

نشریه ادبیات تطبیقی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ۱۰، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۷

وحدت وجود در مثنوی مولانا و تائیه ابن فارض

(علمی - پژوهشی)

مریم فریدی^۱

چکیده

ابن فارض از بزرگترین سرایندگان شعر صوفیانه در ادبیات عرب است و مولانا، خداوندگار عشق و عرفان در ادبیات فارسی است که زیباترین و مهم‌ترین مضامین عرفانی در اشعار آن دو یافت می‌شود. جهان‌بینی و نگرش این دو عارف بزرگ، با یکدیگر شباهت‌های قابل توجهی دارد و در بسیاری از موضوعات عرفانی، مشابهت و مطابقت تام دارد و زیربنا و شالوده اعتقادشان بر «وحدت وجود» و ادراک آن است.

نظریه «وحدت وجود»، از مهم‌ترین مباحثی است که در عرفان از دیرباز مطرح بوده است؛ تا زمانی که ابن عربی در قرن هفتم آن را به صورت حکمی و فلسفی بیان کرد. بنابراین اندیشه این دو عارف بزرگ، از جهاتی شبیه به اندیشه‌های ابن عربی است، با این تفاوت که ابن عربی، به صورت مستدل و معقول مسئله «وحدت وجود» را مطرح کرده و مولانا و ابن فارض، به صورت عاشقانه و با زبان شعر آن را بیان کرده‌اند. این دو عارف بزرگ، اگرچه هر کدام شیوه خاصی در سلوک داشته‌اند، به یک نتیجه واحد رسیده‌اند و آن، رسیدن به وحدت از طریق عشق و شهود و فنا و... است. این امر، اقتضا داشت تا مقوله «وحدت وجود» و چگونگی نایل شدن به آن، در اندیشه و آثار منظوم این دو عارف شاعر بررسی و مقایسه شود.

واژه‌های کلیدی: مولوی، ابن فارض، ابن عربی، وحدت، وحدت وجود.

^۱ - مدرس دانشکده زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد: Erfan1377@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۷

۱- مقدمه

اساس همه مکاتب عرفانی را بحث وحدت وجود تشکیل می‌دهد. در اسلام مسئله توحید، خدامحوری، استناد همه امور به خدا و احتیاج همه موجودات به حق تعالی، بحث وحدت وجود را تشکیل می‌دهد. عارف با شناخت این امور، عظمت و جلال خدا را درمی‌یابد و خود را در برابر وی هیچ می‌بیند و این امر، تصدیق می‌کند که تنها اوست که وجودی حقیقی دارد و تنها اوست که حق دارد بگوید من.

با بررسی تائیه ابن‌فارض و مثنوی مولانا نیز می‌توان شباهت اندیشه‌های این دو عارف بزرگ در موضوع وحدت وجود را مشاهده کرد. همچنین این بررسی، طرق و شیوه‌هایی که این دو سرآمد عارفان را به وحدت وجود رسانده‌است، آشکار می‌سازد.

از جمله گرایش‌هایی که انسان در سیر فکری خویش در دوره‌های مختلف، از خود نشان داده، گرایش به سوی وحدت است. او این جهان را به صورتی دیده که به ظاهر گوناگون و از هم جداست؛ ولی در نهایت، با یکدیگر وحدت دارند و در واقع، به این نتیجه رسیده «که استقلال و جدایی چیزها از هم، نمود و توهمی بیش نیست و موجودات این جهان، جلوه یک چیز و مظاهر یک حقیقت‌اند.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۲۷) این اندیشه در اکثر ادیان الهی وجود دارد.

از زمان شروع تصوف و عرفان اسلامی، یعنی قرن دوم، مسئله وحدت حق و شناخت خدا مطرح بوده‌است.

معروف کرخی، اولین کسی است که «لا اله الا الله» را به آن گونه که در قرون بعد گفته‌اند، تعریف کرده‌است؛ یعنی: «هیچ وجودی نیست مگر خدا» و ابوالعباس قصاب می‌گوید: «در دو جهان، چیزی جز خدا نیست؛ موجودات - جز وجود او - معدوم‌اند.» انصاری به «توحید خاص» اشاره می‌کند؛ به این عنوان که «لیس غیر احد.» انصاری می‌پرسد: «توحید کدام است؟» و پاسخ می‌دهد «الله و بس، باقی هوس.» غزالی در کتاب مشکات الانوار، میوه معراج معنوی عارفان را این گونه توصیف می‌کند: «آنان با شهود مستقیم می‌بینند که وجودی جز خدا نیست. (چیتیک، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۵۱)

بنابراین بسیاری از عرفا، مضامینی در آثار خود آورده‌اند که نشان از یکتایی وجود دارد.

به تدریج عارفان سعی کردند که برای تفهیم مبانی عرفان، از زبان شعر مدد جویند. سنایی، غزنوی، عطار، نظامی، مولانا، عراقی، حافظ و جامی، هر کدام سعی کرده‌اند، حقایق الهی را به گونه‌ای برای ما به تصویر بکشند. آنان کوشیده‌اند، با زبان لطیف شاعرانه، زیباترین تصویر از معبود را در نظر ما مجسم کنند.

اندیشه وحدت وجود، مراحل را طی کرد تا «دوران شیخ اکبر، یعنی محی الدین عربی، فرارسید و این عارف معروف، به این عقیده و فکر، جنبه نظر و استدلال داد.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۰) با آنکه ابن عربی مؤسس نظریه وحدت وجود در جهان اسلام بوده‌است، اصطلاح وحدت وجود، حتی یک بار هم در سراسر فصوص و فتوحات به کار نرفته‌است و تنها در یک موضع، به طور ضمنی، از «الوحدہ فی الوجود» یاد کرده‌است و این اصطلاح، توسط شاگردان او به کار گرفته شد. به هر صورت، او به این نظریه که از قبل هم مطرح بوده، نظم بخشیده‌است.

ابن فارض و مولانا، از عارفانی هستند که نظراتشان شبیه ابن عربی است. ابن فارض حموی (۶۳۲-۵۷۶ هـ.ق)، بزرگ‌ترین شاعر متصوف در زبان عربی است. او در حمات شام زاده شد و به سنین جوانی، در آنجا به تحصیل و سلوک مشغول بود. پس از آن، به اشاره یک مرشد گمنام، راهی مکه شد و پانزده سال در آنجا به سیر مراحل باطنی و عبادت و ریاضت پرداخت و بعد از آن، به اشاره همان عارف، به مصر بازگشت و تا آخر عمر، به تنظیم دیوان خود، خصوصاً قصیده تائیه، مشغول بود. بر طبق ابیاتی که در تائیه آمده‌است، او توسط عشق به الله، به درجه فنا رسید و توانست به مقام وحدت دست یابد.

جلال الدین محمد بلخی، مشهور به مولوی (۶۷۲-۶۰۴ هـ.ق)، تحت تعلیم سلطان العلماء، بهاء الدین محمد بلخی و شاگردش، برهان الدین محقق ترمذی، قرار داشت. بعد از فوت پدر، بر کرسی تدریس نشست تا آنکه در چنگال شاهبازی چون شمس الدین محمد بن علی تبریزی افتاد و تا پایان عمر، در حال مستی و شور عارفانه، مشغول سرودن مثنوی و دیوان شمس بود. شمس، چنان آتش در جان مولانا زد که یک رگ هوشیار از او باقی نماند و با

عشق و مستی، در وجود معشوق ازلی فانی شد و مقام وحدت را درک نمود، تا جایی که مثنوی خود را «دکان وحدت» نامید.

جهان بینی این دو عارف بزرگ، مبتنی بر وحدت وجود است؛ با این تفاوت که نگرش ابن عربی، نگرشی فلسفی و مستدل است، در صورتی که وحدت وجود مولانا و ابن فارض، حاصل تجربه عرفانی آن دو عارف است و آن دستیابی به کنه حقیقت و فنا شدن در ذات حضرت حق است.

در حقیقت، آثار عرفا به طور کلی و آثار مولانا و ابن فارض خصوصاً، حکایت از اعتقاد به وحدت وجود دارد. منظور اینکه همه عرفا به یک وجود واحد اعتقاد دارند که آن واجب الوجود است؛ اما توضیح و تبیین آن را در آثار مولانا و ابن فارض بهتر می توان مشاهده کرد. تأمل در آثار مولانا و ابن فارض، نشان می دهد که آن دو، وحدت وجود را به عنوان یک اثر نیآورده اند، بلکه عقاید خود را بر آن اساس بیان می کنند و در عمل، معتقد به یک وجود واحد هستند.

۱-۱- پیشینه تحقیق

تاکنون کتاب و مقالات متعددی در زمینه وحدت وجود، به صورت مستقل یا بررسی وحدت وجود در مثنوی مولانا و دیوان ابن فارض، نگاشته شده است و مقالات متعددی هم در مورد اندیشه های ابن فارض یا مولانا به تحریر درآمده که از آن جمله، می توان به مواردی همچون «فصوص الحکم» از محی الدین ابن عربی، «مشارق الدراری» از سعیدالدین فرغانی، «وحدت وجود» از فضل الله ضیاء نور، «وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت» از قاسم کاکایی، «سه حکیم مسلمان» از سید حسین نصر، «فلسفه عرفان» از سید یحیی یثربی، «شکوه شمس» از آن ماری شیمل اشاره کرد. همچنین، از مهم ترین مقالات، می توان «بررسی اجمالی اندیشه های مشترک مولانا و ابن فارض» از محمدعلی ابوالحسنی، «ابن عربی و نظریه وحدت وجود» از زکریا بهارنژاد، «مقایسه وحدت وجود در فصوص ابن عربی و مثنوی مولوی» از سید محمد دشتی، «وحدت قوا در اشعار مولانا» از محبوبه مابشری، «وحدت ادیان و کثرت گرایی دینی از نظر حافظ و ابن فارض» از محمدرضا نصر اصفهانی را نام برد؛ ولی تا

به حال، اندیشه وحدت وجود در جهان بینی مولانا و ابن فارض و تطبیق اندیشه آن دو، در این زمینه و عواملی که این دو سرآمد عارفان را به این مقام می‌رساند، مورد بررسی قرار نگرفته است. بنابراین نگارنده بر آن شد تا موضوع مقاله خود را در این زمینه قرار دهد تا با بررسی این نظریه، ضمن روشن شدن معنای «وحدت وجود»، اعتقادات مولانا و ابن فارض در این زمینه و راه‌هایی که آن دو عارف بزرگ را به وحدت وجود می‌رساند، مورد بررسی قرار گیرد.

۲- 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: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (غزالی، به نقل از یثربی، ۱۳۷۷: ۱۲۰)

ابن فارض بر این باور است که معشوق در قلب او جای گرفته؛ بنابراین، خود، امام امامان است و گویی انسان به سوی حقیقت خود، نماز می‌خواند:

أَمَّمْتُ إِمَامِي فِي الْحَقِيقَةِ ، فَالوَرَى وَ يَشْهَدُنِي قَلْبِي إِمَامٌ أَيْمَنِي
وَرَائِي، وَ كَانَتْ حَيْثُ وَجَّهْتُ وَجْهِي وَ لَا غَرَوَ أَنْ صَلَّى الْإِمَامُ إِلَيَّ أَنْ
يَرَاهَا إِمَامِي فِي صَلَاتِي ، ناظِرِي ثَوَّتْ فِي فُؤَادِي، وَ هِيَ قِبَلُهُ قِبَلْتِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۳۷)

-ترجمه: در عالم حقیقت، امام خود را امام شدم؛ پس همگی مردم در پشت سر من اند و به سویی هستند که من روی بدان سو دارم / چشمم او را امام من در نمازم می‌بیند؛ اما قلبم

گواهی می‌دهد که من امام امامانم هستم / شگفت نیست که امام به سوی من نماز گزارد؛
زیرا معشوق در قلب من جا گرفته و اوست که قبله هر قبله‌ای است.

مولانا نیز برای تبیین این موضوع، از دود که دلیل آتش است و سایه که نشان از آفتاب

دارد، مدد می‌جوید:

دود آن نارم، دلیلیم من بر او دور از آن شه، باطل ما عبروا
خود نباشد آفتابی را دلیل جز که نور آفتاب مستطیل
سایه که بود تا دلیل او بود این بس استش که ذلیل او بود
(مولوی، ۱۳۶۹: ۳/۳۷۱۹-۳۷۱۷)

«وجود حقیقی، خاص حق متعال است و دیگر موجودات امکانی، سایه و عکس آن وجود
حق ازلی یگانه‌اند و سرتاسر مراتب وجود، از نفس رحمانی و فعل اول و صنع ساکن و عقل
اول و وجود منبسط و غیرها که همگی اسماء حقیقت محمدیه‌اند، تا مراتب مادیات و هیولا،
ظهور و پرتو وجود حق تعالی هستند. خداوند در آیه: اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (دیده
ای که پروردگار تو چگونه سایه را می‌کشد) (۴۵/ فرقان)، وجودات امکانی را ظل نامیده و
ذات اقدس را خورشید که مبدأ بروز انوار و ظلال وجودات امکانی است، تا توهم اشتراک
در وجود بین واجب و ممکن نشود و بلکه مشخص شود که حقیقت وجود بالذات، منحصر
به ذات اقدس است و موجودات به منزله سایه‌اند.» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۷۷)

۳- وحدت و فنا

یکی از موضوعاتی که مولانا و ابن فارض در آن به مقام وحدت دست یافته‌اند، فنای فی الله
است. ابن عربی در مورد فنا در ذات الهی می‌گوید: «هنگامی که قلب، خدای تعالی را در بر
می‌گیرد، چیز دیگری در آن نمی‌گنجد؛ گویی که حق آن را پر کرده‌است. معنای آن، این
است که هنگامی که قلب در تجلی، به حق می‌نگرد، امکان ندارد با وجود آن، به غیر نظر
کند؛ چگونه حادث را ادراک می‌نماید؟» (ابن عربی، بی تا: ۱۲۰) همچنین، در مورد بقا و فنا
می‌گوید:

«بدان که بقا و فنا در این طریق، دو مفهوم اضافی هستند؛ فنای از فلان و بقای با فلان؛ اما
فنا از خدای تعالی، به هیچ وجه ممکن نیست؛ زیرا در این میان، وجودی غیر از او نیست؛

پس، اضطراب تو را به سوی او برمی گرداند؛ پس، راهی نمی ماند جز آنکه بگوییم فنایت از خودت است. از خودت نیز فانی نمی شوی، مگر آنکه از همه اکوان و اعیان فانی شوی؛ فنا اهل الله همین است.» (همان : ۴۵)

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

وَقَدْ أَشْهَدْتَنِي حُسْنَهَا ، فَشُدَّهْتُ عَنْ حِجَايَ ، وَكَمْ أَثْبِتُ حِلَايَ لَدَهْشَتِي
 ذَهَلْتُ بِهَا عَنِّْي ، بِحَيْثُ ظَنَنْتَنِي سِوَايَ وَ لَمْ أَقْصِدِ سِوَاءَ مَظِنَّتِي
 وَ ذَلَّهْنِي فِيهَا ذُّهُولِي ، فَلَمْ أَفِقْ عَلَيَّ وَ لَمْ أَفِقْ اِلْتِمَاسِي بِظَنْتِنِي
 (ابن فارض، ۱۹۷۱ م: ۶۴ و ۶۳)

ترجمه: و در حالی که معشوق، حسن خود را به من نمایاند و من از هوش، بی هوش گشتم و آرایه هایم در اثر دهشت برجای نماند، آن بود که خویشتن را به واسطه معشوق فراموش کرد، 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 معتقد است که برای رسیدن به الا، باید از لا یعنی نیستی ها گذشت تا به ذات ابدی

دست یافت و هستی حقیقی را در فنا می داند:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» جز و جه او چون نه بی در و جه او هستی مجو
 هر که اندر وجه ما باشد فنا «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» نبود جزا
 آن که در «ال» است او از لا گذشت هر که در «ال» است او فانی نگشت
 هر که بر در او من و ما می زند ردّ باب است او بر لا می تند
 (مولوی، ۱/۱۳۶۹: ۳۰۵۶-۳۰۵۳)

به واسطه فنا «الف». ذات مخلوق (ذات عبد) در ذات حق از بین می رود و موجودیتش به پایان می رسد؛ همان طور که قطره آب، فردیت (تعین خود) را در اقیانوس از دست می دهد. ب. صفات مخلوق، در صفات حق فانی می شود؛ بدین ترتیب که صفات بشری او، به صفات الهی عوض می شود، طوری که خداوند، گوش و چشم او می گردد. ج. ذات مخلوق، در

نور ذات الهی محو می‌شود، همان‌طور که ستارگان در اثر نور خورشید ناپدید می‌گردند. خلقت او هیچ‌گاه باز نمی‌ایستد، بلکه در خلاقیت پنهان می‌شود: پروردگار آشکار است و بنده نامرئی است.» (نیکلسن، ۱۳۶۶: ۴۵۰)

ابن‌فارض بر این باور است که از خود و همه وصف‌هایی که مربوط به اوست، غایب شده‌است:

غَيْبْتُ عَنْ إِفْرَادِ نَفْسِي، بِحَيْثُ لَا يُزَاحِمُنِي إِبْدَاءُ وَصْفِ بِخَضْرَتِي
(ابن‌فارض، ۱۹۷۱: ۴۱)

ترجمه: 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، انال‌الحق حلاج را دلیلی بر فنای وجود و رسیدن به نیستی می‌داند:

چون انال‌الحق گفت شیخ و پیش‌برُد پس گلوی جمله کوران را فشرد
چون آنای بنده «لا» شد از وجود پس چه ماند؟ تو بیندیش از جحود
گر تو را چشمی است بگشا در نگر بعد «لا» آخر چه می‌ماند دگر؟
(مولوی، ۱۳۶۹: ۲۰۹۶/۶-۲۰۹۴)

«وقتی که شیخ انال‌الحق (من خدایم) گفت، گفته خود را پیش‌برد؛ اما گلوی همه نابینایان را هم فشرد. ای منکر! چون انانیت بنده از میان برود، تو بیندیش که چه چیزی باقی می‌ماند. اگر چشم داری، باز کن و بین که بعد از «لا» دیگر چه چیزی می‌ماند؟» (گولپینارلی، ۱۳۷۴: ۲۸۶)

۴- وحدت و عشق

عشق به معبود، یکی از عواملی است که مولانا و ابن‌فارض را به وحدت رسانده‌است. عشق، وجود دو عارف را از هرچه جز معشوق، جدا کرده‌است و آن دو، جز معشوق، چیزی را نمی‌بینند. نسفی در این مورد می‌گوید: «وقت باشد که عاشق، چنان مستغرق معشوق شود که نام معشوق را فراموش کند، بلکه غیر معشوق هرچیز که باشد، جمله فراموش کند.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۰)

در حدیث قرب نوافل، ابن‌فارض وحدت عاشقانه به خوبی بیان شده‌است:

لا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى الْبُلُوغِ حَتَّى أَحَبَّهُ فَإِذَا أَحَبَّهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصْرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّذِي يَمْشِي بِهِ؛ «بنده من دائماً در اثر عبادت نوافل، به من نزدیک می شود تا اینکه به مرحله ای می رسد که من، او را دوست دارم و هرگاه دوستش داشتم، گوشش می شوم که با آن می شنود؛ چشمش می شوم که با آن می بیند؛ زبانش می شوم که با آن سخن می گوید؛ دستش می شوم که با آن عمل می کند و پایش می شوم که با آن راه می رود.» (کلینی، ۱۴۰۵ هـ ق، ۲/۳۵۲).

ابن فارض در وحدت عاشق و معشوق، معتقد است که هر چیز غیر از معشوق، بی ارزش است و تنها او و خواسته او است که باقی می ماند:

و عن مذهبي، في الحب، مالي مذهبٌ و إن ملت يوماً عنه، فارقت ملتي
و لو خطر لي، في سواك، إرادةٌ علي خاطري، سهواً، قضيت بردتي
لك الحكم في أمري، فما شئت فاصنعني فلم تك، إلاً فيك، لا عنك، رعيتي
و مُحْكَمٍ عَهْدٍ، لم يُخَامِرُهُ بَيْنَنَا تَخَلُّلٌ نَسْخٍ، وَهُوَ خَيْرٌ أَلِيهِ
(ابن فارض، ۱۹۷۱ م: ۳۱)

ترجمه: آیین و مذهب من در عشق، چنان است که مذهب ندارم و اگر روزی از این آیین انحرافی پیدا کنم، از مذهب خود جدا گشته باشم. / اگر در اثر غفلت، خواستی و ارادتی به غیر تو، از خاطر من بگذرد، به ارتداد خود حکم کنم. / در کار من فرمان تو راست؛ هر آنچه خواهی می کن؛ میل و رغبت من هرگز به غیر تو نخواهد بود و مرا از تو روگردانی نیست. / سوگند به محبت استواری که در میان ماست و گمان فروپاشی را در آن راه نیست و این نیکوترین سوگندهاست.

«شأن عشق، آن است که غیر معشوق را از دل عاشق محو و منسی سازی و هرگاه که به واسطه قابلیت محل، عشق استیلای تام یافت و آتش عشق تمام برافروخته شد، صورت و تعیین معشوق مجازی را نیز می سوزاند و غیریت از مابین مرتفع می گرداند و خود به خود عشقباری می نماید.» (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۱۰)

مولانا نیز بر این باور است که عشق الهی، همانند شعله‌ای، دویی را می‌سوزاند و کثرت را به وحدت مبدل می‌کند. در چنین حالتی، ادراکش محو می‌شود و جز معشوق، هیچ چیز باقی نمی‌ماند:

عشق آن شعله است کاو چون برفروخت هر چه جز معشوق باقی، جمله سوخت
 تیغ لا در قتل غیر حق براند در نگر زان پس که بعد لا چه ماند؟
 ماند الا الله باقی، جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت
 (مولوی، ۱۳۶۹: ۵/۵۹۰-۵۸۸)

ابن فارض معتقد است تا انسان هستی و وجود خود را درمی‌یابد نمی‌تواند به معشوق الهی راه یابد:

و جانبِ جنابِ الوصل، هیهاتِ لم یکنْ و ها أنتَ حیٌّ، إن تكن صادقاً مُتِ
 هو الحُبِّ، إن لم تقضِ، لم تقضِ مأرباً من الحبِّ فاخترْ ذاك أو خلَّ خلتی
 (ابن فارض، ۱۹۷۱م: ۳۴)

ترجمه: از جناب وصل من دور باش تا زنده هستی؛ وصالی در کار نیست. اگر در ادعای خود صادقی، بمیر / این است عشق، تا نمیری از او کام‌نگیری؛ یا مرگ را بگزین یا دوستی مرا بگذار.

ابن عربی می‌گوید:

«وقتی که سر در دلم پدید آمد، هستی‌ام فانی شد؛ ستاره‌ام غروب کرد، دل من به سر پروردگارم به گردش درآمد و از رسم حس جسمانی غایب شدم، در مرکبی از عزم روشن خود، از او به یاری او به سویش آمدم، قلعه‌های فکر خود را در گردابی از علم نهان خود پراکندم؛ نسیم شوق من بر او وزید و همچون تیر در دریا گذشت. دریای فرودین را پشت سر نهادم، کسی را که به نام نمی‌شناختم، آشکارا دیدم، گفتم: ای که! تا دلم تو را دید هدف تیر محبت شدم، تو انس من و مهر روان منی و در عشق نتیجه و ذخیره جان منی.»
 (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۲۵)

مولوی نیز تنها وجود واقعی را معشوق می‌داند و بر این باور است که عاشق، پرده‌ای بیش

نیست:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای چون نباشد عشق را پروای او او چو مرغی ماند بی پروای او (مولوی، ۱/۱۳۶۹:۳۰-۳۱)

«عشق انسانی، هر چه باشد، در نهایت متوجه به جناب حق و انعکاس عشق الهی است؛ از این جهت، مولانا به مناسبت ذکر عشق، خاطر نشان می‌کند که هر چه هست، معشوق است و زنده واقعی هم جز او نیست. عاشق، فقط پرده‌ای ظاهر یا نقش بی جانی است.» (حسینی کازرونی، ۱۳۸۵: ۱۴۱)

در واقع، عشق در حد ذات خود بی‌رنگ است و از عاشق، در مرتبه ظهور خود، رنگ می‌پذیرد و جنید بدین مناسبت گفته است:

«لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ إِنَائِهِ» و چون عاشق، مسلوب‌الاختیار است و در عدم، اختیار به مرده‌ای بی‌جان ماند و نیز از آن جهت که زندگی عاشق به اعتبار عاشقیّت، قائم به معشوق است و مدد حیات از معشوق می‌پذیرد و از وجود او تغذیه می‌کند، پس زنده راستین، معشوق است و عاشق مرده‌ای بیش نیست و شارحان مثنوی، عموماً این بیت را بر وحدت وجود حمل کرده و پرده را به معنی تعین و مراتب آن گرفته‌اند.» (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۳۶)

هر دو عارف، در وحدتی عاشقانه، خدا را دریافته‌اند و برآن‌اند که عشق، کثرت‌ها را می‌سوزاند و حقیقت وجود را متجلی می‌نماید.

۵- وحدت و شهود

هر چند، معتقدین به «وحدت وجود» و «وحدت شهود»، تفاوت‌هایی در قبول کثرت و وحدت دارند، در واقع، «وحدت وجود»، نظر فلسفی کسانی است که «وحدت شهود» را دریافته‌اند. «وحدت شهود»، یعنی شهود حق تعالی در همه موجودات و «وحدت وجود»، یعنی معتقد بودن به یک وجود واحد که در همه موجودات، ساری و جاری است؛ بنابراین، هر دو گروه به یک وجود واحد دست‌یافته‌اند. «از نظر ابن عربی، «شهود» و «وجود» یکی است. «یافتن وجود»، همان «وجود یافتن» است. وی به دنبال ذوق و چشیدن خود وجود (خدا) است، نه مفهوم آن؛ لذا، وحدت وجود برای او قابل تبدیل به «وحدت شهود» است.» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۲۵۵)

ابن فارض، در شهود عاشقانه، از وجود ظاهری جدا شده و به وجود حقیقی دست یافته است:

و عانقتُ ما شاهدتُ فی محوِ شاهی بمشهدِه للصحوِ، من بعد سكرتی
ففی الصحوِ، بعد المحوِ لم أکُ غیرها و ذاتی بذاتی، إذ تحلّت تجلّت
(ابن فارض، ۱۹۷۱م: ۴۲)

ترجمه: آنچه را در محو شاهد خویش مشاهده کردم، در آغوش کشیدم؛ به واسطه بخشنده آن شهود و برای هشیاری بعد از مستی ام. / پس در هوشیاری بعد از محو، من غیر معشوق نبودم و آنگاه که او جلوه کرد، ذات من به ذات حقیقی ام (یعنی ذات معشوق) آراسته گشت.

«گفته اند محو کند از دل عارفان، ذکر غیر و اثبات کند بر زبان مریدان، ذکر خویش و محو همگان را بود و لیکن اثبات، آن را بود که سزای آن بود. هر کسی او را حق، محو کرد از شاهد نفس او، اثبات کرد او را به حق خویش و هر که را محو کرد از اثبات او بدو، او را در میان اغیار او کند و اندر وادی های تفرقه، وی را بازداشت.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۸۰-۱۷۹)

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 وارهباند از نفاق
رفت آن مسکین و سالی در سفر در فراق دو ست سوزید از شرر
پخته شد آن سوخته پس باز گشت باز گرد خانه همباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب بنجه سد بی ادب لفظی زلب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن گفت بر در هم تویی ای دلستان
گفت اکنون چو منی ای من در آ نیست گنجایی دامن را در سرا
(مولوی، ۱۳۶۹: ۳۰۶۴/۱-۳۰۵۷)

«در خانه وجود و سرای هستی نیز دوگانگی نیست، بلکه یک وجود واحد، ساری و جاری است و کثرات، وجود حقیقی ندارند، بلکه باید ساقط شوند که توحید به معنی «اسقاط اضافات» است.» (زمانی، ۱۳۸۲: ۱/ ۸۹۲-۸۹۱)

ابن فارض معتقد است که شهود، انسان را به مقام جمع می رساند:

أروحُ بفقْدٍ ، بالشَّهـــــــودِ مؤلَّفِي ، وَأَعْدُو بوجْدٍ ، بالوجودِ مِشْتِي
 يُفرِّقُنِي لُبِي ، التِّزَاماً بِمَحْضَرِي ، وَيَجْمَعُنِي سَلْبِي ، اصْطِلَاماً بِغَيْبِي
 أخال حضيضِي الصَّحو و السكر أليها ، و محوى مُنتَهَى قابِ سَدْرَتِي
 معرجی (ابن فارض ، ۱۹۷۱: ۴۳)

ترجمه: گاه با فقدی بودم که به واسطه شهود، گردآورنده من بود و گاه با وجدی که به خاطر وجود، پراکنده کننده‌ام بود. / گاهی عقل من، به سبب التزام حضور خودم، مراد در تفرقه می‌انداخت و گاهی سلب من که به طریق اصطلاح بود، به واسطه غیبت من، مرا جمع می‌کرد. / صحو را فرومایگی خود می‌پنداشتم و «سكر» را عروج دهنده خویش به سوی معشوق و محو را منتهای مقدار کمالم.

ابن فارض در این مقام، از صحو و سکر گذر کرد و در این مشهد که سالک واصل، بساط هستی مجازی را که وجود کثرات و تعینات است، طی کرد، دید که هر چه هست، اوست و غیر آن حقیقت، موجودی نیست و کثرات و تعینات اعتبارات هستی مطلقند که به حسب اختلاف نسب، عارض آن حقیقت شده‌اند؛ «یکی شد جمع و افراد»، یعنی اگر می‌گویی که به اعتبار اسما همه است، راست است و اگر می‌گویی که شیء واحد است هم راست است و هر دو یکی است و تکثر اعتبارات و صفات، موجب تکثر ذات نمی‌شود. (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۲۰۲)

حضرت مولانا در این داستان هم به وحدت شاهد و مشهود، اشاره دارد که عاشق، دیگر جز معشوق چیز دیگری نمی‌بیند:

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

مولانا و ابن فارض، هر دو بر این عقیده‌اند که در حالتی که انسان به وحدت شهود می‌رسد، غیر از خدا هیچ نمی‌بیند.

۶- وحدت و تجلی

تجلی در تصوف، از عشق الهی سرچشمه می‌گیرد: عرفا بر طبق حدیث: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيَا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (کنجی پنهان بودم که می‌خواستم شناخته شوم؛ مخلوقات را آفریدم تا همه به وجودم پی ببرند) (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۹)، معتقدند که خداوند، موجودات را بواسطه حب ذات آفرید؛ در واقع، خداوند در تجلی موجودات، خود را شناخت و بر خود عشق ورزید. «بخش اخیر حدیث را با وفاداری به اندیشه ابن عربی می‌توان چنین گفت: تا در وجود مخلوقات، شناسای وجود خود باشم.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۳۸۵-۳۸۶) بنابراین، نتیجه این حب، تجلی اسما و صفات الهی است و همه موجودات، تجلی یک وجود واحد است.

در فصوص هم آمده: «صورت برای اینکه نمودار گردد، محتاج آینه است. آینه هم برای آنکه نقشی نشان دهد، محتاج تجلی صاحب نقش است و این، نخستین مرحله است که حق در مقام تجلی برمی‌آید و جامه تعین بر خود می‌پوشد.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۷۰)

ابن فارض معشوق حقیقی را در چهره مظاهر می‌بیند:

كَعْرُوسٍ جُلِيَّتْ فِي حَبْرٍ، صَنَعِ «صَنَعَاءٍ» وَ دِيْبَاجِ خُوِي
(ابن فارض، ۱۹۷۱م: ۲۰۸)

ترجمه: او به‌سان عروسی است که در برد یمانی و حریر ترکی، خودنمایی می‌کند.
«سلطان عشق، خواست که خیمه به صحرا زند، در خزاین بگشود، گنج بر عالم پاشید.»
(عراقی، ۱۳۸۲: ۲۷)

مولانا، موجودات را تجلی ذات یگانه خداوند می‌داند:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی‌نما
(مولوی، ۱۳۶۹: ۶۰۲/۱)

«ما از این جهت که وجود حقیقی نداریم، عدم به‌شمار می‌آییم. حتی هستی ما نیز عدم محسوب می‌شود. ابن عربی در فصوص‌الحکم، فص یعقوبی، گوید: و لیس وجود الا وجود الحق؛ وجودی نیست جز وجود حق. بدین ترتیب، حضرت حق، وجود مطلق است از حیث شمول و بدون اعتبار تعین و تقیدی و خلق، همان 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 گردد و جز ذات حق که عین وحدت است، چیزی نمی ماند.» (زمانی، ۱۳۸۲: ۱/۲۲۳)

ابن فارض، بر این باور است که معشوق حقیقی، در مظاهر جلوه کرده است:

و ما ذاك إلا أن بدت بمظاهرٍ فظنوا سواها، و هي فيها تجلّت

(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۴)

ترجمه: و آن نبود مگر اینکه 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 می کرد.

مولانا معتقد است که همه موجودات، تجلی خدا هستند:

خلق را چون آب دان صاف وزلال اندر آن تابان، صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان چون ستاره چرخ در آب روان
پادشاهان مظهر شاهی حق فاضلان مرآت آگاهی حق

(مولوی، ۱۳۶۹: ۶/۳۱۷۴-۳۱۷۲)

همه موجودات تجلیات خداوند هستند؛ همانند آب صافی که در آن نوری بتابد، صفات خداوند در وجود انسان و موجودات متجلی می شود؛ منظور اینکه جهان هستی، تجلی اسماء و صفات الهی است. در بیت بعد، مولانا می گوید که صفات آفریده ها، تجلی صفات حق است؛ به عنوان مثال، پادشاهان، مظهر پادشاهی خداوند و عالمان، آینه علم الهی هستند.

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

فكلٌ مليحٌ، حُسنُهُ، من جمالها مُعارُةٌ، بل حُسنُ كلِّ مليحُهُ

(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۴۴)

ترجمه: 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 اوست، حضرت معشوق اصل است و وجود مضاف به هر خوبی، فرع و عاریت از او.» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۳۷۸)

آستان و صدر، در معنی کجاست؟ ما و من کو آن طرف کآن یار ماست؟
 ای رهیده جان تو از من! ای لطیفه روح اندر مرد و زن
 مرد وزن چون یک شود، آن یک توی چون که یکها محو شد، آنک توی
 این من و ما، بهر آن بر ساختی تا تو با خود نرد خدمت باختی
 تا من و توها همه یک جان شوند 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 حجابها محو شود، تو حقیقت هر مرد و زن هستی. «کلیه حوادث طبیعی و عوارض صورت‌های متعینی از وجود واقعی است و چون پرده از تعین آنها بر گرفته شود، همه با هم می‌آمیزند و یکتا می‌شوند و به هستی واقعی می‌پیوندند؛ به این دلیل، خداوند، ذات خویش را در وحدت جان‌های عشاق مکشوف می‌سازد.» (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۱۰۹-۱۰۸) در واقع، هر دو عارف معتقدند که مظاهر و تعینات، برای این آفریده شده‌اند تا خدا جمال خود را که گنجی مخفی است، ببیند و بر خود عشق ورزد و هر دو در پس کثرت‌ها، وجود یگانه‌ای را می‌بینند که حسن او در موجودات متجلی شده است.

۷- وحدت و ادیان

ابن عربی معتقد است که اساس همه ادیان الهی، یکی است و آن، رسیدن به توحید است. «ماحصل این کلام، آن است که آنها هم که روی به قبله ما نمی‌آورند و در جهت دیگری می‌نگرند، روی در خدا دارند و خدا را می‌بینند.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۷۹)

مولانا و ابن‌فارض نیز هر دو معتقدند که اگرچه ادیان از نظر ظاهر متفاوت به نظر می‌رسند، در اساس یکی هستند. بر طبق نظر آن دو، معنی، یکی است، هر چند از نظر عبارت متفاوت باشند. ابن‌فارض معتقد است که هیچ انحرافی در هیچ فرقه‌ای رخ نداده است:

و ما زاعَتِ الأبصارُ من كلِّ ملَّةٍ، و ما زاعَتِ الأفكارُ من كلِّ نِحْلَةٍ
و ما اختارَ منَ للشمسِ عن غِرَّةٍ، صبًّا و إشراقُها من نورِ إسْفارِ عُرتي
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۸۱)

ترجمه: پس دیدگان هیچ ملتی برنگشته است و اندیشه فرقه‌ای هم به راه انحرافی نرفته است. / آن کس که از سر غفلت به خورشید مایل شد، در حقیقت، خورشید را برنگزیده است؛ زیرا تابناکی خورشید، از نور درخشش پیشانی من است.

منظور اینکه چون توجه کلیه فرقه‌ها به حضرت الهیت است، پس نظر جمله به یکبارگی از حق و توجه به اوست. اینکه فکرهای مردم در دعوی حقیقت هر رأیی و مذهبی و قبول آن و اقامت دلایل بر آن به کلی از حق روی نگردانیده است.

مولانا وحدت ادیان را در تمثیلی روشن می‌کند:

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

ابن فارض، همه پیامبران را یک گروه واحد می‌داند:

و فی المَهْدِ حِزْبِ الأنبياء، و فی عِنا صری لَوْحِ المَحفوظ، و الفتحُ سورَتی
(ابن فارض، ۱۹۷۱: ۷۳)

ترجمه: 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 که رنگ‌ها، مسبب اختلافات است:

چون که بی‌رنگی، اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد
(مولوی، ۱۳۶۹: ۲۴۶۷/۱)

بر طبق گفته مولانا و ابن فارض، باطن همه دین‌ها، گواهی به حقانیت خداوند می‌دهد، هر چند از نظر لفظ و ظاهر، متفاوت به نظر رسند.

۸- نتیجه گیری

مولانا و ابن فارض، در بسیاری از ابیات خود، از رسیدن به «وحدت» سخن می گویند. در واقع، زیربنای سخنان مولانا و ابن فارض در «وحدت وجود» و رسیدن به مقام وحدت است. اگرچه سایر صوفیان و شاعران و عارفان در مورد «وحدت وجود» اشعار و سخنانی زیاد، ذکر کرده اند، هیچ کدام همانند این دو عارف بزرگ نتوانسته اند، حقیقت وجود را 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 آنها، 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 زین 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 رهااند 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 «انالحق» حلاج می رساند و از آن هم عبور می دهد تا به فنای فی الله برسد و جز ذات لم یزلی، باقی نمی گذارد. آن دو معتقدند که عارف، به مقامی می رسد که حق تعالی را شهود می کند و در این مرحله، دیگر شاهدی باقی نمی ماند 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، نشئت گرفته اند. طبق نظر آنها، اساس همه دین ها یکی است و فقط از نظر ظاهر، متفاوت به نظر می رسند و هر دو به وحدت ادیان اعتقاد دارند. مولانا، ضمن استفاده از تمثیلات و داستان ها، عقیده خود را در مورد «وحدت وجود» بیان می کند و ابن فارض، ضمن بیان حالات عرفانی، عقاید خود را در این زمینه ارائه می دهد. آن دو معتقدند که از طریق عشق به الله، فنای فی الله، وحدت شاهد و مشهود و دیدن حقیقت که در پس کثرت ها، می توان به مقام وحدت رسید و حقیقت وجود را دریافت کرد و در مجموع، آرای این دو، شبیه به نظرات ابن عربی است.

فهرست منابع

- ۱- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۳). **الاسراء الی مقام الاسری** (ما ز بالایم و بالا می‌رویم). ترجمه قاسم انصاری. چاپ سوم. تهران: طهوری.
- ۲- _____ . (بی تا). **فتوحات المکیه**. بیروت: دار صادر.
- ۳- _____ . (۱۳۸۱). **فتوحات المکیه** ترجمه ، تعلیق و مقدمه از محمد خواجوی. تهران : مولی .
- ۴- _____ . (۱۳۸۵)، **فصوص الحکم** تصحیح و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.
- ۵- ابن الفارض، عمر. (۱۹۷۱). **دیوان ابن فارض**. تصحیح مهدی محمد ناصرالدین. الطبعة الثالثة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۶- استعلامی، محمد. (۱۳۶۹). **بررسی و تصحیح متن و توضیحات مثنوی**. چاپ دوم. تهران: زوار.
- ۷- ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد. (۱۳۸۴)، **نظم الدر**. تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی. تهران: میراث مکتوب.
- ۸- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). **راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولانا**. ترجمه شهاب‌الدین عباسی چاپ پنجم.. تهران: پیکان.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۷). **پله پله تا ملاقات خدا**. چاپ بیست و هفتم. تهران: علمی.
- ۱۰- _____ (۱۳۶۶)، **دنباله جستجو در تصوف ایران**. چاپ دوم. تهران: امیر کبیر.
- ۱۱- _____ . (۱۳۷۹)، **سرّ فی**. چاپ هشتم. تهران: علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۲)، **شرح جامع مثنوی معنوی**. چاپ دوازدهم . تهران: اطلاعات.
- ۱۲- _____ (۱۳۸۲). **میناگر عشق**. تهران: نشر نی.

- ۱۳- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). **آفاق تفکر معنوی در اسلام**. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگاه.
- ۱۴- شیمل، آن‌ماری. (۱۳۶۷). **شکوه شمس**. با مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۵- ضیاءنور، فضل‌الله. (۱۳۶۹). **وحدت وجود**. سیرتاریخی و تطور وحدت وجود و بررسی و تحلیل آن در آثار ابن عربی و مولانا. با مقدمه محمد باقر کتابی. تهران: زوار.
- ۱۶- عراقی، شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی. (۱۳۷۶). **دیوان عراقی**. تنظیم جهانگیر منصور. چاپ سوم. تهران: نگاه.
- ۱۷- عزالدین محمود کاشانی. (۱۳۸۹). **کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر**. تصحیح و تحقیق محمد بهجت. قم: آیت اشراق.
- ۱۸- فرغانی، سعید. (۱۳۷۹). **مشارق الدراری**. با مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۹- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۷). **شرح مثنوی شریف**. چاپ هشتم. تهران: زوار.
- ۲۰- _____ (۱۳۶۱). **احادیث مثنوی**. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- ۲۱- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۸). **رسالة قشیریه**. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: زوار.
- ۲۲- کاکایی، قاسم. (۱۳۹۱). **وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت**. چاپ پنجم. تهران: هرمس.
- ۲۳- کیایی نژاد، زین‌الدین. (۱۳۶۶). **سیر عرفان در اسلام**. تهران: اشراقی.
- ۲۴- کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (ثقه الاسلام). (۱۴۰۵). **اصول کافی**. ترجمه و شرح از جواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.
- ۲۵- گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۴). **نثر و شرح مثنوی شریف**. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- ۲۶- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷). **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ هفتم. تهران: خاشع.
- ۲۷- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). **مثنوی معنوی**. تصحیح رینولد الین نیکلسون. چاپ سوم. تهران: سپهر.
- ۲۸- _____ (۱۳۸۹)، **فیه ما فیه**. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بهزاد.
- ۲۹- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹). **الانسان الکامل**. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. چاپ چهارم. تهران: طهوری.
- ۳۰- نیکلسون، رینولد. الین. (۱۳۶۶). **مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی**. ترجمه و تحقیق اوانس اوانسیان. چاپ دوم. تهران: نی.
- ۳۱- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). **مولوی‌نامه**. چاپ هفتم. تهران: هما.
- ۳۲- یشربی، سید یحیی. (۱۳۷۷)، **فلسفه عرفان**. چاپ چهارم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.