

## هنر و زیبایی در اندیشه عرفانی مولانا در تطبیق با دیدگاه رودلف و مزلو

### چکیده

نگرش عرفانی به دین از مباحث مورد توجه عارفان و ادیبان و از دغدغه‌های جوامع بشری بوده است. به همین سبب دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی در باب آن ارائه شده است. برای مثال، عارفان و صوفیان اسلامی همواره کشف و شهود را مبنی بالاتر از عقل دانسته‌اند و پیرامون دین، عقل، عرفان و رابطه آن‌ها سخن گفته‌اند و در مقابل آن‌ها در غرب و عالم مسیحیت از قرن هیجدهم اندیشه‌ای با نام تجارب عرفانی در مقابل عقل‌گرایی افراطی آغاز شده و محور اندیشه آنان رابطه دین، عقل و باطن با یکدیگر است. بنابراین آن‌چه ما با آن روبه‌رو هستیم دو گرایش ظاهراً مشابه در دو سنت فرهنگی، فکری، دینی مختلف است که به دین و عرفان و خصوصاً کاربرد عقل در دین، می‌پردازد. هر دو در یک دسته‌بندی کلی و با تفاوت‌هایی، جزو موافقین دین، عرفان و گرایش‌های باطنی؛ و مخالفین عقل‌گرایی افراطی و به‌کاربردن بی‌حد و حصر عقل و استدلال در دین هستند و سعی می‌کنند معرفت حقیقی را در عرفان و از روشی باطنی نه در کلام و فلسفه، بلکه از روشی استدلالی بیابند. به همین سبب هدف این پژوهش، یافتن تفاوت‌ها و شباهت‌های اندیشه مولانا و رودلف اتو و مزلو درباره «تجربه عرفانی» در مقایسه با همدیگر است. هنر و زیبایی‌شناسی نیز در اندیشه مولانا دارای جایگاه برجسته‌ای است. با توجه به مطالعات، این پژوهش در این مجال کوتاه با روش توصیفی - تحلیلی به این نتایج دست یافته است که بین اندیشه مولانا با مزلو و اتو اشتراکات کاملی وجود دارد. مشخصه‌های اصلی تجربه‌های عرفانی وحدت‌بخشی، معرفت‌بخشی، بیان‌ناپذیری، سر بودن، بی‌مکانی و بی‌زمانی، مجذوب‌کننده بودن، هیبت ناکی و انفعالی بودن است که در شعر مولانا و فلسفه مزلو و اتو مشترک می‌باشد.

### اهداف پژوهش:

۱. بررسی هنر و زیبایی در اندیشه عرفانی مولانا.
۲. بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های اندیشه مولانا و رودلف اتو و مزلو درباره «تجربه عرفانی».

### سؤالات پژوهش:

۱. هنر و زیبایی چه جایگاهی در اندیشه مولانا دارد؟
۲. آیا در اندیشه مولانا با مزلو و رودلف اتو اشتراکاتی وجود دارد؟

**کلیدواژه‌ها:** هنر و زیبایی، تجربه عرفانی، رودلف اتو، مزلو، مولانا.

## مقدمه

دین و رویکرد صحیح به آن، همواره از دغدغه‌های اصلی بشر بوده است. امروزه نیز در صدر توجهات بشر قرار دارد. از دیرباز نگرش‌های مختلفی به دین وجود داشته است. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، «نگرش عرفانی» به دین است. در این میان، سنت عرفان و تصوف اسلامی سنتی دیرپا است که همواره کشف‌وشهود را منبعی بالاتر از عقل برشمرده و پیرامون دین، عقل، عرفان و رابطه آن‌ها سخن گفته‌اند. از طرف دیگر، در غرب و عالم مسیحیت از قرن هجدهم اندیشه‌ای با نام «تجربه دینی» در مقابله با عقل‌گرایی افراطی آغاز شد و محور اندیشه آنان نیز رابطه دین و عقل و باطن با یکدیگر بوده است. امروزه این گرایش فکری در غرب رواج تام یافته است و توجه اندیشمندان معاصر را به خود جلب کرده است. «با اینکه ارتباط با عالم معنا از طریق تأملات درونی، همواره به انحای مختلف برای بشر مطرح بوده است، اما تعیین پیدا کردن آن در مفهوم واحد و مشخصی به نام «تجربه دینی» اهتمام متأخری است که در پی تحولات نظری در رهیافت‌های دینی و رویکرد به دین پدید آمده است» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۷: ۹۳).

هر درک و دریافت شخصی، مستقیم و بلاواسطه یا پیدایش احساس درونی همراه با آگاهی، مواجهه و احساس ارتباط با امر متعالی (خداوند) یا تجلیات فوق‌طبیعی او و سرسپردگی تام به متعلق تجربه بوده، مستلزم یا حاوی آثار و معارفی دینی باشد، به لحاظ کارکردی «تجربه دینی» است (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۴۵). «تجربه دینی» در آشناترین پیشینه‌اش به ایده‌های «شلایر ماخر» فیلسوف و الهی‌دان کلاسیک آلمانی وابسته و سپس از سوی فیلسوفانی چون والتر استیس، رودلف اتو، ویلیام جیمز فیلسوف پراگماتیست پی گرفته شد. ماخر یکی از طراحان اصلی این نظریه است که برای حفظ مسیحیت در برابر شبهات بنیان‌کنی که پیشرفت علم تجربی و معرفت‌شناسی پیش کشیده بودند آن را طرح کرد و پرورش داد. از این منظر، دین هویت مستقلی دارد و گوهر دینی احساس درونی و اتکای بی‌واسطه به واقعیت مطلق است. تجربه عرفانی (نزد عارفان مسلمان) عبارت است از «آن دسته از تجارب باطنی و دینی به صورت حال یا مقام یا معرفتی بلاواسطه، درعین حال رازآلود با همه ویژگی‌های تجربه دینی (نظیر مواجهه با امر متعالی یا تجلیات آن - احساس قداست و تعهدآوری و...) و نیز احساس عینیت در تجارب معرفتی که مستلزم تعالی بخشی فرد تجربه‌کننده است و به نوعی تحول (دیرپا یا زودگذر) در زندگی فرد و تخلق او به اخلاق الهی و درنهایت به تجربه فنا و بقا می‌انجامد. از منظر عرفان تطبیقی، ویژگی‌های تجربه عرفانی را بدین قرار ذکر کرده‌اند؛ بینش وحدت‌گرایانه، احساس عینیت یا واقعیت، احساس و نشاط و خرسندی، احساس تقدس و حرمت الوهی، تناقض‌نمایی و وصف ناپذیری (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۵۲).

رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) وارث گرایش‌های فلسفی و کلامی بنیادین در آلمان پایان قرن نوزدهم بود. از دیدگاه وی «دین از رودرویی روح آدمی با حقیقتی پدید می‌آید که هم جنبه عقلانی دارد و هم جنبه غیرعقلانی و آنرا «امر قدسی» می‌نامد. وی به تصریح بیان کرده که مقصودش از عنصر غیرعقلانی در اولوهیت، عنصر «فراعقلانی» است که همان جنبه شهودی، قلبی و عرفانی دین است، نه اولوهیت یا دین حاوی عنصر ضدعقلانی یا خردناپذیر» (خادمی، ۱۳۸۵: ۱۵۳). وی که «دین را تجربه عاطفی و غیرعقلانی امر مقدس معرفی کرده است»، از احساس برخاسته از ارتباط با امر مینوی که احساسی است متفاوت و ناگفتنی به عنوان «تجربه دینی» یاد می‌کند. احساسی از مهابت که با نوعی مجذوبیت همراه شده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۷: ۹۷).

در کنار او، آبراهام مزلو هم بود که پدر جنبش انسان‌گرایانه در روان‌شناسی به حساب می‌آمد و معنویت را از مهم‌ترین عنصر نگرش انسان‌گرایی می‌دانست و به جای پرداختن به عوامل آسیب‌شناسانه نیازهای دینی که تنها در چارچوب کلیسا معناپذیر بود به ارائه نکاتی درخصوص فلسفه ارزشی حیات بشر و نیازمندی انسان به امور دینی یا شبه‌دینی

می‌پردازد که در پی آن التزامی معنوی و الوهی انسان را از جهان سراسر ماده فارق سازد و به مبدایی که سراسر احساس شورانگیز معنادار بودن است، رهنمون شود. مزلو با دین نهادینه به خودی خود مخالفتی نداشت و بر این باور نبود که تنها دیدگاه فلسفی مقبول، نگرش الحادی است. درواقع او مدعی بود که «لب و لباب و جوهره اصلی تجربه دینی، چه در بافتی خداپاورانه و فراطبیعی و چه در بافتی الحادی امکان‌پذیر است» (مازلو، ۱۳۸۷: ۳۳).

آنچه مورد توجه ما در این پژوهش است، شباهت اندیشه‌های مولوی و فیلسوفان معاصر غربی است. این که مولانا در قرن‌ها پیش به همان سخنان و اندیشه‌هایی دست‌یافته که فیلسوفان اکنون به آن می‌رسند، همیشه ارزش مطالعه و پژوهش دارد. در این مورد هم درک تجربه‌های عرفانی از طریق اشعار مولانا قدر مسلم زیباتر و حتی آسان‌تر است. باید اذعان داشت به ظهور رسیدن تجربه‌های عرفانی مولوی یک امر اتفاقی نبوده و نمی‌توان آن را تنها معلول یک علت (دیدار با شمس) دانست، بلکه باید پذیرفت که مولوی از همان اوان کودکی به دنیای ارواح، فهم دلالت‌پذیری پدیده‌های طبیعی، درک وجود فرشتگان و فهم معنای روح اهتمام می‌ورزید (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۵). زندگی مولانا محشور بوده از انواع تجارب عرفانی که پاری از آن‌ها در آثار او از جمله مثنوی معنوی منعکس شده است. تجارب عرفانی مولانا اعم از آفاقی، انفسی، شنیداری، دیداری و دریافتی بوده است که تجارب انفسی اصل و اساس همه آن‌ها بوده است. همچنین مولانا تجارب عرفانی را قابل توصیف می‌داند و خود نیز به توصیف و تعبیر و تفسیر آن‌ها پرداخته است (قنبری، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

مولانا در آثار خود به احوال و تجربه‌های باطنی، اعم از تجربه‌های عرفانی به معنای اخص آن، هیچ اشاره‌ای صریحی ندارد؛ اما در عین حال، کل آثار او حاکی از استغراق وی در خداوند است. وی همچنین هرگز واژه «تجربه عرفانی» یا «تجربه دینی» را در اشعار خود به کار نبرده است، بلکه او این حالت‌ها را «وحی دل» می‌نامد که در محتوا با آن چه که امروز تجربه دینی نامیده می‌شود، هم‌خوانی دارد (قنبری، ۱۳۸۴: ۸۵). با توجه به این موضوعات هدف ما در این پژوهش بررسی «تجربه عرفانی» از منظر عرفان اسلامی و دیدگاه «جلال‌الدین مولانا» است که خود واجد و صاحب این تجربه است. با توجه به جایگاهی هنر و زیبایی در اندیشه عرفانی این مقوله نیز در دیدگاه مولانا و رودلف و مزلو بررسی می‌شود. پژوهش حاضر به روش توصیفی و تحلیل و با تکیه بر داده‌های منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

### نتیجه‌گیری

همان‌طور که نتایج این پژوهش نشان داد ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی شامل؛ وحدت‌بخشی، معرفت‌بخشی، بیان‌ناپذیری، سر بودن، بی‌مکانی و بی‌زمانی، مجذوب‌کننده بودن، هیبت ناکی و انفعالی بودن، است که این ویژگی‌ها همراه با نظریات افراد مورد بررسی در ذیل آورده شده است. وحدت‌بخش بودن؛ شاخص‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی تجربه‌های عرفانی از سوی محققان موسوم به ذات‌گراست است. اتو ذیل بحث از عرفان مشاهده وحدت، مفهوم ویژگی مذکور را تبیین کرده است. توضیح آنکه اتو برای عرفان مشاهده وحدت، سه مرحله قائل شده است، مرحله نخست آن با ویژگی ادراک انضمامی از واحد نزد استیسی مطابقت دارد و مرحله دوم آن همان وحدت‌بخشی در عرفان آفاقی نزد استیسی است و مرحله سوم اوج و تعالی عرفان آفاقی است که به وحدت عرفان انفسی منجر می‌شود، ولی اتو به جهت اختلاف در شیوه‌ی حصول آن را به مرحله سوم عرفان مشاهده وحدت دانسته است. در روان‌شناسی مزلو معنویت و روحانیت جزئی از وحدت وجودی به‌شمار می‌رود. آبراهام مزلو معتقد است ارزش‌های روحانی و داشتن تجربه‌های معنوی از وجود بیولوژیکی و استعداد ذاتی و طبیعی انسان‌ها جدا نیست. وی بر آن است این باور غلط را که معنویت و روحانیت از ما جداست، روان‌شناسان پوزیتیویست، رفتارگرایان، رفتارشناسان نو، روان‌کاوان و تجربه-گرایان افراطی ایجاد کردند. مولانا نیز به وحدت وجودی تجارب عرفانی معتقد بود، به‌طوری که در اشعار وی نمونه‌های

زیادی در مورد وحدت وجودی تجربیات عرفانی می‌توان یافت. سوای آن دسته از اشعار مولانا که می‌توان آن‌ها را در دو گروه عرفان انفسی و عرفان آفاقی گنجانده، در پاره‌ای از ابیات دربارهٔ عدم نیز سخن گفته است. از نظر وی عدم جایی است که اختلاف‌ها و کثرت‌ها در آن‌جا به آشتی و یگانگی تبدیل می‌شوند. تمام موجودات عالم از آن منبع صادر می‌گردند. در عدم خیر و شر یا صلاح و فساد و کفر و ایمان راه ندارد، چراکه عدم ساحت ربوبی و الوهی است و مسکن ارواح عروج کرده از دنیای کثرات و اضداد که در آن جاودانه می‌زیند. مجموع توصیفات حاضر دربارهٔ عدم که پس از عبور از ظاهر کلام مولانا دربارهٔ عدم به‌دست می‌آید خواننده را به همان وادی سوق می‌دهد که محققان عرفان در توصیف وحدت انفسی یا وحدت آفاقی ترسیم می‌کنند.

از سوی دیگر، معرف‌بخش‌بودن تجارب عرفانی به‌عنوان مشخصه‌ای مستقل تنها از سوی مزلو مورد توجه قرار گرفته است و اتو این ویژگی را به‌عنوان یک ویژگی مستقل تجربه‌های عرفانی معرفی نکرده است. اتو در تجربه‌های عرفانی آفاقی به وحدت اشیا متکثر یا همه چیز یکی است تعبیر شده و منجر به زوال زمان و مکان در ساحت تجربه‌های عرفانی می‌گردد و به آگاهی یا هشیاری محض تعبیر می‌شود؛ بدین قرار که در تجربه‌های عرفانی آفاقی، عارف در ساحتی از هستی قرار گرفته که معرفت و آگاهی ویژه‌ای نیز برای او به بار آورده و عارفان درون‌نگر متفق‌القولند که به یک خلاء کامل ذهنی رسیده‌اند... و حالت هشیاری یا آگاهی محض به آنان دست داده است. محض به این معنا که این هشیاری به هیچ موضوع و محتوای تجربی ناظر نیست و هیچ محتوایی غیر از خودش ندارد و چون چنین تجربه‌ای فاقد محتواست، عرفا اغلب از آن به خلاء یا نیستی تعبیر کرده‌اند، ولی گاه یگانه و نامتناهی‌اش نیز می‌خوانند. اما مشخصهٔ دیگری نیز در احوال و تجارب عارفان وجود دارد که گواه مستقل دیگری برای معرفت‌بخش‌بودن تجارب ایشان است و آن یقین‌آوردن تجارب عرفانی است. نه‌تنها عارفان بی‌مهر و علاقه به علم رسمی، بلکه عارفانی که خود اهل فضل و علوم رسمی زمان بوده‌اند ضمن تأکید بر یقین‌آور بودن تجارب عرفانی، یقین حاصل از تجربه‌های عرفانی را غیرقابل مقایسه با دیگر شاخه‌های علوم بشری دانسته‌اند. مولانا نیز در اشعار خود در خصوص یقین‌بخش‌بودن تجربهٔ عرفانی دو هدف داشته است. نخست نشان‌دادن یکی از مشخصات معرفت عرفانی و دوم اثبات احساس عینیت یا حقیقت‌داشتن تجربه نزد مولوی.

ویژگی بیان‌ناپذیری از آرای مشهور در نظریات مزلو است. مزلو معتقدند که تجارب عرفانی یا حالات برتر آگاهی معمولاً غیرقابل توصیف و عقل‌گریز است. مولانا نیز در پاره‌ای از غزلیات خویش به خاموشی یا خموش تخلص کرده است. این کلمه در اصل فعل امر است که مولانا آن را خطاب به خویش صادر می‌کند. دعوت مولانا به خاموشی خویش، دواعی چهارگانه‌ای دارد. بیان‌ناپذیربودن تجارب عرفانی و ممکن نبودن انتقال آن‌ها به دیگران، نخستین داعی مولانا به خاموشی است و نه تنها انگیزه‌ی او برای سکوت کردن. دومین داعی خاموشی گزیدن او، ارزشمند دانستن خاموشی و سکوت در چشم اوست.

در مورد ویژگی سر و راز بودن تجربهٔ عرفانی در نظریات مزلو اشاره‌ای نشده است. اما از نظر اتو، امر مینوی، بنابر آن‌چه در احوال انسان تجلی می‌کند سرّی است هیبت‌انگیز و مجذوب‌کننده. این عناوین از یک‌سو اشاره به ذات نومن دارد، و از سوی دیگر، توصیف حالت ایمانی و احساس خالص دینی انسان در طول تاریخ است که با مراتب متفاوتی از شدت و ضعف، بروز می‌کند. در اشعار مولوی هم به راز بودن متعلق تجربه به‌طور صریح اشاره شده است و هم این‌که متعلق تجربه‌اش را به «کلی دیگر» می‌داند و «غیری» مطلق می‌شمارد. راز بودن متعلق تجربهٔ مینوی، از جانب اتو یکی دیگر از ویژگی‌های مستقل تجربهٔ مینوی است. اما در نزد مولوی هم‌راز بودن متعلق تجربه به‌طور صریح اشاره شده است و هم این‌که متعلق تجربه‌اش را به «کلی دیگر» می‌داند و «غیری» مطلق می‌شمارد.

ویژگی مشترک دیگر بی‌مکانی و بی‌زمانی تجارب عرفانی بود. بی‌مکانی و بی‌زمانی تجربه عرفانی تنها از نظر مزلو به‌عنوان یک ویژگی مستقل برای تجارب عرفانی ذکر شده است. از دیدگاه مزلو تجربه اوج شامل این حالت است: احساس جذبۀ شگفتی و بهت، فقدان قرار داشتن در زمان و مکان، همراه با اطمینان از اینکه چیز بسیار مهم و بسیار با ارزشی اتفاق افتاده است، به‌طوری‌که فرد دگرگون و نیرومند می‌شود در این نوع تجربه؛ نوعی سردرگمی بسیار شاخص در زمان و مکان و یا حتی فقدان آگاهی از زمان و مکان در کار است. تمام نکاتی که مولوی درباره اهمیت زمان شب و شب‌زنده‌داری بیان می‌کند می‌توان سراغ گرفت، به‌خصوص این که تعداد ابیاتی که در آن‌ها، مولانا به امکان حصول تجربه عرفانی پرداخته است به‌عنوان یکی از چند توصیه مهم اخلاقی او، چشمگیر و در خورد توجه است. همچنین مولانا به ناگهانی‌بودن تجربه‌اش اشاره کرده است و محققان عرفان نیز بر غیراکتسابی و غیراختیاری بودن تجربه صحه گذاشته‌اند. مولوی در بیات خود بر ویژگی بی‌مکانی و بی‌زمانی تجربه بیان می‌کند به علت عجین شدن با عشق به ابدیت و ازلیت رسیده و از زمان و مکان رها شده است سپس به اهمیت زمان شب اشاره کرده و ناگهانی بودن تجربه را نیز بیان می‌دارد.

## منابع

- اتو، رودلف. (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی. ترجمه: همایون همتی، تهران: انتشارات نقش جهان.
- احمدی، فرخنده. (۱۳۹۷). «بررسی مقوله هنر و هنروری با تکیه بر دیدگاه مولانا». کنفرانس بین‌المللی میان رشته‌ای روسیه و شرق: تعامل در هنر روسیه، مسکو.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایسنباخ، بروس و بازپنجر، دیوید. (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- جلال‌الدین، محمد. (۱۳۶۳). کلیات شمس یا دیوان کبیر، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). اصول و مبانی عرفان مولوی. ترجمه: جلیل پروین، تهران: انتشارات بصیرت.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا؛ مطیع، مهدی. (۱۳۹۲). «مفهوم‌شناسی ایمان پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی». پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۱، پیاپی ۲۴.
- حیدری، حسین؛ روحانی رصاف، جواد؛ کاردوست فینی، خدیجه. (۱۳۹۳). «جایگاه معنویت و تجارب اوج از دیدگاه مزلو». انسان پژوهی دینی، شماره ۳۱، ۵۳-۲۷.
- خادمی، عین‌اله. (۱۳۸۵). «چگونگی پیدایش و پیشرفت نظریه تجربه دینی». مجله انسان‌پژوهی دینی، شماره ۷ و ۸، ۱۴۵-۱۶۲.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۹). مرصادالعباد. تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۱). «تجربه عرفانی و ملاک حجیت آن». قیسات، شماره ۲۶، ۴۳-۵۰.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۵). پله پله تا ملاقات خدا. تهران: انتشارات علمی.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۳). میناگر عشق، تهران: نشرنی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). قصه ارباب معرفت. تهران: صراط.
- سلمانی، یاسمن. (۱۳۹۰). بررسی تجارب عرفانی بر مبنای روان‌شناسی فرافردی با تأکید بر آراء ابراهام مزلو، استانیسلاو گراف و دیوید لاکوف. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته الهیات عرفان اسلامی، دانشگاه سمنان.

- شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۷). «تبارشناسی تجربه دینی در مطالعات دینداری». پژوهش‌های اسلامی، شماره ۲، ۱۱۰-۹۲.
- عزیز، اسماعیل. (۱۳۸۷). زمینه اسلامی شاعرانگی تجربه دینی. ترجمه: داریوش آشوری، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۰). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فناپی اشکویی، محمد. (۱۳۹۷). «تجربه عرفانی و شهود باطنی». ویژه‌نامه فلسفه عرفان، ش ۱، ۱۵۷-۱۸۱.
- فیروزی، جواد. (۱۳۹۶). «تجربه دینی از دیدگاه یونگ». فصلنامه علمی پژوهشی ادیان، شماره ۲۱.
- قنبری، بخشعلی. (۱۳۸۴). نطق بی‌بیان (بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی)، دوفصلنامه پژوهش اسلام پژوهی، شماره ۱، ۱۰۶-۸۱.
- مزلو، آبراهام هارولد. (۱۳۸۷). انگیزش و شخصیت. ترجمه: احمد رضوانی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی، به‌کوشش توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- نجفی، عیسی؛ احمدی عالی‌بری، عسگر. (۱۳۹۸). «زیبایی از دیدگاه مولانا و انعکاس آن در محراب‌های زرین‌فام دوران ایلخانی». مطالعات هنر اسلامی، ۱۶(۳۶)، صص ۲۵۸-۲۳۱.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۷۹). الانسان الكامل. تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری.
- ویلیام رو، ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی. (۱۳۷۹). «تجربه دینی و عرفانی». مجله نقد و نظر، دوره ۶، شماره ۲۴-۲۳، ۲۸۶-۳۱۹.
- یزدان‌پناه، یداله؛ شیروانی، علی. (۱۳۹۳). «تبیین و ارزیابی نظریه یافت اتحادی ذات‌گرایان در باب ماهیت تجربه عرفانی با تمرکز بر دیدگاه استیسی و فورمن». آیین حکمت، شماره ۱۹، ۲۰۵-۱۶۷.