

فصلنامه علمی عرفانیات در ادب فارسی  
سال دهم، شماره ۴۱، زمستان ۱۳۹۸  
صفحات ۷۸-۱۰۶

## مطالعه تطبیقی فنا و وحدت وجود در تعالیم حکمی مولانا و سلطان ولد با تکیه بر مثنوی معنوی و مثنوی‌های سلطان ولد

دکتر داود واثقی خوندابی<sup>۱</sup>

دکتر مهدی ملک ثابت<sup>۲</sup>

### چکیده

در این جستار که مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای و با شیوه توصیفی-تحلیلی است، مباحث «فنا» و «وحدت وجود» در مثنوی مولوی و مثنوی‌های سلطان ولد (ابتدنامه، رباب‌نامه و انتهنامه) به صورت تطبیقی بررسی می‌شود؛ بر اساس نتایج این پژوهش آشکار می‌گردد که فنا از اساسی‌ترین آموزه‌های مولانا و سلطان ولد است. در نظرگاه آنان سالک تا زمانی که به مرتبه فنا نرسد، نمی‌تواند پای به معراج گذارد و با رسیدن به آستان قرب الهی، سیمای حضرت خداوند را در قلب خود مشاهده کند؛ بنابراین بقای حقیقی، در فنای نفس است نه عمارت آن. مولانا و سلطان ولد همچنین کثرات را اموری اعتباری دانسته، معتقدند که هستی حقیقی یگانه است، لیکن درک این وحدت تنها برای کسانی میسر است که هستی مجازی خود را در برابر پروردگار بسوزانند. مولانا و سلطان ولد از اتحاد خداوند و انسان کامل سخن می‌گویند و جان مردان الهی را یگانه می‌پندارند.

**واژگان کلیدی:** مولوی، سلطان ولد، مثنوی معنوی، مثنوی‌های سلطان ولد، فنا، وحدت

وجود.

d.vaseqhi@gmail.com  
mmaleksabet@yazd.ac.ir  
تاریخ پذیرش  
۹۸/۷/۱۴

۱- پژوهشگر پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد (نویسنده مسئول)  
۲- استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد  
تاریخ دریافت  
۹۷/۱۱/۴

### ۱- مقدمه

مولانا جلال‌الدین از شاعران شهیر و عارفان متفکر قرن هفتم هجری است که شعر و اندیشه‌اش تحولی بنیادین در جامعه بشری به وجود آورد و به فرهنگ و هنر ایران و اسلام تشخیصی آشکار بخشید؛ وی نه تنها از نظر اندیشه و عاطفه شعری در اوج است و توانسته در افقی سیر کند که دیگران نتوانسته‌اند در این حریم قدم نهند، بلکه اشعارش از نظر فرم و ادبیت نیز کم‌نظیرند. مثنوی معنوی مولانا از شاهکارهای ادبیات فارسی است که خداوندگار در این مجموعه تجربیات عرفانی خود را به نظم در آورده و عواطف و اندیشه‌های والای خود را به بهترین صورت بیان کرده است.

نخستین کسی که به تقلید از آثار مولانا همت گماشت، فرزند و خلف صادقش بهاء‌الدین سلطان‌ولد است؛ وی نه تنها به پیروی از دیوان کبیر مولانا، دیوانی سرود، بلکه با سرودن سه مثنوی «بتدانامه»، «رباب‌نامه» و «نته‌نامه»، از مثنوی معنوی مولانا تقلید کرد و به تشریح و تبیین گفتمان و جهان‌بینی پدر پرداخت. وی همچنین مجموعه‌ای منشور به نام «معارف» دارد که اهم تعلیمات طریقه مولویه در آن گنجانده شده است.

مولوی به دلیل اینکه فرزند بهاء‌ولد بلخی است و در محیطی دینی تربیت شده و از مصاحبت بزرگان اهل علم و عرفایی مانند محقق ترمذی و شمس تبریزی بهره برده، در علوم اسلامی به مرتبه‌ای بالا رسیده است؛ به گونه‌ای در مثنوی معنوی ردپای آشنایی وی با علوم چونان قرآن و حدیث، عرفان، فقه و اصول، فلسفه و کلام و ... مشهود است. سلطان‌ولد نیز در کنف حمایت بی‌دریغ پدر و مصاحبت دیگر مشایخ طریقه مولویه به علوم ظاهر و باطن تسلط یافت و با این تمهید توانست به تشریح آثار پدر بپردازد و پرده از اسرار نهفته موجود در آنها براندازد (ر.ک: واثقی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۷۷-۲۰۸)؛ وی در عرصه عرفان به تجربیات جدیدی دست یافته و نوآوری‌هایی از نظر جهان‌بینی در آثارش دیده می‌شود، لیکن منظومه فکری بسیار متأثر از جهان‌نگری خداوندگار است.

به هر روی بسیاری از مفاهیم و آموزه‌های مثنوی معنوی در مثنویهای سلطان‌ولد بازتاب یافته است و اندیشه‌های مشترک زیادی بین آنها وجود دارد که مباحث «فنا» و «وحدت وجود» از این زمره هستند.

### ۱-۱- پیشینه تحقیق

در مورد مبحث فنا در آثار مولوی تحقیقات فراوانی انجام شده است؛ به عنوان نمونه کاظم دزفولیان و حسین یاسری در مقاله «موت ارادی در آینه مثنوی معنوی» (۱۳۹۰)، و قاسم کاکایی و اشکان بحرانی در مقاله «فناى صفاتی از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت» (۱۳۹۰) و ... به بررسی مبحث فنا در اندیشه مولانا پرداخته‌اند. در مورد مبحث وحدت وجود نیز پژوهش‌های بسیاری انجام شده است؛ برای نمونه فضل‌اله ضیاء‌نور در کتاب «سیر تاریخی و تطور وحدت وجود و بررسی و تحلیل آن در آثار ابن عربی و مولانا» (۱۳۶۹)، و مریم فریدی و مهدی تدین در مقاله «تجلی وحدت در مثنوی مولانا و تأیید ابن فارض» (۱۳۹۳)، و محمد خدادادی و محمد کاظم کهدویی در مقاله «تجلی نظریه وحدت وجود در اشعار عمان سامانی با نگاهی به آرای شمس تبریزی و مولوی» (۱۳۹۱) و ... به بررسی مبحث وحدت وجود از دیدگاه عارف بلخی پرداخته‌اند.

نگارندگان تا آنجا که پژوهیده‌اند، مباحث فنا و وحدت وجود به صورت تطبیقی در مثنوی معنوی و مثنویهای سلطان‌ولد بررسی نشده است؛ این جستار می‌تواند پیوندهای فکری این دو مرشد طریقه مولویه را در این عرصه مشخص کند و میزان تأثیرگذاری مثنوی معنوی بر مثنویهای سلطان‌ولد را آشکار سازد.

### ۲- فنا و بقا

در عرفان اسلامی فنای سالک همیشه با بقا توأمان است و درحقیقت فنا و بقا لازم و ملزوم یکدیگرند؛ منظور از فنا زوال اوصاف ذمیمه از نفس سالک است و بقا عبارت است از ثبوت اوصاف حمیده؛ فنا به معنای پایان سیر الی الله و بقا به مفهوم آغاز سیر فی الله است (پارسا، ۱۳۵۶: ۶۴). سیر الی الله هنگامی به پایان می‌رسد که سالک بادیه وجود را با قدم صدق طی کند، اما سیر فی الله وقتی متحقق می‌شود که سالک پس از فنای مطلق در وجه الله، وجودش از لوث حدثان پاک و با اتصاف به اوصاف حقانی به اخلاق الهی متخلق گردد (جامی، ۱۳۸۳: ۳). در حقیقت اندیشه نابودی، ذهن ارباب احوال را به این فرضیه سوق می‌دهد که با فنای در آستان الهی و رسیدن به سرچشمه وصال حقیقی می‌توان به جاودانگی رسید، بنابراین فنا را در آخرین مرحله سلوک قرار می‌دهند، تا بعد از عبور از بوادی جانکاه و پرخون به زندگانی جاودان برسند (جلالی پندری و زینی، ۱۳۸۷: ۶۱).

عطار وادی فقر<sup>۱</sup> و فنا را به عنوان هفتمین مرتبه از مراتب عروج انسان به عالم برین مطرح می‌کند، وادی‌ای که عین فراموشی و گنگی و خاموشی است، سالکان طریقت در این مرحله وجود سایه‌وار خود را در خورشید حقیقت محو می‌کنند و قطره هستی ناچیز خود را در دریای ازل در می‌بازند؛ با محو شدن سالکان و مرگ اختیاری آنان در مسیر خودشناسی، همه اعمال و حرکاتشان تابع حضرت حق می‌گردد (عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۴۱۴).

آنچه بایسته گفتن می‌نماید، این است که رسیدن به فنای حقیقی در نشئه دنیوی امکان‌پذیر نیست (جامی، ۱۳۸۰: ۸۶). ارباب احوال فنا را بر دو بخش تقسیم کرده‌اند: فنای در فردانیت و فنای در وحدانیت؛ در فنای فردانیت سالک از صفات خود عاری شده، در صفات حق فانی می‌گردد، اما در فنای وحدانیت سالک از صفات حق هم چشم‌پوشی می‌کند و در ذات خداوند فانی می‌شود (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۱۳۷).

تأمل در مثنوی معنوی نشان می‌دهد که مبحث فنا و بقا یکی از اساسی‌ترین تعلیمات مولاناست، مفاهیمی که خداوندگار در این خصوص در مثنوی خود آورده، غالباً در مثنوی‌های سه‌گانه سلطان‌ولد نیز دیده می‌شود.

## ۲-۱- تحریض بر فانی شدن

مسأله مرگ و فنا یکی از دل‌مشغولیهای انسان خاکی است؛ انسان هر چقدر هم در دنیا مرفه‌بزید، باز محکوم به مرگ است؛ اهل عرفان که سراب‌گونه بودن دنیا را به دیده یقین دریافتند، هرگز برای تصاحب شاهد دلفریب جهان مادی بر دیگران سبقت نجستند. باری، ارباب احوال و واصلان قلندر سیرت پیش از مرگ اجباری، بر خورد رقم نیستی می‌کشند و روی به دریای عدم می‌آورند؛ چنانکه پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌فرمایند: «موتوا قبل ان تموتوا» (ملاصدرا شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۵۹). بدین دلیل است که عارف بلخی راه نیستی برمی‌گزیند و دیگران را نیز به آن تحریض می‌کند؛ در نظرگاه او باید از قید جسم رهید و صفات بشری را کنار گذاشت و با نابودی جسمانیات به گنج وصل رسید:

قصر چیزی نیست ویران کن بدن	گنج در ویرانی است ای میر من
این نمی‌بینی که در بزم شراب	مست آنکه خوش شود کو شد خراب
گر چه پر نقش است خانه برکنش	گنج جو وز گنج آبادان کنش

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/ ۳۴۲۲-۳۴۲۴)

کارگاه حضرت خداوند، فنا و نیستی است، و هر جا که نیستی افزون باشد، کارگاه او بزرگتر و با شکوه‌تر است و چون نیستی بالاترین ارزش را در نزد خداوند دارد، در اویش واقعی در این عرصه گوی سبقت را از همه ربوده‌اند:

لاجرم استاد استادان صمد      کارگاهش نیستی و لا بود  
هر کجا این نیستی افزون‌تر است      کار حق و کارگاهش آن سر است  
نیستی چون هست بالاین طبق      بر همه بردند درویشان سبق

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/ ۱۴۶۹-۱۴۷۱)

مرگ اختیاری و رسیدن به مرتبه بقا غایت سلوک الی الله است و بدین دلیل خداوندگار می‌گوید خوشا به حال کسی که پیش از مرگ طبیعی مرد و به اصل خویش و بارگاه قرب الهی بازگشت:

ای خنک آن‌را که پیش از مرگ مرد      یعنی او از اصل این رز بوی برد

(همان: ج ۲/ ۱۳۷۲)

سلطان‌ولد نیز مانند پدرش مولانا بر اهمیت فنای الهی و مرگ اختیاری تأکید می‌کند و بر آن است که سالک باید نفس خود را کنار گذارد و به حریم الهی بدون نعلین خودی وارد شود؛ ترک هستی و صفات بشری نشانه سعادت است و عروج بر فلک معنوی با آن میسر می‌گردد و گر نه مقتضیات جسمانی انسان را در عالم خاک نگه می‌دارد:

نفس را بگذار بیرون و درآ      بر سر این سفره بی‌نعلین درآ  
معنی نعلین هستی و خودی است      ترک هستی و خودی از اسعدی است  
شهر جان است این طرف بی‌تن بیا      جسم ارضی ره ندارد بر سما

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۴۴)

سلطان‌ولد از سالکان می‌خواهد که سر بر آستان فنا نهند، تا از نابودی برهند؛ به سخنی دیگر طالب راه حقیقت باید امور بی‌ارزش و آفل را خلیل‌وار کنار بگذارد، تا به قرب آستان الهی برسد:

رو بمیر از خود که مانی جاودان      چون نمیری گردی آخر ز آفلان  
بگذر از آفل در این ره چون خلیل      تا رسی در حضرت رب جلیل

(همان: ۹۵)

در نظرگاه ولد انسان حامل نور الهی است، بنابراین شایسته او نیست که در برابر جهان تاریک مادی سر تسلیم فرو آورد؛ «شرط است دوباره زاییدن آدمی را، یکی از مادر و یک بار دیگر از تن و هستی خود. تن مثال بیضه است و جوهر آدمی باید که در این بیضه مرغی شود از گرمی عشق، و این مرغ از تن که مثبت بیضه دارد، بیرون آید و در جهان جاویدان جان که عالم لامکان است پُرآن شود، که اگر مرغ ایمان او از هستی او نزاید، حکم سقط گرفته باشد و از او کاری نیاید و ابداً محجوب ماند» (همو، ۱۳۸۹: ۲۵).

## ۲-۲- فناى بشرى مقدمه بقای الهی

همانگونه که در مقدمه بحث ذکر گردید، فناى از اوصاف بشریت مقدمه‌ای برای حیات طیبه و بقای الهی است، عرفان اسلامی هیچگاه فانی شدن را غایت سلوک نمی‌داند، بلکه هنگامی که سالک از سیطره نفس خارج می‌شود و پای بر فرق خودی می‌نهد، به صفات الهی مزین می‌گردد و زندگانی جاودانه می‌یابد؛ به سخنی دیگر فنا با نیروانا متفاوت است (جلالی پندری و زینی، ۱۳۸۷: ۷۳). تا زمانی که طالب درگاه احدیت به مرتبه فناى فی الله نرسد، سیر الی الله ادامه دارد، لیکن با فانی شدن او در وجه الهی سیر الی الله پایان می‌یابد و سیر فی الله آغاز می‌گردد که سالک در این مرحله در اسماء و صفات الهی سیر می‌کند؛ عطار نیشابوری توشه راه فنا را دُردی خرابات می‌داند و معتقد است که بقای الهی منوط به نوشیدن دُرد روحانی و فانی شدن در معشوق است:

بنوش درد و فنا شو اگر بقا خواهی      که زاد راه فنا دُردی خرابات است

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۳۴)

مولانا جلال‌الدین معتقد است که انسان می‌بایست با مرگ اختیاری و خاکساری در برابر بارگاه حق تعالی، مقدمات حیات جاودانه خود را فراهم کند؛ سالکی که تن به فقر (فنا) و نیاز بسپارد، از دم عیسوی معشوق زنده می‌گردد؛ پس چاره در کم‌زنی و خاکباشی است نه سخت‌دلی و عجب و غرور:

معنی مردن ز طوطی بد نیاز	در نیاز و فقر خود را مرده ساز
تا دم عیسی تو را زنده کند	همچو خویش خوب و فرخنده کند
از بهاران کی شود سرسبز سنگ	خاک شو تا گل برویی رنگ رنگ
سالها تو سنگ بودی دلخراش	آزمون را یک زمانی خاک باش

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/ ۱۹۰۹-۱۹۱۲)

سالک در این مرتبه همه چیز جز خداوند را فراموش می‌کند و دویی و کثرت رخت بر می‌بندد، و با عروج به عالم برین با خداوند به یگانگی می‌رسد؛ باری، سالکی که خودی را کنار گذاشت، به سرچشمه هستی حقیقی می‌رسد؛ او اگر چه به نسبت با صفات خداوند فانی شده است، لیکش فنایش بقایی حقیقی را به ارمغان می‌آورد:

این چنین معدوم کو از خویش رفت      بهترین هستها افتاد و زفت  
او به نسبت با صفات حق فناست      در حقیقت در فنا او را بقاست

(همان: ج ۲ / ۳۹۸-۳۹۹)

در اندیشه خداوندگار آینه هستی حقیقی، نیست کردن صفات بشری است، پس انسان دانا روی در فنا دارد؛ به سخنی دیگر «چنان که خوبان چون خود را در آینه می‌بینند، بدان مشغولند و از خود بی‌خبر، اگر بنده‌ای بخواهد خود را ببیند، باید نیست شود تا در آینه وجود حق تجلی کند. چون بنده خود را نیست انگاشت، حق - تعالی - که غنی مطلق است بر او افاضت خواهد کرد. و چون بر او افاضت کرد به نور حق متجلی خواهد شد و هستی خویش را در آینه وجود حق تواند دید» (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۹).

سلطان‌ولد نیز مفهوم گفتارهای پدرش مولانا را در مثنویهای خود بازتاب داده است؛ در نظرگاه وی هر هستی و بقایی که برای انسان وجود دارد، به واسطه نیستی است و اولیای الهی به خاطر درک همین دقیقه است که نیستی و فنا را انتخاب کردند و از هستی مجازی خود روی تافتند؛ بنابراین کسانی طعم هستی حقیقی را می‌چشند که روی در نیستی دارند: تا از این هستی نگردي نیست تو      کی بری زان هستی بی‌رنگ بو  
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۵۴)

وی معتقد است انسان باید از صفات نفسانی دوری کند و به صفات الهی آراسته گردد تا با این تمهید جاودان حقیقی گردد: «پیش از مرگ ضروری بمیرید تا باقی و جاویدان بمانید. هستی‌ای که از شیطان و شهوت دنیا می‌افزاید و می‌بالد، نفس است. او را در خود باید کشتن و صفت مَلک گرفتن و زنده به طاعت و ذکر حق بودن. چون ذات آدمی از طبیعت بشریت مبدل شود به ملکیت، او دیگر نمیرد» (همو، ۱۳۵۹: ۸۹-۹۰).

### ۲-۳- فنای سالک در وجه الهی و تبدیل شدن به نور حق

همانطور که انسان از مصاحبت با نیکان تأثیر می‌پذیرد و به رنگ آنها در می‌آید، مصاحبت با خدا و قرب با آستان آن حضرت می‌تواند به انسان رنگ خدایی دهد؛ مولانا در

ضمن بیان فواید همنشینی با نیکان مبحث فنا در وجه الهی را نیز مطرح می‌کند؛ به اعتقاد وی هیزم تیره از همنشینی آتش به نور و روشنایی تبدیل می‌شود و حیوان مرده هنگامی که در نمکلان می‌افتد، ماهیتش تغییر می‌کند و به نمک تبدیل می‌گردد؛ بنابراین انسان نیز هنگامی که به مقام فنا برسد و در غرقاب وحدت غرق گردد و رنگ الهی می‌گیرد:

هیزم تیره حریف نار شد	تیرگی رفت و همه انوار شد
در نمکلان چون خر مرده فتاد	آن خری و مردگی یکسو نهاد
صبغة الله هست رنگ خم هو	پیسها یک رنگ گردد اندر او
چون در آن خم افتد و گویش قم	از طرب گوید منم خم لا تلم

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱ / ۱۳۴۳-۱۳۴۵)

سلطان‌ولد نیز گفتار مولانا را در مثنوی رباب‌نامه بازتاب داده است؛ در اندیشه وی انسان فانی در حق، نور مطلق است و نمی‌توان جسم او را چونان جسم انسانهای سخره آب و گل دانست، زیرا بر اثر مقاربت و مصاحب با حق تغییر ماهیت داده و با خداوند اتحاد نوری دارد: «آدمی چون غرق حق گشت و هر چه ماسوی الله بود از خود پاک کرد، جسم او را جسم مخوان، اگر چه جسم بینی؛ زیرا چون جان غالب شد، جسم نیز حکم جان گرفت که "الحکم للغالب"، همچنانکه در درم چون نقره غالب باشد، تمامت آن را نقره شمرند. نمی‌بینی که در نمکلان حیوان مردار نمک می‌شود. چون نمکلانی که مخلوق است، چیزها را مبدل می‌کند و نمک می‌گرداند، چرا کسی که در بحر عشق خالق غرق شد، مبدل نشود و نور حق نشود؟» (سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۱۵۴-۱۵۵).

#### ۲-۴- فنا و رؤیت خداوند

مولانا معتقد است شرط رؤیت قلبی خداوند دوری از هوای نفس است؛ پس هر که دل از زنگار مادیات پاک کند، به قرب الهی رسیده و جمال جمیل معشوق برین را در آینه قلب خود تماشا می‌کند؛ حضرت پیامبر<sup>(ص)</sup> زمانی توانست وجه الهی را در آینه مظاهر آفرینش ببیند که از صفات بشری گسیخته بود:

هر که را هست از هوسها جان پاک	زود بیند حضرت و ایوان پاک
چون محمد پاک شد زین نار و دود	هر کجا رو کرد وجه الله بود
چون رفیقی وسوسه بدخواه را	کی بدانی ثم وجه الله را

هر که را باشد ز سینه فتح باب      او ز هر شهری ببیند آفتاب  
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱ / ۱۳۹۶ - ۱۳۹۹)

در اندیشه سلطان‌ولد نیز خودی مانع دیدار است و کسی می‌تواند جمال یار را ببیند که  
از هستی تن بگذرد و به مرگ اختیاری برسد:

هستی تو مانع دیدار بود      پرده وصل چنان دلدار بود  
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۴۹)

فرد با رسیدن به مقام فنا چشم دلش روشن می‌گردد و آفتاب لامکان را مشاهده  
می‌کند، بدون اینکه حجابی مانع دیدارش شود:

همچنین چون چشم دل پیدا شود      آفتاب لامکان پیدا شود  
دائماً بینی خدا را همچنان      بی‌حجابی در زمین و آسمان  
(همان: ۲۰۵)

## ۲-۵- فنا و راز انال‌حق

وقتی انسان جهت سرمدی خود را اعتلا دهد، و وجود بشریش رو به عدم گذارد،  
می‌تواند بگوید انال‌حق؛ «انال‌حق کشف راز و اسرار الهی است، وقتی همه عالم این صدا را  
دارند، وقتی از درختی هم در وادی ایمن صدای "إِنِّي أَنَا اللَّهُ" بر می‌آید، چرا این صدا از  
حلاج روا نباشد» (صائن‌الدین علی بن ترکه، ۱۳۷۵: ۲۴). در نظرگاه مولانا تاریک‌نهادان  
هرگز نتوانند ندای انال‌حق سر دهند، زیرا لعنت ابدی را در پی خواهد داشت و به سرنوشت  
فرعون دچار می‌شوند، لیکن آواز انال‌حق از فانیانی وجود باخته چون حلاج رواست؛ این قوم  
هستی خود را درباخته‌اند و انال‌حق آنها دلیلی بر اتحاد نورانی با خداوند است:

این‌انا هو بود در سر ای فضول      ز اتحاد نور نه از رای حلول  
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳ / ۲۰۳۸)

در حقیقت انال‌حق گفتن بر کسی رواست که از انانیت رهیده باشد؛ چونان ساحران  
فرعون؛ ولی برای سگ‌صفتانی چون فرعون که سرشار از عجب و تکبرند، شوم محسوب  
می‌شود:

نک‌انا ماییم رسته از انا      از انای پر عنای پر بلا  
آن انایی بر تو ای سگ شوم بود      در حق ما دولت محتوم بود  
(همان: ج ۳ / ۴۱۳۰)

اناللق از جانب فانیان خرمن سوخته نه تنها عجب و غرور به حساب نمی‌آید و ادعای گزاف تلقی نمی‌گردد، بلکه نشانه تواضع بسیار است؛ کسی که گوید من بنده خدایم، دو وجود را اثبات کرده، ولی کسی که اناللق به زبان می‌آورند، تنها خدا را وجود حقیقی می‌پندارد (مولوی، ۱۳۸۹: ۴۴).

سلطان‌ولد نیز مانند مولانا بحث فنای حلاج و ندای اناللق او را مطرح می‌کند و می‌گوید: منصور گفت من خدایم؛ و وجود غوره ماندم به انگور تبدیل شده است؛ چه جای انگور که دریایی پر نورم که جهان را نورانی می‌سازم:

در فنا، گفت من حقم منصور غوره بودم، کنون شدم انگور  
بحر نورم، چه جای انگور است بلکه از من دو کون پر نور است

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۰۶)

## ۲-۶- فنای افعالی

هنگامی که سالک با معدوم کردن صفات بشری از پرده هستی خارج شود و به صفات الهی مزین گردد، مبدأ افعال حق - تعالی - می‌شود؛ بزرگان تصوف از آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/۱۷)، مفهوم فنای افعالی را دریافت می‌کنند؛ در این مرتبه بنده ابزار قدرت حق می‌گردد؛ مولانا جلال‌الدین با اتکا به این آیه شریفه، فنای افعالی مردان خدا را توصیف می‌کند و معتقد است دیدن این افراد، دیدن خداست؛ زیرا مظهر اویند و بین ظاهر و مظهر تفاوتی وجود ندارد:

ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ خواجه است دیدن او دیدن خالق شده است  
خدمت او خدمت حق کردن است روز دیدن دیدن این روزن است

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/۴۱۹۸-۴۱۹۹)

انسان کامل در این مرحله به کنه وحدت دست می‌یابد و چونان ابزاری بی‌اختیار در دست قدرت خداوندی قرار می‌گیرد؛ به تعبیر محقق ترمذی: «مجاهده چون تمام شود باین إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصْبَاعِ الرَّحْمَنِ گردد تا هر چه از آنجا برون می‌آید گفته دبیر بود. دبیر آن قلم حضرت است» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۳۴).

خداوندگار که با پیمودن مسیر عشق، فنای افعالی را تجربه کرده است، خود را چونان ابزاری بی‌اختیار در دست حضرت حق توصیف می‌کند که او به جنبش و عمل وادارش می‌کند:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی      زاری از ما نی تو زاری می‌کنی  
 ما چو ناییم و نوا در ما زتوست      ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست  
 (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱ / ۵۹۸-۵۹۹)

در فنای ظاهری یا فنای افعالی سالک از خود هیچ اختیاری ندارد و در این مرحله چنان غرق حق می‌گردد که برای خود و غیر حق هیچ اختیاری قائل نیست (کاشانی، ۱۳۸۹: ۴۲۶-۴۲۷).

سلطان‌ولد نیز مانند پدرش خداوندگار معتقد است هر که به مرگ اختیاری رسید، ذاتش ابزار حق می‌گردد و هر عملی که از او صادر شود، عملی الهی است: «هر که پیش از مرگ نمرد، فعل و قول او جمله آلت نفس کشتنی است که از حق - تعالی - بیگانه است و هر که پیش از مرگ ضروری مرد، ذات او آلت حق شد، پس هر فعل و قولی که از او صادر شود، در حقیقت همه از حق باشد، چون او آلتی بیش نیست» (سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۹۳). انسان کامل اگر چه در ظاهر چون دیگران است، لیک اعمالش خداگونه است و قلبش در اختیار خداوند است و اوست که اعمالش را هدایت می‌کند:

نیک و بد کاید از او از حق بود      حکم او از داد حق نافذ شود  
 آلت حق است دایم قلب او      قلب او گردان بود از قلب هو  
 (همو، ۱۳۷۶: ۱۹۱)

### ۳- وحدت وجود

توحید در اصطلاح اهل عرفان تنزیه خداوند از حدت و اسقاط اضافات از ذات اوست (آملی، ۱۳۹۱: ۷۵). صاحب کشف/الحقایق اقوال اهل شریعت و اهل طریقت و حقیقت در خصوص توحید را اینگونه بیان کرده است: «بدانکه در لغت عرب معنی مطابق توحید یکی کردن است و در شریعت یکی گفتن و در طریقت یکی دانستن و در حقیقت یکی دیدن است» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۹). اگر چه هر راهروی را توان پی‌بردن به سرّ توحید نیست، زیرا سرّ توحید جز با یگانگی با خداوند ادراک نمی‌شود (بقلی شیرازی، ۱۳۸۱: ۳۱).

در نظرگاه اکثر اهل عرفان معنای واقعی توحید همان «وحدت وجود» است. وحدت وجود از اساسی‌ترین مسائل در عرفان و تصوّف است؛ در تعریف وحدت وجود آورده‌اند: «وحدت وجود، وحدت حقه حقیقیه است؛ یعنی وجود، عین وحدت است بدون اینکه

احتیاج به واسطه در عروض یا واسطه در ثبوت و اثبات داشته باشد؛ و نیز از نوع وحدت عددی یا وحدت نوعی و جنسی و امثال آن نیست؛ بلکه مانند وحدت ذات یگانه واجب‌الوجود است که هیچ قسم کثرت ذهنی یا خارجی در آن راه ندارد؛ و از این جهت است که می‌گویند واجب‌الوجود، صرف وجود، و نفس وجود است، و ماهیت او، عین تحقق و انیت است» (همایی، ۱۳۸۵: ج ۱ / ۲۰۱-۲۰۲). به دیگر سخن هستی عین وحدت است و یک حقیقت بیشتر نیست، لیکن دو وجه دارد: وجه اطلاق و وجه تقيید؛ هستی در وجه اطلاق ناظر به حق است و در وجه تقيید ناظر به خلق. هستی هیچ تعینی ندارد، لیکن هنگامی که در جامه اسماء و صفات تجلی نماید، کثرات ظاهر می‌شوند (زمانی، ۱۳۸۹: ۶۳). بنابراین هستی حقیقت واحدی بیش نیست که با اختلاف درجات در سراسر هستی سریان دارد: «در جهان بینی وحدت وجود، عارف حق را واحدی کثیر می‌بیند که در عین وحدت در جمیع ذرات کائنات ظهور و بروز کرده است؛ عارف وحدت وجودی فراتر از مقام فنا فی الله به بقاء بالله نائل گشته، حق را با جمیع شئون ظاهر و باطن مشاهده می‌کند. در وحدت وجود، هیچ غفلی برای مشاهده غیر برای عارف واصل وجود ندارد، زیرا وی مقامی برتر از محو مطلق و فنای تام را درک کرده، و آن بقاء بالله یا به عبارت دیگر، صحو بعد از محو است» (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری، ۱۳۸۹: ۱۰-۱۱).

محبی‌الدین ابن عربی گوید: «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» (بالی‌زاده الحنفی، ۱۴۲۲ه.ق: ۸). این سخن شیخ از طرف بسیاری مورد طعن و اعتراض قرار گرفت، در حالی که مقصود او این است که: «هستی، در جوهر و ذات خود، جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیم و ازلی و تغییرناپذیر، اگر چه صورتهای وجودی آن در تغییر و تبدل اند. وقتی به این حقیقت گسترده ازلی و ابدی، به اعتبار ذات او بنگری، حق است و چون از چشم انداز مظاهر و اعتبارات و اضافات نظر کنی، خلق است» (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۱۴۰-۱۴۱).

گفتنی است وحدت وجود در اندیشه عرفای متقدم ابن عربی نیز وجود دارد، در احوال بایزید آمده است: «مردی در سرای بایزید را کوفت. پرسید: که را می‌جویی؟ گفت بایزید را می‌جویم. گفت برو، وای بر تو جز خدا در این خانه کس نیست» (سهلگی، ۱۳۹۱: ۱۴۳). اما شیخ اکبر به این عقیده جنبه نظر و استدلال بخشید و آن را به صورت یک منظومه منسجم

فکری مطرح کرد؛<sup>۲</sup> بسیاری از عرفای صاحب‌نظر دیگری که بعد از محیی‌الدین ظهور کردند و به مکتب وحدت وجود معتقد بودند، بیشتر افکار شیخ را تبیین می‌کردند و برای تشریح آن قلم فرسایی می‌نمودند.

مولانا جلال‌الدین وحدت‌گرایی را از اصول مسلم تفکر خود می‌شمارد و تمسک به غیر واحد را بت‌پرستی می‌داند:

مثنوی ما دکان وحدت است      غیر واحد هر چه بینی آن بت است  
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳ / ۱۵۲۸)

سلطان‌ولد نیز وحدت‌گرایی را از اصول اصیل مکتب خود قلمداد می‌کند و مثنوی‌اش را چونان مولانا دکان وحدت می‌نامد:

مثنوی ما دکان وحدت است      رحمت اندر رحمت اندر رحمت است  
اندر او اسرار اهل دل پر است      هر یکی بی‌تی از این نادر در است  
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۷۸)

به هر روی خداوندگار در مثنوی معنوی نظریات بکر و جالبی در خصوص وحدت وجود بیان کرده که اغلب آنها در مثنویهای فرزندش بهاء‌الدین نیز دیده می‌شود.

### ۳-۱- ادراک عالم توحید

مولانا توحید را سوختن هستی مادی در برابر خداوند می‌داند و معتقد است که توحید با اسقاط اضافات نسبت به خداوند محقق می‌گردد؛ با این تمهید انسان اگر می‌خواهد که به هدایت راه یابد و بقای جاودانه یابد، باید هستی تاریک بشری خود را فنا سازد و چونان مس در هستی کیمیاگونه خداوند مبدل شود:

چیسست توحید خدا آموختن      خویشتن را پیش واحد سوختن  
گر همی خواهی که بفروزی چو روز      هستی همچون شب خود را بسوز  
هستیت در هست آن هستی نواز      همچو مس در کیمیا اندر گداز  
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱ / ۳۰۹-۳۰۱۱)

انسان تا هنگامی که با خودی و انانیت نفس روزگار می‌گذراند، نمی‌تواند عوالم توحید را درک کند، زیرا در خودپرستی هم نوعی بت‌پرستی است و حجابی بس بزرگ محسوب می‌شود؛ بنابراین نفی حجاب خودی از مهمترین مسائلی است که می‌تواند دیده‌اند انسان را

روشنایی بخشد و و به نور الهی آراسته کند، به گونه‌ای که ظرفیت درک جلوه معشوق را به دست آورد؛ باری، «تا ما سوای الله را نفی نکنی و به حق باقی نشوی، مقصد این راه را نیابی که اصل این کار نیستی است» (نعیم، ۱۳۸۷: ۲۸۲).

تــا نـخـوانی لا و الا الله را در نیابی مـنـهـج ایـن راه را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/ ۱۲۴۱)

سلطان‌ولد نیز مانند مولانا معتقد است که چون هستی بشری دوامی ندارد، بهر ذات ایزدی از این صفات می‌بایست پاک شد و وجود موهوم را ترک کرد، تا اینکه فقط خداوند باشد و بس؛ تنها در این صورت است که توحید حقیقی روی می‌نماید و معشوق حقیقی از روی خود برقع می‌افکند:

چون ندارد هستی این تن ثبات	پاک گردم بهر ذاتش زین صفات
من نمانم تا بماند حق فرید	حق بود بی‌من مراد و هم مرید
عالم توحید گردد آشکار	ماه بی‌چون روی بنماید چهار

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۷۴)

### ۳-۲- عالم توحید فراتر از عالم محسوسات

در نظرگاه مولانا عالم توحید چیزی فراتر از عالم امور حسی است و اگر سالک می‌خواهد پای در این مرحله گذارد، باید از امور حسی عبور کند و وابسته این موهومات عارضی نشود:

زان سوی حس عالم توحید دان	گر یکی خواهی بدان جانب بران
امر کن یک فعل بود و نون و کاف	در سخن افتاد و معنی بود صاف

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/ ۳۰۹۹-۳۱۰۰)

سلطان‌ولد نیز مانند مولانا عالم توحید را ورای نقوش ظاهری می‌داند و معتقد است که طالبان حقیقت می‌بایست با طرد ظواهر به عالم معنا روی آورند تا به ملک توحید قدم بگذارند و به راه دین درآیند:

بگذر از غیر خدا رو آر سوش	جوی معنی را ممان اندر نقوش
نقش و صورت چون نمی‌ماند یقین	ترک آن کن پانه اندر راه دین
تا ببینی هر قدم ملک نوی	ملک دنیایت نماید یک جوی

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۸۶)

### ۳-۳- وحدت هستی و اعتباری بودن کثرات

پیش از این ذکر گردید که وجود، حقیقتی واحد و در عین حال دارای دو وجه است، یکی وجه اطلاق و دیگر وجه تقیید؛ وجه اطلاق ناظر به خداوند و وجه تقیید ناظر به خلق است که در واقع ظهور مرتبه اطلاق محسوب می‌شود؛ خلق در مرتبه اطلاق یگانه و متحد بودند؛ چون هنوز کثرت و تعینی به وجود نیامده بود؛ باری، وجود مطلق نامحدود است و جامع جمیع کمالات. خلق مانند آفتاب یگ گوهر واحد بودند و مانند آب بدون تعین، لیکن چون حقیقت در لباس اسماء و صفات تجلی نمود، صور خلق نمودار شد و کثرت و تعین پدیدار گشت مانند آفتاب که بر کنگره بتابد و در نتیجه سایه‌های متعدد ایجاد کند؛ اما اگر کنگره ویران گردد، وحدت و یگانگی روی خواهد نمود:

منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بدیم یکسر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد این نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجریق	تا رود فرق از میان این فریق

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/ ۶۸۶-۶۸۹)

سلطان‌ولد نیز مانند مولانا عالم وحدت را عالم یکرنگی و بدون تعین می‌داند:

نیک و بد زدند و آنجا نیست ضد	صاف و پاک است آن جناب از ضد و ند
------------------------------	----------------------------------

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۶۳)

به اعتقاد او در دریای وحدت دویی جایی ندارد، دویی در عالم کثرت وجود دارد که وجود ظلی و اعتباری آنها با نور آفتاب محو می‌گردد:

درنگجد در یم وحدت بدان	این دوی باشد در این جسم گران
سایه‌ها گر چه نماید ز آفتاب	نیست گردد چون رسد از نور تاب
می‌شود سایه ز تاب خور فنا	چون رسد بر سایه شعشاع ضحی

(همان: ۲۷۸)

در عالم معنا دویی وجود ندارد و اگر جسمها را ندیده بگیریم، مخلوقات جلوه‌ای از ذات بسیطند، چونان نسبت موج با دریا؛ در اندیشه مولانا وجود حقیقی مانند دریاست و امواج

تعیینات و کثراتی هستند که در سطح آن ظاهر شده‌اند؛ انسان اگر دیده‌ای ژرف‌بین داشته باشد، سخره کثرات نشود و امواج را وجودی مستقل از دریا به حساب نیاورد:

بحر وحدان است، جفت و زوج نیست      گوهر و ماهیش غیر موج نیست  
ای مُحال و ای مُحال اشراک او      دور از آن دریا و موج پاک او  
نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ      لیک با احول چه گویم؟ هیچ هیچ

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/ ۲۰۳۰-۲۰۳۱)

در نظرگاه سلطان‌ولد نیز موجها و کثرات اعتباری روپوشی بیش حساب نمی‌آیند؛ دریای وحدت یگانه است و تعدد در موجهای آن وجود دارد؛ انسان اگر با چشم دل به دریا ننگرد، تعدد امواج راهزن او نمی‌گردد و یگانگی وجود حقیقی را درک می‌کند:

دائم بین ز عشق اندر جوش      موجها بحر را شده رو پوش  
تا نظرها فتد در آن امواج      خیره مانند اندر آن افواج  
صنع از بهر صانع است چو موج      گر به پستی بود و گر بر اوج

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۱۰)

وی حضرت حق را بر همه آفرینش محیط می‌داند و بر آن است که خداوند به عنوان خالق و صانع هستی، از مخلوقات جدا نیست، باری آنچه در دریا وجود دارد، از آب دریا جدا نیست:

حق محیط و هر دو عالم صنع او      صانع از صنعش جدا نبود بچو...  
هر چه در دریا بود نبود جدا      هیچ نوع از آب دریا ای فتی

(همو، ۱۳۷۶: ۷)

مولانا معتقد است در ظرفها تفرقه و دوگانگی وجود دارد، و گر نه مظروف یکی است؛ چونان نور چراغها که نتوان آنها را از یکدیگر متمایز کرد:

لاجرم در ظرف باشد اعتداد      در لهبهها نبود الا اتحاد  
نور شش قندیل چون آمیختند      نیست در انوارشان اعداد و چند

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/ ۲۸۸۱-۲۸۸۲)

سلطان‌ولد نیز به حق جویان توصیه می‌کند که تعدد در ظروف را ننگرند و به مظروف توجه کنند؛ بنابراین انسان تیز بین اگر صد ظرف پر از عسل باشد، هیچگاه به آنها ننگرد و یگانگی عسل را پیش چشم می‌آورد:

ترک کن ظرف و گزین مظروف را      تا که وحدت را ببینی بی غطا  
گر چه در صد ظرف پر باشد عسل      جمله را یک دان و بگذر از حول  
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۷۹)

### ۳-۴- فنا از اوصاف بشریت لازمه درک وحدت وجود

در نظرگاه مولانا وجود و هستی یکی است و دوبینی در انسان نشانی از احوالی اوست؛ احوالی هنگامی در انسان به وجود می‌آید که اوصاف بشری در سیطره او نباشند؛ بنابراین چاره در مرگ اختیاری است و هر که به این مقام برسد، حقیقت یگانه هستی را درک می‌کند و با قدرت شهود خود از دو بینی و کثرت‌گرایی نجات می‌یابد:

آنکه دو گفت و سه گفت و بیش از این      متفق باشند در واحد یقین  
احوالی چون دفع شد یکسان شود      دو سه گویان هم یکی گویان شود  
گر یکی گویی تو در میدان او      گرد بر می‌گرد از چوگان او  
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱ / ۳۱۱-۳۱۳)

سلطان‌ولد نیز بر این اعتقاد است که حقیقت هستی یگانه است، اما در چشم دوبین افراد دنیاپرست متعدد می‌نماید؛ بنابراین چاره در ترک دوبینی و احوالی است که لازمه آن نفی و ازاله صفات بشری و آراسته شدن به صفات الهی است:

گر ز دریا موجها صد تا شود      در حقیقت موج و دریا یک شود  
احولان را دو نماید در نظر      مرد احوال هست دائم کژ نظر...  
احوالی هستی است اندر چشم جان      احوالی بگذار و این سر را بدان  
(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۱۲۰)

انسانی که چشمانش با نور الهی فروزان گشته و کوتاه‌اندیشی‌های عقل جزئی را کنار نهاده باشد، در همه جلوات نظام آفرینش، خداوند را مشاهده می‌کند:

لیک آن کس کو ز حق دارد بصر      جز خدایش می‌نیاید در نظر  
(همو، ۱۳۷۶: ۲۸۲)

### ۳-۵- اتحاد ظاهر و مظهر

یکی از مباحثی که پیرامون نظریه وحدت وجود مطرح می‌گردد، مبحث «اتحاد ظاهر و مظهر» است؛ این بحث که از متفرعات نظریه وحدت وجود است، بدین معنی است که حضرت خداوند در حلیه و هیكل بشری متجلی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او

یگانه و متحد شده است. «اما نه از راه حلول و نه به طریق وحدت ذاتی شخصی بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد شأنی اتصالی و فنای تاریکی در روشنائی و زوال شخصیت و جدا شدن تعین از هستی مطلق» (همایی، ۱۳۸۵: ج ۲/ ۸۰۷). پس انسان کامل آینه تمام‌نمای الهی و نایب و خلیفه اوست. شمس تبریزی در این مورد حکایتی بیان کرده است: «یکی را سؤال کردند که شیخ تو بهتر است یا ابایزید؟ گفت شیخ. گفتند شیخ تو برتر است یا پیغامبر علیه‌السلام؟ گفت شیخ. گفتند شیخ تو یا خدا؟ گفت: من یگانگی و توحید آنجا یافتم، غیر آن یگانگی نمی‌دانم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۲/ ۸۷).

مولانا نیز در آثار خود به ویژه مثنوی معنوی این نکته را بسیار نغز پرورده است؛ در اندیشه او انسان کامل (انبیا و اولیا) به اتحاد شأنی و نوری با خداوند رسیده است؛ بنابراین دیدن او دیدن خداست و طاعت و حمد او طاعت و حمد یزدان محسوب می‌شود:

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای	گرد کعبه صدق بر گردیده‌ای
طاعت من طاعت و حمد خداست	تا نپنداری که حق از من جداست
چشم نیکو باز کن در من نگر	تا ببینی نور حق اندر بشر

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/ ۲۲۴۷-۲۲۴۹)

خداوند- تعالی- هر دو عالم را با وجود مقدس انسان کامل آراسته کرد و او را آینه تمام-نمای خود قرار داد. انسان کامل به دلیل اتحاد با حق، زندگی حقیقی یافته است و مخلوقات از پرتو نور الهی او زنده‌اند؛ بنابراین مصاحبت با او مصاحبت با خدا و طاعت در پیشگاه او طاعت خداوند محسوب می‌شود؛ لیکن اتحاد انسان کامل با خداوند از روی جنسیت نیست، بلکه انسان کامل تجلی خداوند محسوب می‌شود (همان: ج ۱/ ۱۱۷۰-۱۱۸۰).

مولانا معتقد است که انسان کامل نایب خداوند است و بین نایب و منوب تفاوتی وجود ندارد؛ لیکن اهل ظاهر نتوانند این نکته بس باریک را درک کنند و چشم پر علتشان از دیدن حقیقت محروم است:

چون خدا اندر نیاید در عیان	نایب حقند این پیغمبران
نه غلط گفتم که نایب با منوب	گر دو پنداری قبیح آید نه خوب
نه دو باشد تا توی صورت پرست	پیش او یک گشت کز صورت پرست

(همان: ج ۱/ ۶۷۳-۶۷۵)

سلطان‌ولد نیز مانند مولانا مردان کامل و خداوند را دارای وحدت نوری می‌داند و بر آن است که باید آنها را یکی محسوب کرد؛ زیرا بینشان مفارقتی وجود ندارد و عکس نور مقدسشان جهان آب و گل را آفریده است:

نور مردان و خدا را همچنان      یک شمار و یک ببین و یک بدان  
عکس آن نور است این سو آمده      در جهان آب و گل خیمه زده

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۱۵)

در نظرگاه وی مردان کامل در حقیقت نایب خدایند و ناییبی که منوبش خداوند باشد، همهٔ اعمالش شایسته است:

ناییبی کش بود خدای منوب      هر چه آید از او بود همه خوب  
کژی او صواب باشد و راست      زانکه کژ را چو راست او آراست

(همو، ۱۳۸۹: ۹۹)

سلطان‌ولد همچنین مردان الهی را از حضرت آدم<sup>(ع)</sup> تا اولیای واصل، خلیفه و مظهر حضرت خداوند می‌داند: «چنانکه آدم- علیه السلام- خلیفهٔ حق است در زمین و آسمان، اهل زمین را که آدمیانند به حق ارشاد می‌کند و اهل آسمان را که فرشتگانند، هم پیشوا و رهبر می‌گردد و ایشان را از آنچه یافته‌اند و دانسته در علم حق افزون‌تر و عالم‌تر می‌گرداند، هر ولی واصل همان حکم دارد» (همو، ۱۳۵۹: ۳۴۱). حضرت خداوند در وجود انسان کامل تجلی می‌کند و بر انسان است که در وجود او غیر حق نبیند:

حق از ایشان می‌کند جلوه یقین      اندر ایشان غیر حق چیزی مبین

(همان: ۳۳۹)

### ۳-۶- اتحاد انبیا و اولیای الهی

انبیا و اولیای الهی دارای نوری واحدند که علی‌رغم تفاوت در مراتب به یک هدف می‌اندیشند و به یک مسیر هدایت می‌کنند؛ مولانا در حکایت «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب»، یگانگی حضرت موسی و عیسی<sup>(ع)</sup> را بیان می‌کند و فرق گذارنده بین این دو انسان برگزیده را احوال می‌نامد:

عهد عیسی بود و نوبت آن او      جان موسی او و موسی جان او  
شاه احوال کرد در راه خدا      آن دو دمساز خدایی را جدا

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱ / ۲۲۵-۲۲۶)

سلطان‌ولد نیز معتقد است اگر انبیای الهی به ظاهر متعدد به نظر می‌رسند اما در باطن یکی هستند و همگی از نور الهی لبریزند و هیچگاه از آن پیشگاه مقدس حضرت جانان دور نمی‌شوند:

گر به ظاهر انبیا را بد عدد      لیک در باطن بدنند ایشان احد  
جمله پر بودند از نور خدا      خود نبودند از خدا هرگز جدا  
بود از آن یک نور پر آن جسمشان      بنگر اندر نور و بگذر ز اسمشان  
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۲۹)

علاوه بر این، مولانا همه مردان خدا (انبیا و اولیا) را دارای نوری واحد می‌داند و معتقد است اگر دو عالم از مستان باده الهی پر شود، همگی یک تن محسوب می‌شوند:

گر دو عالم پر شود سرمست یار      جمله یک باشند و آن یک نیست  
این ز بسیاری نیابد خواری‌ای      خوار که بود؟ تن پرستی ناری‌ای  
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/۶۳۲-۶۳۳)

انسان‌های برگزیده همگی نوری واحدند و هنگامی که دو تن از آنها مشاهده گردد، یک تن واحد محسوب می‌شوند؛ زیرا همگی «یک قبله و یک دل و یک عقیده‌اند، و همه اهل حق، مانند انصاف اقطارند که به یک مرکز منتهی شوند» (سبزواری، ۱۳۷۴: ج ۱/۲۳۷) و مثل آنها چونان امواج دریاست که بر اثر طوفان متکثر نمایند ولی در حقیقت واحد و یگانه‌اند:

چون از ایشان مجتمع بینی دو یار      هم یکی باشند و هم ششصد هزار  
بر مثال موجها اعدادشان      در عدد آورده باشد بادشان  
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/۱۸۴-۱۸۵)

انسانهای کافر و دنیا طلب وحدت و یگانگی ندارند، اما اولیای الهی نورانی‌تی واحد وجودشان را فراگرفته و با هم به یگانگی رسیده‌اند:

جان گرگان و سگان هر یک جداست      متحد جان‌های شیران خداست  
(همان: ج ۲/۴۱۴)

سلطان‌ولد نیز مانند مولانا اولیا را دارای وحدت و یگانگی می‌داند و بر آن است که آنها چون ظروفند و عشق و معرفت و دیدار خداوند مانند شراب که در همه این ظروف موجود است و دارای حقیقتی یکسانند؛ پس نباید از تعدد ظروف در غلط افتاد: «اولیا چون ظروفند و عشق و معرفت و دیدار حق چون شراب. هر که شراب‌شناس باشد، از ظروف مختلف مانند

جام و شیشه و کاسه و کوزه، شراب را گم نکند و در هر ظرفی که ببیند، بشناسد و قبول کند و هر که باده خور و می‌شناس نباشد، شراب را از ظرف معین قبول کند، او صورت پرست است و از معنی خالی؛ ظرف بین است و از مظلوف بی‌خبر. صورت انبیا و اولیا چون ظرفهاست. هر که نبی‌ای یا ولی‌ای را دید و گزید، بعد از او چون به ولی دیگر رسید، سر کشید و گفت شیخ من فلان است، با تو نمی‌گروم، حقیقت شود که از آن ولی نیز که می‌لافتد، بی‌خبر است؛ زیرا ایشان یک نورند در معنی، اگر چه در صورت صد هزار نمایند» (سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۱۲۰-۱۲۱).

### ۳-۷- اتحاد شیخ و مرید

مولانا مرید صادق را که در شیخ خود فانی شود، عین شیخ می‌پندارد؛ وی در حکایت آمدن رسول روم در نزد عمر این نکته را تبیین کرده است؛ مرید که از شراب الهی سرمست شده بود، رسالت خود را فراموش کرد و در وجود عمر که نماد مرشد کامل است، محو گشت و با او به یگانگی رسید:

آن رسول از خود بشد زین یک دو	نی رسالت یاد ماندش نی پیام
واله اندر قدرت الله شد	آن رسول اینجا رسید و شاه شد
سیل چون آمد به دریا محو گشت	دانه چون آمد به مزرع گشت گشت

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/۱۵۱۹-۱۵۲۱)

سلطان‌ولد نیز مانند پدرش مولانا معتقد است هنگامی که مرید از حالت شیخ آگاه باشد و افعالش را از جانب خداوند بداند، با او به وحدت می‌رسد؛ با این تمهید او دیگر مرید محسوب نمی‌شود، بلکه مراد است و شهوار راه عشق:

دان که با شیخ یار غار است او	در ره عشق شهسوار است او
تو مریدش ببین مرادش بین	تو غلامش ببین قبادش بین
باشد از روی نقش و نام مرید	بود از روی جان چو شیخ فرید

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۴۱)

### نتیجه‌گیری

از بررسی تطبیقی مثنوی معنوی و مثنوی‌های سلطان‌ولد در موضوعات «فنا» و «وحدت وجود» شباهت‌های فکری مولانا و سلطان‌ولد آشکار می‌گردد؛ مولانا در مثنوی معنوی به

سالکان طریقت توصیه می‌کند که با فانی شدن در پیشگاه الهی، حیاتی جاودانه یابند. سلطان‌ولد نیز بر آن است که سالک باید پای در مرحله فنا فی الله گذارد و بدون نعلین خودی به بارگاه الهی باریابد و به رؤیت الهی برسد.

مولانا و فرزندش سلطان‌ولد فنا فی الهی را مقدمه بقای حقیقی می‌دانند و معتقدند که سالک با طرد صفات نفسانی از وجود خود به صفات الهی مزین می‌گردد. به اعتقاد آنان ندای اناالحق حلاج به دلیل فنا شدن در وجه الهی و رسیدن به مقام وحدت است و این دقیقه را تنها فانیان حرم الهی درک می‌کنند. عارف هنگامی که به مقام فنا برسد، و مرحله بقا را تجربه کند، عملش خداگونه می‌شود.

گفتارهای مولوی و سلطان‌ولد در خصوص توحید بیشتر منطبق با نظریه وحدت وجود است؛ مولوی مثنوی معنوی را دکان وحدت می‌داند و سلطان‌ولد نیز این گفتار را در مثنوی‌هایش به کار می‌برد. مولانا بر آن است که توحید حقیقی با اسقاط اضافات از ذات حق حاصل می‌شود؛ بدین ترتیب اگر انسان بخواهد به توحید حقیقی دست یابد، باید هستی خود را بسوزاند و با فنا در پیشگاه الهی چونان مس در هستی کیمیاگونه حضرت خداوند مبدل شود؛ سلطان‌ولد نیز معتقد است تنها هنگامی توحید حقیقی روی می‌نماید که انسان به مقام فنا برسد و وجود موهوم خود را ترک کند. مولانا و فرزندش سلطان‌ولد توحید را امری فراتر از امور حسی می‌دانند و معتقدند که اگر کسی بخواهد این وادی را درک کند، باید از امور ظاهری و محسوس بگذرد.

در اندیشه مولانا وجود حقیقی چونان دریاست و امواج کثرات و تعیناتی هستند که بر سطح آن ظاهر شده‌اند؛ بنابراین اگر انسان دیده‌ای ژرف‌بین داشته باشد، سخره کثرات نمی‌گردد و امواج را وجودی مستقل به حساب نمی‌آورد. در نظرگاه سلطان‌ولد نیز دریای وحدت یگانه است و کثرات امور عارضی هستند که در دیده ارباب یقین وجود مستقلی ندارند.

مولانا و سلطان‌ولد در خصوص اتحاد ظاهر و مظهر نیز نکاتی را بیان کرده‌اند؛ به باور آنها انسان کامل به اتحاد شأنی و نوری با خداوند رسیده است و دیدن او دیدن خداست. علاوه بر این مولانا و فرزندش جان مردان خدا را یگانه می‌پندارند.

### یادداشت‌ها

۱- صاحب سرالاسرار گوید: «منظور از فقر، فنا فی الله است به طوری که هیچ آثار و رسومی از هستی موهوم بنده، بر جای نماند و در قلبش، غیر خدا و حب ماسوی الله جای نگیرد» (گیلانی، ۱۳۹۴: ۹۸).

۲- برخی از عرفان‌پژوهان معتقدند: «اهمیت ابن عربی در این نیست که مؤسس نظریه وحدت وجود است، بلکه در این است که او بزرگترین شارح و مفسر این نظریه است. ارزش و عظمت ابن عربی و جایگاه او در عرفان اسلامی به این دلیل است که با نبوغ سرشار خود توانست مسائل عرفانی را نظم و سر و سامان بخشد و ابواب آن را منقح سازد، تا آن حد که بسیاری از صاحب‌نظران او را بنیان‌گذار عرفان نظری نامند» (بهار نژاد، ۱۳۸۶: ۴۵).

### کتاب نامه

#### قرآن کریم

آملی، سید حیدر. ۱۳۹۱. جامع الاسرار. ترجمه محمد رضا جوزی. تهران: انتشارات هرمس. ابراهیمی دینانی، آرزو. یداله جلالی پندری. ۱۳۸۹. «بنیان گذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی؟». مجله مطالعات عرفانی کاشان. شماره یازدهم. بهار و تابستان. صص ۴۴-۵.

ابن ترکه، صائن الدین علی. ۱۳۷۵. شرح گلشن راز. به اهتمام کاظم دزفولیان. تهران: نشر آفرینش.

بالی زاده الحنفی، مصطفی بن سلیمان. ۱۴۲۲ه.ق. شرح فصوص الحکم. به اهتمام الشیخ فادی أسعد نصیف. بیروت: دار الکتب العلمیه.

بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۸۱. رساله القدس و غلطات السالکین. به اهتمام جواد نوربخش. چاپ دوم. تهران: انتشارات یلدا قلم.

بهار نژاد، زکریا. ۱۳۸۶. «ابن عربی و نظریه وحدت وجود». فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت. شماره ۱۰، بهار. صص ۴۳-۶۵.

پارسا، خواجه محمد. ۱۳۵۴. قدسیه. به تصحیح احمد طاهری عراقی. تهران: انتشارات طهوری.

تدین، مهدی، مریم فریدی. ۱۳۹۳. «تجلی وحدت در مثنوی مولانا و تائیه ابن فارض». نشریه پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا). سال هشتم. بهار و تابستان. صص ۷۸-۵۹.

جامی، نورالدین عبدالرحمان. ۱۳۸۰. مرقع نی نامه جامی. به تصحیح مظفر بختیار. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

\_\_\_\_\_ ۱۳۸۳. نفحات الانس من حضرات القدس. به تصحیح محمود

عابدی. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات اطلاعات.

جلالی پندری، یداله، مهری زینی. ۱۳۸۷. «فناى عارفانه، بقای جاودانه». مجله مطالعات عرفانی. شماره هفتم. پاییز و زمستان. صص ۵۵-۹۲.

خدادادی، محمد. محمد کاظم کهدویی. ۱۳۹۱. «تجلی نظریه وحدت وجود در اشعار عمان سامانی با نگاهی به آرای شمس تبریزی و مولوی». مجله مطالعات عرفانی کاشان. شماره شانزدهم. پاییز و زمستان. ۱۰۷-۱۳۸.

- ۱۰۲ \_\_\_\_\_ عرفانیات در ادب فارسی / سال دهم، شماره ۴۱، زمستان ۱۳۹۸
- دزفولیان، کاظم. حسین یاسری. ۱۳۹۰. «موت ارادی در آینهٔ مثنوی معنوی»، فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان، شمارهٔ بیست و هشتم، صص ۱۳-۴۱.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۹. میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. چاپ هشتم. تهران: نشر نی.
- سبزواری، ملاهادی. ۱۳۷۴. شرح مثنوی. به اهتمام مصطفی بروجردی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین محمد. ۱۳۸۹. ابتدائنامه. به تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۷۶. انتهائنامه، به تصحیح محمدعلی خزانه دارلو. تهران: انتشارات روزنه.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۵۹. رباب‌نامه. به تصحیح علی سلطانی گرد فرامرزی. تهران: انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی مک‌گیل.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۶۳. مولوی دیگر بهاء‌الدین محمد بلخی. به تصحیح حامد ربّانی و مقدمهٔ سعید نفیسی. تهران: انتشارات کتابخانهٔ سنایی.
- سهلگی، محمد بن علی. ۱۳۹۱. دفتر روشنائی، از میراث عرفانی بایزید بسطامی. ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: انتشارات سخن.
- شمس تبریزی، محمد بن علی. ۱۳۹۱. مقالات شمس تبریزی. به تصحیح محمدعلی موحد. چاپ چهارم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- شهیدی، سید جعفر. ۱۳۷۳. شرح مثنوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ضیاء‌نور، فضل‌اله. ۱۳۶۹. سیر تاریخی و تطور وحدت وجود و بررسی و تحلیل آن در آثار ابن عربی و مولانا. با مقدمهٔ دکتر محمدباقر کتابی. تهران: انتشارات زوآر.
- عطّارنیشابوری، فریدالدین. ۱۳۸۴. دیوان. به تصحیح تقی تفضلی. چاپ یازدهم. انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۸۴. منطق‌الطیر. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. ویرایش دوم. تهران: انتشارات سخن.

مطالعه تطبیقی فنا و وحدت وجود در تعالیم حکمی مولانا و سلطان ولد \_\_\_\_\_ ۱۰۳

- کاشانی، عزّ الدین محمود بن علی. ۱۳۸۹. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال الدّین همایی. به کوشش کورش نسبی تهرانی. تهران: انتشارات زوّار.
- کاکایی، قاسم و اشکان بحرانی. ۱۳۹۰. «فناي صفاتي از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت». فصلنامه مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام. سال چهل و سوم. بهار و تابستان. صص ۱۴۷-۱۷۶.
- کبری، نجم الدّین. ۱۳۶۸. *ترجمه فوائج الجمال و فواتح الجلال*. ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی. به اهتمام حسین حیدرخانی مشتاقعلی. تهران: انتشارات مروی.
- گیلانی، عبدالقادر. ۱۳۹۴. *سرالاسرار*. تحقیق خالد محمد عدنان الزراعی و محمد غسان نصوص عزقول. مترجمان: مسلم زمانی و کریم زمانی. چاپ چهارم. تهران: نشر نی.
- محقق ترمذی، برهان الدّین. ۱۳۷۷. *معارف: مجموعه مواعظ و کلمات سیّد برهان الدّین محقق ترمذی*. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا شیرازی، صدر المتألهین. ۱۳۸۳. *شرح اصول الکافی*. به اهتمام محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مولوی، جلال الدّین محمد. ۱۳۸۹. *فیه ما فیه*. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ سیزدهم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۶۳. *مثنوی معنوی*. به تصحیح رینولد ا. نیکلسون. به اهتمام نصراله پورجوادی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدّین. ۱۳۸۶. *کشف الحقائق*. به اهتمام احمد مهدوی دامغانی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نعیم، محمد. ۱۳۸۷. *شرح مثنوی*. به اهتمام علی اوجبی. تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نیکلسون، رینولد الین. ۱۳۸۸. *تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سخن.
- واثقی، داود. مهدی ملک ثابت و محمد کاظم کهدویی. ۱۳۹۳. «نگاهی تحلیلی به رابطه معنوی سلطان ولد و مشایخ طریقه مولویه». *مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان*. شماره ۲۰. صص ۱۷۷-۲۰۸.
- همایی، جلال الدّین. ۱۳۸۵. *مولوی نامه: مولوی چه می گوید؟*. چاپ دهم. تهران: انتشارات هما.

Holy Quran

Aamoli, Seyyed Heydar. 2012. Jaame al-asraar. Translate by Mohammad Reza Jouzi. Tehran. Hermes press.

Ebrahimi Dinani, Arezo, Yadollah Jalali pandari. 2010. “Bonyangozar-e Vahdat-e Vojoud, Hallaj or ibn-e- Arabi?” .Kashan mysticism studies Journal. No.11, spring and summer, pp. 44-5

Ibn-e-Tarkeh, Saaen aldin Ali. 1996. Sharh-e Golshan-e- Raaz. Collected by Kaazem Dezfoulian. Tehran. Afarinesh press.

Bani Zadeh Alhanafi, Mostafa bin Soleiman. 1422 ah. Sharh-e Fosous alhekam. Collected by al sheikh Faadi Asaad Nasif. Beirut. Daar alkotob al-elmieh.

Baghli Shirazi, Rouzbahan. 2002. Resaleh al Qods & Ghaltat alsalekin. Collected by Javad Nurbakhsh. Tehran. Yalda-e- Ghalam press.

Bahaar nezaad, Zakaria. 2007. “ ibn arabi Va Nazarieh Vahdat-e Vojoud”. Phosphorus and Islamic speech Quarterly knowledge mirror. No. 10, spring, pp. 43-65.

Parsa, Khaje Mohammad. 1975. Ghodsieh. Corrected by Ahmad Taheri Araghi. Tehran. Tahouri press.

Tadayyon, Mahdi, Maryam Faridi. 2014. “Tajalli-e Vahdat dar Masnavi Moulana va Taanieh ibn Faarez”. Mystical Courtesy Researches Journal (Gohar-e- GHouya). 8th years. Spring and summer. Pp. 78-59.

Jaami, Nur al-din Abd-o-rahman. 2001. Moragha Ney Naameh Jaami. Corrected by Mozaffar Bakhtiar. Tehran. Nashre Daneshghahi press.

----- 2004. Nafahaat alons men Hazarat alGhods. Corrected by Mahmoud Abedi. 14th print. Tehran: Etelaat press.

Jalali Pandari, Yadollah, Mehri Zeini. 2008. Ghenaye Aarefaneh, Baghaaye Jaavedaneh”. Mystical Researches Journal. No. 7. Autumn and winter. Pp. 55-92.

Khodadadi, Mohammad, Mohammad Kazem Kahdoi. 2012. “Tajalli-e Nazarieye Vahdate Vojoud dar Ashaare uman Samani ba neghahi be Araye Shams-e Tabrizi va moulavi”. Kashan mystical researches Journal. No. 16, Autumn and winter. 107-138.

Dezfoulian, Kazem. Hosein Yaseri. “Mut-e Eradi dar Ayeneye Masnavi Maanavi”. Religions and mysticism specialized Quarterly, No. 28, summer 2011. Pp. 13-41.

Zamani, Karim. 2010. Minagar Eshgh: Sharh-e mozoi-e Masnavi maanavi-e mulana Jalal aldin mohammad Balkhi. 8th print. Tehran” Ney Press.

- Sabzevari, Moulla Hadi. 1995. Sharh-e Masnavi. Collected by Mostafa Boroujerdi, Tehran: Publications organization and Publications of Ministry of Islamic Guidance.
- Soltan Valad, Bahaa addin Mohammad. 2010. Ebteda Naameh. Corrected by Mohammad Ali Movahhed & Alireza Heydari. Tehran: Kharazmi press.
- , 1997. Enteha Naameh. Corrected by Mohammad Ali Khazaneh Darlou. Tehran: Rouzaneh press.
- , 1980. Robab Naameh. Corrected by Ali Soltani Gerd Faramarzy. Tehran: Mc Giil Institute for Islamic Studies press.
- , 1984. Moulavi-e Dighar, Bahaa aldin Mohammad Balkhi. Corrected by Hamed Rabbani & Saeed Nafisi introduction. Tehran: Sanaii Library.
- Sahlagi, Mohammad bin Ali. 2012. Daftar- e- Roushanaii, Az Miraase erfani-e Baayazid Bastaami. Translate by Mohammad Reza Shafiii Kadkani. 6th print. Tehran. Sokhan press.
- Shams Tabrizi, Mohammad Bin Ali. 2012. Maghalat-e Shams Tabrizi. Corrected by Mohammad Ali Movahhed. 4th print. Tehran: Kharazmi press.
- Shahidi, Seyyed Jafar. 1994. Sharh-e Masnavi. Tehran: Elmi and Farhanghi press.
- Zia nour, Fazlollah, 1990. Seire Tarikhi va Tatavvor-e vojoud va Barresie va Tahlil-e An dar Aasare in Ibn Arabi va Moulana Books. By Dr. Mohammad Bagher Ketabi introduction. Tehran: Zavvar press.
- Attar Nishabouri, Farid Aldin. 2005. Diivan. Corrected by Taghi Tafazzoli, 11th print. Elmi & Farhanghi Press.
- , 2005. Mantegh alteir. Corrected by Mohammad Reza Shafiii Kadkani. 2th edit. Tehran: Sokhan press.
- Kashani, Ez-o-din Mahmud Bin Ali. 2010. Mesbah-o- hedayeh & Meftah-o- Ikefayeh. Corrected by Jallal aldin Homaii. Collected by Kourosh Nesbi Tehrani. Tehran. Zovvar press.
- Kakaii Ghasem & Ashkan Bahrani. 2011. "Ghenay-e Sefaati az didgah-e Moulana va Myister Ekhart." Islamic Research Quarterly: Philosophy and theology. Year 43. Spring and summer. Pp. 147-176.
- Kobra, Najm-o-din. 1989. Favaeh al Jamal & Favateh al Jalal. Translate by Mohammad Bagher Saaedi Khorasani. Collected by Hossein Heydar Khani Moshtaagh ali. Tehran: Marvi press.

- Ghilani, Abd-o-alghader. 2015. Serolasrar. Khalid Mohammad Adnan AlZaraii & Mohammad Ghasan Nosouh Azghoul researches. Translated by Moslem Zamani & Karim Zamani. 4th print. Tehran. Ney press.
- Mohaghegh Tarammozi, Borhan aldin. 1998. Maaref: majmoue-ye Mavaez va kalamate Seyyed Borhan Aldin Mohaghegh Tarammozi. Corrected by Badi alzaman Forouzanfar. 3th print. Terhan. University Publication Center.
- Mulla Sadra Shirazi, Sadrolmoteallehin. 2002. Sharh-e Osul-e- Kaafi. Collected by Mohammad Khajavi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Moulavi, Jallal aldin Mohammad. 2011. Fiihe Maa Fiih. Corrected by Badii –o – Zaman Forouzanfar. 13<sup>th</sup> print. Tehran: Amir Kabir press.
- . 1984. Masnavi Manavi. Corrected by Rinold A. Nickson. Collected by Nasrollah Pour Javadi. Tehran: Amir Kabir press.
- Nasfi, Aziz aldin. 2007. Kashf ol Haghaegh. Collected by Ahmad Mahdavi Damghani. 4<sup>th</sup> print. Tehran. Elmi & Farhanghi press.
- Naeem, Mohammad. 2008. Sharh-e Masnavi. Collected by Ali Oujabi. Tehran: Museum Library and references center of Islamic Parliament.
- Nickson, Rinold Elin. 2009. Tasavvof-e Eslami va Rabeteye Ensan va Khoda. Translate by Mohammad Reza Shafiii Kadkani. 4<sup>th</sup> print. Tehran: Sokhan press.
- Vaseghi, Davoud. Mahdi Malek Sabet and Mohammad Kazeh Kahdoi. 2014. “ Negahi Tahlili Be Rabeteye Maanavi-e Soltan valad va Mashaayekh-e Tarigheye Moulavie”. Kashan university Mystical Studies Journal. No. 20. Pp. 177-208.
- Homaii, Jallal aldin. 2006. Moulavi Naameh: Moulavi Che Migouyad? 10<sup>th</sup> print. Tehran: Homa press.