

مقایسه مفهوم «فنا» در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری

مهدی عرب جعفری محمدآبادی<sup>۱</sup>

دکتر مریم شعبانزاده<sup>۲</sup>

چکیده

ابوسعید ابوالخیر از عارفان مکتب خراسان است که اندیشه‌های این مکتب با اندیشه‌های هندی قرابتی فراوان دارد. سپهری نیز از شاعران بنام معاصر است که درباره شعر او، بویژه اندیشه‌های عرفانی اش سخنانی فراوان گفته شده است. برخی شعر او را دارای مبانی عرفان ایرانی اسلامی، برخی دارای مبانی عرفان هندی و شرقی و برخی تهی از عرفان دانسته‌اند. گزینش واژگان مدخلی است بر طرز تفکر شاعران لذا پژوهنده یکی از راه‌های شناخت عرفان سپهری را گزینش اصطلاحات و مفاهیم عرفانی در سروده‌های وی می‌داند، این قلم برای روشن کردن چیستی و چگونگی عرفان سپهری، از میان مفاهیم و اصطلاحاتی فراوان که در شعر او نهفته است، اصطلاح «فنا» را که به قرابت آن با نیروانا در عرفان هندی اشاره کرده اند، برگزیده و می‌کوشد مفهوم آن را در مقایسه با کاربرد همین اصطلاح نزد ابوسعید ابوالخیر یکی از بزرگترین عارفان اسلامی مقایسه کند و ضمن بیان همانندی‌ها و تفاوت‌های این اصطلاح در سروده‌های سپهری و گفتار ابوسعید، سرچشمه عرفان سپهری را بنمایاند.

**کلمات کلیدی:** عرفان، اصطلاح عرفانی، فنا، ابوسعید ابوالخیر، سپهری.

m.arabjafari@yahoo.com

shabanzadeh\_m@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۳/۹/۲۳

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان.

۲. دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان.

تاریخ دریافت

۹۳/۳/۱۷

### مقدمه

در قرآن آیاتی وجود دارد که ناظر بر مفهوم فنا است.

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهٗ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص/۸۸)

هر چیزی جز ذات پاک الهی هالک و نابود است. فرمان سلطنت عالم با او و رجوع همه خلایق به سوی اوست.

بیشتر تعاریفی که عرفا از فنا کرده‌اند همانند هم است، می‌توان در یک جمله گفت فنا بریدن و دل‌کندن از همه آویخته‌ها (تعلقات) و حتی تهی شدن از خود است. «فنا پاک شدن است از صفات نکوهیده و بقا تحصیل اوصاف ستوده» (قشیری، ۱۳۸۳: ۱۰۶ و هجویری، ۱۳۷۱: ۳۱۲)

تقسیماتی نیز برای فنا گفته‌اند، برای نمونه، خواجه عبدالله انصاری برای فنا سه درجه قائل است: «درجه نخستین: فنای معرفت است در معروف. درجه دوم: فنای مشاهده طلب است تا طلب از میان رود. فنای مشاهده معرفت است تا معرفت از میان رود. درجه سوم: فنا از مشاهده فناست و آن فناست از روی حق که برق معاینه را دریابد و بر بحر جمع کشتی براند» (انصاری، ۱۳۸۳: ۲۱۷) سهروردی و کاشانی هم فنا را به دو گونه فنای ظاهر (فنای افعالی) و فنای باطن (فنای صفاتی و فنای ذاتی) تقسیم می‌کنند. (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۹۱ و کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۲۷)

عرفان سپهری تا حدودی زیر تأثیر عرفان هندی است. در آیین هندی و بودایی «نیروانا» را برابر با «فنا» می‌دانند. «نیروانا» یعنی فرونشاندن عطش تمایلات و گریز و آزادی از سلسله علل پیدایش‌ها و رنج جهانی و ساحل ممتاز و کمال مطلوبی که بر اثر طریق هشت گانه بودایی تحقق می‌پذیرد» (شایگان، ۲۵۳۶: ۱/۱۶۵) در عرفان ایرانی نیز منظور از فنا را فانی گشتن حقا و تمایلات دانسته‌اند. «معنی فنا آن باشد که حقا از او فانی گردد و او را در چیزی حظ نماند و تمیز از او ساقط گردد. و معنی فانی گشتن حظوظ، آن باشد که او را به کس انس نماند و به چیزی لذت نماند میان مونس و موحش و میان ملذ و مولم» (مستملی، ۱۳۶۶: ۳/۱۵۷۰) مکتب‌های بودایی بر آنند که درک نیروانا ممکن نیست. «نیروانا» واقعیتی است ورای پدیده‌های جهان و بر فراز مقولات هستی و نیستی» (شایگان، ۲۵۳۶: ۱/۴۲۶) با همه همانندی‌هایی که فنا با نیروانا دارد، این دو کاملاً یک چیز نیستند. «نیروانا» هدف ممتاز آیین بودا است، اما فنا هدف ممتاز عارف ایرانی نیست، بلکه

عارف پس از فنا به بقا در خدا می‌رسد؛ و هدف نهایی او اتحاد و وصال با خداست. به گفته کاشانی «فنا عبارتست از نهایت سیر الی الله، و بقا عبارتست از بدایت سیر فی الله» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۲۶) شاید بهتر آن باشد که «نیروانا» را برابر با وحدت در عرفان ایرانی دانست.

### بیان مسأله

ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه.ق) «در تصوف و عرفان ایرانی، همان مقام را دارد که حافظ در قلمرو شعر فارسی. هر دو تن دو نقطه کمال و گلچین کننده مجموعه زیباییها و ارزشهای پیش از خویشند. ... و آنچه در طول چهار قرن نخستین تصوف و عرفان ایرانی - که دوران زرین این پدیده روحانی و فرهنگی است، یعنی دوران زهد و عشق و ملامت - وجود داشته در رفتار و گفتار ابوسعید خلاصه و گلچین شده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: مقدمه، بیست و سه)

درباره ابوسعید و اندیشه فنا او باید گفت که: «پیر از خود رها شده میهنه اندیشه فنا در حق و بقای در حق را که یکی از اساسی ترین و عالی ترین بن مایه های عارفانه است، چنان در گفتار و کردار مخلصانه خود تجسم بخشید که از این پس اگر از او نامش را بپرسند، بایزیدوار می گوید: سالهاست او را گم کرده ام. هر چه بیشتر می جویم کمتر می یابم. اگر از مذهب او سوال کنند مولوی وار می گوید:

مذهب عاشق ز مذهبها جداست      عاشقان را مذهب و ملت خداست

اگر به صدای دل او گوش دهند، مانند حلاج انا الحق می گوید و اگر از «کیستی» او بپرسند، اگر نگوید «لیس فی الجبه سوی الله»، رندانه و سرخوش جواب می دهد: «هیچ کس بن هیچ». (پورخالقی، بی تا: ۱۶۲)

درباره شعر سهراب سپهری (۱۳۰۷-۱۳۵۹ خ) شاعر معاصر سخنانی زیاد گفته شده است؛ برخی او را دارای عرفان ایرانی دانسته اند (احتشامی، ۱۳۷۷: ۶۳)، برخی گفته اند عرفان او از گونه عرفان هندی یا بودایی است (آشوری، ۱۳۷۱: ۲۶ و فرج سرکوهی، ۱۳۷۳: ۱۰۲)، و برخی دیگر او را پوچ گرا و به هیچ رسیده خوانده اند.

شمیسا عرفان سپهری را به عرفان شرقی و ایرانی هر دو نزدیک دانسته است و به نزدیکی عرفان ایرانی و شرقی هم پی برده است. «مکتب خراسان در عرفان، خود آمیزه ای از

\_\_\_\_\_ مقایسه مفهوم «فنا» در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری (۱۰۷-۹۰) ۹۳  
افکار بودایی و چینی و آیین‌های کهن ایرانی و اسلام است. خراسان قرن‌ها با هند و چین در تماس و مراوده بوده است» (شمیسا، ۱۳۷۶: ۲۰). «بدین ترتیب عرفان سهراب سپهری ادامه زنده همان عرفان مکتب اصیل ایرانی یعنی مکتب مشایخ خراسان (در مقابل مکتب عراق است) و آرای او به آرای بزرگانی از قبیل ابوسعید ابوالخیر و مخصوصاً مولانا شبیه است» (همان: ۲۰).

گزینش واژگان مدخلی است بر طرز تفکر شاعران لذا پژوهنده یکی از راه‌های شناخت عرفان سپهری را گزینش اصطلاحات عرفانی در سروده‌های وی می‌داند، این قلم برای روشن کردن چیستی و چگونگی عرفان سپهری، از میان مفاهیم و اصطلاحاتی فراوان که در شعر او نهفته است، اصطلاح «فنا» که از بن‌مایه‌های پایه در عرفان اسلامی است و با نیروانای بودایی قرابت دارد و برخی آن را تا اندازه‌ای مقتبس از افکار هندی دانسته‌اند (غنی، ۱۳۴۰: ۱۵۷/۲)، را برگزیده و می‌کوشد مفهوم آن را در مقایسه با کاربرد همین اصطلاح نزد ابوسعید ابوالخیر سرسلسله عارفان ایرانی مقایسه کند و ضمن نشان دادن همانندی‌ها و تفاوت‌های آنان سرچشمه عرفان سپهری را بنمایاند.

#### پیشینه پژوهش

درباره ویژگی‌های «فنا»ی ابوسعید ابوالخیر پژوهش‌هایی صورت گرفته است که می‌توان به مقاله «هیچ کس بن هیچ» نوشته مهدخت پورخالقی چاپ شده در مجموعه مقالات کنگره علمی ابوسعید اشاره کرد. درباره عرفان سپهری نیز کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است که می‌توان مقالات: «باغ عرفان سهراب» نوشته زرین‌واردی چاپ شده در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان و «عرفان سهراب سپهری» نوشته خدیور و حدیدی چاپ شده در فصلنامه پژوهش ادبی را نام برد، اما تنها اثری که به بررسی مقایسه‌ای مفاهیم عرفانی در اندیشه‌های سپهری با مفاهیم عرفانی در اندیشه‌های عارفان پیشین ایران پرداخته است پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده با نام «بررسی مقایسه‌ای مفاهیم عرفانی در اسرارالتوحید و هشت کتاب سهراب سپهری» است، که این پژوهش برگرفته از آن است.

اکنون ویژگی‌های فنا (راه‌های رسیدن به آن، انواع آن و...) را در اندیشه‌های ابوسعید و سهراب مقایسه می‌کنیم.

## فناى ابوسعید و سپهرى

### رهایى از خویشتن

راه رسیدن به «فنا» و «نیروانا» فرو نشانند هر گونه میل و خواهش و در نهایت رهایى از خود است. سپهرى راه رسیدن به فنا را بریدن از همه آویخته‌ها می‌داند، می‌گوید:

«من به مهمانی دنیا رفتم؛ من به دشت اندوه، من به باغ عرفان، من به ایوان چراغانى دانش رفتم. / رفتم از پله مذهب بالا. / رفتم تا ته كوچه شك، تا هوای خنك استغنا، تا شب خیس محبت رفتم. / من به دیدار كسى رفتم در آن سر عشق» (سپهرى، ۱۳۸۷: ۲۸۲)

سپهرى با اندیشیدن در دنیا در می‌یابد كه جای او اینجا نیست، و گویا در این دنیا مسافرى غریب و سرگردان است؛ بنابراین دچار اندوه می‌شود. این اندوه از آن گونه اندوه‌هاست كه عرفا از آن سخن می‌گویند، اندوهی كه با دریافت دور افتادن از جای اصلی خویش و از بد حادثه به دنیا پناه آوردن، به آن دچار می‌گردند. اندوهی كه مولانا از زبان نى حكایت می‌كند:

بشنو این نى چون شكایت می‌كند	از جدایی‌ها حكایت می‌كند
از نیستان تا مرا بریده‌اند	در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق

(مولوی، ۱۳۵۷: ۱)

شور و شوق بازگشت به جایگاه نخستین در جان او شعله می‌گیرد و آتش به جانش می‌زند، شعله این آتش او را می‌سوزاند و پاک می‌كند، تا او را از آویخته‌ها می‌برد. لازمه استغنا قطع علاقه از بندها و بهره‌های دنیایی و از جاه و مقام و مال می‌باشد. به گفته حافظ:

بیار باده كه در بارگاه استغنا      چه پاسبان و چه سلطان، چه هشیار و چه مست

(حافظ، ۱۳۷۵: ۱۹)

در نخستین نگاه می‌توان فلسفه ابوسعید را استوار بر كوبش و سرکوبی نفس دانست. او آغاز راه فنا را كوبش و قربانی كردن نفس می‌داند و به مریدان و پیروان خویش سفارش می‌كند كه نفس خویش را سرکوب كنند. «ما كلُّ هذا آلا نَفْسِكَ إِن قَتَلْتَهَا وَآلا قَتَلْتِكَ وَإِن صَدَمْتَهَا وَآلا صَدَمْتِكَ وَإِن شَعَلْتَهَا وَآلا شَعَلْتِكَ» (منور، ۱۳۸۵: ۲۴۰) او راه رسیدن به حق را كشتن نفس می‌داند و می‌گوید خدای بزرگ این سخن را در تورات و انجیل و قرآن یاد

\_\_\_\_\_ مقایسه مفهوم «فنا» در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری (۹۰-۱۰۷) ۹۵  
کرده است، و این رستگاری بزرگ است. (همان: ۲۴۰) می‌گوید «سخن ما همیشه یک چیز  
است و آن را بر ناخنی توان نبشت: «اذْبَحِ النَّفْسَ وَ اِلَّا فَلَا تَشْتَعِلْ بِتُرْهَاتِ الصَّوْفِيَّةِ.»» (همان:  
۱۸۲ و ۲۸۵) او در داستان حسن مؤدب زیباترین درس رهایی از نفس را به شاگردانش  
می‌دهد. (همان: ۱۹۵-۱۹۷)

ابوسعید در تفسیر آیات قرآنی می‌کوشد آیات را بر شیوه فلسفه خویش تفسیر کند. در  
تفسیر آیه زیر می‌گوید: «(فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ ۲/۲۵۶) وَ طَاغُوتٌ كُلٌّ اَحَدٌ  
نَفْسَةٌ تَا بَه نَفْسِ كَافِرٍ نَگَرْدِي بَه خَدَايِ مَوْمِنِ نَشْوِي. طَاغُوتِ هِرْكَسِ نَفْسِ اَوْسْتِ كِه تَرَا اَز  
خَدَايِ پِيخِستِه مِي دَارَد» (منور، ۱۳۸۵: ۲۸۲) او گرامی‌ترین افراد را کسی می‌داند که از  
خودی خود بهره‌یزد (همان: ۲۸۶).

سپهری اگر چه در اشعارش به آیات قرآن اشاره می‌کند، اما چنین تفسیرهای عرفانی از  
آیات ندارد.

عرفا فنا را به دو گونه فناى ظاهر (افعالی) و فناى باطن (صفاتى و ذاتى) تقسیم کرده‌اند،  
این تقسیم‌بندی را با اندکی تفاوت می‌توان درباره سخنان و اشعار ابوسعید و سپهری انجام  
داد.

### فناى افعالی

«صاحب فناى ظاهر (فناى افعالی) چنان مستغرق بحر الهی شود که نه خود را و نه غیر  
خود را از مکونات هیچ فعل و ارادت اختیار نبیند و اثبات نکند آلا فعل و ارادت و اختیار حق  
سبحانه، و چنان مسلوب الاختیار گردد که به خودش اختیار هیچ فعل نماند و در هیچ کار  
خوض نکند و از مشاهده مجرد فعل الهی بی‌شائبه فعل غیر لذت می‌یابد» (کاشانی، ۱۳۷۲:  
۴۲۷)

در اشعار سپهری می‌توان مفاهیم و اندیشه‌هایی را دریافت که همه نشان از فناى افعالی  
او دارد. او می‌گوید: نیاویزیم، نه به بند گریز، نه به دامان پناه. / نشتابیم نه به سوی روشن  
نزدیک نه به سمت مبهم دور (سپهری، ۱۳۸۷: ۱۷۹). این گفته سپهری مانند گفته آن  
درویشی است که: «اندر دجله گرفتار شد و سباحه (شناگری) ندانست، یکی گفت از کناره  
که خواهی تا کسی را بیاهاگانم تا تو را برکشد، گفتا نه، گفت خواهی تا غرقه شوی، گفتا نه.  
گفت پس چه خواهی؟ گفت آنچه حق خواهد، مرا با خواست چه کار است» (هجویری،  
۱۳۷۱: ۲۲۴).

ابوسعید نیز کارها را به خدا نسبت می‌دهد نه به خود؛ در بیان شرح حال خود می‌گوید: «... و از این جنس ریاضت‌ها، که از آن عبارت نتوان کرد، بر ما گذر کرد و در آن تأییدها و توفیقه‌ها بود از حق تعالی و لیکن می‌پنداشتیم که آن ما می‌کنیم. فضل او آشکار گشت و به ما نمود که نه چنان است. آن همه توفیق حق بود و فضل او» (منور، ۱۳۸۵: ۳۴) با توجه به همین فنای افعالی است که او تاریکی (ظلمت) هستی خویش را ناچیز می‌کند و همه کارها را فضل و نظر عنایت خدا می‌داند. گفت: «ما را نشستی بود، در آن نشست عاشق فنای خویش بودیم، نوری پدید آمد که ظلمت هستی ما را ناچیز کرد، خداوند عزوجل ما را فرا ما نمود که آن نه تو بودی و این نه تویی. آن توفیق ما بود و این فضل ماست. همه خداوندی و نظر عنایت ماست» (همان: ۳۵). همچنین شیخ در انجام کارها خود را در میان نمی‌بیند (همان: ۱۹۲).

سپهری می‌گوید: نیاویزیم، نه به بند گریز، نه به دامان پناه. / نشتابیم نه به سوی روشن نزدیک نه به سمت مبهم دور. /... لب ما شیار عطر خاموشی باد. /... آتش را بشوئیم، نی‌زار همهمه را خاکستر کنیم. /... (سپهری، ۱۳۸۷: ۱۷۹). در این شعر مفاهیم و اندیشه‌هایی چون سپردن اختیار به خداوند (برهمن)، تسلیم، خاموشی، و گذشتن از سخن و همهمه دیده می‌شود که همه نشان از فنای افعالی دارد. هنگامی که سپهری از روشن نزدیک و مبهم دور سخن می‌گوید، نشانی برهمن را می‌دهد. در اوپانیشادها درباره برهمن آمده است: «او هم ساکن است و هم متحرک، هم دور است و هم نزدیک» (شایگان، ۲۵۳۶: ۱۰۵/۱). همچنین سپهری در آغاز این شعر می‌گوید: باید دوگانگی و دو بینی را کنار بگذاریم، که این خود نشانی دیگر از فنای افعالی است. «در هوای دوگانگی، تازگی چهره‌ها پژمرد. / بیایید از سایه- روشن برویم (سپهری، ۱۳۸۷: ۱۷۸).

ابوسعید نیز اختیارش را به حق سپرده و خود را بی‌اختیار می‌داند و کراماتی را هم که از او سر می‌زند به خدا نسبت می‌دهد. گفت: «هر که به جمله کریم را گردد، حرکات وی همه کرامات بود» (منور، ۱۳۸۵: ۲۸۱) و می‌گوید کرامات در حالت بی‌اختیاری از او سر می‌زند (همان: ۱۶۴).

ابوسعید خود رایی را کنار می‌گذارد و خواست و اراده خویش را در اراده خداوند ناچیز می‌کند. «روزی شیخ با مردی به راهی می‌رفت، ماری عظیم بیامد و خویشتن را در پای شیخ می‌مالید و به وی تقرب می‌کرد. شیخ آن مرد را گفت که: «این مار به سلام ما آمده

\_\_\_\_\_ مقایسه مفهوم «فنا» در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری (۱۰۷-۹۰) ۹۷

است. تو خواهی که تو را همچنین باشد؟» آن مرد گفت: «خواهم» شیخ گفت: «هرگز ترا این نباشد که می‌خواهی» (منور، ۱۳۸۵: ۲۷۹). این حالت همانند «نیروانای» بودایی است. فریتس مایر می‌گوید: «با این طلب ابوسعید قدم در راهی گذاشت که متقدمین صوفیه پیش از او آن را پیموده بودند. پیش از او بسطامی هر نوع تفکر در مورد خواستن را کنار گذاشته بود. وقتی که احمد بن خضویه به وی گفت که: او خواسته است که دیگر هیچ اختیاری در برابر اختیار خداوند نداشته باشد، بسطامی او را سرزنش کرد که: همان وقتی که تو اراده و اختیاری از خود نشان دادی، در واقع همه چیز را خواسته‌ای» (مایر، ۱۳۷۷: ۱۱۳ و ۱۱۴)

سپهری می‌خواهد از مرز دوگانگی بگذرد، اما بر خلاف عرفای پیشین ما که با گذشتن از خود و وارستگی از آویخته‌ها، خود را در خدا فنا می‌کردند، او خود را در طبیعت و در همه چیز فنا می‌کند؛ در واقع زیر تأثیر عرفان هندی او خود را در برهمن فنا می‌کند. برهمن در عرفان هندی برابر با طبیعت است. چون عرفان هندی قائل به یکسانی و یگانگی خدا و جهان است. ماندوکیا اوپانیشاد می‌گوید: «هر چه هست برهمن است» (استیس، ۱۳۶۱: ۲۱۵). سپهری می‌گوید: بر لب شبنم بایستیم در برگ فرود آییم. / و اگر جا پای دیدیم، مسافر کهن را از پی برویم (سپهری، ۱۳۸۷: ۱۷۹). او با نابودی خود پا به راهی می‌گذارد که این راه به وصال می‌انجامد، اما برعکس عرفای مسلمان به سوی خدا نمی‌رود، بلکه جا پای مسافر کهن را می‌گیرد تا به دوران اسطوره‌ای و اولیه تاریخ برسد.

### فناى صفاتى

فناى باطن به دوگونه صفاتى و ذاتى تقسيم مى‌شود. فناى صفاتى نابود کردن ویژگی‌های خود در ویژگی‌های خداوند و زیستن با ویژگی‌های اوست. (البته زیستن با ویژگی‌های خداوند را بقای پس از فنا می‌گویند). کاشانی می‌گوید: «صاحب فناى باطن گاه در مکاشفه صفات قدیمه غرق فناى صفات خود بود، و گاه در مشاهده آثار عظمت ذات قدیم غرق فناى ذات خود، تا چنان وجود حق بر او قالب و مستوفى شود که باطن او از جمله وساوس و هواجس فانی گردد» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۲۷).

سپهری به ویژه در دفتر چهارم «شرق اندوه» اشعاری دارد که، هم به دلیل وزن تند و نزدیک به غزلیات شمس و هم به لحاظ محتوا، نمایانگر این است که او در این دفتر زیر تأثیر عرفان مسلمان ایرانی، بویژه مولانا در غزلیات شمس می‌باشد. مفاهیمی که او در این اشعار بیان می‌کند بی‌گمان به اندیشه‌های عرفای پیشین ما بسیار نزدیک‌تر است تا به



عرفان بودایی و هندی. باید توجه داشت که تا زمان سرودن دفتر چهارم هنوز اندیشه‌های سپهری به طور کامل شکل نگرفته و او که با دو فرهنگ ایرانی و هندی آشناست، زیر تأثیر هر دو قرار دارد، اما در ادامه راه و از شعر صدای پای آب به بعد است که تأثیر فرهنگ هندی بر او می‌چربد.

سپهری اشعاری دارد که فنای صفاتی او را می‌رساند، خالی شدن از ویژگی‌های خود و زدودن زنگار آویخته‌ها از خود تا از ویژگی‌های حق پر شود و با او بزید. آینه شکستم، تا سرشار تو من باشم و من. جامه نهادم. رشته گسستم (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۵۹). از نظر او تا ویژگی‌های خود را رها و گم نکنی به ویژگی‌های حق دست نمی‌یابی. - آمده‌ام، آمده‌ام، درها رهگذر باد عدم. / خانه ز خود وارسته، جام دویی بشکسته. / سایه «یک» روی زمین، روی زمان. / - شهر تو نی این و نه آن / شهر تو گم تا نشود، پیدا نشود (همان: ۲۵۵).

در گفتار و احوال ابوسعید نیز فنای صفاتی دیده می‌شود. شیخ گفت: «فرا ابوبکر صدیق، رضی الله عنه، گفتند که تو را از کی آرزو آید؟ گفت: «از کسی کش خدای تعالی نیافریده باشد.» گفتند: «یا شیخ! کسی کش خدای تعالی نیافریده باشد، او را چه کنند که از هیچ چیز هیچ خبر ندارد؟» شیخ گفت: «نه چنان است آفریده‌ای که شما می‌پندارید که خدایش نیافریده باشد، چنانکش بیافریده باشد و اندر این همه صفت‌ها آفریده و نهاده و آنگاه این همه از او پاک بکنده و او را بازان برده باشد، بپاکی کش گویی بنه آفریده بود. این همه آرایش‌ها در او نبود.» شیخ گفت: آن پیر بلحسن خرقانی می‌گفت: «صوفی ناآفریده باشد» از اینجا می‌گفت (منور، ۱۳۸۵: ۲۶۵). ابوسعید از زبان پیر بلفضل می‌گوید: «ألا من عاش بالله لا تموتُ ابداً» (همان: ۲۰۳) که این سخن رهایی از ویژگی‌های خویش و زیستن با ویژگی‌های حق را می‌رساند. همچنین او هرگز خویش را من و ما نگفته است؛ هر کجا ذکر خویش کرده است، گفته است: «ایشان چنین گفته‌اند و چنان کرده‌اند» (همان: ۱۵).

### فنای ذاتی

سپهری در شعر «شورم را» از دفتر چهارم که گفتیم از آن بوی غزلیات شمس به مشام می‌رسد، می‌سراید: من سازم؛ بندی آوازم. برگیرم، بنوازم. بر تارم زخمه «لا» می‌زن، راه فنا می‌زن. (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۴۳). یا در شعر دیگری می‌گوید: ما چنگیم: هر تار ما از دردی،

\_\_\_\_\_ مقایسه مفهوم «فنا» در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری (۱۰۷-۹۰) ۹۹  
سودایی./ زخمه کن از آرامش نامیرا ما را بنواز،/ باشد که تهی گردیم، آکنده شویم از والا  
«نت» خاموشی (همان، ۲۶۶).

عارف یا انسان کامل در عرفان بارها به ساز، نی، چنگ و ... مانند شده است. این سازها از  
خود صدایی ندارند و نوازنده در آنها می‌دمد و آنها را به صدا در می‌آورد. عارف نیز خود را  
در دست تقلیب رب می‌سپارد. مولانا در همان آغاز مثنوی، خود (انسان کامل) را به نی  
مانند کرده است. درویش خود را به طوطی مانند می‌کند، چون طوطی صدایش تقلیدی  
است و عارف نیز صدا و سخنش را تقلیدی از حق می‌داند؛

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند      آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم  
(حافظ، ۱۳۷۵: ۲۵۸).

و این یکی از مبانی پایه در عرفان است.  
در شعر سپهری «لا» برابر با همان فنا می‌باشد، انسان تا از خود خالی نشود و نابود  
نگردد به معشوق نمی‌رسد؛

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست      تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز  
(همان: ۱۸۲).

مولانا می‌گوید: «پیش او دو انا نمی‌گنجد، تو انا می‌گویی و او انا یا تو بمیر پیش او یا او  
پیش تو بمیرد، تا دویی نماند، اما آنکه او بمیرد امکان ندارد، نه در خارج و نه در ذهن، که وَ  
هُوَ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ. او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی برای تو بمردی، تا دویی  
برخاستی، اکنون چون مردن او ممکن نیست تو بمیر تا بر تو تجلی کند و دویی برخیزد»  
(مولوی، ۱۳۸۵: ۳۷ و ۳۸).

سپهری در ادامه شعر بالا می‌گوید: من دودم: می پیچم، می لغزم، نابودم./ می سوزم،  
می سوزم: فانوس تمنایم. گل کن تو مرا، و در آ./ آینه شدم، از روشن و از سایه بری بودم.  
دیو و پری آمد، دیو و پری بودم. در بی خبری بودم (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۴۴). سوختن از  
بالاترین مراحل فناست. مصداق سخن مولوی است که می‌گوید: خام بدم، پخته شدم،  
سوختم. باز مولانا می‌گوید:

ما گوش شماییم، شما تن زده تا کی؟      ما هست و خراباتی و بی‌خود شده تا کی؟  
ما سوخته حالان و شما سیر و ملولان      آخر بنگویی که این قاعده تا کی؟

دل‌زیر و زبر گشتمها چند زنی‌طشت مجلس همه شورید، بتا عربده تا کی؟  
(مولوی، ۱۳۶۶: ۹۷۳)

سپهری آنجا که می‌گوید: «آئینه شدم»، این سخن بایزید را به یاد می‌آورد که گفت: «حق تعالی سی سال آینه من بود، اکنون من آینه خودم، یعنی آنچه من بودم نماندم که من و حق شرک بود. چون من نماندم حق تعالی آینه خویش است، اینک بگویم که آینه خویشم حق است که بزبان من سخن می‌گوید و من در میان ناپدید» (عطار، ۲۵۳۵: ۱۸۹). سپهری در پایان همین شعر می‌گوید: در رگ‌ها همه‌های دارم، از چشمه خود آبم زن، آبم زن. و به من یک قطره گوارا کن، شورم را زیبا کن. / باد انگیز درهای سخن بشکن، جا پای صدا می‌روب، هم دود «چرا» می‌بر، هم موج «من» و «ما» و «شما» می‌بر (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۴۴) تا کیمیای وجود معشوق بر مس وجود عاشق نزند او را به زر فنا تبدیل نمی‌گرداند. شعر سپهری چه از لحاظ وزن و چه از لحاظ مضمون بیت زیر را از مولانا به یاد می‌آورد:  
چشمه خورشید تویی، سایه گه بید منم چونکه زدی بر سر من پست و گدازنده شدم  
(مولوی، ۱۳۶۶: ۵۴۰)

و مصراع دوم شعر سپهری که از شکستن درهای سخن و کنار گذاشتن جون و چرا و من و ما سخن می‌گوید، این بیت مولانا را به یاد می‌آورد:

حرف و صوت و گفت را بر هم زنم تا که بی این هر سه با تو دم زنم

(مولوی، ۱۳۵۷: ۸۵)

عارف پس از فنا به بقا و یگانگی با خدا می‌رسد و عالم وحدت، عالم یکی و یگانگی است، به گفته سنایی «یکی اندر یکی، یکی باشد» پس آنجا دیگر من و ما و شمایی نیست. و این همان وحدت شهودی است که عارف به آن دست می‌یابد. سپهری اشعار زیادی دارد که فنای او در حق را می‌رساند: من رفته، او رفته، ما بی ما شده بود. / زیبایی تنها شده بود. / هر رودی، دریا، هر بودی، بودا شده بود (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۴۶). ترا دیدم، از تنگنای زمان جستم. ترا دیدم شور عدم در من گرفت (همان: ۲۰۱). می‌بویم، بو آمد، از هرسو، های آمد، هو آمد، من رفتم، او آمد، او آمد (همان: ۲۳۲). عارفان هندی و عارفان مکتب خراسان هر دو معتقد به وحدت شهود هستند و به فنای شهودی در حق می‌رسند.

سپهری اشعاری دارد که نشان می‌دهد او به تجربه وحدت شهود در برهمن رسیده است: در باز شد / و با فانوسش به درون وزید. / زیبایی رها شده‌ای بود. / من دیده به راهش

\_\_\_\_\_ مقایسه مفهوم «فنا» در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری (۱۰۷-۹۰) ۱۰۱  
بودم: رویای بی‌شکل زندگی‌ام بود. عطری در چشمم زمزمه کرد. / رگ‌هایم از تپش افتاد.  
همه رشته‌هایی که مرا به من نشان می‌داد / درشعله فانوسش سوخت. / زمان در من  
نمی‌گذشت. / شور برهنه‌ای بودم (سپهری، ۱۳۸۷: ۱۱۱) یا: زن دم درگاه بود / با بدنی از  
همیشه. / رفتم نزدیک: / چشم مفصل شد. حرف بدل شد به پر، به شور، به اشراق. / سایه بدل  
شد به آفتاب (همان: ۲-۴۲۱).

به نظر نگارنده سپهری در این اشعار ویژگی‌های برهمن را بیان می‌کند و در برهمن فنا  
می‌شود و با آن به یگانگی می‌رسد. برای روشن شدن این گفته مطلبی را از اوپانیشادها  
می‌آوریم، در «سوتاسواتارا اوپانیشاد» آمده است: «تو همانا آتشی / تو همانا خورشیدی / تو  
همانا هوایی / تو همانا ماه آسمانی / تو همانا چرخ پر ستاره‌ای / تو همانا برهمن متعالی / تو  
همانا همه آبهای جهانی - تو ای آفریننده همه. / تو زنی، تو مردی / تو همانا جوان مردی،  
دوشیزه‌ای / تو همانا پیرمرد فرتوت فرسوده‌ای / تویی که چهره‌ات همه جا هست / تو همانا  
پروانه تیره رنگی / تو همانا طوطی سبز پر و سرخ چشمی / تو همانا ابر آذرخش افروزی،  
چهار فصلی، دریاهایی / بی‌آغازی تو / فراتر از زمان و فراتر از مکان» (استیس، ۱۳۶۱: ۲۱۵ و  
۲۱۶) می‌بینیم که ویژگی‌هایی که در اشعار سپهری آمده است همان ویژگی‌های برهمن  
است.

اما سخنانی بر زبان هیچ کس بن هیچ کس (ابوسعید) رفته که نشان از فنای ذاتی او  
دارد. «شیخ گفت: «چند گاه بود که حق را می‌جستیم، گاه بودی که یافتیمی و گاه بودی  
که نیافتیمی. اکنون چنان شدیم که هر چند خود را می‌جوئیم، می‌بازنیابیم، همه او شدیم  
زیرا که همه اوست» (منور، ۱۳۸۵: ۳۰۵). او در جای دیگر در پاسخ درویشی که از او  
پرسید چون است که حق را بتوان دید و درویش را نتوان دید؟ گفت: «برای آنکه حق تعالی  
هست است، هست را بتوان دید و درویش نیست است و نیست را نتوان دید» (همان: ۳۰۰).  
پس از همین فنای ذاتی است که درویش به یگانگی با خداوند (وحدت شهودی) می‌رسد.

### شطحیات

در حال فنا بر زبان درویش سخنانی جاری می‌شود که به آن شطح می‌گویند. سپهری  
اشعاری شطح مانند دارد که «انا الحق» حلاج، «سبحانی» بایزید و «لیس فی جبه سوی  
الله» ابوسعید را به یاد می‌آورد. بدر آ، بی‌خدایی مرا بیاکن، محراب بی‌آغازم شو. / نزدیک آی،  
تا من سراسر من شوم (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۰۲) یا: از تو تا اوج زندگی من گسترده است. / از

من تا من تو گسترده‌ای (همان: ۱۹۵). در این اشعار، فنای سپهری را هم می‌توان فنای در خدا دانست، (فنایی چون فنای عرفای ایرانی) و هم فنای در برهمن مانند فنای عرفای هندی. اما رفته رفته تأثیر عرفان هندی در برابر عرفان ایرانی بر سپهری می‌چربد. (این گفته را سیر اشعار سپهری تأیید می‌کند) و تا حدودی زیر تأثیر همین اندیشه‌هاست که او عرفان طبیعی را بر می‌گزیند؛ به طبیعت نزدیک می‌شود، و پس از فنای در طبیعت، به یگانگی با آن دست می‌یابد، و پیامبر گونه نیکی به طبیعت را سفارش می‌کند.

نگاه ویژه سپهری به طبیعت و تفاوت نگاه او با نگاه ابوسعید نسبت به طبیعت تنها به دلیل این نیست که سپهری متأثر از عرفان هندی است، اگر چه عرفان هندی نسبت به عرفان ایرانی نگاهی گسترده‌تر و ژرف‌تر به طبیعت دارد، اما باید توجه داشت که عرفان سپهری آفاقی است و عرفان ابوسعید انفسی. روشن است که عارفی که سیر آفاقی دارد نگاهش به طبیعت بسیار ژرف‌تر از عارفی است که سیر انفسی دارد. چون عارف آفاقی، برون‌نگر است و عارف انفسی درون‌نگر.

استیس می‌گوید: «چنین می‌نماید که تجربه عرفان آفاقی، منشأ اصلی یکسان‌انگاری خدا و جهان است. تجربه عرفان انفسی، منشأ اصلی یکسان‌انگاری خدا و نفس فردی جزئی در حالت اتحاد است. عارفان آفاقی، جهان بیرونی، از سبزه و درخت و جاندار و گاه حتی اشیاء «بیجان» نظیر صخره و کوه را آینه جمال خدا و سرشار از خدا، یا مشتعل از شعله حیاتی یگانه‌ای که در همه چیز سریان دارد، می‌بینند» (استیس، ۱۳۶۱: ۲۲۷). اگر ما عارفی از عرفای پیشین ایرانی را که سیر آفاقی دارد برای مقایسه با سپهری بر می‌گزیدیم، همانندی‌های بیشتری در گفتار آنان می‌یافتیم.

سپهری در شعر «شاسوسا» از دفتر سوم «آوار آفتاب» می‌گوید: روی باغهای روشن پرواز می‌کنم. / چشمانم لبریز علف‌ها می‌شود / و تپش‌هایم با شاخ و برگ‌ها می‌آمیزد (سپهری، ۱۳۸۷: ۱۴۶). بیت بالا و همچنین شعر شطح گونه زیر فنای ذاتی سپهری در طبیعت (برهمن) را به خوبی نشان می‌دهد. من صدای نفس باغچه را می‌شنوم. / ... من صدای وزش ماده را می‌شنوم. / ... روح من در جهت تازه اشیا جاری است (همان: ۳-۲۹۲).

ابوسعید نیز سخنانی دارد که به شطح معروف است. او داستانی در قالب سوم شخص بیان می‌کند که: «آن درویش بسیار بگردید و سفرها کرد، می‌نیاسود و هیچ نمی‌یافت. دلش بگرفت، زیر خاربنی بخفت و گلیم به سر در کشید. دلش خوش گشت، سر بر آسمان کرد و

\_\_\_\_\_ مقایسه مفهوم «فنا» در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری (۱۰۷-۹۰-۱۰۳) گفت: «یا ربَّ أنتَ معی فی الکساءِ و أنا اطلَبُک فی البوادِیِ مُدکذا»: یا بار خدای! تو خود با منی درین گلیم و من تو را در بادیه‌ها می‌جویم از چندین سال باز» (منور، ۱۳۸۵: ۲۵۲). همچنین ابوسعید یک بار در میان سخن گفته است: «أیسَ فی الجبَّه سوی الله» (همان: ۴۸ و ۲۰۱)

سپهری بر عکس عرفای پیشین ایران (حلاج، بایزید، ابوسعید و...) که خود را در خدا ناچیز می‌کنند و با او به یگانگی می‌رسند، به تأثیر از عرفان هندی خود را در طبیعت فنا می‌کند و با آن یکی می‌گردد. چون در عرفان هندی تمایزی میان خدا و طبیعت قائل نیستند و از نظر آن‌ها خدا و طبیعت هر دو یکی هستند.

سپهری با طبیعت یکی می‌گردد و گویی خود طبیعت می‌شود که ژرفا و درون همه چیز را درمی‌یابد. ملکوت سپهری نیز با ملکوت عرفای پیشین فرق می‌کند؛ اگر ملکوت آنها همان عالم ازل است که در آن با خداوند یگانه بودند، ملکوت سپهری آغاز زمین و آفرینش طبیعت است. او می‌سراید: من به آغاز زمین نزدیکم./ نبض گلها را می‌گیرم./ آشنا هستم با، سر نوشت تر آب، عادت سبز درخت (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۹۳).

ابوسعید و عارفان مسلمان پس از فنای در خداوند و اتحاد با او به «انسان خدایی» می‌رسند، اما سپهری و عارفان هندی پس از رسیدن به «نیروانا» به «همه خدایی» می‌رسند. سپهری خدا را در همه جا می‌بیند: و خدایی که در این نزدیکی است:/ لای این شب بوها، پای آن کاج بلند./ روی آگاهی آب، روی قانون گیاه (همان: ۲۷۸).

همچنین در دیدگاه سپهری مرگ و هیچ در بیشتر موارد معنایی نزدیک به فنا پیدا می‌کنند. «واژه مرگ از صدای پای آب به این سو معنای متفاوتی می‌یابد و با مفهوم محو شدن یکی می‌شود» (نوربخش، ۱۳۷۶: ۱۴۲). در عرفان ایرانی اسلامی نیز بارها از فنای در خداوند به مرگ ارادی یا همان «موتوا قبل ان تموتوا» یاد کرده‌اند و «مرگ ارادی را همان نیروانای مقبول بودائیان دانسته‌اند» (کی‌منش، ۱۳۷۹: ۱۱۶)

سپهری می‌گوید: و نترسیم از مرگ/ (مرگ پایان کبوتر نیست./ مرگ وارونه یک زنجره نیست./ مرگ در ذهن اقلی جاری است) (سپهری، ۱۳۸۷: ۳۰۲). در فلسفه سپهری و عارفان مکتب خراسان مرگ و زندگی به هم در آمیخته است. «اگر مرگ نبود دست ما در پی چیزی می‌گشت» (همان: ۳۰۰)

آمد موج الست، کشتی قالب بیست باز چو کشتی شکست، نوبت وصل و لقاقت  
(مولوی، ۱۳۶۶: ۲۱۲)

### نتیجه‌گیری

در پایان این پژوهش به نتایج زیر دست می‌یابیم:  
فلسفه ابوسعید بر سرکوبی نفس استوار است و او با فنای از خود به فنای در حق می‌رسد.

سپهری با وارستگی از آویخته‌ها و رهایی از خود به فنا می‌رسد، اما او زیر تأثیر عرفان هندی به فنای در برهمن می‌رسد، برهمنی که با جهان یکسان است، نه خداوندی که برتر از جهان است و جهان، نمود و تجلی اوست. و از این رو فنای او در خدا و در کل، عرفان او با عرفان ابوسعید ابوالخیر و عرفای مسلمان متفاوت است.

ابوسعید سیر انفسی دارد و سپهری سیر آفاقی. بنابراین شیخ بوسعید نفس خود را در خدا فنا می‌کند و سپهری با طبیعت یکی می‌شود.

ابوسعید و سپهری هر دو از وحدت شهود سخن می‌گویند و به فنای شهودی در خدا یا برهمن می‌رسند.

\_\_\_\_\_ مقایسه مفهوم «فنا» در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری (۱۰۷-۹۰) ۱۰۵

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

آشوری، داریوش (۱۳۷۱). «پیامی در راه» [صیاد لحظه‌ها. گشتی در هوای شهر سهراب سپهری] چاپ چهارم. تهران. طهوری.

استیس. و.ت. (۱۳۶۱). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چاپ دوم. تهران. سروش.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۳). منازل السائرین. ترجمه عبدالغفور روان فرهادی. تهران. انتشارات مولا.

پورخالقی، مهدخت (بی‌تا). «هیچ کس بن هیچ». مجموعه مقالات کنگره علمی ابوسعید. صص ۱۳۷ تا ۱۶۲.

حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد (۱۳۷۵). دیوان. بر اساس نسخه قزوینی و غنی. به تحقیق منصور موحدزاده. چاپ اول. تهران. انتشارات پژوهش.

خدیور، هادی و سمیرا حدیدی. (۱۳۸۹). «عرفان سهراب سپهری». فصلنامه مطالعات نقد ادبی. تابستان ۱۳۸۹. شماره ۱۹. صص ۵۱-۸۲.

سپهری، سهراب (۱۳۸۷). هشت کتاب. چاپ دوم. تهران. انتشارات طهوری.

سرکوهی، فرج (۱۳۷۳). «عارفی غریب در دیار عاشقان» [باغ تنهایی (یاد نامه سهراب سپهری)] به کوشش حمید سیاهپوش. چاپ دوم. تهران. نشر سهیل.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۴). عوارف المعارف. ترجمه عبدالمنصور بن عبدالؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. چاپ دوم. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.

شایگان، داریوش (۲۵۳۶). ادیان و مکتبهای فلسفی هند. جلد اول. چاپ دوم. تهران. انتشارات امیر کبیر.

شمیسا، سیروس (۱۳۷۶). نگاهی به سپهری. چاپ هفتم. تهران. انتشارات مروارید.

عباسی طالقانی، نظام (۱۳۷۷). مهمانی در گلستانه. چاپ اول. تهران. نشر ویستار با همکاری نشر دریچه



- عرب جعفری محمدآبادی، مهدی. (۱۳۸۹). بررسی مقایسه‌ای مفاهیم عرفانی در اسرارالتوحید و هشت کتاب سهراب سپهری. پایان نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی دکتر مریم شعبانزاده. زاهدان. دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۲۵۳۵). تذکره الاولیا. تصحیح محمد استعلامی. چاپ دوم. تهران. کتابخانه زوار.
- غنی، قاسم (۱۳۴۰). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. جلد دوم (تاریخ تصوف در اسلام) چاپ دوم. تهران. زوار.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۳). رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ هشتم. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۷۲). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چاپ چهارم. تهران. نشر هما.
- کی‌منش، عباس (۱۳۷۹). «ناگور و تصوف اسلامی». مجله دانشکده ادبیات علوم انسانی دانشگاه تهران. بهار و تابستان. صص ۱۰۷ تا ۱۲۴.
- مایر، فریتس (۱۳۷۷). ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه. ترجمه مهرآفاق بایبوردی. چاپ اول. تهران. نشر دانشگاهی.
- مستملی بخاری. ابراهیم اسماعیل بن احمد (۱۳۶۳). شرح تعرف. جلد سوم. به کوشش محمد روشن. چاپ دوم. تهران. انتشارات اساطیر.
- منور، محمد (۱۳۸۵). اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر. مقدمه. تصحیح. تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران. انتشارات آگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۵). فیه ما فیه. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران. انتشارات نگاه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). کلیات شمس. تصحیح فروزانفر. تهران. امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷). مثنوی معنوی. به سعی. اهتمام و تصحیح رینولد آلین نیکلسون. چاپ پنجم. تهران. امیرکبیر.
- نوربخش، منصور (۱۳۷۶). به سراغ من اگر می‌آیید. چاپ اول. تهران. انتشارات مروارید.

———— مقایسه مفهوم «فنا» در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری (۱۰۷-۹۰) ۱۰۷  
واردی. زرین. (۱۳۸۴). «باغ عرفان سهراب». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی  
دانشگاه شهید باهنر کرمان. شماره ۱۸ (پیاپی ۱۵). زمستان. صص ۲۳۹-۲۶۲.  
هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی (۱۳۷۱). *کشف المحجوب*. تصحیح و.  
ژوکوفسکی. با مقدمه قاسم انصاری. چاپ دوم. تهران. طهوری.