

فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)

سال سیزدهم و چهاردهم، شماره ۴۸ و ۴۹، زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳

وحدت قوا در اشعار مولانا

(تشریح بیتی از مثنوی)

دکتر محبوبه مباشری*

چکیده

شرح بیتی از مثنوی معنوی که در آن به وحدت قوا یا یکسانی ادراکات نفسانی اشاره شده موضوع این پژوهش است که ضمن بحث مفصلی در باب این که چگونه و در چه مرحله‌ای از معرفت این ادراکات - شنیدن، گفتن و دیدن - یکی می‌شوند و این که ماهیت روح چیست و چگونه و در چه مرحله‌ای از تجرد همه اندام‌های آدمی یکسان عمل می‌کنند، بیت مورد نظر را از سه دیدگاه ادبی، فلسفی و عرفانی مورد بررسی قرار می‌دهد.

از میان این سه دیدگاه، دیدگاه عرفانی بیش تر مطمح نظر است. نیز برای تفسیر و تبیین هرچه بیش تر این موضوع شواهدی از تجارب مربوط به وحدت قوا از ابن فارض مصری، میرداماد، فلوطین و نیز شواهدی از آبربری ذکر شده و در پایان این جستار ادبیاتی از مثنوی و دیوان شمس تبریزی که در آنها به تلویح یا به تصریح به این موضوع اشاره شده، برای تاکید بیش تر یادآوری شده است.

کلید واژه‌ها: مولوی، مثنوی، وحدت قوا

بعد از آن در سببِ موسی حق نهفت
 بر دلِ موسی سخن‌ها ریختند
 رازهایی کان نمی آید به گفت
 دیدن و گفتن بهم آمیختند
 چند بی خود گشت و چند آمد به خود
 چند پرید از ازل سوی ابد
 بعد از این گرش شرح گویم ابلهی است
 زانک شرح این و رای آگهی است

ور بگویم عقل‌ها را بپرکنید : ورنه نویسم بس قلم‌ها بشکنند^۱

در عرفان مبحث مفصلی در باب ادراکات نفسانی و این که چگونه و در چه مرحله‌ای از معرفت ادراکات و شنیدن، گفتن، دیدن یکی می‌شوند و این که اصولاً ماهیت تجرد و روح چیست؟ و چگونه در مرحله تجرد همه اندام‌های آدمی یکسان عمل می‌نمایند مورد بحث قرار می‌گیرد.

در این مقاله، سعی بر آن است که این بیت عمیق - که در داستان موسی و شبان و در جلد دوم مثنوی است و مولانا هرگونه توضیح و تفسیری از آن را به حق ناشی از بی‌خردی می‌داند زیرا که شرح آن از حدود آگاهی انسان خارج است و عقل‌ها و قلم‌ها تفسیر و نوشتن آن را بر نمی‌تابند - به قدر حوصله و وسع از سه دیدگاه مورد تبیین و بررسی قرار گیرد.

(الف) دیدگاه ادبی (= صور خیال)

(ب) دیدگاه عرفانی

(ج) دیدگاه فلسفی

از میان این سه دیدگاه آنچه بیشترین مطمح نظر است و تفسیر بیت مقصود را می‌تابد دیدگاه دوم (= عرفانی) است.

علت مطرح کردن این سه دیدگاه آن است که بنا به نظر منتقدین ادبیات، شعر باید بر اساس دو محور جانشینی و هم‌نشینی تفسیر شود. محور هم‌نشینی بررسی شعر از دیدگاه ظاهری و صور خیال است و در محور جانشینی است که تفسیر و تعبیر و گشودن رموز و کشف اسرار چهره می‌نماید. نیز از آنجا که بنا به تعریف شعر از مقوله ادبیات و کلام میخیل است و در حوزه

۱. جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، ج ۲، آیات ۱۷۷۳-۱۷۷۷.

ارجاعات صور خیال، و مقصود مولانا در قالب اشعار بیان شده، ضرورت بحث از صور خیال آشکار می‌شود.

الف: دیدگاه ادبی

از این دیدگاه، بیت مورد نظر در حوزه حس آمیزی قرار می‌گیرد. "منظور از حس آمیزی بیان و تعبیری است که حاصل آن از آمیخته شدن دو حس به یکدیگر یا جانشینی آنها خبر دهد."^۱ یکی از وجوه برجسته ادای معانی از رهگذر خیال، کاری است که نیروی تخیل در جهت توسعه لغات و تعبيرات مربوط به یک حس انجام می‌دهد و این مسأله‌ای است که ناقدان اروپایی آن را Synaesthesia می‌نامند و ما اصطلاح حس آمیزی را برابر آن پیشنهاد می‌کنیم... در قلمرو حس آمیزی پرامکان‌ترین حس‌ها، حس بینایی است که رنگ مهم‌ترین عنصر ادراکات این حس است. علاوه بر این گاه نمونه‌هایی می‌توان یافت که در آنها شاعران به گونه‌ای خاص، جای حس را به حس دیگر بخشیده‌اند چنان‌که فرخی در وصف معشوق خود می‌گوید:

نگاری چو در چشم خرم بهاری نگاری چو در گوش خوش داستانی

که به خصوص در مصرع دوم نوعی انتقال دادن محسوسات سمعی به حوزه محسوسات بصری است و این گونه تصرفات لازمه خلاقیت ذهن شاعر است و نمی‌توان برای آن حدی قائل شد. تنها شرطی که می‌توان برای آن در نظر گرفت زیبایی و تأثیرپذیرفتن ذوق‌هاست و اگر این شرط حاصل شد هیچ مانعی در این راه نیست چرا که در این کار قدرت القایی بیان شاعر گسترش بیش‌تری می‌یابد و بیهوده نیست اگر مولوی برای گزارش آن حالات و لحظه‌های عجیب خود آرزو می‌کند که محسوسات و مسموعات حس شنوایی به گونه مبصرات در آید یا برعکس، تا مخاطب بهتر بتواند جهان درونی او را حس کند.

آینه‌ام آینه‌ام مرد مقالات نیم دیده شود حال من ار گوش شود چشم شما

و او خود از این گونه تصرفات و تصویرهای شاعرانه بسیار دارد.....

۱. محمد رضا شفیعی کدکنی، شاعر آینه‌ها، ص. ۴۱.

۲. محمد رضا شفیعی کدکنی، صور خیال در شعر، صص ۲۷۱-۲۸۶.

شاید یادآوری این نکته مناسب باشد که قداماً علاوه بر این که در عمل به مسأله حس آمیزی توجه می‌کردند. در نظریه و تفسیر شعر هم به آن توجه داشته‌اند. یکی از شارحان مثنوی مولوی در قرن یازدهم در تفسیر "لیک چشم و گوش را آن نور نیست" گوید: "در اکثر نسخ چشم و گوش به او عاطفت است و لیکن اضافت بهتر است و عطف در کار نیست". حاصل معنی آن که گوش همه کس صاحب دید و تمییز نیست تا سر ناله دریابد و نیز اشارت به این معنی است که شنیدن همین دیدن تواند شد.

گوش چون نافذ شود دیده شود ورنه غل در گوش پیچیده شود^۱

در شعر فارسی نمونه‌های حس آمیزی فراوان و در ابیات دوره‌های مختلف بسامد استفاده از آن متفاوت است. در دوره‌های نخستین بسیار کم است و به ندرت می‌توان آن را یافت ولی در شعر بعد از مغول افزایش می‌یابد و در شعر سبک هندی بسامد آن بالا می‌رود. در شعر "بیدل" شاید بیشترین بسامد را داشته باشد مانند: "توان به دیده شنیدن، فسانه‌ای که ندارم" که وی نیز از شنیدن از طریق دیده سخن می‌گوید. مولانا نیز در مثنوی و خصوصاً در دیوان کبیر نمونه‌هایی از این دست فراوان دارد که استقصای آن موجب اطاله گفتار خواهد شد. بنابراین آمیختن دیدن و گفتن در بیت منظور از دیدگاه مجور هم‌نشینی در حوزه حس آمیزی قرار می‌گیرد.

ب. دیدگاه عرفانی:

این که چگونه ادراکات نفسانی (شنیدن، دیدن و گفتن و...) در مرحله‌ای از معرفت نفس امتزاج حاصل و یکسان عمل می‌کنند و گاه به جای یکدیگر به کار می‌روند در آثار و احوال بعضی از عرفا و حکمای متأله و به طرق مختلف مطرح شده است. از آن جمله در تأییه ابن‌فارض عارف نامدار مصری که در ابیات گوناگون گزارشی از آن حالات عجیب و لحظه‌های غریب و نادری که حاصل تجربه شخصی اوست، به دست داده و چگونگی و کیفیت حصول چنین حالتی را به تفصیل تمام بیان کرده است.

رُشْمَلٍ يَفْرِقُ الْوَصْفَ غَيْرَ مُشْتَبِهٍ
بِإِنْسَانٍ وَدَى مَا يُؤَدَى لَوْحَشَةٍ
وَأَثَبَتْ صَحْوُ الْجَمْعِ مَخَوَّاتِ الشَّتِّ

”وَلَمَّا بَسَعْتَ الصَّدْعَ وَالتَّامَّتْ قَطْوُ
وَلَمْ يَبْقَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ تَوْتِقِي
تَحَقَّقْتُ أَنَا فِي الْحَقِيقَةِ وَاحِدٌ“

هنگامی که در اثر سیر و سلوک حقیقی، مراتب وجود و مراحل سلوک را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشتم و به مرتبه جمع رسیدم (وحدت یافتم)، شکاف‌های جدایی و تفرقه که در اثر وصف یا اضافه به غیر در وجود من ایجاد شده بود از بین زفت و آنچه در آغاز پراکندگی و دوگانگی می‌نمود و در حقیقت و نفس امر، متحد و غیر متفرق بود با از بین بردن این قیود (وصف و اضافه به غیر) زایل شد و تفرقه به وحدت و یگانگی تبدیل شد.

در اثر این امر (تبدیل تفرقه به وحدت و یگانگی)، هزاس و وحشتی که در اثر جدایی نفس من از این ذات یگانه بوجود آمده بود به سبب اعتماد بر انس و محبت ذاتی میان نفس و ذات یگانه از بین رفت.

پس به حقیقت دریافتم که ما (یعنی مای معین و مای مطلق) در حقیقت امر یک ذات هستیم. یعنی زمانی که در مستی احوال بودم میان بعضی از اعضا و قوای نفس تفرقه‌ای می‌یافتم چنان که گوش را غیر چشم و چشم را غیر زبان می‌یافتم و ذات خود را جدا از هر یک از این‌ها می‌پنداشتم. حال آن‌که آن حکم احوال مستی بود و این حکم حال هشیاری. اکنون این هشیاری، اثر آن مستی را محو کرد به گونه‌ای که همه چیز را یکی می‌یابم بدون تمیز و بی تفرقه‌ای.

فَكَلَّمَنِي لِسَانٌ مُسْمَعٌ يَدٌ
لِنَطْقِي وَادْرَاكٌ وَسَمْعٌ وَبَطْشَةٌ

پس اکنون همگی من، بل هر جزوی از اجزای من زبان است و چشم و گوش و دست برای گفتار و ادراک دیدار و شنوایی و گیرایی، تا به هر جزوی می‌گویم و می‌بینم و می‌شنوم و می‌گیرم و حکم جمعیت و کلیت این مقام احدیت جمع در هر جزوی و ذره‌ای از من سرایت کرده است و حکم جزویت، جزئیت و تمیز و اختصاص را مغلوب و مستهلک گردانیده است.

فَعَيْنِي نَاجَتْ وَ اللِّسَانُ مُشَاهِدٌ
وَ سَمْعِي عَيْنٌ تَبْجَتَلِي كُلُّ مَا بَدَا
وَ مَنِي عَنِ يَدِ لِسَانِي يَدٌ كَمَا
وَ يَنْطِقُ مِنِّي السَّمْعُ وَ الْيَدُ أَسْقَتِ
وَ عَيْنِي سَمِعُ أَنْ أَشَدَّ الْقَوْمُ تَنَصَّتِ
يَدِي لِي لِسَانٌ فِي خُطَابِي وَ خُطْبَتِي

كَذَا كَيْدِي عَيْن تَرَى كُلَّ مَابِدَا وَ عَيْنِي يَدٌ مَسْوَطَةٌ عِنْدَ بَسْطَتِي
 وَ سَمَنِي لِسَانٌ فِي مُخَاطَبَتِي كَذَا لِسَانٌ فِي إِصْغَائِهِ سَمِعُ مُنْصِتِ
 وَ لِلشَّمِّ أَجْبَاكُمُ إِطْرَادِ الْقِيَاسِ فِي اتِّ نَحَادِ صِفَاتِي أَوْ بِعَكْسِ الْقَضِيَّةِ

پس به سبب این اتحاد چشم من سخن می گوید. و با معشوق خود مناجات می کند. و زبانم مشاهده چمال می کند و سخن می گوید، نیز از من گوش و دستم اصغاء می کند. هر آن سخن گفتن گوشم را، و گوشم چشم شده است و کار او را می کند تا هر چه پیدا می شود از الوان و هیئات، گوشم آن را در می یابد و چشمم نیز گوش شده است تا هر غنایی که مردم کنند و اصواتی که از ایشان صادر گردد، چشم من شنوایی ظاهر کند و گوش نهد. و آن را دریابد و زبان من نیز دست شده تا از سر قدرت و قوت افعال و تأثیراتی که پیش از این به دست مخصوص بودی اکنون آن همه از زبانم ظاهر می شود هم چنان که دست من نیز زبانی شده است. هر که در خطابتی که با کسی کنم یا خطبه ای که انشاد کنم آن به دست من از من صادر می شود و نیز دست من چشمی شده است کشیده که در وقت قهر کردن و گرفتن کسی را به قهر چشم من آن قهر و سطوت را می راند و گوش من زبانی شده است که در هر خطاب کردن من با کسی سیمع من مخاطب می باشد به جای زبانم و همچنین زبانم در اصغاء و استماع آن مخاطبه گوش، گوش نهنیده و استماع کننده شده است. هر آن خطابتی را که از گوش صادر می شود و هم چنین هر بویایی را احکام اطراد قیاس ثابت است در این معنی - اتحاد صفات مذکور - یعنی هر یک از اعضا و ادراکات کار همه را می کند.

وَ مَا بِيْ عَضُوْ حُصَّ مِنْ دُوْنِ غَيْرِهِ بِتَعْيِنِ وَصْفٍ مِثْلِ عَيْنِ الْبَصِيْرَةِ

و در من نیست هیچ عضوی که اختصاص یافته باشد به وصفی معین از این اوصاف (بینایی، گویایی، شنوایی و بویایی....) مانند چشم بصیرت که دیده و جان است یک قدرت بیش نیست در دل و جان که نسبت به همه اوصاف یکسان است. لاجرم هیچ عضوی به صفتی مخصوص نمائنده است.

وَ مَنِيْ عَلَيَّ اِفْرَادَهَا كُلُّ ذَرَّةٍ نَجْوَامِ اَفْعَالِ الْجَوَارِحِ احْصَتْ

و از من و تن من هر ذره جدا گانه جمله افعال و جوارح را یعنی اظهار میکند چنان که گرفتن دست را و رفتن پای را و گفتن زبان را و مانند آن هر ذره از اجزای این تن من اظهار می کند به

حکم این سزایت جمعیت مذکور، در هزاره‌ای از ذرات وجود من به رنگ اشمالی که در آن حضرت احدیث جمع ثابت است.^۱

بِلا سَمْعٍ لِأَسْمَعِ أَفْعَالِي بِسَمْعٍ بَصِيرَةٍ ۚ وَ أَشْهَدُ أَقْوَالِي بِعَيْنٍ بَعِينٍ سَمِعْتُهُ
 "به گوش بیننده خود می شنوم و به چشم شنونده خود مشاهده می کنم و می شنوم"^۲
 مسأله یکسان گشتن ادراکات نفسانی هم چنین یا حدیث، "قرب فرایض" یا "قرب نوافل" که مورد استناد عرفاست و ایشان را به این حدیث اعتقاد تام است - بنی ارتباط نیست. زیرا موفق با این حدیث در مرحله قرب، گوش و چشم و زبان و سنايط دیدن و شنیدن و گفتن نیستند و آن مرحله "بی سماع و بی بصیر" است و این حقیقت به لحاظ فلسفی هم قابل تبیین است هر چند نیل به این مقام کشفی و شهودی است.^۳

در این قسمت به ذکر حدیث قرب نوافل و تبیین عرفانی - فلسفی آن در ارتباط با موضوع مورد بحث این مقال می پردازیم.

"ما تقرب الی عبدی بشئ و احب الی من اداء ما افترضت علیه و لا يزال يتقرب الی بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصْرُهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانُهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ رِجْلُهُ الَّذِي يَمْشِي بِهِ"^۴

از مباحث مهم الهیات مسأله علل طولی و عرضی و نحوه تأثیر آنها در ایجاد و افاضت است. از آنجا که "لا مؤثر فی الوجود الا الله" مؤثر بالذات مع الواسطه حق است. مؤثر حق است و علل و اسباب مدخلیت در افاضت ندارند.

اسباب باسرها و سنايط و معداتند حصول مقاصد و مسببات را نه این که علل و مؤثرات باشند و علت و مؤثر وجود حق است بجمعیته و اطلاقه، که باطن آن سبب است و در اوساری و حق تعالی به آن جمعیت و اطلاق وجودش فاعل و مؤثر است.

در مرتبه قرب فرائض که در آن وجود عبد و اراده و قدرت او فانی در اراده و قدرت و وجود معبود مطلق است و وجود عبد مع شئونه ملغی است، این مبتنی است بر نفی تباین در وجود و تحقق

۱. سعیدالدین فرقانی، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض) به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، صص ۶۱۲-۶۲۱.

۲. سعیدالدین فرقانی، همان، ص ۶۱۶.

آن که حق با وجود علل و اسباب اقرب از هر قریب است از باب آن که حق مقوم اشیا است و معیت قیومی با اشیا دارد و وجود در مرتبه معلول متحقق است به عنوان مقوم و مقید و خالی از مطلق نیست و نسبت به عبد و معلول بالامکان است و در حق بالوجوب. لذا حق نزدیک تر از هر معلولی است به نفس معلول. زیرا هر معلول ممکن در مقام ادراک ذات خود که اتم علیم است و معلوم به وجود خارجی، مدرک عالم است در علم شیء به ذات خود. علت در مقام ادراک مقدم است از حضور معلول برای ذات معلول و این علم حضوری و نظری است. لذا علم بسیط به حق از برای هر شیء که معلول است حاصل است. بنابراین در اتحاد نفس با عقل فعال نفس متحد می شود با وجود للنفس نه وجود للعقل الفعال....^۱

پس این سلوک و ادای فرایض و نوافل که اسباب وصول می گردند به سبب آن است که آنچه صور انحرافات است از نفس زایل می کنند و نفس را معد قبول فیض و تجلی می گردانند.

«وَوَحَّدَتْ قِيَّ الْأَسْبَابِ حَتَّى فَقَدَتْهَا وَرَابَطَهُ التَّوْحِيدِ إِحْدَى وَسِيلَةَ

و یکی دیدم ذات و وجود حق را در باطن این اسباب که حقایقند تا گم کردم کثرت اسباب را در وحدت ذات و امر و فعل یگانه او. و پیوند دهنده سبب به مسبب که وحدت امر و وجود ظاهر حق است، نافع ترین دستاویزی شد مرا در رسیدن به این حقایق که اسباب اند به حضرت ذات که مسبب الاسباب است.

وَجَرَدَتْ نَفْسِي عَنْهَا فَتَوَّحَّدَتْ وَكَمْ تَكُنَّ يَوْمًا قَطُّ غَيْرُ وَحِيدَةٍ

و مجرد و یکتا کردم نفس و ذات خود را از این دو صفت وجدان و فقدان، یا سبب و توحید و از اضافات چیزی از این صفات و غیرها، به این نفس و ذات مقید متعین خودم. پس به سبب این تجرید و تجرد، ذات و نفس من یکتا و یگانه شد و به مطلق متحد و ملحق گشت و از قید جزویتی که در آن اضافت مندرج بود به کلی باز رست.^۲

همان گونه که در اشعار ابن فارض نشان داده شد وی رسیدن به این مرحله یکسانی ادراکات نفسانی - را ناشی از پر کردن شکاف های تفرقه و رها شدن از هر تقیدی و اضافتی حق اضافت

۱. سعیدالدین فرغانی، همان، ص. ۶۱۰-۶۱۱.

۲. سعیدالدین فرغانی، همان، ص. ۶۲۱.

وجود و غوص در بحر جمعیت و اطلاق و از جزویت و جزئیت به کلیت و جمعیت مطلق رسید و نیز مجرد ساختن نفس از همه قیود و در نتیجه جامع شدن و شمول بر همه خواص و به کار هر یک کار جمله کردن می‌داند که همه این موارد در جزایان یک تجربه عرفانی برای خود او حاصل شده است.

نمونه‌های دیگری از این دست را آربری (Arbery) مترجم قرآن به زبان انگلیسی به دست داده است. وی در مقدمه جلد دوم از قرآن مترجم خود - آنجا که درباره ماهیت وحی سخن می‌گوید - سه نمونه از این دست را بیان می‌کند. وی در باب وحی چنین به اظهار نظر می‌پردازد:

”منطق وحی، منطق مدرسه‌ای نیست و در پیام‌های نبوی هیچ ”قبل و بعدی“ وجود ندارد وقتی که اصل پیام درست باشد، صفت جاودان وی اختصاص به یک زمان و مکان خاصی ندارد اما هر آن خودش را کاملاً و دقیقاً آشکار می‌کند.“ وی سپس تجربه عارفانه Henry Vaughan بالاترین احساس به یک حقیقت عرفانی، تعلق دارد به Thomas Thaherne ”من وجود هیچ تفاله‌ای یا ماده‌ای را در روح احساس نمی‌کنم / نه حاشیه‌ای و نه خدی، چونان که در یک کاسه می‌بینم / ذات من ظرفیت بود / آنکه همه چیز را حس می‌کردم /

اندیشه‌ای که بیرون می‌تراود از خودش / آن هیچ بال دیگری نداشت و نه دستان آشکاری که احساس کند / و نه زانوانی که زانو بزند /

اما ذات من چون خدا بسیط بود / در کانون خودش، فضایی است که نه این جا و نه هیچ جای دیگری نیست / آن (= ذات من) عمل می‌کند اما نه از روی طبیعتش (نه از درون خودش) / اما زمانی که پدیدار شود نزدیک است / با بودن ”با وجود“ (خدا) در هر چه باید انجام دهد به دقت می‌نگرد. /

اما من هنوز از این هم مطمئن‌تر بودم که در طولانی‌ترین زمان / روح من توانست اقتدار خویش را به بهترین وجه بیان کند. /

آنقدر بکر و خالص بود / که فکر من به تمامی همه جا حضور داشت / هر چه را می‌دید تماماً آنجا وجود داشت / دهها هزار بار فراتر از خورشید نزدیک بود / دورترین ستاره اگرچه از دور دیده می‌شود / اما در آینه چشمان من حاضر بود.“

آربری سپس ادامه می‌دهد که این تجربه کثرت در وحدت، این پرواز آنی روح جاودان به خارج از زندان، زندگی به دشت موعود و جاویدان زندگی بود که صوفی مصری "ابن الفرید" را وادار کرده بود در شعر حماسی خود به نام "عروج روح به طرف خدا" بنویسد:

"تمام وجود من، در تدراک آنچه مرا ایجاد می‌کند / به روشی که حقیقت مرا لازم است / وقتی که من به خراشی (تفرقه‌ای) پیوسته بودم / به گونه‌ای از شکاف‌ها (تفرقه‌ای) که وحدت را می‌شکافد / (در میان اختلاف صفات) پراکنده تر بسته بودند / و عدم باقی ماند (که باعث جدایی شود)

چون خود من و اعتماد قوی من به عشق و آشنای من /
 دریافتم که ما در حقیقت و براستی یکی بودیم /
 و نیروی هماهنگی (وحدت) / قبح تفرقه را تأیید می‌کرد /
 *تمام من، یک زبان، یک چشم، یک گوش، یک دست /
 برای گفتن، برای دیدن، برای شنیدن، برای گرفتن /
 چشمان من، زمانی که زبان من بسته شود، سخن می‌گوید /
 و دست من گوش می‌دهد /
 شنوایی من می‌بیند /
 تمام دیدنی‌ها را و چشمان من / پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 گوش می‌است که اعتنا می‌کند / رتال بخش علوم انسانی
 اگر صدای سرود به آرامی بشکند /
 از در لطف به من، زبان یک دست می‌شود /
 چنان که دستم یک زبان می‌شود /
 برای گفتگو و سخن راندن /
 دست من، هم چنین... یک چشم می‌شود، تا هر دیدنی را ببیند /
 چشم من، دبستی است گشوده، که با آن ضربه بزند /
 گوش من در خطاب، زبان می‌شود /

و زبانم گوش می شود برای استماع شکوت /
نیز شانه من قوانین قابل قبول خود را دارد /
به تناسب عامه، چنان که در امتزاج نسبت های من /
یا با نقض کردن هیچ عضوی در من /
به تنهایی اختصاص نیافت /
به استثناء بقیه به خاطر یک بیان /
مثل تعقل در یک چشم بینا /
هر ذره من، بی توجه به تجرد خود، شامل می شود /
تعدادی از همه توان ها و ارزش های اعضا را /
در حال نجوا و توجه /
در نتیجه تفکر شخص در ذات خدا (به دست قادر متعال) /
در حالی که تمامی وجود خود را در یک لحظه کوتاه /
خلاصه کرده است /
بنابراین منم که دانش وسیع دانشمندان را /
خوانده ام و آن را در یک واژه خلاصه کرده ام /
و تنها با یک نگاه همه موجودات جهان در برابر چشمانم ظاهر می شوند /
من صدای همه مردم را در حال دعا می شنوم /
به هر زبان که باشند /
در یک برهه از زمان، سریع تر از برق منی شنوم /
قبل از من، آن که به سختی توانست منتقل شود /
از فاصله دور قبل از یک چشم بر هم زدن /
عمر تمام باغچه ها را /
و رایحه هر گیاه معطر را در چنگ نسیم ها می بویم /
و تمامی نواحی زمین را دور می زنم /

در برابر خویش، در یک اندیشه و با یک فرد / از هفت لایه آسمان (آسمان هفتگانه) عبور می‌کنم. /

آربری پس از نقل این سه نمونه چنین اظهار می‌دارد:

”تجربه این عارف به گونه‌ای گواهی می‌دهد که گویا با شاهدان بسیاری روبروست. مطمئناً این تجربه کلید اسرارآمیز فصاحت قرآنی را به دست می‌دهد. این که تمام حقیقت به طور همزمان در جان از خود بی‌خود پیامبر وجود داشت. هر چند تمام، حقیقت جدا شده، خود را در سخن ملهم او ظاهر کرده است.

خواننده کتاب مسلمین (قرآن) باید بکوشد که به یک درک کاملاً فراگیر دست یابد نوسانات آتی موضوع و حالات دیگر، چنین مشکلاتی را ایجاد نمی‌کند چنان که دوراندیشی، منتقدین را سر در گم کرده است که اقیانوس بلاغت نبوی را به انگشتانه تحلیل عاجز، قیاس می‌کنند. این که هر سوره به تنهایی متحد به نظر می‌رسد و تمام قرآن به عنوان یک وحی واحد مشخص می‌شود یعنی تناسب در بالاترین درجه. اگرچه نیم زندگانی فانی برای دریافت و ارتباط پیام کافی بود اما خود پیام با ابدی بودنش یک پیام است در ابدیت با وجود این ممکن است بیان جهانی آن ناهمگون به نظر آید.^۱

همان‌گونه که در ترجمه سخنان آربری در باب ”ماهیت وحی“ نموده شد وی قرآن را به صورت یک کلیت متناسب در بالاترین درجه تناسب و همگونی می‌بیند که در یک زمان تمام حقیقت آن را به صورت وحی در جان از خود بی‌خود و مدهوش پیامبر ریختند. اما به دلیل عدم ظرفیت عامه، این کلیت متناسب به صورت منفرد و مجزا بنا به شرایط مکانی و زمانی خاص بر زبان پیامبر جاری شد و بنابراین عدم تناسب ظاهری سور و آیات به دلیل همین بیان جهانی و نه الهی است که ناهمگون به نظر می‌آید. با توجه به این که در خود قرآن هم به این موضوع که قرآن یکباره و به تمام بر قلب پیامبر نازل شده است اشاراتی شده، از آن جمله در سوره قدر: ”انا انزلناه فی لیلۃ القدر“ و در احادیث و سیره نبوی کراراً به دگرگون شدن حال پیامبر به هنگام نزول وحی

سخن رفته است، آبروی نیز تصریح می‌کند که تمام حقیقت به طور همزمان در "جان از خود بی‌خود" پیامبر وجود داشت و بنابراین شرط اصلی حصول چنین دریافتی انقطاع از ماده و تجرد روح و رسیدن به مقام وحدت جمع‌الجمعی است که در آن جا تمامی حواس که وسیله ادراک آنان جسم و ماده است، مستهلک گردیده و بر اثر ایجاد با مطلق از قید اضافت وجود رها شده و از باب اتصال به آن مطلق، اثر جمعیت و اطلاق آن در تمامی اعضا و قوای او سرایت کرده تا هر یک از اعضا جامع و شامل همه خواص شده است و به هر یک کار جمله می‌توان کرد و همان چیزی را شهود کند که در مظهر تام شهود می‌کرد.

چنین تجربه‌های عرفانی در نزد عرفا و حکیمان متأله اسلامی امری رایج و مسبوق به سابقه است و از نمونه‌ها و مصادیق آن "میرداماد" است که در کتاب "الرواشح السماویه" متذکر این معنی شده است.

"روح انسانی باید به مرتبتی رسد که بتواند معاینه عالم محسوس را یا مشاهده عالم غیب در هم آمیزد و قادر باشد از بدن مخلوع شود و بندهای طبیعت را در هم شکند تا این که به اتصال و اتحاد عالم قدس ملکوت نایل شود و با ارواح مقدسه‌ای که از مشارق نورانی، پرتو نورانیت خود را بر وی می‌افشانند محسوس و همراز شود. احدی را اذن دخول در ساحت روحانیت اولیا نیست مگر آن که قدرت منفک شدن از طبیعت و تخلیج جسم را به دست آورده باشد تا جدی که بتواند جسم خود را مانند پیراهنی در بر کند یا از خود دور سازد و بیزهنه شود.^۱

تفکر و تجسیم بیرون آمدن از قالب جسمانی و دور ساختن آن به ظریقی ذهنی موضوع تجربه میرداماد است که حاصل دو تجربه روحی و باطنی شخصی اوست که در فاصله ۱۲ سال اتفاق افتاده است.

وی در "الرسالة الخلیعیه" که ثمره ایمان و انجذاب اوست جزئیات این حادثه را به دقت تمام شرح داده است. او که در خلوت انزوای بخود به ذکر یا "غنی" و یا "مغنی" مشغول بوده است ناگاه در خلصه و انجذاب خاصی فرو می‌رود که گویی با رقه رحمت الهی وی را از قید تن فارغ و

منخلع می‌سازد و روجش از منزلگاه، عادی خود پرواز نموده، از قید شبکه احساس مستخلص و آزاد می‌شود عبارت او در این باب چنین است:

”... در خلال این ندای عظیم غیبی من از خود بی‌خود شده و از بی‌خودی به خود همی پیچیدم و از شدت وکله و دهشت جوهر ذاتی عاقله پاک‌باخته و از ذیده نفس مجردة، خود بالمره غایت گردیدم بدین نمط گویی از سرزمین و اقلیم تغیزات و تبدلات مهاجرت کرده، برای همیشه از سواحل قطر وجود رأساً بیرون آمدم...”^۱

نظیر این تجربه در ”رسالة الطیر ابن سینا نیز مذکور است.“ حلقه‌ها را گسستم عقده‌های دام را شکستم و... به طیران در آمدم. فلوطین ”Polotinus“ نیز چنین تجربه روحی را داشته است و در اثناد (Enneads = تاسوعات) از قول وی چنین مذکور است:

”... اغلب در خود احساس بیداری و صحو می‌کنم و خود را از قیود جسم مستخلص می‌سازم، مستغرق عالم درون می‌گردم، از هر چیز بیگانه می‌شوم و در آن حال در اعماق وجود خود، جمال و جلالی اعجاب انگیز و عدیم‌النظیر می‌یابم.

با دقت در عبارات فلوطین و میرداماد متوجه یکسانی اقوال و عبارات این دو می‌شویم که هر دو رهایی از زندان جسم و پیراهن تن را بیان داشته‌اند.

مشاهده و زوایای فلوطین که در جای خویش توسط سهروردی نیز به تجربه درآمده است حاکی از قرابت و شباهت بسیار میان تعالیم برخی قدمای فلاسفه از قبیل افلاطون و افلوپین - معزوف به شیخ یونانی - با جوهر تعلیم صوفیه و روح طریقت آنهاست. که به رغم اختلافات ظاهری و مبادی و غایات، بین صوفیه و فلاسفه وجود دارد.

آنچه تا چندی قبل به نام ائولوجیای (Othologia) ارسطو (Aristot) خوانده می‌شد در واقع تعالیم فلسفی افلوپین است در ۵ رساله تحت عنوان ”تاسوعات“ و شامل نشش تاسوعه است که به وسیله شاگردش فرفوریوس تدوین شد. آن گونه که فرفوریوس - شاگرد و جامع آثارش - در

آغاز ترجمه احوالش می‌گوید وی (= افلوطین) از این که جسمی داشت که گویی شرمنده بود و در تجربه عرفانی - نیل به خلیسه صوفیانه - از رساله مهمانی افلاطون متأثر بود.

در این رساله که بر روی هم ده مبحث از مسایل نو افلاطونی و آرای افلوطین در مباحث مربوط به ربوبیت Theologia را تحت عنوان سریانی میمر (= مبحث) در بر دارد، به المیامر هم معروف است و در این "میامر" از مبدأ اول (عقل کلی) تفوق عالم عقلی و لزوم خلع تن برای نیل به عوالم عقلی سخن می‌گوید و نظریات افلاطون در مورد احوال نفس بعد از موت، که بسیار نزدیک به طرز تلقی حکمای مسلمین است و در باب وجود واحد که خیر محض است و نیز در باب عقل که صادر اول محسوب می‌شود و نفس که صادر دوم است و نیز این که محرک کائنات استکمال یا شوق و عشق است و نفس در قوس نزولی از مبدأ واحد دور مانده است در شوق و عشقی که به بازگشت دارد باید قوس صعودی را طی کند و این که خلع بدن و نیل به خلیسه، طریقه نیل به کمال برای بازگشت به مبدأ است، در این رساله انعکاس دارد. هر چند خود این آراء منجموع تعالیم شیخ یونانی از تأثیر مذاهب هندی و عقاید گنوسی (Gnosis) شرقی خالی نیست تجانس آن با عقاید صوفیه سبب شده است که اثولوجیا در آثار حکمای اشراقی و صوفیه تأثیر قابل ملاحظه‌ای بگذارد، چنان که سهروردی در تلویحات "به استناد از اثولوجیا" به مناسبت بحث از خلع بدن و نیل به عالم کشف و اشراق از قول افلاطون نقل می‌کند که گفته است: "من بعضی اوقات با نفس خویش خلوت می‌کنم و بدن فرو می‌گذارم چنان که گویی جوهری مجرد می‌شوم و بدین گونه از سایر چیزها بیرون می‌آیم و به ذات خویش در مان می‌شوم."

این تجربه خلیسه و بیخودی را هر چند شیخ یونانی (= افلوطین) از افلاطون اخذ کرده است اما این کلام از افلاطون نیست از افلوطین و تاسوعات است که چند جا صریحاً به آن اشاره دارد.^۱ در باب این گونه تجارب عرفانی و خلع بدن که برای بسیاری از عرفا دست داده است در "سرتی" اشاراتی رفته است:

۱. عبدالحسین زرین کوب، دنباله جستجو در تصرف ایران، صص ۲۷۸-۲۸۵.

"خلع بدن در نزد صوفیه و متألهان کشف حالی است که به ندرت و گهگاه برای بعضی از عرفا حاصل می‌شود و در آن حال عارف چنان می‌پندارد که نفس وی با بدن تعلق ندارد؛ و در عالم ماوراء حس سیر و کشف می‌کند. این حال که صوفیه از آن به "انسلاخ و حکماً احياناً به "نضو جلباب"^۱ تعبیر می‌کنند امری است که خوگزرشدن بدن را بعضی دستاویز دعوی نیل به اسرار اما ظاهراً در معنی شهودی آن ساخته‌اند. چنان‌که مؤیدالدین جنیدی در قصیده یائیه فارسی خویش در مقدمه نفحة الروح بدین معنی اشاره دارد:

اگر ز ظلمت این نشأت هیولانی گذر کنی و گذاری ز اهل انواری
به خلع این صور عنصری چو خو کردی به انسلاخ و به اسراء سزای اسراری

از شیخ سعدالدین حموی و شیخ حسن بلغاری، که تقریباً هم عصر مولانا بوده‌اند، هم نظیر این تجربه منقول است و از روایت "ولد" بر می‌آید که نظیر آن حال را به خود مولانا هم منسوب می‌داشته‌اند؛ در بین متقدمان حکماء نظیر ابن حمال را در جذوات از فیثاغورث نقل می‌کنند چنان‌که صدرالمأهلین در سفر رابع از اسفار، طبع جدید بیروت، به استاد کتاب اثولوجیا آن را به "معلم الحکمة العتیقه" "ارسطاطاليس" منسوب می‌دارد و البته مراد او الشیخ الیونانی - افلوطین - است که کتاب اثولوجیا خلاصه‌ای از بعضی اجزای تاسوعات اوست. نیل به این حال در نزد حکمای اشراقی و تو افلاطونی ظاهراً شرط وصول به مقام مکاشفه که کمال حکمت است، تلقی می‌شده و آن را میراث تعلیم افلاطونی می‌دانسته‌اند و از قدیم از قول وی نقل می‌کنند که: "ان الفلسفه اختیار الموت الارادی علی الحیة الطبیعیة". هرچند موت ارادی مستلزم نیل به این حال نیست این حال برای کسانی که به این مرحله نایل شده‌اند بیشتر امکان حصول دارد. به علاوه غایت فلسفه را که متألهان عبارت از تشبه به ذات باری در علم و تجرد می‌یافته‌اند از طریق نیل به مرتبه نضو جلباب جسمانی بهتر قابل حصول می‌دانسته‌اند و قول به تشبه نیز در آنها بر تعلیم افلاطون

۱. به معنی جامه برکشیدن و در اصطلاح عرفا عبارت است از نیل به مرتبه‌ای که بدن حکم جامعه‌ای را باید که متاله بتواند هرگاه که خواهد آنرا از خود جدا کند و هرگاه که خواهد، بپوشد.

میبتنی بوده است که گفته "من عرف ذاته تأله". صوفیه هم موت اختیاری را هرچند موجب نیل بدین حال نمی یافته اند آن را تا حدی شرط آمادگی برای نیل بدان می دیده اند.

تعبیر انسلاخ در این باره ظاهراً مأخوذ از شیخ اشراق است که در اواخر حکمة الاشراق این قول را از افلاطون نقل می کند و می گوید: "هذا المقام عزیزاً جداً حکاه افلاطون عن نفسه و هرمس و کبار الحکماء عن انفسهم و هو ما حکاه صاحب هذه الشریعة و جماعیة من المسلمین عن النواسیت". چنان که تعبیر نضو جلاب هم ظاهراً از کلام ابن سینا مأخوذ باشد که در کتاب "الاشارات و التنبیحات" در نمط تاسع از آن عبارت می کند: "کانهم (ای العارفین) و هم جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس". اما نضو جلابب در نزد وی از مقوله مقامات عقلی است و محمول به ظاهر هم نیست در صورتی که حکمای اشراقی و متألهان صوفیه ظاهراً آن را از مقوله حالات و اوقات دانسته اند و در عین حال به ظاهر هم تلقی کرده اند و این معنی که با موت اختیاری هم ارتباط دارد یا ندارد مربوط به تلقی است به عنوان حالات و اوقات یا به عنوان منازل و مقامات. به هر حال شیخ اشراق هم مثل فلوطین و به تعبیر خود او مثل افلاطون، خود را صاحب این تجربه می داند، از این رو هر کس را در این باب به انکار برخیزد، تحذیر می کند. به هر حال تأله که نیل به این ملکه را شرط تحقق آن دانسته اند هرچند در لغت به معنی تنسک و تجرد است، در نزد حکما به همان معنی تجرید است. که از افلاطون در باب حکمت منقول است و... به هر حال نیل به مرتبه تأله در نزد حکما لازمه اش نیل به ملکه خلع است و تا وقتی حکیم به مرتبه ای که بدن برای وی حکم جامه ای را پیدا کند و آن را بتواند هرگاه بخواهد از خود جدا کند و هرگاه بخواهد بپوشد، نرسد به مقام تأله نایل نمی شود.^۱

مولانا در ابیات گوناگون به این حقیقت اشاره کرده است که: ادراکی ورای این هستی خاکی وجود دارد و حسی که آن عالم را می تواند درک کند و به مرتبه ای رسد که روح انسان آگاه در آن "اسباب و جلال" مادی را از هم می دردد و دیگر ادراک او نیاز به این عوامل ندارد. در آنجا نیز

همین مسأله تخلیغ بدن و میراندن حواس ظاهری مطرح است. چنان که در دفتر اول دزدایستان "رفتن گرگ و روباه به شکار در خدمت شیر" می گوید:

لینک تا حق منی برد جمله یکی است	"هر نبی و هر ولی را مسلکی است
ورنه خود آن نطق را جویی جد است	ناطقه سویی دهان تعلیم راست
تحتها الانهار تا گلزارها	می رود بی بانگ و بی تکرارها
کنان درو بی حرف می روید کلام*	* ای خدا! جان را تو بنما آن مقام
سوی عرصه دور پهنای عدم	تا که سازد جان پاک از سر قدم
وین خیال و هست یسابد ز و نوا	عرصه بی بس با گشتاد و با فضا
تنگ تر آمد، که زندانی است تنگ	بساز هستی جهان حس و رنگ
جانب ترکیب حسن هنامتی کشد	علت تنگی است ترکیب و عدد
گر، "یکی" خواهی بدان جانب بران*	زان سوی حس عالم توحید دان
در سخن افتاد، و معنی بود صاف!	امر کن یک فعل بود، و نون کاف

سپس به شیوه همیشه، مولانا با ذکر این جمله که "این سخن پایان ندارد، باز گرد" از شرح و تفصیل بیشتر می گریزد.

نیز در دفتر دوم در وصف پیران کاملی که با چشم باطن در هستی می نگرند و روح آنها هر لحظه جهانی را در عیان می بیند به تفسیر چگونگی عیان دیدن آنان می پردازد و "عیان" را، دیدن و ادارک بی واسطه و ابراز می داند:

پیرانند خشت بیند نقش آن	آنچه تو در آینه بینی عیان
بی سپاه و جنگ بر نصرت زدند	بی دماغ و دل پسر از فکرت بدند
ورنه خود نسبت به دوران رؤیت است	آن عیان نسبت به ایشان فکرت است
چون از این دورست مشکل حل شود!	فکرت از ماضی و مستقبل بود

۱. جلال الدین بلخی، مثنوی، ج ۱، ص ۱۹، ابیات ۳۰۸۹-۳۰۹۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۵۶، س ۱۴.

بنابراین پیر کامل و عارف حقیقی به دلیل رستن از ماضی و مستقبل، ادراک جهان غیب را بدون واسطه ابراز و معاملات انجام می‌دهد و به شهود آن نایل می‌آید.

نیز در داستان مجاوبات موسی (ع) با فرعون در باب ادراکات حسی در دفتر چهارم مثنوی می‌گوید:

چنبره دید جهان ادراک تست	پرده پاکان حس ناپاک تست
مدتی حس را بشو ز آب عیان	این چنین دان جامه شوی صوفیان
چون شدی تو پاک پرده بر کند	جان پاکان خویش بر تو می زند
جمله عالم گز بود نور و صور	چشم را باشد از آن خوبی خبیر
چشم بستی گوش می آری به پیش	تا نمایی زلف و رخساره بتیش
گوش گوید من به صورت نگروم	صورت از بانگی زند من بشنوم
عالم من لیک اندر فن خویش	فن من جز حرف و صوتی بیش نیست
کی بینم من رخ آن سیم ساق	همین مکن تکلیف مالیس بطاق
باز حس کز نیند غیر کثر	خواه کثر غز بیش او یارست غز
چشم احوال از یکی دیدن یقین	دانک معزولست ای خواجه معین ^۱

پس از آن حضرت موسی (ع) خطاب به فرعون می‌فرماید که با معیار من (مردان حق) در من بنگر نه از دیدگاه خویش و با این حس ناپاک و ادراک مادی که بخود پزده‌ای است که مانع و حجاب دیدار می‌شود:

بنگر اندر من ز من یکساعتی	تا و رای کون بینی ساحتی
وارهی از تنگی و از تنگ و نام	عشق اندر عشق بینی والسلام ^۲

آنگاه مولانا به بیان مقصود نهایی از این اشعار می‌پردازد:

* پس بدانک چون که رستی از بدن گوش و بینی و چشم می‌داند شدن

۱. همان، ج ۲، ص ۴۱۹، آیات ۲۳۸۴-۲۳۹۵.

۲. همان، ج ۲، دفتر چهارم، ص ۴۲، آیات ۲۳۹۸-۲۳۹۹.

راست گفتست آن شه شیرین زبان چشم گردد مویه موی عارفان^۱

و تخلیغ بدن و نضو جلباب تن را مقدمه‌ای برای یکنسانی ادراکات نفسانی و رسیدن به وحدت حقیقی که در آنجا هر موی از تن عارفان ادراک و توان دیدن و مشاهده را حاصل می‌کند می‌داند.

همان‌گونه که در سطر پیشین مذکور گشت سخن مولانا در این ابیات از ادراک عالمی فراتر از این هستی خاکی است و مولانا از جسی که توان درک آن عالم را دارا باشد سخن می‌گوید و برای این منظور مقدمه‌ای را بیان می‌کند و از حواس ظاهر و باطن و توانایی هر حس سخن می‌گوید: هر حس مُدرک یعنی هر یک از حواس ظاهر و باطن مدرکاتی متفاوت از مدرکات حس دیگر دارد و هر یک از حس‌ها نسبت به حس دیگر اعجمی است؛ اما همین حس ناپاک که وسیله ادراک مادی و مع‌الواسطه و حجاب و پرده‌ای است مانع از دیدن حقایق، توان پاک شدن و مشاهده بالعیان حقایق جهان را داراست. سپس وی، مثال‌هایی از حواس ظاهر می‌آورد تا تفاوت این دو گونه ادراک را روشن سازد و پس از بیان وظیفه خاص و توانایی خاص هر حس خطاب به احوال که همان دنیاداران و ظاهرپرستانی هستند که از ادراک حقیقی وحدت هستی عاجزند می‌گوید که از منظر من در من بنگر زیرا که:

چون تو جز عالمی هر چون بوی کُل را بز وصف خود بینی غوی^۲

* پس از آن مولانا به تفسیر عالمی و رای این حیات مادی می‌پردازد که آن در حواس، تکار یکدیگر را می‌کنند و به هم تبدیل می‌شوند زیرا که آن عالم، عالم وحدت است و ادراکات اعتم از شنوایی، بویایی، بینایی و جز آن همه یک ادراک واحدند و در آن عالم است که: "گوش و بینی چشم می‌داند شدن".

۱. همان، ج ۲، دفتر چهارم، ص ۴۲، ابیات ۲۴۰-۲۴۰۱

۲. همان، دفتر چهارم، ص ۴۱۸، ب ۲۲۶۸

ج - دیدگاه فلسفی

از این دیدگاه، یکسانی ادراکات نفسانی که به مسأله تجرد روح باز بسته است و تبیین فلسفی ماهیت روح (= نفس) و چگونگی کیفیت یکسان عمل نمودن ادراکات حسی در مرحله تجرد از دیدگاه فلاسفه بحث می‌شود.

میرداماد در کتاب القیاسات به این مهم توجه کرده است. وی که برداشت خاصی از زمان یا به تعبیر دیگر ساحت مابعدالطبیعی (متافیزیکی، Metaphysic) جهان دارد قائل به سه ساحت مختلف در شاخه وجودی عالم هستی است:

۱- سرمد: (نا - زمان) یا ساحت بی‌زمانی

۲- دهر: فرا - زمان یا ساحت فرازمانمند هستی

۳- زمان: یا ساحت زمانمند موجودات طبیعی

سرمد یا (نا - زمان) ساحت وجودی وجود صرف و مطلق یا همان خداست. این ساحت حوزه وجودی‌ای است که منحصرأ مختص وجود مطلق است و هیچ موجود دیگری نمی‌تواند در این ساحت وجود پیدا کند.

دهر یا (فرا - زمان)، ساحت مابعدالطبیعی همه موجودات غیرمادی (مجرد) است. قلمروی که عقول لایتغیر ابدی در آن مأوا گزیده‌اند و این عقول بر طبق مکاتب مختلف فکری و سنن مختلف فلسفی، نام‌های گوناگون به خود می‌گیرند نظیر: مثل افلاطونی، اعیان ثابته (نزد ابن عربی) ارباب انواع (نزد شهروردی) و ملائکه. دهر، زمان فرا زمانی است. نوعی قدم که واسطه بین ساحت بی‌زمان مطلق و ساحت زمان است، عقول و ملائکه در این ساحت وجود دارند و سرانجام زمان، که ساحت طبیعی همه موجودات زمانی (= زمانیات) است.^۱

این عوالم سه گانه در طول هم قرار دارند یعنی عالم سرمد فوق همه عالم و محیط بر آنها و اقوی و اکمل است نسبت به همه موجودات از حیث وجود. و عالم دهر فوق عالم زمان و محیط بر آن است و موجودات آن اقوی جواهر و اکمل از موجودات عالم زمان است و عالم زمان که

۱. توشی هیکو ایزوتسو، مقدمه قیاسات، پیشین، صص ۱۱۰-۱۱۱.

حوادث آن مادون همه عوالم و موجودات آن ضعیف‌تر و ناقص‌تر از همه موجودات عوالم دیگرند. خلاصه آن که عالم اعلیٰ واجد عالم اسفل نیز هست ولی عکس آن تحقق ندارد.^۱

میرداماد در رمضه سوم از قیس اول قیسات بعد از آنکه نظرات ابن سینا و شیخ اشراق را طرح می‌کند برای این که نظریه زمان و دهر را از ابن سینا به معلم مشائیان یونان (ارسطو) پیوند دهد و بدین وسیله، اجماع شیوخ فلاسفه را تحصیل نماید، عباراتی را از اثولوجیا که به ارسطو نسبت داده‌اند - و فی الواقع همان تاسوعات فلوطین است - نقل می‌کند:

وی معقولات و از آن جمله عقل را بلا زمان و در حیث دهر می‌داند و اشیاء عقلی (موجودات عقلی) را که در عالم اعلیٰ وجود دارند تحت سلطه زمان نمی‌داند. هم چنین نفس کل نیز در حیث زمان نیست بلکه در حیث دهر است و به همین دلیل پدید آورنده زمان است چرا که دهر فرا زمان است و به همین علت نفس وقتی از حیث زمان به خیز دهر منتقل شد و به عالم عقلی بازگشت، همچون جواهر عقلی همه اشیاء را به صورت عیان صاف و پاک می‌بیند، بنابراین در این مرحله که نفس از ساحت زمان به فرا زمان می‌پیوندد چون ساحت دهر اکمل و اتم و اقوی از زمان و مجرد است و جواهر عقلیه در این ساحت وجود دارند که خود به ساحت زمان اشراف دارند بنابراین چون نفس مجرد شد و به عالم عقول رجعت کرد، اشیاء را هم چنان که هست بالعیان مشاهده می‌کند و نیازی برای این ادراک، به وسائط و ابزار ندارد و به هر حسنی کار آن دگر تواند کرد. علت این امر آن است که اشیاء و موجودات نزد نفس حاضرند و نیازی به یادآوری آنها نیست و نفس به عیان آنها را مشاهده می‌کند و در نزد خود حاضر دارد زیرا اشیاء موجود در آن عالم به غیر زمان به وجود آمده‌اند و نفس هم به غیر زمان نسبت به آنها علم و آگاهی دارد و در همین مرحله است که دیدن و گفتن و سایر حواس یکسان می‌شوند.

حاج ملاهادی سبزوازی نیز در کتاب منظومه معروف خود در "الفریفة الثانیة فی المعاد الجنسانی" پس از رد کشانی که قائل به معاد جسمانی یا روحانی صرف هستند و بر این عقیده‌اند که پس از معدوم شدن، بدن به عالم مفارقات مفارقت می‌کند. "فَتَعُوذُ إِلَىٰ عَالَمِ الْمَفَارِقَاتِ" و قوای

بدن که مُدرک جزئیات است دیگر متألم یا متلذذ نخواهد بود چرا که بدن معدوم گشته است و تنها نفس که جوهری مجرد است باقی می‌ماند و از آن رو که نفس مدرک کلیات است پس لذات و آلام جسمانی که جزئی است را درک نمی‌کند و لهذا معاد روحانی است...

حاجی پس از رد قائلین به معاد روحانی می‌گوید: "و عَنْ الثَّانِي أَنَّ النَّفْسَ فِي ذَاتِهَا سَمْعًا وَ بَصَرًا وَ شَمًّا وَ ذَوْقًا وَ لَمَسًا وَ غَيْرَ ذَلِكَ تَدَوُّرٌ مَعَهَا حَيْثُمَا دَارَتْ بَلْ قُوَّةُ الْخِيَالِ هَذِهِ تَجَرُّدُهَا مِنْ قَبْلِ...
برای نفس در ذات خود سمع و ذوق و بصر و شم و... هست که نفس دائر است با آنها هر جا که دور زنند."^۱

یعنی علاوه بر این که در بدن بصری است ظاهری و سمعی ظاهری و غیر هم، نفس، بصر و سمع و شم دیگری در خارج از بدن دارد که با وجود انهدام صورت بدن، باقی می‌ماند باز می‌بیند و باز می‌شنود و این اعضا، ابزار ظاهری آن سمع و بصر و شم و... است.

بنابراین با توجه به نظر حاجی، می‌توان دریافت که چگونه ادراکات نفسانی یکی می‌توانند شد و چگونه به هم نیک می‌توان کار دیگری را کرد.

یکی دیگر از فلاسفه قدیم که بحث کامل و مستوفایی در باب روح دارد فلوطین است که در انتاد چهارم از انتادهای نه‌گانه، وی به مسأله روح و ماهیت آن و مسأله فناپذیری آن اشارات فراوان دارد. در نظام فلسفی افلوطین، سه اصل یا سه مبدأ وجود دارد:

۱- واحد: که برتر از عقل و برتر از جهان معقول است.

۲- عقل

۳- روح (یا نفس)

و بعد از این‌ها و در مرتبه پایین‌تر از روح، طبیعت یا جهان محسوس قرار دارد و در مرتبه واپسین ماده است. عقل تصویر واحد و صادر از واحد است و روح نیز از عقل تشأت می‌گیرد و تصویر عقل است. روح نیز طبیعت را که تصویر خود اوست می‌آفریند، این روح به جهان فرود نمی‌کند و همیشه به عقل پیوسته می‌ماند از آنجا می‌گیرد و به این جا می‌بخشد.

فلوطين در انشاء اول درباره ادراک حسنی و این که این ادراک متعلق به چیست؟ روح یا تن و یا ترکیب این دو، به بحث می پردازد و می گوید اگر روح (= روح فردی) و ذات اصلی روح (= روح فی نفسه) با یکدیگر متفاوت باشند پس روح فردی (جزیی) چیز مرکبی است و می توان پذیرفت که دارای ادراک حسنی و انفعالی می باشد. و اگر فرقی میان این دو نیست، پس روح نوعی ایدیه (= صورت) است و هیچ یک از این فعالیت ها و حالات در او جایی ندارند. بلکه او آنها را به ذوات دیگر می بخشد در این صورت ما روح را مرگ ناپذیر می دانیم زیرا انفعال ناپذیر است.

وی سپس به این نکته می پردازد که ارتباط روح و تن چگونه است (زیرا که موجود زنده نامش را از ترکیب روح و تن به دست می آورد). اگر به این مسأله معتقد باشیم که روح، تن را چون ابزاری به کار می برد به جدایی این دو از یکدیگر حکم کرده ایم و دیگر لازم نیست روح از تأثیرهایی که به تن روی می آورد متأثر شود و اگر فرض کنیم روح و تن در هم آمیخته اند نتیجه چنین فرضی این است که عنصر بدتر (= تن)، بهتر و عنصر بهتر (= روح) بدتر می شود. چون تن از زندگی بهره ور می شود و روح از مرگ و بی خردی بهره می یابد. در این صورت امکان دارد که روح از انفعالات تن منفعل نشود یا این که روح در تن مانند صورت در ماده باشد در این صورت روح باید چون ذاتی خاص و جدایی ناپذیر از تن، موجود باشد و در این حال صفت "بکار برنده" درباره آن بیشتر صادق است.

نیروهای روح از طریق حضورشان به آن چیزی که آن نیروها در آن هستند، توانایی عمل کردن می بخشد یعنی به موجود زنده و ادراک حسنی، وقتی که نیروی ادراک حسنی حاضر است به سبب صرف حضور آن نیرو، صورت می گیرد و آن که ادراک حس می کند آن است که از ترکیب تن و روح پدید آمده است.

نیروی ادراک حسنی روح لازم نیست متوجه محسوسات باشد بلکه باید بکوشد تا به تصاویری که بر اثر ادراک حسنی در موجود زنده پدید می آیند، دست یابد. زیرا آن تصاویر خود از نوع معقولانند. ادراک حسنی ظاهری که خاص موجود زنده است تنها تصویر سایه واری است از ادراک خاص روح، و این ادراک اخیر که بر حسب ماهیتش ادراک حقیقی تری است، نظاره صورت هاست بی آنکه سبب انفعالی شود.

“صعود روح و جدا شدنش” تنها جدا شدن از تن نیست بلکه جدا شدن از همه چیزهایی است که به او افزوده شده. افزایش چیزهای بیگانه به او در جریان “شدن” روی می‌دهد. روح که فرود می‌آید و به جهان جسمانی می‌گراید تصویر دیگری (ذاتی دیگر) از او پدید می‌آید و روح تصویر خود را هنگامی رها می‌کند که در نزدیکی چیزی نباشد که آن را اخذ کند. رها کردن تصویر بدین معنی نیست که تصویر از او جدا شود بلکه بدین معنی است که تصویر دیگر وجود نداشت و تصویر هنگامی دیگر وجود ندارد که روح، جهان معقول را می‌نگرد، چنین می‌نماید که شاعر، آنجا که درباره هراکلس می‌گوید: “سایه‌اش در جهان مردگان است و خود او در میان خدایان” تصویر را از او جدا می‌کند.

نیز در رساله دوم انثاد اول، فلوطین آن‌گاه که درباره فضایل سخن می‌گوید در باب پاک شدن روح چنین می‌گوید: “خدا روی در جهان حقایق معقول دارد که روح ما نیز در تلاش رسیدن به آن است.” افلاطون می‌گوید: “همانند جدا شدن در گریز از هستی این جهانی است.” پاک، رهایی روح است از هر چیز بیگانه. بنابراین پاک شدن باید سبب شود که روح دوباره با آنچه خویش اوست هم‌نشین شود. و همین که روی در عقل کند با عقل هم‌نشین می‌شود و این قضیلت روح است که به دیدار حقایق معقول نایل می‌شود. حال آنکه پیش از این مرحله، تنها تصاویر حقایق را داشت نه خود آنها را.

فلوطین در رساله اول از انثاد چهارم در باب ماهیت روح چنین می‌گوید: موجود حقیقی در جهان معقول است، عقل بهترین موجودات است و پس از آن، از واحد، ارواح در آن جهان بی‌جسم‌اند ولی در جهان ما وارد تن‌ها شده و از این طریق تقسیم شده‌اند و روح هر چند آنجا واحد و نامتقسم است ولی اقتضای ماهیتش این است که تقسیم شود و تقسیم شدنش بدین نحو است که از خود جدا شود و در تن جای‌گزینند. تمام روح از جهان بالا جدا نشده است، بلکه جزیی از آن در همان‌جا مانده است و به جهان ما فرود نیامده و تقسیم نشده. یعنی که روح از جزیی برین و جزیی فرو دین تشکیل یافته است. روح در جهان برین است. و در عین حال تا جهان ما گسترش می‌یابد بدین سان هم تقسیم شده است و هم تقسیم نشده. خود او تقسیم شده نیست زیرا تمام آن در نزد خویش باقی می‌ماند و تنها به اعتبار اجسام تقسیم می‌شود زیرا اجسام به علت تقسیم‌پذیری

خود نمی‌توانند، او را به صورت تقسیم نشده بپذیرند و از این رو، تقسیم‌پذیری، انفعال جسم است نه انفعال روح و بنابراین روح جوهری است که با وجود انقسام، وحدت خود را حفظ می‌کند و لهذا واحد و کثیر است.

روح در همه جا، همچون واحدی، حاضر است حتی با در نظر گرفتن اعمال و فعالیت‌های مختلف آلات حس - مانند چشم‌ها و گوش‌ها - نمی‌توانیم بگوییم که جزیی از روح در دیدن حاضر است و جزیی در شنیدن، بلکه در همه موارد، همان یک روح حاضر است و به علت اختلاف آلات حس، ادراک‌های متفاوت پدید می‌آیند ولی همه ادراک‌ها، اشکالی هستند و روح می‌تواند خود را به همه اشکال درآورد و این حقیقت از این جا آشکار است که همه اشکال به ضرورت به مرکزی واحد می‌رسند. چون آلات حس نمی‌توانند از طریق فعالیت خود، همه اشکال را دریابند ادراک‌ها بر حسب این که از طریق کدام آلت حس به عمل می‌آیند مختلف هستند ولی درباره آنها مقامی واحد داوری می‌کند و موجود زمینی از طریق روح می‌تواند با موجود معقول ارتباط یابد، روح چون به عقل نزدیک‌تر از همه چیز است با شکل و صورتی که اثر عقل است و از بالا به او می‌رسد سازگار است و آن شکل و صورت را به چیزهایی که فروتر از او هستند می‌رساند.

ارواح مادام که در حوزه عقل قرار دارند، هرگز صدا و زبان به کار نمی‌برند و سخنانی را که باید بگویند از طریق وقوف درونی در می‌یابند. در آن بالا، بدن‌ها همه پاک و روشنند و هر ذاتی همچون چشمی است زیرا که در آنجا پوشاندن هست و نه فریب و هر ذاتی، مطلبی را که دیگری در دل دارد بی‌آنکه دیگری لب به سخن بگشاید می‌بیند و می‌فهمد.

انفعال در تن روی می‌دهد و آگاهی نسبت به آن، متعلق به زوح ادراک کننده است که در همسایگی تن قرار دارد و انفعال را در می‌یابد و آن را به بخشی که جواس به آن ختم می‌شوند اعلام می‌دارد. تمام روح انفعال تن را در می‌یابد بی‌آنکه خود انفعال پذیرد.

ادراک حسی موضوعات محسوس دریافتی است که از طریق آن، روح یا موجود زنده از کیفیتی که در جسم است آگاه می‌شود و اشکال و صور را در خود نقش می‌کند. این دریافت به واسطه چیز دیگری است. سوای موضوع محسوس و سوای آن کیفیت و به منزله جلقه‌ای میانگین

است که دو حلقه بیرونی را می‌پیوندند و قادر است که در آن واحد هم بمیرد و هم اعلام کند و نیز این قابلیت را دارد که همانند دو طرف شود میان محسوس و معقول. این چیز سوم، آلات بدنی است. بنابراین ادراک حسی به واسطه آلات بدنی به عمل می‌آید. اما این آلت ممکن است تمام تن باشد. مثلاً آلت لامسه یا جزء خاصی از تن برای ادراکی خاص مثلاً آلت باصره.

اما در روح جهان، وحدت و همانی (= عینیت) و برابری حکومت می‌کند، حال آن که ارواح فردی چنین نیستند و لذا هنگامی که روح جزیی به روح کلی که از آن منقسم شده است بازگردد به همان وحدت و همانی خواهد رسید و دیگر نیازی به آلات مادی برای ادراک حسی نخواهد داشت چه، تنها از طریق اندیشیدن ناب به درک معقول نایل خواهد آمد.

از آن جا که ادراک حسی از طریق همدلی و اشتراک در حس (= سمپاتی) به وجود می‌آید پس روح برای ادراک حسی باید زوی به پایین آورد و تمام رفتار و فعالیتش را در جهت موضوع ادراک قرار دهد؛ اما اگر روح، چشم در موضوعات معقول داشته باشد دیگر نیازی به آلات حسی نخواهد داشت.

فلوطین در ابتدای رساله هشتم از انثاد چهارم چنین می‌گوید:

”بارها هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم و به خود می‌آیم و جهان بیرون را پشت سر می‌نهم و اندر خود می‌آیم، زیبایی حیرت‌انگیزی می‌بینم. در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می‌یابم و والاترین زندگی را می‌گذرانم و از جهان عقل می‌گذرم و از همه معقولات برتر می‌پریم و با خدا یکی می‌گردم. آنگاه چون پس از سکونی در دامن الوهیت دوباره به حوزه تفکر فرو می‌افتم از خود می‌پرسم بازگشت از آن حالت چگونه ممکن است و روح که هر وقت به خود می‌آید از چنان حالت الهی بهره‌ور می‌گردد چگونه باز در تن فرو می‌افتد؟“^۱

وی سپس به نقل سخنان افلاطون می‌پردازد: تن چون زنجیری به دست و پای روح است یا تن گور روح است و روح چون بال‌هایش را از دست داد در این جهان فرو افتاد و صعود روح به جهان معقول را آزادی روح از زنجیر اسارت می‌داند.

حاصل سخنان فلوطین در باب روح آن است که روح جوهری مجرد است و در همه جا چون واحدی حاضر است و چون واحد است، نامنقسم است اما به اقتضای ماهیت تقسیم می‌شود و از خود جدا می‌شود. جزء فروردین آن که در تن جای می‌گیرند و به واسطه آلات (سمع و بصر و...) به ادراکات محسوسات می‌پردازد. روح تجزیی است که می‌تواند با پاک شدن یعنی زهائی از همه چیز که غیر وی است به آنجا که ابتدا بوده، بازگردد و به دیدار حقایق معقول نایل شود. و در این مرحله، نیازی به همراهی واسطه‌ها و آلات حسی برای درک نخواهد داشت چرا که روح با جهان متحد می‌شود و در آن مرحله وحدت و همانی و برابری حاکم است در نتیجه حقایق را آن‌چنان که هست و بالعیان مشاهده می‌کند. لهذا دیگر در این مرحله اختلاف در ادراکات نیست چه ابزار و آلات ادراک همه یکی هستند و شهود بدون واسطه انجام می‌گیرد و این همان تعبیر مولانا است که دیدن و گفتن آمیخته می‌شوند.

به‌طور کلی از دیدگاه فلسفی، نفس جوهری است نیمه مجرد. فلاسفه مقوله جوهر را به پنج نوع تقسیم می‌کنند که سه نوع آن مادی و دو نوع دیگر مجردند. جوهر مادی عبارتند از: هیولی، صورت و جسم و جوهر مجرد عبارتند از: نفس و عقل، که البته تجرد نفس و عقل یکسان نیست و در حقیقت مجرد کامل، عقل است. به تعبیر حاجی در منظومه: "کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد" که در تعریف عقل گفته‌اند هم در ذات و هم در فعل مجرد از ماده می‌باشد اما نفس نیمه مجرد است.

شیخ اشراق از نفوس به "انوار اسپهبدیه" تعبیر می‌کند. در تعریف نفس (= روح) گفته‌اند که جوهری است که در ذات خود مجرد از ماده است لیکن در فعل نیازمند به آن است. درباره منشأ آن نیز دو نظریه وجود دارد که:

الف) نفس روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

ب) نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

اما آن چه به بحث ما مربوط می‌شود این است که نفس دارای وجود تشکیکی است و مراتب مختلفی را بر اثر حرکت جوهری از ابتدای تکون تا آخرین مرحله تجرد - که از بدن مفارقت می‌نماید - احراز می‌نماید. بعد از آن که جوهر مادی بر اثر حرکت جوهری تبدیل به جوهری نیمه

مجرد می‌شود - از این تبدیل در لسان معارف به دمیدن روح تعبیر شده است. تکامل انسان از طریق کسب علم و معرفت که به صورت اتحاد جوهر نفس با صورت ادراکی است تحقق می‌پذیرد. نفس قبل از اتحاد با صورت ادراکی از نقطه نظر علم و معرفت، عقل هیولائی نامیده می‌شود. با استعانت از حواس پنج‌گانه اتحاد تدریجی صورت می‌گیرد و نفس انسانی تبدیل می‌شود به جهانی عقلی مشابه جهان بیرونی و عینی. بعد از رسیدن به این مرتبه که مقارن با مجرد کامل نفس است ادراک انسان به امور بدون استعانت از حواس پنج‌گانه و بی‌واسطه می‌باشد و در این مرحله است که همه صوری که از راه سمع و بصر و... حاصل شده بود با وجود مجرد و بسیط بودنش یکی می‌شوند و به تعبیر مولانا دیدن و گفتن به هم آمیخته می‌شوند.

معنای مجرد نیز همان‌گونه که گفته آمد، جدایی از ماده و خصوصیات آن است. از ویژگی‌های ماده، زمانمند و مکانمند بودن آن است. موجود مادی زندانی زمان و مکان است و این زندان چنان است نه تنها امور پراکنده در گسترده زمان و مکان را از او مخفی می‌گرداند بلکه فرد نیز از خویش غایب است در حالی که موجود مجرد، عین حضور است و از آنجا که علم چیزی جز حضور نیست لذا ملاک علم و ادراک مجرد است. بنابراین در مرحله پیوستن نفس (= روح) به عالم مجردات و وحدت روح - که خود نتیجه افکندن همه علایق و قیود و اضافات مادی است که بر سر راه صعود نفس به عالم برین وجود دارد معلوم نزد عالم حاضر است و نیازی به وسائط و آلات برای ادراک وجود نخواهد داشت. این‌گونه است که دیدن و شنیدن و گفتن و... یکی می‌شوند و نیازی به سمع و بصر و... نخواهد بود. چنان‌که خود مولانا گوید: بینایی هم در آغاز مختص چشم نبود و او باره گوشتی پیش نبود و در اثر ارتباط با روح بصیرت یافت چنان‌که در دفتر چهارم می‌فرماید:

در رحم بود او چنین گوشتین
ورنه خواب‌اندر ندیدی کس صور
نسبتش بخشید خلاق و دود
هست بی‌چون ارچه دادش وصل‌ها

چشم را چشمی نبود اول یقین
علت دیدن بدان پیه‌ای پسر
نور را با پیه خود نسبت نبود
نسبت این فرع‌ها با اصل‌ها

نسبتی گو هست مخفی از خرد هست بی چون و خرد کی پی برد^۱
نیز در دیوان شمس، ابیات بسیاری وجود دارد که مؤید اندیشه مولانا در باب توجه قواست و اینک تعدادی از این ابیات ذکر می‌شود:
اگر گوشت شود دیده گواهی ضیاء بشنو ..

ولنی چشم تو گوش آمد که حرفش گلستانستی
(ج ۵، غ ۲۵۱۹، ب ۲۶۷۰۱)

حدیثی را که جان هم نیست محرم

من از راه دهان گویم زهی زو
(ج ۵، غ ۲۱۱۹، ب ۲۳۱۶۰)

بس کن و بیش مگو گرچه دهان پر سخن است

زانک این حرف و دم و قافیه هم اغیارند
(ج ۲، غ ۷۷۵، ب ۸۰۹۳)

چون یستم من دهان از گفتن

بس گفتن بی شمار دیدم
(ج ۵، غ ۱۵۴۸، ب ۱۶۲۶۶)

خمش خمش که اشارات عشق معکوس است

نهان شونند معانی ز گفتن بسیار
(ج ۳، غ ۱۱۴۸، ب ۱۲۷۰۳)

چون صبح و لای حق دمیدن گیرد

جان در تن زندگان پریدن گیرد
بی زحمت چشم دوست دیدن گیرد^۲

جایی برسد مرد که در هر نفسی

ج ۸، رباعی ۵۴۸

۱. جلال الدین محمد بلخی، همان، ج ۲، دفتر چهارم، ابیات ۲۴۰۲-۲۴۰۹.

۲. جلال الدین محمد بلخی، دیوان شمس تبریزی، ۱۰ جلد

منابع

افلوطين: تاسوعات، ترجمه محمد حسن لطفی، (۴ جلد)، چاپ اول، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.

بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به اهتمام نیکلسون، (۳ جلد)، مولی، تهران، ۱۳۶۵.

زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ اول، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.

زرین کوب، عبدالحسین: سرنی، چاپ اول، علمی، تهران، ۱۳۶۴.

سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، دارالعلم، بی تا.

شفیعی کدکنی، محمد رضا، شاعر آینه‌ها، چاپ اول، آگاه تهران ۱۳۶۶.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. صور خیال در شعر فارسی، چاپ سوم، آگاه تهران، ۱۳۶۶.

فرقانی، سعیدالدین، مشارق الدراری، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۲۸.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ۱۰ جلد، امیرکبیر، چاپ دهم، ۱۳۵۶.

میرداماد: کتاب القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران ۱۳۶۷.

The Koran, interpreted by Arbery, A. I.