

بررسی تطبیقی تجربه‌های انفسی و آفاقی در دیوان سلطان باهو و

غزلیات شمس

محدثه رضایی

مربی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خيام مشهد، ایران

چکیده:

بررسی تطبیقی آثار ادبی در میان ملل گوناگون زمینه‌های پیوند ادبیات را در جوامع فراهم می‌کند تا از منظر یافتن وجوه مشترک میان آثار ادبی، به اندیشه‌های بین‌الذهانی و تأثیر و تأثرهای جوامع از یکدیگر دست یابد. یکی از عرفا و بزرگان تصوف در پاکستان و شبه قاره هند، سلطان العارفين باهو است که اساس اندیشه وی بر مکتب وحدت وجود استوار گشته است. مولانا جلال الدین بلخی نیز در غزلیات شمس آموزه‌های عرفانی خویش را در حالت وجد و جذبه، با بیانی شورانگیز توضیح می‌دهد که این تجارب عرفانی برای تبیین حقیقت غایی و اندیشه وحدت وجود به کار گرفته شده است. شیوه بیان سلطان باهو و مولانا بیشتر تغزلی عرفانی است که در کلام هر دو شور و نشاط و وجد دیده می‌شود. در این جستار به بررسی تطبیقی تجربه‌های عرفانی این دو عارف بزرگ پرداخته شده است که در دیوان سلطان باهو و غزلیات شمس، تجارب عرفانی به دو شیوه عرفان انفسی و آفاقی تبیین شده است؛ شیوه تجربه عرفانی سلطان باهو بیشتر آفاقی و مولوی از سنخ تجربه انفسی است.

واژگان کلیدی: تجربه انفسی - تجربه آفاقی - سلطان العارفين باهو - مولانا جلال الدین بلخی.

مقدمه: ادبیات تطبیقی حوزه مهمی از مطالعات ادبی است که به بررسی و تحلیل ارتباط و شباهت بین ادبیات، زبان‌ها و ملیت‌های مختلف می‌پردازد. «برخی از پژوهشگران، ادبیات تطبیقی را مطالعه ادبیات ملی ملت‌ها به سبک فرا مرزی و یا مطالعه فرهنگ‌های ملی بر مبنای مقایسه آن‌ها تعریف نموده‌اند» (مایکل، ۱۳۸۲ هـ ش: ۶۴).

ادبیات تطبیقی عبارت است از پژوهش در موارد تلاقی ادبیات در زبان‌های مختلف و یافتن پیوندهای پیچیده و متعدد ادبیات در گذشته و حال «که به گونه‌ای ویژه از پیوند میان ادبیات و فرهنگ دو یا چند ملت با یکدیگر سخن می‌گویند و این پیوند از جنبه‌های متفاوت برای جوامع سودمند است» (گویارد، ۱۳۷۴ هـ ش: ۷). این پژوهش‌ها در حوزه‌ی زبانی و محتوایی است و زمانی در تصاویر و قالب‌های مختلف و گاه در حوزه‌ی احساسات و عواطفی که در میان جوامع مشترک است.

ادبیات تطبیقی تنها مقایسه صرف دو یا چند اثر ادبی نیست، بلکه مقایسه از دیدگاه این مکتب نقطه آغاز و عمل لازمی است که امکان درک شباهت‌ها و یا تفاوت‌های موجود در بین آثار ادبی را فراهم می‌نماید. به عبارت دیگر هدف در مکتب فوق – علی رغم برداشت عده‌ای- تطبیق یا مقایسه نیست. تطبیق صرفا وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفی والاتر که همان تبیین تعاملات و مبادلات ادبی بین ملت‌های مختلف است (نظری منظم، ۱۳۸۹ هـ ش: ۲۲۴).

یکی از حوزه‌های مطالعات ادبیات تطبیقی مقایسه عارفان و شاعران نامداری است که در کلامشان وجوه اشتراک بالا و افتراق کم دیده می‌شود. سلطان باهو و جلال الدین بلخی در جغرافیای متفاوت، اشعاری طرب انگیز سروده‌اند و الفاظ وسیع عرفانی را در ظرف محدود

شعر گنجانده اند. در واقع اشعار آن دو نمودی از تجارب انفسی و آفاقی را بر منصفه ظهور قرار داده است.

سلطان العارفين باهو: سلطان باهو شاعر عارف پاکستان و شبه قاره هند است که در سال ۱۰۳۹ ه.ق در شهر جنگ از توابع پنجاب لاهور متولد شد. به مناسبت رؤیایی که مادرش بی بی راستی در هنگام بارداری دیده بود و آن این که فرزندی به دنیا خواهد آورد که نور علم و معرفت او سراسر کره زمین را خواهد گرفت نامش را باهو گذاشتند (سلطان باهو، ۱۹۹۱م: ۱۸). لقب وی حق بوده است چنانچه وی می‌گوید: «الْمُقَلَّبُ مِنَ الْحَقِّ بِالْحَقِّ، سِرُّ ذَاتِ هُو، فَقِيرٌ باهو» (سلطان باهو، ۱۹۹۳: ۳).

سلطان باهو عارف و صوفی بزرگی است که در تمام عمر عرفانی خود به کشف و شهود و وجد مشغول بود و در طریق معرفت از واصلان به حق و بی نیاز از خلق بود. وی «در تصوف و عرفان افکار تعلیقاتی عالی و سبک جداگانه‌ای دارد و پیرو مکتب جنید و بایزید بسطامی به شمار می‌آید» (سلطان الطاف علی، ۱۶۹۱: ۹). سلطان باهو در طریق سلوک، پیرو محی الدین شیخ عبدالقادر گیلانی، بنیان‌گذار طریق قادریه بود چنانکه در شرح احوال وی آمده است: «وی در خدمت شاه حبیب الله قادری آمد و شاه در احوال باطنی و ترک دنیای دنی از وی امتحان گرفت و او در آن آزمایش موفق گشت» (سلطان الطاف علی، ۱۶۹۱م: ۶).

وی صد و چهل اثر فارسی در تصوف و عرفان و در احوال و مقامات فقر دارد (سلطان حامد، ۱۳۳۵ه: ۲۲) و دیوان اشعارش مشتمل بر ۵۱ غزل فارسی است که با بیانی

شورانگیز سروده شده است. سلطان باهو پس از ۶۳ سال عمر با برکت در شهر شورکوت لاهور درگذشت.

مولانا جلال الدین بلخی: مولوی از عارفان نامدار قرن هفتم هجری قمری است که عرفان و خدانشناسی او مورد توجه عاشقان و شیفتگان قرار گرفته است. آثار منظوم اودیوان شمس و مثنوی معنوی است.

زبان شعر مولانا زبان دل است؛ دلی بی قرار و سوخته در آتش عشق که در غزلیات شمس لحنی آسمانی و برتر به خود می‌گیرد. غزلیات شمس نتیجه دیدار وی با شمس تبریزی و انقلاب روحی اوست. «مولانا تا آن زمان شعر نگفته بود و کسی او را به شاعری نمی‌شناخت. او در چشم خلق، عالم و واعظی بود که در مدرسه می‌نشست و درس می‌گفت اما پس از دیدار شمس دیگر آن مولانا نبود. شیدایی بود که پای از سر نمی‌دانست. ترانه می‌گفت و از حق سخن می‌راند» (مولوی، ۱۳۸۴ هـ ش: هفت).

مولانا عارفی است روشن ضمیر و شاعری است درد شناس، پر شور و بی پروا. وی آدمیان را از طریق خوار شمردن تمام پدیده‌های عینی و ذهنی این جهان، همچون: علوم ظاهری، لذاذذ زود گذر جسمانی، مقامات و تعلقات دنیوی، تعصبات نژادی، دینی و ملی به سوی کمال و آرامش فرا می‌خواند. آنچه مولانا می‌خواهد تجلی خلق و خوی انسانی در وجود آدمیان است که با تزکیه درون و معرفت حق و خدمت به خلق و عشق و محبت و ایثار و شوق به زندگی و ترك صفات ناستوده به دست می‌آید. «وی در مدت حیات عاریتی خویش، با الزام سماع، و با تعلیم راز "از خود رهایی" به یاران آموخته بود که راه وصول به خدا از دره‌ی اشک و آه زاهدانه و از دهلیز تیره‌ی مالیخولیایی عزلت و خشیت و انزوا نمی‌گذرد، با خدمت به خلق، با

عشق به انسان و با سعی در فراموش کردن دردها و اندوه‌هایی که از تعلقات ناشی است و سماع و موسیقی که آن را از خاطرها می‌زداید بهتر می‌توان پله پله تا ملاقات خدا بالا رفت» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۳۴۲). غزل‌های وی از جهت وزن، زبان، قالب و همان بینی، ویژگی مخصوص به خود را دارد و آکنده از شور و وجد و حال است و در ادبیات ایران و همان جایگاه رفیعی را در برمی‌گیرد.

تجربه انفسی و آفاقی

برخی از عرفان‌پژوهان همچون ویلیام جیمز و والتر استیسی معتقدند که تجارب عرفانی با وجود اختلافات متعددی که با یکدیگر دارند گوهر و ذاتی دارند که در میان همه عارفان در سنت-های عرفانی مشترک است؛ در واقع «شخص باید به تمایز میان تجربه و تعبیر آن تجربه توجه داشته باشد. شخص به واسطه تعبیر، تجربه را می‌فهمد و با آن ارتباط برقرار می‌کند» (پترسون، ۱۳۷۹ هـ ش: ۵۳). تعبیر امری است که بعد از تجربه به وجود می‌آید و بیانی از تجربه را شامل می‌شود که ممکن است این شیوه بیان در هر فردی با توجه به ویژگی فرهنگی، زبانی، سنت و دین متفاوت باشد؛ آنچه حائز اهمیت است یکسانی امر تجربه است که دارای گوهری یکسان است.

عرفا در تقسیم‌بندی تجارب عرفانی معمولاً بین احوال انفسی- (درون نگرانه) و آفاقی (برون-نگرانه) تمایز قائل می‌شوند. «دلایل محکمی وجود دارد که هر دو نوع تجارب عرفانی انفسی- و آفاقی همان شمول هستند و در همه اعصار و فرهنگ‌ها وجود دارد و این دو نوع از وجوه مشترک متعددی در میان فرهنگ‌ها و اعصار برخوردارند (stage, ۱۹۶۱: ۶۲).

استیسی معتقد است که دو سنخ تجربه عرفانی وجود دارد که وی از آن‌ها با تعبیر تجربه انفسی و تجربه آفاقی یاد می‌کند (استیسی، ۱۳۸۴ هـ ش: ۵۳) البته وی تجربه‌های انفسی- را نسخه کامل‌تر تجربه‌های آفاقی می‌داند زیرا آگاهی ذهن مقوله‌ای رفیع‌تر از حیات است (پترسون، ۱۳۷۹ هـ ش: ۵۴).

عارفان اسلامی نیز با استناد به آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ أَوْلَمُ يَكْفِي بِرَبِّكَ أَنَّهُ وَ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/ ۵۳) این سیر و سلوک را در دو مرتبه آفاقی و انفسی مطرح نموده اند. «مرتبه آفاقی یا عالم آفاق عبارت از عوالم بیرون از وجود انسان است که در آن اسماء و صفات حضرت حق به نحو تفصیلی از مرتبه غیب به ظهور رسیده است. در مقابل این مرتبه، مرتبه انفسی یا عالم انفس قرار دارد که در بردارنده مراتب وجودی درونی انسان است و در این عالم همه اسماء و صفات حضرت حق به صورت اجمالی و جمعی تحقق یافته است» (فخار نوغانی، ۱۳۹۴ هـ ش: ۱۲۲).

در واقع تجربه عرفانی آفاقی و انفسی هر دو در نهایت به ادراک وحدت غایی و وجود حقیقت مطلق می‌رسد و عارف به اتحاد و وحدت با حق می‌رسد. علاوه بر آن دارای مشابیه‌های دیگری نیز با هم هستند مانند احساس عینیت، تبرک و تین، امر قدس و الهی، متناقض‌نمایی و بیان ناپذیری (استیسی، ۱۳۸۴: ۱۳۴) اما تفاوت این دو امر در شیوه رسیدن به واحد مطلق و حقیقت غایی امور است.

تجربه انفسی: تجربه انفسی تجربه‌ای است آموختنی و اکتسابی؛ این نوع تجربه عرفانی تحت اختیار سالک است و سالک با سرکوب کردن حواس ظاهری و زدودن صور حسی- و تصورات از ضمیر خویشتن به کنه ذات خویش می‌رسد و در آنجا واحد را ملاقات می‌کند.

تجربه انفسی که آن را عرفان درون‌نگر نیز نامیده‌اند، نوعی تجربه وحدانی محض است که فاقد هرگونه محتوای تجربی است. این تجربه را که خالی از محتوا است، به خلأ و نیستی نیز تعبیر کرده‌اند. تجربه انفسی به درون‌سو و نفس ناظر است و در آن همه تکثرات و تعینات حسی-محو می‌شوند و هدف آن ادراک وحدت غایی است. در سنت عرفان مسیحی از این وحدت بی‌تمایز با عنوان اتحاد با خدا تعبیر می‌کنند، تجربه‌ای که عارفان مسلمان آن را فنای فی الله می-خوانند و هندی‌ها آن را همسانی با نفس کلی می‌دانند (استیس، ۱۳۸۴ هـ ش: ۸۷).

تجربه آفاقی: تجاربی که معمولاً با کمک حواس جسمانی کثرت و تکثر اعیان خارجی همچون دریا، آسمان، خانه و ... را با نگرشی عارفانه دگرگون و سپس واحد را در آن امور متکثر می-بینند تجربه آفاقی هستند.

هر چند این نوع از تجربه با حواس جسمانی و قلمرو محسوسات سر و کار دارد اما ارتباطی با صورت‌های ذهنی شامل مشهودات و مسموعات باطنی ندارد زیرا که آن‌ها در حوزه تجربه دینی مطرح می‌شوند.

این گونه تجارب در ساحت جهان اتفاق می‌افتد و پدیده‌ها به صورت خاصی بر آگاهی عارف پدیدار می‌شوند، به گونه‌ای که عارف به ادراک وحدتی از هستی (وحدت وجودی یا این جهانی) نائل می‌گردد که شالوده جهان را بر آن استوار می‌دانند. در حقیقت عارف در مواجهه با کثرت اعیان خارجی، نوعی وحدت و هماهنگی ادراک و تجربه می‌کند که نشان از نوعی وحدت نهایی در پس اعیان متکثر است؛ وحدت یا واحدی که در تجربه عرفانی نقطه کانونی محسوب می‌گردد. این تجربه به زعم استیس، نوع نازل‌تری از تجربه عرفانی است که تمایل به

وحدتی دارد که تا حدودی تحقق یافته است و نوع انفسی- این تحقق را به کمال می‌رساند (استیس، ۱۳۸۴ ه ش: ۱۳۵).

بررسی تجربه‌های انفسی و آفاقی در دیوان سلطان العارفين باهو

سلطان العارفين باهو همچون مولانا جلال الدین بلخی تمام اشعار خود را در حالت وجد سروده و در آن‌ها از تقییدهای لفظی و صناعات شعری آزاد بوده است. وی در این حالت زیباترین و آهنگین‌ترین غزل‌های عرفانی خویش را آفریده.

باهو از صوفیه قادری، و معتقد به وحدت وجود بود و به ترویج عقاید این سلسله در مناطق جنگ و جاهای دیگر اهتمام داشت؛ چنانکه وی می‌گوید: «بدان که طالب مرید قادری را فتح از طریقه قادری است و اگر کسی به طریقه دیگر رجوع آرد و می‌شود، مرید یُرید است و اگر می‌کند طلب، از برکت سلب گردد، مراتب کلب دریابد و اگر کسی می‌گوید که من از هر طریقه می‌دارم خلاف حکم خلافت، بر سخن او اعتبار نباید آورد» (سلطان باهو، ۱۹۹۴م الف: ۵۴). در نظر سلطان باهو مکتب قادری بر دو قسم است: قادری زاهدی و قادری سروری. قادری زاهدی آن است که سالک بر اثر مجاهدت و ریاضت و زیرنظر مرشد به درجه کمال برسد و قادری سروری آن است که سالک بر اثر فیض و لطف الهی به شهود و معرفت ذات حق نائل شود (ظهوالدین احمد، ۱۹۷۴م: ۱۶۸).

تجربه انفسی سلطان باهو: عرفان پژوهانی همچون استیس تجربه انفسی را کامل‌تر و پخته‌تر از تجربه آفاقی می‌دانند. این تجربه اغلب از طریق سیر و سلوک قابل حصول است؛ یعنی سالک یا عارف بایستی مقدمات و آداب و رسوم را که در مقامات سیر و سلوک آمده است برای تزکیه به جا آورد تا نفس به طور کامل از شواغل و حسیات عالم محسوس رهایی یابد و آمادگی

دریافت این حال و تجربه را داشته باشد. به همین دلیل این نوع تجربه را که پس از کشتش و کوشش بسیار به وجود می‌آید تجارب اکتسابی یا آموختنی نیز نامیده می‌شوند (استیس، ۱۳۸۴ هـ ش: ۸۸). تعالیمقادری زاهدی تداعی‌کننده تجربه انفسی- در تجارب عرفانی است چنانکه سلطان باهو برای سلوک و طی طریق، علم را واجب و رعایت احکام شرع را شرط لازم می‌دانست. از نوشته‌های باهو چنین بر می‌آید که وی از عارفانی بوده است که پیروی از کتاب و سنت را لازم می‌دانسته و به گفتار و کرداری که مطابق با شریعت محمدی نبوده اعتقاد نداشته است. برای اثبات گفته‌های خود همواره به قرآن و حدیث نبوی استناد می‌کرده و معتقد بوده است که حدّ شرعی شامل همه می‌شود و هیچ‌کس از آن مستثنی نیست و بر طالب راه حق ادای این امور واجب است.

«طالباً ترا گردن زخم سر پیش نه طالباً تو گر صادقی جان سر بده

گر تمنا سر کنی راه پیش گیر جان فدا طالب بود فی الله فقیر

باید دانست که مقام شریعت و مقام طریقت و مقام حقیقت و مقام معرفت، محنت، طلب، ریاضت و مجاهده، قائم‌اللیل و صائم‌الدهر و کشتن و قتل نفس را با تیغ قهر، این مراتب هر یک رسیدن طالب را باید سال سال‌های. اگر نصیب است می‌شود و می‌رسد مشرف دیدار وصال» (سلطان باهو، ۱۹۹۴م الف: ۳۲-۳۳).

در غزلیات سلطان باهو نشانه‌های آشکاری وجود دارد که مشخص می‌کند وی برای بیان آموزه‌های عرفانی در کلامش مراقبه‌های عرفانی را در نظر دارد که از جمله این امور اکتسابی «ترک دنیا»، «ذکر»، «حیرت»، «وصال»، «فنا و بقا» و ... است که وی در کلام خویش از این مفاهیم بهره برده است.

ترک دنیا: در اشعار سلطان باهو دعوت به ترک دنیا و مظاهر آن دیده می‌شود تا فرد با تزکیه نفس به حقیقت غایی خویش دست یابد.

اما اموالکم و اولادکم فتنه تمام فاحذروا الا خیر فیهیم واسمعوا هذا الکلام
مال و اولاد ابن آدم را جهنم می‌برد کس نباشد این از وی گر چه باشد خاص و عام
کس نوزد دوستی با وی که باشد اهل حق اهل حق را دوستی با غیر حق باشد حرام
(سلطان باهو، ۱۹۹۱م: ۶)

در نظر باهو دوستی با دنیا خطایی بس بزرگ است.
حب دنیا راس آمد کل خطاء تا نپنداری که این باشد عطاء
(همان: ۸۳)

سالکی که شوق وادی عرفان و خداشناسی دارد باید از هر چه غیر از خداوند است حذر کند و ترک ماسوی گوید و نهایت طلب وی از خداوند باشد و بس.
از ذات حق تعالی اعلام بی‌نوا را گر عاشق تو مایی کن ترک ماسوی را

ما ذات ذوالجلالیم و از کبریا کمالیم ما شاه با عطاییم از ما بجو تو ما را
(همان: ۵۰)

ذکر: یکی از شیوه‌های مراقبه عرفانی ذکر گفتن است. «ذکر عبارت است از یاد کردن، مواظبت بر عمل، حفظ، طاعت، نماز، بیان، قرآن، حلم، شرف و شکر» (سجادی، ۱۳۷۹ هـ ش: ۴۰۲).
سالک باید همواره در حال ذکر گفتن باشد به خصوص کسی که در ابتدای این وادی بی‌انتها قدم می‌نهد. از منظر سلطان باهو نام هو باید همواره بر زبان سالک جاری باشد.

ذکر هو را دمدم با هو بساز تا بیینی نور آن اندر یقین

(همان: ۸۰)

ذاکر باید همواره ذکر حق را با خویش قرین سازد و «چون طالب رجوع به اشتغال الله ذکرالله مع الله شود صاحب این مراتب را سرود شنیدن کفر است... عارف ذاکر هر طرفی که گوش کند جز اسم الله دیگر نشنود» (سلطان باهو، ۱۹۹۴م ب: ۳۸).

با هو به ذکر هو هو دائم تو شغل دار هو هو بکن تو هو هو هو های حق حقیقت
ای یار قبله هرکس دارد به قدر خویش تو قبله همان کن کو قبله حقیقت
(سلطان باهو، ۱۹۹۱م: ۸۲)

حیرت: حالت سرگشته شدن ناگهانی است که به هنگام تأمل و تفکر و حضور برای سالک پیش می‌آید و او را از ادامه تأمل و تفکر باز می‌دارد. سلطان باهو معتقد است: «دلی که از دنیا سرد شود آن را مقام حیرت پیش آید که آن حیرت از جذب بسم ا.. است» (سلطان باهو، ۱۹۹۴م ب: ۲۰).

می‌نالم از عشق تو جان را خبری نیست بهارم غمخوارم کس را خبری نیست
تا راه نهادیم در این راه تو جانان حیران شده ام مرده‌دلان را خبری نیست
(سلطان باهو، ۱۹۹۱: ۱۳۶)

مقام حیرت مقامی است که انسان‌های مدعی در راه عشق جانان در آن جایی ندارند و از آن بی‌خبرند.

وصال: از دیگر امور انفسی که عارف با تلاش و کوشش به آن دست می‌یابد وصال است. «وصال در معنی لغوی، پیوستن، پیوند خوردن و اتصال است» (لغت نامه دهخدا). «چون

سر به حق متصل گشت تا جز حق نبیند و نفس را از خود به طوری غایب گرداند که نیز از کس خبر ندارد به وصال رسیده است» (سجادی، ۱۳۷۹ ه. ش: ۲۱۳۴). کسی که پای در راه شناخت حق می‌گذارد تا به وصال دوست برسد باید ترک ماسوی گوید و فقط ذکر حق را بر دل مستولی گرداند.

دل را ز درد دوری صد وجه بیقرباری آرام گر نیام، فریاد گریه زاری
صد صد خیال در دل آید ز درد دلبر سوزم چنانچه مجمر فریاد گریه زاری
هو هو بکن تو با هو خواهی وصال دوست من غیر وصل خوارم فریاد گریه زاری

(سلطان باهو، ۱۹۹۱م: ۹۸)

از منظر سلطان باهو نهایت طلب طالب از مطلوب، وصال وی است.
با دوست دنواز سخن جز وصال چیست حسنش چو بی مثال سمن زلف خال چیست

(همان: ۶۸)

فنا و بقا: یکی از مهم‌ترین تجارب انفسی که در دیوان باهو دیده می‌شود مسئله فنا است. فنا در لغت به معنای «عدم و نیستی است و معنای آن چنان واضح است که اهل لغت برای توضیح آن به ذکر مترادفش یعنی عدم اکتفا کرده یا آن را با ضدش یعنی بقا معرفی کرده‌اند» (تاج العروس).

آشفته دل خویش در این دار فنایم بنای رخ خویش که مشتاق لقایم
کس نیست چو ما بیدل در هجر تو ای یار مغموم در این عالم با فقر و فنایم

(سلطان باهو، ۱۹۹۱م: ۵۳)

در اصطلاح صوفیان «سقوط اوصاف مذمومه است از سالک و آن به وسیله کثرت ریاضات حاصل شود و نوع دیگر فنا عدم احساس سالک است به عالم مُلک و ملکوت و استغراق اوست در عظمت باری تعالی و مشاهده حق» (هجویری، ۱۳۳۶ هـ ش: ۳۱۱). سلطان باهو نیز به سالکان توصیه می‌کند تا در راه رسیدن به حقیقت ثابت قدم باشند تا به مقام فنای الهی نائل گردند.

ثَبَّتُوا اقْدَامَكُمْ اِی سَالِکَانِ	ره ملامت‌ها بجوای صادقان
کَس نَجْوِید غَیْر صَادِق رِه چَنین	دائمًا خوش باش با هم مفلسان
مَفْلَسَان رَا تَوْشِه خُود مَفْلَسِی اِسْت	صادقان آیند در این ره خوفشان
زَاهِد و عَابِد ز دُنْیَا دِرْگَزِشْت	هَمْت عَارِف مَکَان تَا لَا مَکَان
جُود عَارِف رَا بَیْن اَنْدَر طَرِیق	خُود فَنَا گَرْدَد بِه یَارِی بی نِشَان

(سلطان باهو، ۱۹۹۱ م: ۶۰)
عارف در سیر سلوک عرفانی به سمت فنا در حرکت است و فانی شدن در الله اوج تجربه عرفانی است. «هنگامی که عارف از نفسانیت خود درگذرد و به واحد پیوندد به مقام بقا می‌رسد که منتهای سلوک است» (استیس، ۱۳۸۴ م: ۱۱۶).

وَاحِدٌ لَا یَزَالُ حَقٌّ مَوْجُود	کُل شَیْء هَالَاک خَوَاهِی یَار
عارفان گفته اند در ره عشق	صبر باید ترا دگر بگذار

بگذر ای یار زین مقام فنا روی خود را تو در بقای بیار

(سلطان باهو، ۱۹۹۱ م: ۱۱۰)

از منظر سلطان باهو هدف از آفرینش و خلقت موجودات فنا فی الله و از میان رفتن دویی است. سالک هنگامی که از تعلقات دنیوی جدا می‌شود چیزی جز حق و حقیقت نمی‌بیند همچنانکه منصور حلاج به درجه‌ای از عرفان رسید که بین خود و خدا حجابی ندید و ادعای انا الحق کرد.

که لا مقصود فی الکونین ما را هو الله احد موجود بس یار

فنا شد ما و من خود جمله او ماند نمانده غیر او شد رنگ رخسار

(همان: ۶۲)

سلطان باهو سالکان را به نفی ماسوا فرا می‌خواند و نهایت تلاش سالک را رسیدن به حقیقت غایی و وحدت وجود می‌داند که هیچ چیزی جز خداوند وجود ندارد و همه اجزاء هستی در نهایت مستغرق ذات الهی می‌گردند. و به مقام فنا می‌رسند.

به لا لا همه لا کن بگو الله والله جو نظر خود سوی وحدت کن که لا مطلوب الا هو

هو الاول، هو الآخر ظهور آمد تجلی او به ذات خود هویدا حق که لا فی الکون الا هو

الا ای یار شو فانی مگو ثالث مگو ثانی هو الواحد هوالمقصود لا موجود الا هو

هو الهو هو هوالحق هو ندانم غیر الا هو هو الهو هو هوالحق هو نخوانم غیر الا هو

(همان: ۳۰)

تجربه آفاق سلطان باهو: سلطان باهو خود مؤسس یکی از شاخه‌های طریقت قادریه یعنی شاخه سروری در هند بود (آریا، ۱۳۶۵: ۵۹) بنابراین، به نسبت شاخه زاهدی قادری که تأکید بر اکتساب علوم عرفانی دارد وی علاوه بر آن لطف و فیض خداوندی را همواره لازمه توفیق سالک می‌داند و همه کائنات را بارقه لطف الهی می‌خواند. «بدانکه چون نور احدی از حجله تنهایی وحدت بر مظاهر کثرت اراده فرمود، حسن خود را جلوه به صفای گرم بازاری نمود. بر شمع جمال کونین بسوزید و نقاب میم احمدی پوشیده، صورت احمدی گرفت و از کثرت جذبات و ارادات، هفت بار بر خود بجنبید و از آن هفت ارواح فقرا، با صفا، فنا فی الله، بقا بالله، محو خیال ذات، همه مغز بی پوست، پیش از آفرینش آدم علیه السلام، هفتاد هزار سال غرق بحر جمال بر شجر مرآة الیقین پیدا شدند به جز ذات حق از ازل تا ابد چیزی ندیدند و ما سوی الله گاهی نشنیدند» (سلطان باهو، ۱۹۹۳ م: ۸).

به هر حالی جمال الله جویم	به هر حالی جمال الله جویم
به جز رویش نیم هیچ چیزی	ز شوق جان جمال الله جویم
طریق عشق ما را نیست دیگر	به هر ذره جمال الله جویم
فدا شد جسم و جان در ذات یا هو	به هستی هم جمال الله جویم

(سلطان باهو، ۱۹۹۱ م: ۱۳۸)

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: فایما تولوا فثم وجه الله (بقره/۱۵/۲). یعنی خداوند را در هر حال می‌توان حاضر دید و به هر سو روی کنید او را می‌بینید. سلطان باهو نیز معتقد است:

هر طرف بینم پیام ذات نور روی من با روی خدا گردد و حضور

(سلطان باهو، ۱۹۹۴ م: ۳۰).

در تجربه آفاقی سلطان باهو ذات هستی را خدا شکل می‌دهد و او سرآغاز و سرمنشأ همه کائنات و موجودات است و هر یک از عناصر نقش و صورتی دارند که خداوند در ورای جلوه‌گر می‌شود. هنگامی که فیض الهی شامل انسان گردد وی به برترین جایگاه می‌رسد و سینه وی همچون کوه سینا می‌گردد که می‌تواند مظهر تجلی حق قرار گیرد.

طور سینا چیست دانی بی‌خبر طور سینا سینه خود را نگر

همچو موسی مست شو بر طور خویش رب ارنی گو تجلی حق نگر

گر نداری سوز آتش ای دلا کی به بینی نور حق را بالبر

نور حق آنکس بیند بی‌حجاب با صفاتش گشت چون موسی نگر

(سلطان باهو، ۱۹۹۱ م: ۱۳۰)

در نظر سلطان باهو شناخت انسان از خویشتن موجبات فیض الهی را فراهم می‌آورد تا انسان طالب بتواند تجلی ذات خداوند را با بصیرت خویش دریابد.

بررسی تجربه‌های انفسی و آفاقی در غزلیات شمس: ایدئولوژی حاکم بر غزلیات شمس نشان می‌دهد که مولانا در بند ظواهر و تعلقات عالم ناسوق نیست بلکه وی ظواهر جهان را جزئی

از یک کل می‌داند. افق ذهنی وی به وسعت و فراخنای عالم هستی است و کثرت در عین وحدت در سراسر جلوه‌های شعر وی نمایان است.

مولوی اندیشه‌های عرفانی خویش را در عرصه‌ی غزل‌سرایی بر مبنای فلسفه وحدت وجودی و عرفان شهودی بیان می‌کند؛ برخلاف آنکه برخی از عرفا معتقدند تجارب عرفانی بیان ناپذیر [ineffability] است (یثربی، ۱۳۷۴ ه. ش: ۵۰۵) و الفاظ توانایی ادای معانی را ندارند، وی با مهارت تمام و به شکلی زیرکانه بر این ویژگی تجارب عرفانی فائق آمده است. در نظر مولانا همه امور متعین و متکثر در سیر رجوعی و قوص صعودی خود به مبدأ و منشأ اصلی خود یعنی عالم لاهوت، به وحدت باز می‌گردند و در سیر نزولی یعنی سفر از عالم لاهوت به عالم ناسوت کثرت‌ها و تعین‌ها انعکاس تجلی صفات آفریننده هستی است.

اندیشه‌های عرفانی که در کلام مولانا منعکس شده است، طیف وسیعی از عرفان را شامل می‌شود؛ اما، در وراء اصطلاحات و تجارب متکثر، در نهایت در اشعار وی همه این امور، در اندیشه وحدت وجود به نقطه اتکا می‌رسد که رسیدن به حقیقت غایی از منظر تجارب انفسی و آفاقی به وجود آمده است. مولوی در بیان تجارب عرفانی خویش از این دو منظر به تبیین جهان بینی خویش پرداخته است؛ یعنی، وجود حقیقت غایی را در کلامش با تجربه انفسی و آفاقی نشان داده است.

تجربه‌های انفسی مولانا: در غزلیات شمس قرائن بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد مولوی جایگاه والایی برای طی کردن مقامات عرفانی در نظر دارد و پیوسته سالکان را به این مسیر رهنمون می‌کند، از جمله امور اکتسابی که طالب راه حق باید آن را فرا گیرد عبارت است از: «ذکر»، «طلب»، «زهد»، «خاموشی»، «توبه»، «رضا»، «فقر»، «فنا».

ذکر: یکی از اصولی که در ابتدای امر بر طالب راه حق لازم و بایسته است ذکر حق تعالی است که به وسیله آن می‌توان به مقامات بالاتر عرفانی نائل شد. از نظر مولانا اگر سالک بخواهد به وصال حق رسد بهترین مسیر برای وی ذکر خداوند است.

در ذکر به گردش اندرآید با آب دو دیده چرخ جان‌ها
ذکرست کند وصل محبوب خاموش که جوش کرد سودا
(غزل ۱۲۷)

طلب: از دیگر مراحل سلوک عارفان طلب است. اصطلاح طلب، یکی از مراحل هفتگانه‌ی سلوک الی الله به شمار می‌رود؛ رونده طریق طلب، هرگز از کرده‌ی خویش پشیمان نمی‌شود؛ زیرا او به هر مرتبه‌ای که برسد سود برده است. عزیمت به سوی طلب عزمی راسخ می‌طلبد.

جان بنه بر کف طلب که طلب هست گمیا تا تن از جان جدا شدن مشو از جان جدا
(غزل ۲۴۳)

در وادی طلب سالک طلب توفیق رسیدن به مطلوب خویش یعنی بالاترین و والاترین مقام عرفانی را دارد تا از آبشخور دریای رحمت الهی سیراب گردد.

ای تو آب زندگانی فاسقنا ای تو دریای معانی فاسقنا
ما سبوه‌های طلب آورده‌ایم سوی تو ای خضر ثانی فاسقنا
ماهیان جان ما زهارخواه از تو ای دریای جانی فاسقنا
(غزل ۱۸۰)

زهد: اهل حقیقت بر این باورند که زهد و ورع یا پارسایی دو مقام از مقامات سلوک است. زهد در لغت به معنی بی رغبت شدن است (لغت نامه دهخدا) و در اصطلاح عبارت است از مذمت دنیا و بی اعتنائی و بی‌پروایی از دنیاپرستان (حلی، ۱۳۸۳ ه. ش: ۲۱۵). در جهان بینی مولانا زهد مقام سلم و آرامش است که امنیت آدمی در گرو آن است. گفتا کجاست این گفتم که زهد و تقوا گفتا که زهد چه بود گفتم ره سلامت

(غزل ۴۳۶)

اهل حقیقت با تکیه بر آیه ۸۶ از سوره ۱۱ قرآن کریم که می‌فرماید: «بقية الله خير لكم»، زهد را با همان بار معنایی بی رغبتی در سه چیز می‌دانند: دنیا، خلق، خود. هدف زهد، زدودن بدی‌ها و کثری‌ها از نفس و پرورش درون از طریق مجاهدات خاص است که سالک باید تعلقات مادی را ترک گوید.

تا که از زهد و تقزز سخن آغاز کند سر و گردن بتراشد چو کدو یا چو خیار

(غزل ۱۰۹۳)

خاموشی: «خاموشی بر دو قسم است: خاموشی ظاهر و خاموشی ضایر، خداوند توکل دلش خالی بود از تقاضای روزی و عارف را دلش خاموش بود اندر مقابله حکم به نعت وفاق، این به نیکویی صنع او ایمن باشد و آن دیگر به جمله حکم او قانع» (قشیری، ۱۳۸۵ ه. ش: ۱۸۳). مولوی با استناد به سخن پیامبر می‌گوید که راه رستگاری و نجات آدمی با انتخاب سکوت ممکن می‌شود.

خموش کن خبر من صمت نجا بشنو اگر رقیب سخن جوی ما روا دارد
(غزل ۹۳۱)

دستیابی به نفس مطمئنه و آرامش و اطمینان قلبی در خاموشی گزیدن میسر می‌گردد و کسی که در مسیر رسیدن به کمال گام برمی‌دارد برای این که به سلامت به سر منزل مقصود برسد باید سکوت اختیار کند.

این نفس مطمئنه خموشی غذای اوست وین نفس ناطقه سوی گفتار می‌رود
(غزل ۸۶۴)

توبه: در متون عرفانی در ذکر مراحل سیر و سلوک و تجربه انفسی- «توبه» مقامی است که سالک برای رسیدن به مقصود باید از آن بگذرد. توبه در لغت به معنای رجوع کردن است و عبارت است از شعور به گناه و پشیمانی بر آن و عزم راسخ بر ترک آن (حلبی، ۱۳۸۳ هـ ش: ۲۱۵). برخی گفته‌اند: توبه بازگشت از نهی خداوند تعالی به امر اوست و پشیمانی لازمه اصلی آن است یعنی پشیمانی بر آنچه از مخالفت رفته، دست برداشتن از زلت اندر حال و نیت کردن که دیگر به آن معصیت بازنگردد (قشیری، ۱۳۸۵ هـ ش: ۱۳۶-۱۴۴).

چه جرم کردی ای چشم ما که بندت کرد بزار و توبه کن و ترک کن خطاها را
سزاست جسم بفرسودن این چنین جان را سزاست مشی علی الراس آن تقاضا را
(غزل ۲۳۳)

لازمه توبه کردن اظهار عجز و لابه در پیشگاه حق است تا با گذر از جان خویش به مطلوب خود دست یابد.

تو دریا باش و کشتی را برانداز تو عالم باش و عالم را رها کن
چو آدم توبه کن و رو به جنت چه و زندان آدم را رها کن
(غزل ۱۹۰۵)

مولوی در مقام توبه اشاره به اندیشه گنوسی دارد که معتقد است آدمی که در بند عالم ناسوت گرفتار شده است باید تعلقات مادی را رها کند و از خطاهایی که انجام داده است توبه کند و به جایگاه اصلی خویش یعنی عالم لاهوت بازگردد.

رضا: واژه‌ی رضا در لغت به معنی خوشنودی است (لغت‌نامه دهخدا) و در نزد عارفان، «رفع کراهت و تحمل مرارت احکام قضا و قدر است. مقام رضا در اصطلاح اهل سلوک خروج از رضای نفس و آمدن به رضای حق است» (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۱۶).

زهر به پیش او ببر تا کندش به از شکر قهر به پیش او بیه تا کندش همه رضا
آب حیات او بین هیچ مترس از اجل در دو در رضای او هیچ ملرز از قضا

(غزل ۴۴)

در مقام رضا، سالک به درجه‌ای از عرفان می‌رسد که هر چه بر وی عارض گردد، راضی به رضای خداوند است و هر چه برای او پیش می‌آید بآکی از آن ندارد و همه چیز را از حکمت بالغه الهی می‌داند.

فقر: از دیگر مراتب عرفان اکتسابی فقر است. فقرکمی- است که گدای کرشمه یار است و فقیر تجلیات الهی و گدای فیوضات حق، هر اندازه وی از تجلیات روحانی مستفیض شود، حرصش بیشتر می‌شود (سجادی، ۱۳۷۹ هـ ش: ۱۶۲۴). از نظر مولانا فقر اصلی همان بی‌نیازی از خلق و نیازمندی به حق است که وی این نوع فقر را ارزشمند می‌داند.

نوبت الفقر فخری تا قیامت می زند تو که داری می‌خور و می‌ده شب و روز ای فقیر
فقر را در نور یزدان جو مجو اندر پلاس هر برهنه مرد بودی مرد بودی نیز سیر

(غزل ۱۰۶۹)

فقیر الهی همه نیاز خود را در حق جستجو کرده و از خلق بی نیاز می‌باشد. به سخن دیگر، گدا آن است که همواره نیازمند فیوضات خداوند است، حال آن که در بعد مادی ممکن است اوضاع بسامانی داشته باشد، که او را از درخواست و تقاضا به درگاه دیگران باز می‌دارد.

فقر بهره سبق رفته طبق بر طبق باز کند قفل را فقر مبارک کلید

(غزل ۸۹۰)

فنا: در نزد عرفا برترین مرتبه از سلوک فنا و بقا بالله است. لازمه فنا ترک تعلقات جسمانی و دل در گرو محبوب سپردن است تا سالک بتواند با طی طریق به برترین مرتبه سلوک عرفانی یعنی بقا برسد.

در فنا چون بنگرید آن شاه شاهان یک نظر پای همت را فنا نهاد بر فرق بقا

(غزل ۱۳۱)

فنا لازمه وجودی بقا است. در کلام مولانا وحدانیت و اتحاد نفس جزئی با نفس کلی یا حقیقت غایی که در عرفان اسلامی فناء فی الله نامیده می‌شود، به وفور وجود دارد. استغراق، در دریای بی‌کران حقیقت غایی در عرفان وی از جایگاه والایی برخوردار است و تمام کوشش عارف رسیدن به این جایگاه است.

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید در این عشق چو مردید همه روح پذیرید

بمیرید بمیرید و زین مرگ مترسید کز این خاک برآید سلاوات بگیرید

بمیرید بمیرید و زین نفس برید که این نفس چو بندست و شما همچو اسیرید

یکی تیشه بگیرد پی حفره زندان چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید

بمیرید بمیرید به پیش شه زیبا بر شاه چو مردید همه شاه و شهرید

بمیرید بمیرید و زین ابر برآید چو زین ابر برآید همه بدر منیرید

خمشید خمشید خموشی دم مرگست هم از زندگیست اینک ز خاموش نفیرید

(غزل ۶۳۶)

مرگ از تعلقات دنیوی به منزله رهایی از حجاب تن است که جان از زندان تن آزاد می‌گردد و به مقام قرب الهی نائل می‌شود و در مأمن امن خداوند سکنی می‌گیرند.

تجربه‌های آفاقی مولانا: در شعر مولوی در کنار تجارب انفسی- که جایگاه بالا و برتری دارد تجربه‌های آفاقی نیز وجود دارد. مولانا معتقد است همه کائنات و هستی نشانه‌ای از وجود باری تعالی است- هر چه در جهان است همه وحدت محض است و هیچ دوگانگی میان موجودات و پدیده‌های عالم نیست. یعنی جهان سراسر پرتو فروغ، عکس، سایه و ظل حقیقت، وجود واحد است نه آنکه جدا از وجود خود وجودی داشته باشد (زمانی، ۱۳۸۲، هر ش: ۶۳)؛ البته این اصل بدان معنا نیست که وجود منحصر- و محدود در ذات حق است بلکه وجود در هر مرحله و مرتبه‌ای براساس قابلیت‌های خاص بروز می‌یابد و متکثر می‌شود. همه تعینات و امور متکثر در سیر رجوعی و عروجی انسان به وحدت بازمی‌گردند اما در سیر نزولی خویش یعنی سفر از حق به خلق این تکثرات، تجلی صفات خداوندی به شمار می‌آیند.

من که حیران ز ملاقات توام چون خیالی ز خیالات توام

آه که بی‌دل ز مراعات توام	به مراعات کنی دلجویی
من مگر خود صفت ذات توام	ذات من نقش صفات خوش توست
مو به مو لطف و کرامات توام	گر کرامات ببخشد کرم‌ت
گوی الفاظ و عبارات توام	نقش و اندیشه من از دم توست
این زمان هر دو نیم مات توام	گاه شه بودم و گاهت بنده
من بی‌دل شده مشکات توام	دل زجاج آمد و نورت مصباح
چون رقم محو تو و اثبات توام	ای مهندس که تو را لوح و خاک
چه کنم رای که رایات توام	چه کنم ذکر که من ذکر توام
هم توام خوان که ز آیات توام	سننیم شد و فی انفسهم

(غزل ۱۶۸۳)

گاهی از امور متعین به ذات نامتعین حق پی می‌بریم که همه هستی در خدمت وی هستند و از وجود آن‌ها می‌توان به علت‌الوجود و حقیقت غایی عالم دست یافت. در غزلیات شمس، جهان محسوسات و متعین سراسر به وجود خالق یگانه برمی‌گردد. حقیقت یگانه در وجود سایر اجزای هستی نمود می‌یابد.

تیر روانه می‌رود سوی نشانه می‌رود	ما چه نشستیم پس شه ز شکار می‌رسد
باغ سلام می‌کند سرو قیام می‌کند	سبزه پیاده می‌رود غنچه سوار می‌رسد

خلوتیان آسمان تا چه شراب می‌خورند روح خراب و مست شد عقل خمار می‌رسد

چون برسی به کوی ما خامشی است خوی ما زان که ز گفت و گوی ما گرد و غبار می‌رسد

(غزل ۵۴۹)

نتیجه‌گیری: یکی از مهم‌ترین زمینه‌های پژوهش‌های ادبیات تطبیقی که در سایر ملل دیده می‌شود، پژوهش در مطالعات عرفانی و یافتن اندیشه‌های بین‌الذهانی در جوامع گوناگون است.

در عرفان اسلامی، نهایت طریقت رسیدن به حقیقت غایی و ذات وجود خداوند است که از آن به عنوان وحدت وجود یاد می‌شود. در میان عرفا درک اندیشه وحدت وجود از دو گذرگاه تجربه انفسی و تجربه آفاقی میسر می‌گردد که این دو سنخ تجارب عرفانی در کلام بزرگان تصوف و عرفای اسلامی به چشم می‌خورد. در کلام سلطان باهو بنابر تعالیم مکتب قادریه هر دو سنخ این تجارب دیده می‌شود اما از آنجا که وی خود مؤسس مکتب قادری سروری است نحوه بروز و ظهور تجارب عرفانی وی بیشتر به صورت آفاقی جلوه می‌کند هرچند وی طالبان و سالکان را به ثابت قدم بودن در طی طریق و گام نهادن در مسیر تجارب انفسی دعوت می‌کند؛ اما غلبه تجارب آفاقی بر انفسی در دیوان وی بیشتر است.

مولوی نیز در بیان تجارب عرفانی خویش از هر دو شیوة انفسی و آفاقی بهره می‌برد اما نشانه‌های مکتبی بودن که پیش از ملاقات شمس بدان شهرت داشت در ایدئولوژی و کلام وی سبب شده است که به مراحل سلوک و طی طریق نظر داشته باشد؛ هر چند وی در سماع خویش تمام ذرات را حول یک محور در حال چرخیدن می‌بیند اما در نهایت که به اتحاد می‌-

رسند نیز تجربه وی انفسی است. بنابراین بر خلاف سلطان باهو تجارب عرفانی مولانا بیشتر بر مبنای تجارب انفسی است.

کتابشناسی منابع:

- استیس. والتر. (۱۳۸۴ ه. ش). عرفان و فلسفه. ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش. چاپ ششم.
- آریا. غلامعلی. (۱۳۶۵ ه. ش). طریقه چشتیه در هند و پاکستان. تهران: زوار.
- پترسون. مایکل و دیگران. (۱۳۷۹ ه. ش). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو. چاپ سوم.
- علی اصغر. (۱۳۸۳ ه. ش). جلوه‌های عرفان و چهره‌های عرفان. تهران: قطره.
- تاج العروس. بی تا. لبنان: دارالمکتب الحیوه.
- کریم. (۱۳۸۲ ه. ش). میناگر عشق. تهران: نی. چاپ اول.
- سید جعفر. (۱۳۷۹ ه. ش). فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران: طهوری.
- سلطان الطاف علی. (۱۶۹۱ م). سلطان العارفین حضرت سلطان باهو (ویژه کار و ندرت افکار در تصوف و عرفان). پاکستان: کویته.

- سلطان باهو. (۱۹۹۱م). دیوان باهو. به تحقیق و ترجمه ذاکر سلطان الطاف علی.

لاهور: ظفر رود. چاپ اول.

- همو، (۱۹۹۳م). رساله روحی. به تحقیق و ترجمه ذاکر سلطان الطاف علی. لاهور.

- همو، (۱۹۹۴م الف). دیدار بخش خورد. به تحقیق و ترجمه کی. بی. نسیم.

لاهور: پریس.

- همو، (۱۹۹۴م ب). محکم الفقرا. به تحقیق و ترجمه کی. بی. نسیم. لاهور: بندرود.

- سلطان حامد. (۱۳۳۵ه). مناقب سلطانی. لاهور.

- ظهورالدین احمد. (۱۹۷۴ م). پاکستان مین فارسی ادب کی تاریخ. ج ۱. لاهور.

- فخر نوغانی. وحیده. (۱۳۹۴). «بررسی معانی سفر آفاقی و دستاوردهای آن از منظر عرفای مسلمان». فصلنامه عرفان اسلامی. دوره ۱۱. شماره ۴۳. صص: ۱۲۱-۱۴۱.

قرآن

- عبدالکریم بن هوازی قشیری. (۱۳۸۵ ه ش). رساله قشیری. ترجمه ابوعلی حسن

بن احمد عثمانی. چ ۹. تهران: علمی و فرهنگی.

- گویارد. ام. اچ. (۱۳۷۴ م). ادبیات تطبیقی. ترجمه علی اکبر خان محمدی. تهران:

پاژنگ.

لغت‌نامه دهخدا

- مایکل. پین. (۱۳۸۲ ه. ش). فرهنگ اندیشه‌های انتقادی؛ از روشنگری تا

پسامد. رنیتیه. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز.

- جلال الدین محمد. (۱۳۸۴ ه. ش). کلیات شمس. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر.

تهران: طلایه.

- نظری منظم. هادی. (۱۳۸۹). «ادبیات تطبیقی: تعریف و زمینه‌های پژوهش».

نشریه ادبیات تطبیقی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان.

سال اول. شماره ۲. صص: ۲۲۱-۲۳۷).

- علی بن عثمان. (۱۳۳۶ ه. ش). کشف المحجوب. به کوشش ژوکوفسکی. تهران: آگاه.

- یثربی. یحیی. (۱۳۷۴ ه. ش). فلسفه عرفان. قم: حوزه علمیه قم.

- Stace. Walter. (1961 A.s). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan.