A Comparative Study of the Views of Rumi and Ibn Arabi on the State of Observation and Certainty

Roghayeh Shafaq[*]
Ramin Moharrami[**]
Shokrollah Pouralkhas[***]
Asgar Salahi[****]

Abstract

'Observation and certainty' is a mystical condition. Mystics observe the intuitions of manifestations and confidently call the proof of the truth of things, without any doubt (certainty). In this comparative study, the authors, while examining the type of Ibn Arabi and Rumi's perception of the mystical state of 'observation' and 'certainty', have revealed the common and different thoughts, beliefs, and experiences of these two scholars in the field of Sufism and Islamic mysticism. This study is based on the descriptive-analytical method, explaining the commonalities and structural and general differences. The results of the study show that Ibn Arabi and Rumi use observation in relation to manifestation. They believe that observation is about observing the manifestations of God, not God himself. However, Ibn Arabi presents a different discussion of revelation and believes that revelation is higher than observation. In describing the first and second levels of certainty, Rumi presents two aspects of knowledge and insight, and both thinkers believe that it is certain that man has some vision and insight. Moreover, the last point regarding 'certainty' is when God puts the mystic in the essence of the work and in the occurrence of a mandatory sentence. Ibn Arabi tries not to step outside the scope of Shari'a in explaining certainty. That is why, in his view, certainty has a religious and mystical value, the condition of which depends on worship.

Keywords: Observation, Revelation, Manifestation, Certainly, Ibn Arabi, Rumi

[*] PhD Candidate in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

[**] Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran (Corresponding Author Email: moharami@uma.ac.ir)

[***] Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

[****] Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

نشریهٔ علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
نوع مقاله: پژوهشی
سال پانزدهم، شمارهٔ اول، پیاپی ٤٦، بهار و تابستان ١٤٠٠ ، صص ١١٩-١٣٦
Doi: 10.22108/JPLL.2021.127372.1580

بررسی تطبیقی آرای مولوی و ابن‌عربی درباب احوال مشاهده و یقین

رقیه شفق کلوانق*
رامین محرمی**
شکراله پورالخاص***
عسگر صلاحی****

چکیده

«مشاهده و یقین» از احوال عرفانی است. عارفان، شهودِ تجلی ذات را مشاهده، و طمأنینهٔ دل بر حقیقت اشیاء را، بدون هیچ شک و ظنی، یقین می‌نامند. نگارندگان در این پژوهش، به بررسی نوعِ تلقی ابن‌عربی و مولانا از احوال عرفانیِ مشاهده و یقین پرداخته‌اند؛ نیز اندیشه‌ها، باورها و تجربه‌های مشترک و متفاوتِ این دو اندیشمندِ حوزهٔ تصوف و عرفان اسلامی را در این باب بازنموده‌اند. این مقاله با روش توصیفی ـ تحلیلی، مبتنی بر تبیین وجوه اشتراک و اختلاف ساختاری و کلی است. براساس یافته‌های پژوهش، ابن‌عربی و مولوی مشاهده را در ارتباط با تجلّی به کار می‌برند و بر آن‌اند که منظور از مشاهده، مشاهدهٔ تجلّیات حق است، نه خود حق؛ ولی ابن‌عربی بحثی متفاوت از مکاشفه نیز ارائه می‌دهد و عقیده دارد مکاشفه از مشاهده بالاتر است. مولوی در توصیف مراتب اول و دوم یقین، دو وجهِ دانش و بینش را مطرح می‌کند. هر دو اندیشمند بر آن‌اند که یقین چیزی است که انسان در آن بر بصیرت و بینش باشد و حق‌الیقین زمانی پدید می‌آید که خداوند، عارف را در نفس‌الأمر و واقعِ حکمی واجب بر او و یا در خطاب به خود قرار دهد. ابن‌عربی می‌کوشد در تبیین یقین‌شناسی، خارج از دایرهٔ شریعت قدم برندارد؛ به همین علت است که یقین در نظر او ارزشی دینی و عرفانی دارد که شرط دستیابی به آن در گرو عبادت است.

واژه‌های کلیدی

مشاهده؛ مکاشفه؛ تجلّی؛ یقین؛ ابن‌عربی؛ مولوی

---

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران، rogayehshafag93@gmail.com
** استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران (نویسندهٔ مسئول)، moharami@uma.ac.ir
*** استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران، sh_poualkhas@uma.ac.ir
**** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران، a_salahi@uma.ac.ir
تاریخ وصول: ١٣٩٩/١١/٢٢ تاریخ پذیرش: ١٤٠٠/٠٥/٢١

۱ـ مقدمه

«مشاهده و یقین» نزد صوفیان از احوال عرفانی است. با وجود اختلاف‌نظر در برخی دیدگاه‌ها، معیار غالب در تشخیص احوال و مقامات در تعالیم صوفیان، دیدگاه‌های سراج طوسی در *اللمع فی تاریخ التصوف الإسلامی* است. به نظر می‌رسد سراج طوسی، از پیشگامان و نویسندگان متقدّم صوفیه، برای نخستین‌بار از تقسیم‌بندی احوال و مقامات در اثر خود سخن به میان آورده و سخنان صوفیان نسل اول را در این باب بیان داشته است؛ از رهگذر چنین تقسیم‌بندی، مشاهده و یقینْ آخرین مراتبِ احوال عرفانی به شمار می‌رود (سراج طوسی، ۱٤۲۱ ق: ٤۱). همهٔ کسانی که درباب احوال سخن گفته‌اند، این نکته را مهم‌ترین ویژگی‌های حال در مقابل مقام دانسته‌اند که احوال از مواهب است که خداوند به صرف فضل خود به بنده عطا می‌کند؛ برخلافِ مقامات که با ریاضت و مجاهده حاصل می‌شود و اکتسابی است. قشیری می‌گوید: «مقام آن بود که بنده به منازلت متحقق گردد بدو به‌لونی از طلب و جهد و تکلّف و مقام هرکسی جای ایستادن او بود بدان نزدیکی و آنچه به ریاضت یابد... حال نزدیک قوم معنی‌ای است کی بر دل درآید بی‌آنک ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی و آن از شادی بود یا از اندوهی یا بسطی یا قبضی یا شوقی یا هیبتی یا جنبشی، احوال، عطا بود و مقام، کسب و احوال از عین جود بود و مقامات از بذل مجهود» (قشیری، ۱۳۸۸: ۹۱-۹۲). ازسوی دیگر و برخلاف این سخنان، برپایهٔ دیگر تعالیم صوفیان، احوال ثمرهٔ اعمال است و هرکس در اصلاح اعمال نکوشد از احوال بهره‌ای نمی‌برد (علاءالدوله سمنانی، ۱۳٦۹، ج ۱: ۲۹٦).

مشاهده در لغت به معنی دیدن به چشم، نگریستن و نزد ارباب سلوک، عبارت از رؤیت حق به چشم دل است (تهانوی، ۱۸٦۲ م: ۱٥٤٥) و مشاهده «از کسی درست آید که به وجود مشهود قائم بود نه به خود و تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد، مشاهدهٔ او نتوان کرد و شهود تجلّی ذات را مشاهده گویند» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۷۹۱). سراج طوسی بر آن است که رؤیت خداوند در قلب، باعث کم‌رنگ‌شدن سایر امور در دیدگان سالک می‌شود و در برابر عظمت خداوند ناچیز می‌نماید؛ به‌طوری که جز خداوند در دلِ سالک چیز دیگری باقی نمی‌ماند (سراج طوسی، ۱٤۲۱ ق: ٦۲). عمرو بن عثمان مکی عقیده دارد: «مشاهده همان است که دل‌ها از غیب و با کمک خود غیب، دریافت می‌کند و آن را عیان نمی‌سازند و وجدشان را آشکار نمی‌کنند» (همان: ٦۳). هجویری در *کشف‌المحجوب* از دو گونه مشاهده نام می‌برد که محصول صحت یقین و غلبهٔ محبت است. او معتقد است اگر انسان با مجاهده و ترک امیال نفسانی، چشم سَر را از نگریستن به محرّمات محفوظ دارد، قطعاً خداوند را با همین چشم سَر مشاهده می‌کند؛ پس مشاهدهٔ باطن مقرون به مجاهدهٔ ظاهر است (هجویری، ۱۳۷٦: ٤۲۹). باید توجه داشت که مشاهده و مکاشفه با یکدیگر اختلاف جوهری ندارند؛ بلکه هر دو از یک سنخ و از جنس حضور و قرب است: «المشاهدة بمعنی المداناة و المحاضرة؛ و المکاشفة و المشاهدة تتقاربان فی المعنی» (سراج طوسی، ۱٤۲۱ ق: ٦۳). شهود از مراتب یقین است؛ چنانکه سراج طوسی به آن اشاره می‌کند: «المشاهدة حال رفیع، و هی من لوائح زیادات حقائق الیقین» (همان). ابن‌عربی مشاهده را رؤیت اشیاء به دلایل توحید می‌داند که عبارت است از: مشاهدهٔ خلق در حق و دیگری مشاهدهٔ حق است در خلق که از آن، به رؤیت حق در اشیاء تعبیر می‌کند. سومین نوع مشاهده از منظر ابن‌عربی، مشاهدهٔ حق بدون خلق است و آن درواقع حقیقتِ یقینْ بدون شک است (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ٤۰۱). درواقع از این تعریف ابن‌عربی، ارتباط تنگاتنگ دو حال عرفانی مشاهده و یقین

استنباط می‌شود که این دو لازم و ملزوم یکدیگرند.

نشان دادن واقعهٔ شهودی و تنزل آن در سطح ادراک حسی بشر کاری دشوار است. سخن از حقیقتی است که با چشمان حسی رؤیت‌پذیر نیست؛ ازاین‌رو چون عوام از درک چنین واقعهٔ علوی عاجز بودند، هجمه‌ای علیه گفتار و نوشتار برخی صوفیانِ نسل اول شکل گرفت و آنان را در مظان اتهام به بدعت و کفرگویی قرار داد. به استناد تاریخ تصوف، صوفیانی مانند بایزید بسطامی و حلاج، محصول چنین نگرشی بودند. این دو شخصیت برجستهٔ متصوفه از نوعی مشاهدهٔ حق تعالی سخن به میان می‌آوردند که نیکلسون آن را «وحدت شهودی» می‌نامید. نظریهٔ وحدت شهودی بعدها در نظریهٔ وحدت وجود ابن‌عربی تلطیف شد. البته نیکلسون مخالف این باور بود و اعتقاد داشت که باید تفاوت های معنایی‌ْ میانِ وحدت وجود و وحدت شهود قائل شویم و نباید بعضی تعبیرات صوفیه را بر نظریهٔ وحدت وجود ناظر بدانیم. او سبحانی‌گفتن بایزید و أناالحق حلاج را که در آن تنزیه ذات الهی است، بر وحدت شهود ناظر می‌داند که با وحدت وجود ابن‌عربی تفاوت دارد (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۵۷).

مولوی وحدت شهود را توحید الهی می‌داند که از راه کشف و شهود عرفانی به دست می‌آید؛ نه به‌شیوهٔ متکلمان و به‌واسطهٔ برهان‌ها و قیاس‌های عقلانی؛ مولوی در تعریض به آنان گفته است:

جز به مصنوعی ندیدی صانعی　　با قیاس اقترانی قانعی

(مولوی، ۱۳۸٦، د ۵: ٦٦٦)

همایی برخلاف نیکلسون، تفاوت‌های معنایی‌ْ بین وحدت شهود و وحدت وجود قائل نیست و بر آن است که لازمهٔ وحدت شهود یا توحید شهودی این نیست که قضیهٔ وحدت وجود باطل باشد؛ بلکه وحدت شهود با وحدت وجودِ بیان‌شدهٔ عارفان و صوفیه منافات ندارد (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲٤).

البته سخن‌گفتن به زبان رمز، به‌سبب برخی دشمنی‌ها و قشری‌نگری‌های علمای شریعت، بعد از مرگ حلاج، در میان متصوّفه متداول بود. آنان برای در امان ماندن از تبعات بیانِ صریحِ تجارب شهودی که گاهی رنگ و بوی کفر از آن به مشام می‌رسید، ناچار بودند زبان سمبولیک و اصطلاحات خاص وضع کنند و اعتقاد داشتند که اهل حال، خود از ظاهر سخن به باطن آن پی‌می‌برند.

چون صفیری بشنوی از مرغ حق　　ظاهرش را یاد گیری چون سبق

وانگهی از خود قیاساتی کنی　　مر خیال محض را ذاتی کنی

اصطلاحاتی‌ست مر ابدال را　　که نباشد زان خبر غفّال را

(مولوی، ۱۳۸٦، د ۱: ۱۵۰)

هدف نماد یا سمبل، انتقال یا دلالت بر چیزی نیست؛ بلکه تبیین حقیقتی بیان‌ناپذیر است و فرق سمبل با تمثیل نیز در این مقوله است. در نظام تمثیلی، معانی و ارتباط‌ها در عین نامحدودبودن و طلب بینش عمیق، باز در محدودهٔ زبان و بیان توصیف، و با فهم عمیق، لایه‌های تازه‌ای از معنا روشن می‌شود؛ ولی در نماد، این معانی و ارتباطات به‌صورت شهودی مکشوف خواهد شد (شولم، ۱۳۹۲: ۵۰).

یقین در لغت به معنی اعتقاد جازم و قطعی و در نزد اهل سلوک، اعتقاد قلبی است که در صورت شک و تردید مشکک نیز زائل نشود (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۱۹٤). جرجانی در *التعریفات*، یقین را علمی می‌داند که در آن

تردیدی و شکی نیست و در اصطلاح، رؤیت عیان است به قوّت ایمان و نه حجّت برهان و گفته‌اند: «یقین، مشاهدهٔ غیب‌هاست به صفای دل‌ها و ملاحظهٔ اسرار است به محافظت افکار و نیز گفته‌اند: طمأنینهٔ دل است بر حقیقت اشیاء... و برداشته‌شدن هر شک و ریب» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۱۳). سراج طوسی در تبیین حال یقین، آن را سه وجه می‌داند: علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین (سراج‌طوسی، ۱٤۲۱ ق: ٦٤). ابن‌عربی ضمن قبول مراتب یقین، بر آن است که علم‌الیقین درواقع نپذیرفتن شبهات واردشده از خاطر است. در تعریف ابن‌عربی، عین‌الیقین به مشاهده و کشفی اطلاق می‌شود که در آغاز و یا بعد از علم‌الیقین حادث می‌شود و حق‌الیقین علمی است که به‌واسطهٔ علت، بعد از عین‌الیقین حاصل می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ٦: ٥٥٨)؛ به عبارت دیگر، یقین به اعتبار اینکه گاهی تصدیق نظری است و گاهی مشاهدهٔ عینی و گاه اتصال وجودی، به علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم می‌شود (معلّمی، ۱۳۸٦: ۱۱۰). حالِ «مشاهده و یقین» ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند و درواقع «مشاهده و یقین» همان مرتبهٔ «عین‌الیقین» است.

قشیری در رسالهٔ خود سخنان مشایخ متقدم صوفیه را درباب یقین بیان کرده و بر آن است که جنید بغدادی یقین را علمی می‌دانست که در دل قرار گرفته است و تغیّر بدان راه ندارد و با مشاهدهٔ غیب، هرگونه شک و ریب را زایل می‌کند. سهل تستری ضمن قبول نظر جنید، نتیجه می‌گیرد که چون یقین از حق تعالی بر دل پیدا می‌شود، از مواهب است و اکتسابی نیست. تستری با استناد به قول معروف «لَوْ کُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ یَقِیناً»، سرآغاز یقین را مکاشفه و پس از آن را معاینه و پایان آن را مشاهده می‌داند (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۷۱ و ۲۷۲). ابوبکر وراق برای یقین سه وجه قائل است: خبر، دلالت، مشاهدت. وراق نیز همانند نوری، به ارتباط تنگاتنگ «مشاهده و یقین» اشارت دارد: «یقین بر سه وجه باشد؛ یقینِ خبر است و یقینِ دلالت است و یقینِ مشاهدت است... یقین، مشاهده بود؛ یعنی که اندر مشاهده یقین بود که درو شک نه؛ زیراکه مشاهده نبود آن را که باور ندارد آنچه ازو بود» (همان: ۲۷۵ و ۲۷٦).

شاید بتوان اذعان داشت یکی از پخته‌ترین و کامل‌ترین تعاریف یقین، در *مصباح‌الهدایهٔ* عزالدین کاشانی آمده است. توجه کاشانی در شرح ابعاد مختلف حال یقین به یقینِ شهودی است. او با استعانت از شیوهٔ تمثیلی بر آن است که یقینْ مبتنی بر ظهور نور حقیقی در حالت کشف حجاب بشری است و این به‌واسطهٔ وجد و ذوق حاصل شده است و عقل و نقل را بدان راهی نیست. درواقع کاشانی اعتقادی بر تعدّد انوار ندارد؛ بلکه در نظرگاه او، نور بیش از یکی نیست؛ ولی مراتبی دارد؛ اگر بدون حجاب بشری ساطع شود، موسوم به نور یقین است و چنانکه توأم با بقای وجود و متعلق به صفات بشری باشد، به درجهٔ نور حقیقی نرسیده است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۷۵).

ابن‌عربی و مولانا در آثار خود، متأثّر از آبشخورهای مشترک فکری، از ایده‌ای نسبتاً مشابه سخن گفته‌اند. این ایده در دلالت کلی خود بر احوال عرفانیِ مشاهده و یقین دلالت دارد. البته تعریف و تفسیر ابن‌عربی از این دو مبحث عرفانی، جامع‌تر و کامل‌تر از مشایخ سلف و متقدمان صوفیه و حتی مولاناست و گاه در نظریات وی، ابداعات و نوآوری‌هایی دیده می‌شود که بیانگر هنجارشکنی و برون‌رفت از تقلید صرف تلقی می‌شود. در حالت کلی، مولانا و ابن‌عربی ضمن بحث از مشاهده، از مباحث مرتبط با این حال عرفانی یعنی رؤیت، مکاشفه و تجلّی نیز سخن گفته‌اند. این دو اندیشمند در موضوع «یقین» نیز ضمن قبول مراتب سه‌گانهٔ مرسوم بین متصوفه، با تمسک به تمثیلات گوناگون، درپی ارائهٔ تفکرات نو عرفانی هستند که سهم ابن‌عربی در نوآوری، بیشتر از

مولاناست. نگارندگان در این جُستار، ضمن بررسی نوع تلقی ابن‌عربی و مولانا، از احوال عرفانی مشاهده و یقین، اندیشه‌ها، باورهای و تجارب مشترک و متفاوتِ این دو اندیشمند بزرگ اسلام را در این باب بازنموده و تطبیق داده‌اند.

۱ـ۱ پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های بسیاری در موضوع احوال عرفانی نگاشته شده است. این پژوهش‌ها را می‌توان در دو دسته بررسی کرد: دستهٔ اول مقالاتی است که به‌صورت پراکنده، به جنبه‌هایی از اشتراکات عرفانی اندیشه‌های ابن‌عربی و مولانا اشاره دارد. شماری از پژوهش‌هایی که در مقام بحث تطبیقی اندیشه‌های ابن‌عربی و مولانا برآمده، عبارت است از:

مقالهٔ «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن‌عربی» از سیّد حسن امین (۱۳۷۹). نویسندهٔ این مقاله با بررسی تاریخی مراودات مولانا با ابن‌عربی و صدرالدین قونوی، درپی پاسخ به این پرسش است که آیا با اثبات تاریخی مراوده و ملاقات میان این دو شخصیت می‌توان به این نکته رسید که مولانا تحت تأثیر افکار ابن‌عربی واقع شده است. نگارنده بر آن است که داشتن صرف ارتباط و تعامل، نمی‌تواند دلیل کافی برای اثبات این مدعا باشد (امین، ۱۳۷۹: ۳).

مقالهٔ «مشترکات ابن‌عربی و مولوی در حوزهٔ اندیشهٔ عرفانی» از شریفیان و وفایی‌بصیر (۱۳۹۰). نویسندگان در این مقاله به برخی مشترکات اندیشهٔ عرفانی ابن‌عربی و مولانا مانند وحدت وجود، انسان کامل، آدم ابوالبشر، اعیان ثابته، عدم و عرض، تجلی، عقل جزوی و وهم، زن و ابلیس توجه دارند (همان: ۹۶).

دستهٔ دوم مقالاتی است که به احوال عرفانی مشاهده و یقین در اندیشهٔ ابن‌عربی پرداخته‌اند:

مقالهٔ «عین‌القلب، عین‌البصیرة و عین‌الیقین در آثار محی‌الدین ابن‌عربی» از زمانی و قاسمی (۱۳۹۰). نویسندگان بر آن‌اند که مرحلهٔ دوم یقین (عین‌الیقین) مراتبی دارد که قلب عارف در مقام موجودی رحمانی، جلوه‌گاه اَتَم آثار خداوند است (زمانی و قاسمی، ۱۳۹۰: ۱۱۶).

مقالهٔ «یقین‌شناسی در عرفان ابن‌عربی» از خسروپناه و خونمری (۱۳۹۸). نویسندگان ضمن تبیین مراتب یقین در نظرگاه ابن‌عربی، بر آن‌اند که ابن‌عربی به «یقین بلامحل» اعتقاد داشته که با دیدگاه کلی او دربارهٔ عرض در تضاد است (همان: ۱۳).

مقالهٔ «مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربهٔ دینی در اندیشهٔ مولوی در مثنوی» از حاجی اسماعیلی و همکاران (۱۳۹۲). نویسندگان در این مقاله ضمن واکاوی اندیشهٔ مولوی دربارهٔ ایمان، یکی از مراتب ایمان را مبتنی بر شهود و رؤیت باطنی یا کشف شهود عرفانی می‌دانند و در قسمت‌های مختلف نوشتار خود به بحث مشاهده و یقین در نظرگاه مولوی اشاره دارند (همان: ۷۰).

بررسی نویسندگان این مقاله نشان می‌دهد، تحلیلِ تطبیقی جامعی از موضع ابن‌عربی و مولانا، دو شخصیت تأثیرگذار در حوزهٔ عرفان و تصوف اسلامی، نسبت‌به دو مقولهٔ مشاهده و یقین به عمل نیامده است.

۱ـ۲ روش پژوهش

روش پژوهش در این نوشتار، توصیفی ـ تحلیلی براساس مستندات کتابخانه‌ای است و مبنای بحث تطبیقی، مکتب تطبیقی امریکایی است. این مکتبْ مقولات فرهنگی و ادبی را به‌مثابهٔ یک کلیّت، فراسوی مرزها می‌بیند و

بدون اصالت قائل‌شدن به رابطهٔ تاریخی، روابط فرهنگی و ادبی را فارغ از قید اثبات‌گرایی بررسی می‌کند (Lawall, 1988: 3; Wellek, 1970: 4). امروزه دیگر مطالعات تطبیقی آن مفهوم محدود و سنتی را ندارد و می‌تواند در رشته‌های مختلف به قرائت‌های موازی آثار و مقولات فرهنگی اطلاق شود (رک. پین، ۱۳۸۲، ٦۳-٦٥؛ Ning, 2001: 61). از رهگذر چنین نظریه‌ای باید به اندیشه‌های ابن‌عربی اندلسی، صوفیِ غربِ دنیای اسلام و مولانا که متعلق به شرق دنیای اسلام است، در چهارچوب مکتب تطبیقی امریکایی نگریسته شود.

۲ـ بحث و بررسی

۲ـ۱ مشاهده از دیدگاه ابن‌عربی و مولوی

ابن‌عربی مشاهده را رؤیت اشیا به دلایل توحید می‌داند و بر آن است که مشاهده متضمن سه معناست (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ٤۰۱). شیخ‌اکبر برعکسِ برخی متصوفه، مکاشفه و مشاهده را یکی نمی‌داند. در نظر او، متعلّق مکاشفه، معانی و متعلق مشاهده، ذوات و موجودات است. در این حالت، شیخ مشاهده را در حکم مسمّا و مکاشفه را در حکم اسما می‌داند و بر آن است که مکاشفه از مشاهده ازنظر جایگاه والاتر و اتمّ است؛ زیرا «مکاشفه تمام‌تر است، چون لطیف‌تر است؛ بنابراین مکاشفه، کثیف متراکم را تلطیف می‌کند و لطافت می‌بخشد درصورتی‌که مشاهده، لطیف را تکثّف و تراکم می‌دهد... وقتی محرکی را مشاهده کردی، به‌واسطهٔ کشف، محرّک آن را می‌طلبی؛ چون از راه کشف می‌دانی که وی را حرکت‌دهنده‌ای است؛ ازاین‌روی علم به دو معلوم تعلّق می‌گیرد و دیده که برای مشاهده است به یک معلوم تعلق می‌گیرد؛ لذا به‌واسطهٔ کشف، آنچه به‌وسیلهٔ شهود ادراک نمی‌شود، ادراک می‌شود و کشف، آنچه را در شهود مجمل است، تفصیل می‌دهد» (رک. همان: ٤۰٥ و ٤۰٦).

درواقع مکاشفه، دفع حجاب است که درک آن با حواس ظاهر ممکن نیست (تهانوی، ۱۸٦۲ م: ۱۲٥٤). شهود نیز دلالت بر دیدار حق با چشم دل دارد که مستلزم گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال است (همان: ۷۳۸). این بدان معناست که عارف پس از طی مراحلی از سلوک، قادر به درک تجلّی حق در عالم و درک امور غیبی می‌شود. قیصری در تبیین منظور ابن‌عربی در *شرح فصوص‌الحکم* بر آن است که «کشف و شهود در عرفان به معنای اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی است که در ماورای حجاب است از روی وجود [یعنی وجدان آنها به‌گونه‌ای که مکاشف متحقق به حقیقت مکشوف گردد (مقام حق‌الیقین)] و یا از روی شهود [و رؤیت که همان مقام عین‌الیقین است]» (قیصری، ۱۳۸٤: ۱۲۷).

موضوع مشاهده ارتباط نزدیکی با تجلّی دارد و آن در مکتوبات شیخ و آثار متصوفه بر سه نوع است: تجلّی ذات، تجلّی صفات، تجلّی افعال. نخستین تجلّی که بر قلب سالک می‌آید، تجلّی افعال است و بعد از آن تجلّی صفات و ذات است؛ زیرا افعالْ آثار صفات هستند و صفات منطوی در ذات‌اند. متصوفه شهود تجلّی افعال را محاضره می‌نامند و شهود تجلّی صفات را مکاشفه و شهود تجلّی ذات را مشاهده نامند (سعیدی، ۱۳۹۲: ۹۷۲).

ابن‌عربی در *فتوحات مکیّه* برخلاف برخی صوفیان، مکاشفه را والاتر و تمام‌تر از مشاهده می‌داند و به دلایلی که در بالا ذکر شد، بر آن است که مکاشفه بر سه معنی علم و حال و وجد استوار است. مشاهده در نظر شیخ، راهی به‌سوی علم است و مکاشفه غایت آن راه و حصول آن علم تلقی می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ٤۰٦). البته با مراجعه به *رسالهٔ غوثیه* که نجیب مایل هروی جزو رسایل ابن‌عربی آورده است، نظریهٔ بالابودن مکاشفه از

مشاهده رد می‌شود. در این رساله آمده است: «اول مرتبه که دیدهٔ دل سالک گشاده شود به عالم غیب و حیرت از آن عالم، مشهود او گردد آن را وجد نامند... چون آن وجد زیاده شود و ظاهرتر گردد، آن را کشف می‌خوانند و چون آن کشف زیاده شود، آن را معرفت خوانند و صاحب آن را عارف گویند و چون آن معرفت زیادتر شود و ظاهرتر گردد، آن را مشاهده گویند و چون تمام حجاب بیرون آید او را معاینه گویند و تجلّی عبارت است از: کشف و شهود ذات و صفات» (همان، ۱۳٦۷: ٤۳ و ٤٤). آنچه از این متن بر می‌آید کاملاً برعکس مطلبی است که ابن‌عربی در *فتوحات مکیه* بیان می‌دارد؛ نظریات ابن‌عربی که گرانیگاه عرفان اسلامی است، چنین آرای متلاطم و آشفته‌ای را برنمی‌تابد.

در نظرگاه ابن‌عربی باید بین «رؤیت» و «مشاهده» فرق قائل شد. بر این مبنا، مشاهده دراصل شهود شاهدی است که از حق در قلب باشد و اینگونه شاهد، نشانه و علامتی را می‌طلبد؛ درحالی‌که رؤیت اینگونه نیست. در باور ابن‌عربی، رؤیت درواقع رؤیت مشاهده‌گر است با بصر (چشم) نه بصیرت (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ٦: ۵۳۹). ابن‌عربی برای تبیینِ تفاوت رؤیت و مشاهده، مثال قرآنی می‌آورد که موسی (ع) گفت: «رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ؛ پروردگارا خودت را به من بنما تا تو را رؤیت کنم» (اعراف: ۱٤۳). در این مثال، حضرت موسی (ع) هیچ‌وقت از مشاهدهٔ «اشهدنی» سخن نگفته است؛ زیرا خداوند در مقام مشهود، از موسی (ع) هیچ‌وقت غایب نبود. ابن‌عربی این تفاوت را در ابیات زیر چنین می‌سراید:

فـــــــرؤیـــــــــة الله لاتطـــــــاق　　فـانّـــــــها کلـــــــها محـــــــــاق
فلـــــو اطـــــاق الشـــــهودَ خلـــــقٌ　　اطـــــاقـــــــة الارض و الطبـــــاق
فلـــــم تکـــــن رؤیتـــــی شـــــهوداً　　و انّـمـــــــا ذلـــــک انفـــــــهاق

«رؤیت خداوند را توانایی نیست؛ چون کلاً در محاق و نابودی است. اگر خلق توان شهود را داشتند، زمین و آسمان‌ها هم توان آن را داشتند. پس رؤیت من شهود او نیست؛ بلکه آن لبریزشدن است» (همان، ج ۹: ٤۰۲ و ٤۰۹).

مولوی پیرو نگاه عارفانهٔ خود در بحث کشف و شهود، از تجلّی سخن می‌گوید که در پیوند مستقیم با مشاهده است. او عقیده دارد حق‌تعالی (فاعل مطلق)، بدون تصور صورت است؛ زیرا صورت در دست او ابزاری برای تجلّی بر موجودات هستی است تا صورت موجودات به‌واسطهٔ صورت بی‌صورتی خداوند، نهایت کمال و غایت جمال و قدرت گیرند؛ ازاین‌رو جهان هستی تجلّی‌گاه حضرت حق است و تجلّی حضرت حق، عالم هستی را در ظهور آورد.

فاعِـــلِ مُطْلَق یَقـــین بـی‌صـــورت اســـت　　صورت اَنْـدَر دســتِ او چـون آلَـت اسـت
گَهْ گَـــهْ آن بـــی صـــورت از کَتْـــمِ عَـدَم　　مَـر صُـــــوَر را رو نِـمـــایَد از کَـــرَم
تا مَـــــدَد گیـــرد ازو هر صـــــــورتی　　از کَمـــــال و از جَـمـــــــال و قُـدرتی
(مولوی، ۱۳۸٦، د ٦: ۹۵۱)

صـورت از بـــی‌صـورت آیـد در وجـــود　　هـم‌چُنانْـک از آتـــشی زاده‌ســـت دود
کمـــــترین عَیْـب مُصَـــــوَّر در خِصـــال　　چـــون پَیـــاپی بیـــنی‌اَش آیَـــد مَـلال
حیـــرتِ مَحْـــض آرَدَت بـی‌صـــورتی　　زاده صـــد گـــــون آلَـت از بـــی‌آلَتـی

بـــی زِ دســـتـــی دســـــت‌هـا بافَـــد هَمـــی جـــانِ جـــــانْ ســـــازد مُـــصَـــوَّر آدمـی

(همان: ۹۵۰)

درواقع ابن‌عربی نیز بر آن است که صورت‌های گوناگون و مشاهدهٔ آنها بدان معنی نیست که کل، تابع صورت مشاهَد است؛ یعنی خداوند به‌واسطهٔ صورت‌های گوناگون، بر آن است که جلوه‌هایی از کمال و جمال و جبروت خود را در پهنهٔ هستی بنمایاند. ابن‌عربی با گریز به مثال «دحیه کلبی» که گهگاه جبرئیل در صورت این جوان زیبارو بر پیامبر مکرم اسلام (ص) ظاهر می‌شد، توضیح می‌دهد که علم‌نداشتن به مشهود ازحیث نسبت آن است نه ازحیث آنچه مشاهده می‌شود؛ چنانکه اصحاب پیامبر، هنگامی که جبرئیل را در صورت دحیهٔ کلبی دیدند، نگفتند که گویی که هموست؛ بلکه گفتند او دحیه است؛ درحالی‌که در نفس‌الأمر دحیه نبود. آنان درواقع صورت جسمی را می‌دیدند که بر آن نام دحیه اطلاق می‌شد؛ ازاین‌رو چون صورت را مشاهده کردند، گمان کردند که «کُل» تابع این صورت است؛ درحالی‌که اینگونه نبوده است. ابن‌عربی با آوردن این تمثیلات، در تلاش است توضیح دهد که تجلّی خداوند، خود خداوند است. وقتی عارف این تجلّی را به نظاره نشسته، درواقع مشاهَد، تجلّی است. اگر ادعا کند خود خداوند را دیده، ازحیث نسبت آن است؛ به تعبیر دیگر، تفکیک و تمایز بین تجلّی ذات و تجلّی صفات، باعث تولید این نظر می‌شود که اصحاب پیامبر اسلام (ص) نتوانستند فرق و تمایز بین دحیه و جبرئیل را تشخیص دهند و جبرئیل تجسدیافته در صورت دحیه را نشناختند (رک. ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ٤۰۰).

مولوی عقیده دارد آدمی عاشق چیزی است که ندیده و نشنیده و فهم نکرده است؛ درحالی‌که شب و روز آن را می‌طلبد و در *فیه‌مافیه* ندای «بندهٔ آنم که نمی‌بینمش» سر می‌دهد. او بر آن است که انسان از آنچه فهم می‌کند و می‌بیند، ملول و گریزان است. به همین سبب مولوی با عقیدهٔ فلاسفه که منکر رؤیت هستند، موافق است. او مشاهدهٔ حق را با گریز به نظر سُنّیان تفسیر می‌کند و اعتقاد دارد که تجلّی خداوند، با وجود تعدّد و گوناگونی، منحصربه‌فرد بوده است و اگر صدهزار تجلّی کند هرگز یکی به یکی شباهت ندارد (مولوی، ۱۳۹۷: ۱۳۲)؛ یعنی دیدن حق، در نظرگاه مولوی، درواقع دیدن آثار و افعال خداوند در هر لحظه است که یک فعل به فعل دیگر شباهت ندارد. «در وقت شادی تجلّی دیگر، در وقت گریه تجلّی دیگر. در وقت خوف تجلّی دیگر و در وقت رجا تجلّی دیگر» (همان). مولوی با استنتاج از این مطلب، عقیده دارد چون تجلّی افعال و آثار حق گوناگون است و به یکدیگر شباهتی ندارد، درنتیجه تجلّی ذات خداوند نیز متعدد و گوناگون است (همان).

سؤالی که پیش می‌آید این است: آیا خداوند رؤیت می‌شود؟ ابن‌عربی در باب دویست‌ونهم از *فتوحات‌المکیه* به این پرسش پاسخ می‌دهد. او در بیان کیفیت مشاهدهٔ ربّ به روایت نبوی از پیامبر اکرم (ص) تمسّک می‌زند که از ایشان پرسیدند: «آیا خداوند را رؤیت کرده‌ای؟» و ایشان فرمودند: «نورٌ انّی اراه؛ نور است چگونه ببینمش؟». مولوی در تفسیر این روایت و بیان کیفیت مشاهده بر آن است که عالم کون، عالم تاریکی است و نور درواقع، همان حق مبین است؛ نور و ظلمت با هم جمع نمی‌شوند؛ همانطوری که شب و روز با هم جمع‌پذیر نیست؛ بلکه در حکم پوشش و لباسی، هریک از آن دو، دیگری را پوشانده است و خودش را ظاهر می‌کند؛ پس هرکس روز را ببنید، شب را نمی‌بیند و بالعکس؛ بنابراین «کار، ظاهر و باطن است. پس حق است و خلق، اگر خلق را مشاهده کردی، حق را نمی‌بینی، و اگر حق را دیدی، خلق را مشاهده نمی‌کنی، هیچ‌وقت حق و خلق را با هم

مشاهده نمی‌کنی، ولی آن را در این، و این را در آن مشاهده می‌کنی». در باور ابن‌عربی، این همان «شهود علم» است (همان: ٤٠٣).

منظور نظر مولانا از تجلّی، در معنای اتمّ به تجلّی ذات اشاره دارد. او عقیده دارد تجلّی افعال و صفات نیز پرتوی از تجلّی ذات حق‌تعالی تلقی می‌شود؛ ازاین‌رو عاشقان واصل، تجلّیات الهی را که در پهنهٔ هستی سریان دارد، مشاهده می‌کنند و عوام جز صورت ظاهری چیزی نمی‌بینند.

بهرِ دیده روشنان یزدانِ فَرد — شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نْگَرند — از ریاض حسن ربّانی چَرَند
بهر این فرمود با آن اسپه او — حَیْثُ وَلَّیتمْ فَثَمَّ وَجْهُهُ
از قَدَح گر در عطش آبی خورید — در درون آبْ حق را ناظِرید
آن که عاشق نیست او در آب در — صورت خود بیند ای صاحب بصر
صورت عاشق چو فانی شد درو — پس در آب اکنون که را بیند؟ بگو
حسن حق بینند اندر روی حور — همچو مه در آب از صنع غیور

(مولوی، ١٣٨٦، د ٦: ٩٤٦)

در نظر مولانا، دلالت مخلوقات بر حضرت حق، جنبهٔ آینه‌ای دارد؛ یعنی مخلوقات عین ظهور ذات حق تعالی هستند. راه شهودِ تجلّیات حق نیز هم‌رنگی و داشتن صبغةُاللّهی است. از این رهگذر انسان خاکی با داشتن رنگ خدایی، جان و حیات روحانی می‌یابد.

که بیا من باش، یا همخوی من — تا ببینی در تجلّی روی من
ور ندیدی، چون چنین شیدا شدی؟ — خاک بودی، طالب احیا شدی

(همان: ٨٣٥)

لازمهٔ شهود حق، داشتن حواس باطنی است و مولوی با تأکید بر این اصل، بر آن است که حسی که بتوان با آن مشاهدهٔ حق را تجربه کرد، حس‌های این جهانی نیست؛ زیرا حس حیوانی اگر قادر بود آن صور و تجلّیات را ببیند، آن موقع هر انسانی جزو اولیاءالله بود.

هست او محسوس اندر مکمنی — لیک محسوس حس این خانه نی
آن حِسی که حق بر آن حس مظهر است — نیست حسّ این جهان آن دیگر است
حسِ حیوان گر بدیدی آن صور — بایزید وقت بودی گاو و خر

(همان: ٨٩٥)

مولوی در سخن از «مشاهده» یا مکاشفه عرفانی معتقد است که تنها راه رسیدن به چنین مقامی، از رهگذر ریاضت و تهذیب نفس حاصل می‌شود و نمی‌توان چنین تجربهٔ شهودی را با قیاس و برهان‌های عقلانی توجیه کرد؛ ازاین‌رو اشعار ضدفلسفی مولانا در رد و انکار علم مکتسب و رد استنتاج با استدلال‌های عقلانی، گواه و ناظر بر این مدعاست. ازسوی دیگر، او در زنجیرهٔ تناسب بین مشاهده و مرتبهٔ دوم یقین، یعنی عین‌الیقین، که همان مرتبهٔ کشف و شهود است، دو مقولهٔ متفاوت دانش و بینش را پیش می‌کشد که در این مقام، دانش مرتبهٔ

اول یقین و بینش همان کشف و شهود است؛ مولوی از این منظر، مرتبهٔ اول یعنی علم‌الیقین را با دلایل عقلی و توجیه‌های استدلالی مرتبط می‌کند و در مراحل بعدی یعنی عین و حق، ابزارهای اندیشیدن و عقل را ناکارآمد و ناتوان می‌داند؛ ولی برجستگی و اهتمام ابن‌عربی در آن است که می‌کوشد بحث کشف و شهود و اثبات آن را با توجیهات عقلانی توأم کند (ابن‌عربی، ۱۳۸٦: ۹۳). البته گفتنی است که او وظیفهٔ سنگینی بر عهده دارد؛ زیرا مشاهده و مکاشفه مبحثی ماورای عقل و برهان‌های عقلانی است. شیخ اکبر عقیده داشت «آنچه از راه گشایش دل بر انسان روشن می‌شود همیشه توأم با روشن‌شدن دلیل آن نیست، پس ممکن است که ولی چیزی را به استناد شهود خود مسلم بداند، اگرچه هیچ دلیلی و توجیهی برای آن نتواند ارائه کند» (همان: ۹٤). ابن‌عربی در *فصوص‌الحکم* بر آن است که می‌توانیم دو تلقی از مشاهدهٔ حق تعالی داشته باشیم: نگاه اول، نگاه اهل کشف و شهود و وجود است که اعیان موجودات را به‌منزلهٔ آینهٔ وجود حق و اسماء و صفات او می‌نگرند و دیگر اینکه حق را معقول بدانیم و خلق را مشهود که این تلقی برای فلاسفه و متکلمان و مردم عوام است (همان: ۷۱۱).

۲ـ۲ یقین در نظرگاه ابن‌عربی و مولوی

ابن‌عربی درباب یقین در دو بابِ ۱۲۲ و ۲٦۹ *فتوحات مکیه*، ابعاد مختلفی از معناشناسی و درک یقین را بازنموده است. او می‌گوید: «بدان که یقین را علم و عین و حقی است و هر حقی را حقیقتی است؛... و از آن جهت برای یقین، علم و عین و حق قرار داده شده که گاهی یقین، نه علم است و نه عین و نه حق؛ ولی آن کس که آن نزدش حاصل شده بدان قطع و یقین دارد و آن کس، صاحب یقین است نه صاحب علم یقینی» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۱٦) و در شعری می‌سراید:

علم‌الیقین بعینه و بحقّه تبدو دلائله علی الاکوان
لو لا وجود العین فی ملکوته ما قام توحیده علی برهان
فانظُر الی حق‌الیقین و عینه فی عالم الارواح و الابدان
تجد الذی عته تکوّن سرّه فی کل ما یبدو من‌الاعیان

(همان، ج ۹: ٦۸۰)

یعنی علم یقین به عین او و حقانیّت اوست؛ چنانکه نشانی‌های وجود او از موجودات آشکار می‌شود. اگر وجود اعیان در ملکوت نبود، توحید او بر برهانی استوار نمی‌شد. پس به حق یقین و تعینات او در عالم ارواح و ابدان نظر کن، در آن صُوَر که از او پدید آمدند، رازش را در می‌یابی که در همه اعیان آشکار می‌شود.

مراتب یقین از منظر عارفان، برگرفته از این آیهٔ قرآنی است: «کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقِینِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِیمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَیْنَ الْیَقِینِ؛ هرگز چنین نیست اگر علم‌الیقین داشتید به یقین دوزخ را می‌بینید سپس آن را قطعاً به عین‌الیقین درمی‌یابید» (تکاثر: ۵-۷). دربارهٔ مرتبهٔ سوم یقین نیز در دو جا می‌فرماید: «إِنَّ هذا لَهُوَ حَقُّ الْیَقِینِ» (واقعه: ۹۵) و «إِنَّهُ لَحَقُّ الْیَقِینِ» (حاقه: ۵۱).

نوآوری ابن‌عربی در این است که به استناد یک روایت مشهور، از مرتبهٔ چهارم یقین سخن می‌گوید که موسوم به «حقیقةالیقین» است. استنباط ابن‌عربی از مرحلهٔ چهارم یقین، به روایت رسول خدا (ص) با حارثه و پرسش از وی مبتنی است؛ اینکه «چگونه صبح کردی؟» و او در جواب می‌گوید: «اَصْبَحْتُ یا رَسُولَ اللهِ مُوقِناً؛ ای

رسول خدا صبح کردم درحالی‌که یقین دارم». آنگاه رسول خدا (ص) با شگفتی می‌پرسند: «اِنّ لِکُلِّ یَقینٍ حَقیقَةً فَما حَقیقَةُ یَقینِک؛ هر یقینی حقیقتی دارد، پس حقیقت یقین تو چیست؟». ابن‌عربی با تمسک به همین روایت، ابعاد مختلفی از حقیقت یقین را بازمی‌نماید (ابن‌عربی، ۲۰۰٤ م: ۲۳٤).

برپایهٔ نظر ابن‌عربی، علم‌الیقینْ شناخت خدا به‌وسیلهٔ خود انسان است و ارتباط مستقیمی با برهان و استدلال دارد؛ چون انسان عین دلیل بر خداوند است؛ درنتیجه با اثبات ذاتی بی‌کیف و مجهول‌الماهیه با حجت و برهانی که تردیدی در آن نیست، به الوهیتش حکم می‌شود. عین‌الیقین یعنی مشاهدهٔ ذات الهی با چشم او نه با چشم انسان. این مرحله بر فنایی کلی دلالت دارد که نفیاً و اثباتاً نسبت الوهیتی با آن به‌وسیلهٔ استدلال و برهان‌های عقلانی نباشد. حق‌الیقین یعنی نسبت الوهیت به این ذات، قبل از مشاهده و این همان فرق بین علم‌الیقین و حق‌الیقین است. پس از آن مرتبهٔ والا، حقیقةالیقین است که عبارت است از: «ظهور انفعالات در نزد عبد کلی از روی غیبتش از او به او، غیبتی کلی و فنایی محقق». طبق نظر ابن‌عربی سه مرتبهٔ اول قرآنی و مرتبهٔ چهارم سُنّی (برگرفته از سنّت و روایات) است. در پرسش پیامبر اسلام (ص) از حارثه که «حقیقت ایمان تو چیست؟» نیز این حقیقت برپایهٔ نظر ابن‌عربی، ناظر بر همان چیزی است که عبد محقق با آن خود را در ادعایی می‌آزماید که نسبت به شناخت حق‌الیقین دارد (همان، ۱۳٦۷ ق، ۳۵-۳٦).

مولانا در تعریف یقین با تمسک به تمثیل، بر آن است که حق تعالی به یقین نیز همانند عصای موسی، حلق و گلویی بخشیده است تا هر خیال بیهودهٔ پدیدآمده در قلب را ببلعد. پس در سلوک معنوی، یقینی که از اهل دل حاصل می‌شود، شک و ظن را از دل سالک دور می‌کند.

مر یقین را چون عصا هم حلق داد　　تا بخورد او هر خیالی را که زاد

(مولوی، ۱۳۸٦، د ۳: ۳۲۰)

از تقابل یقین و شک در تعریف و گفتار مولانا معلوم می‌شود که او نیز مانند صوفیان سلف، یقین را آرامش دل بر حقیقت اشیاء و برداشته‌شدن هر شک و ریب می‌داند؛ ولی در نظر مولانا، میزان درستی و صحتِ حال یقین، جز با محک و آزمودن معلوم نمی‌شود. مولانا بر این باور است که خداوند با آزمودن روح انسان، میزان اعتقاد قلبی و یقین او را نسبت‌به شک و سوء ظن می‌داند.

سِرّ ما را بی‌گمان موقن شود　　زانک مؤمن آینهٔ مؤمن بود

چون زند او نقد ما را بر محک　　پس یقین را بازداند او ز شک

چون شود جانش محک نقدها　　پس ببیند قلب را و قلب را

(همان، د ۱: ۱٤۰)

هرکه را در جان، خدا بنهد محک　　هر یقین را بازداند او ز شک

(همان: ۳۰)

مولوی علم‌الیقین را به مرغ دو پَر، و گمان را به مرغ یک پَر تشبیه کرده و این تمثیل را با لطایف عرفانی و به مدد قوهٔ شاعرانه خود پرورده است. او عقیده دارد خیال و گمان، وقتی به مرحلهٔ علم‌الیقین می‌رسد، از عجز و ناتوانی رهیده و صاحب دو بال پرواز می‌شود. در این مقام، مانند جبرئیل پر می‌گشاید و با رسیدن به درجهٔ یقین،

راه یزدان را می‌پوید و در این راه، به قیل و قال خیال‌پردازان و وهم‌گرایان توجهی ندارد. یکی از رهاوردهای این سیر صعودی، توجه‌نکردن به طعن و ظعن افرادی است که هنوز به مرحلهٔ علم‌الیقین نرسیده‌اند.

علم را دو پـــر گمان را یـک پـر اسـت ناقص آمـــد ظـن بـه پـرواز ابتـر اسـت
مـرغ یـک پَـــر زود افتـد سـرنـگون بـاز بـرپـرد دو گـــامـی یـا فـزون
افـت و خـــیزان مـی رود مـرغ گمـان بـا یکـــی پـر بـر امیـد آشیـان
چـون زِ ظـن وارَسـت و عِلمـش رو نمـود شـد دو پَـر آن مـرغِ یـک‌پَـر، پَـر گشـود
با دو پـر بـر می پـرد چـــون جبرئیـل بی گـمان و بی اگـــر بـی قـال و قیـل
گـر همـه عـــالم بگـوینـدش تـوی بـر ره یـــزدان و دیـن مسـتوی
او نگـردد گـــرم تـر از گفـت شـان جـــان طـاق او نگـــردد جفـت‌شـان
ور همـه گـــوینـد او را گمـرهی کـــوه پنـداری و تـو بـرگ کهـی
او نـیفـتـد در گمـــان از طعن شـان او نگـــردد دردمـنـد از ظـعن‌شـان

(مولوی، ۱۳۸٦، د ۳: ۳۷٤)

ابن‌عربی در شناخت علم‌الیقین بر این باور است که منظور از علم‌الیقین آن چیزی است که دلیل می‌بخشد یا آن دلیلی که هیچ شک و شبهه‌ای را نمی‌پذیرد و معرفت عین‌الیقین چیزی است که مشاهده و کشف می‌بخشد و معرفت حق‌الیقین چیزی است که از علم بدانچه آن شهود می‌خواهد، در قلب حاصل می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ٦۸۰).

مولانا در ذکر مرتبهٔ دوم از مراتب یقین بر آن است که صاحبان این درجه از یقین، عارفان صافی هستند که از رنگ و بوی هواجس نفسانی و نمودهای مادی، رهایی یافته‌اند و با رسیدن به درجهٔ عین‌الیقین و مشاهده و کشف، با امور معنوی و ذروهٔ اعلای سلوک معنوی آشنایی یافته‌اند.

اهـل صـیقل رسـته‌انـد از بـوی و رنـگ هـر دمـی بـینـند خـوبی بـی‌درنـگ
نقـش و قـشـر علـم را بگـذاشتند رایـت عـین‌الـیقـین افـراشـتـنـد
رَفـت فـکـر و روشـنایی یافـتند نـحـر و بـحـر آشـنـایی یافتنـد

(مولوی، ۱۳۸٦، د ۱: ۱۸۳)

علامه همایی سه مرحلهٔ خامی، پختگی و سوختگی را، که مولانا بیان داشته است، بر مراتب سه‌گانهٔ یقین ناظر می‌داند (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵). خود مولانا دربارهٔ مراتب یقین می‌گوید:

ز آتـش ار علمـت یقـین شـد از سخـن پختـگی جـو در یـقیـن منـزل مکـن
تـا نسـوزی، نیـست آن عیـن‌الیقـین ایـن یقـین خـواهی در آتـش درنشـین
گـوش چـون نـافذ بـود دیـده شـود ورنـه قـل در گـوش پیـچیـده شـود
قـوم دیـگر را یـقیـن در ازدیـاد زیـن عجـب والله اعلـم بالـرشـاد

(همان، د ۲: ۲۰٦)

آموختن با حس و چشم باطن با تعلیم ازطریق معلم و مرشد تفاوت دارد. گوش ما مثل کسی است که

پیام‌رسان دلدادگان و نامه‌رسان عاشقان باشد و چشم باطن واسطهٔ مستقیم وصول به حقیقت است؛ چنانکه اهل حال حقیقت را با باطن می‌بینند و اهل قال فقط از آن سخن می‌گویند. مولانا بر این باور است که شنیده‌های ما در صفات و رفتار ما اثر می‌گذارد؛ اما دیدن حقیقت، کل وجود را دگرگون می‌کند. مولانا همین معنا را در ابیات بعدی با مثال «آتش» روشن‌تر بیان می‌کند و می‌گوید: تو ممکن است آتش را بشناسی و از آن سخن بگویی، اما یقین داشتن و علم و آگاهی به وجود آتش کافی نیست. آتش را کسی ادراک می‌کند که پختن و سوختن را از آن ببیند. «در آتش درنشین»؛ یعنی باید نور حقیقت، هستی مادّی تو را نابود کند و بسوزاند تا بتوانی حقیقت را ادراک کنی. در این ابیات مولانا به مراتبِ یقین نظر دارد که در آن سالکْ نخست به علم‌الیقین و بعد به عین‌الیقین و سرانجام به حق‌الیقین می‌رسد. مولانا می‌گوید: علم‌الیقین نیز اگر تأثیر خود را بگذارد، ممکن است به عین‌الیقین یا حق‌الیقین بینجامد؛ وگرنه گوش و صاحب گوش، اسیر لفظ خواهد ماند.

ابن‌عربی در *فتوحات مکیه*، در تبیین مراتب یقین بر آن است که حق‌الیقین مربوط به ذات الهی است؛ به‌علت آنکه ذات حضرت حق هیچ‌گونه محملی برای فکر و اندیشهٔ ناتوان بشری ندارد و «علمی نیست که مضاف و نسبت به یقین پیدا کند و دیده نمی‌شود؛ بنابراین عین به یقین نسبت پیدا نمی‌کند و آن ذات را حکم بر تمام عالم است که فکر و اندیشیدن در آن را ترک کنند، پس وی را حق است که بدان ذات نسبت دارد، نه نسبت به یقین» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ٦٨٢). درواقع ابن‌عربی بر این باور است که حق‌الیقین زمانی پدید می‌آید که خداوند، عارف را در نفس‌الأمر و واقع حکمی واجب بر او یا در خطاب به خود قرار دهد. چنانکه طبق نص صریح «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ؛ پروردگارتان رحمت را بر خویش لازم دانسته است» (انعام: ٥٤)، حق بدان اضافه و نسبت می‌یابد و به سبب وجوبش، حق‌الیقین گفته می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ٦٨٢).

اگر یقین در ازدیاد باشد به نظر مولانا، انسان به‌جای زمین و دریا، بر روی هوا راه می‌رود. در *اللمع* و در *فتوحات مکیه* از قول نبی مکرم اسلام (ص) آمده است: «رحم الله اخی عیسی، علیه‌السلام لو ازداد یقیناً لمشی فی الهواء» (سراج طوسی، ١٤٢١ ق: ٦٤؛ ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ٣١٦). یکی از موضوعات مشترک در یقین‌شناسی ابن‌عربی و مولانا، تمسک هر دو به روایت حضرت عیسی (ع) و سنجیدن آن با معراج پیامبر اسلام (ص) است. مولانا نیز این روایت نبوی را در *مثنوی* آورده است و می‌گوید: عیسی (ع) بر آب، به روایتی بر شط فرات، راه می‌رفته است. پیامبر فرموده بود: اگر یقین خود را می‌افزود، بر هوا راه می‌رفت؛ درست مانند من که در شب معراج بر هوا سوار شدم و با حضرت حق مصاحب گشتم.

همچو عیسی بر سرش گیرد فُرات — که ایمنی از غَرقه در آب حیات
گوید احمد گر یقینش افزون بُدی — خود هوایش مرکب و مأمون بُدی
همچو من که بر هوا راکب شدم — در شب معراج مستصحب شدم

(مولوی، ١٣٨٦، د ٦: ٨٥٨)

مولوی این استنباط را از صوفیان سلف قبول کرده و آن را در *مثنوی* بیان داشته و در مقام ازدیاد و کمال یقینی نسبت به یقین دیگر آورده است. این روایت نبوی که در آن حضرت عیسی (ع) با پیامبر (ص) مقایسه شده است، در نظر ابن‌عربی پذیرفته نیست؛ نیز به خرده‌گیری بر صوفیانی می‌پردازد که اینچنین استنباط و تفسیری از

روایت دارند. او بر آن است که این تفسیر، «تفسیر سبکی» است؛ زیرا خداوند، پیامبر اسلام را به معراج برد تا آیاتش را به او نشان دهد (اسراء: ۱). دوم اینکه ابن‌عربی درستی روایت و نسبت آن را به پیامبر رد می‌کند؛ زیرا در نظرگاه او معلوم است که هیچ بشری در یقین همانند پیامبر نیست؛ بنابراین لزومی ندارد پیامبر خود را با عیسی (ع) مقایسه کند و از رسول خدا (ص) چنین حدیثی روا نیست. سوم اینکه پیامبر در هوا راه نرفته است؛ بلکه با اسبی به اسم براق بوده و پس از آن بر تخت رفرف نشسته و بالا رفته است. در آخر ابن‌عربی نتیجه می‌گیرد که پیامبر (ص) به نیروی یقینش به معراج نرفت؛ بلکه یقین در قلبش بود. «آنگونه از تعلّق که به یقین‌شدهٔ عام داشت، بوده است، و آن یقین‌شده هرچه بوده چیزی بوده که در آن، سعادتش بوده است؛ زیرا وی در مقام مدح، توصیف بدان شده است» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۱٦).

مولوی در موضع دیگر، مراتب یقین را به وجهی هنرمندانه تبیین می‌کند. او بر آن است که با برداشته‌شدن ظن و گمان، انسان به بستان یقین قدم می‌گذارد. در نظر مولانا، هر گمان و شکی تشنهٔ یقین است؛ به همین دلیل برای وقوع ازدیاد در یقین، این گمان پیوسته در تلاش است تا به آن یقین مطلوب با سیر و پرواز دست یابد.

برف‌ها زان از ثمن اَوْلیستت — که هَیی در شک یقینی نیستت
وین عجب ظن است در تو ای مهین — که نمی‌پرد به بستان یقین
هر گمان تشنهٔ یقین است ای پسر — می‌زند اندر تزاید بال و پر
چون رسد در علم پس پر پا شود — مر یقین را علم او بویا شود
زانک هست اندر طریق مفتتن — علم کمتر از یقین و فوق ظن

(مولوی، ۱۳۸٦، د ۳: ٤۷۱)

ازاین‌رو در وهلهٔ اول به علم‌الیقین می‌رسد؛ اما چون علم بالاتر از ظن است و پایین‌تر از یقین مطلوب، در آن مرتبه نمی‌ماند تا به مراتبهٔ بالاتر صعود کند. این مرحله، مرحلهٔ عین‌الیقین است که به عقیدهٔ مولانا در آن، دانش به بینش مبدل می‌شود؛ از وجوه بارز این مرتبه مشاهده و کشف است و درنهایت اگر حکمی از پروردگار در تشریف و اضافه و نسبت آن بنده پدید آید، به‌سبب این تشریف و وجوب، به مرحلهٔ حق‌الیقین دست می‌یابد.

علم جویای یقین باشد بدان — و آن یقین جویای دیدست و عیان
اندر الهیکم بجو این را کنون — از پس «کلا» پس «لو تعلمون»
می‌کشد دانش به بینش ای علیم — گر یقین گشتی ببینندی جحیم
دید زاید از یقین بی‌امتهال — آنچنانک از ظن می‌زاید خیال
اندر اَلْهیکم بیان این ببین — که شود علم‌الیقین عین‌الیقین
از گمان و از یقین بالاترم — وز ملامت برنمی‌گردد سرم
چون دهانم خورد از حلوای او — چشم‌روشن گشتم و بینای او

(همان)

مولوی و همفکران وی از اهل عرفان، به عقل کسبی و علوم درسی که با کتاب، درس و تعلیم استاد، حاصل می‌شود و نتیجهٔ آن دانش مکتبی است، چندان ارجی نمی‌نهند. همهٔ توجه مولانا معطوف به عقل موهبتی و علم

کشفیِ لدنّی است که سرچشمه‌اش درون جان و ثمره‌اش صفا و نورانیّت روح و مکاشفات و مشاهدات قلبی و روحانی بوده و عصارهٔ آن «بینش» یعنی «علم دل» و عین‌الیقین است؛ در مقابل دانش و علم الیقین.

مولوی بر آن است هرکس به آبشخور و چشمهٔ جوشان بینش دست یابد و آراسته به گنجینهٔ گران‌سنگ عقل موهبتی و علم کشفی شود، به علوم اکتسابی و تحصیل دانش‌های مدرسی و مکتبی نیازمند نخواهد شد.

هرکه در خلوت به بینش راه یافت — او زِ دانش‌ها نجوید دستگاه
با جمال جان چو شد هم‌کاسه‌ای — باشدش ز اخبار و دانش تاسه‌ای
دید بر دانش بود غالب‌فزا — زان همی دنیا بچربد عامه را
زانکه دنیا را همی‌بینند عین — وان جهانی را همی‌دانند دَین

(همان: ٤٦١)

ابن‌عربی نیز در باب ۱۲۲ *فتوحات مکیه* بر آن است که اصل یقین، چیزی است که انسان در آن امر بر بصیرت و بینش باشد؛ یعنی از آنچه یقین شده است، به آرامش و سکون برسد و یا در مسیر حرکت به‌سوی یقین باشد؛ به تعبیری دیگر، حصول یقین و یا چیزی که هنوز حاصل نشده است، ولی فرد عقیدهٔ قطعی دارد که حتماً حاصل می‌شود، در این نظر ابن‌عربی داخل است. او با تمسک به آیه قرآنی «أَتى أَمْرُ اللهِ، فرمان الهی [رستاخیز] آمد» (نحل: ۱) معتقد است با آنکه آن فرمان هنوز نرسیده است، نفس مؤمن به رسیدن آن فرمان قطع و یقین دارد؛ ازاین‌رو فرقی بین حصول و نبودِ آن نیست. ابن‌عربی با استناد به سخن امام علی (ع) که فرمودند: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِيناً، اگر پرده کنار زده شود، بر یقین من چیزی نیفزاید» بر آن است که با آنکه در خارج تحقق و حصول نیافته است، باز انسان موقن به حصول آن، یقین دارد. از این منظر است که خداوند به رسولش و بندگانی که همانند پیامبر باشند، فرموده است: وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّی یَأْتِیَکَ الْیَقِینُ، عبادت خداوند خویش کن تا یقین به تو برسد» (حجر: ۹۹). ابن‌عربی یقین را طبق نص صریح قرآن، یک ارزش دینی و عرفانی به شمار می‌آورد که شرط رسیدن به غایت آن در گرو عبادت است و وقتی انسان به آن درجه رسد، مفهوم حقیقی عبادت نیز تبیین می‌شود: «چون یقین تو را فرارسد، خواهی دانست که عابد و معبود کیست و عمل‌کننده و آنکه برایش عمل شده چه کسی می‌باشد؟» (رک. ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۱٦).

۳ـ نتیجه‌گیری

ابن‌عربی و مولانا بر آن هستند که منظور از مشاهدهٔ حق، مشاهدهٔ تجلّیات حق است. ابن‌عربی مکاشفه را مرتبه‌ای بالاتر از مشاهده می‌داند و عقیده دارد مشاهده راهی به‌سوی علم است و مکاشفه، غایت آن راه و حصول آن علم تلقی می‌شود. متعلّق مکاشفه معانی، و متعلق مشاهده، ذوات و موجودات است. در این حالت شیخ مشاهده را در حکم مسمّا، و مکاشفه را در حکم اسما می‌داند. برجستگی دیدگاه ابن‌عربی در آن است که او می‌کوشد تا آنچه از راه کشف و شهود به دست آمده است، با برهان‌های عقلانی نیز همراه کند؛ ولی مولانا درپی رد استدلال و اثبات خلل‌پذیری آن است. او در عین حال، مرحلهٔ اول یقین را مرتبط با علوم اکتسابی و استدلال و استنتاج ضعیف بشری می‌داند. مولوی بر آن است که مرتبهٔ علم‌الیقین که به‌واسطهٔ علوم اکتسابی و ظنون تقلیدی و

اجتهادی بشر حاصل می‌شود، موجب از بین رفتن یقین و اطمینان جازم قلبی نمی‌شود؛ بلکه انسان باید از راه تهذیب اخلاق و تخلیه و تحلیهٔ نفس و هدایت راهنمایان طریق، به مرتبهٔ عین‌الیقین و علم قاطع شهودی برسد؛ یعنی دانش به بینش تبدیل شود تا هیچ شک و شبهه‌ای در ارکان یقین او خلل نرساند. در نظر ابن‌عربی نیز مبنای علم وهبی، کشف و شهود و طریق دستیابی به آن تطهیر نفس و تزکیه و تهذیب است. مرتبهٔ چهارم یقین، موسوم به «حقیقةالیقین» از نوآوری‌های ابن‌عربی در نظام فکری صوفیه است و ناظر بر همان چیزی است که عبد محقق و بنده سالک با آن خود را، در ادعایی که نسبت‌به وصول به مرتبهٔ حق‌الیقین دارد، می‌آزماید.

جدول شمارهٔ ۱: وجوه اشتراک و افتراق آرای مولوی و ابن‌عربی درباب احوال مشاهده و یقین

وجوه اشتراک	وجوه افتراق
ابن‌عربی و مولوی بر آن هستند که منظور از مشاهدهٔ حق، مشاهدهٔ تجلّیات حق است.	ابن‌عربی مکاشفه را مرتبه‌ای بالاتر از مشاهده می‌داند و عقیده دارد مشاهده راهی به‌سوی علم است و مکاشفه غایت آن راه و حصول آن علم تلقی می‌شود. متعلّق مکاشفه، معانی و متعلق مشاهده، ذوات و موجودات است. در این حالت شیخ، مشاهده را در حکم مسمّا و مکاشفه را در حکم اسما می‌داند.
مولوی بر آن است که مرتبهٔ علم‌الیقین که به‌واسطهٔ علوم اکتسابی و ظنون تقلیدی و اجتهادی بشر حاصل می‌شود، موجب از بین رفتن «یقین» و اطمینان جازم قلبی نمی‌شود؛ بلکه انسان باید از راه تهذیب اخلاق و تخلیه و تحلیهٔ نفس و هدایت راهنمایان طریق، به مرتبهٔ عین‌الیقین و علم قاطع شهودی برسد؛ یعنی دانش به بینش تبدیل شود تا هیچ شک و شبهه‌ای در ارکان یقین او خلل نرساند. در نظر ابن‌عربی نیز مبنای علم وهبی، کشف و شهود و طریق دستیابی به آن تطهیر نفس و تزکیه و تهذیب است.	برجستگی دیدگاه ابن‌عربی در آن است که او می‌کوشد تا آنچه از راه کشف و شهود به دست آمده است با برهان‌های عقلانی همراه کند؛ ولی مولانا درپی رد استدلال و اثبات خلل‌پذیری آن است. او در عین حال مرحلهٔ اول یقین را مرتبط با علوم اکتسابی و استدلال و استنتاج ضعیف بشری می‌داند.
ابن‌عربی بر این باور است که حق‌الیقین زمانی پدید آید که خداوند عارف را در نفس‌الأمر و واقع حکمی واجب بر او یا در خطاب به خود قرار دهد و با تشریف و عنایت، او را به این مرحله رهنمون می‌کند. مولانا نیز عقیده دارد، اگر حکمی از پروردگار در تشریف و اضافه و نسبت آن بنده پدید آید، به‌سبب این تشریف و وجوب، به مرحلهٔ حق‌الیقین نائل آید.	مولوی همانند صوفیان سلف، مراحل سه‌گانهٔ یقین را تبیین می‌کند؛ اما مرتبهٔ چهارم یقین، موسوم به حقیقةالیقین از نوآوری‌های ابن‌عربی در نظام فکری صوفیه است و ناظر بر همان چیزی است که عبد محقق و بنده سالک با آن خود را، در ادعایی که نسبت به وصول به مرتبهٔ حق‌الیقین دارد، می‌آزماید.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳٦۷). *رسائل*، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

۳. ـــــــــــــــ (۱۳٦۷ ق). *مجموعهٔ رسائل ابن‌عربی*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث‌العربی.

٤. ـــــــــــــــ (۱۳۸٦). *فصوص‌الحکم*، به کوشش محمدعلی موحد، تهران: کارنامه.

۵. ـــــــــــــــ (۱۳۹۳). *فتوحات مکیّه*، ترجمهٔ محمد خواجوی، هفده جلد، تهران: مولی، چاپ پنجم.

٦. ـــــــــــــــ (۲۰۰٤ م). *رسائل ابن‌عربی* (کتاب المعرفه)، ج ٤، به تحقیق سعید عبدالفتاح، بیروت: الإنتشارات العربی.

۷. امین، سیّد حسن (۱۳۷۹). «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن‌عربی»، *متن‌پژوهی ادبی*، دورهٔ ۵، شمارهٔ ۱۱، ۱-۳۰.

۸. پین، مایکل (۱۳۸۲). *فرهنگ اندیشه انتقادی*؛ از روشنفکری تا پسامدرنیته، ترجمهٔ پیام یزدان‌جو، تهران: مرکز.

۹. تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۸٦۲ م). *کشاف اصطلاحات الفنون*، [بی‌جا]: کلکته.

۱۰. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). *التعریفات*، تهران: ناصرخسرو.

۱۱. حاجی اسماعیلی، محمدرضا؛ مطیع، مهدی؛ کمالوند، پیمان (۱۳۹۲). «مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربهٔ دینی در اندیشه مولوی در مثنوی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، سال هفتم، شمارهٔ اول، پیاپی ۲٤، ۵۳-۷٦.

۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ خونمری، محمود (۱۳۹۸). «یقین‌شناسی در عرفان ابن‌عربی»، *عرفان اسلامی*، دورهٔ ۱۵، شمارهٔ ٦۰، ۱۳-۳۵.

۱۳. زمانی، مهدی؛ قاسمی، محمّدجواد (۱۳۹۰) «عین القلب، عین البصیره و عین الیقین در آثار محیی‌الدین ابن‌عربی»، *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*، سال دوم، شمارهٔ ٤، ۱۱۵-۱۳۲.

۱٤. سجادی، سیّد جعفر (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: کومش.

۱۵. سراج طوسی، ابونصر (۱٤۲۱ ق). *اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱٦. سعیدی، گل بابا (۱۳۹۲). *فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن‌عربی*، تهران: زوّار.

۱۷. شولم، گرشوم (۱۳۹۲). *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمهٔ علیرضا فهیم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱۸. علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد (۱۳٦۹). *مصنفات فارسی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۹. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸). *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، مترجم: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

۲۰. قیصری، محمد داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

۲۱. کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۷۲). *مصباح‌الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.

۲۲. معلمی، حسن (۱۳۸٦). *پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۳. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸٦). *مثنوی معنوی*، براساس نسخهٔ ٦۷۷ ق، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران: روزنه، چاپ ششم.

۲٤. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۷). *فیه ما فیه*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه، چاپ ششم.

۲۵. نیکلسون، رینولد (۱۳۵۸). *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا؛ فکر شخصیت در تصوف*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: توس.

۲٦. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۷٦). *کشف‌المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری.

۲۷. همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). *مولوی نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟*، جلد اول، تهران: هما.

28. Lawall, Sarah. (1988). *Rene Wellek and Modern Literary Criticism in Comparative Literature*. Vol. 40. No.1.p. 3.

29. Ning, Wang. (2001). *Confronting Globalization*: Cultural Studies Versus.