



صورت: ره زن یا ره نما؟

بحثی در اصالت معنا و هویت دوگانه
صورت در اندیشه مولانا

دکتر سعید رحیمیان
دانشیار دانشگاه شیراز



چکیده:

اصالت معنا را می‌توان در تناظر با خدامحوری و وحدت هستی، رکن اساسی جهان‌بینی مولانا دانست. در این مقال، ضمن توضیح اصالت معنا در سه جنبه مبدهیت، محتوا بودن و غانیت، به مجاز بودن عالم صورت و ویژگی‌های صورت از جمله: محدودیت، تکثر، فرعیت، زوال، تضاد و ابزارمحوری پرداخته می‌شود، و ضمن بیان هویت دوگانه صورت که به جهت همین هویت هم می‌تواند ره زن و مانع، و هم ره‌نما و مقرب باشد، بیت «ای بسا کس را که صورت راه زد/ قصد صورت کرد و بر الله زد» با بیان آرای پنج تن از شارحان مثنوی از قدما (لاهوری، اکبرآبادی، عبد اللطیف، خواجه ایوب و سبزواری) تفسیر می‌شود و در نهایت، تفسیر منتخب با لحاظ دو ساحت منطق درون‌متنی و برون‌متنی طرح و بر آن استدلال می‌شود.

کلیدواژه‌ها:

صورت، معنی، مانعیت، مقربیت، مولانا، مثنوی.

■ مقدمه

برای مولانا زوج مفهومی صورت و معنا به عنوان تفسیری بر کلیت هستی و مطلق وجود، می‌تواند جایگزین مفاهیمی همچون وجود - امکان یا وجود - ماهیت و مانند آن گردد، چرا که بر مکاشفات و شهودات عارفان انطباق بیشتری دارد. عارف نه تنها در عالم حس و خیال و عقل خود (در عالم علم حصولی) با صورت‌های جزئی و کلی سر و کار دارد بلکه قسمی از مکاشفاتش نیز (کشف صوری) آکنده از صورت است؛ و در مقابل، شهودات و مکاشفاتی قرار دارد که غنی‌تر محسوب شده و از لایه‌های پنهان‌تر هستی خبر می‌دهند (کشف معنوی) مولانا بسیاری از مشکلات مکاتب فلسفی، کلامی در باب مبدأ شناسی یا معاد شناسی را براساس نظریه صورت و معنی حل می‌کند. از دیدگاه او توجه به صورت بودن عالم و ماسوی و شهود معنای آن، حلال بسیاری از معضلات معرفتی است. در این مقال پس از بحثی در اصالت معنا و ارکان آن، به نقش دو گانه صورت در دو بعد عرفان نظری و عرفان عملی مولانا پرداخته می‌شود.

■ هویت دوگانه صورت:

از دیدگاه مولانا، صور عالم گاه به عنوان حجاب چهره حقیقت و عالم معنی تلقی می‌شود و گاه به منزله آیت، حکایت و راهنمایی برای وصول به حقیقتی معین هم می‌تواند رهن باشد و هم ره‌نما و پُل، و هم منظره باشد و هم مانع و سدّ. ممکن است پنداشته شود بسته به نحوه روی‌کرد بشر نسبت به پدیده‌ها و شیوه استفاده و سوء استفاده او از آن‌ها چنین چیزی طبیعی است، اما در این جا مسئله سرّ و عمقی دیگر دارد، این ماهیت دوگانه صورت از سویی به مفهوم تجلی باز می‌گردد و از سوی دیگر به اسماء الهی؛ توضیح آن‌که برای مطلق و بی‌نهایت هر تجلی و جلوه‌ای - که طبعاً مقید است - به خودی خود هم آیت و روشنگر است و هم حجاب. این تضاد هم‌زمان ناشی از سرشت ظهور است. اما این امر در ساحت ظهور اسماء الهی به نوبه خود ریشه‌ای عمیق‌تر دارد و آن به حضور هم‌زمان ظهور و بطون و جمال و جلال باز می‌گردد. توضیح علم

الاسمایی این مطلب براساس اسم مصوّر حق و اسم ظاهر و باطن، و نیز اسم اول و آخر او میسور است. بدین تقریر که عالم براساس نگرش وحدت وجودی مولانا که خود مثنوی‌اش را دکّان وحدت (مثنوی، تصحیح سروش، دفتر ۶، ص ۹۷۹) نامیده است جز نمود مظاهر و تجلیات حق نیست.

نمود به خودی خود دو خصوصیت دارد که هم نمایشگر ذات نموده شده و متجلی است و هم پوشاننده آن، چه آن که به اندازه ظرفیت خود صفات و کمالات ذات متجلی را حکایت می‌کند اما مانع آن می‌شود که به بالاتر از آن پی برده شود. بلکه اساساً حجاب او فرط نور افشانی اوست.

فرط نور اوست نورش را نقاب (همان، دفتر ۶، ص ۹۴۴)

خصوصاً اگر این تجلی و نمود مربوط به ذاتی باشد که خود دو صفت متضاد «ظهور» و «بطون» را جمع نموده باشد و جهان نمودار شده به یکسان هر دو صفت را نمایندگی کند، از این رو است که حتی در صورت‌های این جهان نیز که براساس اسم ظاهر و مصوّر حق نشأت یافته‌اند، شمه‌ای از اسم باطن جلوه گر می‌شود، چه آن که جلال او عین جمال اوست و ظهور او عین بطون او، از این رو، صورت نیز سخت معنی‌آمیز و مملو از معنی است.

بر این اساس، دوگانگی حیثیت ظهور و تجلی نسبت به ذات واجب - که هم حجاب او خواهد بود و هم حکایت او - ریشه در ظهور اسماء دوگانه و همین اسماء جلال - که حیثیت ستاری اوست و باعث تبعید و دورباش برای سالک می‌گردد - و اسماء جمال - که حیثیت جلوه‌نمایی اوست و مایه انس و الفت برای سلاک می‌گردند - دارد، سرّ اسمایی دوگانگی حیثیت صور، به تعبیر ابن عربی، دوگانگی خود اسماء و عینیت و همبودی جمال و جلال است.^۱

خلق بر صورت حق آفریده شده و این از جمله تفاسیری است که عارفان از «مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (روم/۸) دارند. مولانا در ابیاتی به دو حیثیت صور و ماهیات اشیاء که بنا به یکی صورت قریب به معنی و بدان نزدیک است و طبعاً مقرب به معنی است، و بنا به حیثیت دیگر از او دور و

بعید و مبعّد است، اشارت دارد:

گر چه شد معنی درین صورت پدید
در دلالت همچو آبند و درخت
صورت از معنی قریب است و بعید
چون به ماهیت روی دورند سخت
ترک ماهیات و خاصیات گو
شرح کن احوال آن دو ماه رو
(مثنوی، دفتر ۱، ص ۱۱۹)

پس، از دیدگاه او، دلیل این قرب و بعد همزمان صورت نسبت به معنی را در نوع دیدگاه «دلالت نگر» (آیه ای) و ماهیت نگر (استقلالی) می داند؛ براساس نگاه نخست، صورت از خود چیزی ندارد و جز ربط و حکایت از معنی نیست — در این نوع دیدگاه صورت، چیزی جز «صورت مرآتیه» (صورت در آینه) نیست که صفات ذوالجلال را باز می نمایاند. همان طور که وجود درخت «دال» بر وجود آب است و از آن حکایت دارد؛ اما نگاه دوم، حاصل استقلال بخشی به آن است که از این دیدگاه، ماهیات متعدد و مشارکتر اند و بیگانگی و عدم مسانخت.

■ شرح بی‌تی از مثنوی:

از بحث فوق می توان معنای بیت زیر از مثنوی را تبیین کرد:

ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد

(همان، دفتر ۱، ص ۲۲۷)

توضیح آن که برخی شارحان، مانند لاهوری (شارح قرن ۱۱ مثنوی) در *مکاشفات رضوی* (در شرح مثنوی) معنای این بیت را به سه وجه تقریر کرده اند: «اول آن که هر کس بر حقارت جنه و صورت نبی یا ولی نظر کرده از راه راست افتاد و به سبب قصد ایداء آن صورت بر الله زد، یعنی با خدا پرخاش کرد؛ دوم آن که بسیار کس در ابتدا به وادی عشق مجاز قدم زد و عاشق صورت شد و عاشقی صورت، یک چندی او را از راه حقیقت باز داشت و بدرقه لطف الهی در عین قصد صورت، عنان او را به جانب خود کشید، نقش الله بردل او ثبت شد؛ سیوم آن که بسا کس را تا دم آخر رهایی از صورت دست نداد و معنی آشنایی پیدا نشد، مثل بعضی از اصحاب دعوت زمان ما که مشغول باشند به دوام ذکر و

اسماء الله را وسیله سازند برای ارتقاء به مدارج صورتی و بر اسم الله می‌زنند و مقصود بالذات همم این طایفه جیفه دنیا است اعاذنا الله» (مکاشفات رضوی، ص ۳۹۳). واضح است که معنای اول و سوم بر راهزنی صورت و معنای دوم بر راه‌نمایی آن دلالت دارد. لاهوری سپس به نقل از عبداللطیف نامی از شارحان مثنوی دو وجه همسان و در یک رتبه برای این بیت نقل می‌کند که:

«بسا کس را صورت راه زد چنان‌که عابدان اصنام را و بسا کس را صورت به خدا رسانید، چنانچه مومنان را که اقرار به ظاهر شریعت موصل الی الله شد.» اما نقد لاهوری آن است که این بیت نمی‌تواند هم‌زمان وصف حال دو طایفه را که یکی از طایفه سعدا و دیگری از طایفه اشقیاء اند بیان کند، و استعمال لفظ در بیش از یک معنی لازم می‌آید: «به غایت دور از کار است زیرا که ذکر دو فریق از این بیت مستفاد نمی‌شود، کما لایخفی» (همان‌جا).

اما برخی دیگر مانند خواجه ایوب (شارح قرن ۱۲ مثنوی) در شرح خود *اسرار الغیوب*، پس از آوردن سه احتمال مزبور به نقل از شارحان، معنای نخست را متناسب با بیت و موضوع بحث می‌داند و می‌نویسد: «مخفی نیست که وجه اول وجیه است و راجع به تفسیر مذکور که سابقاً تحریر یافت، و وجه ثانی و ثالث مناسب نیست با بیت بالا که:

تا که نفریید شما را شکل من نقل من نوشید پیش از نقل من
(*اسرار الغیوب*، ج ۲، ص ۳۷۲ و ۳۷۳)

حاج ملاهادی سبزواری (شارح قرن ۱۳ مثنوی) نیز در شرح خود تنها همین وجه را بر می‌شمرد و می‌نویسد: «مثل آنان (است) که قصد سوء و اذیت به انبیاء و اولیاء کردند و به وجهی قصد سوء به خدا کردند» (شرح مثنوی، ج ۱، ص ۲۹۲). برخی شارحان نیز مانند ولی محمد اکبر آبادی (شارح قرن ۱۲ مثنوی) در شرح مثنوی خویش تنها یک وجه برای بیت ذکر نموده‌اند و آن اینکه: «انبیاء و اولیاء را که مای خود در مای او فنا کرده‌اند، بشر و غیر حق دانسته و با ایشان پرخاش کردند و ایذاء رسانیدند و غافل از آن که آزار ایشان آزار حق است. پس

مراد از صورت صورت انسان کامل باشد، و می‌تواند که مطلق صورت مراد بود، چرا که هر موجود عین حق است، اگر چه نداند، پس آزار او آزار حق بود لیکن نظر به بیت بالا که: «چون فنا شد مای ما او ماند فرد» اول اولی می‌نماید» (شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۷۵۲). در مقابل، داعی الی الله (عارف شیرازی قرن نهم) در شرح یا حاشیه خویش بر مثنوی تنها به این وجه از معنای بیت اشارت دارد که: «مرتبهٔ مرید و ارادت او که اقتضای فنا می‌کند... مقتضی آن شود که از دامن ارادت پیر و فنا شدن نزد او به قرب وصال الهی باشد... چنانچه به بدن مشغول‌اند و به حقیقت متوجه روح‌اند، و حال آنکه بدن نه جنس روح است، پس به قرب حق مشغول باشند و به حقیقت به حق مشغول بود، و آن مقرب به جنس حق تعالی است چنانچه بدن نه جنس جان است» (شرح مثنوی - سبزواری، ج ۱، ص ۴۹۹).

از بررسی شرح‌های مزبور واضح می‌شود که در حالی که خواجه ایوب و اکبر آبادی معنای بیت مزبور را حمل بر ره‌زنی و مانعیت صورت و مبعّد بودن آن کرده‌اند، و داعی الی الله شیرازی آن را حمل بر راه‌نمایی و مقرب بودن صورت نموده است، محمد رضا لاهوری و عبداللطیف هر دو وجه را مفاد بیت دانسته‌اند، با این تفاوت که لاهوری یکی از آن دو معنی را - به نحو مانعة الجمع معنی بیت دانسته، اما عبداللطیف انتساب هر دو معنی به بیت را بدون اشکال می‌داند.

مدعای نگارنده آن است که بر مبنای آنچه در بخش نخستین این مقال آمد، می‌توان قول اخیر را تقویت نمود، در این راستا، هم می‌توان از منطق «درون‌متنی» (Text logic) یعنی زمینه‌های لفظی و مفهومی طرح این ابیات و هم از منطق برون‌متنی یعنی زمینهٔ ذهنی (mental context) و نوع بینش و جهان‌نگری مولانا شاهد آورد.

در ارتباط با جهان‌نگری و زمینهٔ ذهنی مولانا، چنان که گفته شد، او صورت را دارای هویتی دوگانه می‌داند که از هویت دوگانهٔ منشأ اسمایی آن، یعنی عینیت ظهور و بطون و اتحاد جمال و جلال ناشی شده است. به علاوه او انسان را واجد چنان توانایی می‌داند که با دو دیدگاه دلالت‌نگر (آیه‌ای) و ماهیت‌نگر به

صورعالم نظر کند لهذا با اندکی تسامح می‌توان گفت «راه زدن صورت» در این جا به هر دو معنای ره‌زنی (به بی‌راهه بردن) و ره‌نمایی (به راه آوردن) قابل اخذ است، و از آن جا که در معنای نخست بین شارحان تردیدی نیست، گوییم در معنای اخیر (راه‌نمایی صورت) همان قنطره بودن مجاز برای حقیقت و موصل بودن صورت برای معنا مد نظر بوده است که در برخی ابیات مثنوی نیز به شیوه دیگری طرح شده است،^۲ از جمله:

همچو اعرابی که آب از چه کشید	آب حیوان از رخ یوسف چشید
بهر فرجه شد یکی تا گلستان	فرجۀ او شد جمال باغبان
رفت موسی آتشی آرد به دست	آتشی دید او که از آتش برست
تا بدین جا بهر دینار آمدم	چون رسیدم مست دیدار آمدم
بهر نان شخصی سوی نانوا دوید	داد جان چون حسن نانوا را بدید

(مثنوی، دفتر ۱، ص ۱۲۵)

و اما در ارتباط با منطق درونی متن نیز با توجه به این که بیت مزبور در قصه حسد کردن حشَم بر غلام خاص پادشاه و تعریض و آزار ایشان نسبت به او و در قالب گفت و گوی جغد و باز مطرح شده که مولانا به تناسب آن را با آزار و اذیت‌های مخالفان انبیا و منطق ناصواب ایشان - که انبیا نیز از جنس ما هستند و بر ما برتری ندارند لهذا نمی‌توانند توقع پذیرش و اطاعت داشته باشند - مقایسه نموده و آن را ناشی از بیش صورت‌نگر و ظاهر بین آن‌ها - که هر دو پرنده یعنی جغد و باز را یکسان و هم‌ارز انگاشته‌اند دانسته است، همانند ابلیس که تنها به صورت آدم نظر افکند و معنای او را ندید و لذا سجده نکرد، ایشان نیز تنها به صورت انبیا نگریستند نه به سیرت ایشان - که در حق فانی شده و به او باقی‌اند - و لهذا نطق ایشان کلام الهی است و اطاعت ایشان به مفاد آیه شریفه «و من یطع الرسول فقد اطاع الله» (نساء/۸۰) مطاع می‌باشد. بر این اساس «راه زدن صورت» در این جا به معنای ره‌زنی است، چرا که مقابله آن‌ها با رسول در واقع مقابله با خدا بود و هر ترفند که زدند علیه خداوند و راه او زدند (قصد صورت کرد و بر

الله زد) این مطلب را مولانا در دهان باز در پاسخ به جغد نهاده که خود را همسان با باز پنداشته بود:

گفت باز ار یک پر من بشکند بیخ جغدستان، شهنشه برکند
(مثنوی، دفتر ۱، ص ۲۲۶)

سپس باز به مزیت‌های خویش - که در واقع از دید مولانا مزیت‌های صورت «انسان کامل» و انبیا به عنوان نمونه‌های این صورت است - اشاره می‌کند که از آن جمله است:

الف. توجه و عنایت حق (پادشاه) با او و محافظ اوست (معیت و حفظ):
پاسبان من عنایات وی است هر کجا که می‌روم شه در پی است
(همانجا)

ب. والایی و بلند مرتبگی:
چون بیراند مرا شه در روش می‌پریم بر اوج دل چون پرتوش
همچو ماه و آفتابی می‌پریم پرده‌های آسمان‌ها می‌درم
روشنی عقل‌ها از فکرم انفطار آسمان از فطرم
بازم و حیران شود در من هما جغد کی بود تا بدانند سر ما
(همانجا)

ج. مالکیت ملک خدا (پادشاه) از جانب او:
آن که باشد با چنان شاهی حبیب هر کجا افتد چرا باشد غریب؟
مالک ملکم نیم من طبل خوار طبل بازم می‌زند شه از کنار
(همان، ص ۲۲۷)

د. مایه‌رهایی زندانیان و راهنمایی ایشان به وصول به درگاه حق (پادشاه مطلق):
شه برای من زندان یاد کرد صد هزاران بسته را آزاد کرد
یک دمم با جغدها دم‌ساز کرد از دم من جغدها را باز کرد
ای خنک جغدی که در پرواز من فهم کرد از نیک بختی راز من
در من آویزید تا بازان شوید گرچه جغدانید شهبازان شوید
(همان، ص ۲۲۶)

هـ - تجلی (اعظم) خداوند بودن و عدم دعوی استقلال به واسطه فناى ذات:
من نیم جنس شهنشه دور از او لیک دارم در تجلی نور از او
نیست جنسیت ز روی شکل و ذات آب جنس خاک آمد در نبات

(همان، ص ۲۲۷)

جنس ما چون نیست جنس شاه ما ماى ما شد بهر ماى او فنا
چون فنا شد ماى ما او ماند فرد پیش پای اسب او گردم چو گرد

(همانجا)

پس از بر شمردن صفات مزبور باز - از زبان انبیا(ع) - هشدار می دهد که مبدا
صورت ظاهر من که پرنده ای بیش نیستم یا صورت ظاهری انبیا که بشرند، شما
را بفریبید و رهزن شما شود تا مرا ردّ و انکار کنید و در نتیجه هلاک شوید:

تا که نفریبید شما را شکل من نقل من نوشید پیش از نقل من

(همانجا)

مصرع اخیر بدین معناست که پیش از انتقال من به عالم آخرت از وجود و
برکاتم بهره مند شوید. پس از این مطالب بیت مورد بحث مطرح می شود که:

ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد

(همانجا)

در این جا، آنچه بلافاصله به ذهن متبادر می شود همانا رهزنی و مانعیت صورت
برای درک حقیقت است، چنان که صورت نگرى مخالفان انبیا، مانع و رهزنشان گردید.
اما با تأمل در مورد «د» یعنی موصل و مقرب بودن انبیا به سفارت و مأموریت
از جانب حق، می توان بحث گذار از صورت به معنا در قالب پرواز با باز برای
«باز شدن» (در دو معنای باز شدن در مقابل بسته و در بند بودن که در ابیات
مورد بحث بدان اشارت رفت، و هم در مقابل جغد بودن) یعنی به عالم معنی
رسیدن را نیز مطرح کرد، در این صورت، قصد صورت کردن و بر الله زدن، به
معنای چنگ زدن و در آویختن به باز (صورت انسان کامل) به شرط پیروی از
همان صورتی که بر او انکار می نمودند می باشد، به شرط فهم کردن رازی که در
آن مستتر است:

ای خنک جغدی که در پرواز من فهم کرد از نیک بختی راز من
در من آویزید تا بازان شوید گرچه جغدانید شهبازان شوید

(همان، ص ۲۲۶)

به علاوه در جریان حکایتی که بلافاصله پس از این ابیات مطرح می‌شود، یعنی کلوخ انداختن تشنه از سر دیوار در جوی آب، دیگر باره به مسئله وصول از راه تلاش در همین صورت‌ها اشاره می‌شود؛ یعنی هر که خاک و کلوخ، یعنی صورت را معبری برای رسیدن به آب، یعنی جان و معنا قرار دهد، او راه یافته و نیک‌بخت است. چرا که نه تنها شنیدن بانگ آب - که به نوعی واسطه و شفیع وصول به آب است - بلکه کوتاه شدن دیدار به واسطه کردن گل و در آب افکندن، راهی به وصل و نیک‌بختی است:

پستی دیوار قریبی می‌شود فصل او درمان وصلی می‌شود
بر سر دیوار هر که تشنه‌تر زودتر بر می‌کند خشت و مدر
هر که عاشق‌تر بود بر بانگ آب او کلوخ زفت‌تر کند از حجاب

(همان، دفتر ۲، ص ۲۲۸)

■ جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حاصل بحث آن که هر دو معنای مزبور را می‌توان مقصود مولانا دانست هر چند یکی به لحاظ زمینه متن نزدیک‌تر از دیگری است. نتیجه این بحث در عرفان عملی و بحث عشق حقیقی و مجازی نیز - که البته خود نیازمند مجالی دیگر است - آن است که:

هر چند عشق صورت و مجاز قابل توصیه نیست، اما فرد اگر در بند عشق صورت متوقف نماند به ماوراء حس و عشق حقیقی راه می‌یابد.^۳ برای این انتقال می‌بایست بدین نکته توجه نمود که: هر چند به ظاهر صورت است که محبوب و مطلوب شده و راه‌زن فکر و اندیشه می‌گردد، اما در واقع جلوه ذات بی صورت است که عقل و عشق را به خود مجذوب می‌کند. همچنان که هر چند سیاح به شهرها می‌رود اما به دنبال «خوشی» - که امری نامحسوس است - می‌باشد، و نیز

هر چند ما به نزد دوستان خود می‌رویم، اما در واقع به دنبال انس و الفت با آن‌ها هستیم - نه جسم آن‌ها - و این خود جلوه‌ای از سحرآمیزی خلق الهی است که مطلوب اصلی ما را اموری بی‌صورت - همچون خود حق - قرار داده هر چند که در پس صورت‌ها محجوب گشته است، و انسان‌ها از این دقیقه غافل‌اند که در هر تلاشی امر بی‌صورت را طالب‌اند.^۴

صورت شهری که آن‌جا می‌روی	ذوق بی‌صورت کشیدت ای روی
پس به معنی می‌روی تا لا مکان	که خوشی غیر مکانست و زمان
صورت یاری که سوی او شوی	از برای مونس‌اش می‌روی
پس به معنی سوی بی‌صورت شدی	گر چه زان مقصود غافل آمدی

(همان، دفتر ۶، ص ۱۰۷۱)

از این رو است که توصیه‌ی همیشگی مولانا به سالکان آن است که:

زین قدح‌های صور کم باش مست	تا نگردی بت تراش و بت پرست
از قدح‌های صور بگذر مایست	باده در جام است لیکن جام نیست

(همان، ص ۱۰۶۹)



پی‌نوشت‌ها:

۱.. این حقیقت که در بطن هر جمالی جلالی نهفته (کتاب الجلال و الجمال ص ۳ و ۴) و در ورای هر جمالی جلالی واقع است (اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۴۰) در عرفان ابن عربی تحت عنوان «جمع تنزیه و تشبیه» نیز نمود یافته است، در این زمینه ر.ک: ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۲۱۲ تا ۲۲۲، و تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۳۶۹ - ۳۸۳.

۲. وجه شاخص دیدگاه عرفانی مولانا در بعد عمل لزوم گذار و فراتر رفتن از صور و گداختن آن‌ها برای وصول به معناست. او در این باب می‌گوید:

گر ز صورت بگذرید ای دوستان جنت است و گلستان در گلستان

(مثنوی، دفتر ۱، ص ۳۶۴)

اما آنچه در وهله نخست قرار دارد شکستن و گداختن صورت خویش و وصول به باطن خود است: صورت خود چون شکستی سوختی صورت کل را شکست آموزشی

- بعد از آن هر صورتی را بشکنی هم‌چو حیدر باب خیبر بشکنی
(همان، دفتر ۳، ص ۳۶۴)
- و توصیه نهایی او نیز به اهل سلوک این است که:
صورت سرکش گدازای کن به رنج
تا ببینی زیر او وحدت چو گنج
(همان، دفتر ۱، ص ۳۴)
۳. در این زمینه ر.ک: حب و محبت الهی از دیدگاه عرفان و حکمت نظری، فصل آخر.
۴. حال اگر صور جسمانی در جاذبیت طریقت دارند نه موضوعیت، نتیجه کلی آن می‌شود که به تعبیر استاد همایی «معبود کل، نیز ذات حق است، هر چند که عابدان خود از این معنی غافل‌اند، چرا که سیران سبیل یعنی پیمودن راه‌ها برای ذوق است و اختلاف طرق و مسالک همه رنگ‌های عرضی» (دژ هوش‌ربا، ص ۶۴).
- کسز پیی ذوقست سیران سبیل
لیک بعضی روی سوی دم کرده‌اند
گر چه سر اصل است سر گم کرده‌اند
پس حقیقت حق بود معبود کل



منابع:

- قرآن کریم.
- ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی؛ محسن جهانگیری، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۰.
- اسرار الغیوب؛ خواجه ایوب، تصحیح محمد جواد شریعت، اساطیر، تهران ۱۳۷۷.
- اصطلاحات الصوفیه؛ عبدالرزاق کاشانی، چاپ دوم، بیدار، قم ۱۳۷۰.
- تجلی و ظهور در عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۷.
- الجمال و الجلال، (رسائل ابن عربی)؛ محی‌الدین ابن عربی، داراحیا، التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- حب و محبت الهی در حکمت و عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، نوید، شیراز ۱۳۸۰.

- خلاصه مثنوی؛ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، اساطیر، تهران ۱۳۷۵.
- دژ هوش ربا (شرح دفتر ششم مثنوی)؛ جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، آگاه، تهران ۱۳۶۰.
- سرّنی؛ عبدالحسین زرین کوب، چاپ چهارم، علمی، تهران ۱۳۷۲.
- شرح مثنوی شریف؛ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ اول، زوار، تهران ۱۳۶۱.
- شرح مثنوی معنوی؛ داعی‌الی الله شیرازی، تصحیح نذیر رانجها، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۳.
- شرح مثنوی مولوی؛ ولی محمد اکبرآبادی، تصحیح مایل هروی، قطره، تهران ۱۳۸۳.
- شرح مثنوی؛ ملاهادی سبزواری، تصحیح بروجردی، وزارت ارشاد، تهران ۱۳۷۵.
- فیه ما فیه؛ جلال‌الدین محمد بلخی رومی، تصحیح فروزانفر، چاپ پنجم، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد بلخی رومی، تصحیح عبدالکریم سروش، علمی فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد بلخی رومی، تصحیح نیکلسن، ۱۳۸۲ هرمس، تهران ۱۳۸۲.
- مقالات شمس؛ شمس‌الدین محمد تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، خوارزمی، تهران ۱۳۶۹.
- مناقب العارفین؛ شمس‌الدین احمد افلاکی، تحقیق تحسین یازجی، چاپ سوم، دنیای کتاب، تهران ۱۳۷۵.
- مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی؛ محمدرضا لاهوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات رضا روحانی، سروش، تهران ۱۳۸۱.
- مولوی نامه؛ جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، آگاه، تهران ۱۳۶۲.