمله بلاد و عباد برسد، و هر بلائی که به تأثیر افلاک، به خلائق خواهد رسید، به برکت صدق ایشان، مندفع شود. (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۶۸) بنگر، که صد هزار آدم با چرخ و افلاک در یک عارف پیداست. چون او را دیدی، همه را دیدی. بلکه چون او را دیدی، حق را دیدی. (ابوحفص سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۶) در کتاب *الانسان الکامل* آمده است: بدانکه عظمت و بزرگواری عقل اول را که قلم خدای است جز خدای تعالی کسی نداند. انبیا می‌گویند معقولات از عقل اول پیدا آمدند و محسوسات از فلک اول و عقل اول و فلک اول هر دو از عالم جبروت پیدا آمدند. از دریای جبروت این دو جوهر برابر به ساحل وجود آمدند و از این جهت، عقل اول را جوهر اول عالم ملکوت می‌گویند و فلک اول را جوهر اول عالم ملک می‌خوانند.

(نسفی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۱) وی در ادامه قائل به سه سماوات و سه ارض می‌شود و می‌گوید: یکی سماوات و ارض خاص که در عالم جبروت است و یکی سماوات و ارض خاص که در عالم ملکوت است و یکی سماوات و ارض خاص که در عالم ملک است. تنزیلاً من خلق الارض و السموات العلی؛ این سماوات و ارض اول است. الرحمن علی العرش استوی؛ این سماوات و ارض دوم است. له ما فی السموات و ما فی الارض و ما بینهما؛ این سماوات و ارض سوم است. و ما تحت الثری؛ ثری عبارت از مزاج است و در تحت مزاج، مرکبات است. در مرکبات هم سه سماوات و ارض است. جمله شش می‌شوند: یعنی در شش مرتبه بیافریدیم. (طه/ ۴-۶) (همان، ص ۲۲۲)

سهروردی عقول عشره را در صورت ده پیر نورانی می‌بیند که با دو کره زمهریر و اثیر و نه فلک، رکوۃ ۱ یازده تو را تشکیل می‌دهد. فلک اول از بالا، فلک اعظم، فلک اطلس یا فلک الافلاک است که هیچ ستاره‌ای بر آن نیست. بعد فلک ثوابت یا فلک بروج است که پر از ستاره است. هفت فلک دیگر از بالا: زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد و قمر است. این افلاک نه گانه از عنصر اثیر ساخته شده در کمال لطافت است؛ به همین جهت نور از آن‌ها عبور می‌کند. دو طبقه زیرین آن‌ها فلک اثیر و فلک زمهریر است. هر کدام از این افلاک نه گانه نتیجه تعقل یکی از عقول است و از عقل دهم یا عقل فعال، دیگر فلکی که از عنصر اثیر باشد به وجود نمی‌آید؛ بلکه عناصر اربعه به وجود می‌آید. دو فلک زیر فلک قمر که کره آتش و هوا هستند همان اثیر و زمهریرند که متعلق به عقل دهم است. (پور نامداریان، ۱۳۸۶، ص ۳۴۷) بدین سان در جغرافیای عرفانی، رابطه مخلوقات و سلسله اتصال طولی آن‌ها با مبدأ مخلوقات تبیین می‌گردد. انسان بایستی با کمک این زنجیره اتصال، از اسفل السافلین ناسوت خود را به جوار قرب ارحم الراحمین در ملکوت برساند.

خورنه یا ایران ویج (زمین مرکزی)

در جهان شناسی ایران قدیم، خاصه در رساله بندهشن مرکز جغرافیای اساطیری، خورنه است که وسعتش برابر است با نصف کلیه کشورهای که دور آن قرار گرفته‌اند. همه حوادث مهم اساطیری در خورنه به وقوع می‌پیوندد. سلسله کیانیان، دین زرتشت و سروش‌ها همه آنجا پدید می‌آیند. خورنه و شش کشوری که در آن هستند تصویری مثالی دارند و نوعی ماندالا و نقش جهانند. زرتشت پس از جدایی از پیروانش کنار رودی می‌رود که واقع در مرکز خورنه یا ایران ویج است. معنی اخروی اتصال به خورنه این است که انسان زمان محدود را به بی‌زمانی بدل کرده در پل چینوت با فروهر خود برخورد کند و به اصل خویش بازگردد. اقلیم هشتم، جابلقا، جابلسا و هورقلیا (که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد) اشاره به همین فضای اساطیری است که در عالم مثال واقع است. پیری که به امر حی بن یقظان بر ابن سینا ظاهر می‌شود و پیرمردی که در قصه غربت غریبه به استقبال سهروردی می‌آید در همین عالم می‌گذرد و در آواز پر جبرئیل دوباره ظاهر می‌شود. (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۱۹۴)

ایرانیانم و تَجّه اوستایی و ایران ویج پهلوی نامی است برای زادگاه قوم آریایی و این مرکز مانند هر فضای اساطیری هم محیط است و هم محاط. در حکمت خسروانی ورود به درون خورنه یعنی اتصال به مرکز وجود و عالم درون. کسانی که خواسته‌اند جای آن را روی نقشه‌های جغرافیایی بیابند به دشواری‌های بسیار افتاده‌اند. ایران ویج جایگاه انجام آیین‌های نیایشی است که اورمزد خود آن‌ها را برپا داشت. همانجا بود که جمشید فرمان ساخت بهشت را دریافت کرد. در وندیداد (۲:۲۱) آمده است که بهشت جمشید همچون شهر، دیواری دارد و دروازه‌ای و پنجره‌هایی روشنی بخش که از خود، روشنایی درونی را تراوش می‌کنند. (کرین، ۱۳۷۹، ص ۶۶) او در ادامه این نکته را می‌افزاید که فرشته بزرگ، بهمن به پیامبر رویابین امر کرد ردایی (که همان تن مادی و بینش حسی‌اش بود) را فروافکند. زیرا در ایران ویج، بدن لطیف و نورانی، نشستگاه و پایگاه رویدادهاست. در ایران ویج است که تخمه زرتشتی نور نگهداری می‌شود. همان تخمه‌ای که خورنه سه سوشیانت (رهایی بخش) آینده است. ماحصل بحث اینکه بر پایه حکمت خسروانی یا عرفان شرقی و ایرانی، ایران ویج یا خورنه در عالم مثال و مرکز جغرافیای عرفانی است و همه جهات و سوها به آن متصل است. همان که اگر رمزگشایی شود چیزی جز دل سالک از آن به دست نمی‌آید. (همان)

ربع مسکون

ربع مسکون در اصل به معنای مقدار خشکی کره ارض است. این نعمت همه مسلمانان ربع مسکون را، در کل اعصار تا انقراض عالم و انقضای بنی آدم، شامل خواهد بود. (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴) مقدار آن هم بیست و چهار هزار فرسنگ ذکر شده: جمله کره زمین نود و شش هزار فرسنگ است و ربع مسکون بیست و چهار هزار فرسنگ، هر فرسنگی به اندازه هزار گز با گام که هر دو قیاس کرده‌اند و زمین بیش از این نیست. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۵۱)

شد به فرسنگ بیست و چهار هزار (سنایی، ۱۳۸۷،

ص ۱۱۹)

ربع مسکون چو از طریق شمار

ای درویش! دو کلمه آمد، یکی کلمه گفته است، و یکی کلمه نوشته است، و در هر دو کلمه جان آن مسافر غیبی از عالم امرند، و قالب آن دو مسافر غیبی از عالم خلقند، و آن مسافران هر دو کلمه معنی‌اند، و صورت کلمه ربع مسکون معنی است و معنی هر دو کلمه خلیفه خدای‌اند. (نسفی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶)

در حکمت خسروانی، ایران ویج یا خورنه مرکزیت دارد و مرکز تمامی سرزمین‌هاست. به همین جهت ربع مسکون و شهرستان وجود نیز همان ایران ویج است و هرچه در آن رخ دهد اصل است و تأویل پذیر و رمزآلود. در این مرکز، شمال و جنوب، مغرب و مشرق همه به هم می‌پیوندند. حتی چهار ارکان شش طناب، همان عالم محسوس است که از نظر سهروردی شامل مغرب آسمانی و مغرب زمینی است و از

خاک تا افلاک را دربرمی‌گیرد. (پورنامداریان، ۱۳۸۶، ص ۳۸۵) سهروردی در رساله فی حقیقه‌العشق، معتقد است: عشق به عنوان یکی از عقول یا فرشته‌ای از فرشتگان مقرب شهرستان جان است که بر بالای کوشک نه اشکوب قرار دارد و بر دروازه این شهرستان، پیری جوان موکل است که نامش جاوید خرد است. هر که خواهد که بدان شهرستان رسد از این چهار طاق شش طناب بگسلد و کمندی از عشق سازد و زین ذوق بر مرکب شوق نهد و از جانب شمال درآید و ربع مسکون طلب کند. (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۶) البته قوت‌های بازدارنده نفس انسانی ربع مسکون از جهان کوچک است و نفس انسانی یا اصل و حقیقت انسانی باید از این ربع مسکون سفر کند. سفر از جانب شمال آغاز می‌گردد و سالک باید از آن سو در جهان کوچک درآید. در جهان کوچک سر انسان شمال است. زیرا دست راست مشرق و دست چپ مغرب است. از شهرستان منظور آن قسمت از ربع مسکون است که قوت‌های نفس حیوانی و نباتی در آن ساکنند. (پورنامداریان، ۱۳۸۶، ص ۳۸۶) در آموزه‌های عرفانی حرکت سالک از جهان ماده یا عالم فرودین به جهان بالاست. در اصل باید سالک از خودش بگذرد. پا روی خودش بگذارد و ربع مسکون وجود خویش را طی کند تا بتواند به عالم بالا سفر نماید.

روی سوی جهان حی کردن عقبه‌ جاه زیر پی کردن

کی ز لاهوت خود بیایی بار تات ناسوت بر نشد بردار

(سنایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶)

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم ما ز دریاییم و دریا می‌رویم

ما از آنجا و از اینجا نیستیم ما ز بی جاییم و بی جا می‌رویم

(مولوی، ۱۳۸۶، ۶۳۹، غزل ۱۵۵۴)

ب) جغرافیای عرفانی قرآنی

در جغرافیای عرفانی قرآنی مقولاتی مطرح است که نوعاً مابازای خارجی ندارد از طرفی تأویل پذیر هم نیست. مسائلی همچون کوه طور، کوه قاف، مجمع‌البحرین و عرش. مهمترین موضوع قرآنی که در جغرافیای عرفانی مطرح است کوه قاف است. کهن‌الگوی کوه در اساطیر ملل مختلف از دیرزمان در باورها و اعتقادهای مردم وجود داشته است. مردم بین‌النهرین کوه را زاد و بوم می‌دانستند و جایی که آسمان و زمین را به هم می‌پیوندد. (الیاده، ۱۳۷۲، ص ۱۰۶) در اساطیر یونان نیز کوه المپ مقر خدای خدایان زئوس بود. (جان ناس، ۱۳۷۲، ص ۸۴) کوه دماوند در اساطیر ایرانی قابل مقایسه با بسیاری از کوه‌ها از جمله فوجی یامای ژاپن است؛ زیرا مرکز صحنه بسیاری از رویدادهای اساطیری و افسانه‌ای مثل ضحاک، آرش و هاروت و ماروت است. دماوند این کوه آیینی و اساطیری، یکباره آیین اسطوره و تاریخ را درمی‌نوردد و مبدل به نمادی یگانه می‌شود که تمامی رخدادهای مینوی و زمینی را در پهنه خود

می‌پردازند. (نصرتی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶) مهمترین جلوه کوه در جغرافیای عرفانی قرآنی، کوه قاف است که از اهمیت و قداست خاصی برخوردار است.

کوه قاف

قاف از kog پهلوی گرفته شده در بندهشن فصل ۱۲ بند ۲ در ضمن نام کوه‌هایی که از البرز روئیده از کوهی به نام کاف نام برده است که پس از البرز بزرگترین کوه است و از سگستان شروع و به خجستان ختم می‌شود و آن را کوه پارس هم می‌نامند. در آبان یشت فقره ۲۱ آمده که هوشنگ پیشدادی برفراز آن صد هزار اسب و ده هزار گوسفند برای ایزد آبان قربانی کرد. بنابر دینکرت یک سرپل چینوت به این کوه پیوسته است. (شمیسا، ۱۳۸۷، ذیل قاف) در قرآن سوره‌ای به نام قاف است که در صدر آن آمده است: «ق والقرآن المجید» (قاف/ ۱) مفسران در تفسیر این آیه اقوال گوناگونی دارند. از جمله: إن کل حرف من کلام الله عزّ و جلّ فی اللوح المحفوظ أعظم من جبل قاف و إن الملائكة لو اجتمعت علی الحرف الواحد أن یتلوه ما أطاقوه (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۵) ق: مفتاح اسمائه: قوی، قادر، قدیر و قریب. اقسام بهذه الاسماء و بالقرآن المجید و جواب القسم محذوف و معناه لتبعثن فی القيامة... (امام القشیری، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۴۴۷) مجاهد گفته است: ق نام کوهی است که زمین آن را احاطه کرده است و در تفسیر ضحاک همین قول آمده به اضافه اینکه قاف از زمردی سبزرنگ است. (شجاعی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۳) مطهر بن طاهر المقدسی که غالباً از منابع کهن ایرانی مطالبش را نقل می‌کند گفته است: پیشینگان کوه قاف را به فارسی البرز خوانده‌اند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳، تعلیقات منطق الطیر، ص ۵۳۳)

در تفاسیر عرفانی نیز نظیر همین نظریات آمده است. از جمله در کشف‌الاسرار که به این مطالب اشاره شده: وهب بن منبه گفت: ذوالقرنین گرد عالم می‌گشت تا به کوه قاف رسید. رب‌العالمین کوه با وی به سخن آورد... گفت وراى من زمینی است آفریده پانصد ساله راه طول آن و پانصد ساله راه عرض آن. همه کوهان اند پر از برف. ورنه آن برف بودی من از حرارت دوزخ چون ارزیز بگداختید. (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۹، ص ۲۷۴) ویدر تأویل عرفانی قاف بیان ظریفی دارد: جوانمردان طریقت و ارباب معرفت، سړی دیگر گفته‌اند در معنی «ق» گفتند آن کوه قاف که گرد عالم درکشیده نمود کاری است از آن قاف که گرد دل‌های دوستان درکشیده، پس هر که در این دنیا خواهد که از آن کوه قاف درگذرد قدم وی فروگیرند؛ گویند وراى این قاف راه نیست و بر وی گذر نیست. همچنین، کسی که در ولایت دل و صحرای سینه قدم زند چون خواهد که یک قدم از صفات دل و عالم سینه بیرون نهد قدم وی در مقام دل فروگیرند و گویند کجا می‌شوی؟ ما خود همین جای با توایم؛ انا عند المنکسرة قلوبهم لاجلی (همان، ص ۲۸۳)

ابن عربی را نظر بر آن است که قاف از عالم شهادت و جبروت است و عنصر خاکی ندارد، بلکه سراسر افلاکی است. به اعتقاد او عدد قاف صد و ظهور قدرت آن در جن و عنصرش از آب و آتش است. نزد انسان و عنقا یافت می‌شود. نزد اهل انوار از ذات و صفات برخوردار است. نیز به قلب محمدی (ص) که عرش الهی است اشاره دارد. (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۴۴۱) در تفاسیر، اقوالی منقول است از امام باقر (تفسیر القمی) و امام صادق (معانی‌الاخبار) مبنی بر اینکه قاف از زمرد سبز است و رنگ آسمان بازتابش کوه قاف است. (جلالی و رضاداد، ۱۳۸۶، ص ۵۵) ابن عباس صبیغۀ ماوراءطبیعی آن را پررنگ‌تر کرده گفته است: خداوند در ورای این زمین دریایی آفرید که آن را در میان گرفته است. آن گاه در پشت این دریا کوهی را آفرید که قاف نام دارد و آسمان دنیا بر فراز آن خیمه گسترده است. در پس آن زمینی مانند همین زمین به وسعت هفت برابر آن آفرید که گرداگرد آن را دریایی احاطه کرده است. در ورای آن کوهی است دیگر بار به نام قاف که آسمان دوم بر آن استوار است. وی به همین ترتیب هفت زمین، هفت دریا، هفت کوه قاف و هفت آسمان را بر شمرده است. (همان، ص ۶۳) واضح است که چنین اقوالی صرفاً بیان‌کننده دور از حدود معرفت بودن قاف و تکیه بر عنصر افلاکی آن است.

نظیر چنین اعتقاداتی در اقوال عرفا نیز مشاهده می‌شود. از حسن بصری منقول است که ذوالقرنین در ظلمات سیر می‌کرد. هنگامی که به فرشته موکل بر کوه قاف رسید از او پرسید وری این کوه چیست. گفت: هفتاد حجاب از آتش و هفتاد حجاب از دود و هفتاد حجاب از برف و هفتاد حجاب از تاریکی و ظلمت؛ که طول هر کدام از حجاب‌ها پانصد سال راه است و پشت این حجاب‌ها حاملان کرسی قرار دارند. اگر این حجاب‌ها نبود من و کوه قاف از فروغ پرتوها می‌سوختیم. (نیشابوری، ۱۴۰۵، ص ۵) در زبان اهل تصوف، قاف را سرزمین دل و سرمنزل سیمرغ جان و حقیقت و راستی مطلق دانسته‌اند که همه سعی سالک صرف رسیدن به آن می‌شود، اما رسیدن به این سرزمین مقصودها بدون زحمت و مشقت و گذشتن از عقبات صعب سلوک ممکن نیست و سالک ناگزیر است برای گذشتن از این راه بی‌نهایت که هر شبی در آن صد موج آتشین است همراهی خضر کند. (شمیسا، ۱۳۸۷، ص ۸۸۴) در آغاز عقل سرخ سهروردی، اسیری که به تازگی از بند موکلان خود گریخته یعنی موقتاً عالم حسی را ترک کرده است خود را در صحرا در حضور کسی می‌یابد که از دید او گویی واجد همه مواهب جوانی است. از این‌رو از او می‌پرسد: ای جوان از کجا می‌آیی؟ در پاسخ می‌شنود: ای فرزند: من اولین فرزند آفرینشم! از پس کوه قاف می‌آیم. آشیان تو نیز آن جایگه بود. تو چون از بند خلاص یابی به آن جایگه خواهی رفت. (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۵۱) وی در جای دیگری آن را کوه سپیده دمان می‌خواند که از تارکش پل چینوت بیرون می‌جهد و آن را بازیگورات پرآوازه بابل تطبیق می‌دهد که نمادی از کوهی کیهانی بود که هفت طبقه داشت و رنگ‌های آن با رنگ‌های هفت طبقه آسمان هماهنگی داشت و بدین‌سان رهرو زائر می‌توانست به شیوه‌های آیینی تا نوک کوه، بالا رود و به نقطه اوج برسد که همان شمال کیهانی است و قطبی که زمین پیرامون آن می‌چرخد. (کربن، ۱۳۷۹، ص ۶۸) در اساطیر هند کوه

میرو در مرکز زمین جامبودیپا قرار دارد و معادل البرز و قاف در ایران اسلامی است روی قله میرو شهر برهن است. نظیر سرزمین سوکاداتی در بودایی و خورنه در بندهشن و نیز اوتاراکورد در هند که همه مظهر جغرافیای عرفانی اساطیری‌اند. (شایگان، ۲۵۳۵، ص ۱۹۶) قطعاً کوه قاف با چنین مشخصات در جهان طبیعت مایزای خارجی ندارد و باید در عالم مثال یا جهان ماورا از آن نشانی یافت. همانگونه که در داستان تمثیلی منطق‌الطیر آمده است. (منطق‌الطیر، ۱۳۷۳، ص ۵۹)

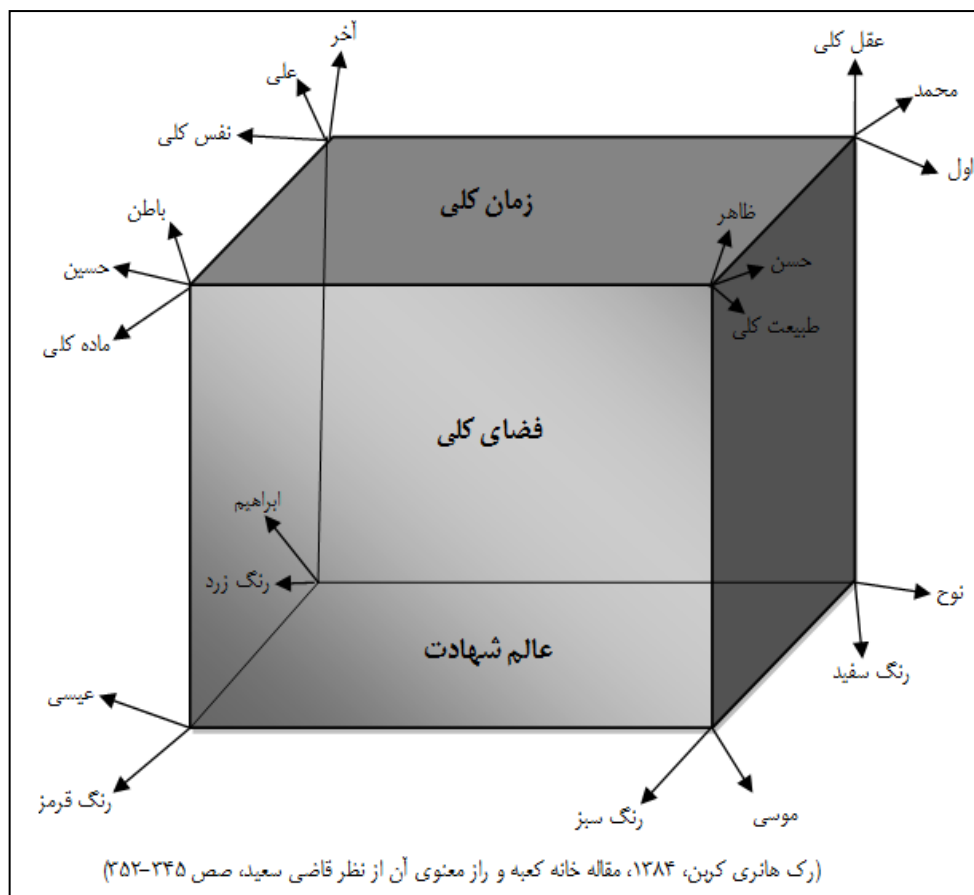
هست ما را پادشاهی بی خلاف
در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نام او سیمرغ و سلطان طیور
او به ما نزدیک و ما زو دور دور

عرش

عرش الهی به عنوان نقطه اتصال عبد با معبود و تنها نقطه قابل اشاره به خالق در قرآن بر آب تصویر شده و رابطه خداوند با آن، استقرار نیست، بلکه استوی است. عرش در بسیاری از متون عرفانی نماد دل عارف است: والعرش و الكرسي موضعاً من قلوب المؤمنین (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۴۰۷) و جالت حول العرش أسرارهم، و جلّت عند ذی العرش أخطارهم، و عمیت عمّا دون العرش أبصارهم (کلابادی، ۱۹۳۳، ص ۴ مقدمه مؤلف) چنان که مقام هیچ کس به مقام خاتم نرسد، عرش خاص مقام خاتم انبیاست. (نسفی، ۱۳۸۸، ص ۹۳)

اکنون بدان که مراد از دل به زبان اشارت آن نقطه‌ای است که دایره وجود از او در حرکت آمد و بدو کمال یافت و سر ازل و ابد در او به هم پیوست و مبدأ نظر در او به منتهای بصر رسید و جمال و جلال وجه باقی در او متجلی شد. عرش رحمان در منزل قرآن و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت و روح و نفس و مجمع البحرین میان ملک و ملکوت و ناظر و منظور پادشاه و محب و محبوب اله و حامل و محمول سر امانت و لطف الهی، جمله اوصاف اوست... و دلیل آنکه صورت دل، عین عشق پدید آمد، آن است که هر کجا جمالی بیند، با او درآویزد و هر کجا که حسنی یابد بدو درآویزد و هرگز بی منظوری و محبوبی و دل‌رامی نباشد. وجود او به عشق قابل است و وجود عشق بدو و دل در وجود انسان، بر مثال عرش است. عرش قلب اکبر است در عالم کبیر و قلب، عرش اصغر، درعالم صغیر. جمله قلوب، در تحت احاطت عرش مندرجند، هم‌چنان که جزویات ارواح، در تحت روح اعظم و جزویات نفوس در تحت نفس کلی و دل را صورتی است و حقیقتی، هم‌چنان که عرش را. (کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۹۸) یک طایفه می‌گویند که چون دل سالک به ریاضات و مجاهدات پاک و صافی و مطهر و مقدس شود، عرش خدای شود و حقیقت نور خدای بر این عرش تجلی کند و چون دل سالک عرش نور خدای گشت و حقیقت نور خدای بر عرش دل سالک تجلی کرد سالک به کمال خود رسید و انسان کامل گشت. دل انسان کامل عرش الله و بیت الله است و آن عرش که تو آن را عرش می‌دانی صورت این عرش است. (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۸)

قاضی سعید قمی استقرار عرش بر آب را این گونه تأویل و رمزگشایی کرده است: عقل یا همان نور یا مرکز یا معرفت به عنوان نقطه‌ای واحد، غیرقابل تبدیل به ماده و اندازه ناپذیر است، ولی همین نور یا مرکز در عین حال، آب اولیه و محیط کلی آن، چیزی یا چیزهایی است که به تعقل در می‌آورد. رابطه‌ای که عقل به عنوان مرکز با خود به عنوان پیرامون پیدا می‌کند و تمام معقولات یعنی تمام موضوعات تعقل را گرد می‌آورد و آن‌ها را احاطه می‌کند، همان تعبیر استقرار عرش بر آب است و این رابطه به وسیلهٔ دوازده قوه یا اصل تشکیل دهنده یا کاروری، صورت یک مکعب را تشکیل می‌دهند. شکل مکعب در عین حال صورت مثالی معبد جهانی و صورت خاکی این جهانی کعبه است. برای اینکه عرش یا نور محمدی، در عین حال مرکز عالم و محیط و در برگیرندهٔ آن باشد یا عرش بر آب مستقر شود ولی خود را بر فراز آب استوار کند باید آن دوازده نسبت کاروری در میان باشد. این مناسبات دوازده گانه را دوازده بشر نوری یا دوازده شخص مقدس یعنی ۱۲ امام که از فرمان خدا هستند تأمین می‌کنند.



هانری کربن در تأویل نظر قاضی سعید در تفسیر آیه شریفه «والمک علی ارجائها و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه» (حاقه / ۱۷) گفته است مربع عالم غیب وقتی به مربع عالم شهادت وصل شود هشت پایه می‌شود و از اتصال این دو مربع، مکعبی حاصل می‌گردد که دوازده خط و شش سطح و هشت زاویه دارد که باعث می‌شوند عرش روی آب قرار یابد. او همچنین نام ائمه اثنی عشر را مرکب از سه محمد، یک حسین، یک جعفر، یک موسی، چهار علی و دو حسن می‌داند و آن را قابل انطباق با ثمانیه در آیه مذکور ذکر می‌نماید. کربن زاویه‌ها، خط‌ها و سطوح مکعب فرضی مذکور را چنین ترسیم نموده است.

چنانکه ملاحظه می‌شود در جغرافیای عرفانی رسیدن به عرش مترادف است با گذر از عالم شهادت و ورود به عالم غیب، جایی که فضای کلی با زمان کلی درهم می‌آمیزد و اول و آخر به هم می‌پیوندد.

طور

از کوه طور، تجلی‌گاه حق تعالی بر موسی چندین بار در قرآن یاد شده است. از جمله در صدر سوره تین که خداوند به آن سوگند می‌خورد و می‌فرماید: «والتین و الزیتون و طور سینین و هذا البلد الامین» نسفی از این سوگندان مغلظ چنین رمزگشایی می‌کند که: تین عبارت از دوات است که دریای کل و جامع نور و ظلمت است و زیتون عبارت از عقل اول است که قلم خدای است و طور سینین عبارت از فلک اول است که عرش خدای است و هذا البلد الامین عبارت از انسان کامل است که زبده و خلاصه موجودات است. (نسفی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۲) در رساله قشیریه آمده است: فضیل گوید خداوند تعالی وحی فرستاد به کوه‌ها که من بر یکی از شما، با پیغامبری از آن خویش سخن خواهم گفتن، کوه‌ها همه تکبر کردند مگر طور سینا خداوند سبحانه با موسی بر طور سخن گفت تواضع او را. (ترجمه رساله قشیریه، ۱۳۷۴، ص ۲۲۰) قشیری همچنین گفته است: و الطور هو الجبل الذی کلم علیه موسی علیه السلام؛ لأنه محلّ قدم الأحباب وقت سماع الخطاب. و لأنه الموضع الذی سمع فیه موسی ذکر محمد صلی الله علیه و سلم و ذکر أمته حتی نادانا و نحن فی أصلاب آبائنا. (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۷۱) در آموزه‌های دینی از چهار کوه مقدس یاد شده است: کوه انجیر در شام، کوه زیتون در بیت المقدس، کوه طور در سینا و کوه مکه در حجاز، طور در شریفه «و الطور» از نظر ابن عربی، دماغ انسانی است که مظهر عقل و نطق است و از جهت شرافت و کرامت آن، بدان سوگند یاد کرده؛ از این رو که فلک اعظم است که مجدد جهات نسبت به عالم است مانند دماغ نسبت به انسان که می‌توان بدان اشاره نمود از آن رو که مظهر امر الهی و جایگاه حکم ازلی باشد. (سعیدی، ۱۳۸۷، ص ۵۸۷)

در تعلیم عرفانی کوه طور در وادی ایمن و در مشرق جغرافیای عرفانی قرار دارد و سالک در طی سیر و سلوک خود باید به آنجا سفر کند. در پایان تمثیل ابن سینا، فرشته‌ای که حی بن یقظان تفرّد آن است

می‌گوید: اگر خواهی که با من بیایی سپس من بیا. در آغاز قصه غربت غریبه، هدهد پیامی برای آن فرد تبعیدی و برادرش از پدرشان یعنی از عقل یا روح القدس - که نفوس بشری از آن صادر شده - می‌آورد مبنی بر اینکه: در عزم سفر سستی مکن. در حقیقت این سفر آغاز می‌شود و سالک را به سینای عرفانی (طور سینا) به قلّه کوه کیهانی می‌رساند. (کربن، ۱۳۸۶، ص ۷۰) به اعتقاد کربن، جهان فرشته یا دیار ممنوع در عقل سرخ اینجا با نام یمن معرفی شده که با توجه به شباهت لفظی آن با یمان به معنای دست راست - وادی است که موسی در آن به شجره طور برخورد. در پایان این قصه که در یانوردی به پایان می‌رسد و راوی به اوج حکایت سیر و سلوک خویش که همان کوه یا جبل در سینای عرفان است فرود می‌آید این قلّه، آستانه جهان آن سو یعنی جانب مقرر فلک‌الافلاک یا اقلیم هشتم است. (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۳۰۱)

از منظر سهروردی طور و دیدار در آن تخیلی معنوی و روحانی است. از نظر او تخیل گاه فرشته است گاه دیو. تخیل در برزخی بین تعقل و وهم قرار می‌گیرد؛ اگر از تعقل الهام بگیرد تخیل فعالی است نیکو و در حکم فرشته که تصویرهایی هوشمندانه در حواس ما برمی‌انگیزد و ماهیتی معنوی و روحانی دارد مانند دیدار فرشته و شجره طور در قلّه سینا که موسی بدان هدایت شد. (همان، ص ۲۹۷) نکته قابل ذکر این که موسی در باورهای عرفانی بیشتر نماد خردورزی و تعقل‌گرایی است و عیسی نماد عشق و پاکبازی. به همین جهت می‌توان تخیل برخاسته از تعقل او را در دیدار در سینا و قلّه طور بر وجه خردگرایی موسی حمل نمود.

مجمع البحرين

در جغرافیای عرفانی قرآنی مجمع‌البحرین، به عنوان محل تلاقی دو دریای موسی و خضر یا شریعت و طریقت شناخته شده است. حتی أبلغ مجمع البحرين حیث يلتقي بحر فارس و بحر الروم. قال محمد بن كعب اسمه طنجه، و قال ابي بن كعب افريقيّة. و قيل هما بحر المشرق و المغرب اللذان يحيطان بجميع الارض. و قيل العذب و الملح. و قيل البحرين من العلم و هما موسی و الخضر. (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۷۱۵) در قرآن درباره مجمع‌البحرین آمده است: موسی در طلب خضر با همراه خود به سوی مجمع‌البحرین می‌رود. آن‌ها زاد و توشه (نان و ماهی) فراهم کرده حرکت می‌کنند. سرانجام به مجمع‌البحرین می‌رسند و نزدیک صخره‌ای کنار عین‌الحیات توقف می‌نمایند ولی آگاه نیستند که به مقصد رسیده‌اند به همین سبب آنجا را ترک می‌کنند ولی زنبیل غذا را جا می‌گذارند. فردا که به آنجا بازمی‌گردند متوجه می‌شوند ماهی به سبب تأثیر آب حیات چشمه عین‌الحیات زنده شده است. (امینی لاری، ۱۳۸۵، ص ۳۰) مؤلف روح‌الارواح را نظر بر آن است که موسی تا به مجمع‌البحرین نرفت کمال نیافت: حقاً و حقاً که موسی از مجمع‌البحرین باز آمد، تمام‌تر از آن بود که از طور باز آمد. زیرا که به‌طور

همه سخن وی شنید و این سماع همه نصیب وی بود، آنجاش شربت لطف دادند و اینجا شربت قهر. (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۵۶۰) مولوی نیز طالب همین کمال است:

می‌روم تا مجمع‌البحرین من
تا شوم مصحوب سلطان زمن (مولوی، ۱۳۷۰،
ص ۳۷۹)

در تفسیر القرآن‌الکریم منسوب به ابن عربی آمده است که موسی نماد قلب و جوان همراهش نماد نفس است و مجمع‌البحرین ملتقای دو عالم روح و عالم جسم است (همان) به روایت بلعمی، ادیس یا اندریاس که بنابر برخی روایات، آشپز اسکندر بود با نوشیدن آب حیات جاودان شد. قطره‌ای از آب حیات بر لب ماهی بریان شده یوشع چکید و ماهی در دم زنده شده به دریا رفت. آب به دو سو باز شد و مجمع‌البحرین پدید آمد که موسی از آنجا خضر را باز یافت. (یاحقی، ۱۳۶۹، ذیل کلمه) در کشف‌الاسرار در تفسیر: لا ابرح حتی ابلغ مجمع‌البحرین آمده است: قیل البحران من العلم و هما موسی و الخضر. (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۷۱۳؛ بهاء ولد، ۱۳۵۲، ص ۱۳۵) مجمع‌البحرین را صوم و صلوات می‌داند و به منزله وسیله‌ای می‌شمارد که در راه سیر و سلوک به سالک کمک می‌نماید زودتر به مقصد برسد: اکنون به مجمع‌البحرین صوم و صلوات بنشین چون موسی و رنج به جای آر. در تمهیدات (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ص ۳۱۹) آمده است: دریغا هرگز ندانسته‌ای این بحرین کدام است، یک بحرین، و القرآن است و دیگر بحرین به مکه که کان علیه عرش‌الرحمان حیث اللیل والنهار باشد یعنی جوهر آدمی.

گفت موسی این ملامت کم کنید
آفتاب و ماه را ره کم زنید
می‌رود تا مجمع‌البحرین من
تا شوم مصحوب سلطان زمن

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۶۸)

مجمع‌البحرین جام است و شراب
این شراب و جام آب است و حباب

(ولی، ۲۵۳۶، ص ۱۱۳)

ج) جغرافیای عرفانی انتزاعی

عرفا در آموزه‌های خود علاوه بر جغرافیای طبیعی و جغرافیای قرآنی که قابل انطباق با جهان واقع هستند، جغرافیای خاص خویش را نیز دارند. این جغرافیا را در نقشه‌های توپوگرافی و طبیعی نمی‌توان یافت، بلکه مفاهیمی انتزاعی هستند که علی‌رغم اختلاف در سمت و سو و اشتراک و افتراق در لفظ و معنی، بر حقیقت واحدی دلالت می‌کنند که مقصد نهایی سالک و آخرین منزل سلوک اوست. در این جغرافیا، شمال و جنوب و شرق و غرب به هم می‌پیوندند و اقلیمی ماورای هفت اقلیم جهان مادی پدید

می‌آورد. سرزمینی که هیچ‌جا نشانی از آن نیست ولی قاطبه عرفا در پی وصول بدان و ورود به آن هستند. ذیلاً جلوه‌هایی از این جغرافیا بررسی می‌شود.

عالم بالا

عالم بالا یا جهان ماورای طبیعت جهانی است غیر مادی و سراسر نور و یکرنگی. آخرین نقطه سلوک، همان‌جا که قوس صعود به قوس نزول می‌پیوندد و دایره تکمیل می‌گردد. نقطه‌ای که قرآن هم سفر به آن را توصیه می‌کند: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم» (آل عمران / ۶۴) سفر به عالم بالا یا سلوک در قوس صعود به معنی سرگردان شدن به سوی مشرق و مغرب نیست، بلکه منظور بالا رفتن به سوی قله است. منظور کشیده شدن به مرکز دایره طریقت است که همان حقیقت باشد. جهانی که نور مطلق است. جهانی که در آیین نوافلاطونی زرتشتی، عالم مثال یا زمین آسمانی هورقلیا خوانده می‌شود جهانی است مینوی که هستی راستین دارد. (کربن، ۱۳۷۹، ص ۲۱) کربن در جای دیگری توصیف جهان بالا را از فوایح الجمال و فواتح الجلال نجم الدین کبری (برگه ۱۲۴) چنین نقل می‌کند: چنان نپنداری که آسمانی که در عالم غیب مشاهده کنی همین آسمان است که به چشم ظاهری تو رویت می‌شود، بلکه در کیان غیبت آسمان‌های دیگری وجود دارد که لطیف‌تر و باصفا‌تر و شاداب‌تر از این آسمانند و به اندازه‌ای زیادند که حد و حصری برای آن‌ها محسوس نمی‌باشد. هر چه بیشتر به صفای باطن خود بپردازی آسمانی صاف‌تر و گرانبهارتر به شهود غیبی تو خواهد آمد و همچنین این لطایف ربانی ادامه پیدا خواهد کرد تا در مسیر عروجی خود به صفاءالله نائل آبی و این واقعیات بسی گرانبار در نهایت سیر و سلوک است. (همان، ص ۹۲) مشاهده می‌گردد که درک عالم بالا که لطیف‌تر از جهان مادی است مستلزم دریافت‌های باطنی یا معرفت شهودی است و لازمه کسب این معرفت تلطیف درون است و مقدمه و ابزار این تلطیف، سلوک و فاصله گرفتن از ضخامت و کثافت جهان ماده است. همانگونه که خواجو گفته است:

تو مپندار که بالاتر ازین کاری هست (خواجوی
کرمانی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۹)

گر شود بزمگهت عالم بالا خواجو

عالم مثال

عالم مثال از جهان حسی مجردتر است، ولی تجردش از عالم عقلی کمتر است. برازخ بین الدنیا و الآخرة و غیر آن حصه‌ای از این عالم مثال مذکور است. (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۶) مؤلف مفاتیح - /الاعجاز عالم مثال را تجلی‌گاه حق بر سالک می‌داند: حضرت حق گاه در عالم مثال متلبس به لباس مظاهر حسیه بر او ظاهر شود و این را در اصطلاح تأنیس می‌خوانند که عبارت از تجلی حق است به

صورت مظاهر حسیّه جهت تأنیس مرید مؤید به سبب تزکیه و تصفیه و این ابتداء تجلیات القلوب است. (لاهیجی، ۱۳۷۴، ص ۵۷) وسعت عالم مثال به اندازه‌ای است که میان رؤیا و وحی ارتباط برقرار کرده و با وجود بیگانگی خواب و خیال با عالم اندیشه و تعقل، مقدمات وحی در خواب‌های راست و رؤیاهای صادق توجیه می‌شود و رؤیا در عالم نبوت از پایگاهی قطعی برخوردار است. ابن عربی در فص اسحاقی و فص یوسفی از فصوص/الحکم به تعبیر خواب یوسف و ابراهیم می‌پردازد و در پایان نتیجه می‌گیرد که طلیعۀ وحی انبیا، خواب‌های خوش بوده است. حتی پیامبر(ص) هم در خواب می‌بیند که با عزت و احترام وارد مکه می‌شود. (خوش‌نظر، ۱۳۸۷، ص ۶۳) به تعبیر شاه نعمت‌الله ولی: «عالم مثال عالمی است روحانی از جوهر نورانی، شبیه به جوهر جسمانی:

نه جسم مرکبی است مادی نه جوهر عقلی مجرد

بلکه حدی است فاصل میان جوهر مجرد لطیفه و جسمانیۀ مادی کثیفه، جامع جانبین است و با نصیب از طرفین و نزد محققین در عوالم روحانیه و عقلیه و خیالیه حقایق جوهره مجردۀ اند، و برزخی که مشتملند بر جمیع صور روحانی و جسمانی اول مثال گفته‌اند. و آن مثال صوری است که در تمثال جمال اعیان ثابتۀ در مرآت این عالم متمثل شده و در این عالم مثال عین اول که اسم جامع الهی است بر ما تجلی کرده.

دیدیم جمالی به کمالی که چه گویم حسنی و چه حسنی و جمالی که چه گویم
 نوشته خطی بر ورق روی چو ماهی هر حرف از آن خط به مثالی که چه گویم
 و عالم مثال را عالم مفصل گفته‌اند؛ از آن وجه که غیر مادی است و شبیه است به عالم مثال متصل:

در مثالش خیال می‌بینم جنتی بر کمال می‌بینم

و هر معنی از معانی کلیه و جزویه و روحی از ارواح علویه و سفلیه، او را صورتی است مثالیه.

این لوح بگیر و هر دو را می‌خوانش این هر دو مثال این و آن می‌دانش

(ولی، ۲۵۳۶، ص ۵۰-۵۱)

عالم مثال ضرورتاً میانه است: یعنی فضایی بین عالم روح و عالم ماده، مابین ملکوت و ناسوت. در این فضا ارواح متمثل می‌شوند و اجسام نیز اشکالی روحانی می‌یابند. صورت پذیری روح، تحقق نمی‌یابد مگر به وجود و حضور فضایی مثالی که بامکان سه بعدی دنیای عقلی اساساً متفاوت است و در ساحت دیگری از وجود قرار یافته است. این فضا، فضای تخیل و عرصه بازتابی خیال مطلق است و خیال نیز نحوه ظهور و صورت‌پذیری تجلیات غیبی است، خیال همان نیروی آفریننده است که به موجب آن عالم غیب به صورت طرح‌های صور نوعی ظاهر می‌شود. در عرفان اسلامی بخصوص ایرانی این فضا به نام اقلیم هشتم، جابلسا، جابلقا، هورقلیا، ناکجاآباد و عالم مثال نامیده می‌شود. فضای مثالی جایی است که متمثل

و ممثل به صورت بخشیده و صورت بخشنده در حرکتی آنی، یکی شوند. آنجایی که آرکی تایپ ظاهر می‌شود و تجلی غیبی مظهر و تجلی گاهی می‌یابد فضای مثالی تحقق یافته است. فضای مثالی، محل جمع اعداد است به همین جهت یونگ آن را نقطهٔ تفرید می‌نامد. بی‌مناسبت نیست که در آن فضا، جسم و روح متقابلاً و در آن واحد متمثل می‌شوند. جهات بالا و پایین، پیش و پس، راست و چپ در این فضا مصداقی ندارند؛ زیرا هر چیز ممکن است در آنجا در آن واحد به هر صورت و هر شکل ظاهر شود. (شایگان، ۲۵۳۵، ص ۱۸۶)

وی در ادامه مشخصات عالم مثال را این گونه برمی‌شمارد: ۱. این فضا هم محیط است هم محاط. یعنی مرکزی که به دور آن، این فضا نظام می‌یابد و صورت می‌پذیرد در عین حال محیط به تمام این فضا است. ۲. این فضا میانهٔ برزخ است که هم چیزها را متصل می‌کند و هم در این اتصال آنی، خصائص متضاد آن‌ها را طبق نظام خاصی سازمان می‌دهد. از این رو، فضایی است که جمع اعداد و مظهر کل و تمامیت و واحدیت است. ۳. صور غیبی در این عالم به زبان رمز سخن می‌گویند و هر عبور از محسوس به مثال در حکم یک تأویل یا یک دگرگونی از صورت خارجی چیز به رمز باطنی و مثالی آن است. علم تأویل که اساس شیوهٔ کشف محبوب و رسوخ به دنیای درون است بر همین اصل استوار است. در نتیجه عالم محسوس مظهر عالم مثال و عالم مثال مظهر عالم جبروت است و چون این ارتباط پله به پله، درجه به درجه، شامل کلیهٔ اشکال، الوان، اصوات و چیزهای دیگر نیز می‌شود در هر درجه‌ای از درجات به طور خاصی امکان‌پذیر است و به زمان و فضای خاصی تعلق دارد. بی‌مناسبت نیست که عرفای اسلامی دم از زمان کثیف، لطیف و الطف می‌زنند. (همان، ص ۱۸۶-۱۸۹)

هورقلیا

هورقلیا یا زمین خورشیدی یا سرزمین همیشه روشن و سراسر نور در جغرافیای عرفانی مقابل ظلمات است. ظلمات قسمی از زمین است که به عقیدهٔ قدما همیشه شب است و آب حیوان آنجاست و در زمیانش گوهرها پراکنده است. ظلمات ثلاثه که در قرآن آمده کنایه از سه تاریکی است که یونس را پیش آمد: تاریکی شب، تاریکی شکم ماهی و تاریکی قعر دریا؛ یا تاریکی مشیمه، تاریکی شکم و تاریکی رحم. (سجادی، ۱۳۷۰، ص ۵۶۱) قیصری در مقدمهٔ شرح فصوص/الحکم آن را افلاک مثال می‌داند: «هورقلیا هو عالم الأفلاک المثالی؛ لأن للأفلاک عندهم فرد مجرد عقلائی و فرد مجرد مثالی.» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۲) حتی تصور شرق و غرب در جغرافیای عرفانی به گونه‌ای که در داستان غربت غریبه تصویر شده حکایت از نوعی ثنویت کیهانی یا دو عالم شرقی و غربی یا نورانی و ظلمانی دارد. زیرا شیخ اشراق آن را از عجایب اقلیم هشتم می‌داند: «و هذه أحكام الإقليم الثامن الذی فیه جابلق و جابرص و هورقلیا ذات العجائب.» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۵۲)

هورقلیا در اصل فارسی است: خورکلیایی (جسم خورشیدی) شاید سهروردی آن را به صورت هورکلیایی به کار برده بعداً به دست کاتبان به صورت هورقلیایی تحریف و تصحیف شده است. (مجتبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۴) سهروردی معتقد است فراسوی جهان حسی، جهان دیگری هست که در فضا، طرح و بعد گستردگی دارد، ولی نه به شکلی که ما در جهان اجسام مادی درک می‌کنیم. این جهان در اقلیم هشتم است. هورقلیا زمینی رازآمیز که شهرهای زمردین دارد و بر تارک کوهی کیهانی به نام البرز یا قاف قرار دارد. (کربن، ۱۳۷۹، ص ۷۰) کربن در ادامه با اشاره به باورهای ایرانیان پیش و پس از اسلام، هورقلیا را استمرار سنت مانوی زمین نور می‌داند که با الوهیتی از نور جاودانه که پیرامونش را شکوه‌های دوازده-گانه فرا گرفته اداره می‌گردد و هورقلیا، بهشت (جمشید) و زیبایی‌های زمین خاکی همه در آن گنجانده شده است. او حتی موضوع جزیرهٔ خضرا را که زیست‌گاه امام غایب است یادآور این اعتقاد می‌داند. (همان، ص ۸۹) همانگونه که مؤلف *مناهیج‌انوار المعرفه* ذیل حدیث "غمامه" اقلیم هشتم را محل زندگی آن حضرت دانسته است: پیش از این در باب سیر ملکوتی و چگونگی آن، آنجا که سخن از اقلیم هشتم و مقرر حضرت صاحب‌الامر (عج) در میان بود به تفصیل مطالبی بیان گردید. (رازشیرازی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۶)

داریوش شایگان آن را تکمیل شدهٔ باور اساطیری ماندالا (نقش جهان) می‌داند. او با تلفیق اندیشه‌های شرقی مثل اساطیر ایران، هند و چین با باورهای غربی همچون اعتقادات مسیحیان می‌گوید: ماندالا اولین طرح صورت نوعی اساطیر است که در بیشتر مذاهب مشرق زمین یافت می‌شود. در عرفان قرون وسطای غرب نیز یافت می‌شود بیشتر ماندالاهای مسیحی، عیسی را در مرکز یک دایره و چهار تن از حواریون را در چهار جهت فضا نشان می‌دهند. ماندالاها اغلب به صورت گل، صلیب یا چرخ جلوه می‌کند و زیباترین آن‌ها در اساطیر بودایی و تبتی وجود دارد ماندالای نقش جهان معمولاً به صورت تصویری است که چندین دایرهٔ متحد‌المركز دارد و در میان آن مربعی است که چهار دروازه دارد و هر کدام به یکی از جهات اربعه فضا گشوده می‌شود و داخل این مربع چهار مثلث است. ممکن است دایره‌های متحد‌المركز بصورت گل نیلوفر ظاهر شود، گل نیلوفر از قدیم‌ترین تمثیل‌های هند است. وی در ادامه می‌گوید در تبت و هند و چین، ماندالا وسیلهٔ تمرکز نیروی ذهنی و دماغی است؛ زیرا ورود به ماندالا و نفوذ به مرکز آن به منزلهٔ ورود به مرکز وجود خودمان است و طواف دور خانه خدا یا چرخش دور معابد هندو و بودایی همین هدف را می‌رساند. مرکز ماندالا محل نزول محور عالم است و هر که به مرکز وجود یعنی ماندالا راه یابد به مرکز هستی که نقطهٔ اتصال مبدا انسان و مبدأ عالم است می‌پیوندد. (شایگان، ۲۵۳۵، ص ۱۹۱-۱۹۳) سهراب سپهری با اشاره به اینکه شاهان قدیم برای اجرای آداب مذهبی لباسی می‌پوشیدند که در بالا مدور و در پایین مربع بود گفته است در چین، مکان مربع است و زمین مربع است.

حتی معتقد است اورشلیم آسمانی بر دایره استوار بود وقتی که در پایان دور تسلسل از آسمان به زمین فرود آمد شکل مربع به خود گرفت. (سپهری، ۱۳۶۹، ص ۱۶)

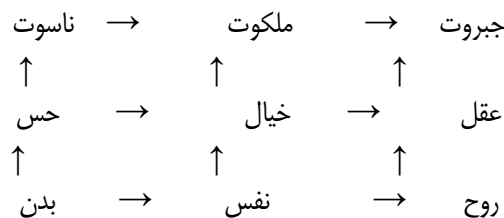
ناکجا آباد

مقصود از ناکجاآباد، مدینه فاضله، آرمانشهر یا آبادی است که آن سوی کوه‌های روانی _ آفاقی قاف قرار دارد. همان شهری که همچون جابلقا و جابرسا و هورقلیا در نقشه‌های جغرافیایی نمی‌توان یافت. افق این منطقه در سطح مقرر اقلیم نهم یا سپهر سپهرها (فلک الافلاک) یعنی خارج از مختصات جغرافیایی معمولی ماست. زیرا وقتی سالک این سطح را پشت سر می‌نهد و این حد از عالم و آفاق را درمی‌نوردد دیگر پرسش کجا معنا و مفهومی ندارد؛ لذا نام ناکجاآباد از همین فکر برمی‌خیزد یعنی مکانی بیرون از مکان. در جغرافیای قرآنی می‌تواند منطبق باشد بر سرچشمه اشراق نور که در آیه نور مکان آن به صورت رمزی مشخص شده است: «یوقد من شجرة المبارکه لا شرقیه ولا غربیه» (نور/ ۳۵) در اندیشه نسفی که بر گرفته از آیات قرآن است ناکجاآباد یا آرمانشهر مکان نیست، بلکه شخص است. این شخص همان انسان کامل است. آیه نور هم تبیین‌کننده وجهی از حقیقت انسان کامل است و ورود به این شهر در حقیقت ورود به مرتبه‌ای از مراتب وجودی انسان کامل خواهد بود. به نظر او این انسان کامل است که حقیقت نور را به خودش می‌شناساند. به عبارتی ظریف‌تر، انسان کامل و حقیقت وجودیش، اظهر و اتم و اعرف از مفهومی به نام نور است. بدین معنی که اگر انسان کامل نباشد حتی نور که در تعریفش گفته می‌شود «ظاهر لفسه و مظهر لغیره» برای خود نیز ظهوری نخواهد داشت تا چه رسد به این که حقیقت اشیا دیگر را بر آن‌ها مکشوف کند. بنابراین، مفهوم نور از طریق انسان کامل «ظاهر لفسه» است: یعنی نور را از ظلمت چنان جدا می‌کند که نور خود را کماهی می‌داند و می‌بیند. (رک: یوسفی و حیدری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲) ناکجاآباد جهانی است که رویدادهای نفس، تمثیل‌های عرفانی و بینش‌های پیامبرانه در آن، جای دارند. به تعبیر مرصاد العباد و آنچه از قبیل علویات است از عرش و کرسی و لوح و قلم و برج و افلاک و کواکب و سیارات و ثوابت و منازل و بیت المعمور و سدره المنتهی و قاب قوسین و لا مکان و دیگر اصناف موجودات و انواع مخلوقات چگونه شرح توان داد. (نجم الدین رازی، ۱۳۷۸، ص ۵۵)

به عنوان مثال در *آواز پر جبرئیل* چهره‌ای را به نام عقل سرخ می‌بینیم که در آثار ابن سینا حی بن یقظان نام داشت. او در پاسخ سالکی که به مرتبه دیگری از وجود رسیده است می‌گوید: از جانب ناکجاآباد می‌رسم. همین اصطلاح در *مونس‌العشاق* هم مشاهده می‌شود آنجا که در پاسخ یعقوب گریان، حزن می‌گوید از اقلیم ناکجاآباد می‌آیم. «راه حزن نزدیک بود، به یک منزل به کنعان رسید، از در شهر درشد، طلب پیری می‌کرد که روزی چند در صحبت او به سر برد. خبر یعقوب کنعانی بشنید، ناگاه از در صومعه

او درشد، چشم یعقوب بر او افتاد، مسافری دید آشنا روی و اثر مهر در او پیدا. گفت مرحبا! به هزار شادی آمدی، بالاخره از کدام طرف ما را تشریف داده‌ای؟ حزن گفت از اقلیم «ناکجاآباد» از شهر پاکان. یعقوب به دست تواضع سجاده صبر فروکرد و حزن را بر آنجا نشاند و خود در پهلوش بنشست.» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۷۳) در رساله الطیر ابن سینا که سهروردی ترجمه کرده است نه فلک در رمز نه کوه ظاهر می‌گردند. اولین کوهی که مرغان به سر آن می‌رسند با فلک قمر تطبیق می‌کند و کوه نهم همان فلک الافلاک یا کوه قاف است که گرد جهان برآمده و برخلاف افلاک هشت گانه از بالا به وسیله فلک دیگری محدود نشده است. (سهروردی، ۱۳۷۳، رساله الطیر، ۳۰۳) سهروردی چنین می‌گوید: چون به نزدیک وی رسیدیم الحان مرغان شنیدیم که از خوبی آن ناله‌ها، بال‌های ما سست می‌شد و می‌افتادیم و نعمت‌های الوان دیدیم و صورت‌ها دیدیم که چشم از وی برنتوانستیم داشتن، فرود آمدیم. با ما لطف‌ها کردند و میزبانی کردند بدین نعمت‌ها که هیچ مخلوق وصف و شرح آن نتوان کرد. اینجا شهر فرشتگان یا نفس‌ها یا عقل‌هاست. جایی که سهروردی به آن نام ناکجاآباد داده است. (پورنامداریان، ۱۳۸۶، ص ۳۵۳)

کلمه ناکجاآباد بر چیزی که مانند یک نقطه شکل گرفته باشد و فاقد بُعد و امتداد باشد دلالت نمی‌کند. کلمه فارسی «آباد» به مفهوم شهر و منطقه مسکونی است و وسعتی را در برمی‌گیرد. این نکته روشن شده که ناکجاآباد از نظر توپوگرافیک از سطح محدب فلک نهم آغاز می‌شود. جایی شبیه جابلقا و جابرسا. (کرین، ۱۳۸۴، مقاله عالم مثال، ص ۲۵۴) در کتاب رمز و داستان‌های رمزی وقتی از ناکجاآباد رمزگشایی می‌شود آن را جایگاه نور و انوار قاهره‌ای می‌داند که در سلسله طولی و عرضی قرار دارد و در حکمت اشراق مشرق خوانده می‌شود. یعنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مقرب که از ماده یا تاریکی عادی است به همین جهت در برابر دیدگان موجودات فناپذیر نامرئی است. (پورنامداریان، ۱۳۸۶، ص ۳۵۴) طبیعتاً هر چه سالک به سمت عوالم بالاتر سیر کند بیشتر به لذات ناشی از نورهای آن پی می‌برد و معرفت استوارتری می‌یابد. زیرا فراتر از برزخ‌های عالم مثال، عوالم دیگری وجود دارد که تدبیر همه صور برزخ‌ها و صور عالم مثال در آن عوالم مثالی انجام می‌گیرد. این مراتب فراتر به ناکجاآباد و لامکان مشهور است. (خوش نظر، ۱۳۸۷، ص ۵۸)



(نمودار سیر عوالم بالا)

اقلیم هشتم

در جغرافیای قدیم جهان را به هفت اقلیم تقسیم می‌کردند و هر اقلیم مشتمل بر سرزمین‌ها و مردمان خاص خود می‌شد. در جغرافیای عرفانی عوالمی وجود دارد که در هیچ کدام از اقلیم‌های هفت گانه جهان ماده نمی‌گنجد ناچار آن‌ها را در اقلیمی به نام اقلیم هشتم جای می‌دهند. سهروردی گوید: اشرفات بر نور مدبر یعنی نفس، منعکس به هیکل و روح نفسانی که نهایت کمال متوسطان در سلوک است شود. همین انوار سبب می‌شود که سالکان کامل به روی آب و هوا راه روند و به آسمان‌ها پرواز کنند. این‌ها احکام اقلیم هشتم‌اند که جابلقا و جابلصا و عالم هورقلیا در آن واقع است...عالم مثال را اقلیم ثامن گویند. زیرا عالم مقدار هشت است که هفت قسم آن اقلیم هفتگانه است و اقلیم هشتم مقادیر مثالیه، یعنی عالم مثال معلقه است. (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۴۰۰) مؤلف کتاب *مناهج انوار المعرفه* اقلیم هشتم را همان برزخ یا عالم مثال می‌داند: و این عالم ملکوت و برزخ و مثال و قلب به هر اصطلاحی که اسم برده شود مشتمل است بر صورت موجوداتی که در عالم اجسام است. صورت مثالیّه اجسام؛ صورت محسوس لطیف مقداری است و اشراقیین، این عالم را اقلیم هشتم نامیده‌اند. (رازشیرازی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۳)

هانری کرین در مقاله عالم مثال، با ذکر اعتقاد به سه جهان، جایگاه اقلیم هشتم را تبیین کرده است. وی با تکیه بر آرای سهروردی گفته است جهان به سه بخش منقسم می‌شود: اول جهان مادی و محسوس یا عالم ملک. دوم، جهان فراحسی یا نفوس ملکوت یا عالم ملکوت که شهرهای رمزی در آن واقع شده و از سطح محدب فلک نهم آغاز می‌شود. سوم، جهان عقول محض یا عالم فرشتگان مقرب. سپس ادامه می‌دهد که این سه جهان با سه عضو ادراکی حس، خیال و عقل قابل درک است، ولی بین دو جهان تجارب حسی مذکور و عالم تفکر انتزاعی، جهان دیگری قرار دارد که هم واسطه است هم واسطه و عالم قال یا عالم صور خیال نام دارد. به نظر کرین، این عالم از نظر هستی‌شناسی همان قدر واقعی است که جهان محسوس و عالم معقول. این عالم واسطه همان اقلیم هشتم است و برخوردار از بعد، شکل و رنگ: ولی این ابعاد، اشکال و رنگ‌ها متعلق به ادراک خیالی یا حواس باطنی و نفسانی - روحانی است. اقلیم هشتم اقلیمی است خارج از همه اقالیم، مکانی بیرون از همه مکان‌ها ناکجا آباد. (رک: کرین، ۱۳۸۴، ص ۲۵۷-۲۵۸) وی در جای دیگری مثالی برای این عالم می‌آورد و می‌گوید: روایات موجود در سنت شیعی که حکایت نیل به سرزمین امام غایب را باز می‌گوید هیچ یک خیالی، واهی، غیر واقعی یا تمثیلی نیستند. بلکه عالمی فراحسی است که تنها به مدد ادراک تخیل می‌توان آن را درک کرد و تجربه نمود. (همان، ص ۲۶۷)

شیخ اشراق، عالم مثال را همان اقلیم هشتم می‌نامد و معتقد است عالم جسمانی دو بخش عنصری و افلاکی دارد و اگر عالم مثال را مشابه آن بدانیم این عالم نیز دو بخش دارد. عالم مثال فلکی یا هورقلیا و عالم مثال عنصری که شامل دو بخش جابلقا و جابرساست. در عالم فلکی جسمانی خورشید. صورت بخش همه صور جسمانی است، ولی در عالم مثال فلکی هورخش یا خورشید مثالی. (داداشی، ۱۳۸۱، ص

۶) در قوس نزولی وجود، عقول در مشرق که افق الوهیت است طلوع می‌کنند و نفس‌ها در مشرق عقول، نفس‌های بشری در مغرب ظلمت ماده غروب می‌کنند. یعنی در سرزمین دورافتادگی و غربت که در قصه غربت غریبه نامش قیروان است. در قوس صعود پرعروجی رمزی دارد و آن مرگی در مغرب و طلوعی در مشرق است. نفس در شرق اصغرش که جهان نفس است برمی‌خیزد و با همین خیزش از من که مغرب اوست جدا می‌شود. آنگاه در شرق اکبر که جهان عقول است طلوع می‌کند. بدین سان از جهان نفس که اکنون دیگر نسبت به عقل مشرقی در حکم نوعی مغرب است بالاتر می‌رود. میان این دو شرق، شرق اوسط یا اقلیم هشتم قرار دارد که سه‌رودی آن را ناکجاآباد می‌نامد و دربردارنده تمامی عالم ملکوت طالع بر نفس است. (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۲۱۵) به تعبیر روشن‌تر در مقابل مشرق عرفانی که نور محض یا جهان فرشتگان مغرب است مغربی قرار دارد که جهان تاریکی و ماده است. در میان این مشرق و مغرب که اولی آن سوی فلک نهم قرار دارد و دومی زیر فلک قمر، مغرب وسطی وجود دارد که همان افلاک نجومی یا مغرب آسمانی است. این مغرب به علت نزدیکی با عالم انوار محض از مغرب زمینی پاک‌تر و لطیف‌تر است. (پورنامداریان، ۱۳۸۶، ص ۳۵۴) این مغرب یک سوی اقلیم هشتم است در برابر آن سوی اقلیم هشتم که کوه قاف یا البرز قرار دارد و از آن به ناکجاآباد هم تعبیر شده است.

جابلقا و جابلسا (جابرسا)

شارستان هزار دروازه جابرسا و جابلقا در دیار شهرهای زمرد (همان قاف، همان اقلیم هشتم) صورت مربع دارد. جابرسا شهری است در جانب مغرب، لیکن در عالم مثل، منزل آخرت سالک است. جابلقا شهری است به مشرق لیکن در عالم مُثُل. منزل اول سالک باشد. به اعتقاد محققین در سعی وصول به حقیقت (سپهری، ۱۳۶۹، ص ۱۹) دو شهر افسانه‌ای، سرزمین‌های خیالی، اساطیری، شهرهای مثالی در اسلام معادل بهشت «بودی ساتوا» در آیین بودا، «وارای» جمشید در اوستا. (شایگان، ۲۵۳۵، ص ۱۸۷) به زبان سریانی مرقیسیا و برجیسیا، دو شهر از عجایب صنع خدا که یکی از سوی مشرق با کوه قاف پیوسته بود یکی از سوی مغرب. (یاحقی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۵ به نقل از تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۹۲) شاید دقیق‌ترین توصیف از کشف/الاسرار باشد «روایت کنند از وهب منبه که رب العالمین ذو القرنین را گفت یا ذا القرنین این زمین را چهار کرانه است: یکی مشرق آنجا امتی‌اند که ایشان را ناسک گویند. دیگر کرانه مغرب است امتی دارند که ایشان را منسک گویند میان این دو امت طول زمین است. کرانه سوم جابلقا است قومی دارند که ایشان را هاویل گویند. کرانه چهارم جابرسا است در مقابل جابلقا قومی دارند که ایشان را تاویل گویند و میان این دو قوم عرض زمینست، و بیرون ازین چهار امت امت‌های دیگرست در میان زمین که ایشان را جن و انس گویند و یاجوج و ماجوج، ترا باین زمین می‌فرستم تا پادشاه باشی مردمان.» (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۷۳) دو شهر جابلقا و جابلسا مؤمنند و خداپرست. مردم جابلسا از اعقاب ثمودند و پیروان صالح و مردمان جابلقا از بازماندگان قوم عاد. مردمانی که در این شارستان هستند سه قومند «منسک، تادیس، قافیل» و پس از ایشان یاجوج و ماجوج. یهودیان می‌گویند اولاد موسی از

جنگ بخت نصر گریختند خداوند آن‌ها را در جابلسا جای داد. به گفته آثار البلاد، پیامبر (ص) شب معراج به آن شهر درآمد و یکی را از خودشان بر آن‌ها خلیفه نمود. (همان) به نوشته عجایب المخلوقات جابلقا شهری است بر حد مشرق از پس وی هیچ آبادانی نیست. گرما بود سخت و مردم در سرداب‌ها باشند. در وقت شروق آفتاب دریا به جوش آید و آوازهای هول از آن حاصل شود که دل‌ها بشکافد. جابلسا شهری است در حد مغرب هزار و دوازده دروازه دارد هر شب بر هر دروازه هزار مرد حارس باشند. (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۴) حکمای بزرگی همچون ناصر خسرو و سنایی نیز به آن اشاراتی دارند:

ای پسر بنگر به چشم دل در این زرین سپر
کو ز جابلقا سحرگه قصد جابلسا کند

(ناصر خسرو، ۱۳۷۰، ص ۳۸۹)

سخن کز روی این گویی چه عبرانی چه سریانی
مکان کز بهر حق جویی چه جابلقا چه جابلسا

(سنایی، ۱۳۸۵، ص ۵۲)

در جغرافیای عرفانی، جابلقا در مشرق اقلیم هشتم در عالم مثال واقع شده مشتمل است بر صور نوعی ازلی اشیای منفرد که در آن این صور در نسبت با جهان محسوس به شکل از پیش موجود و مقدر دارای تقرر و ثبوتند. «جابلقا»، «و هی ایضا من نواحیها التی هی شرق عالم الأرواح، و درجاتها أرفع من درجات الفرقة الأولى حتی یبلغ درجات بعضها إلى السماوات العلی بقرب درجات أرواح الشهداء.» (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۶۰۵) جابر سا یا جابلسا در مغرب اقلیم هشتم واقع است. جابلسا عالم مثال و عالم برزخست که ارواح بعد از مفارقت نشأ دنیویّه در آنجا باشند و صور جمیع اعمال و اخلاق و افعال حسنه و سیئه که در نشأ دنیا کسب کرده‌اند چنانکه در احادیث و آیات وارد است در آنجا باشند و این برزخ در جانب مغرب اجسام واقع است. (لاهیجی، ۱۳۷۴، ص ۵۲) جابلسا برزخی است که ارواح پس از اقامت موقت خود در جهان خاکی آنجا ساکن می‌شوند و صور افکار یا امیال ما، دلهره‌های ما، رفتار و اعمال و آنچه در زمین انجام داده‌ایم در آن تقرر و ثبوت دارد. (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۵۸) کربن معتقد است جهان چه از نظر قوس نزولی (گذر از وحدت به کثرت) چه از نظر قوس صعودی (بازگشت موجودات به سرچشمه اعلاّی خویش) برزخی دوگانه است اگر آن را روی قوس نزولی جای دهیم برزخ ما همان شهر جابلقاست و اگر آن را از زاویه بازگشت بنگریم همان شهر تاریک جابرساست که در قوس صعودی قرار گرفته است. (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۹۱) شهر جابلقا مرتبه الهیه که مجمع‌البحرین وجوب و امکان است باشد که صور اعیان جمیع اشیا از مراتب کلیه و جزئیّه در اوست و شهر جابلسا نشانه انسانی است که مجلای جمیع حقایق اسمای الهیه و حقایق کونیه است. هرچه از مشرق ذات طلوع کرده از مغرب یقین انسانی غروب نموده در صورت او مخفی گشته است و این دو سواد اعظم‌اند در مقابل یکدیگر و خلق هر دو را به حقیقت نهایی نیست. (شرح گلشن راز به نقل از گوهرین، ۱۳۸۸، ج ۴، ذیل جابلقا و جابلسا) پس

می‌توان گفت جابلقا عالم مثالی است که در جانب شرق ارواح واقع شده برزخی است میان غیب و شهادت و مشتمل بر صور عالم و جابلسا عالم مثالی و برزخی است که ارواح پس از مفارقت نشأت دنیوی به آنجا می‌روند و این برزخ در سمت مغرب اجسام واقع شده است. به تعبیر گوهرین خلق شهر جابلقا الطف و اصفایند و خلق شهر جابلسا به خاطر اعمال و اخلاق رذیله‌ای که در نشأت دنیویه کسب کرده‌اند بیشتر مصور به صور مظلمه باشند.

نتیجه‌گیری

در جغرافیای عرفانی با سه مقوله روبرو هستیم. یکسری مقولاتی که در جغرافیای طبیعی مایزای خارجی دارند مثل جهات چهارگانه، نام شهرها، اقالیم و ممالک و شهرها که البته در جغرافیای عرفانی تأویل پذیرند و نقش نمادین و رمزگونه به خود گرفته‌اند. مثلاً مشرق عرفانی الزاماً طرف شرق جهان خاکی یا مطلع شمس قرار ندارد، بلکه جایی است که از آنجا نور متجلی می‌شود. همچنین، مغرب در آموزه‌های عرفانی وجود مادی انسان است که صرفاً در تاریکی و ظلمت با مغرب طبیعت وجه اشتراک دارد. افلاک در عرفان فقط سقفی برفراز زمین نیست، بلکه هر کدام از آنها با عقول و نفوس عشره مرتبطند و هر عقل پیری نورانی تصویر می‌شود. همانگونه که ایران در ربع مسکون عالم عرفان همان خورنه یا زمین مرکزی است که نماد دل قرار می‌گیرد. در جغرافیای عرفانی قرآنی مقولات قرآنی همانند قاف، عرش، کعبه، طور و مجمع‌البحرین بر مشرب عرفا تفسیر و تأویل می‌شود. در این جغرافیا قاف سرزمین دل و سرمنزل سیمرغ جان است. قاف آخرین منزل سلوک عارف و دیدار با معبود حقیقی محسوب می‌شود. عرش مثل کعبه در جغرافیای عرفانی به شکل مکعب است و چهار رکن آن را عقل، نفس، طبیعت و ماده کلی یا ابراهیم، نوح، موسی و عیسی یا محمد، علی، حسن و حسین تشکیل می‌دهد. طور در وادی ایمن در مشرق جغرافیای عرفانی واقع است و مظهر امر الهی و دماغ انسانی است که مظهر عقل و نطق شمرده می‌شود. همان‌گونه که مجمع‌البحرین محل تلاقی قلب و نفس یا شریعت و طریقت لحاظ شده است. در جغرافیای انتزاعی سخن از مکان‌هایی است که نه در طبیعت و نه در قرآن یافت می‌شود بلکه از مکان‌هایی است که در ذهن خلّاق عارفان یافت می‌شود. برخی از این مکان‌ها ریشه در آموزه‌های اسلامی دارد. برخی از حکمت خسروانی ایرانی سرچشمه گرفته است. در این جغرافیا عالم بالا، جهانی سراسر نور و لطیف‌تر از جهان ماده است. عالم مثال فضایی است میانه عالم روح و عالم ماده بین ملکوت و ناسوت که روح و جسم پدیده‌ها و موجودات در این برزخ به هم متصل می‌شود. از این رو عالم مثال مظهر تمامیت، کلیت و جمع اضداد است. در جغرافیای عرفانی هورقلیا یا زمین خورشیدی وجود دارد که سراسر نور و همیشه روشن است و وقتی سالک به آن وارد شود دیگر سیاهی، تاریکی و ظلمتی نمی‌بیند. هورقلیا در مرکزیت جهات چهارگانه‌ای که به شکل مکعب تصور می‌شوند قرار دارد و این مرکزیت همان نقطه اتصال مبدأ انسان به مبدأ عالم قلمداد می‌شود. اگر سالک بتواند از این

مرکز بگذرد وارد آرمانشهر یا مدینه فاضله عرفانی می‌شود که در این جغرافیا ناکجاآباد نامیده می‌شود. آبادی که محلش خارج از مختصات جغرافیایی معمولی است. جهانی که رویدادهای نفس، تمثیل‌های عرفانی و بینش‌های پیامبرانه در آن جای دارند. وقتی بدن به ناسوت و نفس به ملکوت و روح به جبروت می‌پیوندد وارد ناکجاآباد می‌شود که در اقلیم هشتم واقع است. اقلیم هشتم جایگاه هورقلیا، عالم بالا، عالم مثال، قاف، جابلقا و جابلسا و بسیاری دیگر از تعابیر جغرافیایی عرفانی است که در سطحی ماورای درک بشری قرار دارند.

پی‌نوشت

^۱ رکوه: مشک خرد؛ کیسه چرمین؛ به کسر و ضم اول به معنی خرقة و وصله لباس است که اینجا مرجح می‌نماید. (دهخدا، ذیل کلمه)

منابع و مأخذ

قرآن مجید

آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
 ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۸۸)، تفسیر عرفانی قرآن کریم، ترجمه حیدر شجاعی، تهران، فهرست.
 الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ساری، تهران، سروش.
 امام القشیری، (۲۰۰۸)، لطایف الاشارات، تحقیق ابراهیم سیوتی، چاپ چهارم، قاهره، الهيئة المصریة العامة للكتاب.
 امینی لاری، لیلا، (۱۳۸۵)، «رمزگشایی از ماجرای خضر و موسی»، مجله علوم اجتماعی دانشگاه شیراز، شماره ۴۸.
 بقلی شیرازی، روزبهان، (۲۰۰۸م)، تفسیر عرایس البیان فی حقایق القرآن، تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، تهران، طهوری.
 بهاء‌ولد، (۱۳۵۲)، معارف بهاء ولد، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، طهوری.
 پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۶)، رمز و داستان‌های رمزی، چاپ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.
 جان ناس، (۱۳۷۲)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انقلاب اسلامی.
 جلالی و فاطمه رضاداد، (۱۳۸۶)، «کوه قاف اسطوره یا واقعیت»، فصل نامه علوم حدیث، سال ۱۲، شماره ۴۵-۴۶.

- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۶)، *درآمدی بر تصوف*، ترجمه محمد رضا رجیبی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- خواجوی کرمانی، محمود بن علی، (۱۳۷۸)، *دیوان خواجو*، تصحیح حمید مظهری، تهران، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- خوش نظر، رحیم، (۱۳۸۷)، «*نقد محتوایی عالم خیال*»، مجله کتاب ماه هنر، بهمن ۸۷.
- داداشی، ایرج، (۱۳۸۱)، «*عالم خیال به روایت شیخ اشراق*»، فصلنامه فرهنگستان هنر، شماره ۳.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- راز شیرازی، ابوالقاسم، (۱۳۶۳)، *مناهیق انوارالمعرفة فی شرح مصباح الشریعة*، تصحیح سید محمد جعفر باقری، تهران، خانقاه احمدی.
- سپهری، سهراب، (۱۳۶۹)، *اتاق آبی*، ویراستار پیروز سیار، تهران، سروش.
- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۰)، *فرهنگ مصطلحات عرفا*، چاپ سوم، تهران، بوذرجمهری.
- سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۷)، *فرهنگ جامع اصطلاحات ابن عربی*، تهران، زوار.
- سمعانی، احمد، (۱۳۸۴)، *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتحاح*، نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- سنایی، مجدود بن آدم، (۱۳۸۵)، *دیوان*، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، چاپ ششم، تهران، سنایی.
- سنایی، مجدود بن آدم، (۱۳۸۷)، *حدیقه الحقیقه*، موسوم به لطایف الحدایق، عبداللطیف عباسی، مقدمه و تصحیح محمد رضا یوسفی، محسن محمدی، قم، آیین احمد.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۶۷)، *حکمة الاشراق*، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین ابوحنفص، (۱۳۷۵)، *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور اصفهانی، قاسم انصاری، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- نعمت الله ولی، (۲۵۳۶ش)، *رسایل شاه نعمت الله ولی*، جواد نور بخش، ج ۳، تهران، فردوسی.
- شایگان، داریوش، (۱۳۷۱)، *هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
- شایگان، داریوش، (۲۵۳۵ش)، *بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی*، تهران، امیرکبیر.
- شجاعی، حیدر، (۱۳۸۹)، *تفسیر قرآن صحابه و تابعین*، تهران، فهرست.

شمیسا، سیروس، (۱۳۸۷)، *فرهنگ اشارات ادبیات فارسی*، دو جلدی، چاپ اول، ویرایش دوم، تهران، میترا.

طوسی، ابونصر سراج، (۱۹۱۴ م)، *اللمع فی تصوف*، تصحیح رینولد آلین نیکلسون، لیدن، مطبعة بریل.

طوسی، محمد بن محمود، (۱۳۸۷)، *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات*، به اهتمام منوچهر ستوده، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.

عطار، فریدالدین، (۱۳۸۴)، *دیوان*، تصحیح تقی فضلی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۸۳)، *منطق الطیر*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

عین القضاة عبد الله بن محمد، (۱۳۸۶)، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، چاپ هفتم، تهران، منوچهری.

غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۶)، *ترجمه احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، نشر علمی و فرهنگی.

فرغانی، سعیدالدین، (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، (۱۹۸۱ م)، *لطایف الاشارات*، تصحیح ابراهیم بسیونی، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۴)، *مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۰)، *مجموعه رسایل و مصنفات کاشانی*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب.

کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح جلال الدین همایی، سوم، تهران، هما.

کرین، هانری، (۱۳۷۹)، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری نیا، تهران، گلبن.

کرین، هانری، (۱۳۸۶)، *زیارت شرق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۶

کرین، هانری، (۱۳۸۴)، مقالات به کوشش محمد امین شاهجویی: زیر نظر شهرام پازوکی، مقاله خانه کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی و مقاله عالم مثال، تهران، حقیقت.

کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، (۱۹۳۳ م)، *التعرف لمذهب التصوف*، مصر، مطبعة السعادة.

گوهرین، صادق، (۱۳۸۸)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، زوار.

- لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۷۴)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ دوم، تهران، زوار.
- مجتبایی، فتح‌الله، (۱۳۸۶)، «سهروردی و فرهنگ ایران باستان»، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۶.
- معین، محمد، (۱۳۸۶)، *فرهنگ فارسی*، چاپ بیست و چهارم، تهران، امیرکبیر.
- مکی، ابوطالب، (۱۴۱۷ق)، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، تصحیح باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۶)، *کلیات شمس*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، هرمس.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۰)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، چاپ هشتم، تهران، مولی.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۶۱)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
- ناصر خسرو، ابومعین، (۱۳۷۰)، *دیوان*، تصحیح مجتبی مینوی، مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- نجم‌الدین رازی، (۱۳۸۷)، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ سیزدهم تهران، علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل*، تصحیح ماژیران موله، چاپ نهم، تهران، طهوری.
- نصرتی، مسعود، (۱۳۸۰)، «اهمیت و مقام کوه مقدس و مینوی»، کتاب ماه هنر، مرداد و شهریور.
- نیشابوری، ابراهیم بن منصور، (۱۴۰۵ق)، *قصص الانبیاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- یاحقی، محمد جعفر، (۱۳۶۹)، *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، تهران، سروش.
- یوسفی، محمد رضا و الهه حیدری، (۱۳۹۱)، «نواوری‌های نسفی در تأویلات آیه نور»، مجله متن‌شناسی ادب فارسی، سال ۴۸، دوره جدید، سال چهارم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۴.