

گونه‌شناسی کشف صوری در مثنوی

سید مسلم مدنی^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۲/۹/۱۸

چکیده

کشف و شهود همچون بنیان شناخت‌های عرفانی به شمار می‌رود. عارفان از رهگذر کشف، رویارویی بی‌واسطه با حقیقت را تجربه می‌کنند؛ از همین رو پرداختن به گونه‌های کشف و اندازه‌توان معرفتی هر یک، همواره در کانون تأمل‌های عارفانه بوده است. جلال‌الدین محمد مولوی به مثابه عارفی اندیشه‌مند، بر پایه آموزه‌های نظری صوفیانه به تبیین ادبی گونه‌های کشف در مثنوی پرداخته و به آراستگی به گونه‌ها، پیامدها و زمینه‌های هر یک توجه نشان داده است. به طور کلی عارفان از دو گونه کشف (صوری و معنوی) سخن گفته‌اند. این نوشتار با هدف تبیین «گونه‌های کشف صوری در مثنوی» و با الهام گرفتن از دسته‌بندی قیصری در مقدمه شرح فصوص‌الحکم سامان یافته است. مثنوی افزون بر دربرداشتن همه گونه‌های کشف صوری (به جز کشف لمسی) با داده‌ها و آموزه‌های جزئی بسیاری درباره هر یک از این گونه‌ها همراه است که در مقدمه قیصری و پیگیران دسته‌بندی او مانند سید حیدر

^۱ دانش‌پژوه دکتری و مربی گروه فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه؛ moslem.madani@gmail.com

آملی به چشم نمی خورد. به نظر می آید مولوی به کشف سمعی به دلیل گستردگی و چندگانگی آن، بیش از دیگر گونه های کشف صوری پرداخته است.

واژه های کلیدی: شهود، کشف صوری، مثنوی، مکاشفه، مولوی.

مقدمه

از مکاشفه در ادبیات عارفان با اصطلاحاتی همچون کشف، شهود، مشاهده، معاینه و مانند آن یاد می شود. مکاشفه بر این پیش فرض بنیانی استوار است که آدمی با بُعد یا لایه ای از وجود خود می تواند ارتباطی مستقیم و بی واسطه با حقیقت برقرار کند و با زبان وجود، به هم سخنی با آن پردازد و سطح عالی تری از هشیاری و خود آگاهی را تجربه کند. بنابراین مکاشفه به مثابه کانون آگاهی عرفانی از اهمیت و جایگاه محوری برخوردار است و همه آموزه ها و نگرش های صوفیانه بر مدار آن می چرخد. از نخستین نوشته های صوفیان تا دوره عرفان سامان مند ابن عربی و از آن پس تا امروز، در سپهر های عرفان، فلسفه و فلسفه عرفان به مسائل مهمی همچون سرشت مکاشفه، گونه گونی و مراتب آن، ویژگی ها و پیامدهای کشف، اعتبار معرفت شناختی و اندازه توان ادراکی و اثباتی آن پرداخته شده است.^۱ در میان این آثار، مقدمه قیصری بر *فصوص الحکم* از ژرفا و دقت بیشتری در دسته بندی و جامعیت بهتری در نگاه به آرای گذشتگان برخوردار است. از دیگر سو، مثنوی مولوی به مثابه اثری عرفانی و برخاسته از خود آگاهی عارف بلخ، به مکاشفه و جزئیات آن فراوان پرداخته است. از همین رو نگارنده به اثر قیصری همچون بنیان این پژوهش نگرسته است و پس از سخنی کوتاه در تعریف مکاشفه، به بحث اصلی این نوشتار یعنی گونه شناسی کشف صوری در مثنوی بر اساس دسته بندی شارح فصوص خواهد پرداخت. هدف اصلی این نوشتار، استخراج و تبیین دیدگاه مولانا درباره گونه های کشف صوری و تحلیل آن بر اساس نمونه های یافت شده در مثنوی است.

پیشینه

گرچه می‌توان بنیان‌های سخن از کشف و شهود را در آیات کلام الهی جست‌وجو کرد، اما گفت‌وگوی سامان‌مند درباره آن را باید در دستگاه تصوف و عرفان اسلامی پی گرفت. مجموعه این گفته‌ها سخن از چیستی کشف و شهود و بیان دسته‌بندی‌های آن را در بر می‌گیرد. با نگاهی به نوشته‌های صوفیان نخستین، درمی‌یابیم نخستین کسی که از مکاشفه و مشاهده سخن به میان آورده، ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸ ق.) است. او این دو را از یک سنخ و از مراتب یقین به شمار می‌آورد (سراج طوسی، ۱۹۶۰: ۱۰۰-۱۰۱). در نگاه طوسی تفاوتی میان کشف و شهود به چشم نمی‌خورد. همین دیدگاه را نزد کسانی چون ابوبکر کلاباذی (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۲۵۶) و ابوالقاسم قشیری (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۵۰-۱۵۱) نیز می‌توان دید. گرچه قشیری به برتری مشاهده بر مکاشفه باور دارد، اما هر دو را از سنخ حضور می‌داند. در قرن پنجم، خواجه عبدالله انصاری با نگارش *منازل السائرین* سخنان تازه‌ای درباره مکاشفه و مفاهیم در پیوند با آن ارائه کرد. وی با طرح نظریه‌ای نو درباره علم و دارای مراتب دانستن آن، زمینه‌ای بایسته را در نگاهی دیگر به کشف و شهود فراهم آورد. برای نمونه او به هم‌سنخی وحی و کشف قائل شد و به شرح و بسط آن پرداخت. خواجه از بُن، سخن از مکاشفه را با این آیه از قرآن کریم آغاز کرد: «فأوحى إلى عبده ما أوحى» (سوره نجم، ۱۰). وی در مجموعه گفتارهای خود از سه مفهوم مکاشفه، مشاهده و معاینه بهره گرفت. تعریف او از مکاشفه در *منازل السائرین*، هم‌سانی آن با کشف معنوی را آشکار می‌کند (انصاری، ۱۳۸۵: ۷۰۳). پیر هرات در *منازل*، باب اول و دوم از قسم حقایق را به سخن از مکاشفه و مشاهده اختصاص داده است و به برتری مشاهده بر مکاشفه باور دارد (همان، ۷۰۸). در نظر خواجه، کشف همچون اصطلاحی عام به کار می‌رود که شهود یکی از اقسام آن است. از این پس تا دوره ابن عربی سخنان عارفان دیگر از سپهر کلی دیدگاه‌های پیشین بیرون نیست. اما

ابن عربی افزون بر سخنان بسیاری که در جای جای آثار خود و به ویژه در فصوص و فتوحات در این زمینه گفته، دو باب کامل از باب‌های فتوحات را به بحث در این مورد اختصاص داده است. وی میان علم و معرفت تمایز می‌گذارد و معرفت را برآیند شهود و ویژه اهل الله می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۹: ۴۷۸/۳). با همه دقت‌های مفهومی و پیوستاری که میان مفاهیم گوناگون عرفانی در سامانه عرفانی ابن عربی صورت گرفته، اما ورود او به سپهر دسته‌بندی کشف، چندان جدی نیست. این کار بیشتر در طیفی از شاگردان او دنبال شده است. چنان که فرغانی، شاگرد باواسطه او کشف را به دو دسته صوری و غیرصوری بخش می‌کند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۶۹). اما مهم‌ترین و جامع‌ترین کار در حوزه دسته‌بندی کشف و توجه ژرف و شامل به همه اقسام آن را قیصری، شارح فصوص انجام داده است. او افزون بر تقسیم کشف به صوری و معنوی و برشماری اجزای ریزتر این دو و ارائه شناسه مفهومی روشنی از هر یک از آنها، با به کارگیری درست و دقیق مفاهیم گوناگون این حوزه توانست تا اندازه زیادی از آشفتگی کاربردی مفاهیم در این حوزه بکاهد و راهی نو را در مسیر پژوهشگران این وادی بگشاید. دسته‌بندی او را حتی بزرگان عرفان همچون سید حیدر آملی و دیگران نیز به مثابه یک مبنا نگرسته‌اند. نگارنده نیز بر همین اساس، آن را بنیان پژوهش خود قرار داد؛ اما نتوانست پیشینه‌ای برای مسأله این پژوهش، یعنی گونه‌شناسی کشف صوری در مثنوی بیابد. از این رو می‌توان باور به نو بودن موضوع این نوشتار را همچون ادعایی متواضعانه طرح کرد.

۱. چستی کشف

مفهوم مکاشفه به مثابه اصطلاحی کانونی در عرفان با مفاهیم دیگری مانند علم، معرفت، حجاب، غیب، مراتب عوالم، انسان و برخی دیگر از مفاهیم در پیوند است. همین امر، سبب پیچیدگی و تکامل تدریجی تعریف آن در بستر تاریخی عرفان

اسلامی شده است. این امر همچنین برخاسته از آشفتگی مفهومی در سپهر عرفان اسلامی از دوره آغازین آن در قرن چهارم تا دوره میانه در قرن هفتم هجری است. توجه ویژه ابن عربی به مفهوم پردازی در حوزه عرفان نظری راه را بر پژوهشگران پس از او گشود؛ به گونه‌ای که گروهی از شاگردان او توانستند دست به ابتکارات جدیدی در مفهوم پردازی و نظام پردازی در عرفان اسلامی بزنند. تعریف قیصری از کشف گرانبار از این تکامل تاریخی بوده و می‌تواند همچون یکی از بهترین و جامع‌ترین تعریف‌های آن به شمار آید؛ وی در تعریف مکاشفه می‌گوید: «هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیه و الامور الحقیقیه وجوداً او شهوداً» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷). در بیان او کشف، گونه‌ای آگاهی وجودی یا شهودی از معانی غیبی و امور حقیقی پنهان در پس حجاب‌هاست. در این تعریف، افزون بر اشاره به مفاهیم مهم پیوند خورده با مکاشفه، گوهر آن، دریدن و کنار زدن حجاب‌های گوناگونی دانسته شده که در عوالم آفاقی و انفسی پراکنده‌اند. سالک با فراروی از حجاب‌های نورانی و ظلمانی می‌تواند به معانی غیبی مانند اسما و صفات الهی و یا امور حقیقی عالم مانند مراتب بالاتر وجود، آگاهی پیدا کند و تا مراتب حق‌الیقین و عین‌الیقین پیش رود.^۲ ویژگی‌های متکثر کشف که یک جا در تعریف قیصری بدان اشاره شد، در ادبیات گذشته عارفان نیز پیشینه دارد. برای نمونه خواجه عبدالله انصاری نیز مکاشفه را رسیدن به ورای حجاب‌ها می‌داند (انصاری، ۱۳۷۰: ۷۰۳). نجم‌الدین رازی نیز افزون بر اشاره به مفهوم حجاب در تعریف مکاشفه به سنخ آگاهی برآمده از کشف نیز توجه نشان می‌دهد: «بدانک حقیقت کشف از حجاب بیرون آمدن چیزی هست بر وجهی که صاحب کشف، ادراک آن چیز کند که پیش از آن ادراک نکرده باشد. چنانک فرمود: «فکشفنا عنک غطاءک» یعنی حجاب از پیش نظر تو برداشتیم تا مکشوف نظر تو گشت آنچه پیش از این نمی‌دید» (رازی، ۱۳۶۵: ۳۱۰). فرایند کشف به لحاظ درونی (انفسی) با جان انسان و به لحاظ بیرونی (آفاقی) با مراتب عالم

و به تعبیر درست‌تر، مراتب تجلیات حق در پیوند است. کشف بر بسترِ گوهری به نام «حجاب» معنی می‌یابد. عارفان برآنند که جهان، هم در بُعد انفسی و هم در بُعد آفاقی پوشیده از حجاب‌های گوناگون است. در نگاه عارفان، عالم در همه مراتب خود، تجلی حق به شمار می‌آید. به بیان دیگر، حق که در مرتبه ذات خود، مطلقاً پنهان و دور از دسترس شناختی و وجودی است، به سبب فعل تجلی، خود را در مراتب ظهورات آشکار می‌کند.^۳ ظهور حق در مراتب گوناگون سبب کارکرد دوگانه فعل تجلی می‌شود. از یک سو تجلی از آن رو که حق را به ظهور می‌رساند، سبب آشکار شدن اوست و از سوی دیگر چون این ظهور، دارای مراتب است، سبب پوشیدگی او در مراتب دیگر می‌گردد. این مراتب در جان و جهان متناظرند؛ یعنی مراتب عالم و مراتب جان آدمی یکسان است. بنابراین انسان در پهنه هستی با دو گونه حجاب روبه‌روست؛ نخست حجاب‌های درونی که برخاسته از مراتب گوناگون وجود انسانی اوست و دیگر حجاب‌های بیرونی که ریشه در مراتب گوناگون ظهورات دارد. مکاشفه به مثابه ابزاری برای آگاهی ژرف‌تر از جان انسان آغاز می‌شود و تا بالاترین مراتب هستی استمرار می‌یابد. این امر از جهت درونی، سبب خودآگاهی عمیق‌تر انسان و پیوند او با ابعاد پیچیده‌تر و دور از دسترس‌تر وجودش می‌گردد و از جهت بیرونی هم سبب ارتباط آگاهانه او با عوالم بالاتر ظهورات هستی می‌شود و پیوند او با جهان را جهت و هدفی نو می‌بخشد. در واقع همین نکته سبب پیدایش گونه‌ها و مراتب گوناگون کشف گشته است.

۲. گونه‌شناسی کشف

عارفان از آغاز به درجه‌بندی و دسته‌بندی مکاشفات توجه کرده و با روش‌های گوناگونی به این کار پرداخته‌اند.^۴ اما به دلیل شمول و دقت کار قیصری، پس از او این تقسیم‌بندی به مثابه الگویی در بیان اقسام کشف مورد استفاده قرار گرفته است.^۵

وی در آغاز، کشف را به دو دسته صوری و معنوی بخش می‌کند. مراد وی از کشف صوری، کشفی است که در آن حقایق مثالی از راه حواس پنجگانه باطنی بر مرتبه مثالی نفس انسان آشکار می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷). در کشف صوری، صور و حقایقی از عالم مثال بر هر یک از حواس باطنی آشکار می‌گردد و زمینه رویارویی آن حس با مراتب راقی‌تر وجود فراهم می‌آید. بنابراین در این گونه از کشف، حواس باطنی و به بیان عارفان، حواس متعلق به قلب انسان، نقشی محوری دارند. از رهگذر این حواس، کشف صوری به پنج دسته کشف ابصراری، سمعی، شمی، ذوقی و لمسی تقسیم می‌گردد (همان؛ و آملی، ۱۳۶۸: ۴۶۲). برای نمونه در کشف ابصراری، سالک می‌تواند برخی صورت‌ها یا حقایق متعلق به عالم مثال را ببیند و یا در کشف سمعی به شنیدن صداهایی مثالی موفق می‌شود. در مورد هر یک از حواس دیگر هم ادراکی متناسب با همان حس به شکل مثالی برای سالک رخ می‌دهد.^۶ گاهی نیز در جریان کشف صوری دو یا چند حس برزخی فعال می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۸). البته از دیدگاه قیصری و نیز سید حیدر آملی کشف صوری جدای از تقسیمی که به سبب ابزار ویژه آن می‌پذیرد، اقسام دیگری هم به جهت متعلق کشف پیدا می‌کند. در این نگاه، کشف به دنیوی و اخروی تقسیم می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۸-۱۰۹؛ آملی، ۱۳۶۸: ۴۶۵).

قیصری کشف معنوی را ظهور معانی غیبی و حقایق عینی می‌داند؛ به گونه‌ای که در آن امر مکشوف، اصل و ذات معناست و نه صورت ظاهر آن در عالم مثال مطلق یا مقید (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۰).^۷ به بیان دیگر در این گونه از کشف، روزنه‌های جان سالک بر معانی و حقایقی فراتر از عالم مثال گشوده می‌گردد.^۸

۳. بررسی گونه‌های کشف صوری در مثنوی

اکنون با مبنا قرار دادن دسته‌بندی قیصری از گونه‌های کشف صوری، می‌کوشیم تا هم به تبیین سرشت این گونه‌ها و هم ارائه نمونه‌هایی از آن با عنایت به مثنوی مولانا پردازیم.

۳-۱. کشف ابصاری

در کشف ابصاری، سالک برای دیدن حقایق به چشمی همگون با مرتبه حقایق نیازمند است. با باز شدن این چشم، سالک به دریافت‌های متعالی تری در قالب مثالی دست می‌یابد. از این ابزار نو در مثنوی با تعبیری همچون چشم بادبین، چشم عاقبت-بین، چشم آخرین، دیده منور و مانند آن یاد شده است. در نگاه مولانا از این مرحله است که می‌توان آدمی را برخوردار از دیده دانست؛ زیرا از بُن، انسان چیزی جز دیده معطوف به حق نیست و مادام که به این لطیفه آراسته نشده، جز صورت ظاهر آدمی (به تعبیر مولانا پوست) چیز دیگری نخواهد بود:

آدمی دید است و باقی پوست است

دید آن است آن که دید دوست است

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۴۰۶)

اگر چنین چشمی در وجود آدمی گشوده گردد، آنگاه می‌توان همه عالم را از منظری استعلایی به تماشا نشست:

هر هوا و ذره‌ای خود منظری است

ناگشاده کی گود^۹ آنجا دری است

(همان، ۳۷۶۶)

نظرگاه مولانا به عالم همچون قرآن بر بنیان «غیب» نگریسته می‌شود. غیب همان سپهری از عالم است که با گونه‌های گوناگون حجاب پوشیده شده تا از منظر

نامحرمان دور بماند. آدمی که در نگاه او چاره‌ای جز دیدن حق ندارد، باید در پی یافتن روزنی به سوی غیب برآید. شگفت آن که نخستین مرزهای غیب از نزدیک‌ترین ابزارهای ادراکی انسان آغاز می‌گردد. مولانا در ابیاتی زیبا پرده از این بیچارگی آدمی بر می‌دارد و با یادآوری حضور مدبرِ نمان و آشکارِ هستی، می‌نماید که دیدنِ باطن جهان نیز جز به اذن و یاری حق میسر نیست:

هست بر سمع و بصر مُهر خدا
در حُجُبِ بس صورت است و بس صدا
آنچه او خواهد رساند او به چشم
از جمال و از کمال و از گُرشم

(همان، ۶۷۹/۲ و ۶۸۰)

۳-۱-۱. پیامدهای کشف ابزاری

مولانا جسم و نیروی آن را برخوردار از پیامدهای کشف می‌داند. او با اشاره به «قوتِ جبرئیل» بر آن می‌رود که این نیرو پس از دیدن حق، در او به ظهور رسیده است.

قوتِ جبرئیل از مطبخ نبود بود از دیدار خَلق وجود

(مولوی، ۱۳۸۴: ۶/۳)

وی دربارهٔ نیروی ابدال حق هم بر همین میزان به داوری می‌نشیند. اما بیشتر سخنان مولانا دربارهٔ پیامدهای معرفتی و معنوی این گونه از کشف است. یکی از مهم‌ترین آثار دیدنِ نادیدنی‌ها، چرخش قدرت در موازنهٔ جهان - خدا در نگاه انسان است. آدمی که پیش از باز شدن دیدگانش با چشمی جهان‌بین به نظاره می‌نشست، اکنون و با گشودگی چشمی جان‌بین، جهان را به گونه‌ای دیگر می‌نگرد:

هر که از دیدار برخوردار شد این جهان در چشم او مردار شد
(همان، ۵۸۲/۲)

چنین رویدادی سبب چرخش مهم دیگری هم هست. انسان پیش از دیدار، انسانی خودبسنده است و پدیدارهای عالم را با مرکزیت خود می‌نگرد و تفسیر می‌کند؛ اما انسان پس از دیدار بی‌تماشای حق به شمار نمی‌آید.

بی‌تماشای صفت‌های خدا گر خورم نان در گلو ماند مرا
چون گوارد لقمه بی دیدار او بی‌تماشای گل و گلزار او
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۰۷۹/۲ - ۳۰۸۰)

از دیگر پیامدهای کشف ابصری که آشکارا با درجاتی از کشف معنوی همراه می‌شود، دیدن مراتب بالایی از اسباب طولی این جهان و به تعبیر عارفان، مراتب بالاتر ظهورات هستی است. در نگاه مولانا بر این منوال نگریستن، نیازمند دیده ویژه‌ای است که او با تعبیر «دیده‌منور» از آن یاد می‌کند (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۰۰/۲ - ۱۰۰۳)؛ اما بی‌هیچ تردید از نظرگاه پیر بلخ بنیانی‌ترین پیامد کشف ابصری، به تماشا نشستن حقیقت‌عریان است. سالک در چنین جایگاهی می‌تواند از منظری نیکو و بدون واسطه حقیقت را بنگرد:

بی‌سبب بیند چو دیده شد گذار تو که در حسی سبب را گوش دار
بی‌سبب بیند نه از آب و گیا چشم، چشمه معجزات انبیا
(همان، ۱۸۴۲/۲ و ۱۸۴۴)

۳-۱-۲. زمینه‌های کشف ابصری

بلندترین نگره مولوی در تبیین چگونگی وصول به «مقام دیدن» و به تعبیر قیصری کشف ابصری آن است که انسان باید همت خود را به کار گیرد تا حق، آدمی را

بینند. دیدن حق به سوی آدمی، دریچه‌های قلب باطنی وی را می‌گشاید و دیده‌ او را بینا می‌سازد:

دیده‌ تو چون دلم را دیده شد شد دل نادیده غرق دیده شد

(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۹/۲)

نگاه حق به انسان از رهگذر فرایندی ویژه رخ می‌دهد؛ این فرایند که در عرفان از آن با نام «فنا» یاد می‌شود، به گونه‌ای سبب تحول وجودی و شناختی سالک می‌گردد که همه ابزارهای ادراکی او در نیرویی شگفت‌انگیز و پرتوان ذوب می‌شوند و دچار دگرگونی سرشتی می‌گردند. به عنوان جایگزین، ابزارهای شناختی فوق‌العاده‌ای، همچون موهبتی از سوی حق در اختیار سالک قرار می‌گیرد. ابزارهایی که به تعبیر مولوی «نعم‌العوض» است و او را از هرگونه ابزار معرفتی دیگر بی‌نیاز می‌سازد:

دیده‌ ما چون بسی علت در اوست

رو فنا کن دیدِ خود در دید دوست

دیدِ ما را دیدِ او نعم‌العوض

یابی اندر دیدِ او کلِ غرض

(همان، ۹۲۱/۱ - ۹۲۲)

برای وصول به این مقام، مولانا همه را به صبر می‌خواند^{۱۰} (همان، ۷۱/۲).

۲-۳. کشف سمعی

مولانا به این گونه از کشف به دلیل اهمیت آن بسیار پرداخته است. در مراتب کشف سمعی به گونه‌ای تنوع برمی‌خوریم که از شنیدنی‌های اطرافمان همچون شنیدن صدای تسیح موجودات آغاز شده و تا ارجمندترین آن‌ها یعنی شنیدن صدای وحی الهی پیش می‌رود. مولانا این گونه از کشف را با نام‌هایی همچون گوش غیب‌گیر، گوش سر، گوش دل، گوش بی‌گوش و مانند آن می‌خواند.

۳-۲-۱. پیامدهای کشف سمعی

پیر بلخ بر آن است که تمام انسان‌ها با همهٔ تکثرهای زبانی و فرهنگی قادر به شنیدن ندای حق هستند و می‌توانند از پیامدهای مثبت آن در زندگی خود بهره‌گیرند (مولوی، ۱۳۸۴: ۲۱۰۸/۱). البته کیفیت این صدا در گوش بندگان متفاوت است و از اندازهٔ قرب آن‌ها به حق نشأت می‌گیرد (همان، ۲۸۸۰/۲). این نکته همچنین سبب پیدایی مراتب گوناگون در گوش معنوی می‌گردد. به گونه‌ای که برخی تنها به شنیدن صداهایی مثالی یا صداهایی در اطرافشان که در سطح عادی زندگی قابل شنیدن نیست، موفق می‌شوند؛ مانند شنیدن صدای کف زدن برگ‌ها:

تو نبینی برگ‌ها را کف زدن گوش دل باید نه این گوش بدن
(همان، ۱۰۰/۳)

و یا شنیدن صدای تسبیح موجودات (همان، ۱۰۲۲/۳) و برخی تا شنیدن صدای وحی نیز پیش می‌روند. در نگاه مولانا گوش‌ی که مخاطب وحی الهی واقع می‌شود، ارجمندترین گوش است:^{۱۱}

سِرْ کَشْدْ گوش محمد در سُخُنْ
کش بگوید در نُبی حق هو اُدُنْ
سربه سر گوش است و چشم است این نبی
تازه زو ما، مُرضع است او، ما صبی

(همان، ۱۰۲/۳ - ۱۰۳)

این گونه از کشف صوری همچون گونه‌های دیگر آن در مراتب بالای خود همراه با مراتبی از کشف معنوی نیز خواهد بود.^{۱۲}

۲-۲-۳. زمینه‌های کشف سمعی

بزرگ‌ترین مانع برای گشایش گوش باطن را مولانا گوش سر یا گوش حس می‌داند. در نگاه او پنبه در گوش حس کردن و گوش سر را به گوش سر بدل نمودن، زمینه شنیدنی‌هایی را فراهم می‌آورد که گویی برای شنیدن به گوشی نیاز ندارند:

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید
بند حس از چشم خود بیرون کنید
پنبه آن گوش سر گوش سر است
تا نگردد این کر آن باطن کر است
بی حس و بی گوش و بی فکر شوید
تا خطاب ارجعی را بشنوید

(همان، ۵۶۶/۱ - ۵۶۸)

هم‌خانگی غفلت با گوش جان بشر از دیگر موارد مهمی است که زمینه شنیدن حق را می‌زداید؛ از همین روست که در مثنوی بارها به پیراستن گوش از غفلت خوانده شده‌ایم (مولوی، ۱۳۸۴: ۴۸۲/۳). همچنین مولوی سبب اساسی ناشنوایی آدمیان را به دوری ایشان از سپهر محرمیت حق نسبت می‌دهد و بر آن می‌رود که مهم‌ترین بستر ساز شنیدن شنیدنی‌ها ایجاد پیوند دوباره محرمی با حق است. او به هنگام بیان حکایت مارگیری که اژدهای افسرده‌ای را به خیال مرده بودن به شهر آورده بود، به حیات مند بودن همه موجودات عالم و تسبیح گویی آن‌ها در محضر حق اشاره می‌کند و در راستای تبیین این سخن می‌گوید:

ما سمعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
از جمادی عالم جان‌ها روید غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت و سوسه تأویل‌ها نربایدت

(همان، ۱۰۱۹/۳ - ۱۰۲۲)

مثنوی آکنده از بررسی چرایی این ناشنوایی است. در باور مولانا گوش‌های بسیار و ذومراتبِ جان آدمی، آنگاه باز می‌شوند و می‌توانند بشنوند که انسان خود را از کمند شنیدن صداهای مزاحم اطراف رها کند. به بیان دیگر در همهٔ مراتب وجود انسان و عالم، صداهای حق و مزاحم پراکنده‌اند و تنها با نشنیدن صداهای مزاحم است که آدمی توفیق حق‌شنوی را می‌یابد.

گوش خر بفروش و دیگر گوش، خر در نیابد این سخن را گوشِ خر
(همان، ۱۰۲۸/۱)

یا:

گوش سر بر بند از هزل و دروغ تا بینی شهر جان پر فروغ
(همان، ۱۰۱/۳)

همچنین ابزارهای ادراکی انسان در مرتبهٔ جسمانی او و سرسپردگی در برابر
مدرکات آن‌ها سدهٔ بزرگی در راه گشودگی گوش باطنی است:

گُرز بر خود زن، منی در هم شکن
زانکه پنبهٔ گوش آمد چشم تن

(همان، ۷۳۲/۶)

۳-۳. کشف شمی

استشمام روایح ربوبی و نفحات الهی، از دستاوردهای شامهٔ سالک راه حقیقت
است. برای استشمام این بو باید به بینی هماهنگ با آن مجهز بود. در نگاه مولوی از
بن، بینی واقعی آن است که بتواند بویی از کوی یار بیوید:

بینی آن باشد که او بویی برد بوی، او را جانب کویی برد
هر که بویش نیست بی بینی بُود بوی آن بوی است کآن دینی بُود

(همان، ۴۴۰/۱ - ۴۴۱)

مولانا مرشد کامل را به سبب اشراف او بر بوهای معنوی «بوشناس» و بینی‌ای را که بر بوییدن این گونه بوها تواناست، «دماغ بوشناس» خوانده است (مولوی، ۱۳۸۴: ۴۷۷۷/۳ و ۱۷۷۴/۴).

پیامدهای کشف شستی

بو در اندیشه عرفانی مولوی نقش نشانگی دارد و آدمی را به سوی عالم معنا می‌راند:

رنگ و بو غماز آمد چون جرس از فرس آگه کند بانگ فرس
بانگ هر چیزی رساند زو خیر تا بدانی بانگ خراز بانگ در
(همان، ۱۲۶۸/۱ - ۱۲۶۹)

این جهان در همه سپهرهای خود با بوهای خوش حق، نشانه‌گذاری شده تا بشر با استشمام آن بتواند دل از این فراموش‌خانه بکند و به سوی خاستگاه اصیل خدایی خود پرواز کند:

زین غمام بانگ و حرف و گفت‌وگوی پرده‌ای کز سیب ناید غیر بوی
باری افزون کش تو این بو را به هوش تا سوی اصلت برد بگرفته گوش
(همان، ۸۵/۶ - ۸۶)

یکی از مهم‌ترین پیامدهای بوییدن روایح ربوبی، مستی سرشاری است که همه مراتب وجودی سالک را به طرب و اطمینان می‌دارد. به دلیل همین ژرفا و پیچیدگی مستی است که مولوی آن را برتر از مستی صد خُم شراب می‌داند:

مستی‌ای کآید ز بوی شاه فرد صد خُم می‌در سر و مغز آن نکرد
(مولوی، ۱۳۸۴: ۶۷۳/۳)

غلبه مستی بر انسان به درماندگی عقل او و درافتادنش به وادی «حیرت» می‌انجامد. حیرت نیز سبب ناتوانی در به‌کارگیری «زبان» به مثابه ابزار پیام‌رسانی می‌گردد. حال

همان گونه که مستی ظاهری و برآمده از شراب مادی، گویایی را از زبان جسمانی بشر می‌ستاند، «بوی شاه فرد» به مثابه شراب معنوی که همه عوالم سالک را به مستی آورده - با توجه به چندگانگی زبانی انسان از رهگذر چندگانگی مراتب وجودی او - همه «زبان‌های» او را می‌ستاند و وی را دچار حیرت و دهشتی عظیم می‌نماید:

بوی آن دلبر چو پیران می‌شود آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود

(همان، ۳/۳۸۴۳)

اکنون که سالک در همه مراتب هستی شناختی خود آراسته به بوی حق شده، همچون فردی معطر به بویی خوش، توان نهان داشتن آن را از کف می‌دهد:

خود نه آن بوی است این کاندر جهان

صد هزاران پرده‌اش دارد نهان

پُر شد از تیزی او صحرا و دشت

دشت چه کز نه فلک هم درگذشت

(همان، ۴/۱۸۲۲ - ۱۸۲۳)

لطیفه‌ای که مولانا به هنگام پرداختن یکی از این اییات یادآوری می‌کند، آن است که کشف و مکشوفات آن به منزله راهبری عمل می‌کند که آدمی را به بوستان حقیقت یا به بیابان ضلالت می‌کشاند؛ بنابراین باید به خاستگاه آن توجه داشت و در دام بوهای شیطانی گرفتار نیامد:

بو قلاووز است و رهبر مر تو را می‌برد تا خلد و کوثر مر تو را

بو دوای چشم باشد نورساز شد ز بویی دیده یعقوب باز

بوی بد مر دیده را تاری کند بوی یوسف دیده را یاری کند

(همان، ۱/۱۹۰۱ - ۱۹۰۳)

نفعات پراکنده در عالم چنانند که می‌توانند سبب احیای قلب‌های مرده گردند. از همین روست که در سفارش پیامبر رحمت، به گشایش شامهٔ جان در برابر این نفعات فرمان داده شده‌ایم.^{۱۳} مولانا با اشاره به سخن رسول حق می‌گوید:

گفت پیغمبر که نفعات‌های حق اندر این ایام می‌آرد سبق
گوش و هوش دارید این ایام را دربرباید این چنین نفعات را
نفعه آمد مر شما را دید و رفت هر که را می‌خواست جان بخشید و رفت
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۹۵۱/۱ - ۱۹۵۴)

مولوی «بو» را همچون پیامبر غیب می‌داند. از منظر غیب آفاقی، وی به مواردی همچون «اخبار رسول حق درباره اویس قرنی»^{۱۴} (همان، ۴، ۱۸۲۷ به بعد) و «مژده دادن بایزید، تولد ابوالحسن خرقانی را» به واسطهٔ بویی که از جانب خرقان شنید (همان، ۴، ۱۸۰۳-۱۸۳۴) اشاره می‌کند. از منظر انفسی نیز وی بر آن است رسولی که بر شنیدن بو از راه دور تواناست، خواهد توانست بوی باطن آدمیان را نیز استشمام کند:

آنک یابد بوی حق را از یمن چون نیابد بوی باطل را از من؟
مصطفی چون برد بوی از راه دور چون نیابد از دهان ما بخور؟
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۶۱/۳ - ۱۶۲)

۳-۴. کشف ذوقی

ذوق یعنی چشیدن؛ و مراد از کشف ذوقی، چشیدن چشیدنی‌های معنوی و روحانی است؛ چشیدنی‌هایی که به تعبیر مولانا از دسترس ادراک عقل باریک اندیش نیز دور می‌ماند:

عاشق از خود چون غذا یابد رحیق عقل آنجا گم بماند ای رفیق
(همان، ۱۳۸۴: ۱۹۸۱/۱)

در نظرگاه مولوی، جهان سفره گسترده موهبت‌های الهی است. برای بهره‌گیری از این خوان پر نعمت، تنها لازم است که فرومایگی معنوی (به تعبیر او: خست) و رضایت به مواهب فروتر کنار گذاشته شود و آدمی با آگاهی به جایگاه خود در سپهر هستی به طعام فرومایگان بسنده نکند:

جدا خوانی نهاده در جهان لیک از چشم خسیسان بس نهان
گر جهان باغی پر از نعمت شود قسم موش و مار هم خاکی بود
(همان، ۳۰۰-۳۰۱)

در اندیشه پیر بلخ، به کف آوردن ابزار لازم ادراکی برای بهره‌گیری از طعام و شراب روحانی، امری بایسته است؛ دستگاهی که کارآمدی آن تا اندازه زیادی به درماندگی آشکار ابزارهای فروتر وابسته است و با واپس زنی آنها می‌توان به سرشار شدن جان آدمی از خوان معنوی حق دل بست:

این دهان بستی، دهانی باز شد کاو خورنده لقمه‌های راز شد
گر ز شیر دیو، تن را وا ببری در فطام او بسی نعمت خوری
(همان، ۳۷۴۷/۳ - ۳۷۴۸)

۳-۴-۱. پیامدهای کشف ذوقی

به طور کلی می‌توان پیامدهای این نوع از کشف را در دو دسته تأثیرات احوالی و شناختی دسته‌بندی کرد. در سویه احوالی این پیامدها، عمدتاً از مستی سرشار برآمده از چشیدنی‌های الهی بر جان سالک سخن گفته شده است. برای نمونه، مولانا به مستی جان آدمی بر اثر مؤانست با شراب لایزالی اشاره می‌کند (مولوی، ۱۳۸۴: ۶، ۲۷۶۸). این مستی آن‌چنان نشاط‌آور و جان‌افزاست که در یکی از زیباترین تعابیر در مثنوی، مولانا این‌گونه آن را می‌طلبد:

بر کف من نه شراب آتشین و آنگه آن کر و فر مستانه بین
(همان، ۲۰۱۷/۶)

در سویه شناختی تأثیرات کشف ذوقی در یک مورد، مولانا به انباشت معرفت‌های
جان خود اشاره کرده و روترشی ظاهری‌اش را در جهت دور نگاه داشتن نامحرمان از
شیرینی معنوی حق تفسیر می‌کند:

من ز شیرینی نشستم رو ترش من ز پری سخن باشم خمش
تا که شیرینی ما از دو جهان در حجاب رو ترش باشد نهان
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۷۶۰ - ۱۷۶۱)

همراه بایسته این تراکم شناختی در جان سالک، برخوردار می‌توان تشخیص
همه شیرینی‌ها و شورهای معرفتی است. سالک در این منزل به یاری چشیدنی‌های حق
که بر جانش نشسته، می‌تواند سره را از ناسره بازشناسد:

جز که صاحب ذوق که شناسد بیاب
او شناسد آب خوش از شوره آب

(همان، ۲۷۶/۱)

۳-۴-۲. زمینه‌های کشف ذوقی

موهبت برخوردار از نعمت‌های خوان معنوی حق، از یک سوی به پیراستن جان
از طعام‌های بیگانه و از سوی دیگر به آراستن آن به پیش‌گام‌های بایسته این مهمانی،
همچون کوشیدن برای فراهم‌آوری دستگاه هاضمه‌ای درخور ضیافت حق، وابسته
است. در سویه اول، مولانا به پیراستن جان از جرم و فساد و خود دادن آن به ترک
خوراک‌های دنیایی فرامی‌خواند (همان، ۳۴۸۸/۶ و ۱۳۷۲/۱)؛ در سویه دوم نیز به
تمرین دادن نفس در جهت کسب آمادگی برای دریافت موهبت‌های خداوندی
دعوت می‌کند (همان، ۴۱۶۳/۳ و ۶۳۶/۲).

۳-۵. کشف لمسی

قیصری کشف لمسی را برآیند پیوند میان دو نور یا دو جسد مثالی می‌داند. وی با اشاره به روایتی از پیامبر خدا (ص) به آرامشی که ایشان پس از قرار گرفتن دست خداوند در میان دو کتف خود احساس کردند، اشاره می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷). سید حیدر آملی نیز به همین بیان و ارائه نمونه یاد شده بسنده می‌نماید (آملی، ۱۳۶۸: ۴۶۲). در میان متأخران هم بحث درازدامنی در این مورد به چشم نمی‌خورد؛ گرچه به نظر می‌آید تعریف آن اندکی توسعه داده شده است (شجاعی، ۱۳۸۱: ۱۵۱). به هر حال تلاش نگارنده برای یافتن نمونه‌ای از این گونه کشف صوری در مثنوی به جایی نرسید.

نتیجه‌گیری

به گونه‌ای کوتاه می‌توان چنین گفت:

۱. سخن از دسته‌بندی کشف در تاریخ عرفان اسلامی، از قرن چهارم با ابونصر سراج طوسی آغاز می‌شود. اما جامع‌ترین و دقیق‌ترین دسته‌بندی در این مورد از آن قیصری، شارح فصوص است. این دسته‌بندی پس از او همچون بنیانی در پژوهش‌های عرفانی نگریسته می‌شود.

۲. گرچه مفاهیم گوناگونی در سپهر سخن از کشف به کار گرفته می‌شود، اما نگارنده بر این باور است که یکی از بنیانی‌ترین دلایل آن، طی شدن روند تکاملی مفاهیم در سامانه تصوف اسلامی است. از قرن چهارم تا هفتم با آشفته‌گی مفهومی در این سامانه مواجهیم؛ اما ظهور ابن عربی و توجه ویژه او به مفاهیم و بیان چستی آن‌ها سبب می‌شود تا پس از او طیفی از شاگردانش بتوانند برپایه برسازای‌های مفهومی او سامانه‌ای منطقی را بنا کنند. از همین روست که پس از او عرفان، روز به روز به فلسفه

نزدیک‌تر می‌شود. مفهوم مکاشفه و کشف نیز یکی از همین موارد است که در اندیشه قیصری به دسته‌بندی بهینه و سامان‌مندی دست می‌یابد.

۳. مولانا به ارزش معرفتی کشف، باور ژرف دارد. از همین روست که پیوسته در مثنوی به سوی آن خوانده می‌شویم. در این راستا وی از تعبیرهای متنوع متضادی همچون (چشم آخر بین - چشم آخر بین)، (گوش سر - گوش سر) و مانند آن بهره می‌گیرد تا سوییته کنشی دسته‌بندی خود را نشان دهد و مخاطب را به سوی آن فراخواند.

۴. مولوی با چیرگی از تزلُّع خود بر دانش عرفان سود می‌جوید و با یاری ذوق سرشار، سخنان پیچیده درباره کشف و دیگر مباحث عرفانی را در برابر دوستداران آن قرار می‌دهد. گفته‌های او درباره گونه‌های کشف، یکی از همین موارد است. مولانا به اقسام گوناگون کشف صوری می‌پردازد و افزون بر یادآوری مواردی برای هر یک، به پیامدها و زمینه‌های اساسی شکل‌گیری آن‌ها نیز اشاره می‌کند. پیر بلخ به چشم و گوش حقیقت بین باور دارد، اما بیشتر از هر یک از گونه‌های کشف صوری، به کشف سمعی پرداخته است. این امر شاید به دلیل گستردگی و چندگانگی شنیدنی‌های اطراف ماست؛ چنان‌که از پست‌ترین صداها تا ارجمندترین آن‌ها (شنیدن صدای وحی الهی) را در بر می‌گیرد.

۵. افزون بر گونه‌های کشف صوری، در مثنوی از اقسام کشف معنوی نیز به ظرافت سخن گفته شده که در مجال جداگانه‌ای باید بدان پرداخت.

پی‌نوشت

^۱ برای نمونه می‌توان به این آثار مراجعه کرد: قشیری، *الرساله القشیریة*؛ خواجه عبدالله انصاری، *منازل السائرین*؛ شمس‌الدین رازی، *حدائق الحقائق*؛ عزالدین محمود کاشانی، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*؛ ابن عربی، *الفتوحات المکیة*؛ و قیصری، *مقدمه شرح فصوص الحکم*.

^۲ روشن است که مکاشفه نزد عارفان، برخوردار از درجات گوناگونی بوده و ژرفای آگاهی شخص تجربه‌گر، نسبت مستقیمی با درجه کشف او خواهد داشت.

^۳ برای نگاهی سامان‌مند به مراتب ظهورات و تجلی، ن. ک: قنوی، *النفحات الالهیه*، ص ۱۸ و جامی، *نقد النصوص*، صص ۳۰-۳۱ و فرغانی، *مشارق الدراری*، صص ۱۴۳-۱۴۴.

^۴ نگارنده برای پرهیز از به درازا کشیدن سخن و دور بودن این موضوع از مسأله اصلی نوشتار پیش رو، مطالعه آن را به خوانندگان گرامی وامی‌نهد. برای نمونه می‌توان به این منابع نگریست: *منازل السائرین*، صص ۷۰۱-۷۲۰ و *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، باب پنجم، فصل هشتم و باب دهم، فصل نهم و *الفتوحات المکیة*، باب‌های ۲۰۹ و ۲۱۰.

^۵ برای نمونه، ن. ک: آملی، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، صص ۴۶۲ به بعد.

^۶ قیصری و برخی عارفان پس از او، به هنگام تبیین هر یک از این اقسام، به ارائه نمونه‌هایی هم پرداخته‌اند. نگارنده از این نمونه‌ها در زمان بحث از دیدگاه مولانا سخن خواهد گفت.

^۷ همچنین، ن. ک: آملی، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، ص ۴۶۹ و آشتیانی، شرح *مقدمه قیصری*، ص ۵۵۹.

^۸ بررسی گونه‌های کشف معنوی از عهده این نوشتار بیرون است؛ اما به هر حال اشاره‌ای کوتاه بدان در این مجال خالی از لطف نیست. کشف معنوی در نگاه شارح فصوص، شش مرتبه است. نخست، حدس که در آن معانی در قوه مفکره به ظهور می‌رسند. دوم، نور قدسی که در آن معانی بر قوه عاقله می‌تابند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۰). برخی بر آنند که تنها در اینجا است که می‌توان عقل را عقل نامید (شجاعی، ۱۳۸۱: ۱۵۲). سوم، ظهور معانی در قلب. در این صورت، مکشوف یا از سنخ معانی غیبی است و یا از سنخ حقایق غیبی. در صورت اول، الهام و در صورت دوم، مشاهده قلبی خوانده می‌شود (آملی، ۱۳۶۸: ۴۷۰).^۹ چهارم، شهود روحی که در آن، معانی در مرتبه روح ظهور می‌یابند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۰ و شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۴۷). پنجم و ششم، کشف سرّی و کشف خفی که در آن، معانی بر دو مرتبه سرّ و خفی آشکار می‌گردند. کشف خفی در نگاه قیصری در مرتبه فنا رخ می‌دهد. از دید ایشان، کشف سرّی و خفی، قصوای مراتب کشف شمرده شده و کیفیت آن به گونه‌ای است که نه می‌توان به آن اشارتی داشت و نه به قید عبارت درآورد (آملی، ۱۳۶۸: ۴۷۱).

^۹ گود: بگوید.

^{۱۰} برای دیدن پاره‌ای از زمینه‌های دیگر، ن. ک: مثنوی، دفتر دوم، ۲۳۰۹ و دفتر ششم، ۲۶۱ و ۸۲۵.

^{۱۱} قیصری نیز در مقدمه خود بر شرح فصوص، ص ۱۰۹ این گونه آورده است: «و اعلی المراتب فی طریق السماع، سماع کلام الله من غیر واسطه کسماع نبینا». و نیز، ن. ک: آملی، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، ص ۴۶۶.

^{۱۲} برای دیدن پاره‌ای دیگر از ابیات مثنوی درباره کشف سمعی، ن. ک: دفتر اول، ۳۱۲۵ و دفتر دوم، ۵۶۹ و دفتر چهارم، ۶۹۴ و ۸۶۱ و دفتر ششم، ۱۶۵۶.

^{۱۳} متن این حدیث چنین است: «ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الافتعروضوا لها». فروزانفر، *حدیث مثنوی*، ص ۲۰.

^{۱۴} ابیات اشاره شده در متن و این ابیات: مثنوی، دفتر دوم، ۱۲۰۳ به بعد و دفتر چهارم، ۵۵۱ و دفتر ششم، ۲۸۳۱ اشاره به حدیث نبوی مشهور دارند که فرمود: «انی لأجد نفس الرحمن من قبل الیمن». فروزانفر، *حدیث مثنوی*، ص ۷۳.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۵). شرح مقدمه قیصری. چاپ چهارم. قم. دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸). جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار. چاپ اول. تهران. علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۹۹م). الفتوحات‌المکیه. به تصحیح احمد شمس‌الدین. چاپ اول. بیروت. دارالکتب العلمیه.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۷۰). منازل‌السائرين. چاپ سوم. قم. بیدار.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص. چاپ دوم. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۵). مرصاد‌العباد. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران. علمی و فرهنگی.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۶۰م). اللمع. تحقیق عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی مسرور. مصر. دارالکتب الحدیث.
- شجاعی، محمد. (۱۳۸۱). مقالات. چاپ اول. تهران. سروش.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۱). مبانی نظری تجربه دینی. چاپ اول. قم. دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرغانی، سعید. (۱۳۷۹). مشارق‌الدراری. چاپ دوم. قم. دفتر تبلیغات اسلامی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۱). احادیث مثنوی. چاپ سوم. تهران. امیرکبیر.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). الرسالة‌القشیریة. تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف. چاپ اول. قم. بیدار.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵). النفحات‌الالهیه. تصحیح محمد خواجه‌جوی. چاپ اول. تهران. مولی.

- قیصری، محمد داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش استاد سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ اول. تهران. علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۶). مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چاپ هفتم. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلاباذی، ابوبکر. (۱۳۴۹). خلاصه شرح تعرف. تصحیح دکتر احمد علی رجایی. تهران. بنیاد فرهنگ ایران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۴). مثنوی معنوی. چاپ دوم. تهران. هرمس.