

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۷۸-۵۹

تجلی وحدت در مثنوی مولانا و تائیه ابن فارض

مریم فریدی* - مهدی تدین**

چکیده

ابن فارض از بزرگترین سرایندگان شعر صوفیانه در ادبیات عرب است و مولانا نیز خداوندگار عشق و عرفان در ادبیات فارسی است و زیباترین و مهمترین مضامین عرفانی در اشعار این دو یافت می‌شود.

جهان بینی و نگرش این دو عارف بزرگ، با یکدیگر شباهت‌های قابل توجهی دارد و در بسیاری از موضوعات عرفانی مشابهت و مطابقت تام دارد. زیربنا و شالوده اعتقادشان بر وحدت حق و ادراک آن است و هر دو را باید قائل به وحدت شهود دانست.

وحدت حق از مهمترین مباحثی است که در عرفان از دیر باز مطرح بوده است؛ این اندیشه سترگ در اشعار مولانا و ابن فارض نمود خاصی دارد و این دو با شهودی عاشقانه به وحدت حق دست یافته‌اند و با زبان رمز و تمثیل آن را بیان کرده‌اند.

این دو عارف بزرگ، اگرچه هر کدام شیوه خاصی در سلوک داشته‌اند ولی به یک نتیجه واحد رسیده‌اند و آن رسیدن به وحدت از طریق عشق و شهود و فنا و... است. در این جستار تلاش می‌شود تا مقوله وحدت و چگونگی نیل شدن به آن، در اندیشه و آثار منظوم این دو عارف شاعر بررسی و با هم مقایسه شود.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد (نویسنده مسؤل) RFAN1377@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد mtadayon13@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۱۹

تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۹/۲۵

واژه‌های کلیدی

مولوی، ابن فارض، وحدت، وحدت شهود، وحدت حق، تجلی

مقدمه

عرفان اسلامی سعی در کسب نجات فردی از طریق دستیابی به توحید ناب و حقیقی دارد. «جوهر تاریخ طولانی تصوف، بیان جدید و مکرر حقیقت جامع و فراگیر لا اله الا الله در تعبیرات گوناگون است. این تاریخ طولانی بعضی از راه‌های مختلفی را که صوفیان و عارفان با پیمودن آنها قصد رسیدن به این حقیقت متعالی را داشته‌اند نشان می‌دهد» (شیمل، ۱۳۷۷: ۶۹).

از زمان شکل‌گیری عرفان اسلامی یعنی قرن دوم، اشاره‌هایی به وحدت به صورت وحدت حق مطرح بوده است و می‌توان اولین نشانه‌های آن را در کلام رابعه عدویه و معروف کرخی مشاهده کرد. در قرن سوم و چهارم این نشانه‌ها آشکارتر می‌شود. به عنوان مثال، «سبحانی ما أعظم شأنی» بایزید و «انا الحق» حلاج را می‌توان از این دسته سخنان دانست. مباحث عرفان و تصوف، به ویژه وحدت حق کم‌کم به شعر فارسی راه یافت و عارفان شاعر به زبان شعر نکات و اصطلاحات عرفانی را بیان کردند که این موضوع در آثار سنایی، عطار و نظامی بیشتر دیده می‌شود. تمثیلی که سنایی از کوران و دیدن پیل آورده و مولانا نیز در مثنوی آن را آورده از آن جمله است. عطار نیز در داستان منطق الطیر، رسیدن به وحدت را در رسیدن «سی مرغ» به «سیمرغ» می‌بیند و نظامی در منظومه لیلی و مجنون وحدت بین عاشق و معشوق را نشان می‌دهد.

وحدت حق و چگونگی نایل شدن به آن، در اندیشه مولانا و ابن فارض نیز جایگاه خاصی دارد. هر دو عارف بزرگ نهایت راه عرفان را رسیدن به حقیقت الهی می‌دانند که باید با شهودی عاشقانه بدان دست یافت و این موضوع در جای‌جای کلامشان مبرهن و نمایان است.

بنابر شباهت اندیشه‌ای که در این زمینه میان مولانا و ابن فارض وجود دارد، هر گاه داستانی از مثنوی خوانده شود و به نتایج عرفانی آن دقت شود، چنین به نظر می‌رسد که ابن فارض همان داستان و مطالب عرفانی را به صورت موجز و خلاصه در یک بیت بیان کرده است. همچنین زمانی که اشعار عرفانی ابن فارض را بازنگری می‌کنیم، گویی مولانا آن بیت را به تفصیل در مثنوی توضیح داده است. در واقع، مولانا دریایی است که کناره آن ابن فارض است اگر در آن دریا

غوص و مرواریدهای معنا صید نشود، به ساحل راهی پیدا نخواهد شد. از این جهت لازم به نظر می‌رسد که مشترکات نگرش های این دو عارف در زمینه رسیدن به وحدت بررسی و مقایسه گردد.

وحدت حق از منظر مولانا و ابن فارض

ابن فارض حموی (۶۳۲-۵۷۶هـ.ق) بزرگترین شاعر متصوف در زبان عربی است. جلال الدین محمد بلخی (۶۷۲-۶۰۴هـ.ق) نیز سر آمد عارفان فارسی زبان است که گاهی برای این دو جایگاه مشابهی قایل شده اند. «ابن فارض به دلیل استعداد شاعری و درک دینی و عرفانی در غایت علو و کمال است و سبب شده بر فراز قله شعر صوفیانه عرب بایستد؛ چنان که برخی برای او مقامی نظیر مقام جلال الدین محمد مولوی در ادبیات فارسی قایل شده اند» (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۳۰).

نگرش های عرفانی ابن فارض در قصیده تائیه، در مجموع بر یک اصل استوار است و آن اصل، وحدت حق و شهود حق تعالی در حالت خلسه عرفانی است. او از عشق، فنا، تجلی، سکر، صحو و جمع سخن می گوید؛ عشق او عشقی است که در نهایت به وحدت عاشق و معشوق می انجامد و فنا در نهایت با «فنا فی الله» و «بقای بالله» پایان می پذیرد. تجلی از نظر او تجلی وجود واحد در کاینات است و کوتاه سخن این که همه چیز در نگاه او به حقیقت واحد می انجامد. بنابراین می توان به این نتیجه رسید که اساس اندیشه ابن فارض بر وحدت حق است.

تأمل در آثار مولانا خصوصاً مثنوی نشان می دهد که وحدت حق به عنوان یکی از اصول جهان بینی عرفانی موضوعی است که در مثنوی به آن پرداخته شده است. مولوی مثنوی را «دکان وحدت» می نامد و هر زمان که مجال می یابد، با استمداد از زبان تمثیل به بیان این ژرف ترین تجربه عرفانی می پردازد. وی وحدت را در کل هستی شهود می کند و رویکردی همه جانبه به آن دارد.

او از تمثیلات فراوانی همانند نور و آفتاب، جام و شراب، تابش نور به آبگینه ها و بیشتر از همه از موج و دریا برای بیان وحدت مدد می جوید. «او برای روشن کردن معنای وحدت حق، بیش از هر خیال دیگری از تصویر اقیانوس سود می برد. در آنجا دنیا صرفاً به صورت محل ظهور آشکار می شود» (شیمل، ۱۳۶۷: ۱۱۶).

بنابراین می توان به این نتیجه دست یافت که مثنوی معنوی اگر چه شامل موضوعات مختلف عرفانی و غیر عرفانی است و به موضوعات و مسائل خاصی، محدود نشده اما بسیاری از ابیات و

سروده هایش به وحدت حق اختصاص یافته است؛ لذا می‌توان در مورد مولانا نیز به این نتیجه دست یافت که اساس اندیشه این عارف بزرگ مبتنی بر وحدت حق و یگانگی شاهد و مشهود است. در واقع عقیده به وحدت حق در بین همه عرفا امری راسخ و محکم است اما در آثار ابن فارض و مولانا نمود بیشتری دارد. مولانا از زبان رمز و قهرمانان داستان‌ها یاری می‌جوید و ابن فارض تجارب شخصی خود را بیان می‌کند ولی هر دو به یک نظر واحد رسیده‌اند. همه عرفا به یک حقیقت واحد اعتقاد دارند که آن واجب الوجود است اما توضیح و تبیین آن را در آثار مولانا و ابن فارض بهتر می‌توان مشاهده کرد. گفتنی است که ابن فارض و مولانا وحدت حق را به عنوان یک اثر نیاورده‌اند بلکه عقاید خود را بر آن اساس بیان می‌کنند و در این زمینه یک نظر واحد دارند.

مضامین وحدت حق در مثنوی مولانا و تائیه ابن فارض

همان طور که قبلاً گفته شد، از نظر معانی و مضامین عرفانی مولانا و ابن فارض مشترکاتی دارند. در این جستار، وحدت و عواملی که سبب می‌شود عارف مقام وحدت را درک کند، مورد بررسی قرار می‌گیرد و نمونه‌های آن آورده می‌شود.

وحدت و حقیقت وجود

یکی از جلوه‌هایی که در شعر مولانا و ابن فارض مشاهده می‌شود، اشاره به یک وجود حقیقی است. اعتقاد به یک وجود واحد، از مهمترین اندیشه‌هایی است که در عرفان مطرح شده است. «عرفا از حسیض مجاز، به اوج حقیقت، پرواز کرده و پس از استکمال خود، در این معراج، بالعیان می‌بینند که در دار هستی، جز خدا، دیاری نیست و همه چیز، جز وجه او هالک است؛ نه تنها در یک زمان، بلکه ازلاً و ابداً... و هر چیز را، دو وجه است: وجهی به سوی خود و وجهی به سوی خدا که به اعتبار و لحاظ وجه نخست، عدم است و به لحاظ وجه دوم موجود است. در نتیجه جز خدا و وجه او، موجودی نیست، کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (یثربی، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

ابن فارض بر این باور است که در مقام رسیدن به وحدت، دویی بر می‌خیزد و گویی انسان به سوی حقیقت خود، نماز می‌خواند:

كَلَانَا مُصَلِّ وَّاحِدًا ، سَاجِدًا إِلَى حَقِيقَتِهِ ، بِالْجَمْعِ ، فِی كُلِّ سَجْدَةٍ

و ما کان لی صَکّی سِوای، و لم تکن
صَلاتی لَغیری، فی ادا کُلِّ رَکعةٍ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۳۷)

در حضرت جمع ما هر دو یک نمازگزاریم که در هر سجده ای به حقیقت خویش سجده می‌کنیم. کسی جز من، مرا نماز نگزارد و نماز من در هر رکعتی که گزاردم، برای کسی جز خودم نبود. مولانا نیز برای تبیین این موضوع، از تمثیل آفتاب و سایه هایی که روی کنگره ها نقش می بندد، استفاده می کند. مولانا بر این عقیده است که اصل ما از یک وجود است، همچون آفتاب که بر کنگره ها می تابد و با از بین رفتن کنگره ها آن حقیقت واحد نمایان می شود:

منبسط بودیم و یک جوهر همه
بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق
تا رود فرق از میان این فریق
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/۶۹۰-۶۸۷)

«وجود نزد صوفیه، یک حقیقت است دارای دو وجه: یکی اطلاق و دیگر جهت تقیید؛ جهت اطلاق، حق و جهت تقیید، خلق است که ظهور مرتبه اطلاق است و مولانا در اشاره بدین اصل می‌گوید که چون ما در مرتبه اطلاق بودیم، یگانه و متحد بودیم زیرا هنوز کثرت و تعینی پدید نیامده بود و منبسط و محیط و نامحدود بودیم» (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۲۸۴).

ابن فارض معتقد است که وجود بر او پدیدار شده و حقیقت نهان خود را دیده است. او پی برده که حقیقت وجود او همان وجود واحد است:

جَلَّتْ فی تَجَلّیها، الوجودَ لِناظری
ففی کُلِّ مَرئی اَراها برؤیةٍ
و اَشهدتْ غیبی، إذ بدت، فوجدتُنی
هَنالکَ، اِیها، بِجَلوهِ خَلوتی
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۲)

معشوق در تجلی خود، وجود را بر دیده من پدیدار کرد؛ پس در هر چه دیدنی است، او را به دیده خود می بینم. آنگاه که معشوق جلوه گر شد، حقیقت نهان من بر من نمایان گشت و در آنجا، در جلوه خلوت خویش خود را عین او یافتم.

مولانا نیز اصل بحر تلخ و شیرین را یکی می داند که با گذشتن از آن دو، می توان به اصل حقیقت رسید:

بحر تلخ و بحر شیرین در جهان در میانشان برزخ لا یغیان
وآنکه این هر دو ز یک اصلی روان برگذر زین هر دو، رو تا اصل آن
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/۲۹۸-۲۹۷)

مولانا در بیت دوم اشاره به وحدت حق دارد و می گوید: این حقیقت را بدان که این دو دریای تلخ و شیرین، یعنی حقیقت آدمیان نیکوکار و بدکار از یک اصل سرچشمه گرفته است. اگر انسان قصد داشته باشد به اصل حقیقت راه یابد، یابد از ظاهر این دو بگذرد تا بتواند حقیقت را بعینه دریابد.

ابن فارض در حالت وحدت عرفانی یک وجود واحد را می بیند و در آنجا رازهایی برای او آشکار می شود که برای دیگران پوشیده است:

و شُکْرِی لَی، و البُرْمَیِّ واصلٌ اِلَی و نفسی باتحّادی استبدت
و نَمَّ اَمُورَ تَمَّ لَی کَشَفُ سِتْرِهَا بَصَحُو مُفِیْقٍ عَن سِوای تَغَطَّت
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۵۵)

اما شکر من برای خود است و نیکوکاری ام از من به من می رسد و نفسم به واسطه اتحاد با محبوب استبداد و استقلال یافته است. آنجا در مقام اتحاد اموری هست که اسرار آن بر من به طور کامل آشکار گشت، در حالی که از غیر من پوشیده ماند.

مولانا نیز مثنوی را دکان وحدت می داند جایی که به جز یکی چیز دیگری دیده نمی شود:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است
(مولوی، ۱۳۶۹: ۶/۱۵۲۷)

ابن فارض از یکی شدن وصف ها و هیأت ها سخن می گوید:

فوصفی، إذ لم نُدعِ بائین، ووصفها و هیئتها، إذ واحدٌ نحن، هیئتی
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۲)

آنگاه که دیگر دو ذات خوانده نشدیم، وصف من وصف او بود و آنگاه که هر دو یکی شدیم، شکل و هیأت او هیأت من بود.

مولانا برای تبیین این موضوع، از نور خورشید و صحن خانه ها مدد می جوید. این نور وقتی به حیاط خانه ها می تابد، صدها نور به نظر می آید ولی اگر دیوارها برداشته شود همه نورها یکی می شود:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه ها

لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان
(مولوی، ۱۳۶۹: ۴/۴۱۷-۴۱۶)

در تمام این ابیات، مولانا و ابن فارض به یک وجود واحد اشاره دارند. مولانا در مثال های مختلف به بیان آن می پردازد و ابن فارض در شور و حال عرفانی، آن را می بیند و بیان می کند.

وحدت و فنا

یکی از موضوعاتی که مولانا و ابن فارض در آن وحدت نظر دارند، فنا فی الله است. این دو عارف واصل معتقدند برای رسیدن به وحدت، سالک در ابتدا از هستی ظاهری خود جدا می شود سپس در معشوق چنان غرق می شود که خودی از او باقی نمی ماند. با گذشتن از این مرحله، عارف در وحدتی عاشقانه محبوب ازلی خود را در می یابد. همچنان که بایزید در این باب می گوید: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود و گفت از خدا به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من؛ یعنی به مقام فنا فی الله رسیدم» (عطارد، ۱۳۴۶: ۱۸۹). بنابر این فنا در اینجا «محو همه آگاهی ها، اراده ها و تعلقات روزمره است. این امر شامل احساسات ظاهری و جسمانی، تصورات ذهنی و تخیلات نفسانی می باشد. حال اگر اینها را از صفحه ضمیر خویش زدودیم، به خویشتن خویش در ساحت نفس اشعار می یابیم و خدا را در آنجا پیدا می کنیم» (استیس، ۱۳۷۵: ۸۲).

ابن فارض بر این باور است که خود را به واسطه معشوق فراموش کرده است:

وَقَدْ أَشْهَدْتَنِي حُسْنَهَا ، فَشُدْهَتْ عَنِّي
ذَهَلْتُ بِهَا عَنِّي ، بَحِيثٌ ظَنَنْتَنِي
وَذَهَلْتَنِي فِيهَا ذُّهُولِي ، فَلَمْ أَفِيقْ
حِجَايَ ، وَكَمْ أَثْبَتَ حِلَايَ لَدَهْشَتِي
سِوَايَ وَكَمْ أَقْصِدُ سِوَاءَ مَظْتَنِي
عَلَيَّ وَكَمْ أَقْفُ إِتْمَاسِي بِظَنْتِنِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۶۳ و ۶۴)

و در حالی که معشوق حسن خود را به من نمایاند و من از هوش بیهوش گشتم و آرایه هایم در اثر دهشت بر جای نماند. آن بود که خویشتن را به واسطه معشوق فراموش کردم. به گونه ای که خود را دیگری پنداشتم و به درستی و استواری گمان خود توجه نکردم. غفلت و فراموشی من در آن بارگاه، مرا سرگشته کرد، چنان که به خود نیامدم و خواسته خود را از تهمت و گمانی که به

خود داشتم، جستجو نکردم.

مولانا نیز خود را در فنای عارفانه می‌داند که او را از خود بیخود کرده است :

لا تُكَلِّفْنِي فَأَنِي فِي الْفَنَاءِ كَلَّتْ أَفْهَامِي فَلَا أَحْصِي ثَنَاءَ
كُل شَيْءٍ قَالَهُ غَيْرَ الْمَفِيَّاتِ أَنْ تُكَلِّفَ أَوْ تُصَلِّفَ لَا يَلِيقُ
من چه گویم یک رگم هوشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/۱۳۰-۱۲۸)

من در حال فنای عارفانه هستم. مرا به تکلف و زحمت می‌فکن که دلیل آن که درک و شعورم از کار افتاده است و نمی‌توانم مدح و ثنا گویم. هر چیز که انسان در حال بی‌خویشی گوید، آن کلام را نتوان درک کرد و اگر کسی به تکلف بخواهد آن سخنان را دریابد چنین حالتی سزاوار نیست. بنابراین «ثنا گفتن نشانه صحو و هوشیاری است و کسی که بی‌خویش و مستغرق باشد، رسوم و آثارش در مشهود خود فانی و مضمحل می‌شود و بیانش منقطع می‌گردد» (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۹۳).

ابن فارض بر این باور است که از خود هم غایب شده است:

غَيْبْتُ عَنْ إِفْرَادِ نَفْسِي ، بَحِيثٌ لَا يُزَاحِمُنِي إِبْدَاءٌ وَصَفٌ بِخَضْرَتِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۱)

و از تنها کردن نفس خود هم غایب شدم؛ به گونه‌ای که اینک ظهور هیچ وصفی در پیشگاه ذات من نمی‌تواند مزاحم من گردد.

مولانا معتقد است برای درک بارگاه الهی باید به فنای فی‌الله رسید و این فنا انسان را به بقای حقیقی می‌رساند:

هیچ کس را تا نگردد او فـنـا نیست ره در بارگاه کبریـا
گر چه آن وصلت بقا اندر بقاست لیک در اول فنا اندر فناست
(مولوی، ۱۳۶۹: ۶/۲۳۳-۲۳۲)

«سالک در سیر کمالی، هر لحظه حدی از حدود طولی وجود را طی می‌کند و چون هر مرتبه‌ای کامل از نظر سعه و احاطه به گونه‌ای است که مرحله پایین در آن فانی است، سالک با هر مرتبه‌ای از وجود بقا یابد، مرحله قبلی وی که نسبت به مرحله فعلی ناقص است در آن فانی خواهد بود و چنین فنا بی حقیقتاً فنای ذات است» (یثربی، ۱۳۷۷: ۴۶۹).

ابن فارض و مولانا در حالت فنای عارفانه، به مقام وحدت رسیده اند و در این حالت عارف «موضع وجودی خود را دریافته و در مقابل ذات حق، ذاتی و تحقق‌ی برای خود نمی‌یابد» (یثربی، ۱۳۷۷: ۴۶۹).

وحدت و عشق

عشق به معبود یکی از عواملی است که مولانا و ابن فارض را به وحدت رسانده است. عشق وجود دو عارف را از هر چه جز معشوق جدا کرده است آن دو جز معشوق چیزی را نمی‌بینند. نسفی در مورد این عشق می‌گوید: «وقت باشد که عاشق چنان مستغرق معشوق شود که نام معشوق را فراموش کند بلکه غیر معشوق هر چیز که باشد جمله فراموش کند» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۰).

در حدیث قرب نوافل این وحدت عاشقانه به خوبی بیان شده است: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى الْبَلَوَافِلِ حَتَّىٰ أَحَبَّهُ فَإِذَا أَحَبَّهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا»: «بنده من دائماً در اثر عبادت نوافل، به من نزدیک می‌شود تا این که به مرحله ای می‌رسد که من او را دوست دارم و هر گاه دوستش داشتم گوشش می‌شوم که با آن می‌شنود؛ چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند؛ زبانش می‌شوم که با آن سخن می‌گوید؛ دستش می‌شوم که با آن عمل می‌کند و پایش می‌شوم که با آن راه می‌رود» (کلینی، ۱۴۰۵: ۳۵۲/۲).

ابن فارض بر این باور است که عشق مجازی او را به عشق حقیقی رهنمون می‌کند و بر این باور است که عشق مجازی، تجلی عشق حقیقی است:

سَقَّتْنِي حُمِيًّا الْحُبِّ رَاحَهُ مُقَلَّتْنِي وَكَأْسِي مُحِيًّا مَنَ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتْ
فَأَوْهَمْتُ صَاحِبِي أَنَّ شُرْبَ شَرَابِهِمْ بِهِ سُرِّ سِرِّي ، فَيِ انْتِشَائِي بِنَظَرَةٍ
وَبِالْحَدَقِ اسْتَغْنَيْتُ عَنِ قَدْحِي وَمِنَ شَمَائِلِهَا، لَا مَنَ شَمُولِي ، نَشَوْتِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۲۶)

دست دیده ام شراب محبت به من نوشاند در حالی که جامم رخسار کسی بود که پیراسته از حسن ظاهر و فراتر از زیبایی مادی است. همراهم را در این گمان افکندم که شادمانی درونم از مستی نگاه، همچون میخوارگی آنان از شراب انگوری است. در حالی که با وجود چشم یار، از پیاله بی نیاز گشته بودم و مستی ام نه از باده خود که از خلق و خوی معشوق بود.

در کشف الوجوه آمده است: «پریچهره ای که ساقی ام بود و موجب آسودگی چشمانم می شد، باده عشق و دلدادگی را با ساغر ماهروی که والاتر از زیبایی است به من نوشاند (...مراد این است که از حسن مقید به مطلق منتقل شدم و به مدلول المجاز قنطره الحقیقه. اگر این عبور صورت نگیرد، دیگر از پل استفاده نشده است). به هم پیاله هایم وانمود کردم که مستی من از نوشیدن شراب ایشان است، در حالی که از عوالم رندی بی خبر بودند. چشمانم (بصیرتم) مرا از ساغر حسن صوری مستغنی می داشت و مستی من از چهره باطنی و اخلاق معشوق بود نه از باده خویش (یعنی حسن صوری معشوق). بنابراین چشمم مرا بسنده است از ساغر و با خصلت های زیبای او و نه شراب خویش سرخوشم» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۳۲).

مولانا عشق را همچون اسطرلاب می داند که اسرار الهی را آشکار می کند. نیز معتقد است عشق ظاهری انسان را به عشق حقیقی می کشاند زیرا عشق به تعینات، انسان را به سوی حقیقت عشق خواهد کشانید:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است	عاشق، اسطرلاب اسرار خداست
عاقبت ما را بدان سر رهبر است	
	(مولوی، ۱۳۶۹: ۱۱۱/۱-۱۱۰)

ابن فارض معتقد است معشوق در قلب او جای گرفته و جدای از او نیست:

یراها إمامی ، فی صلاتی ، ناظری	و یشهدئی قلبی امام ائمتی
و لا غرو أن صنگی الإمام الی أن	توت فی فؤادی ، و هی قبله قبلی
	(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۳۷)

چشمم او را امام من در نمازم می بیند اما قلبم گواهی می دهد که من امام امامان هستم. شگفت نیست که امام به سوی من نماز گزارد زیرا معشوق در قلب من جا گرفته و اوست که قبله هر قبله ای است.

مولانا نیز بر این باور است که عشق الهی همانند شعله ای، دویی را می سوزاند و کثرت را به وحدت مبدل می کند. در چنین حالتی ادراکش محو می شود و جز معشوق هیچ چیز باقی نمی ماند:

عشق آن شعله ست کاو چون برفروخت	هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
--------------------------------	-------------------------------

تیغ لا در قتل غیر حَق براند
ماند الا الله باقی، جمله رفت
در نگر زان پس که بعدِ لا چه ماند؟
شاد باش ای عشقِ شرکت سوزِ زفت
(مولوی، ۱۳۶۹: ۵/۵۹۰-۵۸۸)

هر دو عارف در وحدتی عاشقانه، خدا را دریافته اند و بر آنند که عشق کثرت ها را می سوزاند و حقیقت وجود را متجلی می نماید.

وحدت و شهود

مولانا و ابن فارض هر دو قایل به وحدت شهود یعنی شهود حق تعالی در همه موجودات هستند. طبق نظر عرفا شهود «رؤیت حق است به حق»؛ یعنی اصل همه هستی ذات باری است که موجود است و او واجب الوجود است. ممکنات یعنی موجودات هست نمای دیگری که در عالم وجود دارند، همه سایه و پرتو او هستند و این را وحدت شهود گویند.

عارف کاملی که از «مراتب کثرات موهومه صوری و معنوی عبور نموده باشد و به مقام توحید عیانی رسیده و به دیده حق بین به حکم کنت بصری الذی یبصر به، در صور جمیع موجودات، به دیده حق مشاهده حق نماید، چون خود را و تمامت موجودات را قائم به حق بیند، لاجرم غیریت و اثنییت از پیش نظرش برخاسته و هر چه می بیند و می داند، حق دیده و حق دانسته است و در مشاهده جمیع اشیا، نظره اولش بر نور وجود واحد مطلق است و صاحب این شهود، ذوالعین است که حق را ظاهر می بیند و خلق، نزد وی مرآت حق است و حق، ظاهر و خلق در وی پنهان است؛ چنانچه آینه در صورت مخفی می نماید» (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۵۲).

ابن فارض در این باره از تصویر در آینه مدد می جوید و می گوید:

و شاهد اذا استجلیت نفسک ما تری
بغیر مرآء فی المرآئی الصقیلة
اغیرک فیها لاح، ام انت ناظر
الیک بها عند انعکاس الاشعة
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۷۵)

هنگامی که خود را در آینه های صیقلی بر خویشتن جلوه می دهی، بی ستیزه بنگر چه می بینی؟ آیا کسی جز تو در آن پیدا شده است یا تو به واسطه آینه به هنگام انعکاس پرتوهای نور خود را می بینی؟ مولانا ضمن بیان داستانی، رسیدن به وحدت شهود را بیان می کند. در این داستان عاشق به جز

معشوق چیز دیگری نمی بیند:

آن یکی آمد در یاری بزد	گفت یارش، کیستی ای معتمد
گفت من، گفتش برو هنگام نیست	بر چنین خوانی مقام خام نیست
خام را جز آتش هجر و فراق	کی پزد، کی وارهاوند از نفاق؟
رفت آن مسکین و سالی در سفر	در فراق دوست سوزید از شر
پخته شد آن سوخته پس بازگشت	باز گرد خانه همباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب	تا بجهد بی ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن	گفت بر در هم تویی ای دلستان
گفت اکنون چو منی ای من درآ	نیست گنجایی دو من را در سرا

(مولوی، ۱۳۶۹: ۳۰۶۴/۱-۳۰۵۷)

مولانا در این ابیات به سالکان الی الله می گوید تا آن گاه که وجود موهم آنها باقی است و هنوز قید تعلقات از دست پای آنها گسسته نشده است، نمی توانند به شهود حق تعالی دست یابند؛ بنابراین باید تعینات من و ما را کنار گذاشت تا به کوی حقیقت معشوق دست یافت.

و اشهد غیبی، اذ بدت فوجدتنی	هَذَا لَكَ اِيَاهَا بِجَلْوَةِ خَلْوَتِي
و طاح وُجُودِي فِي شَهُودِي وَ بِنْتُ عَن	وُجُودِ شُهُودِي، مَاحِيَا، غَيْرَ مُثَبِتِ

(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۲)

آنگاه که معشوق جلوه گر شد، حقیقت نهان من بر من نمایان گشت و در آنجا در جلوه خلوت خویش خود را عین او یافتم و بود من در شهودم نابود شد و از وجود شهودم جدا گشتم؛ در حالی که محو کننده بودم، نه اثبات کننده.

در شرح این ابیات گفته شده است: «چون باطن عاشق و غیب هویت او عین ظاهر معشوق است بالضروره، چون معشوق پرده حجب نورانی و ظلمانی که در تطور اکتساب نموده، از پیش بردارد و بر دیده شهود عاشق جلوه کند، هر آینه او آنجا خود را همه معشوق یابد. آنجا چو رسیدم من آنجا همه او دیدم، که در آنجا جلوت عین خلوت است» (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

حضرت مولانا در این داستان هم به وحدت شاهد و مشهود اشاره دارد که عاشق دیگر جز

معشوق چیز دیگری نمی بیند:

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان
مر مرا تو دوست تر داری عجب
گفت من در تو چنان فانی شدم
بر من از هستی من جز نام نیست
در صبوحی کای فلان ابن فلان
یا که خود را؟ راست گو یا ذالکرب
که پرم از تو ز سر زان تا قدم
در وجودم جز تو ای خوشکام نیست
(مولوی، ۱۳۶۹: ۲۰۲۳/۵-۲۰۲۰)

مولانا و ابن فارض هر دو بر این عقیده اند که در حالتی که انسان به وحدت شهود می رسد، غیر از خدا هیچ نمی بیند.

وحدت و تجلی

تجلی در تصوف از عشق الهی سرچشمه می گیرد: عرفا بر طبق حدیث: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (گنجی پنهان بودم که می خواستم شناخته شوم؛ مخلوقات را آفریدم تا همه به وجودم پی ببرند) (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۹) معتقدند که خداوند موجودات را به واسطه حبّ ذات آفرید؛ در واقع خداوند در تجلی موجودات، خود را شناخت و بر خود عشق ورزید. بنابراین نتیجه این حب، تجلی اسما و صفات الهی است و همه موجودات تجلی یک وجود واحدند.

ابن فارض به حجاب مظاهر اشاره می کند:

بَدَتُ بِأَحْتِجَابٍ وَ اخْتَفَتُ بِمَظَاهِرِ
عَلَى صِبْغِ التَّلَوِينِ فِي كُلِّ بَرَزَةٍ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۴)

معشوق نمایان شد به واسطه نمان شدن در حجاب و پنهان شد به واسطه ظهور کردن در مظاهر با در آمدن به رنگ های مختلف در هر ظهور.

مولانا موجودات را تجلی ذات یگانه خداوند می داند:

مَا عَدَمَ هَائِمٍ وَ هَسْتِي هَائِي مَا
تَوُوجُودَ مَطْلَقِي فَائِي نَمَا
(مولوی، ۱۳۶۹: ۶۰۲/۱)

ما از این جهت که وجود حقیقی نداریم، عدم به شمار می آییم و حتی هستی ما نیز عدم محسوب می شود. بدین ترتیب حضرت حق، وجود مطلق است از حیث شمول و بدون اعتبار تعیین و تقیدی و خلق تجلی حق است در مرتبه ظهور و کثرت زیرا همه ممکنات، مراتبی از

ظهورات حق تعالی هستند و او در عین تجلیات متعدد، واحد است به وحدت حقیقی و این کثرات موهوم در شهود عارف واصل، محو می‌گردد و جز ذات حق که عین وحدت است چیزی نمی‌ماند. ابن فارض بر این باور است که معشوق حقیقی در مظاهر جلوه کرده است:

و ما ذاک إلا أن بدت بمظاهِرٍ فظنُّوا سواها، و هی فیها تجلَّتِ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۴)

و آن نبود مگر این که معشوق حقیقی در مظاهری هویدا شد و آنان گمان بردند که این مظاهر غیر او هستند در حالی که او بود که در مظاهر جلوه می‌کرد.

مولانا زیربنای موجودات را عالم توحید می‌داند:

علت تنگسی است ترکیب و عدد جانب ترکیبِ حس ها می کشد
زان سوی حس، عالم توحید دان گر یکی خواهی، بدان جانب بران
امر کن یک فعل بود و نون و کاف در سخن افتاد و معنی بود صاف
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/۱-۳۱۰۱-۳۰۹۹)

«ترکیب و عدد نشانه‌های عالم کثرت است. حس ظاهر و رابطه با این عالم صورت و کثرت، علت تنگی این جهان برای روح است. اگر از این عالم حس بیرون برویم و بستگی روح را با آن قطع کنیم، دیگر همه هستی یکی است و اگر آن عالم بی نهایت توحید را با الفاظ بخواهیم بشناسیم، ناچار گرفتار آثار کثرت و ترکیب و عدد می شویم؛ چنان که امر کن (آفرینش) یک عمل است اما در لفظ از دو حرف کاف و نون پدید می‌آید» (استعلامی، ۱۳۶۹: ۳۸۵/۱).

ابن فارض زیبایی هر مرد و زن را ناشی از جمال الهی می‌داند:

فکلُّ مَلِیحٍ، حُسْنُهُ، مِنْ جَمالِها مُعارُ لَه، بِل حُسْنِ کُلِّ مَلِیحَةٍ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۴)

حسن هر مرد و زن صاحب ملاحظت، از جمال معشوق حقیقی است که به ایشان عاریه داده شده است.

«چه هر مردی صاحب ملاحظت و زیبایی که در عالم است، خوبی و زیبایی او عاریت داده شده است آن مرد خوب را از حضرت معشوق من و حُسن هر زنی خوب و زیبا نیز عاریت است از حسن حضرت معشوق من چه همچنان که در اصل وجود که حُسن و ملاحظت صفت و اثر او است، حضرت معشوق اصل است و وجود مضاف به هر خوبی، فرع و عاریت از او» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۳۷۸).

فقی الشَّاهِ الْأُولَى تَرَءَات لَأَدَمِ
بمَظْهَرِ حَوَا ، قَبْل حُكْمِ الْأُمُومَةِ
فَهَامَ بِهَا ، كَيْمَا يَكُونُ بِهِ أَبَا
وَ يَظْهَرُ بِالزُّوجِينَ حُكْمِ الْبُنُوَّةِ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۵)

در نخستین آفرینش، معشوق حقیقی، خود را به مظهر حوا به آدم نمایاند، پیش از آنکه حکم مادری درباره حوا صادر شود. پس آدم عاشق حوا شد تا به واسطه او پدر شود و به واسطه هر دو آنان، حکم فرزندی پدید آید و این آغاز عشق برخی از مظاهر به برخی دیگر بود و دشمنی نبود تا آنها را با دشمنیگی از راه عشق باز دارد.

مولانا نیز معتقد است لطیفه وجودی مرد و زن، خداست:

آستان و صدر ، در معنی کجاست؟
ای رهیخته جان تو از ما و من
مرد و زن چون یک شود، آن یک توی
این من و ما، بهر آن برساختی
تا من و توها همه یک جان شوند
ما و من کو آن طرف کآن یار ماست؟
ای لطیفه روح اندر مرد و زن
چون که یک ها محو شد، آنک توی
تا تو با خود نرد خدمت باختی
عاقبت مستغرق جانان شوند
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/۱۷۸۹-۱۷۸۵)

ای وجودی که از من و ما دور هستی و ای وجودی که وجود حقیقی هر مرد و زن هستی، اگر حجاب ها محو شود، تو حقیقت هر مرد و زن هستی. «کلیه حوادث طبیعی و عوارض، صورت های متعینی از وجود واقعی است و چون پرده از تعین آنها برگرفته شود، همه با هم می آمیزند و یکتا می شوند و به هستی واقعی می پیوندند؛ به این دلیل خداوند، ذات خویش را در وحدت جان های عاشق مکشوف می سازد» (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۱۰۹-۱۰۸). در واقع هر دو عارف معتقدند که مظاهر و تعینات برای این آفریده شده اند تا خدا جمال خود را که گنجی مخفی است، ببیند و بر خود عشق ورزد. هر دو در پس کثرت ها، وجود یگانه ای را می بینند که حسن او در موجودات متجلی شده است.

وحدت و ادیان

ابن عربی معتقد است اساس همه ادیان الهی، یکی است و آن رسیدن به توحید است. «آن ها هم

که روی به قبله ما نمی آورند و در جهت دیگری می نگرند، روی در خدا دارند و خدا را می بینند» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۷۹).

در حقیقت اگر چه دین اسلام کامل‌ترین دین‌هاست ولی تعالیم پیامبران دیگر نیز در همین راستا بوده است و همه آنان سعی کرده اند انسان را به حقیقت الهی خود نزدیک سازند.

مولانا و ابن فارض نیز هر دو معتقدند اگر چه ادیان از نظر ظاهر متفاوت به نظر می رسند، در اساس، یکی هستند. بر طبق نظر آن دو، معنی یکی است هر چند که از نظر عبارت متفاوت باشد. مولانا در فیه ما فیه در مورد وحدت ادیان می گوید: «هر علمی که آن به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود، آن علم ابدان است و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود، آن علم ادیان است. دانستن علم انا الحق، علم ابدان است. انا الحق شدن علم ادیان است. نور چراغ و آتش را دیدن علم ابدان است. سوختن در آتش یا در نور چراغ، علم ادیان است. هر چه آن دید است، علم ادیان است. هر چه دانش است، علم ابدان است» (مولوی، ۱۳۸۹: ۳۸۲).

ابن فارض معتقد است که اگر مسجد با قرآن روشن می شود، نمازگاه کلیسا هم با انجیل نابود نمی شود:

وَإِنْ نَارَ بِالْتَّنْزِيلِ مِحْرَابِ مَسْجِدٍ فَمَا بَارَ بِالْإِنْجِيلِ هَيْكَلُ بَيْعَةٍ
وَ أَسْفَارُ تَوْرَاهِ الْكَلِيمِ لِقَوْمِهِ تُنَاجِي بِهَا الْأَجْبَارُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۸۰)

اگر محراب مسجدی با نور قرآن روشنایی گرفت، نمازگاه کلیسایی هم با انجیل نابود نشد و اسفار توراتی هم که موسی برای قومش آورد و اکنون احبار یهود هر شب بدان ها مناجات می کنند، همان گونه است که درباره انجیل گفته شد.

مولانا وحدت ادیان را در تمثیلی روشن می کند:

در نظر گاه، گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کف هر کس اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱۲۶۸/۳-۱۲۶۷)

ابن فارض، همه پیامبران را یک گروه واحد می داند:

و فِي الْمَهْدِ حِزْبِي الْأَنْبِيَاءِ، وَ فِي عَنَا صرَى لَوْحِي الْمَحْفُوظِ، وَ الْفَتْحُ سَوْرَتِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۷۳)

در گهواره که (بودم)، پیغمبران گروه من بودند و در عالم عناصر، لوح من، لوح محفوظ بود و سوره من، سوره فتح.

مولانا نیز معتقد است، رنگ ها مسبب اختلافات است:

چون که بی رنگی، اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
(مولوی، ۱۳۶۹: ۲۴۶۷/۱)

بر طبق گفته مولانا و ابن فارض، باطن همه دین ها گواهی به حقانیت خداوند می دهد هر چند از نظر لفظ و ظاهر متفاوت به نظر رسند.

نتیجه

مولانا و ابن فارض در بسیاری از ابیات خود، از رسیدن به «وحدت» سخن می گویند. در واقع زیر بنای سخنان مولانا و ابن فارض در مورد وحدت حق و رسیدن به این مقام است. اگر چه دیگر صوفیان و شاعران و عارفان در مورد وحدت حق اشعار و سخنانی زیاد ذکر کرده اند ولی هیچ کدام همانند این دو عارف بزرگ نتوانسته اند حقیقت وحدت را در عشق، شهود، فنا و ادیان بیان کنند.

مولانا و ابن فارض هر دو معتقد به یک حقیقت واحد هستند و سایر موجودات را تجلی آن یک وجود واحد می دانند. سرتاسر ابیات آن ها به عشق و فنا و شهودی اشاره دارد که انسان را سرانجام به حقیقت وجود خود یعنی خدا می رساند.

عشق در مثنوی و تائیه اگر مجازی و از این سوی هم باشد، بدان سر رهبر است و به وحدت می انجامد. در واقع عشق از نظر آن دو، مرکبی است که انسان را از خودخواهی می رها کند و تا دیار معشوق می رساند تا جایی که دیگر فرقی بین عاشق و معشوق نخواهد بود.

فنا در مثنوی و تائیه، انسان را از خود می گیرد، او را به مقام «انا الحق» حلاج می رساند و از آن هم عبور می دهد تا به فنا فی الله برسد و جز ذات لم یزلی باقی نماند.

آن دو معتقدند عارف به مقامی می رسد که حق تعالی را شهود می کند و در این مرحله، دیگر شاهدی باقی نمی نماند و به وحدتی دست می یابد که شاهد و مشهود، در آن یکی می شود.

مولانا و ابن فارض، در پس تجلی خداوند در موجودات، وجود یگانه ای را مشاهده می کنند که همه موجودات از آن واحد، نشأت گرفته است.

بر طبق نظر آن دو، اساس همه دین‌های الهی رسیدن به یگانگی خداوند است و آن‌ها فقط از نظر ظاهر متفاوت به نظر می‌رسند. بدین ترتیب هر دو به وحدت ادیان الهی اعتقاد دارند. مولانا ضمن استفاده از تمثیلات و داستان‌ها، عقیده خود را در مورد وحدت حق بیان می‌کند و ابن فارض ضمن بیان حالات عرفانی، عقاید خود را در این زمینه ارائه می‌دهد. آن دو معتقدند از طریق عشق به الله، فنای فی الله، وحدت شاهد و مشهود و دیدن حقیقت در پس کثرت‌ها، می‌توان به مقام وحدت رسید و حقیقت وجود را دریافت؛ در حقیقت هر دو معتقدند موجودات تجلی یک وجود واحد هستند.

منابع

- ۱- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۵). **فصوص الحکم**، تصحیح و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ۲- ابن فارض، عمر. (۱۹۷۱). **دیوان ابن فارض**، تصحیح مهدی محمد ناصرالدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳- استعلامی، محمد. (۱۳۶۹). **بررسی و تصحیح متن و توضیحات مثنوی**، تهران: زوار.
- ۴- استیس، والتر. (۱۳۷۵). **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ۵- ترکه اصفهانی، صائن الدین علی. (۱۳۸۴). **نظم الدرّ**، تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
- ۶- شیمل، آن ماری. (۱۳۶۷). **شکوه شمس**، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۷- ----- (۱۳۷۷). **ابعاد عرفانی اسلام**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۸- عزالدین کاشانی، محمد بن علی. (۱۳۸۹). **کشف الوجوه الغرّ لمعانی نظم الدرّ**، تصحیح و تحقیق محمد بهجت، قم: آیت اشراق.
- ۹- عطار، فرید الدین. (۱۳۴۶). **تذکره الاولیا**، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.

- ۱۰- فرغانی، سعید بن محمد. (۱۳۷۹). مشارق الدراری، تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۱- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۱). احادیث مثنوی، تهران: امیرکبیر.
- ۱۲- ----- (۱۳۷۷). شرح مثنوی شریف، تهران: زوار.
- ۱۳- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۵). اصول کافی، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.
- ۱۴- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۷). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: خاشع.
- ۱۵- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۹). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: سپهر.
- ۱۶- ----- (۱۳۸۹). فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بهزاد.
- ۱۷- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹). الانسان الكامل، تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری.
- ۱۸- نیکلسون، رینولد. (۱۳۶۶). مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ترجمه و تحقیق اوانس اوانسیان، تهران: نی.
- ۱۹- یثربی، سید یحیی. (۱۳۷۷). فلسفه عرفان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

