

---

# درآمدی معرفت شناسانه بر فرایند ادراک زیبایی در اندیشه مولانا

اسماعیل پناهی\*

عباس اسکوئیان\*\*

---

تاریخ دریافت: 92/7/25

تاریخ پذیرش: 92/10/16

## چکیده

در نظریه‌های زیبایی‌شناختی مکاتب فلسفی غرب زیبایی و ادراک آن از منظر ادراک حسی و به نحو سوپرتکتیو و صرفاً معرفت‌شناختی بررسی و تبیین می‌گردد. اما، در حکمت و عرفان اسلامی شاهد رویکردی متمایز به مسئله زیبایی و ادراک آن هستیم. این مقاله تلاشی است برای فهم این رویکرد از طریق مطالعه، بازسازی، و تبیین مفهوم «زیبایی» و فرایند ادراک آن از دریچه مفهوم کلیدی «حیرت»، در اندیشه مولوی. از نظر وی انسان با ادراک قلبی تجلی حُسن الهی و با خلاقیت قوه خیال در بحر عشق غرقه گشته و گرفتار امواج حیرت می‌گردد. حیرتی وجودشناختی که او را به ساحل هدایت و نجات رهنمون می‌گردد. ادراک زیبایی نزد مولانا عامل لذت حسی صرف نیست بلکه راهی است به سوی هدایت و توسعه وجودی سالک و اتصال به مبدأ وجود، حقیقت، خیر، و زیبایی.

**کلیدواژه‌ها:** زیبایی، حیرت، تجلی، عشق، صورت، بی‌صورتی، ظاهر، باطن

---

\*. پژوهشگر و عضو گروه نظریه و نقد هنر پژوهشکده هنر panahi.e@gmail.com

\*\* استادیار دانشگاه پیام نور abosko@gmail.com

تا مدد گیرد از او هر صورتی  
از کمال و از جمال و قدرتی  
باز بی صورت چو پنهان کرد رو  
آمدند از بهر کد در رنگ و بو  
(مثنوی، دفتر ششم: 1087)

من عاشقی از کمال تو آموزم  
بیت و غزل از جمال تو آموزم  
در پرده دل خیال تو رقص کند  
من رقص خوش از خیال تو آموزم  
(کلیات شمس، غزل 1343)

بر این اساس، منشأ صور زیبا در عالم، آن حقیقت  
بی صورت است که توصیف آن در بیان نیاید.  
در بیان نایب جمال حال او  
هر دو عالم چیست عکس خال او  
(مثنوی، دفتر دوم: 189)

در اندیشه مولوی زیبایی شناسی حسی و عقلی که  
مجال داورهای حسی و عقلی است جایگاهی ندارد  
بلکه ادراک زیبایی نه حاصل ادراک حواس بلکه حاصل  
شهود قلبی و خلاقیت قوه خیال است و جمال واقعی  
تنها از طریق قلب و مشاهده حسن الهی و عشق به  
جمال حضرتش ادراک می شود. مشابه چنین دیدگاهی  
را در آراء افلاطون، فلوطین و برخی متفکرین قرون  
وسطی نیز، با تبیین متفاوت، مشاهده می کنیم.  
مولانا زیبایی های عالم محسوس را صورتهایی  
می داند که از بی صورتی گرفته اند و زیبایی مطلق و  
حقیقی، امری بی صورت نیست است و این صور تنها  
تجلی و ظهور و بروز آن بی صورتها هستند. لذا، مولوی  
ما را به فراروی از صور محسوس و دیدار معانی و  
بی صورتها فرامی خواند.

زین صورهای قدح کم باش مست  
تا نگریدی بت تراش و بت پرست  
از قدحهای صور بگذر مه ایست  
باده در جام است لیک از جام نیست  
سوی باده بخش بگشا پهن فم  
چون رسد باده نیاید جام کم  
(مثنوی، دفتر ششم: 1085)

صور زیبا اموری محسوس، شهودی، متکثر، ظاهری  
و منتهای هستند. اما، بی صورت امری نامحسوس، غیبی،  
واحد، باطنی، و نامتناهی است. در این رویکرد نقشها و  
صور و زیبایی های محسوس عالم به خودی خود، فاقد  
هرگونه ارزش اند.

## 1. حقیقت زیبایی در اندیشه مولوی

نظریه های زیبایی شناسی<sup>1</sup> مکاتب فلسفی هر یک به  
تعریف مفهوم زیبایی و تبیین فرایند ادراک آن  
پرداخته اند. در نظریه های زیبایی شناختی مکاتب فلسفی  
غرب، از مکاتب تجربه گرا و معقول گرا تا پدیدارشناسی<sup>2</sup>  
و اگزیستانسیالیسم، همگی با تحلیل معرفت شناختی  
مفهوم زیبایی، زیبایی را امری محسوس و سوژکتیو<sup>3</sup>  
دانسته و با تأکید بر روابط سوژه و ابژه زیبایی به تبیین  
فرایند ادراک آن در نسبت با قوای حس و عقل و خیال  
پرداخته اند. چنان که کانت در نقد سوم، ادراک زیبایی و  
صدور حکم زیبایی شناسانه را حاصل «بازی آزاد قوای  
مخیله و فاهمه» می داند.<sup>4</sup>

اما، در پرتو نگرش عرفانی مولوی به حقیقت و  
هستی انسان و عالم - که عالم را تجلی حسن و جمال  
الهی می داند - عالم یکپارچه زیباست و زیبایی نه  
امر معرفت شناختی و سوژکتیو که امری  
وجودشناختی و ابژکتیو<sup>5</sup> است. وی زیبایی را به زیبایی  
ظاهری صور محسوس و زیبایی باطنی عالم معنا یا  
زیبایی مطلق تقسیم کرده و ادراک اولی را مقدمه،  
واسطه، و اشارتی برای نایل شدن به ادراک دومی  
می داند. از نظر وی، زیبایی مطلق یا حقیقت امری  
بی صورت و فراحسی است و همه صور و زیبایی های  
محسوس ظهور و بروز آن هستند.

صورت از بی صورتی آمد برون  
باز شد که انا الیه راجعون  
(مثنوی، دفتر اول: 54)

یا در جای دیگر می گوید:

فاعل مطلق یقین بی صورت است  
صورت اندر دست او چون آلت است  
گه گه آن بی صورت از کتم عدم  
مر صور را رو نماید از کرم

این جهان خود حبس جان‌های شماس است  
هین روید آن سو که صحرای شماس است  
این جهان محدود و آن خود بی‌حد است  
نقش و صورت پیش آن معنی سد است  
(مثنوی، دفتر اول: 27)

این نقش‌ها و صور تنها در مواجهه و رویارویی مخاطب با آنهاست که ارزش و اعتبار پیدا می‌کنند و محملی برای تجلی جمال الهی و تحقق مقام احسان بر انسان می‌شوند و تنها انسانی به این ادراک نایل می‌شود که اولاً روح و جان خود را پالایش نموده و قوه خیال وی از بندهای عقل و حس رهیده باشد و در مواجهه با پدیده‌های عالم با خلاقیت از صورت به بی‌صورت و از زیبایی‌های محسوس به زیبایی معقول و نامتناهی دست یابد و از وادی ظاهر به ورطه باطن راه یافته باشد. برای نیل به عالم بی‌صورت و نیستی، سالک باید در پی بی‌صورتی و نیستی باشد، یعنی همچون آینه که هیچ نقش و آلودگی در او نیست به تصفیه درون بپردازد تا نور عالم بی‌صورتی و نیستی، که مبدأ صور و هستی است، در آن انعکاس یابد.

هر کجا این نیستی افزون‌تر است  
کار حق و کارگاهش آن سر است  
(مثنوی، دفتر ششم: 989)

سؤال این است که در ادراک زیبایی حقیقی و راهیابی به عالم بی‌صورت چه فرایند روحی و معرفتی حاصل می‌شود. آیا صورت‌های ظاهری یا زیبایی محسوس به طور کلی مطرود و فاقد ارزش‌اند؟ مولوی در سراسر مثنوی ما را به معنی توجه می‌دهد و خاطر نشان می‌سازد که دیدار صورت‌ها نباید ما را از مشاهده بی‌صورت‌ها و درک معانی بازدارند.

صورتی از صورتی دیگر کمال  
گر بجوید باشد آن عین ضلال  
پس چه عرضه می‌کنی ای بی‌گهر  
احتیاج خود به محتاجی دگر  
چون صور بنده است بر یزدان مگو  
ظن مبر صورت به تشبیهش مگو

در تضرع جوی و در افنای خویش  
کز تفکر جز صور ناید به پیش  
ور ز غیر صورت نبود فره  
صورتی کآن بی تو زاید در تو به  
صورت شهری که آنجا می‌روی  
ذوق بی‌صورت کشیدت ای زوی  
پس به معنی می‌روی تا لامکان  
که خوشی غیر مکان است و زمان  
صورت یاری که سوی او شوی  
از برای مونس‌اش می‌روی  
پس به معنی سوی بی‌صورت شدی  
گر چه زان مقصود غافل آمدی  
(مثنوی، دفتر ششم، 1087)

از آنجا که جان مجرد است و در عالم خود به آلات و اسباب حاجت ندارد، به واسطه تعلقش به بدن محتاج حواس می‌شود و از این رو در لذات مادی زندانی و محدود می‌گردد ولی لذات روحانی به همه جهت به حدی محدود نمی‌گردد. (فروزانفر، 1373: ج 1، 229 - 230)

زانکه آنجا جمله اشیا جانی است  
معنی اندر معنی اندر معنی است  
هست صورت سایه معنی آفتاب  
نور بی‌سایه بود اندر خراب  
(مثنوی، دفتر ششم: 113)

لذا، مولوی ما را به درک معانی و لذات روحانی که بر خلاف لذات مادی نامحدودند دعوت می‌کند. آدمما معنی دل‌بندم بجوی  
ترک قشر و صورت و گندم بگوی  
چون که ریگی آرد شد بهر خلیل  
دان که معزول است گندم ای نیل  
صورت از بی‌صورت آید در وجود  
همچنانک از آتشی زاده‌است دود  
کمتترین عیب مصور در خصال  
چون پیایی بینی‌اش آید ملال  
حیرت محض آردت بی‌صورتی  
زاده صد گون آلت از بی‌آلتی  
(همان: 1086)

ساری است و به این معنا موجود بودن مساوی آیت حق و حَسَن و زیبا بودن است. از این روی است که در حدیث نبوی آمده است که «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ» (پازوکی، 1382: 4 - 11)

حُسْن و زیبایی مقام ظهور و تجلّی حقیقت است. زیبایی امری وجودی است و نه امری ذهنی و با تجلّی حق از مقام کنز مخفی، عالم نور وجود می‌یابد و از طرف دیگر حسن حق ظاهر می‌شود. در حقیقت مبنای حسن و جمال، تجلّی است. (همان، 1384: 26) در این دیدگاه پیدایش موجودات همان تجلّی حسن و جمال الهی است. از این رو، همه موجودات مظهر حسن الهی‌اند.

بهر دیده روشنان، یزدان فرد  
شش جهت را مظهر آیات کرد  
تابه هر حیوان و نامی که نگزند  
از ریاض حُسن ربّانی چرند  
بهر این فرمود با آن اسپه او  
حیثُ ولّیتم فتمّ وجهه  
(مثنوی، دفتر ششم: 1082)

از نظر مولوی زیبایی مطلق بی‌صورت از طریق حس و عقل قابل ادراک نیست بلکه از طریق شهود قلبی و فعالیت قوه خیال به ادراک درمی‌آید.

مشاهده صورت‌های زیبا، محسوس، متکثر، ظاهری و متنهای عالم شهود، مقدمه و اشارتی است برای فعالیت قوه خیال و راهیابی به عالم بی‌صورت که عالم غیبی، وحدت، باطنی، و نامتناهی است.

آینه دل چون شود صافی و پاک  
نقش‌ها بینی برون از آب و خاک  
هم بینی نقش و هم تقاش را  
فرش دولت را و هم فراش را  
چون خلیل آمد خیال یار من  
صورتش بت معنی او بت‌شکن  
(مثنوی، دفتر دوم: 184)

در این میان قوه تخیل نقش اساسی ایفا می‌کند. «خیال بشری در خیال مطلق، که همان عالم به مثابه تجلّی الهی است، مندرج است. چرا که همین اندراج برای ما تضمین می‌کند که نیات منبعث از قوه خلاقه

«یعنی صورت نقص بسیار دارد و کمترین نقصش آن است که تکرارش ملال آرد در خیال. و اما معنی وحدت و ثبات و بقا و عدم تبدل دارد و تکرار ندارد» و بقی وجه ربّک ذوالجلال و الاکرام» (27:55). (سبزواری، 1374: ج 3، 486)

در جای جای مثنوی شاهد نقد معرفت حسی و عقلی ناقص هستیم؛ معرفتی که حاصل ادراک صور حسی است. بر همین اساس، گرفتاری در صور زیبای حسی نیز مورد انتقاد قرار می‌گیرد و در مقابل اشعاری را برمی‌خوانیم که یکسره ما را به معرفت قلبی معانی بی‌صورت جمال حق دعوت می‌کند.

علم‌های اهل حس شد پوزبند  
تا نگیرد شیر زان علم بلند  
قطره دل را یکی گوهر فتاد  
کآن به دریاهای و گردون‌ها نداد  
چند صورت آخر ای صورت پرست  
جان بی‌معنیت از صورت نرست  
گر به صورت آدمی انسان بُدی  
احمد و بوجهل خود یکسان بُدی  
نقش بر دیوار مثل آدم است  
بنگر از صورت چه چیز او کم است  
جان کم است آن صورت باتاب را  
رو بجو آن گوهر کمیاب را  
(مثنوی، دفتر اول: 48)

یا در جای دیگر چنین می‌گوید:

آنچه با معنی است خود پیدا شود  
و آنچه پوسیده است او رسوا شود  
رو به معنی کوش ای صورت پرست  
ز آنکه معنی بر تن صورت پر است  
همنشین اهل معنی باش تا  
هم عطا یابی و هم باشی فتا  
جان بی‌معنی در این تن بی‌خلاف  
هست همچون تیغ چوبین در غلاف  
(مثنوی، دفتر اول: 35)

## 2. تجلّی حُسن و ادراک قلبی جمال

جمال حق و حسن و وجه الهی در همه موجودات

(مثنوی، دفتر اول: 265)

آن صفای آینه وصف دل است  
 کاس نقوش بی‌عدد را قابل است<sup>ه</sup>  
 صورت بی‌صورت بی‌حد غیب  
 ز آینه دل تافت بر موسی ز جیب  
 گر چه آن صورت ننگجد در فلک  
 نه به عرش و فرش و دریا و سمک  
 ز آنکه محدود است معدود آن  
 آینه دل را نباشد حد بدان  
 (مثنوی، دفتر اول: 155)

شرط ادراک و رؤیت زیبایی مطلق بی‌صورت بی‌حد غیب، تصفیة دل و جان است. «از دید صفای نفس موجب اشتداد تجلی و جهة غیبی و به تعبیر عرفا مقام لامقام و ساحت قدس می‌گردد.» بنابراین، هر اندازه صورت زیباتر، تجلی حسن و جمال الهی افزون‌تر و شور عشق در انسان سالک بیشتر و حیرتش افزون‌تر خواهد بود. (پازوکی، 1382: 4 - 11) رؤیت پرتو حسن حق، که زیبایی مطلق و نامحدود است، انسان را در امواج دریای عشق غوطه‌ور می‌سازد و او را به ساحل حیرت وجودی رهنمون می‌سازد.

### 3. رؤیت حُسن و شیدایی عاشق

تجلی حُسن حق، جذبه و شور و شوق عاشقانه را از سوی آدمی به دنبال دارد:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد  
 عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
 (غزلیات حافظ، غزل 152: 296)

میان مبدأ هستی و خلق رابطه دوسویه وجود دارد. حُسن خداوند - که جمال مطلق است - در عالم بر انسان تجلی می‌کند و انسان سالک و سلیم‌النفس در مواجهه با تجلی حسن الهی پای در وادی عشق می‌نهد.

گر بینی یک نفس حُسن و دود  
 اندر آتش افکنی جان و وجود  
 جیفه بینی بعد از آن این شُرب را  
 چون بینی کَر و فَر قُرب را

دل به عنوان یک وجود مستقل (sui generis) اوهام واهی نیست.» (کرین، 1384: 330) لذا، خیال آدمی با فعالیت می‌تواند به رؤیت جمال حق نایل آید.  
 گوش انگیزد خیال و آن خیال  
 هست دلالة وصال آن جمال  
 جهد کن تا این خیال افزون شود  
 تا دلالة رهبر مجنون شود  
 (مثنوی، دفتر پنجم: 908)

از تجلیات حسن الهی هر چیزی که بر حواس ما عیان می‌گردد، صورت یک واقعیت مثالی عالم غیب (معنای غیبی)، وجهی از وجوه حق، یعنی وجهی از اسماء الهی است. علم به این حقیقت همان شهود معانی غیبی (کشف معنوی) است. (کرین، 1384: 334) از سوی دیگر، تعیین صور خیال به عنوان قید و قالب تجلیات است، صورت خیالی، در مرتبه نهایی‌اش نوعی رؤیت «صورت حق» است که با وجود باطنی عارف، که خود را به سان حق در مقیاس عالم صغیر الهی تجربه می‌کند، منطبق است. (همان: 344)

نیست و ش باشد خیال اندر روان  
 تو جهانی بر خیالی بین روان  
 (مثنوی، دفتر اول: 8)

آدمی را فریبی هست از خیال  
 گر خیالاتش بود صاحب‌جمال  
 (مثنوی، دفتر دوم: 205)

اما، چنین نیست که قوه خیال در هر انسانی در مواجهه با زیبایی‌های محسوس - که مربوط به عالم صورت، ظاهر، شهود، و کثرت است - و با مشاهده تجلیات حُسن الهی به رؤیت «صورت حق» و جمال الهی نایل آید بلکه تنها انسان‌هایی به فرازوی از آن‌ها و رؤیت زیبایی مطلق و دیدار چهره حقیقت - که قلمرو بی‌صورتی، باطن، غیب، و وحدت است - نایل خواهند شد که با تصفیة دل و جان از پای‌بند حس و عقل رهیده باشند و زمینه را برای ظهور و بروز خلاقیت قوه خیال فراهم نموده باشند.

آینه دل صاف باید تا در او  
 و اشناسی صورت زشت از نکو

(مثنوی، دفتر چهارم: 696)

آن که عاشق نیست او در آب در  
صورت خود بیند ای صاحب‌بصر  
(مثنوی، دفتر ششم: 1083)

عشق چشیدن است و حقیقتش شناخته شده  
نیست<sup>7</sup>، یعنی حقیقت عشق به‌گونه‌ای نیست که بتوان  
آن را از راه عقل شناخت و در قالب الفاظ و عبارات بیان  
کرد. (حکمت، 1384: 261)

عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال  
از رخ عاشق فروخوان قصه معراج را  
(کلیات شمس، غزلیات، غزل 113)

عامل عشق دو چیز است: جمال و احسان. «احسان همان است که مشهود مردم است.» (ابن عربی، 1420ق: ج 6، 225) و به واسطه آن نوعی محبت و علاقه نسبت به خدا در دلشان پدید می‌آید. اما، عشق حاصل مقام جمال است و منشأ آن تجلی اسم جمیل است. (حکمت، 1384: 268) از نظر ابن عربی نیز «[ظرف و] جام عشق، قلب عاشق است نه عقل و حس او» زیرا عقل و حس گرفتار قیودند در حالی که «عشق، احکامی فراوان، مختلف، و متضاد دارد و هیچ قوه‌ای از قوای انسان، این احکام را بر نمی‌تابد مگر آنکه توان آن را داشته باشد که همراه با احکام متضاد عشق، در انقلاب و تحول باشد و تنها قلب است که این توان را دارد.» (ابن عربی، 1420ق: ج 3، 165)

پس جمال و زیبایی معشوق بر قلب انسان تجلی می‌کند و بدین ترتیب آدمی عاشق می‌شود. نکته اساسی این است که در پیدایش عشق مرحله اول مشاهده یا سماع حُسن الهی است. اما این معشوق است که عاشق را به سوی خود جذب می‌کند و معشوق را برمی‌گزیند. اما، در مرحله بعد با خلاقیت قوه خیال در بسط مشاهدات و مسموعات، عاشق به خلق زیبایی و جمال و شعله‌ور ساختن آتش عشق می‌پردازد. «همین نیروی خلاقیت خیال است که دم به دم بر حسن و جمال معشوق می‌افزاید.» (حکمت، 1384: 275)

چنین عشقی شور و هیجانش در حد آنچه از عشق صورت حاصل می‌شود متوقف نخواهد بود. به هر حال، آن زیبایی که عشق از آن نشأت می‌گیرد امری نیست

ادراک زیبایی مطلق ادراک حقیقت است که وجد و ابتهاج و عشق و شوریدگی را به دنبال دارد. این فرایند به هیچ وجه با نظریه زیبایی‌شناسی غربی قابل فهم و تبیین و تفسیر نیست. دیدن معانی و حقایق زیبایی‌های بی‌صورت دل و جان آدمی را آکنده از رایحه عشق می‌گرداند و او را به سوی بارگاه دوست رهنمون می‌شود. عاشقان را شد مدرس حُسن دوست دفتر و درس و سبَقشان روی اوست خامشانند و نعره تکرارشان می‌رود تا عرش و تخت یارشان درسشان آشوب و چرخ و زلزله نه زیادات است و باب و سلسله (مثنوی، دفتر سوم: 510)

آینه دل و جان در مواجهه با صورت‌ها و راهیابی به بی‌صورت‌ها از دریچه خیال، دچار سرگشتگی و شور و شیدایی و عشق می‌گردد. در مقابل، توقف در سطح ادراک عالم صورت و لذات زیبایی محسوس و ظاهری انسان را همچنان در بند عالم کثرات و ظواهر و عشق‌های دروغین گرفتار می‌سازد.

عشق‌هایی کز پی رنگی بود  
عشق نبود عاقبت ننگی بود  
(مثنوی، دفتر اول: 13)

معنی آن باشد که بستاند تو را  
بی‌نیاز از نقش گرداند تو را  
معنی آن نبود که کور و کر کند  
مرد را بر نقش عاشق‌تر کند  
کور را قسمت خیال غم‌فراست  
بهره چشم این خیالات فناست  
(مثنوی، دفتر دوم: 210)

مولوی بارها و بارها اذعان می‌کند که برای ادراک جمال و حُسن عالم باید عاشق بود و کسی که عاشق نیست صورت‌بین و صورت‌پرست است:

از قـدح گر در عطش آبی خورید  
در درون آب حق را ناظرید

عشق حقیقی که همان عشق به زیبایی مطلق است منشأ حیرت و حرکت است. حیرت و حرکتی که انسان از مواجهه با زیبایی مطلق بی‌صورت بی‌منتهی‌بدان نایل می‌گردد. این حیرت نه حیرتی معرفتی که حیرتی وجودی است که منشأ حرکت می‌گردد؛ حرکت از ظاهر به باطن، از زیبایی محسوس به زیبایی مطلق و معقول، از ظاهر به باطن، از صورت به بی‌صورتی و از کثرت به وحدت و از خلق به حق. لذا، مولوی در وصف حیرت می‌گوید:

عشق چون کشتی بُود بهر خواص  
کم بُود آفت بُود اغلب، خلاص  
زیرکی بفروش و حیرانی بخر  
زیرکی ظنّ است و حیرانی نظر  
(مثنوی، دفتر چهارم: 617)

در فرهنگ مثنوی سرگردانی و حیرت از ویژگی‌های عشق است. حیرت با عقل ناسازگار است، زیرا عقل سر وسامان می‌دهد و حیرت باعث سرگردانی و دربه‌دوری می‌شود. (حکمت، 1384: 263) چون عشق سر از تناقض درمی‌آورد عاشق را به حیرت و سرگشتگی می‌کشاند. مولوی فکر و ذکر حسی و عقلی را در رسیدن به معنی، حقیقت، و زیبایی مطلق ناتوان می‌داند و بر ضرورت حیرت تأکید می‌کند.

حیرتی باید که روبد فکر را  
خورده حیرت فکر را و ذکر را  
هر که کامل‌تر بود او در هنر  
او به معنی پس به صورت پیشتر  
(مثنوی، دفتر سوم: 391)

از نظر وی حیرت حالتی است که از فرط معرفت و غلبه شهود جمال و شدت عشق نسبت به حق پدید می‌آید. (شهیدی، 1373: ج 7، 174)

اصل صد یوسف جمال ذوالجلال  
ای کم از زن شو فدای آن جمال  
عشق بُرد بحث را ای جان و بس  
کاو ز گفت و گو شود فریادرس  
حیرتی آید ز عشق آن نطق را  
زه‌ره نبود که کند او ماجرا

که از مجرد صورت حاصل آید، باده‌ای است که هر چند آن را در کوزه صورت ریخته‌اند لیکن ورای صورت و کوزه، باده از غیب است صورت زین جهان. (زرین کوب، 1364: ج 1، 498)

چنین عشقی تنها در وجود کسانی رخ می‌دهد که صفای دل و جانشان سراسر ساحت وجودشان را فراگرفته باشد و قوه خیالشان در پرتو آن به خلاقیت و آفرینش بپردازد. اما، کسانی که از سلامت جان و قوت خیال بی‌بهره باشند از چشیدن طعم چنین عشقی محروم‌اند. خیال مطلوب که اولیاءالله دارند شبیه به نیستی (صحنه ماورای طبیعی) است. خیالاتی هم وجود دارد که مخصوص عقب‌افتادگان از کاروان الهی است. اینان هستند که با خیالی آشتی می‌کنند و با خیالی می‌جنگند. (جعفری، 1368: ج 1، 91)

نیست‌وش باشد خیال اندر روان  
تو جهانی بر خیالی بین روان  
بر خیالی صلحشان و جنگشان  
وز خیالی فخرشان و ننگشان  
آن خیالاتی که دام اولیاست  
عکس مه‌رویان بستان خداست  
(مثنوی، دفتر اول: 8)

عاشق واقعی که عشق صورت وی را تا حدی از خودی خود خالی کرده باشد، به ورای صورت توجه می‌کند، گویی هر چند عشق وی از ظاهر آغاز می‌شود، اما به ظاهر پایان نمی‌یابد و تمام عالم را از ظاهر و باطن، از جلوه خویش سرشار می‌سازد. در چنین مرتبه‌ای از عشق، آنچه را عاشق از مکتب عشق صورت آموخت، و آن تسلیم و ایثار در مقابل معشوق است که تب آتش آن وجود عاشق را می‌گدازد و جان وی را تصفیه می‌کند. (زرین کوب 1364: ج 1، 502)

علت عاشق ز علت‌ها جداست  
عشق اسطرلاب اسرار خداست  
(مثنوی، دفتر اول: 9)

#### 4. عشق به زیبایی مولد حیرت

در اندیشه مولانا زیبایی‌های صوری و ظاهری، عشق‌های صوری و ظاهری و ناپایدار به دنبال دارند و



سرگردانی از دید عارفان ارزشمند و سازنده است. در اینجا با بررسی مفهوم حیرت در سنت عرفان اسلامی، به ویژه آراء ابن عربی، به پاسخ این پرسش می‌پردازیم.

عرفا به طور کلی حیرت را دو قسم می‌کنند: «حیرت مذموم و ممدوح. حیرت مذموم حیرت ناشی از جهل و نادانی و حیرت ممدوح حیرت مولود معرفت و علم است.» (حکمت، 1384: 279) حیرت ناشی از جهل و نادانی باعث گمراهی و ضلالت است، اما حیرت حاصل از معرفت باعث حرکت و هدایت است، «حیرت محض، حیرت ممدوحه، نه مذمومه. کما قال (ص): رَبِّ زِدْنِي فَيْكًا تَحِيْرًا» (سبزواری، 1374: ج 3، 489)

گاهی این دو قسم حیرت را با اصطلاحات «حیرت عقلی» و «حیرت تجلی» توضیح می‌دهند:

الف. «حیرت عقلی»، حاصل ناتوانی انسان در حل تعارضات میان دریافت‌های حسی و شهودی است. در اینجا حیرت در مقابل عقل است. زیرا عقل امور را جمع کرده و مقید می‌سازد، اما حیرت پراکنده می‌گرداند.

ب. «حیرت تجلی»، این حیرت نه حاصل تعارض و پراکندگی در حس و شهود، بلکه به جهت افزایش علم به کثرات و پذیرش صور مختلف تجلی است. (کاکایی، 1381: 442 - 445)

در اشعار مولوی نیز مشابه چنین تقسیم‌بندی را مشاهده می‌کنیم.

عقل جزوی گاه چیره گه نگون  
عقل کلی ایمن از ریب المنون  
عقل بفروش و هنر حیرت بخر  
رو به خواری نه بخارا ای پسر  
(مثنوی، دفتر سوم: 392)

برخی نیز حیرت را به «حیرت قبل العقل»، «حیرت مع العقل» و «حیرت بعد العقل» تقسیم می‌کنند. (حکمت، 1384: 279) اولی حاصل جهل و موانع مادی است که تلاش برای عبور از این حیرت علم و دانش به بار می‌آورد. دومی حاصل پرسش است که تلاش برای پاسخ‌گویی و عبور از آن فلسفه را به دنبال دارد. این حیرت حیرتی معرفت‌شناختی و در مرتبه فهم و شناخت

حیرت آن مرغ است خاموش کند  
برنهد سر دیگ و پرجوش کند  
(مثنوی، دفتر پنجم: 877)

مواجهه وجودی با کثرات عالم - که تجلی حسن الهی‌اند - و ادراک شهودی صورت‌های نامتناهی هستی و «تطور و تحوّل دائم حق در صور» انسان را به وادی عشق به جمال الهی و حیرت می‌کشاند.

حیرت سلوک دائم عشق است به جانب معشوق. این سلوک، برآیندی از «قرب و بُعد» است. عاشق، از یک سو، خود را چنان به معشوق نزدیک می‌بیند که انگار با او هیچ فاصله‌ای ندارد و با هم یکی شده‌اند. از سوی دیگر، محبوب خود را گم کرده است و در اشتیاق وصال او می‌سوزد. این بدان معناست که خود را از او دور می‌داند. همین دیالکتیک قرب و بُعد و جمال و جلال است که از یک طرف، حرکت مستمر او را به سوی حقیقت هستی تأمین می‌کند و از سوی دیگر او را گرفتار سرگستگی و حیرت می‌نماید. (حکمت، 1384: 281)

## 5. حیرت وجود - معرفت‌شناختی عامل حرکت و حیات و هدایت

از مفاهیم اساسی نظریه زیبایی‌شناسی و فرایند ادراک آن در تفکر مولانا، مفهوم اساسی «حیرت» است. وجود انسانی از آنجا که در مدار صورت‌های متکثر متناهی سیر می‌کند چنانچه از صفای درون برخوردار گردد به مشاهده و درک تجلیات حسن الهی نایل می‌شود و با خلاقیت قوه خیال و با مشاهده عالم جمال مطلق آتش عشق در وی شعله‌ور می‌گردد و وی را به حیرت و حرکت و تکاپو می‌کشاند. «حیرت» واژه‌ای است که معانی گوناگونی دارد، تردید و نادانی، سرگستگی و تعجب، سردرگمی و درماندگی. اما، در سنت عرفانی حیرت مراتب مختلفی دارد و حتی منزل ششم از منازل سلوک در منطق الطیر عطار است. (عطار، 1373: 246 - 255)

مسئله این است که با آنکه اندیشه و تعقل استعدادهای انسان را شکوفا ساخته و او را به سوی رؤیت چهره حق رهنمون می‌سازد، چرا حیرت و



خداوندا در این دبر تحیر  
همی هستم تهی دست و دلی پر  
(اسرارنامه، بخش 22: 528)

و. «حیرت عالی و مطلوب»، این حیرت از مقولهٔ شک و تردید و گمان یا سستی در یقین یا ترس از بازیگری نیست. این حیرت از نقطهٔ آغاز رشد روحی و فکری انسان و تابش پرتو جلال و جمال الهی به درون انسان آغاز شده و تا نیل به ساحت بی‌نهایت و گام نهادن به ورای کمیت و کیفیت و حرکت و سکون و نور و ظلمت و آغاز و انجام و پیوستگی و گسستگی و... ادامه می‌یابد. این حیرت حاصل معرفت و شور و وجد و ابتهاج و عشق است.

بر اساس این تفصیلات، رسیدن به حیرت در باب حق عین رسیدن به خداست. حیرت بزرگ‌ترین چیزی است که به واسطهٔ اختلاف و دگرگونی صورت‌ها به اهل تجلی تعلق دارد. (ابن عربی، 1420ق: ج 4، 43) حیرت اهل خدا در هر تجلی افزوده می‌شود. (همان: ج 1، 272) بر اساس چنین نگرشی است که مولوی چنین حیرتی را فراتر از عقل و دانایی و عامل حرکت و حیات و هدایت معرفی می‌کند.

عقل را قربان کن اندر عشق دوست  
عقل‌ها باری از آن سوی است کاوست  
عقل‌ها آن سو فرستاده عقول  
مانده این سو که نه معشوق است گول  
زین سر از حیرت گر این عقلت رود  
هر سر مویت سر و عقلی شود  
(مثنوی، دفتر چهارم: 618)

«حیرت توجه تمام به جلال و عظمت حضرت حق است در مرحلهٔ شهود، چنانکه در این توجه در خود بماند و قوهٔ ادراک او از عظمت مشاهدت از میان برود». (شهیدی، 1373: ج 8، 212)

از نظر ابن عربی «هدایت آن است که آدمی به وادی حیرت راه یابد.» (ابن عربی، 1420ق: ج 4، 200) زیرا «حیرتی که از هدایت و علم حاصل می‌شود مولود شهود وجود تجلیات متکثر است که عقول و اوهام را به تحیر می‌کشاند. و این عین هدایت است. از این رو، کامل‌ترین

عالم است. سومی حیرت پرستش و ایمان است که حیرتی وجودشناختی است که قلب آدمی در مواجههٔ با تجلی حقایق وجودی دچار حیرت می‌گردد و این همان حیرتی است که پیامبر از خداوند فزونی آن را طلب می‌کند. (همان: 279 - 281)

گاهی نیز انواع حیرت را با تفصیل بیشتری چنین برشمرده‌اند:

الف. «حیرت ابتدایی و سطحی» که حاصل مواجههٔ شخص با پدیده‌های جدیدی است که با معلومات قبلی وی در تعارض‌اند.

ب. «حیرت مولود جهل» که حاصل مواجههٔ شخص با پدیده‌های ناشناخته است که در این حالت ممکن است شخص به اینکه جهلش موجب حیرت وی شده ناآگاه باشد، یا اینکه به این موضوع آگاهی داشته باشد، اما هیچ حرکتی برای برطرف کردن حیرت از خود نشان ندهد. حالت سوم این است که شخص با آگاهی از نادانی خود برای برطرف کردن جهل و حیرت خود تلاش می‌کند. و حالت چهارم آنکه شخص متحیر به سبب عوارض خارجی نظیر لجاجت و برای حفظ وضع موجود به حیرت خود ادامه می‌دهد.

ج. «حیرت ناشی از شک و تردید»، در این حالت ذهن با علم ناقص به چیزی بین نقاط روشن و تاریک در نوسان است.

د. «حیرت در کنار دانستن‌ها» حیرتی که دوشادوش دانستن‌ها در حرکت است. و گاهی کاروان مغرور و متکبر علم و دانش را مورد عتاب قرار می‌دهد. این در حالی است که اگر آدمی توجه بیشتری به این حاشیه‌نشین مبذول نماید، می‌تواند علاوه بر شناساندن ماهیت کاروان به او، وی را در شناخت هدف و تحصیل دانش‌های معطوف به علم مطلق یاری رساند.

ه. «حیرت مافوق دانش و اندیشه» حیرتی که پس از کمال دانش حاصل می‌شود که گاه حیرتی منفی است، که به واسطهٔ احساس ناکامی در فراتر رفتن از سطح موجود حاصل می‌شود و گاه حیرتی مثبت است که حاصل احساس عظمت و قرار گرفتن در گذرگاه بی‌نهایت است. (جعفری، 1368: 644 - 650)

انسان [پیامبر خاتم - صلوات الله علیه-] فرمود: «ربّ زدنی فیک تحیراً» (خدایا بر حیرتم درباره خودت بیفز) یعنی هدایت و علم مرا افزونی بخش. «(آشتیانی، 1365: 1117-1118)

ابن عربی در فص سوم از فصوص در تفسیر آیه «وقد أضلوا کثیراً» (71: 24) می‌گوید: «حیروهم فی تعداد الواحد بالوجه و النسب»، یعنی قوم نوح بسیاری را به واسطه تکثیر واحد با وجه و نسب متحیر ساختند. (ابن عربی، 1980: 72) چرا که «ایشان اتباع عقول می‌کنند و درجات عقول ایشان متفاوت است. پس هر یکی، از آن وجه آنچه را مناسب استعداد اوست ادراک می‌کند؛ و نفی می‌کند آنچه را غیر او درک کرده است، لاجرم در حیرت و ضلالت می‌افتند.» (همان، 1377: 277) این حیرت ناشی از جهل است که به گمراهی می‌انجامد. اما، در ادامه ابن عربی در تفسیر آیه «ثم أورتنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات یاذن الله» (35: 32) سه گروه را مشخص می‌کند: «ظالم لنفسه که ظلم بر نفس خویش روا داشت از برای تکمیل نفس خود؛ تا به عدم اعطای حقوق و حظوظش اتصال کرد به مقام فنا در ذات، و متحلی ساخت به حلیه همه کمالات»، و «مقتصد که او متوسط است در سلوک و مجاهدات، و واصل نیست به مقام فنا در ذات؛ بلکه واقف در فناء فی - الصفات» و «سابق بالخیرات که در مقام افعال خیریه و تحلیه به اعمال زکیه چون عباد و زهاد است.» (همان: 278) سپس می‌گوید:

«ولا تزد الظالمین» لأنفسهم «المصطفین» الذین أورثوا الكتاب. فیهم أول الثلاثة، فقدّمه علی المقتصد و السابق، «إلا ضلالاً» إلا حیرة. المحمدی «زدنی فیک تحیراً». (همان، 1980: 73)

در اینجا ضلال را به حیرت تفسیر کرده است، اما حیرتی که حاصل علم است نه جهل. چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمود: «ربّ زدنی فیک تحیراً»، پروردگارا تحیر مرا نسبت به خودت افزون ساز. زیرا از علم به وجه و نسبی که ذات تو راست حیرت من زیاده شود.

حیرت در نظام فکری ابن عربی مفهومی ایجابی است نه سلبی. «یعنی متحیر بودن به معنی «محروم بودن»

نیست، محروم بودن از اطمینان یا محروم بودن از حقیقت. بلکه متحیر بودن به معنی داشتن است. (اسمیرنوف، 1378: 183) این حیرت صرفاً حیرتی معرفت‌شناختی نیست. در اینجا حیرت نه تنها به تحیر در معرفت شخصی دلالت دارد بلکه حاکی از تحیری در وجود شخص نیز می‌باشد. «الأمر حیرة و الحیرة قلق و حركة و الحركة حياة»، نظام [عالم مبنی بر] تحیر است و تحیر آسفتگی و حرکت است و حرکت حیات است. (ابن عربی، 1980: 73)

فالحائر لهُ الدور و الحركة الدوریة حول القطب فلا یبرح منه. (همان: 73)

یعنی صاحب حیرت متحرک به حرکت دوری است زیرا حائر با هر موجودی که در دایره وجود است، مطلوب را مشاهده می‌کند. پس به سوی وجود حرکت می‌کند و چون وجود دوری است حرکت نیز دوری می‌شود. لذا حائر از حرکت دوری منفک نمی‌شود و دائماً بر مدار قطب وجود حیران و در حرکت است.

در زبان عرب واژه «حیرت» با واژه «حیرة» تناسب و قرابت خاصی دارد. دیدیم که «حیرت» به معنای حرکت و حیات است. «حیرة» به معنای گرداب است که یکی از تصاویر حرکت و حیات در نظام عالم است. انسان حیرت‌زده در حرکت مداوم و پیوسته است و هیچ نقطه اتکای ثابتی ندارد. به همین خاطر، ابن عربی قائل است انسان حائر در مشاهده تکثیر واحد دچار حیرت است؛ حیرتی معرفت‌شناختی و وجودشناختی. انسان متحیر در گرداب حیات و نظام عالم بین کثرت و وحدت در حرکت است. (اسمیرنوف، 1378: 184) از نظر ابن عربی، حیرت در مقابل مسیر طولانی بحث و استدلال و نظروزی است که براساس اصول منطقی انجام می‌شود. «صاحب الطریق المستطیل مائل، خارج عن المقصود.» (ابن عربی، 1980: 74) در حیرت وجود - معرفت‌شناختی است که انسان حائر به لایه‌های باطنی و بی‌صورت عالم راه می‌یابد.

این حرکت بین دو قطب مخالفی صورت می‌گیرد که تنها با هم می‌توانند وجود و معنا داشته باشند. در این حرکت و انتقال دائم از یکی به دیگری است که عالم

(مثنوی، دفتر پنجم: 862)

حیرت عاشق وجودشناختی است، اما حیرت در مقام هستی نیست بلکه در مورد چگونگی است. چون حیرت در هستی از شک منکرانه ناشی می‌شود و آنچه معرفت عارف بدان منتهی می‌شود حیرت در چگونگی است. (زرین کوب، 1364: ج 1، 544 - 545)

### 6. جمع‌بندی و سخن پایانی

بر اساس آنچه بیان شد فرایند ادراک زیبایی که در نظریه‌های زیبایی‌شناسی مدرن به ادراک حسی صور زیبا و دریافت لذات حسی ختم می‌شود، در اندیشه مولانا روند دیگری را طی می‌کند. ادراک زیبایی نزد مولانا عامل لذت حسی صرف نیست بلکه راهی است به سوی هدایت و توسعه وجودی سالک و اتصال به مبدأ وجود، حقیقت، خیر، و زیبایی. از نظر مولوی، انسان سالک با ادراک قلبی تجلی حسن الهی و با خلاقیت قوه خیال در بحر عشق غرقه گشته و گرفتار امواج حیرت می‌گردد. حیرت، سرگردانی و شوریدگی و بی‌سر و سامانی‌ای است که در معرفت و وجود انسان عاشق زیبایی حقیقی رخ می‌دهد و وی را در حرکت و انتقالی دورانی بین ظاهر و باطن و کثرت و وحدت و صورت و بی‌صورت قرار می‌دهد. در این حرکت و انتقال هر چه دل صافی‌تر و پاک‌تر و هر اندازه خلاقیت قوه خیال در ادراک و خلق جمال فزون‌تر باشد شدت حیرت و حرکت افزون‌تر و بصیرت و هدایت کامل‌تر خواهد بود. چنین حیرتی حاصل معرفت و شور و وجد و ابتهاج و عشق است، نه جهل و ترس و تردید و اضطراب و سرگردانی روحی و روانی؛ حیرتی که او را به ساحل هدایت و نجات رهنمون می‌گردد. بدین ترتیب، از منظری هستی‌شناسانه، می‌توان حیرت حاصل از ادراک زیبایی را همچون آیینه‌ای دانست که بوده‌های آن جهانی را در نمودهای این جهانی منعکس می‌سازد.

وجود شکل می‌گیرد. این دو قطب مخالف کثرت و وحدت، ظاهر و باطن، الخلق و الحق، صورت و معنی، زیبایی محسوس و زیبایی مطلق و معقول، صورت و بی‌صورتی و ... است. انسان حائر حرکتی دورانی در محور وجود آغاز می‌کند. حرکتی که عین حیات و هدایت است.

واسطه هر جان فزون شد، وصل جست  
واسطه کم، ذوق وصل افزون‌تر است  
از سبب‌دانی شود کم حیرتت  
حیرت تو ره دهد در حضرتت  
این بقاها از فناها یافستی  
از فناها برتافستی  
(مثنوی، دفتر پنجم: 763)

حیرت که حاصل معرفت ربوبیت است حالی است که رهایی از خود و فناء از خود شرط نیل بدان است؛ از این رو، هر چند بعد از معرفت علمی و عبور از مقامات اهل بحث حاصل می‌آید و حکم نفی آن مقامات را دارد، بدون طی این مقامات برای همه کس حاصل نمی‌آید. «حیرت حالتی است که از فرط معرفت و غلبه شهود جمال حق پدید می‌آید.» (شهیدی، 1373: ج 7، 174) «حیرت توجه تمام به جلال و عظمت حضرت حق است در مرحله شهود، چنان که در این توجه در خود بماند و قوه ادراک او از عظمت مشاهدت از میان برود.» (همان: ج 8، 212)

لذا، مولوی حیرت را حاصل معرفت به معانی غیبی پدیده‌ها و صور عالم می‌داند و لازمه مشاهده دریای وجود را گذر از بند ظواهر و کف‌های روی آب معرفی می‌کند.

چند بینی گردش دولاب را  
سر برون کن هم بین تیزآب را  
تو همی گویی که می‌بینم ولیک  
دید آن را بس علامت‌هاست نیک  
گردش کف را چو دیدی مختصر  
حیرتت باید به دریا درنگر  
آن که کف را دید سرگویان بُود  
و آن که دریا دید او حیران بُود  
آن که کف را دید نیست‌ها کند  
و آن که دریا دید دل دریا کند

## پی‌نوشت

1. Aesthetics
2. phenomenological
3. subjective
4. رذکانت، ایمانوئل. (1377)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات نی، صص 118 - 121.
5. objective
6. در برخی نسخه‌ها:  
آن صفای آینه وصف دل است  
صورت بی‌منتها را قابل است
7. «الحب ذوقٌ ولا تدرى حقیقته» (ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و المکیة طبعه جدیدة مصححة و مخربة الآیات، قدم له محمد عبدالرحمن المرعشلی، در چهارمجلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ص 480.

## کتابنامه

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (1365)، شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محی‌الدین. (1980)، فصوص‌الحکم، ج 2، بیروت: دارالکتب العربی.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و المملکیة طبعه جدیدة مصححة و مخربة الآیات، قدم له محمد عبدالرحمن المرعشلی، در 4 مجلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (1420 ق) الفتوحات المکیة ضبطه و صححه و وضع فهارسه احمد شمس‌الدین، در 9 مجلد، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- اسمیرنوف، آندری. (1387)، «حیرت صوفیانه و هنر اسلامی: تأملی درباره تزئین از منظر فصوص‌الحکم»، ترجمه اسماعیل پناهی، در عرفان ایران (مجموعه مقالات ۳۳، ۳۴)، تهران: حقیقت، صص 179 - 196.
- پازوکی، شهرام. (1384)، حکمت هنر و زیبایی در اسلام، تهران: فرهنگستان هنر.
- \_\_\_\_\_ (1382)، «مقدماتی درباره مبادی عرفانی هنر و زیبایی در اسلام، با اشاره به مثنوی معنوی»، فصلنامه هنرهای زیبا، ش 15، صص 4 - 11.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۸)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران: انتشارات اسلامی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (1373)، غزلیات، مطابق نسخه محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: آروین.
- حکمت، نصرالله. (1384)، حکمت و هنر در عرفان ابن‌عربی، عشق، زیبایی و حیرت، تهران: فرهنگستان هنر.
- خوارزمی، حسین. (1377)، شرح فصوص‌الحکم (ابن‌عربی)، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (1364)، سرّ نی، تهران: انتشارات علمی.
- سبزواری، ملاهادی. (1374)، شرح مثنوی مولوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
- شهیدی، جعفر. (1373)، شرح مثنوی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- عطار، فریدالدین. (1373)، منطق‌الطیبر، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات الهام.
- \_\_\_\_\_ (1382)، اسرارنامه، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه در گستر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (1373)، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- کاکایی، قاسم. (1381)، وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت، تهران: مرکز گفتگوی تمدن‌ها و انتشارات هرمس.
- کانت، ایمانوئل. (1377)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات نی.
- کرین، هانری. (1384)، تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه ان‌شاءاله رحمتی، تهران: انتشارات جامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (1378)، کلیات شمس، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (1386)، متن کامل و اصیل مثنوی معنوی با فهرست‌های اعلام و آیات و قصص مثنوی مطابق نسخه مشهور و معتبر تصحیح نیکلسون با رسم‌الخط متداول روز به انضمام مقدمه و ملاحظات جدید و فرهنگ لغات و کتابشناسی، به کوشش مهدی آذرزیدی (خرمشاهی)، تهران: پژوهش.
- نثری، موسی. (1347)، نثر و شرح مثنوی شریف، تهران: گوتنبرگ.
- نیکلسون، رینولد لین. (1378)، شرح مثنوی معنوی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- Snirnov, Andrey. (1387), "Şüfi Hayra and Islamic Art: Contemplating Ornament through Fuşuş al-Hikam", trans. by Esmaeel panahi, in *Irfan-e Iran* (majmua-ie maqalat 33, 34). Tehran: Haqiqat, p.179-196.