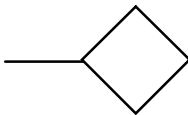




نگاهی دیگر به بیتی از مثنوی (۱)

سمیرا قیومی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران



چکیده:

برترین شیوه شرح و تفسیر متون عرفانی — و در این جا به طور مشخص مثنوی مولانا — جستجوی معنای نهفته در متن از خلال دیگر بخش‌های آن، دیگر آثار ادیب عارف و آثار عرفای ماقبل اوست. چنین شیوه‌ای علاوه بر این که شرح متقنی از متن به دست خواهد داد، گاه ما را با جلوه‌های تازه‌ای از معنا و ژرف ساخت‌های دیگر متن روبه‌رو خواهد کرد. این مقاله نگاهی دیگر است به یکی از ابیات مثنوی مولانا با توجه به معنای اصطلاحی واژه «قدرت» در آثار عرفای پیش از او و نیز آثار دیگر وی.

کلید واژه‌ها:

مولوی، مثنوی، قدرت، حکمت، عالم قدرت، عالم حکمت، عالم غیب، عالم شهادت.

همچو شه نادان و غافل بد وزیر
پنجه می‌زد با قدیم ناگزیر
با چنان قادر خدایی کز عدم
صد چو عالم هست گرداند به دم
صد چو عالم در نظر پیدا کند
چون که چشم‌ت را به خود بینا کند
گر جهان پیش‌ت بزرگ و بی‌نیست
پیش قدرت ذره‌ای می‌دان که نیست
این جهان خود حبس جان‌های شماس
هین‌روید آن سو که صحرای شماس
(مثنوی، ۵۲۱/۱ - ۵۲۵)

آنچه در ابیات فوق مورد نظر ماست، «قدرت» است و جهانی که در مقابل آن ذره‌ای بیش نیست؛ آن هم ذره‌ای که نیست. در برخی شروح مثنوی به دلیل آشکار بودن معنای قدرت در نظر شارح، شرحی بر این بیت نیامده است^۱ و در برخی شروح دیگر از این قدرت به قدرت حق تعبیر شده که جهان ماده و حس در مقابل آن هیچ است:

در شرح مثنوی انقروی در تفسیر این بیت آمده است: «اگر دنیا پیش تو عظیم و بی‌پایان و بی‌نهایت است، اما پیش قدرت قدیر و قدیم، این عالم را یک ذره بدان که در حقیقت نیست.» (شرح کبیر انقروی، ج ۱، ص ۲۴۱)
بحرالعلوم در شرح خود «بی‌بنی» را «بی‌ثنی» قرائت می‌کند و می‌گوید: «جهان که پیش تو عظیم و بی‌ثانی است پیش قدرت او ذره حقیر است که نیست و معدوم است.» (شرح بحر العلوم، ج ۱، ص ۴۵)

ولی محمد اکبرآبادی نیز پس از ذکر این ابیات می‌گوید: «حضرت مولوی از اینجا قدرت‌های کامله حق را بیان می‌فرمایند.» (شرح اکبرآبادی، ج ۱، ص ۳۷)
و محمدرضا لاهوری پس از بیان این که در عوالم الهی هیچ عالمی تنگ‌تر از عالم شهادت نیست و تشبیه آن به تنگنای رحم، چنین می‌گوید: «حاصل اکثر ابیات این است که مذکور شد و ربط این داستان به ماقبل ظاهر است، وزیر از راه مکر و تزویر می‌خواست که دین عیسی را براندازد، اما مکر او با مکر الهی کجا تاب مقاومت؟ زیرا که حق تعالی قادر است؛ چنانچه بعضی از وجوه قدرت حق را بیان می‌فرمایند.» (مکاشفات رضوی، ص ۴۳)

چنین تفسیری از آن روست که در این ابیات سخن از عالم خلق است و ایجاد آن از عدم که همواره قرین قدرت حق بوده است. ابن عطا در تفسیر خود چنین می‌گوید: «أنه هو يبدى ويعيد. قال ابن عطاء: يبدى باظهار قدرة فيوجد المعدوم، ثم يعيد باظهار الهيبة فيفقد الموجود». (مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی (حقایق التفسیر)، ج ۱، ص ۲۱۳)

در شرح تعرف آمده است: «ظهور خداوند ذرات ارواح را و امر او به کون موجودات با قدرت نامتناهی او هماهنگی تام دارد. مستحق عبادت او است کز عدم به وجود او آورد به قدرت، چون موجود کرد پیرورد به نعمت.» (شرح تعرف، ج ۱، ص ۲۴۶)

حتی در نظر صوفیه، مراد از خلقت عالم و اظهار خلق، اظهار همین قدرت از سوی حق بوده است. چنان‌که مولانا در این‌باره می‌گوید: «حق تعالی از غایت لطف در نظر نمی‌آید، آسمان و زمین را آفرید تا قدرت او و صنع او در نظر آید و لهذا می‌فرماید: اقلّم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها (ق(۵۰:۶)) (فیه ما فیه، ص ۲۲۲)

در ابیات یاد شده تجلی‌گاه قدرت خداوند آن دمی است که از عدم صد چون عالم ماده را هست می‌کند:

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند به دم
(مثنوی، ۵۲۲/۱)

نظیر این مطلب در شرح تعرف چنین آمده است: «وهم این قدرت چون دریابد؟ و نیز قدرتی که بدان قدرت به یک لحظت و به یک لمحت و یا به یک فطرت چنین صد هزار کون کند یا صد هزار بار صد هزار یا هزار هزار بار هزار هزار. کدام وهم و کدام فکرت این قدرت را دریابد؟» (شرح تعرف، ج ۱، ص ۲۸۳)

در بیت بعد می‌خوانیم:

صد چو عالم در نظر پیدا کند چونکه چشمت را به خود بینا کند
(مثنوی، ۵۲۳/۱)

به اعتقاد عطار چنین چشمی در کسی است که به جان ببیند. آن‌که به چشم جان ببیند در قدرت می‌نگرد و هرچه نهان و نادیدنی است خواهد دید:

کسی کو محو شد از چشم جان دید	به جان بین هرچه می‌بینی که توحید
در اندک جوهری بسیار کان دید	چو در عالم ز یک جوهر برآمد
همه کون و مکان را لامکان دید	ازل را و ابد را نقطه‌ای یافت
به چشم جان توانی بی‌گمان دید	همی در هر چه خواهی هرچه خواهی
ببینی آن چه غیر تو نهان دید	تو در قدرت نگر تا آشکارا

(دیوان عطار، ص ۲۹۹)

در نظر عطار آن‌که به چشم جان می‌نگرد دو عالم و ازل و ابد را در نقطه‌ای خلاصه می‌یابد.^۲ مولانا نیز چون او جهان شهادت را که در نظر انسان مادی و این جهانی، بزرگ و بی‌بن است، به ذره تشبیه می‌کند که در مقابل قدرت نیست و نابود است.^۳ از سوی دیگر، آگاهی که در مقابل جهان حس و شهادت، عالم غیب است که بر آن غالب و مسیطر می‌باشد. حال آیا نمی‌توان منظور از «قدرت» را همان عالم غیب و عدم دانست؟ عالمی که مولانا آن را صحرایی می‌داند در مقابل حبس این جهان و بدان سو دعوتان می‌کند:^۴

گر جهان پیشت بزرگ و بی‌بنیست پیش قدرت ذره‌ای می‌دان که نیست
این جهان خود حبس جان‌های شماست هین روید آن سو که صحرای شماست

چنین تفسیری بر ابیات مولانا و نیز عطار با اعتقاد برخی صوفیه که به «عالم قدرت» و در مقابل آن «عالم حکمت» قایلند تقویت خواهد شد؛ در این باره پیش از هر کسی می‌توان به احمد غزالی استناد کرد. او در کتاب *التجريد فی کلمة التوحید* آن‌جا که از شمول ولایت سلطان «لا اله الا الله» می‌گوید که اولیان و آخریان و اهل زمین و آسمان‌ها و مشتاقان و کارهین را در بر دارد، از عهد الست یاد می‌کند. در هنگام عهد، ذریه بنی آدم به دو دسته یا به دو عالم تقسیم شدند: **عالم فضل** که طوعاً بلی گفتند و **عالم عدل** که کرهاً پاسخ دادند: «و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم» الی قوله تعالی: «قالوا بلی»، **فعالم الفضل**: «قالوا بلی»

طوعاً، و عالم العدل: «قالوا بلی» کرهأً. (التجرید فی کلمة التوحید، ص ۱۷) سپس غزالی بیان می‌کند که هریک از این دو دسته، با آنچه در دل داشتند از طاعت یا کراهیت، بر وحدانیت و فردانیت حق شهادت دادند و سپس از عالم قدرت به عالم حکمت آمدند تا آنچه از توحید یا انکار پنهان کرده بودند آشکار شود: «فلما خرجوا من عالم القدرة الی عالم الحکمة، ظهر من کل واحد منهم ما کان یضمره من توحید و جحود...» (همان، ص ۱۷)

پس احمد غزالی از دو عالم سخن می‌گوید: عالم ارواح یا جهان غیب که پیش از این عالم است و آن را **عالم قدرت** می‌خواند و جهان کنونی که **عالم حکمت** است.

علت چنین نام‌گذاری در نظر غزالی آن است که «در این مرحله از وجود که او آن را عالم قدرت می‌خواند، ذریه بنی‌آدم تحت قدرت الهی‌اند و هیچ‌گونه اختیاری از خود ندارند. باری تعالی هر که را خواهد از عالم عدل و هر که را خواهد از عالم فضل می‌گرداند. از این‌جاست که غزالی می‌نویسد: «باید از سوء سابقه نگران بود نه از سوء عاقبت» (سلطان طریقت، ص ۱۸۸)

دیگر صوفیه نیز از دو عالم قدرت و حکمت سخن گفته‌اند؛ سمعانی در *روح‌الارواح* از دو منزلگاه قدرت و حکمت یاد می‌کند: «آنگاه چون روح در وی آورد گاه قدرت، چنان‌که آدم به روح آدم گشت همه موجودات به خلق آدم از منزلگاه قدرت به منزلگاه حکمت آمدند.»^۴ (روح الارواح، ص ۲۹۶)

سمعانی از تعبیر «منزلگاه» همان «عالم» را اراده کرده است چنان‌که خود در همین کتاب از عوالم قدرت و حکمت نیز سخن می‌گوید: «و ذره حقیر را در عالم ایجاد آورد و از دیده‌ها پنهان کرد. و از روی حقیقت عرش چون ذره‌ای، و ذره چون عرشی. عرش چون ذره‌ای از روی قدرت، و ذره چون عرشی از روی حکمت. اگر به **عالم قدرت** نظر کنی، عرش ترا ذره‌ای نماید و اگر به **عالم حکمت** نگری ذره‌ای ترا عرش نماید. عرش رفیع با ذره حقیر در قدرت یکسان و در حکمت مثلاًن.» (همان، ص ۴) و در جای دیگر آورده است: «ما نواختگان

لطف اوییم، نازان به وصال اوییم، نرگس روضه جودیم، سرو باغ وجودیم، حقه دره حکمتیم، نور حدیقه و نور حدقه عالم قدرت ایم.» (همان ص ۸۲)

روزبهران بقلی در عبهر العاشقین، در توصیف صاحبان نفس حیوانی که عشق صورت مجازی را، بی آن که قنطره حقیقت باشد جایگزین آن کرده اند، می گوید: «به آتش شهوت می سوزند، پندارند که آن محمود است. در خیال بت پرستی کنند، در معاصی کافری کنند، صور از صنم باز نشناسند آنگاه دعوی کنند و می گویند: طاماتیان عصرایم که ما در عالم قدرت مانده ایم.» (عبهر العاشقین، ص ۹۵) یعنی در همان ازل و عالم ذر که خداوند حسن خویش را بر ذرات متجلی ساخت و زیارویان این جهان آثار حسن او را با خویش دارند.

در کنار عالم غیب که از آن تعبیر به «عالم قدرت» می شود، جهان محسوس عالم حکمت است؛ زیرا که: «ذره ای در آسمان ها و زمین حرکت نکند - از جمادات و نبات و حیوان و فلک و ستاره - الا که حرکت دهنده آن خدای است - عزوجل - و در حرکت آن حکمتی است یا دو حکمت یا ده هزار حکمت» (احیاء العلوم، نیمه دوم از ربع منجیات، ص ۱۲۱۸) «چه در عالم چیزی نیافریده است که نه در آن حکمتی است، و زیر آن حکمت مقصودی است، و آن مقصود محبوب است.» (همان، آغاز ربع منجیات، ص ۲۴۵)

اکنون به این بیت از سنایی با فرض عوالم قدرت و حکمت و سیطره عالم قدرت بر عالم حکمت توجه کنید:

جمع ایشان دلیل قدرت اوست قدرتش نقشبند حکمت اوست^۶
(حدیقه الحقیقه، ص ۶۷)

مولانا نیز خلقت جهان را برای اظهار گنج حکمت می داند:

بهر اظهارست این خلق جهان تا نماند گنج حکمت ها نهان
(مثنوی، ۳۰۲۸/۴)

او در کنار تعبیر حکمت به قدرت نیز بارها اشاره می کند.^۷ جایی عدم را به عنوان کارگاه صنع حق، که پیش از این عالم بوده است و در آن در باب ایجاد

خلق مشورت می‌رفته، بحر قدرت می‌نامد^۸ که تنها پیران حق که نمایندگان اویند
از آن آگاهند:

پیر ایشان‌اند کاین عالم نبود جان ایشان بود در دریای جود
مشورت می‌رفت در ایجاد خلق جانشان در بحر قدرت تا به خلق

(همان، ۱۶۸/۲ - ۱۷۱)

در جای دیگر عجز و ناتوانی ارواح را که اکنون خلق این جهانند، در برابر عالم
قدرت که در آن قدرت و عظمت حق سریان داشته است، چنین بیان می‌کند:

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شنود
نقش باشد پیش نقاش و قلم عاجز و بسته چو کودک در شکم
پیش قدرت خلق جمله بارگه عاجزان چون پیش سوزن کارگه

(همان، ۶۱۲/۱ - ۶۱۴)

اما اوج کلام مولانا در این باره وقتی است که این جهان را سیبی می‌داند که از
درخت قدرت حق عیان شده است:

آسمانها و زمین یک سیب دان کز درخت قدرت حق شد عیان
تو چو کرمی در میان سیب در وز درخت و باغبانی بی‌خبر

(همان، ۱۸۶۹/۴ - ۱۸۷۰)

این «درخت قدرت» همان عدم و عالم غیب است که این جهان از آن به
ظهور رسیده است. در جای دیگر بیان می‌کند که باید به باغی که بیخ این درخت
در آن است بازگشت: «فی الجملة اصل عاقبت است. عاقبت محمود باد. عاقبت
محمود آن باشد که درختی که بیخ او در آن باغ روحانی ثابت باشد و فروع و
شاخه‌ها و میوه‌های او به جای دیگر آویخته شده باشد و میوه‌های او ریخته،
عاقبت آن میوه‌ها را به آن باغ برند، زیرا بیخ در آن باغ است و اگر بعکس باشد
اگر چه به صورت تسبیح و تهلیل کند، چون بیخش درین عالم است آن همه
میوه‌های او را با این عالم آورند و اگر هر دو در آن باغ باشد، نور علی نور
باشد.» (فیه ما فیه، ص ۲۰۷) این عبارات تعبیر دیگری از بیت آخر قطعه مورد
نظر ماست که مولانا جان‌ها را دعوت به صحرای غیب می‌کند:

این جهان خود حبس جانهای شماست هین روید آن سو که صحرای شماست
(مثنوی، ۵۲۵/۱)

در تعبیر احمد غزالی نیز عدم و عالم غیب، موطن اصلی جانهاست؛ تا آنجا که آن را «ایوان جان» می‌نامد:^۹ «بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ «الست بربکم» آنجا باز نهاده است. اگر پرده‌ها شفاف افتد او نیز از درون حجب بیرون آید.» (مجموعه آثار فارسی احمد غزالی (سوانح)، ص ۱۴۰) مولانا در این تعبیر نیز با احمد غزالی موافق است. او لحظه وصال را در ایوان جان چنین توصیف می‌کند:

خنک آن دم که نشینیم به ایوان من و تو
به دو نقش و به دو صورت، به یکی جان من و تو
(کلیات شمس، ۲۳۴۷۷/۵)

بین بی‌نان و بی‌جامه، خوش و عیار و خودکامه
ملایک را و جان‌ها را برین ایوان زنگاری
(کلیات شمس، ۲۶۴۷۵/۵)

طاق و ایوانی بدیدم شاه ما در وی چو ماه
نقش‌ها می‌رست و می‌شد در نهان آن طاق را
(کلیات شمس، ۱۷۱۲/۱)



پی‌نوشت‌ها:

۱. رک: شرح مثنوی شاه داعی، ج ۱، ص ۵۱؛ شرح مثنوی حاج ملا هادی سبزواری، دفتر اول، ص ۶۲؛ شرح مثنوی نیکلسون، ج ۱، ص ۱۰۲؛ شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۲۹
۲. برابر قرار دادن دو جهان و یک ذره یا در ذره‌ای و نقطه‌ای کونین را دیدن یکی از بن‌مایه‌های رایج در ادب صوفیه است. در تذکرة الاولیا در احوال بایزید بسطامی آمده است: «گفت: شبی در کودکی از بسطام بیرون آمدم. ماهتاب می‌تافت جهان آرمیده. و حضرتی دیدم که هژده هزار عالم در جنب آن حضرت ذره‌ای می‌نمود.» سنایی نیز برای نشان دادن فراغتش از عالم مادی چنین می‌گوید:

نیست یک ذره پیش من کونین کرده‌ام فارغ از همه عینین

(حدیقة الحقیقه، ص ۶۴۶)

قوامی رازی راه کسانی را توصیه می‌کند که دو کون ذره‌ای از آفتاب ایشان است:

راه ایشان طلب که ملک دو کون ذره آفتاب ایشان راست

(دیوان قوامی رازی، ص ۱۲۸)

و در دیوان شمس آمده است:

در تجلی بنماید دو جهان چون ذرات گر شوی ذره و چون کوه گران نستیزی

(کلیات شمس، ۳۰۳۸۵/۶)

چنین بن‌مایه‌ای ریشه در مباحث اشاعره پیرامون جوهر فرد یا جزء لایتجزی دارد. آن‌ها با اتکا بر لایتجزی بودن یا نبودن ذرات به تفسیر رابطه خدا و جهان می‌پرداختند. باید افزود متکلمین نخستین جزء لایتجزی را به منزله نقطه می‌دانستند. (برای اطلاع بیشتر رک: تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۲۰۹)

۳. فخرالدین عراقی نیز در تأیید چنین اعتقادی می‌گوید:

«چیست عالم؟ نیم ذره در فضای کبریات آفتاب قدرتت تابنی بر آن انداخته

(کلیات عراقی، ص ۵)

۴. عرفا در آثار خود بارها دعوت به صحرا کرده‌اند، صحرایی که منزلگاه اصلی ارواح و رمزی از عالم غیب است:

به صحرا رو بدان صحرا که بودی در این ویرانه‌ها بسیار گشتی

(کلیات شمس، ۲۸۰۸۵/۶)

ز درون چاه جسمم دل گرفت قصد صحرا می‌کنم صحرا خوش است

(دیوان عطار، ص ۵۵)

مولانا در دفتر اول مثنوی به توصیف این صحرا می‌پردازد:

گشت آزاد از تن و رنج جهان در جهان ساده و صحرای جان
جان او آنجا سرایان ماجرا کاندرا این جا گر بماندی مرا
خوش بدی جانم درین باغ و بهار مست این صحرا و غیبی لاله زار

(مثنوی، ۲۰۹۰/۱ - ۲۰۹۲)

۵. نکته جالب توجه اینجاست که سمعانی در کنار دو عالم قدرت و حکمت، صفت فضل و عدل را نیز می آورد و از آن منظوری چون غزالی در نظر دارد: «آنکه گویند ای کفار شما به صفت قدرت و حکمت ما، در بدرقه صفت عدل ما به دوزخ روید، و ای ابرار شما به قدرت و حکمت ما در بدرقه صفت فضل به بهشت روید.» (روح الارواح، ص ۳۹۹)

۶. و نیز بنگرید به بیت زیر از حزین لاهیجی:

قلم اولین زاده قدرت است نگارنده دفتر حکمت است

(دیوان حزین لاهیجی، ص ۷۳۰)

۷. حتی گاه مانند احمد غزالی این دو اصطلاح را در کنار یکدیگر می آورد: «حق تعالی چندین صفت کرد و اظهار قدرت نمود تا روزی روح را با کالبد تألیف داد برای حکمت الهی» (فیه ما فیه، ص ۲۲۲) عطار نیز پیش از مولانا و مانند دیگر صوفیه چنین می کند:

عالم که پر از حکمت تو می بینم یک دایره پر نعمت تو می بینم
بر یک ذره وقف کرده همه عمر دریا دریا قدرت تو می بینم

(مختارنامه، ص ۷۹)

۸. این تعبیر در روح الارواح، ص ۲۹۲ نیز آمده است. و نیز نجم الدین رازی در رساله عشق و عقل، ص ۶۱ از «کارگاه قدرت» سخن می گوید.

۹. «در واقع عالم ذریات که در کتاب التجرید، عالم قدرت خوانده شده همان عالم ارواح است که احمد غزالی آن را در سوانح، با تعبیری شاعرانه، «ایوان جان» می خواند.» (دو مجدد، ص ۵۸)



منابع:

- /حیاء علوم الدین؛ ابو حامد محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۷.
- /التجريد فی کلمه /التوحيد؛ لاحمد بن محمد الغزالی، تحقیق احمد مجاهد، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۸۴.
- /تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، عبد الرحمن بدوی؛ ترجمه حسین صابری، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۷۴.
- /تذکره الاولیا؛ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، چاپ دوم، دنیای کتاب، تهران [بی تا].
- /حدیقة الحقیقه؛ سنایی غزنوی، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۹.
- /دومجاهد (پژوهش‌هایی درباره ی محمد غزالی و فخر رازی)؛ نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۱.
- /دیوان حزین لاهیجی؛ به تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار، نشر سایه، تهران ۱۳۷۴.
- /دیوان فریدالدین عطار نیشابوری؛ به اهتمام تقی تفضلی، چاپ سوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۲.
- /دیوان قوامی رازی؛ تصحیح میرجلال الدین حسینی ارموی، سپهر، تهران ۱۳۳۴.
- /رساله عشق و عقل؛ شیخ نجم الدین رازی، تصحیح تقی تفضلی، چاپ چهارم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۱.
- /روح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتاح؛ شهاب الدین ابوالقاسم احمد بن ابی المظفر منصور السمعانی، تصحیح نجیب مایل هروی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- /سلطان طریقت (سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی)؛ نصرالله پورجوادی، آگاه، تهران ۱۳۵۸.
- /شرح التعرف لمذهب التصوف؛ مستملی بخاری، تصحیح محمد روشن، اساطیر، تهران ۱۳۶۳.
- /شرح کبیر اقرووی بر مثنوی معنوی؛ ترجمه عصمت ستارزاده، [بی م.]، [بی ن.] ۱۳۴۸.
- /شرح مثنوی حاج ملا هادی سبزواری؛ به کوشش مصطفی بروجردی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۴.
- /شرح مثنوی شریف؛ بدیع الزمان فروزانفر، زوار، تهران ۱۳۶۱.
- /شرح مثنوی معنوی مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، ترجمه حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.
- /شرح مثنوی معنوی؛ شاه داعی الی الله شیرازی، تصحیح محمد نذیر رانجه‌ا، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، [بی تا].
- /شرح مثنوی مولانای روم؛ ولی محمد اکبرآبادی، نول کشور، (چاپ سنگی) لکنهو ۱۳۱۲هـ.ق.

- عبهر العاشقین؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح هنری کربن و محمد معین، چاپ چهارم، نشر منوچهری، تهران ۱۳۸۳.
- فیه ما فیه؛ جلال الدین محمد رومی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیر کبیر، تهران ۱۳۸۰.
- کلیات شمس تبریزی؛ مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، امیر کبیر، تهران ۱۳۷۸.
- کلیات فخرالدین عراقی؛ تصحیح نسرین محتشم، چاپ دوم، زوار، تهران ۱۳۸۲.
- مثنوی معنوی؛ مولانا جلال الدین رومی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، نشر توس، تهران ۱۳۷۵.
- مثنوی مولوی روم مع شرح حضرت بحر العلوم؛ ابوالعیش عبدالعلی بحر العلوم لکهنوی، نول کشور، (چاپ سنگی) لکنهو ۱۳۹۳ هـ. ق.
- مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی؛ گردآوری نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۹.
- مجموعه آثار فارسی احمد غزالی؛ به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۶.
- مختارنامه؛ مجموعه رباعیات فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، سخن، تهران ۱۳۷۵.
- مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی؛ محمدرضا لاهوری، تصحیح رضا روحانی، سروش، تهران ۱۳۸۱.