

جاویدان‌خرد، شماره ۳۳، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صفحات ۴۷-۷۱

بررسی تطبیقی سه‌گانه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی

علی بابایی*

چکیده

سخن صحیحی است اگر بگوییم: تمام علوم و معارف اسلامی بر محور تبیین سه شأن الهی یعنی افعال، صفات و ذات شکل گرفته‌اند؛ هم در دیدگاه نهایی حکمت صدرایی و هم بر مبنای آموزه‌های عرفان اسلامی، هستی حاصل تجلی شئون الهی است و در جوف این عقیده قابل تحلیل و ارزیابی است. در راه تبیین این سه شأن، سه‌گانه‌های مختلفی طرح شده است که حکم مراتب یک حقیقت واحد را دارند؛ سه‌گانه‌هایی نظیر: ۱. دنیا، برزخ، آخرت. ۲. ملک، ملکوت، جبروت. ۳. ماده، مثال، عقل. ۴. زمان، دهر، سرمد. ۵. اسلام، ایمان، احسان. ۶. شریعت، طریقت، حقیقت. ۷. علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین. و... مولوی نیز در عرفان خود برای تبیین شئون الهی از سه‌گانه‌های زیادی - هم برگرفته شده از منابع اسلامی و هم متناسب با ادبیات ادبی و عرفانی خود - بهره برده است. مقاله حاضر در پی آن است در وهله اول مهم‌ترین سه‌گانه‌های مطرح شده در عرفان مولوی را - با رویکرد تطبیق با حکمت اسلامی - فهرست و تبیین نماید؛ و در وهله دوم این مسأله را پاسخ دهد که چرا نمی‌توان هر سه‌گانه‌ای را به مجموعه یاد شده اضافه کرد؟

کلیدواژه‌ها: حکمت اسلامی، اصل تشکیک، تزاید، مولوی، نفس‌شناسی، هستی‌شناسی.

* استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی اردبیل. رایانامه: hekmat468@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۱۷

مقدمه

حکمت و عرفان و بلکه همه آموزه‌های عالم معرفت اسلامی، در عین تکثر در ظهور و شئون، دارای وحدت در بطون‌اند؛ و این وحدت حول محور حق تعالی و افعال، صفات و ذات او شکل می‌گیرد؛ حکمت اسلامی نیز به نوبه خود از آموزه‌های مهمی برای تبیین رابطه حق تعالی با کائنات بهره می‌برد. می‌توان اصل تشکیک را مهم‌ترین و یا دست‌کم یکی از مهم‌ترین اصول حکمت اسلامی دانست که حتی اصولی مانند اصالت وجود و اصالت نور بدون آن امکان صدق و صحت ندارند؛ این اصل پایه‌ای قوام نحله‌های حکمی مختلف در تاریخ فلسفه اسلامی را بر خود استوار نگه داشته است؛ مقاله حاضر معتقد است این اصل نه تنها در حکمت اسلامی، بلکه در رگه‌های تمامی شئون عالم معرفتی اسلامی از جمله عرفان و متون دینی جریان دارد؛ اهمیت مقاله حاضر در این است که با رویکردی تطبیقی به بررسی سه‌گانه‌های تشکیکی بین حکمت اسلامی و عرفان مولوی می‌پردازد.^۱ مولوی در منظومه عرفانی خود از این مراتب سه‌گانه که پایه‌ای حکمی دارند بهره برده و علاوه بر آن خود سه‌گانه‌های اختصاصی و متناسب با ادبیات عرفانی برای تبیین مراتب هستی به کار برده است. ما در این مبحث ادعای اقتباس این نحله از آن نحله خاص را نداریم؛ چه بسا عارفی که هیچ نظری بر فلان قاعده حکمی و فلسفی خاص نداشته است یا فیلسوفی که در پی اثبات فلان دیدگاه خاص عرفانی نبوده است؛ اما چون آبشخور هر دو یک منبع واحد یعنی همان عالم تکوین است می‌توانند به شرط عمل بر مبنای فطرت انسانی، جان‌مایه مشترکی داشته باشند؛ یعنی امکان آن هست که هر دو نحله حکمی و عرفانی، از راه خود به حقیقت رسیده باشند و همان حقیقت واحد را به زبان خود تبیین نمایند؛ توجه به این نکته و تحقیقات تطبیقی نظیر این می‌تواند ما را در همگرایی آموزه‌های نحله‌های مختلف عالم معرفت یاری رسان باشد و نظریه مانعة الجمع بودن آنها و در نتیجه جنگ هفتاد و دو ملت را منتفی بداند.

۱. سه‌گانه‌های دینی، حکمی و سه‌گانه‌های عرفان مولوی

۱-۱. از هر ماه سه روز دیوانه گردم: وجود، حیات، علم
برای شروع بحث مناسب است به نکته‌ای از آموزه‌های عرفانی مولانا که به عدد سه و مراتب مطرح در این مقاله اشاره دارد بپردازیم؛ مولوی تعبیر پر معنایی دارد با این عبارت که:

من سر هر ماه سه روز ای صنم بی‌گمان باید که دیوانه شوم
 ملاهادی سبزواری از شارحان بلامنازع حکمت صدرایی و صاحب کتاب مهم منظومه و شرح منظومه که از قضا شارح مثنوی معنوی هم هست در تفسیر این بیت به اجمالی از سه‌گانه‌های مهم حکمت و عرفان اشاره می‌کند:

«در سر هر ماه» چنان که ماه عالم ظاهر، کسب نور از شمس ظاهر می‌کند، و عالم‌ها متطابق‌اند، ماهیات امکانیه مجردات و جسمانیات، کسب نور از حقیقت می‌کنند. و نور حقیقی اگرچه یکی است - که حقیقت وجود طرد العدم و عین‌الاعیان باشد - ولی سه مفهوم دارد و سه عبارت. عبارت اثنائتی و حُسْنُکَ و اِحْدًا که مفاهیم وجود و حیوة و علم باشد. پس از تابش نورالوجود و نورالحیة و نورالعلم، سه روز پدید آمده و سریان این سه نور واضح شد سابقاً. اما نور وجود، سریانش اوضح است. و اما سریان نور حیة، پس مراد به آن حیة مساوق با وجود است - که گذشت. و اما سریان نور علم، معلوم است که وجود از صدر تا ساقه، علم حضوری حق است. «أَحْاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا». این کل شیء به لسان اهل معرفت، تعینات است، و به لسان حکما، شیئیت ماهیتی. و این رحمت و علم شیئیت وجودی.

پس در سر هر ماه - یعنی تجلی به انوار ثلاثه در متجلیات - سه روز بی‌خود شوم. و به مقتضای آن که می‌فرماید که: «دم به دم او را سر ماهی بود» این سه روزه، همه روزه است. چنان که همه زمان به یک اعتبار سه روز است: دی و امروز و فردا، و تجلی ماضوی و حالی و استقبالی (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۴۰).

مولوی بارها به کلمه «سه» در آثار خود اشاره کرده است.^۲ و در این اشاره گاهی به استعمال معمولی عدد سه و گاه به معانی طولی و تشکیکی بین حقیقت‌ها اشاره دارد؛ و در این اشاره‌ها:

۱-۱-۱. گاه مضمون اتحاد عقل و عاقل و معقول صدرایی را با ادبیات عاشقانه وحدت وجودی خود بیان می‌کند؛ نظیر:

خود هم او آب است و هم ساقی و مست هر سه یک شد چون طلسم تو شکست
 (مولوی، ۱۳۷۳: ۱۸۸)

نیز در همین مضمون گوید:

حرف گو و حرف نوش و حرف‌ها هر سه جان گردند اندر انتها
 نان دهنده و نان ستان و نان پاک ساده گردند از صور گردند خاک

لیک معنی‌شان بود در سه مقام در مراتب هم ممیز هم مدام
(مولوی، ۱۳۷۳: ۸۱۹)

۱-۲. و گاه بر مراتب سه‌گانه فرشته و انسان و حیوان که رابطه‌ای طولی با هم دارند اشاره می‌کند:

در حدیث آمد که یزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره را جمله عقل و علم و جود آن فرشته است او نداند جز سجود
یک گروه دیگر از دانش تهی همچو حیوان از علف در فربهی
این سوم هست آدمی زاد و بشر نیم او ز افرشته و نیمیش خر
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۱۷)

۱-۳. و گاه به مراتب سه‌گانه انسان‌ها از نظر هویت درونی اشاره می‌کند:
وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند آدمی شکل‌اند و سه امت شدند
یک گره مستغرق مطلق شدند همچو عیسی با ملک ملحق شدند
قسم دیگر با خران ملحق شدند خشم محض و شهوت مطلق شدند
ماند یک قسم دگر اندر جهاد نیم حیوان نیم حی با رشاد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۴۹).

۲-۱. مراتب شئون الهی: ذات، صفات و افعال

بدون شک جان‌مایه مباحث معرفتی به ویژه در میان اهل‌الهیات شناخت ذات، صفات و افعال الهی است؛ و به نوعی همه علوم و معرفت‌ها تفسیر این سه‌گانه و سه‌گانه یگانه است. قرآن و حتی همه معارف معرفتی اسلامی و بلکه همه کتاب‌تکوین را می‌توان شرح افعال، صفات و ذات حق تعالی دانست. چون تک به تک مخلوقات کلمات حق‌اند برای تبیین ذات و صفات حق تعالی؛ و در تعبیری دیگر این ذات حق تعالی است که همه صفات و افعال را نمایانده و وجه آیه داده است.

در حکمت اسلامی به ویژه حکمت متعالیه صدرایی، خداوند دارای سه شان فعل و صفات و ذات است و این سه نیز یکی بیش نیست: ^۳(ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۸۸).

مولوی در اشعار خود به بهانه‌های مختلف به سه‌گانه افعال، صفات و ذات یا اسماء و صفات و ذات الهی اشاره کرده است:

۱-۲-۱. تعدد تجلی ذات الهی و تعدد افعال او: «چون افعال حق و تجلی افعال و آثار او گوناگون است و به یکدیگر نمی‌ماند پس تجلی ذات او نیز چنین باشد. مانند تجلی افعال او آن را برین قیاس کن و تو نیز که یک جزوی از قدرت حق در یک لحظه هزار گونه می‌شوی و بر یک قرار نیستی» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۳۲).

۲-۲-۱. شناخت خدا با ذات بالاترین مرتبه شناخت است:

واصلان چون غرق ذاتند ای پسر کی کنند اندر صفات او نظر
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۶۵).

۳-۲-۱. از اسم به صفات و از صفات باید به ذات رفت:

در گذر از نام و بنگر در صفات تا صفات ره نماید سوی ذات
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۹۷).

۴-۲-۱. محو از صفات در ذات:

مفتعلن فاعلات رفته بدم از صفات محو شده پیش ذات دل به سخن چون فتاد
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۵۷).

الحمد لله الذي كاندر دو عالم اوست حی همچون صفات ذات هو و الله خالق كل شيء
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۱۸۷).

۳-۱. سه مرتبه فنای عارفان در سه مرتبه شئون الهی

مبحث فنای عرفانی که خود هدف نهایی عارفان است در نسبت به شئون حق تعالی معنی می‌یابد؛ یعنی عارفان بر حسب مرتبه وجودی، از خود در شئون الهی فانی می‌شوند. از آن جا که حق تعالی دارای سه شان افعال، صفات و ذات است، فنای عرفانی نیز در سه شان و مرتبه تحقق خواهد یافت. عارفان برای هر سه مرتبه از این فناها عنوان «محو»، «طمس» و «محق» نام داده‌اند:

«محو العبودية و محو عين العبد اسقاط اضافت وجود است به سوی اعیان، زیرا که اعیان شئون ذاتیه ظاهریه در حضرت واحدیت به حکم عالمیت است و بالاتر از محو، محق است که فنای وجود عبد است در ذات حق، همچنان‌که، محو فنای افعال عبد است در فعل حق و طمس فنای صفات است در صفات حق» (بنگرید: سلطان‌علیشاه، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۰۸).

مولوی نیز بارها و با تعبیرهای متعدد به مراتب فنای عرفانی گاه دو‌گانه و گاه سه‌گانه اشاره

کرده است:

از صفات باخودی بیرون شوید ای عاشقان خویشتن را محو دیدار جمال حی کنید
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۱۰)

مفتعلن فاعلات رفته بدم از صفات محو شده پیش ذات دل به سخن چون فتاد
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۵۴)

من فانی مطلق شدم تا ترجمان حق شدم گرمست و هشیارم زمن کس نشنودخود بیش و کم
(مولوی، ۱۳۸۴: ۵۳۸)

۱-۴. سه مرتبه ظهور انوار

مطابق آموزه‌های قرآنی خداوند نور آسمان‌ها و زمین است: **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**. در دیدگاه حکمت صدرایی نیز که اساس آن تبیین هستی بر مبنای اصالت وجود است و با نور یکی و مساوق است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴ و ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۵۳). و در حکمت اشراقی نیز خداوند و مراتب مافوق نفس نورند و هستی بر اساس مراتب نور تبیین می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰۶). شیخ اشراق در این زمینه گوید: **«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»** و نوریت او آن است که از بهر ذات خود ظاهر است و دیگری بدو ظاهر می‌شود. پس نور همه نورهاست و نوریت هر نیر سایه نور اوست، پس به نور او روشن گشت آسمان‌ها و زمین‌ها (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۸۳).

مولوی نیز به تأسی آیه قرآنی، حق تعالی را نور می‌نامد:

ما همه تاریکی و الله نور ز آفتاب آمد شعاع این سرای
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۷۴)

و همانند حکمای اسلامی به ویژه شیخ اشراق، بر مراتبی بودن انوار تأکید می‌کند: **وَأَنكُهُ زَيْنٌ قَنَدِيلٌ كَمِ مَشْكَاةٍ مَّاسْتٍ نُورٌ رَا دَر مَرْتَبَه تَرْتِيبَهاسْت**
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۹۲)

نیز در این زمینه با اشاره به مضمون آیه قرآنی **«وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»** شرط هر نوع بینشی را داشتن نوری از سوی حق تعالی می‌داند.

من چگونه هوش دارم پیش و پس چون نباشد نور یارم پیش و پس
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴)

مولوی به بهانه بیان وحدت میان خداوند و حقیقت انبیاء به مراتب تشکیکی وجود نوری ایشان با مثال تمایز تشکیکی نور اشاره می‌کند:

چون به صورت بنگری چشم تو دست	تو به نورش در نگر کز چشم رست
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد	چون که در نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری	صد نماند یک شود چون بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوش است	پای معنی گیر صورت سرکش است

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۰)

۱-۵. نوریت حق تعالی و سه‌گانه: طاقچه، چراغ و شعله

آیه ۳۵ سوره نور معروف به آیه نور را می‌توان یکی از مهم‌ترین آیات قرآن دانست که به مسأله تبیین رابطه خداوند با عالم با تمثیل نور پرداخته است و وجوه تفسیری بسیاری دارد؛ این آیه یکی از تمثیل‌های مهم در تبیین رابطه حق تعالی با عالم هستی است؛ و در آن سه‌گانه طاقچه، چراغ و شعله برای تبیین رابطه حق تعالی با هستی طرح شده است؛ و مفسران حکمت اسلامی این آیه را به هر دو وجه درون‌انسانی و در رابطه روح انسان با نیروهایش و برون‌انسانی یعنی در رابطه خداوند با عالم تفسیر نموده‌اند (بنگرید: ملاصدرا: ۱۳۶۶). مولوی هم این آیه را درون‌انسانی به مراتب نیروهای انسان تفسیر کرده است:

فرمود که نور من ماننده مصباح است مشکات و زجاجه گفت سینه و بصر ما را

(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۸)

نیز گوید:

زین چنین امداد دل پر فن شود	بجهد از دل چشم هم روشن شود
ز آنکه نور از دل بر این دیده نشست	تا چو دل شد دیده تو عاطل است
دل چو بر انوار عقلی نیز زد	ز آن نصیبی هم به دو دیده دهد

(مولوی، ۱۳۸۴: ۴۷۱)

دل زجاج آمد و نورت مصباح

من بی‌دل شده مشکات توأم

(مولوی، ۱۳۸۴: ۶۳۵)

بیا که نور سماوات خاک را آراست شکوفه نور حق است و درخت چون مشکات
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۱۹)

گاه به بهانه نور حقیقی دانستن معشوق خود به مراتب یاد شده اشاره می‌کند:
خورشید ز برق رخ تو چشم ببندد کافزون ز زجاجه است و ز مشکات افندی
در خانه خمار و خرابات که دیده است معراج و تجلی و مقامات افندی
(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۷۵)

۱-۶. نوریت حقیقتِ نفس انسانی و مراتب آن: حواس، خیال، عقل

شیخ اشراق حقیقتِ نفسِ انسانی و مافوقِ آن را نور می‌نامد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۱ و ج ۱۱: ۹۰). و همین نفس دارای مراتبی است و این مراتب گاه به اجمال در سه مرتبه حس و خیال و عقل^۴ تبیین می‌شود؛ کما اینکه در حکمتِ صدرایی هم چون علم و نور و وجود مساوق‌اند نیروهای انسان در جاتی از نورند و دارای مراتب مختلفی از جمله سه مرتبه حواس، خیال و عقل‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷۲). این سه مرتبه طبق قاعده‌ی النفس فی وحدتها کل القوی یک چیز و در نتیجه تجلی و شئون متفاوت از نفس‌اند.

مولوی نیز نوریت وجود انسان را در سلسله‌ای طولی به حق تعالی منسوب می‌داند و در این نسبت، به سه گانه نور چشم، نور دل و نور خدا تأکید می‌کند:

کی بینی سرخ و سبز و فور را تا بینی پیش از این سه نور را
نور نور چشم خود نور دل است نور چشم از نور دل‌ها حاصل است
باز نور نور دل نور خداست کاو ز نور عقل و حس پاک و جداست
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۸)

اشاره شد که: در حکمتِ اسلامی، نفس یا روح انسانی به نحو اجمالی دارای سه مرتبه‌اند؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷۲). به سریان امر روح یا نفس انسانی از روح تا سطح جسم، «قوس نزول نیروهای انسان» گوییم؛ بدون استثناء در هر عملی که از انسان سر می‌زند تنزلی صورت می‌گیرد و در هر عملی که بر روی انسان اثر می‌گذارد تصاعدی بر عکس تنزل تحقق می‌یابد. مثلاً در هر سخن گفتنی مطلب از روح بر عقل و دل، از عقل و دل بر خیال و از خیال بر حواس و از حواس بر لب‌ها جاری می‌شود. در هر شنیدنی نیز صعودی در عکس آن صورت می‌گیرد تا اینکه در مأوای خود یعنی روح قرار گیرد.

قوس نزول یاد شده را از بالا به پایین به نحو تفصیلی هم می‌توان اینگونه مطرح کرد:
 ۱. روح، ۲. نفس، ۳. «عقل و دل»، ۴. «وهم، خیال، حس مشترک و...» ۵. حواس
 پنج‌گانه و آنگاه جسم = کالبد.

طبق قواعد مهم فلسفی حکمت صدرایی نظیر قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا»، نفس حقیقت بسیط و یکتایی دارد و همه معلومات او در مقام نفس به یک وجود جمعی موجودند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۸، ۲۲۱) و موقع مثلاً سخن گفتن است که حرف تفصیل می‌یابد و از مقام روح بر عقل و از آنجا بر لب‌ها جاری می‌شود؛ همین بیان را مولوی به زبان ادبی و عرفانی خاص خود به نحوی زیبا بیان کرده است:

چون ز حرف و صوت دم یکتا شود آن همه بگذارد و دریا شود
 (مولوی، ۱۳۷۳: ۸۱۹)

حکیم سبزواری در شرح این عبارت مولوی گوید: دم و نفس انسانی بالذات واحد است، و در مقاطع حروف متکثره شود، و صورت‌های مختلفی گیرد. چنان‌که نفس رحمانی که وجود منبسط و فیض مقدس حق باشد واحد است، و به اعتبار مقاطع بیست و هشت‌گانه - که ماهیات عقل کل و نفس کل و نه فلک و چهار عنصر و سه موالید و نه مقوله عرض و عالم مثال باشند - متکثر گردد. و آن امر کن است. «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ».

باز مولوی گوید:

حرف گو و حرف نوش و حرف‌ها هر سه جان گردند اندر انتها
 (مولوی، ۱۳۷۳: ۸۱۹)

حکیم ملاحادی سبزواری در شرح سخن مولوی گوید: هر سه جان گردند: یکی شوند مثل ابتدا. اما متکلم و مخاطب روح‌شان در نشأه عقل که بودند، به طور وحدت و کلیت بودند - نه به طور کثرت... و اما حرف‌های صوتیه اول در مکمن عقل بسیط، به‌طور وحدت و بساطت بودند، و بعد نزول به قلب کردند. و تعدد به طور تعدد کلیات پدید آمد. و در خیال به طور جزئیت تعدد شدند. و همچنین در مقاطع این قوس نزول حروف است. باز در قوس صعود به گوش عروج می‌کنند، و بعد به خیال، و بعد به قلب - به نحو کلیت و کثرت کلی - و بعد به عقل بسیط - به نحو وحدت و بساطت - و خاتمه عین فاتحه شد!

لیک معنی‌شان بود در سه مقام در مراتب هم ممیز هم مدام

ماهیت و مفهوم آنها متمیز است در نشأت. و اما وجودشان در جهان روح، واحد است، و در جهان جسم، صاحب مراتب (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۵۴).

۱-۷. لوح قضا و قدر، لوح محو و اثبات، لوح محفوظ

تعبیرهای سه گانه لوحی یعنی لوح محفوظ،^۵ لوح محو و اثبات^۶ و لوح قضا و قدر،^۷ در قوس نزول هستی مطرح می‌شوند و نام‌هایی دیگر برای مراتب عالم‌اند؛ این نام‌گذاری‌ها به اعتبار نگارش مراتب هستی لحاظ شده‌اند و با مبحث خلق موجودات هستی و از جمله خلق و صدور افعال بندگان ارتباط دارند؛ لوح محفوظ جایی است که الهامات غیبی الهی از آنجا بر لوح محو و اثبات و از آنجا بر لوح قضا و قدر وارد می‌شود و علاوه بر آن منبع الهامات بر وجود درونی بندگان نیز هست: (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۷۴. ملاصدرا، ۱۳۶۰ [ب]: ۶۰ - ۶۱) مولوی در ابیات زیر به این دو معنا به خوبی اشاره کرده است که:

دم به دم در صفحه اندیشه‌شان	ثبت و محوی می‌کند آن بی‌نشان
خشم می‌آرد رضا را می‌برد	بخل می‌آرد سخا را می‌برد
نیم لحظه مدرکاتم شام و غدو	هیچ خالی نیست زین اثبات و محو

(مولوی، ۱۳۷۳: ۹۴۰)

۱-۸. تعلیم و الهام و وحی

سه تعبیر تعلیم، الهام، و وحی این وجه اشتراک و تفاوت را دارند که هر سه القای مطلبی از بیرون وجود انسان به درون اوست؛ در واقع همانند دیگر مراتب، حقیقت تعلیم، الهام و وحی نیز یک چیز است و همان القاء نورانیت؛ در هر سه مرتبه کسی یا چیزی بیرون از خود انسان، مطلبی را به انسان می‌آموزد و به اصطلاح در درون او القاء می‌کند؛ جنس این امر، از نور است؛ نور معادل بینش؛ چون اصلاً هر نوع علمی نور است. آموزش از طریق عالمان را تعلیم گوئیم که از راه حواس اتفاق می‌افتد؛ و از بین این سه مورد ضعیف‌ترین و خفیف‌ترین نوع القاء می‌باشد. مراد از تعلیم و معلم هم فقط شخص انسانی نیست. بلکه هر چیز و کسی که علمی را به درون کسی اضافه کند. در ابتدا تعلیم از راه پنج نیروی حسی است؛ و معلم با آموزش‌های خود نوری را در وجود متعلمان القاء می‌کند. الهام به دو صورت می‌تواند باشد: یا استدلالی و عقلی و یا اشراقی و قلبی. و دو شرط اساسی برای دریافت آن وجود دارد: پاکی و سیر استدلالی منظم. در هر یاد گرفتنی پای یک فرشته و حقیقت نوری در میان است؛ انسان و معلم و پدیده‌ها تنها علت‌های معده‌اند و علت حقیقی

فیض معنا از منبع واهب الصور و در نهایت حق تعالی است. شدت و قوت و نورانیت الهام شدیدتر از تعلیم است. علم‌های انبیاء از نوع تعلیمی نبوده است؛ بلکه درون خود را با مجاهده و ریاضت پاک نگه داشته‌اند و آنگاه خداوند متعال متکفل علم‌هایشان شد (بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۵).

در وحی شدت نور و علم در شدیدترین حالت ممکن است و خود دارای مراتبی است. بالاترین مرتبه وحی دریافت مطلب به شکل مستقیم از خود خداوند متعال است. نکته مهم این‌که حقیقت هر سه مرتبه وحی، الهام و تعلیم یکی است و آن نوریت و علمیت و ظهور؛ و مولوی هم همانند حکمای اشراقی و صدرایی وحی را از جنس نور می‌داند:

آنچنان که کاتب وحی رسول دید حکمت در خود و نور اصول
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۳۶)

او به نور وحی حق عز و جل کرد عالم را پر از شمع و غسل
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶۹۰)

اهل تحقیق معتقدند: وحی و الهام در نظر مولانا، یا «وحی دل» به اصطلاح صوفیان، همان تفرّسات ذهنی و دریافت‌های باطنی است که در اثر صفای روح و ذکاء و تیزهوشی ذاتی از عالم غیب؛ یعنی همان عالم که از دایره ماده و مدت بیرون افتاده و آن سوی مرز حواس ظاهر ماست؛ و آن را به لسان شریعت «لوح محفوظ» و «ام‌الکتاب» و «امام مبین» و «کتاب مبین» و «لوح قضا و قدر» و «لوح محو و اثبات» و «ملائکه مقربین»؛ و به اصطلاح فلاسفه «عالم مفارقات» و «مجردات» و «عقول مجرد» به‌طور عموم یا «عقل کلی» و «نفس کلی» و «عقل فعال» و «نفوس جزئیة سماویة» به‌طور خصوص؛ و به تعبیر اشراقیان «انوار اسفهبدیة» و «عقول نوریة» و «انوار قاهره»؛ و به قول عرفا با ملاحظه اعتبارات و جنبه‌های مختلف «عالم ملکوت» و «حضرت ملکوت» و «کنز مخفی» و «نفس رحمانی» و «تجلی حق به اسماء و صفات» و «عالم قدس» و «انوار قدسیة» و «اعیان ثابته» و «ورقاء» می‌گویند، بر قلب و ضمیر انسان القاء می‌شود؛ و احیاناً همان معنی که در دل افتاده است به‌وسیله حرف و صوت، صورت کلمه و کلام به خود می‌گیرد و بر زبان جاری می‌گردد؛ نظیر مضمونی لطیف که در ذهن شاعر سخن‌دان می‌افتد و طبع موزون وی آن را به‌صورت نظم در می‌آورد؛ و آنچه از لوح محفوظ در قلب نورانی نقش می‌بندد به اعتقاد مولوی و دیگر صوفیة همان وحی الهی است که در حجیت به مرحله علم‌الیقین است و هیچ‌گونه شبهه سهو و خطا در آن راه ندارد؛ نه از قبیل تخیلات وهمی یا از نوع استنباطات و پیشگویی‌های

نجومی و رمل و جفر و تعبیر خواب و امثال آنکه هرگز از شک و تردید و سهو و خطا مصون نیست.

وَحْيٍ حَقِّ دَانَ أَنْ فُرِاسْتَ رَا نَهْ وَهَمْ نُورِ دَلِّ اَزْ لَوْحِ كُلِّ كَرْدَهْ اَسْتْ فَهَمْ
لَوْحِ مَحْفُوظِ اَسْتْ اَوْ رَا پِشْوَا اَزْ چِهْ مَحْفُوظِ اَسْتْ، مَحْفُوظِ اَزْ خَطَا

وحی و الهام غیبی که بی واسطه در ضمیر اشخاص به ویژه بندگان خاص الهی می افتد یکی از مصادیق مفهوم کلی «تعلیم ربانی» است؛ چرا که ممکن است تعلیم الهی به وسایل دیگر همچون رسالت انبیاء و دعوت اولیاء و هدایت مشایخ و نصیحت حکیمان نیز انجام گیرد (همایی، ۱۳۸۴: ۱۰ به بعد).

۱-۹. ناودان، پشت بام، آسمان

تشبیه ناودان و آسمان یک تیر با چند نشان: یکی از تمثیل‌هایی که مولوی در تبیین ۱. سه مرتبه شان الهی، ۲. سه مرتبه نزول وحی و الهام و تعلیم و ارتباط آن‌ها ۳. سه مرتبه از مراتب وجود انسانی ۴. سه مرتبه عالم و ۵. سه مرتبه از مراتب یقین ۶. سه مرتبه از نیروهای انسان و ... به کار می‌گیرد تمثیل سه گانه «ناودان، پشت بام و ابر در آسمان» است؛ مولوی بارها و به مناسبت‌های مختلف و به منظور تبیین‌های مختلف این تمثیل را به کار می‌گیرد؛ ذات حق تعالی همانند ابر و آسمان است که حقیقت‌ها از آن بر پشت بام‌ها یعنی گاه اولیا و انبیا و گاهی انسان کامل می‌بارد و از پشت بام‌ها نیز بر ناودان‌ها یعنی بر عامه مردم جاری می‌شود؛ مولوی در این زمینه گوید:

آسمان شو ابر شو باران ببار ناودان بارش کند نبود به کار
آب اندر ناودان عاریتی است آب اندر ابر و دریا فطرتی است
آب باران باغ صد رنگ آورد ناودان همسایه در جنگ آورد

(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۴۲)

دل تو مثال بام است و حواس ناودان‌ها تو ز بام آب می‌خور که چون ناودان نباشی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۱۷)

ز آسمان تو چو باران به بام عالم خاک به هر طرف بدویدی به ناودان رفتی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۱۲۹)

به نظر اهل تحقیق: پیغمبران و اولیای خدا مدد از غیب می‌گیرند و به خلق فیض می‌رسانند. مولوی خصوصیت و مزیت نفوس و ارواح انبیا و اولیای خدا را به آب باران مانند می‌کند

که از آسمان رحمت الهی فرومی‌بارد و پلیدی‌های زمین و هوای مجاور آن را شست‌وشو می‌دهد؛ و چون در اثر رکود و آمیزش با زمین و خلق زمین، پلیدی بر خود او چیره گشت، باز به صورت بخار به جانب آسمان بالا می‌رود و ابر و باران می‌شود و دوباره به سوی زمین بازمی‌گردد و همچنان پلیدی‌های آن را فرومی‌شوید و مدد به ساکنان زمین می‌رساند؛ و همچنان این فیض متوالی و دائم است.

مولوی می‌گوید که جان مخصوص ممتاز مردان خدا، در اثر استغراق در جذب الهی کسب قدرت و قوت کرده است چندان که قادر بر اصلاح نفوس بشری شده؛ و وجود این طایفه همچون آب بارانی است که از ابر کرم و فیض الهی فرود آمده تیرگی‌ها و پلیدی‌های عالم بشریت را می‌شوید و پاک می‌کند؛ و هر وقت که به سبب معاشرت و صحبت و آمیزش خلق، خستگی و تیرگی بر خود او دست داد، در عالم خلوت و مراقبه می‌رود یا سفر به عرش اعلی می‌کند و با نشاط و نیروی تازه برمی‌گردد؛ و همچنان در شست‌وشوی پلیدی‌ها و زدودن تیرگی‌ها فیض‌بخشی می‌کند. خلاصه سخن اینکه برگزیدگان آسمانی و مردان خدا از خلق به حق و از حق به خلق سفر می‌کنند؛ و کار و پیشه آنها فیض‌بخشی و اصلاح نفوس و نجات دادن بشر از آلام و نکبات دنیوی و اخروی است. و حالت این گروه چنان است که از خزانه رحمت الهی و قدرت غیب که مظهرش روح قوی و باطن صافی بی‌آلایش خود ایشان است، مدد می‌گیرند و به خلق فیض می‌رسانند؛ و چاره همه آلودگی‌ها و افکار و اوهام دردناک بشر این است که خود را با آن نفوس قدسیه پیوند معنوی بدهد (همایی، ۱۳۸۵، ج: ۱۳۷).

آب بهر آن بیارید از سماک	تا پلیدان را کند از خبث پاک
خود غرض زین آب، جان اولیاست	که غسل تیرگی‌های شماس
چون شود تیره ز غسل اهل فرش	باز گردد سوی پاکی بخش عرش

۱-۱۰. سایه، پرتو، نور [خورشید و...]

نهایی‌ترین نظر حکمت صدرایی در مورد رابطه خداوند با موجودات را می‌توان نظریه عین‌الربط دانستن همه حقایق در نسبت به وجود مستقل حق تعالی دانست؛ در این نظر، موجودات هیچ وجود مستقلی از خود ندارند و تنها سایه‌ای از وجود حقیقی‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۳ و همان ج ۱: ۱۱۵). از بهترین تشبیه‌های این مسأله در حکمت صدرایی در کنار تشبیه موج و دریا، آینه و صاحب تصویر، و... تشبیه نسبت سایه به نور حقیقی است. یعنی طبق نظر نهایی حکمت صدرایی نسبت مخلوقات به حق تعالی نسبت سایه به خورشید

است؛ همان طور که سایه هیچ وجود مستقلی ندارد و کاملاً متصل به صاحب سایه است به همین نسبت هم مخلوقات وجود مستقلی ندارند و کاملاً متصل به حق تعالی‌یند؛ مولوی این سخن را در زیباترین حالت ممکن در تمثیل صیاد و شکارچی بیان داشته است:

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش	می‌دود بر خاک پران مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او	ترکشش خالی شود از جستجو
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت	از دویدن در شکار سایه تفت
سایه یزدان چو باشد دایه‌اش	وارهاند از خیال و سایه‌اش
سایه یزدان بود بنده‌ی خدا	مرده او زین عالم و زنده‌ی خدا

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۹)

۱-۱۱. دریا و موج و کف روی موج

در عرف حکمت و عرفان یکی از تمثیل‌های تبیین رابطه خدا با کاینات، تمثیل دریا و موج و کف روی موج است (بنگرید به: سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۱).^۸ نسبت رابطه دریا با موج و کف روی موج نسبت خدا با کاینات است. موج و کف روی موج چیز مستقل و جدایی از دریا نیست. موج در واقع تموج دریاست و هیچ وجود جداگانه‌ای ندارد. همان‌گونه که مخلوقات وجود مستقلی ندارند و همان جلوه خدایند؛ مولوی بارها این رابطه را مورد توجه قرار داده است:

نیست را بنمود هست و محتشم	هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار	باد را پوشید و بنمودت غبار

(مولوی، ۱۳۸۶: ۶۸۱)

از سخن صورت بزاد و باز مرد	موج خود را باز اندر بحر برد
----------------------------	-----------------------------

(مولوی، ۱۳۸۶: ۴۸)

دریای جمال تو چون موج زند ناگه	پر گنج شود پستی فردوس شود بالا
--------------------------------	--------------------------------

(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۱)

رسید آن بانگ موج گوهر افشان	جهان پر موج و دریا ناپدیدست
-----------------------------	-----------------------------

(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۷۱)

عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۷)

اصولاً دریا در عرفِ عرفانِ مولوی مظهرِ حقیقت و مظهرِ ذاتِ الهی است.

۱-۱۲. علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین

همانند بسیاری از حقایقی که تا حالا اشاره کرده‌ایم یقین نیز دارای مراتبی است؛ به نسبت دوری و نزدیکی به متعلقِ یقین این سه تعبیرِ علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین مطرح می‌شود. با علم‌الیقین حقیقت را دریافتن به این می‌ماند که از دور آتشی را ببینی که سوسو می‌زند؛ یا حتی مدام آتش‌آتش بگوئیم تا گرم شویم؛ عین‌الیقین به قرین آتش شدن و کنار آتش نشستن می‌ماند و حق‌الیقین آن است که خود سوختن شویم و با حقیقت آتش متحد گردیم؛ یا اگر برای نابینایی آتش را توضیح دهیم با علم‌الیقین آن را فهمیده‌ایم؛ به این می‌ماند که با برهان‌های عقلی مطلبی را - مثلاً وجود خدا - را برای کسی توضیح دهیم یا لذتِ روزه گرفتن و بهجتِ دم افطار را برای کسی شرح دهیم. اگر کاری کنیم که انسان حقیقت را با مشاهده درونی بفهمد به این می‌ماند که دست کسی را بگیریم و روی آتش بگذاریم. این مرتبه عین‌الیقین است؛ مشاهده حقیقتِ درونی خود یعنی دیدنِ منِ نوری خود در درون، مثالی برای عین‌الیقین است؛ در مرحله سوم اگر منِ انسانی با منِ حقیقی خود که به مفارق عقلی معروف است اتحاد یابد حق‌الیقین تحقق می‌یابد؛ این مورد مثالی در بین امور مادی ندارد مگر با مسامحه؛ زیرا آن نوع اتحادِ متعالی در مادیات محال است. اهل علم‌الیقین اهل فهم است؛ اهل عین‌الیقین اهل مشاهده است و اهل حق‌الیقین اهل مکاشفه است.^۹

این سه مرتبه به زیبایی در قرآن و ماجرای حضرت موسی علیه السلام رمزگذاری شده است: *إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا خَيْرٌ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ* (نمل/۷). آتشی دیدم، یا خبری بیاورم یا مقداری از آتش.

مولوی هم با اشاره به آیات قرآنی به تفاوت مراتب یاد شده اشاره کرده است:

هر گمان تشنه یقین است ای پسر	می‌زند اندر تزايد بال و پر
چون رسد در علم پس بر پا شود	مر یقین را علم او بویا شود
زانکه هست اندر طریق مفتتن	علم کمتر از یقین و فوق ظن
علم جویای یقین باشد بدان	و آن یقین جویای دید است و عیان

اندر الهیکم بجو این را کنون
می‌کشد دانش به بینش ای علیم
دید زاید از یقین بی‌امتهال
اندر الهیکم بیان این بین
از گمان و از یقین بالاترم
از پس کلاً پس لَوُ تَعْلَمُونَ
گر یقین گشتی ببینندی جحیم
آن چنانک از ظن، می‌زاید خیال
که شود عِلْمُ الْيَقِينِ عَيْنُ الْيَقِينِ
و ز ملامت بر نمی‌گردد سرم
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۶۳)

یکی از زیباترین تمثیل‌های عرفانی مولوی تمثیلِ مناظرهٔ چینیان و رومیان است؛ که در آن بسیاری از آموزه‌های حکمی، فلسفی و عرفانی نهفته است؛ جان‌مایهٔ این تمثیل را می‌توان حقیقتِ مشکک و ذومراتبِ علم دانست که از آن به علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین تعبیر می‌شود. اصل ماجرا معروف است: بین رومیان و چینیان در هنرمندی و علم مباحثه شد و هر یک ادعای برتری کردند؛ چینیان در قسمی از علم یعنی همان علمِ اکتسابی و دانش ماهر بودند و رومیان در علمِ جان:

رومیان آن صوفیان‌اند ای پدر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها
آن صفای آینه و صف دل است
نقش و قشر علم را بگذاشتند
رفت فکر و روشنایی یافتند
بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
پاک ز آز و حرص و بخل و کینه‌ها
صورت بی‌متها را قابل است
رایت عین‌الیقین افراشتند
نحر و بحر آشنایی یافتند
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۴۱)

همین مراتب علم در داستانِ خریدن دو غلام توسط پادشاه و امتحان آن‌ها هم تبیین شده است:

ز آتش ار علمت یقین شد از سخن
تا نسوزی نیست آن عین‌الیقین
گوش چون نافذ بود دیده شود
این سخن پایان ندارد باز گرد
پختگی جو در یقین منزل مکن
این یقین خواهی در آتش در نشین
ور نه قل در گوش پیچیده شود
تا که شه با آن غلامانش چه کرد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۹۴)

۱-۱۳. شریعت، طریقت، حقیقت

هدف نهایی هر عمل دینی و انسانی و الهی تحققِ حداقلِ عین‌الیقین و در نهایت حق‌الیقین

در درون انسان است؛ و گرنه بسیار فرق است بین خداخوان و خدادان و خدایاب؛ بسیار فرق است بین آتش آتش گفتن با کنار آتش نشستن و خود سوختن و شعله کشیدن. مراد از یقین و مراتب یقین این است که انسان وجودش به نهایی‌ترین حد تحقق برسد. همانند مراتب دیگر، مراتب راه نیز، یک امر با سه مرتبه‌اند؛ چیز جداگانه و مسیری انحرافی در کنار حقیقت دین نیستند؛ بلکه جنبه ظاهری دین را که عامه دین‌داران با آن سرو کار دارند شریعت گویند؛ جنبه درونی‌تر و خاص‌تر از همین دین را که همه به آن نمی‌رسند و اهل ایمان آن را درک و به لازمه‌های درک خود عمل می‌کنند طریقت نامند؛ و به جان‌مایه همان امر واحد که عصاره اصلی و وصال عاشقانه با حق تعالی است حقیقت گویند.

به تعبیر شیخ محمود شبستری:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است چو مغزش پخته شد، بی پوست نغز است
(شبستری، ۱۳۸۲: ۴۲)

اما این سخن و این نحو تشبیه به معنای کنار گذاشتن پوست بعد از رسیدن به مغز نیست؛ در واقع راه رسیدن هر لحظه‌ای به مغز، گذر هر لحظه‌ای از پوست به مغز است. پس چون رابطه طولی و مزیتی است رسیدن به یکی مستلزم طرد دیگری نیست بلکه به واقع، حفظ یکی و دست یافتن به دیگری است. با این بیان، سه‌گانه شریعت و طریقت و حقیقت هم، یک حقیقت با تفاوت در شدت و ضعف هستند؛ اهل شریعت اهل عبادت‌اند؛ اهل طریقت هم اهل عبادت و هم اهل معرفت؛ و اهل حقیقت هم اهل عبادت، هم معرفت و هم محبت‌اند. مراتب ویژگی مزیتی دارند. سپس تأکید چند باره این است که: به دست آوردن مرتبه بالایی به معنای ترک مرتبه پایین نیست بلکه به معنای حفظ مرتبه پایین و به دست آوردن بالاتری است.

مولوی بحث مفصلی در آغاز دفتر پنجم مثنوی معنوی در مورد مراتب راه یعنی شریعت و طریقت و حقیقت ارائه می‌دهد: «این مجلد پنجم است از دفترهای مثنوی و تبیان معنوی در بیان آن که شریعت همچو شمع است ره می‌نماید و بی آن که شمع به دست آوری راه رفته نشود و چون در ره آمدی آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود آن حقیقت است، و جهت این گفته‌اند که لَوْ ظَهَرَتِ الْحَقَائِقُ بَطَلَّتِ الشَّرَائِعُ همچنان که مس زر شود و یا خود از اصل زر بود او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است و نه

خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است چنان که گفته‌اند **طَلَبُ الدَّلِيلِ بَعْدَ الوُصُولِ إِلَى المَذْلُولِ قَبِيحٌ وَ تَرْكُ الدَّلِيلِ قَبْلَ الوُصُولِ إِلَى المَذْلُولِ مَذْمُومٌ**، حاصل آنکه شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است و حقیقت زر شدن مس، کیمیا دانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم و عمل کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم و حقیقت یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم **عُقَاءَ اللّٰهِ اَيُّمَ كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُوْنَ**». باز مولوی برای تبیین مراتب یاد شده از مثال علم طب بهره می‌برد: «یا مثال شریعت همچو علم طب آموختن است و طریقت پرهیزکردن به موجب طب و داروها خوردن و حقیقت صحت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن... (مولوی، ۱۳۷۳: ۶۴۰).

۱-۱۴. خداخوان، خدادان، خدایاب

هدف نهایی هر عمل دینی، انسانی و الهی تحقق حداقل عین‌الیقین و در نهایت حق‌الیقین در درون انسان است؛ وگرنه بسیار فرق است بین خداخوان و خدادان و خدایاب؛ بسیار فرق است بین آتش‌آتش گفتن با کنار آتش نشستن و خود سوختن و شعله کشیدن. مراد از یقین و مراتب یقین این است که انسان وجودش به نهایی‌ترین حد تحقق کمال الهی در درون اش برسد؛ در تعبیری دیگر از مراتب علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین تعبیرهای خداخوان، خدادان و خدایاب به کار می‌رود که مولوی به دو مورد از این تعبیرها اشاره کرده است:

مفتعلن فاعلات، جان مرا کرد مات جان خداخوان بمراد جان خدادان رسید
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۶۰)

هر جسم را جان می‌کند جان را خدادان می‌کند داور سلیمان می‌کند یا حکم دیوانی است این
(مولوی، ۱۳۸۴: ۶۷۵) ^{۱۰}

۱-۱۵. خامی و پختگی و سوختگی

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست خام بدم، پخته شدم، سوختم
از این سه مرحله یا سه منزل مدارج کمال روحانی بشر یعنی خامی و پختگی و سوختگی که مولوی در وصف احوال خود گفته است در لسان قرآن کریم به مراتب سه‌گانه علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین تعبیر شده که همه طوایف علمی و عرفانی صوفی و متشعق آن را پذیرفته و اصطلاح خود قرار داده‌اند خود مولوی می‌گوید:

نقش و قشر علم را بگذاشتند رایت عین الیقین افراشتند
 ز آتش ار علمت یقین شد از سخن پختگی جو در یقین منزل مکن
 تا نسوزی نیست آن عین الیقین این یقین خواهی در آتش درنشین

مولوی مرتبه عین الیقین را نزدیک به درجه حق الیقین معروف و صف کرده اما مشهور این است که مثلاً یک‌بار حالت تب‌زدگی را ندیده اما به یقین می‌داند که این حالت در خارج وجود دارد، این مرتبه را درجه علم الیقین می‌گویند.

بعد از آن نوبت به عین الیقین می‌رسد که شخص تب‌دار را می‌بیند و به وسیله نبض و علم پزشکی آن را تشخیص می‌دهد اما خودتان هنوز آن حالت را در خود احساس نکرده‌اید. دست آخر خودتان تب می‌کنید و حالت تب‌زده را درمی‌یابید اینجا مقام حق الیقین است (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۶).

۲. جمع‌بندی سه‌گانه‌ها

ما در این مبحث به پاره‌ای از مباحث حکمی و عرفانی با رویکرد مقایسه‌ای بین آموزه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی پرداختیم. شکی نیست که هم در حکمت اسلامی و هم در عرفان مولوی بر مراتب در شئون مختلف هستی و معرفت پرداخته شده است و هر یک به زبان و اصطلاح هم مشترک و هم اختصاصی این مبحث را مورد تحقیق قرار داده‌اند؛ فرع بر این مباحث به مراتب شئون الهی، مراتب انوار، مراتب نفس انسانی، مراتب در عالم، مراتب در حقیقت دین و مراتب در کمال انسان توجه نموده‌اند. حالا مسأله اصلی این است که آیا هر سه‌گانه‌ای را می‌توان بر این مراتب افزود؟ یا ارتباطی منطقی بین سه‌گانه‌های یاد شده وجود دارد که مانع قراردادن هر کلمه و تعبیری در این مراتب می‌شود؟ مثلاً آیا می‌شود «آب، باد، خاک» هم جزو سه‌گانه‌های یاد شده باشند؟ پاسخ منفی است؛ اگر بین سه‌گانه‌ها رابطه طولی و به اصطلاح تشکیکی نباشد نمی‌تواند در زمره این سه‌گانه‌ها باشد. توجه دوباره به مراتب ذکر شده نشان می‌دهد شئون مربوط به حق تعالی جهت‌ای از بالا به پایین دارند و به تعبیر حکمت اسلامی در قوس نزولی مطرح می‌شوند و در این سیر مرتبه اول علت وجودی مراتب پایین است؛ در واقع مرتبه اول حقیقت اصلی و شدیدی است که مراتب پایین ظهورهای رقیق و ضعیف اویند.

در قوس صعود نیز که سیر از پایین به بالا است و بیشتر مربوط به تکامل انسان و قوس معرفت است، مراتب پایین لایه‌های ضعیف، نمود و ظاهر همان حقایق بالاینده و در

واقع راه رسیدن به مراتب بالاتر هستند؛ به چنین ویژگی ای که در آن حقیقت یکی باشد و تفاوت در آن حقیقت به شدت و ضعف ظهور و وجود همان حقیقت بازگردد اصطلاحاً در حکمت اسلامی تشکیک گویند.^{۱۱} در واقع در اصل تشکیک وجه تشابه همان وجه تفاوت است. مثلاً در مراتب یقین که با علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین اشاره کردیم وجه اشتراک هر سه مرتبه یقین است و وجه تفاوت آنها هم در همین یقین است؛ در اولی یقین، سطحی تر و ضعیف تر، در دومی همان یقین عمیق تر و در سومی هم عمیق تر از دو مرتبه قبلی است.^{۱۲}

۳. اصل تشکیک در حکمت اسلامی

مضمون اصل تشکیک در فلسفه اسلامی در نزد اهل فن معروف و شناخته شده است؛ و در این مورد کتاب ها و مقالات متعددی هم نوشته شده است؛ ما در این مقاله در حد بسیار مختصری که مربوط به موضوع مقاله باشد به معنا و مضمون آن اشاره می کنیم:

معنی لغوی و اصطلاحی تشکیک: تشکیک در لغت به معنی شک و تردید است و به

این معنی است که یک لفظ دارای مفهوم واحدی باشد و لکن اموری که آن مفهوم شامل آنها می شود با تقدم و تأخر و شدت و ضعف متفاوت می باشند «ان التشکیک هو أن یکون اللفظ واحد المفهوم لکن الامور التي يتناولها ذلك المفهوم المختلف بالتقدم والتأخر».^{۱۳}

و بالجمله کلی را مشکک می گویند در صورتی که افراد و مصادیق آن به یکی از جهات با یکدیگر مختلف باشند به نحوی که اطلاق آن بر هر فردی به یکی از جهات اولویت داشته باشد تا اطلاق آن بر فردی دیگر چنانکه اطلاق مفهوم نور بر نور قوی شدید مقدم است تا اطلاق آن بر نور ضعیف و اطلاق آب بر آب دریا مقدم است تا اطلاق آن بر آب موجود در ظرف کوچک و اطلاق عالم بر شخصی که جامع تمام علوم باشد اولویت و تقدم دارد تا اطلاق آن بر کسی که در یک رشته عالم باشد و بر کسی که یک مسأله از علوم را بداند و به همین طریق تمام موجودات از لحاظ مراتب وجودی یکسان نمی باشند و هر یک در مرتبت خاصی قرار گرفته اند که از لحاظ شدت و ضعف متفاوت اند بعضی از لحاظ وجودی مقدم و بعضی مؤخر و همین طور از لحاظ کمی و کیفی و غیره متفاوت اند.

در هر حال تمام موجودات عالم یک وجوه مشترکی دارند و وجوه امتیازی و همان ما به الامتیاز است که در انواع و افراد نوعی و صنفی موجب تشکیک است و هر فردی از نوعی را موجود جدا از سایر افراد هم نوع خود نشان می دهد و تشکیک به همین اعتبار

گفته می‌شود.^{۱۴} به واقع حاصل حکم تشکیک این است که: حقیقت مشکک یک چیز است با چندین مرتبه. تشکیک ما به الاختلاف موجودات عین ما به الاتفاق آنهاست؛ یعنی تفاوت آنها به خود مرتبه آنهاست نه به امور زاید بر ذات. به بیان دیگر، می‌توان گفت: بنا بر مبنای اصالة الوجود چیزی غیر از وجود نداریم، لذا ما به الامتیاز این واقعیات خارجی باید از سنخ ما به الاشتراک آنها باشد. وجود دارای درجات و مراتب متفاوتی است که همگی در وجود بودن مشترک اند و تفاوت آنها به شدت و ضعف و آثار وجود است. در رأس سلسله و مراتب وجود، خدای متعال قرار دارد که نور وجودش قائم به ذات خود اوست و هیچ شرط و قیدی ندارد، حمل وجود بر او یک قضیه ضروریه ازلیه است و هیچ حیثیت تعلیلی و تقییدی ندارد، اما سایر مراتب وجود وابسته و متعلق به خدای متعال هستند، پس وجود خداوند اصل حقیقت وجود است و سایر مراتب وجود، پرتوی از اویند.^{۱۵}

۴. تعبیر تزاید در عرفان مولوی

اگر قرار است تعبیری از عرفان مولوی پیشنهاد دهیم که بتواند متضمن معنای تشکیک یا لازمه اصل تشکیک یا دست کم یکی از اقسام تشکیک باشد تعبیر تزاید است^{۱۶} که متضمن سیر طولی و حفظ مراتب پایین در ضمن افزودن به مراتب وجودی جدید است؛ مولوی گاهی در اشعار خود به تعبیر تزاید اشاره کرده است:

هر گیا را کش بود میل علا	در مزید است و حیات و در نما
چون که گردانید سر سوی زمین	در کمی و خشکی و نقص و غبین
میل روحت چون سوی بالا بود	در تزاید مرجعت آن جا بود
ور نگون ساری سرت سوی زمین	أفلی حق لا یحب الأفلین

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۲۶)

هر گمان تشنه یقین است ای پسر	می‌زند اندر تزاید بال و پر
چون رسد در علم پس بر پا شود	مر یقین را علم او بویا شود
زانکه هست اندر طریق مفتتن	علم کمتر از یقین و فوق ظن
علم جویای یقین باشد بدان	و آن یقین جویای دید است و عیان
اندر الهیکم بجو این را کنون	از پس کلاً پس کو تَعْلَمُونَ
می‌کشد دانش به بیشش ای علیم	گر یقین گشتی بینندی جحیم
دید زاید از یقین بی‌امتهال	آن چنانک از ظن، می‌زاید خیال

اندر الهیکم بیان این ببین که شود علم الیقین عین الیقین
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۶۳)

از گمان و از یقین بالاترم و ز ملامت بر نمی‌گردد سرم
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۶۳)

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله به سه‌گانه‌هایی اشاره کردیم که هم در منابع دینی، هم حکمی و هم عرفان مولوی با مضامین متعالی خود در راه تبیین حقیقت به کار رفته‌اند؛ علاوه بر آن به سه‌گانه‌هایی پرداختیم که با اصطلاح عرفانی مولوی به تبیین مراتب یاد شده می‌پردازند. سه‌گانه‌های یاد شده در قوس نزولی یعنی قوس خلقت هستی، مراتب خلقت‌اند و خلقت را با منظومه نظام احسن امکان تحقق می‌دهند و در قوس صعود نیز مراتب کمال و معرفت و شناخت‌اند.

رابطه این مراتب طولی است و در قوس نزول مرتبه پایین از مرتبه بالاتر صادر می‌شود و در سیر صعودی، مرتبه پایین راه رسیدن به مرتبه بالاتر است. اصل تشکیک متضمن این مراتب است. تعبیر «تزايد» را می‌توان معادلی برای تعبیر تشکیک صعودی در عرفان مولوی پیشنهاد داد. از مباحث تطبیقی آموزه‌های حکمت صدرایی و اشراقی با عرفان مولوی روشن شد که جان‌مایه بسیاری از مباحث یکی است و همه این مباحث اصولی بر پایه ستون حق تعالی و هستی محض و تبیین شئون او می‌چرخند؛ با این شاهد و شواهد و قراین بسیار دیگر، عرفان و حکمت اسلامی در صورت اگر متفاوت به نظر آیند اما در باطن از اصول یکسانی بهره می‌برند؛ و باز این نکته مورد تأکید قرار می‌گیرد که آنچه را حکیم با استدلال به آن دست یافته عارف با مشاهده رسیده است؛ و در واقع به تعبیر مولوی در داستان غیب و انگور و اوزوم، همه اسامی مختلف بر یک حقیقت‌اند؛ و به تعبیر شیخ بهایی:

عاقل به قوانین خرد راه تو پوید دیوانه برون از همه آیین تو جوید

تا غنچه بشکفته این باغ که بوید هر کس به زبانی صفت حمد تو گوید

بلبل به غزل‌خوانی و قمری به ترانه.

پی‌نوشت‌ها

۱. کتاب اول و آخر از صاحب این قلم در دست انتشار.
۲. نزدیک به سیصد و شصت و چهار بار به مناسبت‌ها و مضامین مختلف در مثنوی و دیوان شمس.
۳. و قد علمت أن الموجود الأول واجب الوجود من جميع جهاته ولا كثرة له بوجه من الوجوه. و هو إحدى الذات، إحدى الصفات، إحدى الفعل. و أن لا صفة له إلا وجوب الوجود و سائر الصفات يرجع إليه و هو يرجع إلى ذاته.
۴. این سه گانه لحاظ های دیگری هم دارد.
۵. همان مرتبه ام‌الکتاب است. *وَلَا حَيَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.*
۶. *يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.*
۷. *وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.*
۸. و امثله توحید بسیار است که احصاء نمی‌شود، چون: «بحر» و «موج» و «حباب» و «آفتاب عالم‌تاب» و «نقطه» در رسم خطوط و «اشکال» و «نفس» در حروف و «اصوات». و آن سیال در زمان و «حرکت توسطیه» در قطعیه و «شعله جوآله» در دایره، بلکه در هر چیز، آیت توحید است:
و فی کلّ شیء له آیه تدلّ علی أنّه واحد
و مثل اعلامی توحید، «انسان کامل» است.
۹. برای بررسی بیشتر تفاوت مراتب یاد شده در آثار حکمای اسلامی بنگرید به: رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقایق الربانية، النص، ۶۳۲. انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراف سهروردی)، ص ۱۶۶. مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی، ص ۵۰۸. الاقطاب القطبية او البلغة في الحكم، النص، ۴۵، الباب الأول في النفوس السفلية، ص ۳۸. الاقطاب القطبية او البلغة في الحكم، النص، ۲۴۴، ذیل کتاب رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ۳، ۳۰۸، فصل فی بعث الأجساد، ص ۳۰۱. مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ۳۳۲، تشریح اول در بیان حقیقت توحید و اقسام آن، ص ۳۳۱. شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، ج ۳، ۳۴۴، (۸) تنبیه فی أن اللذة و الالم یقینان لا یوجبان الشوق، ص ۳۴۴. شرح المصطلحات الفلسفية، النص، ۴۴۶، (۱۸۶۱) یقین (بأقسامه)، ص ۴۴۶. شرح الاشارات و التنبیهات للمحقق الطوسی، ج ۳، ۳۴۴، (۸) تنبیه فی أن اللذة و الالم یقینان لا یوجبان الشوق، ص ۳۴۴. مفاتیح الغیب، ۹۰، الفاتحة الثامنة فی إظهار شیء من لوازم علوم المکاشفة فی تحقیق معانی الألفاظ التشبیهية للقرآن و إهداء تحفة من تحف ما خصه الله به أهل الحق و الرحمة و الرضوان، ص ۸۷. مفاتیح الغیب، ۱۴۰، المشهد السابع فی البحث عن معانی الألفاظ یظن بها أنها مرادفة للعلم و هی ثلاثون، ص ۱۳۱. المبدأ و المعاد، ۴۵۹، فصل فی أن الجنة و النار حق، و فی إبطال رأی أصحاب الظنون و الأوهام، ص ۴۵۸. رساله سه اصل، ج ۱، ۵۲، [باب ششم] فصل سیم در نتیجه و ثمره اصل سیم از رؤسای شیاطین که اسباب و دواعی شیطانی‌اند، ص ۵۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ۵۱۸، و منها الظن، ص ۵۱۷. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ۳۶۸، و من الاحتجاجات علی بطلان تقدم الأرواح الإنسیة علی أبدانها، ص ۳۶۶. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ۵۷، تلامیذه، ص ۵۷. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ۳۵۲، اضاعة عرشية و ضیاء مشرقية، ص ۳۴۵. سه رسائل فلسفی، ۱۴۶، أعرفکم بالله، أعلمکم بکتابه، ص ۱۴۵. سه رسائل فلسفی، ۳۰۳، تعلیقات متشابهات القرآن، ص ۲۸۵. شرح بر زاد المسافر، ص ۵۸۴، ۸. فهرست اصطلاحات، ص ۵۵۲. شرح حکمة الاشراف (قطب الدین شیرازی)، النص، ۴۵۲، فصل [۸] (فی حقیقة صور المرایا و التخیل)، ص

۴۴۹. ایفاظ النائمین، النص، ۵۸، إشراقات إلهیة: فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ۳۶۳، علم الیقین، ص ۳۶۳. مجموعه الرسائل التسعة، ۳۵۸، الفصل الخامس فی حشر الجهاد والعناصر، ص ۳۵۳. شرح المنظومة، ج ۵، ۳۶۷، فريدة فی الإیمان والكفر، ص ۳۶۳.

۱۰. فروغی بسطامی به زیبایی تفاوت این مراتب را ذکر کرده است:

خداخوان تا خدادان فرق دارد	که حیوان تا به انسان فرق دارد
موحد را به مشرک نسبتی نیست	که واجب تا به امکان فرق دارد
محقق را مقلد کی توان گفت	که دانا تا به نادان فرق دارد
مناجاتی خراباتی نگرردد	که سیر جسم تا جان فرق دارد
مخوان آلوده دامن هر کسی را	که دامن تا به دامن فرق دارد
من و ابروی یار و شیخ و محراب	مسلمان تا مسلمان فرق دارد
من و می‌خانه، خضر و راه ظلمات	که می با آب حیوان فرق دارد
مخوان دور فلک را دور ترسا	که دوران تا به دوران فرق دارد
مکن تشبیه زلفش را به سنبل	پریشان تا پریشان فرق دارد
مبر پیش دهانش غنچه را نام	که خندان تا به خندان فرق دارد
چه نسبت شاه ایران را به خاقان	که سلطان تا به سلطان فرق دارد
مظفر ناصرالدین شاه غازی	که فرش با سلیمان فرق دارد
رخش را مه مگو هرگز فروغی	که خور با ماه تابان فرق دارد

۱۱. فعلاً لازم نیست بین انواع مختلف تشکیک تفاوت قایل شویم.

۱۲. چرا که در مرتبه اول یعنی علم الیقین به لایه‌ای ترین مرتبه از حقیقت یعنی فعل الهی با ظاهری ترین و خفیف ترین مرتبه از نیروهایمان یعنی علم و مشاهده و تجربه، پی می‌بریم؛ انگار که از دور آتش آتش بگوییم تا گرم شویم؛ در مرتبه عین الیقین به لایه دوم از حقیقت با لایه دوم وجودمان یعنی عقل که کارش تفکر و استدلال است دست می‌یابیم؛ و در مرتبه بالاتر با سر و جان و دل و روح خود که تعبیری متعدد از یک حقیقت می‌توانند باشند حقیقت را عیاناً مشاهده می‌کنیم و در واقع خود حقیقت می‌شویم.

۱۳. از اسفار، ج ۱، ص ۴۲؛ نیز فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۵۲۷.

۱۴. فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۵۲۷. (رجوع شود به اسفار ج ۲، ص ۱). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، ص: ۳۷۲.

۱۵. (عابدی احمد، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۵ و ۵).

۱۶. البته روشن است که بررسی تکمیلی و مفصل این موضوع مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، ۱۶ جلد، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی، چاپ اول، بیروت، لبنان، ۱۴۱۵ ه.ق.
- الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، *کتاب التعریفات*، ۱ جلد، چاپ چهارم، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۰ ه.ش.
- الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، *کتاب التعریفات*، ۱ جلد، چاپ چهارم، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۰ ه.ش.
- سبزواری، ملاحادی، *تعلیقات بر الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ۱ جلد، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ه.ش.
- سبزواری، ملاحادی، *شرح مثنوی (سبزواری)*، ۳ جلد، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۴.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- سجادی، سید جعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، ۳ جلد، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳ ه.ش.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، *متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة*، ۱۴ جلد، چاپ اول، سر الاسرار، تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.
- شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، ۱ جلد، چاپ اول، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، کرمان، ۱۳۸۲.
- ملاصدرا، صدرالدین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۹ جلد، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *المبدأ و المعاد (صدر المتألهین)*، ۱ جلد، چاپ اول، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴ ه.ش.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۹ جلد، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم (صدرا)*، ۷ جلد، چاپ دوم، بیدار، قم، ۱۳۶۶.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم (صدرا)*، ۷ جلد، چاپ دوم، بیدار، قم، ۱۳۶۶ ه.ش.
- مولانا، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳.
- مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، *فیه ما فیه*، چاپ دوم، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۸۶.
- مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، *دیوان کبیر شمس*، ۱ جلد، چاپ اول، طلایه، تهران، ۱۳۸۴.
- همایی، جلال الدین، *مولوی نامه؛ مولوی چه می گوید؟*، ۲ جلد، چاپ دهم، نشر هما، تهران، ۱۳۸۵.
- همایی، جلال الدین، *تفسیر مثنوی مولوی*، چاپ دوم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۴.