



بررسی تشبیه و تنزیه در نگاه ابن عربی و مولانا

احسان سید محرمی^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران

حمیدرضا سلیمانیان^۲ (نویسنده مسئول)

استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران

عباس خیرآبادی^۳

استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران

محمود فیروزی مقدم^۴

استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران

چکیده

یکی از مسائل پیچیده و قابل تأمل در مبحث خداشناسی، موضوع تشبیه و تنزیه است. تشبیه و تنزیه را می‌توان دو حالت عقلی و روحی شناخت حق تعالی توسط انسان دانست. در تشبیه، انسان برخی از صفات همچون شنوایی یا بینایی را به حق تعالی نسبت می‌دهد که برای نمونه می‌توان به داستان موسی و شبان در مثنوی مولانا اشاره نمود. البته دلیل این تشبیهات را می‌توان در احادیثی همچون «خلق الله آدم علی صورت» و یا آیاتی از قبیل «هو السَّمِیعُ البصیر» (بنی اسرائیل / ۱) دانست. هرچند که گاه

۱. samennet2020@gmail.com

۲. hrsolaimanian@yahoo.com

۳. samennet2020@yahoo.com

۴. samannet2020@yahoo.com

عده‌ای در این تشبیهات آن‌قدر مبالغه می‌ورزند که دانشمندان علوم اسلامی، در مقابله با این گروه، بحث تنزیه را مطرح می‌کنند و حق تعالی را نسبت به صفات بشری منزّه می‌شمارند و آیات مورد استثناء اهل تشبیه را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که معنای واقعی نداشته باشد. این نوشتار با روش توصیفی و مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای، ضمن بررسی جداگانه نظریات ابن عربی و مولانا، بر آن است تا از طریق شناخت دیدگاه این دو عارف بزرگ، شیوه صحیح برخورد با مسئله تشبیه و تنزیه را نشان بدهد.

واژه‌های کلیدی: تشبیه، تنزیه، خدا، عرفان، مولانا، ابن عربی

۱. مقدمه

آنچه به نظر می‌رسد این است که حذف دیدگاه تنزیهی و یا باور تشبیهی نسبت به حق تعالی تا حدودی ناممکن می‌نماید و نمی‌توان این دو مقوله را به صورت جدا از هم اِعمال نمود. «ابن عربی بر این نکته تصریح دارد که موضع صحیح مرتبط به هر دو عامل است و نباید در بررسی موضوع یکی را منظور داشت و از دیگری غافل ماند. این دو سویی را قرآن نیز تأیید می‌کند و هر کدام را به تنهایی نه خطا می‌انگارد و نه صحیح می‌پندارد، بل الزاماً، یکسان و همزمان، نماد دو تعیین بنیادی تجلی الهی هستند که باهم در کار تحلیل خلق عالم‌اند، ولی از آن کاملاً جدا و فراسوی آن قرار دارند (مریدی، ۱۳۹۱: ۱۱۸). از سویی مولانا نیز اگرچه درجایی برای مبحث وحدت وجود دست به تشبیه می‌زند:

آن ((مَمَّ حُم)) خود انا الحق گفتن است رنگِ آتش دارد، اَلَا، آهن است (۲، ۱۳۵۱)

اما به طور حتم مولانا هم بنا بر اذعان خویش، این گونه تشبیهات را نمی‌پسندد که برای وصف خداوند به خم رنگ یا گداختن آهن در آتش متوسل شود:

آتش چه؟ آهن چه؟ لب ببند ریش تشبیه مُشَبَّه را مخند (۲، ۱۳۵۹)

او هر گونه تشبیهی را کفر می‌داند و چنین توصیه می‌کند:

پای در دریا مَنَه، کم گوی از آن بر لب دریا خَمُّش کن لب گزان (۲، ۱۳۶۰)

چنین تعبیراتی از مولانا را می‌توان دلیل بر دوری جستن وی از تشبیه مطلق دانست. به هر حال بحث تشبیه و تنزیه از موضوعات جدل برانگیز میان دانشمندان علوم اسلامی است. از مطالعه آیات قرآن در باب توحید، به سه خصیصه و امتیاز پروردگار برخوردار می‌کنیم که عبارت‌اند از: «عدم مشابهت با سایر موجودات، مبرا بودن از هر نقص، توفیقیت اسماء» (شریعتمداری، ۱۳۸۳: ۴۷).

لازم به ذکر است که «اوج عرفان و تصوف ایران، در قرن هفتم و با ظهور چهره‌های برجسته‌ای همچون محیی الدین ابن عربی، نظریه پرداز «انسان کامل» و همچنین جلال‌الدین رومی به کمال نضج و پختگی خود می‌رسد در قرن هفتم تصوف و عرفان اسلامی به تکامل می‌رسد و رنگ علوم و مباحث فلسفی به خود می‌گیرد. تصوف و عرفان از این دوره به بعد به عنوان یک درس رسمی در مکتب‌خانه‌ها و مجالس صوفیه مطرح است و از این رو می‌توان آن را «علم عرفان» نامید. از این مرحله است که عرفان نیز به مانند سایر علوم فلسفی و کلامی، جایگاهی برای خود پیدا می‌کند و به عنوان یک دانش اختصاصی مطرح می‌شود. مهم‌ترین کتاب عرفانی این دوره بدون شک «فصوص الحکم» ابن عربی است...» (خسروی‌ان، ۱۳۸۶: ۸۱).

شخصیت و تفکرات بی‌نظیر این دو عارف بزرگ، سبب شده تا در بسیاری از مسائل و یا اختلاف نظرهای مسائل مربوط به علم عرفان به آثار این دو متفکر قرن ۷ رجوع شود و از این رو نظریات مولانا و ابن عربی در این نوشتار پایه و اساس قرار داده شده است.

۱-۱- بیان مسئله

مقاله حاضر از رهگذر بررسی آرا و عقاید دو عارف بزرگ، یعنی مولانا و ابن عربی، در پی ارائه درک مناسب از چگونگی مواجهه با تشبیه و تنزیه حق تعالی است. به همین منظور با بهره‌گیری از مثنوی مولانا و نیز فصوص الحکم ابن عربی که به ترجمه حسین مریدی است، به کنکاش در لابه‌لای عقاید این دو عارف نامی پرداخته و بالأخص در فصوص الحکم، با

بررسی دقیق تر فص سوم، فص حکمت سبوحی در کلمه نوحی، موضوع تشبیه و تنزیه را بررسی می نماید.

۱-۲- پیشینه تحقیق

هرچند برخی از آثار در ارتباط با موضوع مقاله حاضر به رشته تحریر درآمده اند اما در بیشتر آن ها به بررسی عقیده یکی از این عرفا به صورت جداگانه پرداخته شده و یا شیوه بیان این دو عارف را مورد تحقیق قرار داده اند. اما در این مقاله سعی شده با تکیه بر نوع تفکر این دو عارف بزرگ و ایجاد نوعی مقایسه در ذهن مخاطب به برداشت و درک صحیحی از موضوع تشبیه و تنزیه منجر شود. برخی از این آثار عبارت اند از:

- سید مظهری، منیره، مسئله تشبیه و تنزیه خداوند از نگاه ابن عربی، پاییز ۱۳۸۶
- ایمانی، محمد رسول، جستاری در مسئله تشبیه و تنزیه در کلمات ابن عربی و شارحان وی، مجله معرفت، سال بیستم، شماره ۱۶۱، اردیبهشت ۱۳۹۰
- حیدری، حسین، تشبیه و تنزیه حق تعالی در عاشقانه های مولوی، نشریه دانشکده الهیات مشهد، شماره ۴۷ و ۴۸، بهار و تابستان ۷۹
- شیروانی، علی، تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی، فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت، سال پنجم، شماره مسلسل ۱۸، زمستان ۱۳۹۲

۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

یکی از راه های بررسی شبهات دینی و اعتقادی بررسی دیدگاه ها و باورهای عارفان و صوفیان با تکیه بر آثار آنان است. لذا بررسی این موضوع می تواند به لحاظ شفاف شدن برخی از شبهات در ذهن خواننده، جرقه هایی از معرفت را ایجاد نماید. در تحقیق حاضر با تکیه بر داستان موسی و شبان مثنوی و نیز اشاره ابن عربی به قوم نوح در آیات قرآنی، سعی شده تا به رفع این شبهات کمک نموده و با نمایش این دو عقیده عرفانی، روزنه ای از حقیقت بر روی ذهن مخاطب کنجکاو بگشاید.

۲- بحث اصلی

به طور حتم، اصرار بر تشبیه مطلق و حتی به نوعی بر تنزیه مطلق می تواند خطا به حساب آید. چراکه گهگاه ممکن است سالک نوپا، با دست آویزی به تشبیه، همچون طفلی سعی در گام گذاشتن در مسیر شناخت حق تعالی نماید و همچون شبان مثنوی در نهایت به سدره المنتهی برسد. حال اگر او را از این تشبیه بر حذر داریم باز نیز همچون موسی مثنوی خواهیم بود که مورد عتاب قرار خواهد گرفت. پس شاید گرفتن راه میانه در این موضوع، بهترین روش برای کنار آمدن با شبهات باشد. اما این راه میانه، چگونه است؟ در ادامه با دقت در عقاید ابن عربی و مولانا سعی خواهیم کرد که این راه میانه را بیابیم.

۲-۱- تنزیه و تشبیه از نگاه ابن عربی

ابن عربی معتقد است که تنزیه و یا تشبیه هر کدام به گونه ای حق تعالی را تقیید و تحدید می کنند:

«بدان که آموزه تنزیه از منظر اهل حقایق (یعنی، کسانی که به حقایق الهی به معنای واقعی معرفت دارند) عین تحدید و تقیید [حق] است؛ زیرا منزّه (کسی که خداوند را منزّه محض می داند) یا جاهل است، یا آدابدان نیست؛ زیرا اگر اصرار ورزد که خداوند منزّه محض است و تمام ملاحظات دیگر را نادیده بگیرد، با این اسائه ادب خود حرمت حق تعالی و تمام رسولان صلوات الله علیهم را، ولو از روی نادانی، رعایت نکرده است. هر چند چنین شخصی خیال می کند به حقیقت پی برده، ولی در واقع، از آن [کاملاً] دور شده است؛ او به مثابه کسی است که به بعضی امور ایمان آورده باشد، ولی نسبت به بعضی دیگر کفر ورزد» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۱۹).

درواقع طرفداران تنزیه مطلق، به اسم الظاهر حق تعالی که به واسطه آن عالم کثرت پدید آمده، بی توجهی نموده اند. حتی اگر جنبه ظاهری و باطنی حق تعالی را در نظر بگیریم باز هم نمی توان به تعریف جامعی از حق دست یافت، چراکه صور غیب عالم غیرقابل دسترس بوده و دسترسی به تمام صورت های آشکار عالم نیز از عهده انسان خارج است. اما همان طور که طرفداران تنزیه صرف حق تعالی در خطا و اشتباه هستند، کسانی

که تشبیه را در مورد حق می‌پذیرند نیز به بیراهه رفته‌اند: ابن عربی در این باره چنین می‌گوید: «این قضیه درباره کسی هم که تشبیه (قیاس پذیری) را در مورد حق قبول دارد، ولی تنزیه (عدم قیاس پذیری) را درباره او نمی‌پذیرد، صادق است؛ زیرا او نیز حق را تعقیب و تحدید می‌کند. بنابراین، چنین کسی به مسئله معرفت ندارد. ولی کسی که معرفت به خداوند را با تنزیه و تشبیه به شیوه‌ای که جامع اجمالی نه تفصیلی، هردو جنبه باشد، منظور ندارد، می‌تواند به معرفتی اجمالی برسد؛ زیرا به علت نامتناهی بودن صور عالم امکان، معرفت تفصیلی امری محال است. معرفت چنین شخصی نسبت به نفس خودش نیز اجمالی است نه تفصیلی» (همان: ۱۲۰).

از این روی می‌توان گفت چنین شخصی قبول دارد که ذات پروردگار که غیب محض است از هر چیزی منزّه است و حق تعالی به واسطه صفات و اسم ظاهر خود در عالم تجلی نموده و در تمام جریان خلقت، ساری است و لذا از پدیده‌ها جدا نیست.

نوح (ع) همواره به قوم خود متذکر می‌گردید که برخی به علت اینکه پروردگار باران رحمت خویش را بر آنان فرو می‌فرستد و بندگان خود را با بخشیدن اموال و پسران مدد می‌رساند، می‌پندارند که عین حق را می‌بینند. چنین شخصی در اعتقاد خود به بیراهه رفته است:

«... هر که خیال کند عین حق را می‌بیند معرفت ندارد؛ کسی عارف است که بداند آنچه می‌بیند عین ذات خودش است (نه ذات حق)» (همان: ۱۲۴)

به همین علت باید گفت که «وارث محمد می‌داند که دعوت به خداوند تعالی از حیث هویت نیست، بل دعوت به اسمای اوست. چنان که می‌فرماید: «یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفدا، (مریم: ۸۵) روزی [آید] که پرهیزکاران را چون میهمانان گرامی به نزد خدای رحمان محشور سازیم»؛ یعنی حضور خداوند با اسم (جامع) رحمان و (نه ذات خداوند) نصیبشان خواهد شد. در ضمن ما می‌دانیم که عالم نیز تحت حیطة اسمی از اسمای الهی است که محافظ همه (محفوظین) است. (همان: ۱۲۵).

این نکته بر این مطلب تصریح دارد که ذات اقدس الهی، غیب محض است و دیدار بنده با پروردگار در روز قیامت، دیدار با اسم جامع رحمان است. «پس عالم می‌داند، معبود کیست و صورت ظاهری عبادی او را تشخیص می‌دهد، و عالم از تفرق و کثرت (صور) همان سان باخبر است که به اعضای موجود در صورت محسوس، یعنی از قوای معنوی در صورت روحانی آگاه می‌باشد و در هر معبودی [در حقیقت] تنها خداوند را پرستش می‌کند. ولی جاهل آن را (صورت ظاهری) الوهیت می‌پندارد و اگر به خاطر این تخیل جاهلانه نبود، نه سنگ و نه چیز دیگری هدف عبادی واقع نمی‌شد» (همان).

۲-۱-۱- برخی نظریات در باب دیدگاه ابن عربی در فصوص الحکم:

تشبیه و تنزیه مطلق سبب معرفت ناقص و ایجاد محدودیت است. ذات به لحاظ غیب بودنش از تشبیه و تنزیه مبرا است. اما این مرتبه مظهر اسم الباطن است درحالی که خداوند به علت الظاهر بودن در جهان تجلی می‌نماید و توجه به هریک از این دو اسم نباید باعث غفلت از اسم دیگر شود.

حتی آن‌ها که تنزیه می‌کنند گرفتار تشبیه هستند و گویی او را به عقول و ملائکه تشبیه می‌کنند. فیض کاشانی چنین عنوان می‌کند: «همچنان که قائل به تشبیه بلا تنزیه، ناقص المعرفه است چون مطلق را مقید و محدود دانسته، قائل به تنزیه بدون تشبیه نیز ناقص المعرفه است از آن جهت که مقید کننده حق مطلق است و محدود حق غیر محدود، پس به آن مقدار از امور که حق از آن تنزیه کرده است از معرفت تعینات نور او و تنوعات ظهور او سبحانه، محروم و مهجور است و نمی‌داند که تنزیه او از جسمانیت تشبیه اوست به عقول و نفوس و تنزیه او از جمیع، الحاق اوست به عدم و تحدید عدمی اوست به عدمات غیر متناهی، تعالی از ذالک» (کاشانی، ۱۲۹۶: ۴۳-۴۲).

«پس عارف محقق کسی است که حق را من حیث ذاته منزله از تشبیه و تنزیه بداند و من حیث معیته الاشیاء و ظهوره بها میان تشبیه و تنزیه جمع کند و هریک را در مقام خود ثابت دارد و حق را به وصفی التنزیه و التشبیه نعت کند» (همان: ۴۳).

درواقع ابن عربی به دنبال راهی است که نه به محدود کردن ذات حق تعالی و نه به انکار ظاهر عبارات و آیات قرآنی بینجامد.

به عبارتی «چون حق تعالی به نفس احاطه و شمول در دل هر تعینی حاضر است، پس امکان موطن آن تعین را در واقع به خود می‌پذیرد (تشبیه) و از سوی دیگر، چون به نفس همین احاطه و شمول و رای آن تعین خاص نیز هست، پس احکامش و رای آن موطن خاص است (تنزیه)» (یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۲۳۷).

در اینجا یادآوری این مطلب ضروری به نظر می‌رسد که مقصود ابن عربی از تشبیه، تقیید و از تنزیه اطلاق است. ضمن اینکه ابن عربی با دفاع از شیوهٔ رسالت نوح (ع)، وضعیت مردم آن زمان را متناسب با دعوتی از جنس تنزیه می‌داند:

«حال و وضع آن مردم بت پرست ایجاب کرد که به تنزیه فراخوانده شوند و به توحید و تجرید متنبه گردند و ارواح مقدس را یادآورند و به معاد روحانی برسند. پس، خدای متعال نوح را به حکمت سبوحی مبعوث فرمود تا دعوت به تنزیه و رفع تشبیه کند. بنابراین، دعوت نوح به باطن است...» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۵).

ابن عربی بر این باور نیست که حق برابر با تمام عالم است. چراکه این باور، مساوی با تشبیه مطلق است که خود ابن عربی هم نسبت به تشبیه مطلق همواره هشدار می‌دهد.

۲-۱-۲- عقیده ابن عربی در فص حکمت سبوحی در کلمه نوحی

برای شناخت حق تعالی نه می‌توان به ذات لایتناهی حق که غیب محض است دسترسی داشت و نه می‌توان از روی نشانه‌های حق در عالم که همان ظهور اسما است به تفصیل وی را شناخت. چراکه معرفت تفصیلی حق به علت نامتناهی بودن صور عالم، امری محال است. خداوند در آیه ۵۳ سوره فصلت می‌فرماید: به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانسان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است؛ آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟! این آیه نشان می‌دهد که حق در تمام مظاهر خلق، چه ظاهر و چه باطن، پنهان است و در واقع عالم،

صورت و هویت حق است. لذا ابن عربی می‌گوید: «او حق است و شما صورت (او) و (او) روح شماست. نسبت شما به او مثل جسم شماست به روح شما و او مانند روحی است که مدبر جسم شما است. این تعریف شامل ظاهر و باطن شما می‌شود؛ زیرا اگر روحی که مدبر شماست زوال یابد، صورت باقی مانده شما دیگر سزاوار نام انسان نیست؛ آنچه باقی می‌ماند صورتی شبیه انسان است که با چوب یا سنگ فرقی ندارد. پس، اطلاق اسم انسان به چنین جسمی مجازی است نه حقیقی» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۲۱).

۲-۱-۳- رعایت تعادل در تشبیه و تنزیه

ابن عربی معتقد است که نه باید به تشبیه صرف و نه به تنزیه مطلق روی آورد و برای این مدعای خویش به داستان حضرت نوح (ع) در قرآن اشاره می‌کند و دلیل ناکامی دعوت حضرت نوح را در اصرار به تنزیه و القای تضاد تنزیه و تشبیه بود و چون قوم نوح بر تشبیه حق تعالی اصرار داشتند، از دعوت وی گریزان گشتند. در واقع «اگر نوح هر دو جنبه (تنزیه و تشبیه) را در اندرز خود منظور کرده بود، [قوم او] دعوتش را اجابت می‌کردند» (همان: ۱۲۲). ابن عربی در اینجا تصریح می‌کند که حضرت نوح (ع) خود دلیل ناکامی دعوتش را می‌داند: «چون او می‌دانست که علت عدم اجابت قوم او این بود که در نصایح او روح فرقان وجود داشت، (یعنی، تضاد تنزیه و تشبیه را القا می‌کرد). در حالی که حقیقت کلی در القرآن [قرآن] است که شامل کلیت وحی می‌شود، نه در فرقان [فَرَقَ] که فصلی (جزئی) از قرآن است» (همان).

در واقع چون قوم نوح در باطن خود متوجه تشبیه بودند و دعوت نوح بر پایه تنزیه حق بود، سبب شد تا از دعوت وی گریزان گردند و «آن گاه نوح در موعظه خود قومش را دعا کرد تا شاید خداوند آنان را از معصیت (یعنی، تشدید تشبیه) بازدارد و تنزیه مطلق را بر آنان مکشوف نکند» (همان: ۱۲۳).

«عالمی که به قرآن اقامه کند به فرقان بی‌توجه خواهد بود؛ زیرا قرآن متضمن فرقان هم هست، ولی فرقان، قرآن را تضمین نمی‌کند. به همین دلیل قرآن (که حاوی هر دو جنبه

تنزیه و تشبیه است) به محمد صلی الله علیه و سلم و امت او از روی لطف عطا شد که بهترین هدیه [خداوند] به بشریت است.

آیه همانند او چیزی نیست هر دو جنبه را در امر واحدی جمع می کند. اگر نوح در اندرز خود این گونه بیانی را منظور می داشت، قوم او دعوتش را اجابت می کردند؛ زیرا در این یک آیه، بل، حتی در نیمی از آن، هر دو وجه تنزیه و تشبیه جمع آمده است « (همان).

لذا ابن عربی با استناد به همان آیه نتیجه می گیرد که خاتم النبیین دارای علمی است که تمام جوانب الهی را در بر می گیرد و شاید به همین دلیل بتوان گفت که دین محمدی کامل ترین دین هاست:

«آیه همانند او چیزی نیست هر دو جنبه را در امر واحدی جمع می کند. هر دو وجه تنزیه و تشبیه جمع آمده است. به همین علت محمد صلی الله علیه و سلم گفت: به او [علمی الهی] عطا شده که متضمن تمام جوانب الهی است» (همان).

۲-۲- عدم مشابَهت در نگاه مولانا

مولانا برای بیان مفاهیم خداشناسی خود همواره از مثال‌هایی بهره می گیرد و گاه عالم غیب را به دریا تشبیه می کند. اما خود مولانا از این تشبیه‌ها کراهت دارد و تنها برای رساندن منظور از این مثال‌ها بهره می جوید. مولانا می گوید حتی خود دریا نیز از اینکه عالم غیب را با او مقایسه کنند شرم دارد. زیرا خود دریا می داند که در برابر عظمت عالم غیب تا چه اندازه حقیر است:

خاصه این دریا، که دریاها همه چون شنیدند این مثال و دمدمه (۶، ۲۴)

شد دهانشان تلخ از این شرم و خَجَل که قرین شد نام اعظم با اقل (۶، ۲۵)

درواقع نباید «نام و اوصاف حق بانام و اوصاف وجودهای این جهانی کنار هم قرار گیرد و مقایسه شود» (استعلامی، ۱۳۸۷: ۶/۲۲۵).

در نگاه مولانا، رها کردن اصل و پرداختن به فرع، حاصلی جز دور شدن از مقصد نخواهد داشت و خطاب به چنین افرادی می گوید:

در فروع راه ای مانده زغول^۵ لاف کم زن از اصول، ای بی اصول (۶، ۴۴)
چنین کسی «در جستجوی حق به بیراهه افتاده و می پندارد سیر به سوی اصل دارد» (استعلامی، ۱۳۸۷: ۶/۲۲۷).

امام علی (ع) می فرماید:

«توحید آن است که خدا را در وَهْم نیاری، و عدل آن است که او را متهم نسازی» (دستی، ۱۳۸۰: ۷۴۱).

قرآن نیز انسان را از تشبیه فعل حق با فعل خالق بر حذر می دارد چه بسا بسیاری از باورهای غلط ما درباره خداوند از همین تشبیه ها نشأت می گیرد.

«قرآن کریم چنین می فهماند که خدا - جلّ جلاله - را با هیچ یک از موجودات دیگر نمی توان مقایسه کرد، و این که هیچ گونه تشابه و تسامخی بین خدا و خلق نمی باشد و اساساً شناخت او بر مبنای مغایرت با مخلوقات است، والا آنچه مشابه مخلوقات فرض شده است خدا نیست. در این باره، سوره توحید بهترین و رساترین سخن است. قل هو الله احد. خدای متعال را به احدیت و یگانگی معرفی می کند. مفسرین و لغوین تصریح کرده اند که احدیت مخصوص ذات اقدس او است و ذات هیچکس دیگر به احدیت موصوف نمی گردد، یعنی این قرآن است که کلمه احد را به صورت وصف مثبت به کار برده و آن را صفت خدای متعال قرار داده است، به گونه ای که در هیچ جای دیگر این کلمه وصف معرف کسی قرار نگرفته است. به عبارت دیگر، این خداست که موصوف به یگانگی می باشد و هیچکس دیگر نه» (شریعتمداری، ۱۳۸۳: ۴۸ - ۴۷).

۵. عامل دوری بنده از راه حق

در این دیدگاه، خداوند جدای از پدیده‌ها نشان داده می‌شود. از طرفی در قرآن، خداوند از رگ گردن هم به انسان نزدیک‌تر است که این نزدیکی در تعریف فوق چندان لحاظ نشده است. البته باید گفت که به توصیف در آوردن خداوند به خاطر عدم مشابهت او با پدیده‌ها، خطاست و این را مولانا هم در مثنوی تأکید می‌کند و مقایسه پروردگار با سایر مخلوقات را خطای بزرگی می‌شمارد. بنده محدود نباید خود را با خدای نامحدود مقایسه کند. چگونه می‌توان بر که آبی را با اقیانوسی بیکران مقایسه نمود؟!

این مقایسه سبب می‌شود که «چون مغز ما دارای ابتدا و انتها است و به عبارت دیگر مدور است تصور نمائی‌ام که دنیا حتماً باید دارای ابتدا و انتها و آغاز و انجام باشد (مترلینگ، بی‌تا: ۱۲۹). شاید هم به همین دلیل است که خالق را با مخلوق قیاس می‌کنیم و برای خداوند به دنبال نقطه شروع هستیم.

بحث مقایسه افعال خالق با افعال بنده یکی از مشکلاتی است که اکثر ما در جامعه امروز به آن گرفتاریم. مولانا به شدت از چنین قیاسی ما را بر حذر می‌دارد:

تو قیاس از خویش می‌گیری ولیک دور دور افتاده‌ای، بنگر تو نیک (۱، ۲۴۷)

دو چیز ممکن است در ظاهر شبیه به هم باشند ولی نمی‌توان آن دو را باهم قیاس کرد. بیت زیر اشاره دارد به کسانی که پیامبر را همچو خود می‌پنداشتند. هرچند که پیامبر، انسانی به‌مانند ماست، اما آن‌چنان خود را از هوای نفس رهانیده که نمی‌توان او را با بشر اسیر هوای نفس مقایسه کرد تا چه رسد به اینکه بخواهیم آفریدگار جهان و فعل او را با خود مقایسه کنیم:

هر دو نی خوردند از یک آبخور این یکی خالی و آن پر از شکر (۱، ۲۷۱)

یکی از مواردی که مولانا آن را نشانه اعتراف بنده به محدود بودن خویش می‌داند به کار بردن عبارت «ان شاء الله» است که یکی از نگرانی‌های رسول خدا هم همین ترک استثنا بوده است. چون اگر بنده بداند بدون خواست خدا از خود قدرتی ندارد جایی برای کفر و طغیان او باقی نمی‌ماند. خود این عبارت که نشان‌دهنده عجز بشر در برابر خداوند است بیانگر این نکته هم هست که نباید خداوند را با چیزی مقایسه کرد چون همه چیز در گرو خواست و

اراده اوست و از این جهت هیچ آفریده‌ای را نمی‌توان با خالق مقایسه کرد چون شباهتی میان آن دو نیست و چنین قیاسی عقلاً خطاست. این مطلب نیز از تعالیم قرآنی مولانا است که خداوند در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره کهف در قرآن کریم می‌فرماید:

«و ای رسول ما، تو هرگز مگو که من این کار را فردا خواهم کرد. مگر آن که بگویی اگر خدا بخواهد و خدا را لحظه‌ای فراموش مکن و به خلق بگو امید است خدای من، مرا به حقایقی بهتر از این قصه هدایت فرماید».

همین آیه اعترافی بر عجز بشر است و این بشر عاجز که هیچ قدرتی از خود ندارد و تنها با فیض الهی است که توانی دارد، چگونه می‌تواند خود را با خالق توانا مقایسه نماید.

مولانا می‌گوید که نان تا زمانی که در سفره است جسم جامدی بیش نیست اما همین که وارد بدن می‌شود بعد از گوارش به روح و جان تبدیل می‌شود. وقتی جان ما چنین قدرتی دارد، پس قدرت جانِ جانِ چقدر است؟ قدرت آن خدایی که به جان ما چنین قدرتی بخشیده را چگونه می‌توان با فهم کوتاه بشری مقایسه کرد؟ آیا این قیاس میان انسان محدود و آن قدرت نامحدود صحیح است؟

نان چو در سفره است، باشد آن جماد در تن مردم شود او روح شاد (۱، ۱۴۸۴)

در دل سفره نگرده مُستحیل مستحیلش جان کند از سلسبیل (۱، ۱۴۸۵)

قوت جان است این، ای راست خوان تا چه باشد قوت آن جان جان (۱، ۱۴۸۶)

اما درعین حال نمی‌توان بنده‌ای را که از روی خلوص و اعماق قلب خویش خدای خود را جسمانه تصور کند، مقصر پنداشت. به نظر من اگرچه که خداوند موجودی مادی نیست که او را بتوان جسمانه تصور کرد اما درعین حال نباید خطای کسی را که تنها از روی علاقه و از خلوص دل باخدای خود رابطه‌ای عاطفی بر اساس تخیلاتش برقرار می‌کند را با گناه کسی که از روی عمد و هدفمند اقدام به محدود کردن وجود نامتناهی حق تعالی می‌کند، مقایسه نماییم. چرا که عمل هر کس به نیت او بستگی دارد و در قصه موسی و شبان در مثنوی می‌بینیم

که شبان باآنکه خدا را تا آن حد جسمانه تصور کرد ولی چنان در عرفان خود پیش رفت تا به درجات بالای عرفانی رسید:

دید موسی یک شُبانی را به راه	کو همی گفت: ای خدا و ای اله! (۲، ۱۷۲۴)
تو کجایی تا شوم من چاکرَت	چارَقَت دوزم، کنم شانه سَرَت (۲، ۱۷۲۵)
جامه ات شویم، شپش هایت کُشَم	شیر پیشت آورم ای محتشم! (۲، ۱۷۲۶)
دستکت بوسم، بمالم پایکت	وقت خواب آید، برویم جایکت (۲، ۱۷۲۷)
ای فدای تو همه بزهای من	ای به یادت هی هی و هیهای من (۲، ۱۷۲۸)

مولانا در عین اینکه تشبیه مطلق را در این داستان مورد سرزنش قرار می‌دهد، در هنگام عتاب حق به موسی، تنزیه^۶ مطلق را هم جایز نمی‌شمارد. در واقع مولانا می‌خواهد بگوید که‌ای انسان! خدای تو جویای دل توست. خود را از بند ظاهر و زبان برهان. چه بسا عملی که در ظاهر به‌مانند همین تشبیه خالق به مخلوق نکوهیده باشد ولی چون در دل صفا و خلوص جریان داشته و نیت عمل باطل نبوده، باعث عروج روحانی انسان نیز بشود.

«مولوی بعد از بیان مناجات شبان و عقیده او که مبتنی بر تشبیه محض بود و رویارویی موسی علیه‌السلام با شبان و سرزنش چوپان، به تبیین نظریه تنزیه مطلق و اینکه آیا تنزیه خداوند بطور مطلق نیز مانند تشبیه محض غلط و بیهوده است می‌پردازد و تحلیل او از این مسأله با خطاب خداوند به موسی علیه‌السلام شروع می‌شود که چرا بنده ما را از ما جدا کردی و چرا به باطن و دل چوپان که سرشار از عشق و محبت به ما بود توجه نکردی و فقط به‌ظاهر الفاظ او خرده گرفتی. از این رو مولانا موسی را محتاج به هدایت الهی می‌داند و این هدایت با عتاب خداوند به موسی آغاز می‌شود» (کاملان، ۱۳۷۵: ۹۰).

این عتاب به این دلیل است که ملاک سنجش اعمال، دل انسان‌هاست و برای همین صوفیه دل را جایگاه امن شناخت پروردگار قرار داده است. مولوی در این داستان نشان می‌دهد که هم با

تشبیه مطلق و هم با تنزیه مطلق مخالف است و هر دو را ناشی از جهل بنده می‌داند. چطور می‌شود که بتوان ذات حق تعالی که تمام قوای حسی و عقلی در رسیدن به آن عاجز هستند را به انسان محدود تشبیه نمود و آیا اصلاً هیچ سنخیتی میان ذات حق با مخلوقات وجود دارد که بخواهیم او را از آن‌ها تنزیه کنیم؟ به طور حتم چنین امکانی وجود ندارد و لذا تشبیه و تنزیه مطلق مردود است.

لذا باید گفت که تشبیه مطلق از نظر مولوی مردود است، و با بیهوده خواندن حرف‌های چوپان در نسبت دادن صفات مخلوق به خالق تشبیه صرف را باطل می‌داند:

این نمط بیهوده می‌گفت آن شبان گفت موسی: با کی است این ای فلان (۲، ۱۷۲۹)
از نظر صوفیه و خود مولانا همین تشبیه اگر به ابزاری برای حرکت به سمت جاده حقیقت بدل شود، مردود نیست. همان‌گونه که در داستان موسی و شبان، شبان به مراحل بالایی از عرفان رسید که این نیل به حقیقت با تشبیه شروع شد. اما نه تشبیهی که از روی غرض باشد بلکه تشبیهی که از جنس عشق بود و همین عشق است که دل را به جوشش درمی‌آورد تا وقتی که سالک را به سر منزل مقصود رساند.

برای همین است که «ذکر تشبیه آلود و لعب گونه ما نیز مطلوب و مقبول در گاه خداوندی است. نردبانی است که گام به گام از او بالا می‌رویم و اندک‌اندک به تنزیه نزدیک‌تر می‌شویم و آن را از تشبیه آمیز بودن می‌پیراییم» (سروش، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

«باطل بودن تشبیه مطلق از این جهت است که شخص مشبّه، حق تعالی را فقط در مظاهر و ظهورات او می‌بیند و نمی‌تواند از عالم کثرت و مجالی عبور کند و به متجلی برسد، از این رو این گونه شناخت از حق، ناقص است؛ درست همانند معرفت ملائکه از انسان و خلیفه الله که فقط جنبه این جهانی او را دیده و به بُعد الهی و خلافت او از حق توجه نکردند» (کاملان، ۱۳۷۵: ۸۵).

خدایی که مولانا می‌شناسد و می‌خواهد به ما بشناساند، آن قدر رحیم است که درد دل‌های زلال و بی‌قصد و غرض شبان‌را، کفر به حساب نمی‌آورد و حتی از موسی (ع) به خاطر اینکه بنده‌اش را چنان مورد سرزنش قرارداد دلگیر گشته و شاهد این مدعا آن‌که:

وحی آمد سوی موسی از خدا: بنده ما را زما کردی جدا (۲، ۱۷۵۴)

تو برای وصل کردن آمدی یا برای فصل کردن آمدی؟ (۲، ۱۷۵۵)

من نکردم امر تا سودی کنم بل که تا بر بندگان جودی کنم (۲، ۱۷۶۰)

در توحید مولانا، دل‌های آدمیان ملاک است و نمی‌توان هرگونه تشبیه یا تنزیهی را مردود شمارد. «مولوی دیگربار، با کلامی دلنشین، از انا الحق فرعون‌ی و انا الحق منصور‌ی سخن به میان می‌آورد و می‌گوید که فرعون از روی کفر و عناد و خودپرستی و استکبار انا الحق گفت و پست و خوار شد و منصور حلاج با ریاضت و مجاهدت و چیرگی بر آرزوهای نفسانی و چشم‌پوشی از لذات و مشتبهات مادی و تقرب جستن به خدا انا الحق گفت و رستگار شد. آن‌گاه می‌افزاید که انا الحق گفتن فرعون جز لعنت در پی نداشت و انا الحق گفتن منصور جز درخور رحمت نبود، زیرا فرعون به سیه سنگی بی‌قدر و ارزش می‌مانست و دشمن نور بود و حلاج به عقیقی درخشان و بهاور^۷ شباهت داشت و به حق عشق می‌ورزید؛ بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا» (میرزا محمد، ۱۳۷۷: ۳۶).

حساب و کتاب‌های الهی با حساب و کتاب‌های این جهانی ما تفاوت دارد و به قول مولانا خداوند روان و حال انسان را می‌نگرد نه آنچه را که بر زبان می‌آورد. زیرا در زبان تملق راه دارد اما در دل راهی ندارد. در درون‌دل‌ها هیچ دروغ و یا تظاهری راه ندارد و این دروغ و تظاهر تنها در زبان و اعمال انسان آشکار می‌گردد.

باید توجه کرد که «مراتب متفاوت است. زبان‌ها باهم فرق دارد. چوپان با سادگی و خامی خود همان را می‌خواهد بگوید که متکلمان و عارفان فرهیخته می‌گویند. لکن سخن چوپان از

متکلمان پذیرفته نیست. همچنان که سخن متکلمان برای چوپان فهمیدنی و هضم کردنی نیست. اما عشقی که در بُن این دو گرفتار است به هردو روح و جاذبه می‌بخشد» (سروش، ۱۳۸۱: ۱۸۰).

ما زبان را ننگریم و قال را ما روان را بنگریم و حال را (۲، ۱۷۶۳)

این همان خدای مهربانی است که در آئینه مثنوی جلوه نموده و مولانا این مفاهیم عمیق توحیدی خود را چنان بر زبان می‌راند تا نه تنها بر دل نشیند که در دل خانه کند و می‌بینیم که در نهایت شبان پس از مدتی به مراتب بالایی در توحید خود می‌رسد و این صفای باطن شبان است که به چنان درجه‌ای می‌رسد که در هنگام دل‌داری موسی چنین می‌گوید:

گفت: ای موسی! از آن بگذشته‌ام من کنون در خون‌دل آغشته‌ام (۲، ۱۷۹۱)

من ز سدرهٔ منتهی بگذشته‌ام صد هزاران سال ز آن سو رفته‌ام (۲، ۱۷۹۲)

حال من اکنون برون از گفتن است این چه می‌گویم، نه احوال من است (۲، ۱۷۹۵)

پس می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که «مقام ذات احدیت نه تنزیه بردار است و نه تشبیه بردار، نه این باشد و نه آن، ذات حق نه به وهم کسی می‌آید و نه به خیال شخصی خطور می‌کند و نه به عقل عاقلی تصور می‌شود. ذات او برتر و والاتر از همه ادراک‌ها است. آنچه قابل اتصاف به وحدت و کثرت است مرتبه واحدیت یا فیض مقدس و به تعبیر دیگر مقام الوهیت است. در این مرتبه حق تعالی با تجلی اسمائی و صفاتی موجب کثرت در عالم می‌شود. تناکح اسماء با یکدیگر سبب تحقق اسماء جزئی می‌شوند و به این صورت عالم کثرت به وجود می‌آید... از این رو موحد وقتی به کثرت اسماء و صفات و مظاهر عالم می‌نگرد مشبه می‌شود و هنگامی که به وجوب وجود و صرافت آن و عدم تناهی حق می‌نگرد موحد می‌شود. اما معرفت کامل حق تعالی مبتنی بر این است که انسان عارف هم به جنبه کثرت اسمایی توجه داشته باشد و هم حیثیت اطلاق وجود و صرافت آن را لحاظ کند. جهت اول موجب اطلاق صفات مشترک میان خالق و مخلوق به حق تعالی می‌شود، صفاتی چون

عالم، قادر، مرید، مدرک، سمیع، بصیر...، و اگر انسان از این زاویه به او بنگرد ظهور و تجلی او را در همه مظاهر عالم می‌بیند» (کاملان، ۱۳۷۵: ۹۴ - ۹۳).

«مولانا پس از مردود شمردن تشبیه مطلق و تنزیه صرف، به نکته اساسی و نظریه دقیقی که همان جمع میان تشبیه و تنزیه است اشاره می‌کند... به این معنا که در مورد حق تعالی می‌توان دو لحاظ داشت: یکی لحاظ ذات او و دیگری لحاظ ظهور و تجلیات او. به لحاظ اول، خداوند غیب محض است زیرا ذات او غیب الغیوب و بی‌نهایت است و قابل اکتناه^۸ نیست. موجودی که هیچ قید و شرط و ترکیب و حد نمی‌پذیرد و محدود به هیچ اسم و رسم نمی‌شود، نه اشاره حسی می‌پذیرد و نه عقلی و نه وهمی. او جلال مطلق است، این چنین موجودی تشبیه و شباهت بردار نیست، و وقتی تشبیه پذیر نباشد، طبعاً تنزیه را نیز نمی‌پذیرد زیرا تنزیه فرع بر تشبیه است، بنابراین ذات حق پاک و مقدس از تشبیه و تنزیه است، در این مرتبه سخن از کثرت و وحدت و اتصاف به صفات و خالق و مخلوق غلط است، هیچگونه تعین و تقیدی بر نمی‌تابد. در این مقام، ذات حق نه از تسبیح و تنزیه اهل تنزیه پاک می‌گردد و نه از تشبیه اهل تشبیه بر دامن کبریایی او گردی می‌نشیند، بلکه غیب محض و عنقای مغرب است... عدم توجه به این مراتب و لحاظ نکردن مقام ذات و احدیت ذاتی و صفاتی و مقام واحدیت موجب بی‌توجهی به مطالبی می‌شود که از ناحیه عرفا در این مسأله مطرح شده است و گاهی سبب اتهامات و تکفیر آنان در طول تاریخ عرفان از ناحیه متشرعان شده است» (همان: ۹۳ - ۹۲).

۳- نتیجه‌گیری

آنچه از نوشتار حاضر برمی‌آید این است که مولانا و ابن عربی موضع مشابهی را نسبت به این دو موضوع یعنی تنزیه و تشبیه حق تعالی اتخاذ نموده‌اند. هرچند صحبت‌های مولانا در قالب کلام دل‌نشینش، به‌دوراز ایجاد شبهه است. حال آنکه عقاید ابن عربی گاه ممکن است ایجاد

شبهاتی را نیز به دنبال داشته باشد. برای مثال آنجا که ابن عربی، بندگان را صورت حق می‌نامد و نسبت بنده به پروردگار را با نسبت جسم به روح مقایسه می‌کند تا به ظهور حق تعالی در عالم کثرت اشاره کند، می‌تواند شبهاتی را نیز در ذهن خواننده ایجاد کند. اما مولانا با کلامی دل‌نشین و با اشاره به نیت اعمال، تشبیه و تنزیه را از حق تعالی مبرا می‌داند. به همین منظور مولانا از سویی به انا الحق فرعونی اشاره می‌کند که سبب دوری فرعون از رحمت حق تعالی گشته و از سوی دیگر انا الحق منصوری را عنوان می‌کند که سبب عروج منصور به درجات رفیع رحمت الهی می‌گردد. در نگاه مولانا حق به لحاظ ذات و به لحاظ ظهور در عالم کثرت، حضور داشته که همین مسأله ما را بر آن می‌دارد که برای حق جمع میان تشبیه و تنزیه را قائل شویم. چون حق به لحاظ ذات تشبیه ناپذیر است و از آنجا که تنزیه فرع بر تشبیه است پس می‌توان نتیجه گرفت که چون تشبیه ناپذیر است پس تنزیه ناپذیر هم هست و در نتیجه ذات حق از تشبیه و تنزیه مبرا است. همین مطلب را ابن عربی با استناد به سخن خراز چنین عنوان می‌کند: «خدا را جز با جمع بین اضداد نمی‌توان شناخت» (خراز، به نقل از ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۳۴). در ادامه ابن عربی تصریح می‌کند: «هو الاول و الآخر، و الظاهر و الباطن؛ او عین آنچه ظاهر و عین آنچه باطن است در حال ظهور. پس تنها اوست که غیر خود را نمی‌بیند و تنها او از او پنهان است؛ زیرا او ظاهر است برای نفس خود و باطن است از نفس خود ... وقتی الباطن می‌گوید: «نه» الظاهر می‌گوید: «من [هستم] و وقتی الظاهر می‌گوید: «نه» الباطن می‌گوید: [فقط] من [هستم] این ماهیت ضدین است ...» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۳۴). ابن عربی با این استدلال همچون مولانا برای حق تعالی دو نوع ظهور قائل می‌شود ولی این دو نوع ظهور را نیز جدای از یکدیگر تلقی نمی‌کند.

در پایان باید گفت که نگاهی به آرای این دو عارف و متفکر بزرگ قرن ۷ ما را به خطرات تشبیه مطلق و تنزیه صرف رهنمون ساخته و مشخص می‌کند که بهترین راه در مسأله تنزیه و تشبیه، حرکت در مسیر میانه است.

۳-۱- خطرات تشبیه مطلق:

۱- تنزل خداوند از حد الوهیت به حد مخلوق ۲- قائل شدن جسمانیت برای حق تعالی ۳- ایجاد محدودیت برای حق تعالی
 خطرات تشبیه مطلق را مولانا در قالب داستان موسی و شبان اشاره نموده که در ادامه به بررسی آن نیز خواهیم پرداخت. اما نکته قابل تأمل اینجاست که همان تشبیه شبان و تحذیر موسی، سبب شد تا شبان به سدره المنتهی برسد.

۳-۲- خطرات تنزیه مطلق:

۱- ایجاد مشکل در توصیف و تفسیر عالم کثرت ۲- اثبات خداوند به عنوان واجب الوجود و بیگانه از مخلوقات که برخلاف مصداق کل یوم هو فی شأن است ۳- ایجاد اشکال در تبیین رابطه عالم هستی با خداوند؛ زیرا حق تعالی نه تنها واجب الوجود است بلکه رزاق و شافی و سمیع و بصیر نیز هست ۴- صفات در شناخت حق تعالی تأثیر مستقیم دارد ۵- اگر خداوند را به ذات او که مجهول و غیب محض است محدود کنیم در واقع راه را بر روی شناخت حق تعالی بسته ایم چون به ذات حق تعالی نمی توان صفتی را نسبت داد و تنها راه نسبت صفات در تجلیات حق تعالی است.

منابع و مآخذ

الف) کتابها

- قرآن کریم
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). **فصوص الحکم**. ترجمه: حسین مریدی. (۱۳۹۱). چاپ اول. تهران: جامی.
- دشتی، محمد. (۱۳۸۰). **ترجمه نهج البلاغه**. چاپ دوم. موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۱). **قمار عاشقانه شمس و مولانا**. چاپ پنجم. موسسه فرهنگی صراط.
- فیض کاشانی، ملأ محسن. (۱۲۹۶). **کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه**. تعلیق و تصحیح: قوچانی. مشهد: آستان قدس.

- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). **شرح فصوص الحکم**. قم، انتشارات بیدار.
- مترلینگ، موریس. (بی تا). **دنیای دیگر**. مترجم: ذبیح الله منصوری. انتشارات کانون معرفت
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (بی تا). **مثنوی**: جلد اول. شرح: محمد استعلامی. (۱۳۸۷). چاپ نهم. تهران: انتشارات قلم.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (بی تا). **مثنوی**: جلد دوم. شرح: محمد استعلامی. (۱۳۸۷). چاپ نهم. تهران: انتشارات قلم.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (بی تا). **مثنوی**: جلد ششم. شرح: محمد استعلامی. (۱۳۸۷). چاپ نهم. تهران: انتشارات قلم.
- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۸). **مبانی و اصول عرفان نظری**. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ب) مقالات و مجلات

- خسرویان، محمد مهدی. (۱۳۸۶). «مولوی خداوندگار عرفان». مجله کتاب ماه ادبیات. شماره ۶.
- شریعتمداری. (۱۳۸۳). «توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه» سفینه.
- کامران، محمد صادق. (۱۳۷۵). «تشبیه و تنزیه از دیدگاه مولوی». مجله نامه مفید. شماره ۸.
- میرزا محمد، علیرضا. (۱۳۷۷). «رحمت و لعنت در تفکر قرآنی مولوی». مجله فرهنگ.