



### ۱- مقدمه

حال عبارت است از «معنی‌هایی که به قلب سالک بدون اختیار و تعمّد و جلب و اکتساب وارد می‌شود از قبیل شوق» (معین، ۱۳۸۸: ۱۶۲). همچنین: «وارد غیبی و کیفیت بدون دوام و چون برق لامعی است که یک لحظه در دل سالک و صوفی و عارف می‌تابد و سالک باید مراقب باشد و آن حال را دریابد و بهره گیرد و مقام کسبی است و حال کسبی نیست» (سجادی، ۱۳۸۷: ۳۱). ابوالقاسم قشیری می‌گوید: «احوال موهاباند و مقامات مکاسب و احوال حاصل می‌شود بدون وجود مقامات ببذل مجهد و صاحب مقام در مقام جا می‌گیرد و صاحب حال از حال خود بگذرد و ارتقاء یابد. اما بعضی از مشایخ گفته‌اند که احوال مانند برق‌اند و ثابت نمی‌مانند و اگر ثابت مانند حدیث نفس‌اند، نه احوال و مانند اسم خود همان طور که حلول می‌کنند زائل می‌شوند. بعضی نیز می‌گویند احوال از اموری هستند که باقی می‌مانند و اگر باقی نمانند حال نخواهند بود بلکه لواح می‌باشند» (سجادی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۹۸).

«جنید می‌گوید حال عبارت از نازله ایست که فرود آید در دلها و دوام نیابد. صاحب سمع گوید: احوال چیزی هستند که حلول کنند در دلها. بعضی گفته‌اند که حال از راه مجاهدات و عبادات ریاضات و مکاشفات حاصل نمی‌شود و مانند مقامات که از راه مجاهدات حاصل می‌شود. کاشانی می‌گوید: بنای جمله احوال عالیه بر محبت است همچنانکه بنای مقامات شریفه بر توبت می‌باشد و از این جهت است که محبت موهبت محض است و جمله احوال را که مبنی بر آن می‌باشد موهاب خوانند. صاحب فتوح الغیب می‌گوید: هر مؤمنی در احوال خود باید سه امر را رعایت کند یکی آنکه او امر خدای را بجای آورد و دوم آنکه از منهیات و مکروهات دوری کند و سوم آنکه به قضا و قدر الهی رضا دهد و احوال اموری هستند که از جهان غیب بر دل‌های پاک و مصفا وارد می‌شود و ثابت نمی‌مانند» (همان، ۱۳۶۲، ج ۱: ۹۹). مولوی در این خصوص می‌گوید:

هست احوال تو از کان نوی      تو بدین احوال کی راضی شوی



حکم وارد غیبی است و هرچه مقتضای آن باشد در عمل می‌آورده و اینکه امروز آنرا بمعنی بی‌بندوبار و لاابالی در فکر و عمل بکار می‌برند بکلی دور از منظور صوفیان است» (فروزانفر، ۱۳۹۰، ج ۱: ۹۶).

و مولانا در داستان پیر جنگی می‌گوید:

ماضی و مستقبلت پرده خدا

هست هشیاری ز یاد ما ماضی

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ب ۲۲۰۵)

وقت را گاه ابن و گاه آب است  
باشد او را محلول احوال  
وقت فرزند اوست و او پرست صمت مقتضت  
وقتش ایمن زوصت و مقت است  
می‌کند صرف افضل و اولی

خارج از اختلاف روز و شب است  
ابن وقت است اگر تصرف حال  
ورز قید تصرفش ابن بدر است  
نیست او ابن وقت ابوالوقت است  
وقت هارا به قدرت مولا

(جامی، ۱۳۸۵: ۳۴)

تعییر دیگر صوفیه و عارفان از «لحاظ توجه حق و پیدا شدن حال»، نفحه است با توجه به این حدیث شریف «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ ذَهَرِكُمْ نَفَحَاتٌ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» که مولانا می‌گوید. گفت پیغمبر که نفحت‌های حق

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ب ۱۹۵۴)

حالات یا احوال مشهور نزد صوفیه- براساس کتاب اللمع- عبارتند از: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین.

باری، پژوهش حاضر در پاسخ به این پرسش که: حالات روانی در سیر و سلوک عارفانه انسان که در سروده‌های مولانا و جامی بازتاب داشته‌اند تا چه اندازه با چارچوب و تقسیم‌بندی کتاب «اللمع» اثر ابونصر سراج مطابقت داشته و تعابیر و اصطلاحات این کتاب را فراخوانی کرده‌اند، آموزه‌های سخنواران یاد شده را مورد بررسی قرار داده تا به هدف یا اهداف تحقیق نایل آید.

## ۲-۱ ضرورت و اهمیت پژوهش

اگرچه تحقیقات متعددی پیرامون آثار مولانا و جامی (به طور مستقل یا تطبیقی) انجام پذیرفته است، لیکن مطابقت آموزه‌های عرفانی بر مبنای احوال در تطابق با کتاب «اللَّمَعُ» نوشته ابونصر سراج در این تحقیقات یافت نشد. بنابراین خلاء موجود در این زمینه، پژوهشی مستقل در این زمینه را ضروری می‌نمود.

## ۳-۱ پرسش تحقیق

پرسش اصلی تحقیق عبارت از آن است که: سروده‌های مولانا و جامی در بیان احوال عرفانی تا چه اندازه با کتاب «اللَّمَعُ» نوشته ابونصر سراج مطابقت داشته و تعابیر و اصطلاحات این کتاب را فراخوانی کرده‌اند؟

## ۴-۱ پیشنهاد تحقیق

اگرچه تحقیقات بسیاری در خصوص مولانا و جامی و آموزه‌های عرفانی در سروده‌های آن دو به رشتہ تحریر درآمده است اما تحقیقی که عنوان جستار حاضر را نشان دهد یافت نشد با این حال برخی از مطالعات به این پژوهش نزدیک‌اند از آن جمله:

- آل رسول، س، ۱۳۸۳، عرفان جامی در مجموعه آثارش، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱.
- جامی، ع، ۱۳۸۵، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح مدرس گیلانی، تهران، انتشارات اهورا- مهتاب.

- زمانی، ک، ۱۳۷۵، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات، چ ۲.

## ۲- بحث و بررسی

چنان که پیشتر آمد «حال وارد غیبی و کیفیت بدون دوام و چون برق لامعی است که یک لحظه در دل سالک و صوفی و عارف می‌تابد و سالک باید مراقب باشد و آن حال را دریابد و بهره گیرد و مقام کسبی است و حال کسبی نیست» (سجادی، ۱۳۸۷: ۳۱).



طالب صفاتی قلبی مراقبه در پیش گیر. اکبرآبادی نیز می گوید: اگر برای دریافتن جزای اعمال طالب دل هستی مراقب باش یعنی مراقبه کن و اگر تو در این امر مراقبه همت بیشتری داشته باشی، مقام و مرتبه‌ی تو از مراقبه کننده بالا می رود]. زیرا صوفی گویند که در مراقبه هنوز وجود مجازی سالک باقی است و «من» و «مایی» و اثنانیت و مبانیت حق و خلق برقرار است و چون سالک همت عالی ورزد به مقامات بالاتری نظیر صبر و رضا و تسلیم رشد، سرانجام به مقام فنا و محو وجود موهوم خود نایل گردد و در آن مقام جمیع اضافات اسقاط گردد و حق کما هو حقه ظهر کننده چنانکه مولانا در بیت زیر می فرماید:

از مقامات تبتل تافنا  
پایه پایه تا ملاقات خدا

(زمانی، ۱۳۷۵: ج ۴، ۷۰۳)

و جامی در معرفی مراقبه گوید:

نقاد اوقات را محاسبه کن  
که به غفلت گذشت یا به حضور  
بگذر از خلق و جمله حق را باش  
بر رخ غیر خط نسیان کش  
تانگردد ز شغل دل غافل

(جامعی، ۱۳۸۵: ۳۲)

سرمهصود را مراقبه کن  
باش در هر نفس ز اهل شعور  
هرچه جز حق ز لوح دل بتراش  
رخت همت به خطه جان کش  
در همه شغل باش واقف دل

بهاءالدین نقشبندیه (که جامی از مریدان مکتب و مسلک اوست) در خصوص مراقبه می گوید: «مراقبه سه نوع است اول مشاهده حق به نحوی که ماسوی الله فراموش شود دوم دریافتن این که حق تعالی بر ظاهر و باطن همگان شاهد و ناظر است، که البته ابن عربی این را مراقبه المراقبه خوانده، زیرا متعلق به این مراقبه، مراقبه حق است سوم نگاه داشتن باطن و ظاهر از مخالفت عمر الهی» (زمانی، ۱۳۷۵: ج ۴، ۷۰۱).

نقش غیر از دل مرید زدای  
پی به مقصود خویش از آن ره برد

خواجہ نقشبند بن دگشای  
گفت راهی که حق شناس سپرد

که به مقصد رسید از آن ره زود  
پی به مقصد دیرتر بردند  
لیکن آمد دوام آن ندار  
مایه کسب آن خلاف هواست  
برهی از هزار اندیشه  
در حريم وفا مقیم شوی

(جامی، ۱۳۸۵: ۳۲)

دولت ورزش در مراقبه بود  
دیگران کان طریق نسپردند  
باشد آن راه مرد صاحب سر  
دل تو گر هوای آن ره خواست  
چون خلاف هوا کنی پیشه  
بر یک اندیشه مستقیم شوی

## ۲-۲ قرب

قرب در لغت به معنی نزدیک شدن است (عمید، ۱۳۶۳: ۹۳۷). و در قرآن کریم می خوانیم: **نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرَيدِ** (ق/۱۶) (ما به او از رگ گردن نزدیکتریم). و در اصطلاح «قرب استغراق وجود سالک و نزدیکی او به خدا، و جمع خود با غیبت از صفات خود، و تقرّب الى الله است تا جایی که از خود غایب باشد و به فنا برسد، حتّی تقرّب خود را نیز نبیند.

«قرب عبارت از انقطاع از ماسوی الله است و قرب بر دو قسم است یکی قرب نوافل که زوال صفات بشریت است و ظهور صفات الوهیت بر بیشتر و دیگر قرب فرائض که فناء عبد است کلا از شعور بتمام موجودات حتی نفس خود نماند او را مگر وجود. حق شاه نعمت الله می گوید: قرب عبارت از وفا بعهد سابق است که میان حق و بنده است. اول درجه قرب، قرب طاعت است و اتصاف در همه اوقات بعبادت است» (سجادی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۵۰۶).

«قشیری می گوید: «قرب نزدیکی بود به طاعت و متصف شدن اندر دوام اوقات به عبادت وی ... و قرب بنده نبود به حق، مگر، به بُعدش از خلق و این از صفات دلها بود بیرون احکام ظواهر، و قرب حق سبحانه به علم و قدرت به همگنان است خاص و عام، و به لطف و تصرف خاص مؤمنان را و به خصایص تأییس مختص بود اوّلیا را».

«ملاحسین واعظ کاشفی می نویسد: در بیان قرب، و آن ارتفاع مسافت است و انقطاع مخالفت، گفته‌اند که قرب زوال حس است و اضمحلال نفس و گمان نباید که قرب حق به مکان است، بل به مکان نیست، چه بی شبّه حضرت ذات متعالی از مکان و زمان و جای و جهت منزه است» (سجادی، ۱۳۸۷: ۳۲).

و اما دیدگاه مولانا درباره قرب:

قرب حق از حبس هستی رستن است  
غرة هستی چه داند نیست چیست  
نیست بر معراج یونس اجتبا  
ز آنکه قرب حق برون است از حسیب

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم: ب ۲۳۴۷)

قرب نه بالا و پستی جستن است  
کارگاه قرب حق در نیستیست  
گفت پیغمبر که معراج مرا  
آن من بر چرخ و آن او به شیب

و به دنبال این ایات آورده است:

جان به تو نزدیک و تو دوری از او  
آنچ حقست اقرب از حبل الورید  
ای کمان و تیرها بر ساخته  
هر که نزدیک از تو هست او دورتر

(همان: ب ۲۳۵۵)

مولانا قرب را دوگونه دانسته است: یکی قرب فرایض و دیگری قرب نوافل:

«قرب فرایض، مرتبه‌ای است که بنده در مقام حجت به حالتی رسید که بیخویش شود نه  
نسبت به خود شعوری داشته باشد و نه نسبت به غیر و اختیار که از لوازم شعور است از  
وی سلب شود و در برابر حق آلتی بی‌اراده و هرچه حق از او خواهد به جا آورد حضرت  
مولوی در مقام قرب فرایض می‌فرماید:

ور مرا خنجر کند خنجر شوم  
ور مرا آتش کند، تابی دهم

گر مرا ساغر کند ساغر شوم  
گر مرا چشم کند، آبی دهم



گفتم آیا محبوبی داری؟ گفت: بلی: پس گفتم محبوبت به تو نزدیک است یا از تو دور است گفت: نزدیک است: پس گفتم او با تو همدل و موافق است یا مخالف توست؟ گفت: موافق است: پس گفتم سبحان الله دوستی نزدیک و موافق، و تو در چنین صورت و وضع هستی؟ پس به من گفت آیا نمی‌دانی که عذاب عاقبت قُرب، سخت‌تر از عذاب عاقبت بُعد است؟ و جامی در سبحة الابرار این حکایت ذوالنون را چنین به نظم آورده است:

آن به اسرار حقیقت مشحون  
در حرم حاضر و ناظر بودم  
نی جوان سوخته جانی دیدم  
کردم از وی ز سرمه ر سؤال  
که بدین گونه شدی لاغر و زرد؟  
کش چو من عاشق و رنجور بسی است  
یا چو شب روزت از او تاریک است  
خاک کاشانه اویم همه عمر  
یا استمکار و جفا جوست به تو  
به هم آمیخته چون شیر و شکر  
سر بسر درد شده بهر چه ای؟  
به کز اینگونه سخن درگذری  
جگر از هیبت قریم خون است  
نیست در بعد جز امید وصال  
شمع امید، روان افروزد

(جامعی، ۱۳۸۵: ۵۲۴)

... والی مصر ولايت ذوالنون  
گفت در مکه مجاور بودم  
ناگه آشفته جوانی دیدم  
لاغر و زرد شده همچو هلال  
که مگر عاشقی ای شیفته مرد  
گفت آری به سرم شور کسی است  
گفتش یار به تو نزدیک است  
گفت در خانه اویم همه عمر  
گفتش یک دل و یک روست به تو  
گفت هستیم به هر شام و سحر  
لاغر و زرد شده بهر چه ای  
گفت رو رو که عجب بسی خبری  
محنت قُرب ز بُعد افزون است  
هست در قرب، همه بیم زوال  
آتش بیم، دل و جان سوزد

مولانا درباره قرب و انواع قرب نیز عقیده دارد: «حق تعالی از حیث آفریدن و روزی دادن نسبت به همه موجودات عالم قرب و نزدیکی یکسان دارد. ولی قرب خدا با اولیاء، از

طريق وحی و عشق است. [با توجه به مفاد بیت فوق، حق تعالی با موجودات دارای دو نوع و یا دو مرتبه از قرب است یکی قرب عام دیگری خاص. قرب عالم در واقع همان معیّت الهی است. بدین معنی که خداوند از نظر خالقیت و رازقیت نسبت به همه موجودات به یکسان افاضه وجود می کند مانند صفت رحمانیت که بر همه عالم به نحو عالم تام بال رحمت می گسترد. و اما قرب خاص، مخصوص کاملان و واصلان است که با مجاهده و ریاضت به مقام وحی و عشق الهی رسیده‌اند و به صفات او متخلّق گشته‌اند. قرب عام را می‌توان قرب ذاتی و قرب خاص را قرب صفاتی نیز نامید] (زمانی، ۱۳۷۵: ۷۰۴).

و اینک ابیات مولانا:

صد کرامت دارد و کار و کیا  
می زند خورشید بر گُهسار و زَر  
قرب وَحی عشق داند این کِرام  
(به نقل از: زمانی، ۱۳۷۵: ۷۰۴)

این نمی بینی که قرب اولیاء  
قرب بر انواع باشد ای پدر  
قرب خلق و رزق بر جمله ست عام

جامی نیز عقیده خود درباره قرب را در ادبیات ذیل بیان داشته است:

نکوکاران که راه دین گرفتند  
به قرب و منزلت پیشین گرفتند  
(جامی، ۱۳۸۵: ۷۳۱)

به نامحرم نظر دل را کندکور

ز دولت خانه قرب افکند دور  
(همان: ۶۹۶)

بعد توست اصل همه تنگی ها

قرب تو مایه یکرنگی ها  
(همان: ۵۷۰)

حق این قرب به شکر آر بجای

قرب حق برسر این قرب نزای  
(همان: ۵۵۹)

چیست قرب تو ز خود ببریدن

دامن از کون و مکان در چیدن

حباذا عارفی ز خود رسته  
به مقامات قرب پیوسته  
(همان: ۲۱۳)

### ۳-۲ محبت

محبت «در لغت به معنی دوستی، میل بسوی چیز لذت دار» (عمید، ۱۳۶۳: ۱۰۶۲) در قرآن کریم می‌خوانیم:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَ مِنْكُمْ عَنِ الدِّينِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»  
(مائده/۵۴) (کسانی که ایمان آورده‌اید، هرکه از شما دینش باز گردد چه باک، ززودا که مردمی را بیاورد که دوستشان بدارد و دوستش بداند).

قشیری در باب محبت، آیه شریفه‌ی بالا را آورده و سپس می‌نویسد: محبت به زبان علماء ارادت بود، و مراد قوم به محبت ارادت نیست، زیرا که ارادت به قدیم تعلق نگیرد، الا آنکه حمل کنند بر ارادت تقرب بدو - جل جلاله - و تعظیم او را ... .

اما محبت حق تعالی بنده را ارادت نعمتی بود مخصوص برا او، چنانکه رحمت وی ارادت انعام بود، پس رحمت خاصتر بود از ارادت، و محبت خاصتر بود از رحمت ....»  
(سجادی، ۱۳۸۷: ۳۵).

«محبت دوستی و در اصطلاح محو شدن صفات محب و اثبات ذات محبوب است، عشق و محبت یکی از مهمترین مبانی و اصول تصوف است و این اصل در عرفان مسیحیت و نوافل‌اطوینیان نیز دیده می‌شود که سبب بلندنظری عارف و مودت وی نسبت به خدا و خلق خدادست» (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۳).

و در کشف المحجوب آمده: «محبت بنده مر خداوند را صفتی است که اندر دل مؤمن مطیع پدید آید به معنی تعظیم و تکییر تا رضای محبوب را طلب کند، و اندر طلب رؤیت وی بی صبر گردد، و اندر آرزوی قربت وی بیقرار گردد، و بدون وی یا کسی قرار نیابد ...»  
(هجویری، ۱۳۳۶: ۳۹۷).



۱- محبت عام که میل قلب است به مطالعه جمال صفات ۲- محبت خاص که میل روح است به مشاهده جمال ذات که آفتابی است که از افق ذات آید. ۳- وسائل وصول به محبوب را دوست دارد و مطیع باشد ۴- از موانع وصول به مطلوب بطور مطلق دوری کند ۵- همواره در یاد محبوب باشد. ۶- محبوب را در تمام اوامر و نواهی اطاعت کند. ۷- آنچه اختیار کند برای طلب رضای محبوب باشد. ۸- اندک مراعات محبوب بسیار داند و بسیار طاعت خود اندک ۹- حیرت و هیجان در مشاهده جمال محبوب ۱۰- مشاهده محبوب و وصال او در شوقش نقصان نیارد بلکه هر لحظه بدان بیفراید و بعد از وصال شوقي جدید حاصل شود زیرا قلب محب متعلق به محبوب خود است و از غیرمحبوب معرض است و معنی فنا محب در محبوب همین است که مرتبت کمال محبت عبد است» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۶).

«علامت محبت بسیار است از جمله: ۱- در دل محب محبت دنیا و آخرت نبود و فقط محبت محبوب باشد. ۲- هر حسن که به او عرضه کند بدان التفات ننماید و نظر از حسن محبوب نگردداند» (سجادی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۱۵۱-۱۵۲).

مولانا محبان حق را به دو گونه دانسته است مقلد به خاطر غرض و مقصودی دوست دار حق و محب شده است مانند کودکی است که علاقه‌اش به دایه تنها به خاطر شیری است که از او می‌خورد و آن کلی یعنی محقق، بی‌غرض و بی‌علت خدا را دوست دارد مانند مردی است که عاشق آن زن پاکدامن شده است [همینطور اطفال طرقیت و صبیان سلوک خدا را به خاطر نعیم دنیا و آخرت می‌خواهند، لیکن عاشق حق، حق را به خاطر حق می‌خواهند] و این هر دو طلب، چه طلب نعیم و چه طلب حضرت حق از بارگاه حضرت حق سرچشمۀ می‌گیرد و این هر دو عشق از وجود حضرت معشوق می‌زنند:

این محب حق ز بهر علتی	و آن دگر رانی غرض خود خُلتی
این محب دایه لیک از بهر شیر	و آن دگر دل داده بر این سَتیر
غیر شیر او را ازو دلخواه نه	طفل را از حسن او آگاه نه

بی غرض در عشق یک رایه بود  
دفتر تقلید می خواند بدروس  
که ز اغراض و ز علتها جداست

و آن دگر خود عاشق دایه بود  
پس محب حق باومید و بترس  
و آن محب حق ز بهر حق کجاست

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ب ۴۵۹۰)

مولانا می گوید: اگر دوستدار حق به خاطر اعتراض و مقاصد دیگری نسبت به حق عشق  
ورزد و از عبادت حق این مقصود در دلش باشد که هماره به او خیر و نعمت برسد یا آنکه  
 فقط به خاطر خود حق را دوست داشته باشد و یا خیر و از فرایق حق بیم داشته باشد.

کی ینال دائماً من خیره  
لاسواه خائفًاً من بینه  
این گرفتاری دل زان دلبریست

گر محب حق بود لغیره  
یا محب حق بود لعینه  
هردو را این جست و جوها زان سریست

(همان: ب ۴۵۹۸)

و در غزلیات شمس می آورد:

چو صلاح دل و دین را مه خورشید یقین را

به تو افتاد محبت تو شدی جان و روانم

(دیوان شمس: ۴۳۲)

و اما جامی؛ جامی محبت را به سه دسته تقسیم می کند.

**۱- محبت ذاتی:** شکی نیست که تفاوت درجات محبان منوط به تفاوت طبقات محبوبان است. هرچه کمالات محبوب بیشتر باشد، محب نیز ارجمندتر و بلند همت تر است لذا بالاترین درجه، عشق و محبت ذاتی است که نسبت به محبوب حق و مطلوب مطلق در باطن پدید می آید.

چشم امید به حوران بهشتی ننهی  
تا بر آفاق همه تهمت زشتی ننهی

گر کند جای به دل عشق جمال ازلت  
کی مسلم شودت عشق جمالی ازلی

(جامی، ۱۳۸۵: ۲۷۷)





## بررسی احوال عرفانی در شعر مولانا و جامی

۲۱

نعمت بدل ایشان پیوسته، چشمانشان چون ابر بهاری و رویها چون ماه تابان همه در آن صفة صف کشیده و نور دل ایشان بر هفت طبقه آسمان پیوسته زهی دولت و کرامت زهی مرتبت و منقیت» (همان، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۶۴).

خوف هم بر دو گونه است: یکی خوف عقوبت و دیگر خوف از مکر، خوف از عقوبت، عوام مؤمنان را بود و خوف از مکر محبان صفات را بود که تعلق را بود که تعلق باصفات جمال دارند.

مولانا در تشریح خوف، نفس را به ساحل دریایی تشبیه کرده و راه وصول حق را به دریایی تشبیه کرده است و نهنگ را که تعلقات و مشکلات دنیوی را به نهنگی تشبیه کرده که همواره در سر راه سالک در طول طریق قرار می گیرد.

ساحل نفس رها کن به تک دریا رو  
کاندر این بحر تو را خوف نهنگی نبود  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۹۸)

مقام امن آن را دان که هستی تو در او لرزان  
مقام خوف آن را دان که هستی تو در این  
(همان: ۲۲۹)

از نظر مولانا خائف کسی است که همه موجودات اعم از جن و انس به واسطه ترس او از حق از او می ترسند و خوف غیرحق را پرده و حجابی برای سالک می داند و اگر خوف و رجا بر سالکی جاری و ساری گردد و پای در وادی ولی را مانند مقام خوف در جا گزارد اسرار جهان بر او مخفی نمی ماند.

چون رجا و خوف در دلها روان  
نیست مخفی برو کی اسرار جهان  
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم: ب ۳۲۱۷)

ترس از خدا منشأ آرامش دلهاست. چنانکه در سیاهی چشم روشی بسیار نهاده شده است.

درج در خونی هزاران اینمی  
در سواد چشم، چندان روشی  
(همان، دفتر ششم: ب ۳۵۸۱)

همچنین:

«ملحسین کاشفی در لب لباب مشوی می‌نویسد «بدانکه رجاء آمیخته باید با خوف، تا مؤذی به امن شود؛ و هر که امروز خوف و خزن ندارد فردا از بشارت «لا تخافوا ولا تحزنوا» برکتار خواهد بود و چه این خطاب به کسی راست آید که خائف و حزين باشد».

نان فرسنست چو فرسنادت طبق  
غصه آن کسی را کش اینجا طوف نیست  
مر دل ترسنده را ساکن کنند  
هست در خور از برای خائف آن  
از چه خود را ایمن و خوش دیده‌ای  
چون شنیدی تو خطاب لاتخاف  
تا چه باشد حال او روز شمار  
از غم احوال آخر فارغند  
تا پس آن پرده پروردہ شود  
سابقه دانیش خورد آن هر دو را  
خوف فانی شد عیان شد آن رجا

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم: ب ۱۱۹۳-۱۱۸۳)

جامی در عقد پانزدهم درباره خوف که طریق احتیاط ورزیدن است و بر نعت امنیت و  
انبساط لرزیدن، می‌سراید:

جنپیش عاقبت اندیشی نه  
مسند ایمنی و مهد فراغ  
از تو تا عالم دل صد منزل  
راه بازی و هوس پیموده

لا تخف دان چونکه خوفت داد حق  
خوف آن کسی راست کان را خوف نیست  
آنکه ترسد مر ورا ایمن کنند  
لا تخافوا هست نقل خائفان  
لاتخافوا از خدا نشینیده‌ای  
نی ز دریا ترس و نی از موج و کف  
هست زاهد را غم پایان کار  
عارفان ز آغاز گشته بهره‌مند  
این رجا و خوف در پرده بود  
بود عارف را همین خوف و رجا  
بود او را بیم و امید از خدا

ای دست را سر بیخویشی نه  
گه بکاث نه نهی گاه بیاغ  
کرده عالم گل منزل دل  
تو بغلت گل منزل دل

وز خردمنی درستیت بود	گر بدل آید ترسیت بود
در صف بیخ ردان آرامی	مه که بی ترس خوری و آشامی
کار بر تو شود از مرگ دراز	یاد کن زانکه رسد مرگ فراز
پای بر تخته نهی از سر تخت	کشی از خانه آراسته رخت
وز بلندیت با آن تیره مغایک	از سر تخته برندت بسوی خاک
در ته خاک تو مانی و عمل	بزدت از همه شمشیر اجل
شق شود بر بدن شقۀ گور	یاد کن زانکه از آوازه صور
با دلی غرقه بخون عریان تن	همجو لاله بدراibi ز کفن
در عرق گردی از آن شعشه غرق	تابدت شعشهه مهر بفرق
نامه گردد ز چپ و راست پران	یاد کن زانکه در آن روز گران
وان دگر راز چپ پرکم و کاست	نامه آید بیکی از سوی راست

(جامی، ۱۳۸۵: ۵۰۲-۵۰۳)

جامی نیز در خصوص خوف و رجا با مولانا هم عقیده است و در «عقد پانزدهم» سبحه الابرار خوف را طریق و راه احتیاط می‌داند و نعت و مقام امیت را لرزان می‌داند و استناد به حدیث پیامبر می‌کند راه میان خوف و رجا را انتخاب کن که بهترین امور میانروی است.

ره را میان خوف و رجا رو که در خبر «خیر الامور او سطها» قول مصطفی است  
(جامی، ۱۳۸۵: ۴۰۰)

## ۵-۲ رجا

رجا در لغت به معنی امیدواری، امیدوار شدن و امید داشتن است (عمید، ۱۳۶۳: ۶۴۵).

در قرآن کریم می‌خوانیم:

«مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَا تِّلْكِنْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت/۵) (هرکس که به دیدار خدا امید می‌دارد بداند که وعد خدا آمدنی است و او شنوا و دانست).

در اصطلاح «تعلق قلب است به رسیدن به محبوب و داشتن امید به نزدیکی خداوند است» (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۳).

«رجا، دل در بستن بود به دوستی که اندر مستقبل حاصل خواهد بود، همچنانکه خوف به مستقبل تعلق دارد و عیش دلها که به امید بود، و فرق است میان رجا و تمّنا، تمّنا صاحبش را کاهلی آرد و به راه جدّ و جهش بیرون نشود و صاحب رجا به عکس این بود، رجا محمود بود و تمّنا معلول.

و گفته‌اند: «رجا، شادی دل بود به وعده‌های نیکو، و گفته‌اند نظر بود به بسیاری رحمت خدای» (سجادی، ۱۳۸۷: ۳۹).

(پیغمبر<sup>(ص)</sup>) از قول خدا نقل می‌کند: «تا مرا پرستید و امید به من دارید و شریک نیارید، بیامزم شما را بر هرچه باشید. و گفته‌اند: رجا نزدیکی دل است به لطف حق جلّ جلاله. سراج گوید «رجا بر سه قسم است رجای در صواب، رجای در وسعت رحمت خداوند و رجای فی الله. شقيق بلخی (ف ۱۷۵ هـ) می‌گوید: «اصل طاعت، خوف است و رجا و محبت هر که با او سه چیز نبود از دروغ نجات نیابد: امن و خوف و اضطرار» ابوعبدالله خفیف می‌گوید: رجا، شاد شدن است به وجود فضل او» (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۴-۴۵).

(یحیی بن معاذ گوید: شیرینترین عطاها اندر دل من رجای توست، و خوشترین سخنها بر زبان من ثنای توست و دوستترین زمانها بر من دیدار توست» (سجادی، ۱۳۸۷: ۴۰). مؤلف مصباح الهدایه رجا را ضمن مقامات آورده و نوشه است: «معنی رجا ارتیاح قلب است به ملاحظه کرم مرجو، و اثبات این مقام بعد از مقام خوف از آن جهت افتاد که ترویج (نشاط و آسایش دادن) رجا بعد از تبریح (به تعب و رنج افکندن و آزار دادن) خوف صورت بندد ... (کاشانی، ۱۳۸۸: ۳۹۲).

«خوف و رجا به مثبت دو قدمند سالکان طریق را که بدان قطع منازل و مراحل کنند، گاهی به قدم خوف از مهالک وقوف و سکون فترت می‌گذرند، و گاهی به قدم رجا از ورطات یأس و قنوط راه به در می‌برند» (همان، ۱۳۸۷: ۴۰).

مولانا جلال الدین در این خصوص می‌گوید:

که تو را می‌خواند آن سو که بیا  
پیش آن فریاد رس فریاد کن  
که تو را گوید به هر دم بر ترا  
چون امیدی هست عفوی ای الله  
هر که با امر تو بی باکی کند  
از وفور عفو توست ای ذوالامان  
پیش عفووت ای ز تو هر بهره‌ای

مجرما بنگر کرمهای خدا  
پس مشو نومید، خود را شاد کن  
حسن ظن است و امید حق تو را  
بر امید عفو پیدا شد گناه  
جز که عفو تو که را داند سند  
غفلت و گستاخی ما مجرمان  
عفوهای جمله عالم ذرّه‌ای

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم: ب ۴۱۱۱-۴۱۰۵)

و اما جامی؛ جامی هم درباره چیستی و چگونگی رجا سروده است:

فارغ از پرده در خوف و رجا  
پرده قربستان آمده جا

(هفت اورنگ: ۵۲۳)

مانده در کشمکش خوف و رجا

بنده جامی که طلب کار رضاست

(همان: ۵۱۴)

بر سر خوان رضایش بنشان

دامن از خوف و رجایش نفshan

(همان: ۵۱۴)

## ۶-۲ شوق

شوق میل مفرط است، «در اصطلاح عارفان انزعاج را گویند در طلب محظوظ بعد از یافتن او و فقدان او بشرط آنکه اگر بباید می‌کنی شود و عشق همچنان باقی باشد. و بالجمله مراد از شوق هیئمان داعیه لقا محبوست و گفته‌اند: الشوق ثمرة المحبّة: و حال شوق مطئیه است که قاصدان کعبه مراد را بمقصود می‌رسانند و دوام آن با دوام محبت پیوسته است» (سجادی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۰۳).

خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: حکایت شوق از پس ولایت ذوق مسلم است.

«شوق آتشی است که شعله شعاع آن از نیران محبت خیزد و بوی عود وجود از احتراق چهره افتراق او برانگیزد، قاعدة انتظار خراب کند و عاشق را بی قرار، او سبب طلب است اگرچه طلب بی سبب است، اوست راهبر بکوی محبت و آب خور جوی صحبت که جیحون مهر بجوش آرد، تا عشق را در خروش آرد» (همان: ۱۰۴).

بعضی از ترکیبات، شور شوق، پنجه شوق، نوای شوق، نایره شوق، کمند شوق. نصرآبادی می‌گوید: «همهٔ خلقان را مقام شوق است و هیچ کس از مقام اشتیاق نیست و هر که اندر حال اشتیاق شد، جایی رسد که او را نه اثر ماند و نه قرار» (همان، ۱۳۸۷: ۴۱). احمدبن عاصم انطاکی پرسیدند: تو مشتاق خدایی؟ گفت: نه، به جهت آنکه شوق به غایت بود و چون غایت حاضر بود، شوق کجا بود» (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۴).

«شبی گفت «هیبت، گدازندهٔ دلها و محبت گذراندهٔ جانها و شوق گدازندهٔ نقش‌ها است» (همان).

«ابوعلی دقاق گفت که: میان شوق و اشتیاق فرق است، و گفت شوق به دیدار بنشیند و اشتیاق به دیدار بنشود» (سبجادی، ۱۳۸۷: ۴۰).

مولانا نیز معتقد است: اگر بازتاب غفلت سر انگیز غافلان نبود از شدت و آتش شوق و اشتیاق کوه قاف (انسان کامل و عارف و اصل) می‌سوخت.

برق عقل ما برای گریه است	تا بگرید نیستی در شوق هست
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم: ب ۳۳۲)	

نیک گر باشد طبیبیش نور حق	سوختی از نار شوق آن کوه قاف
گر بمیرد استخوانش غرق ذوق	
نیست از پیری و تب نقصان و دق	
(همان)	

«مولانا با آنکه شوق و عشق او را با الله انس می‌داد با نمازهای آکنده از خضوع و نیاز، روزه‌های طولانی و مجاهدت‌های جانکاه لوازم خوف و هیبت را هم در این انس و شوق روحانی بر خود الزام می‌کرد. خوف و خشیت گه گاه پیش از انس و محبت نقد حال او

می‌شد. عشق الله بر قلمرو روح او غالب بود، و خوف او عرصه‌ی قلبش را سرشار می‌کرد. عشق بی‌تابش می‌کرد، و خوف جسم و جانش را می‌گرفت و غالباً به رقص و سماء وامی داشت و غلبات خوف شب زنده‌داری و ریاضت او را به خشوع می‌کشاند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۲۹۷).

و اما جامی؛ جامی شوق عارف را که در تب و تاب راه سلوک است جز وصل شدن به معشوق و سیراب شدن از دریای بی کردان که البته سیرابی در آن وجود ندارد و امکان‌پذیر نمی‌دانند و تنها فروکش شدن شوق را وصول به حقیقت می‌داند و شوق راه را برای سالک کوتاه و شوق در نامیدی و آز و حرص را می‌بندد و شوق را برقی و از بین پرندۀ موانع وصول حقیقت می‌داند و آفت و مانع شوق را هوا و هوس‌های نفسانی که مانع حرکت سالک و چون ابری بی بازان موجب بی اقبالی می‌شود و شوق صادق موجب وصول مرد به کعبه وصل می‌گردد و هیچ مانعی را باقی نمی‌گذارد.

هرکه از شوق تست در تب و تاب  
نشود جز بوصل تو سیراب  
(جامی، ۱۳۸۵: ۲۴۸)

سیر عاشق شود از شوق تمام  
کعبه وصل پناهت نشود  
جاذب خاطر مهجوران است  
بر رخ مرد بینند در آز  
مانع ره شده را خرمن سوز  
پیش مشتاق کم از کاه بود  
نشود کشته به صد دریا آب  
آن نه شوق است هوا و هوس است  
خیمه در کوی طرب نتوان زد  
جان عاشق ز هوس پاک بود

ای دلت را به کف شوق زمام  
شوق اگر قاید راهت نشود  
شوق قلّاب دل دوران است  
شوق کوتاه کند راه دراز  
شوق بر قیست نشیمن افروز  
کوه هر رنج که در راه بود  
چون زند شعله شوق از دل تاب  
هرچه تسکین ویت دسترس است  
به هوس گام طلب نتوان زد  
هوس آینه هوسناک بود

سایه‌اش مایهٔ بی اقبالی  
کشتی افکنده به گرداب جهان  
تابه مقصود شود راهنمای  
کعبه وصل کند منزل مرد  
تاد ر آن کعبه کند منزلگاه

هوس ابریست ز باران خالی  
خواجه دل بسته در اسباب جهان  
صدق باید که بود شوق فزای  
شوق صادق چو کشد محمل مرد  
هیچ مانع نگزارد در راه

(همان: ۵۱۷)

جامی در اینجا دست به دعا بر می دارد و معرفت و کمال را پیشه می کند و از خداوند می خواهد در این راه پر مخاطره میل به غیر از خود را از دل بیرون کند و محبت و اشتیاق خود را در دل او افزون کند.

سر نه پیچیده ز طوق تو ملک  
بنده داغ و سگ طوق توییم  
در ره تو چو سگان کم ز سگیم  
شوخ خود روز بروز افزون کن

ای سراسیمه شوق تو فلک  
 DAG بر جان و دل از شوق توییم  
گرنه با طوق و فاتیز تکیم  
میل غیر از دل ما بیرون کن

(همان: ۵۱۹-۵۲۰)

## ۷-۲ انس

در لغت به معنی خو گرفتن، حالت بعد از شوق در دل سالک عارف است (عمید، ۱۳۶۳: ۲۰۷)، و در اصطلاح عبارت است از: «التذاذ باطن بمطالعة كمال جمال محبوب».  
خبری گفته است: انس ارتفاع حشمت است با وجود هیبت.

شبی می گوید: انس تو عبادت از وحشت تست از خود و انس با حق و بالاترین مقام انس آن بود که صاحب آن را در آتش اندازند و او محبوب خود را فراموش نکند و از خود غایب باشد چنانکه خلیل الرحمن در آتش نمرودیان خود را فراموش کرد و همواره بیاد محبوب خود بود.









و اما جامی؛ جامی در چیستی و چگونگی اطمینان می‌گوید: در ذکر قلبی آنان که دم از ذکر قلبی می‌زنند و بر خود علامات آن نصب کرده آن را از قبیل ذکر خفیه شمارند و ندانند که آن نیز حکم ذکر دارد.

کرده خود را علم به ذکر نهان  
نفس از حرف و صورت بگسته  
یعنی افتاده ام به ممکن غیب  
خیمه بر اوج لامکان زده ام  
گفته با او مرید دزدیده  
جانب ساحتش نیاری باز  
غرق بحر امانی و آمال  
گه فرومانده در غم فرزند  
خویشتن را گرفته مردانه  
گو نشسته ست در مقام حضور  
تابش آرمیده جان در جوش  
راه دین را نهفته می‌پوید  
نه لسانی چون ذکر اهل ریا  
منحرف از طریق عقل و سداد

(جامعی، ۱۳۸۵: ۲۹)

وان دگر شیخ پیش خلق جهان  
چشم پوشیده لب فرو بسته  
پا به دامن کشیده سر در جیب  
پشت پایی برین جهان زده ام  
گر فقیری ز دور جنبیده  
دور شو دور تاز لجه راز  
شیخ بیچاره خود زر وهم و خیال  
گاهی از فکر زن فتاده به بند  
گه به فکر عمارت خانه  
او در این شغل و عالمی مغروف  
قلب او ذاکر است و لب خاموش  
ذکر حق را نهفته می‌گوید  
ذکر قلبی کند به صدق و صفا  
داد از این ابله‌ان گمره داد

## ۹-۲ مشاهده

مشاهده در لغت به معنای نگریستن، نگاه کردن با چشم دیدن (عمید، ۱۳۶۳: ۱۰۹۰) و در اصطلاح تصوّف و عرفان، «مشاهده دیدار حق است به چشم دل و قلب پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال». در طی حال مشاهده برای صوفی و عارف حالاتی پیش می‌آید که از آن به اشراق و «جذبه» و «بینخودی» و «فنا» تعبیر می‌کنند (سجادی، ۱۳۸۷: ۴۴).





چو روی انور او گشت دیده دیده

مقام دیدن حق یافت دیده‌های بشر

(همان: ۳۴۷)

با خار بودی همنشین چون عقل با جانی قرین

بر آسمان رو از زمین منزل به منزل تا لقا

(همان: ۱۳)

و جامی در خصوص مشاهده می‌سراید:

رحم و مرمرش آینه‌های داده به جلاست

(جامی، ۱۳۸۵: ۴۰۵)

پی مشاهده رازهای پنهانی

دیده او به دید حق نه سزاست

دیده تو به عین حق ناظر

گل ز باغ شهود حق چیدن

(همان: ۲۱۳)

هر که را دیده نی به حق بیناست

تانگرد به حکم «لی بیصر

نیست امکان جمال حق دیدن

## ۱۰-۲ یقین

یقین در لغت علمی است که شکی با آن نباشد (عمید، ۱۳۶۳: ۷۲۵)، و در اصطلاح

عبارت است از: «رؤیت عیان به قوت ایمان نه به حجّت و برهان».

برای یقین سه مرتبه: علم اليقین و عین اليقین و حق اليقین قائل شده‌اند، و در کشف

المحجوب هجویری آمده: «علم اليقين علم معاملات دنياست به احكام و اوامر؛ عین اليقين

علم به حال نزع وقت بیرون رفتن از دنیاست؛ و حق اليقين علم به کشف رؤیت اندر

بهشت؛ پس علم اليقين درجه علماست و عین اليقين مقام عارفان است و حق اليقين فناگاه

دوستان است. پس علم اليقين به مجاهدت و عین اليقين به مؤانست و حق اليقين به

مشاهدت شود، یکی عام است و دیگر خاص و سه دیگر خاص انخاص است» (سجادی،

۱۳۸۷: ۴۶).

«جنید می‌گوید: یقین عبارت از ارتفاع و برخاستن شک است. ذوالنوون گوید آنچه را چشم سر بیند علم خوانند و آنچه را دل بیند یقین خوانند (همان، ۱۳۶۲، ج ۴: ۶۴۰-۶۴۱). «ملاحسین کاشفی می‌نویسد: یقین مستغنى شدن است به استدراک از استدلال، و به عیان از بیان: و گفته‌اند یقین خرق حجاب علم است، و بی شبّه از ظن خیال زاید، و یقین به جانب شهود گراید؛ چنانکه مولوی گفتة:

<p>آنچنانک از ظن می‌زاید که نمی‌پرد به بستان یقین می‌زند اندر تراید بال و پر و آن یقین جویای دیدست و عیان ناقص آمد ظن پررواز ابتر است باز بر پرد دو گامی یا فزون با یکی پر برآمید آشیان شد دو پر آن مرغ و یک پر پرگشود</p>	<p>دیده زاید از یقین بی امتهال وین عجب ظن است در تو ای مهین هر گمان تشنۀ یقین است ای پسر علم جویای یقین باشد بدان علم رادوپر، گمان را یک پر است مرغ یک پر زود افتاد سرنگون افت و خیزان می‌رود مرغ گمان چون زطن وا رست و علمش ره نمود</p>
--	--

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ب ۱۵۱۳-۱۵۰۶)

او همچنین اعتقاد دارد که خیالات و ترددّها و شکّی و اندیشه‌های گوناگون رهزن راه یقین هستند و اختلاف بین مذاهب از این جا ناشی می‌شود و در این باره می‌گوید:

<p>گشت هفتاد و دو ملت راه دین ز آن خیالات ملّون در درون چون زیرون شد روشهای مختلف موی ابرو را نمی‌گوید هلال</p>	<p>زین خیال رهزن راه یقین این روشهای مختلف بین از برون آن خیالات ارتبد نا مؤتلف مرد ایقان رست از وهم و خیال</p>
---	---

(همان، دفتر پنجم: ب ۲۶۵۷-۲۶۵۴)

و بالاخره جامی نیز در خصوص «یقین» حکایت آن منافق و آن مؤمن صادق را بیان می‌کند که ردای وی را در ردای خود پیچید و در کوره آتش نهاد ردای منافق بسوخت و

ردای مؤمن صاف و سالم بماند و به این طریق عمق یقین و اعتقاد مومن صادق از منافق مشخص گردید.

گرم چون آتش بکسب و کار خویش از پی اثبات دین برداشت جنگ هان بیان را حجتی داری بدست در ردای خویشتن پیچیدست در ردای خصم دین آتش فتد هان بین خاصیت نور یقین وانکه بیرون بود سالم ماند و بس	دین پرستی کوره آتش به پیش با منافق شیوه در دین دورنگ آن منافق گفت با آن دین پرست زو ردایش را طلب کردنی از نخست در میان کوره آتش نهاد ماند سالم زان ردای مرد دین کان ردا را سوخت چون خاشاک و خس
--	--

(جامی، ۱۳۸۵: ۳۵۶)

### ۳- نتیجه‌گیری

آنچه از جست وجودی انجام شده به دست آمد عبارت از آن است که: انواع «حال» بر اساس تعابیر و اصطلاحات کتاب اللّمع، در سروده‌های مولانا و جامی قابل استحصال است. این احوال عبارتند از: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین. در ضمن هر دو سخنور عارف احوال سلوك را با اقتباس و استفاده از مضامین قرآن کریم و گاهی حدیث مورد توجه قرار داده‌اند. از دیگر وجوده، تشابه بین این دو شاعر. معرفی حالات یاد شده، عمدتاً، در قالب تمثیل است. از موارد تمایز نیز می‌توان شکل بیان را بر جسته کرد؛ به این معنا که زبان مولانا در تعریف و توصیف «احوال» شاعرانه و ادبیانه‌تر است، در حالی که زبان جامی - با تأثیر از آموزه‌های ابن‌عربی در فصوص الحكم - آمیخته با فلسفه است. این نوع بیان خود به خود سروده‌های شاعر را دشوار و دیریاب کرده، به طوری که اگر خواننده با تعابیر و اصطلاحات ابن‌عربی آشنا نباشد چندان نمی‌تواند سروده‌های وی را درک و تفسیر نماید..

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- نهج‌البلاغه
- آل‌رسول، سوسن، ۱۳۸۳، عرفان جامی در مجموعه آثارش، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- انصاری، قاسم، ۱۳۸۴، مبانی عرفان و تصوف، چاپ پنجم، تهران، انتشارات طهوری.
- جامی، عبدالرحمان، ۱۳۸۵، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح مدرس گیلانی، تهران، انتشارات اهورا-مهتاب.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۱، پله پله تا ملاقات خدا، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی.
- زمانی، کریم، ۱۳۷۵، شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- سجادی، ضیاءالدین، ۱۳۸۷، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، چاپ سوم، تهران: انتشارات سمت.
- سجادی، جعفر، ۱۳۶۲، فرهنگ معارف اسلامی، ۴ جلد، چاپ دوم، تهران: انتشارات کاویان.
- عمید، حسن، ۱۳۶۳، فرهنگ عمید، چاپ دهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۹۰، شرح مثنوی شریف، چاپ پانزدهم، تهران، انتشارات زوار.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- مولانا، جلال‌الدین، ۱۳۸۶، مثنوی معنوی، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، چاپ نهم، انتشارات علمی و فرهنگی.
- هجویری، علی‌بن عثمان، ۱۳۳۶، کشف المحبوب، از روی تصحیح ژوکوفسکی به اهتمام محمدعباسی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

**Reference**

- The Holy Quran

- Nahj al-Balagheh
- Ale-Rasoul, Sousan., 2013, Irfan Jami in his collection of works, Tehran, Publications of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, ch. 1.
- Ansari, Qasem., 1384, Fundamentals of Mysticism and Sufism, Tehran, Tahori Publications, Ch. 5.
- Jami, Abd-Al-rahman, 1385, Masnavi Haft Ourang, edited by Modares Gilani, Tehran, Ahura-Mehtab Publishing House.
- Zarrinkoob, Abd-Al-Hossein, 1371, Pele Pele to Meet God, Tehran, Scientific Publications Ch 2.
- Zamani, Karim., 1375, comprehensive description of the spiritual Masnavi, Tehran, Atalaat Publications, Ch. 3.
- Sajjadi, Ziaedin, 1387, an introduction to the basics of mysticism and Sufism, Samt Publications, Ch 3.
- Sajjadi, seyed Jafar, 1362, Farhang Maarif Islamic, Kavian Publications, Ch 2, four volumes.
- Amid, Hamid., 1363, Farhang Omid, Tehran, Amir Kabir Publications, Ch. 10.
- Forozanfar, Badi-Al-zaman., 2013, Commentary on Masnavi Sharif, Tehran, Zovar Publications, ch. 15.
- Moin, Mohammad., 1388, Farhang Farsi, Tehran, Amir Kabir Publications, Ch 25.
- Moulavi, Jalal-Al-din, 1386, Masnavi Manavi, corrected and prefaced by Abdul Karim Soroush, Scientific and Cultural Publications, Ch. 9.
- Hojviri, AliebnOsman, 1336, Kashf Al-Mahjub, based on Zhukovsky's revision by Mohammad Abbasi, Tehran, Amir Kabir Publications.