

## آلم نقش ایزدی

بازخوانی حکایتی در دفتر اول مثنوی

شهرام خداوردیان

مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

بشنو اکنون اصل انکار از چه خاست  
زانکه کل را گونه‌گونه جزوهاست  
جزو کل نی جزوها نسبت به کل  
نی چو بوی گل که باشد جزو گل  
(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۹۰۴-۲۹۰۵)

### پیش‌درآمد

بیت ۲۹۸۱ از دفتر اول مثنوی معنوی آغازگر حکایت کوتاهی است با عنوان «کبودی زدن قزوینی بر شانگاہ صورت شیر را و پشیمان شدن او به سبب زخم سوزن». در شروع مثنوی، تفسیرهایی ذیل این حکایت آمده است؛ اما بازخوانی حکایت بر پایه بسط تأویل هستی‌شناختی ژرفی که مولانا خود در ابیات پایانی حکایت آورده راهگشای دریافت نکاتی باریک و پرسشهایی ریشه‌دار در بافت اساسی متن حکایت است. بیان مولانا، در عین کلیت و فراگیری، جزئیات و ظرایف را نیز دربردارد. در واقع، کل، که ناظر به بطن متن حکایت است، از ترکیب اجزای حکایت تشکیل نشده و نسبت به جمع آنها متعالی است؛ اما ضمن حفظ این تعالی، در ذات خود مشتمل بر ذوات و معانی اجزاست و، از طریق متعین ساختن آنها، بارها و بارها بازنمایانده می‌شود. مع الوصف باید یادآور شویم که، با توجه به دلالت مذکور از تعامل جزء و کل، بازنمایی کل از طریق جزء، تنها به بازنمایی پاره‌ای کل محدود نمی‌ماند بلکه هر جزء، به طریق خاص خود، دربردارنده و بازنمون کلیت کل، عین آن و، در نتیجه، از آن تفکیک‌ناپذیر است همچون تار و پود منسوجی

که بیرون کشیدن یکی از آنها منجر به ازهم‌گسیختگی تمامی منسوج می‌گردد و، به دلیل این درهم‌تنیدگی ذاتی و غیرصناعی، گویی سررشته و پایان و اساساً حدودی برای آن متصور نیست. مولانا خود، در جایی از دفتر اول مثنوی، به اختصار، به این رویکرد قابل تأمل به تعامل جزء و کل، با تشبیه نسبت آن دو به نسبت قطره به آب، اشاره کرده است:

این حکایت گفته شد زیر و زبر  
همچو فکر عاشقان بی پا و سر  
سر ندارد چون ز ازل بودست پیش  
پا ندارد با ابد بودست خویش  
بلکه چون آب است هر قطره از آن  
هم سر است و پا و هم بی‌هرذوان  
(ابیات ۲۸۹۷-۲۸۹۹)

و، در بیت بعدی، همین نکته را از متن حکایت به متن وجود انسانی گسترش می‌دهد (مؤخره همین مقاله):

حاش لله این حکایت نیست هین  
نقد حال ما و توست این خوش ببین  
(بیت ۲۹۰۰)

سپس، درست چند سطر پایین‌تر، همه نکات مذکور درباره تعامل جزء و کل را با شیوه و بیانی استثنایی و موجز در دو بیت گوشزد می‌کند:

بشنو اکنون اصل انکار از چه خاست  
زانکه کل را گونه‌گونه جزوهاست  
جزو کل نی جزوها نسبت به کل  
نی چو بوی گل که باشد جزو گل  
(ابیات ۲۹۰۴-۲۹۰۵)

اکنون، با در نظر داشتن این مقدمات، به بازخوانی حکایت می‌پردازیم.

I  
طالع شیر است نقش شیر زن  
جهد کن رنگ کبودی سیر زن  
(بیت ۲۹۸۵)

حکایت چنین آغاز می‌شود که پهلوانی، نزد دلاکی می‌رود تا نقش شیری را بر شانهاش «کبودی زند» (خالکوبی کند). نکته جالبی که مولانا در مصرعی از آغاز این حکایت به آن اشاره‌ای کوتاه کرده از همان حاشیه‌هایی است که یکی از کلیدهای اساسی تأویل متن را به

دست می‌دهد. در واقع، پهلوان نقش شیر را، نه به دلخواه خود، بلکه به میمنت توگد یافتن در برج اسد برمی‌گزیند:

گفت چه صورت زخم ای پهلوان؟  
گفت برزن صورت شیر ژبان  
طالعم شیر است نقش شیر زن  
جهد کن رنگ کبودی سیر زن  
(ابیات ۲۹۸۴-۲۹۸۵)

همچنان که از متن حکایت برمی‌آید، توگد یافتن پهلوان در برج اسد، در نظر نخست، تنها تأکیدی ضمنی و مجدد بر پهلوان بودن اوست؛ اما، در اصل، اشاره‌ای است به قصد برجسته‌سازی تفکیک و، در عین حال، رابطهٔ ثبوت علمی (شیر آسمانی) از ایجاد عینی (شیر زمینی): ثبوت علمی ناظر به ثبوت عین ثابت‌ه در حضرت علم و ایجاد عینی ناظر به ظهور احکام و آثار آن در عالم خارج است. اعیان ثابت‌ه، از جهت تعینات عدمی و تمایزشان از وجود مطلق، بازگشت به عدم دارند؛ اما به اعتبار حقیقت و تعینات وجودی — به بیان دیگر، به اعتبار ملازمت آنها با حق — عین وجودند. اعیان ثابت‌ه، اگر کلی باشند، ماهیات و حقایق و، اگر جزوی باشند، هویات خوانده می‌شوند. این اعیان، از سویی، صورتهای معقول اسماء الهی و، از سوی دیگر، حقایق ممکنات یا اعیان خارجی‌اند. اما باید توجه داشت که ظهور اعیان ثابت‌ه به صورت اعیان خارجی به معنی ظهور احکام و آثار آنهاست نه ظهور خود آنها (← قیصری، فصل سوم، ص ۴۲-۵۲؛ دوانی، ص ۱۳۱-۱۳۲ و ۱۴۰-۱۴۱). از همین روست که می‌توان در مرتبهٔ ایجاد عینی از حداکثر گسست وجودشناختی هر شیء با عین ثابت‌ه آن سخن گفت، و این نکته، به رغم پیوستگی و پیچیدگی نسبی سلسله‌مراتب وجود یک شیء، منجر به تفکیکی کلی میان شیئیت ثبوتی یک شیء از شیئیت وجودی آن در مکاتبی از فلسفهٔ عرفانی، به خصوص در فلسفهٔ عرفانی ابن عربی، شده است (دوانی، ص ۱۴۱)، آنچه شاید از وجهی بتوان از آن به دو نیمهٔ متضایف شیء یاد کرد و اساس آموزهٔ رمزپردازی در حکمت قدیم را نیز تشکیل می‌دهد. ابیاتی از ملأ هادی سبزواری در شرح مثنوی (سبزواری، ج ۱، ص ۲۱) ناظر به کلیات همین معانی است:

بود اعیان جهان بی‌چند و چون  
ز امتیاز علمی و عینی مصون

نی به لوح علمشان نقش ثبوت  
[اشاره به ثبوت علمی]

نی ز فیض خوان هستی خورده قوت  
[اشاره به ساحتی وجودشناختی، مافوق  
شیئیت وجودی و ایجاد عینی]  
نی ز حق ممتاز و نی از یکدگر  
[اندراج در مرتبهٔ احدیت جمع یا برزخیهٔ کبری]  
غرقة دریای وحدت سر به سر  
ناگهان در جنبش آمد بحر جود  
جمله را در خود ز خود بیخود نمود  
امتیاز علمی آمد در میان  
بی‌نشانی را نشانها شد عیان  
واجب و ممکن ز هم ممتاز شد  
رسم و آیین دویی آغاز شد  
[امکان ایجاد عینی از ثبوت علمی]

پیش از ادامهٔ این بحث، به حکایت بازمی‌گردیم. کبودی زدن یا خالکوبی کردن مستلزم خراشیدن و خلیدن نقاطی از پوست بدن با سر سوزن و افشاندن سرمه یا مرکب در آن است. بدین طریق صورت منظور را بر ساعد و سینه و کتف و پشت رقم می‌زدند. اما پهلوان حکایت درد و زخم ناشی از خلیدن نوک بیشتر را تاب نمی‌آورد:

چون که او سوزن فرو بردن گرفت  
درد آن در شانگه مسکن گرفت  
(بیت ۲۹۸۷)

و، برای شانه خالی کردن از تحمل رنج خلشها، مرحله به مرحله از نقش شدن اعضای بدن شیر بر تن خود صرف‌نظر می‌کند تا آنکه استاد دلاک خشمگین می‌گردد و سوزن را بر زمین می‌کوبد:

بر زمین زد سوزن آن دم اوستاد  
گفت در عالم کسی را این فتاد؟  
شیر بی دم و سر و اشکم که دید؟  
این چنین شیری خدا خود نافرید  
(ابیات ۳۰۰۰-۳۰۰۱)

اکنون، با توجه به آنچه در خصوص دو نیمهٔ متضایف و جداافتادهٔ شیء گفته شد، به خوانش ادامهٔ حکایت می‌پردازیم. هر نوع قصدمندی وجودی به منظور پیوند دوباره با جفت آسمانی و بردن به وضعیتی آغازین در عالم ثابتات باید معطوف

باشد به گونه‌ای از فقر (پذیرفتاری و انفعال وجودی و فرو نشستن تظاهرات صورت حسّی و عرَضی) و نهایتاً تقدیم قربانی (محو خویشتن اما در دلالتی فلسفی و وجودشناختی)؛ چون تمایز ثبوت علمی از ایجاد عینی موجب حدوث نخستین گسست نسبی میان دو نیمه زمینی و آسمانی شده و تقدیم قربانی، به نوعی، جبران این گسست وجودشناختی است. در حکایت ما اما، قصدمندی برای پیوند دوباره شیئیت وجودی با شیئیت ثبوتی همان نیت غائی پهلوان است برای رقم خوردن نقش استیلزده برج اسد بر کالبد خاکی او. اما استلزام فلسفی فقر و تقدیم قربانی برای تحقق این امر رقم خوردن این نقش ایزدی بر کالبد زمینی را — که، در نگره‌های رمزپردازانه و اساطیری، به واقع، نوعی آبستنی و بارگرفتن از نقش ازلی است — با آلم و رنجی وجودی و ناگزیر همراه می‌سازد. مولانا خود، ضمن ابیات پایانی که به قصد تأویل حکایت آورده، آشکارا به این نکته اساسی اشاره می‌کند، گویی صبر کردن بر درد معادل تقدیم چیزی از خویشتن و مقدمه رهیدن از اسارت شیئیت وجودی است. دلاک، پس از بر زمین زدن سوزن و ملامت پهلوان، به او می‌گوید:

ای برادر صبر کن بر درد نیش  
تا رهی از نیش نفس گبر خویش  
کان گروهی که رهیدند از وجود  
چرخ مهر و ماهشان آرد سجود  
(ابیات ۳۰۰۲-۳۰۰۳)

پیش از ادامه بحث باید یادآور شویم که جدائی دو نیمه متضایف شیء، یعنی شیئیت ثبوتی و شیئیت وجودی، از وجهی، ناظر به همان بُن‌مایه رمزی بریده شدن از نیستان است که مولانا در آغاز مثنوی آورده است:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند  
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

ملّاهادی سبزواری نیز، در شرح این بیت، نوشته است:

و اما نیستان، تأویلش این است که جمیع موجودات در علم ازلی بودند [و پیش‌تر — ج ۱، ص ۲۰ — نیز گفته است که «می‌شاید که حضرت مولوی از نیستان مرتبه اعیان ثابت را خواسته باشد»]؛ اما وجودشان ... به نحو کثرت در وحدت و وحدت در کثرت [است] ... و، در نیستان هم، عموم و اطلاق مراد است که اعلی و اسبق مراتبش علم اجمالی و تفصیلی است

که مرتبه احدیت و واحدیت است و مراتب دیگرش ارواح بسیطه و عقول کلّیه و صور مفارقه. (ج ۱، ص ۲۲)  
و، در ادامه، در شرح بیت من به هر جمعیتی نالان شدم ... می‌نویسد:

چه هر جمعیتی آیتی و حکایتی است از جمعیت اصلیه ازلیه.  
(ج ۱، ص ۲۴)

اما طریقی دیگر از بیان تعالیم مذکور همراه با تأمل بر تکبیتی از دفتر دوم مثنوی به گشایش درپچه‌هایی دیگر در درک مفهوم قربانی در فلسفه عرفانی و بالاخص در اندیشه مولانا رهنمون می‌گردد. از آنجا که قوام یافتن شیئیت وجودی متغیر و مجازی هر شیء بر اساس الگوی شیئیت ثبوتی آن در علم حق مستلزم نوعی نزول و تحدید وجودشناختی است، در مقابل، استحاله صعودی شیئیت وجودی در شیئیت ثبوتی نیز ضرورتاً نوعی از فقر و تحدید را طلب می‌کند. در نظر گرفتن تعامل این دو ساحت متقابل همچنین معنای نهفته در مفهوم تحدید معرف مفهومی اساسی است که در بسیاری از تعالیم باطنی و تأویلی از آن به در تنگ یا راه تنگ تعبیر شده است (مثلاً — مآخذ: مطالعه کوتاه اما اساسی گنون Guénon با همین عنوان «در تنگ»؛ نیز انجیل متی، باب ۷، آیات ۱۳-۱۴). مولانا نیز، ضمن غزلی در کلیات شمس تبریزی (ج ۲، ص ۷۶) به زیبایی تمام به این مفهوم اشاره کرده است:

راه حق تنگ است چون سمّ الخیاط  
ما مثال رشته یکتا می‌رویم

اما گذار از این آستانه تنگ و عدم‌نما، که معادل با قربان کردن خویشتن است، موضوعی است که مولانا در تکبیتی استثنایی از دفتر دوم مثنوی به آن اشاره می‌کند:

جای دخل است این عدم از وی مرم  
جای خرج است این وجود بیش و کم  
(بیت ۶۸۹)

مولانا، در این بیت، اساس آموزه قربان کردن خویشتن را در رابطه با غایت وجودشناختی انسان مطرح می‌کند. قربان کردن خویشتن از بحثهای کلیدی و محوری تعالیم فلسفه عرفانی غالب ادیان و سنتهای دینی است و غالباً مناسکی خاص و حتی تعبیراتی مستقل با گستره‌ای از دلالت‌های فنی و دقیق بر آن مترتب

شده است.<sup>۱</sup> این دلالت خاص از مفهوم قربانی یعنی قربان کردن خویشتن، به واقع، به معنی تحقق والاترین مرتبه از مراتب تطهیر و تزکیه و تجرید است، چرا که مفاهیم اخیر همگی به نوعی غایتمند و معطوف به ضمان بقای وجود و حیات‌اند؛ اما، از آنجا که قربانی جوهر فوق وجودشناختی مفاهیم مذکور است، گویی فارغ از قصدمندی و غایت‌اندیشی است؛ چون نه معطوف به ضمان بقای وجود و حیات بلکه، به عکس، متوجه تقدیم آنها به جهت تشرف به کمال فقر و قرار گرفتن در آستانه نیستی‌نمای الوهیت است. برجسته‌سازی نکته اخیر در پس‌زمینه حکمت خالده و مطالعه تطبیقی ادیان را بیش از همه وامدار فریتھیوف شوئون فیلسوف و دین‌شناس برجسته معاصریم که، از جمله، در مقاله‌ای موجز و ژرف با عنوان «درباره قربانی» (Schuon →)، مبانی وجودشناختی مفهوم قربانی را در پس‌زمینه فلسفه دین بررسی کرده است.

به هر روی، مولانا، در نخستین مصرع از بیت مذکور، دقیقاً از داخل شدن به همین آستانه عدم‌نما و تاب آوردن آن سخن می‌گوید: جای دخل است این عدم از وی مرم — آستانه‌ای که، به تأیید مصرع دوم از همان بیت، تاب آوردن آن به معنی تقدیم یا خرج وجود عرضی و، در نهایت، قربان کردن خویشتن است: جای خرج است این وجود بیش و کم. ملّا هادی سبزواری نیز، در شرح درخشان خود بر مثنوی، ذیل بیت مذکور، اشاره می‌کند که «این عدم نفی وجود محدود مجازی است و تحقق به وجود اطلاق و حقیقی» (ج ۱، ص ۲۵۸). آلم این آستانه همان آلمی است که استاد دلاک تاب آوردن آن را از پهلوان طلب می‌کرد:

ای برادر صبر کن بر درد نیش  
تارهی از نیش نفس گبر خویش  
کان گروهی که رهیدند از وجود  
چرخ مهر و ماهشان آرد سجود  
(دفتر اول، ابیات ۳۰۰۲-۳۰۰۳)

اما تأملاتی کوتاه در همین زمینه با تعبیراتی دیگر، که پایان‌بخش بند میانی این مقاله است، نیز راهگشا و مفید فایده است: در فلسفه عرفانی، هر موجود ممکن را دو وجه یا جهت است: جهت نورانی که، به بیان ملّا هادی در شرح مثنوی (ج ۱، ص ۲۵۹)، رویی است که هر موجود، به حکم آیه شریفه فائِئِمْا

تَوَلَّوْا فَتْمْ وَجْهَ اللَّهِ (بقره ۲: ۱۱۵)، به سوی حق دارد؛ و جهت ظلمانی و آن رویی است که هر موجود به سوی خود دارد. شایان ذکر است که این تقسیم‌بندی بر سویه خاصی از تأویل رمزپردازانه در خصوص تعامل نور و ظلمت مبتنی است و، در آن، نور متناظر با عالم امر (ساحت نامخلوق وجود) و ظلمت متناظر با عالم خلق (ساحت مخلوق وجود) است و البته وارونه کردن این تناظر بر پایه تأویل دیگری که منجر به تفوق وجودشناختی ظلمت بر نور می‌گردد نیز ممکن است؛ چون نور می‌تواند متناظر ساحت تجلی (عالم شهادت) و ظلمت می‌تواند متناظر ساحت نامتجلی و عالم غیب باشد. با فرض اتخاذ نخستین تفسیر که در آن نور بر ظلمت تفوق دارد، می‌توان گفت که قربان کردن خویشتن اساساً چون چرخشی وجود-معرفت‌شناختی از سویه ظلمانی به سویه نورانی است و حیز حدوث این چرخش همان آستانه مرزی و عدم‌نما در محل برخورد این دو سویه است. بیتی در پایان حکایت دلاک و پهلوان نیز حاکی از توجه مولانا به این تعبیر خاص از مفهوم قربانی براساس تعامل سویه نورانی و سویه ظلمانی است:

گر همی خواهی که بفروزی چو روز  
هستی همچون شب خود را بسوز  
(دفتر اول، بیت ۳۰۱۰)

II  
خار جمله لطف، چون گل می‌شود  
پیش جزوی کو سوی کل می‌شود  
(دفتر اول، بیت ۳۰۰۷)

آنچه در مقدمه مقاله راجع به تعامل جزء و کل گفتیم، نه تنها رویکردی برای بازخوانی متن حکایت بلکه خود بن‌مایه‌ای راهگشا برای وصول به ادراکی ژرف‌تر از مفهوم قربان کردن خویشتن است. اگر، در آغاز، تعامل جزء و کل را در رابطه با متن حکایت بررسی کردیم، اکنون آن را در رابطه با متن هستی و درک مفهوم قربان کردن خویش و تعامل اجزای وجود با کل وجود در مد نظر داریم. اما هنگام بررسی دیالکتیک جزء و کل باید

#### حاشیه

(۱) مثلاً ← مطالعه درخشان کوماراسوامی Coomaraswamy درباره مفهوم آتمه - یچنه در دین هندویی که مشخصات کتاب‌شناختی آن در مآخذ داده شده است.

به تعدّد و پیچیدگی مراتب وجود توجه داشته باشیم. کلّ متناظر به یک جزء خاصّ کلی نسبی است، امّا کلّ، در مطلق‌ترین دلالت خود، ناظر به ساحتی است که در آن نمی‌توان از تعامل جزء و کلّ سخن گفت؛ چون با مفهوم مطلق کلّ مواجهیم که معطوف به اسقاط هر نوع جزئیّت و تعین و حتی اسقاط نهائی مفهوم کلیّت است. امّا، با استناد به بیان زیبا و ژرف ملّا هادی سبزواری در شرح مثنوی، می‌توان گفت که حقایق موجودات، که از وجهی اجزای امکان کلّ‌اند، از حیث اندراج و اندماج در غیب هویت ذات، مسمّی به شئون ذاتیه‌اند که، در آن مرتبه از حضرت ذات مقدّسه، از یکدیگر لا علماً و لا عیناً متمایز نیستند. امّا این اندماج و اندراج نیز ناظر به تعینی درون ذاتی در حضرت غیب هویت است که برخی عرفا از آن به مرتبه احدیّت جمع یا برزخیّه کبری تعبیر کرده‌اند (فرغانی). این نکته یادآور این معنی است که تعامل جزء و کلّ ساده نیست. به عبارت دیگر، همان‌گونه که در آغاز مقاله به اجمال اشاره کردیم، کلّ، ضمن اشمال بر حقایق اجزاء، نسبت به آنها متعالی است و وجود آن قائم به جمع اجزاء نیست. از سوی دیگر، هر جزء، به طریق خاصّ، کلّ را بازمی‌نمایاند. ابهام ذاتی در حقیقت دیالکتیک جزء و کلّ، تعامل جزء با کلّ را با مفاهیم فقر و فنای جزء از جزئیّت و لزوم عطف به آستانه عدم‌نمایی که پیش‌تر ذکر آن رفت پیوند می‌دهد. تحمّل‌الم این آستانه فنای از جزئیّت (که خود حائز مراتبی است) بهایی است که پهلوان می‌بایست برای رقم خوردن نقش آسمانی و ثبوتی بر تن خود می‌پرداخت — بهایی که پرداخت کامل آن موجب تشرّف به سویه‌ای دیگر و درک حقیقت دیالکتیک تعامل جزء و کلّ است. خوارزمی، در تأیید همین معنی، نوشته است: «تجلی الوهیت ... حال محو شدن جزوی در کلّ است». بی‌تی که در سرلوحه این مؤخّره کوتاه آورده‌ایم شاهدهی بر مطالب آن و از ابیات پایانی است که مولانا خود در تأویل حکایت دلاک و پهلوان آورده است:

خار جمله لطف چون گل می‌شود

پیش جزوی کو سوی کلّ می‌شود

(بیت ۳۰۰۷)

در مقابل، وهم وجود موجودیّتی جزوی که به ظاهر از کلّ منفصل است باعث پیدایش دوگان‌اندیشی غیروحدانی است و این

اشاره آخرین بیت در ابیات تأویلی پایان حکایت پهلوان است:

در من و ما سخت کردستی دو دست

هست این جمله خرابی از «دو» هست

(بیت ۳۰۱۲)

من الله التوفیق و علیه التکلان

#### منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، *فصوص الحکم*، درآمد، برگردان و تحلیل از محمدعلی موحد و صمد موحد، نشر کارنامه، تهران ۱۳۸۵.
- جلال‌الدین محمد بلخی، *کلیات شمس تبریزی*، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶.
- ، *مثنوی معنوی*، به کوشش توفیق ه. سبحانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۳.
- خوارزمی، محمد، *مفتاح الاسرار* (در شرح مثنوی)، مقدمه و تصحیح عباسعلی وفایی، انتشارات سخن، تهران ۱۳۸۶.
- در حکمت و معرفت، مجموعه مصاحبه‌های سید جلال‌الدین آشتیانی، به کوشش حسن جمشیدی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۸۵.
- [دوانی کازرونی، جلال‌الدین محمد]، *شرح رباعیات فلسفی و عرفانی علامه دوانی*، با شروح و تعلیقات مهدی دهباشی، هرمس، تهران ۱۳۸۷.
- سبزواری، ملّا هادی، *شرح مثنوی*، به کوشش مصطفی بروجردی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۴-۱۳۷۷، جلد ۳.
- فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری*، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد.
- قیصری، داود، *شرح بر فصوص الحکم ابن عربی*، ترجمه و تعلیق از محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران ۱۳۸۷.
- مجموعه آثار عصّار، با حواشی، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۶.

Coomaraswamy, Ananda K., "Ātma-yajna: Self-Sacrifice", in *Coomaraswamy Selected Papers on Metaphysics*, ed. Roger Lipsey, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1977, pp. 107-147.

Guénon, R., "Poverty", in *Insights into Islamic Esoterism and Taoism*, translated from the French by H. D. Fohr, Hillsdale, NY 2003, pp. 18-23.

—, "The Narrow Gate", in *Fundamental Symbols, The Universal Language of Sacred Science*, Quinta Essentia, Cambridge (UK) 1995.

Schuon, Frithjof, "On Sacrifice", in *The Eye of the Heart* (originally published in French as *L'Œil du coeur*), World Wisdom Books, Bloomington, IN 1997, pp. 111-117.