نگاهی اجمالی به اوج عرفان ادبی(مولانا)

جلیل آقاخانی *

چکیده

با راهیابی عرفان اسلامی به ادبیات فارسی، افزون بر بیان حالت‌های روحی عرفا، در تعلیم و پاکی روح سالک تأثیر شگرفی از خود برجای نهاد. این مقاله با نگاهی به سیر عرفان ادبی، در پی نشان‌دادن جایگاه مولوی در این عرصه است. از آغاز قرن چهارم، عرفان اسلامی رسماً وارد فضای ادبیات فارسی گردید. در قرن ششم، سنایی با شعر زاهدانه و تعلیمی برای نخستین بار مباحث عرفانی را به طور جدی در *مثنوی* و قصیده‌هایش آشکار کرد. پس از وی عطار با شعرهای عاشقانه (عرفانی) خویش این سیر را تکمیل نمود و مولوی با تکیه بر این دو آن را به اوج رساند. با وجود دیگر آثار مولانا، دو اثر منظوم اوست که در فضای عرفان ادبی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

بی‌شک اثر بزرگ و بی‌مانند مولانا «مثنوی» است که چکیده و حاصل جمع تجربه‌های عرفانی مطرح‌شده در دنیای اسلام در عالم شعر به شمار می‌رود. این اثر منظوم به نوعی دائرةالمعارف افکار و عقاید مولانا نیز به حساب می‌آید.

در «دیوان شمس» روح شادمانه‌ای موج می‌زند که کمتر در غزل‌های شاعران دیگر دیده می‌شود؛ حالتی پرهیجان و آکنده از شور و حرکت که در غالب این غزل‌ها است، ویژگی عمدهٔ غزل سرایی مولانا است. غزل‌های ساده و بی‌قید او حالتی صمیمانه دارند و همین باعث می‌شود که الفاظ و تعبیرات شعر او گه‌گاه کوبنده و سیل‌آسا گردد و طغیان واقعی روحی پرهیجان را نشان بدهد.

کلیدواژه‌ها

عرفان اسلامی، عرفان ادبی، سنایی، عطار، مولانا، مثنوی، دیوان شمس.

---

*. سطح سه حوزه. Email: Erfaneslami12@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۳/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰٤/۱٤.

Archive of SID

www.SID.ir

مقدمه

با ظهور دین اسلام و آموزه‌های آن و نیز با وجود شخصیت ژرف و تابناک خاتم انبیاﷺ واقعه‌ای در تاریخ بشریت روی داد که علاوه بر ایجاد خیزش‌های علمی و عملی بسیار، در راستای سیر باطنی و روحی، به حرکتی پرشور و دراز دامن انجامید که از آن به عرفان اسلامی یاد می‌شود.

یکی از ابعادی که عرفان اسلامی به آن پرداخت و موجب خیزش و جنبش ژرف و معنوی عظیمی گردید، فضای دلنشین و پراحساس ادبیات بود. عرفان اسلامی در وادی ادب چنان پیش رفت که ظهورات آن در سبک‌های مختلف، شاهکار ادب و شعر اسلامی لقب گرفت.

عرفان که در دل خیزش معنوی ـ روحی اسلام شکل گرفته بود، میراث خود را آهسته آهسته در قالب اشعار نغز و دلربا و نثرهایی زیبا و روح‌افزا ریخت و در این زمینه چنان گسترش یافت که گاه عرفان اسلامی را با ادبیات عرفانی‌اش برابر می‌دانند.

آنچه این بستر دلکش و شورانگیز را در مجموعهٔ عرفان اسلامی فراهم آورد، سوز و گدازی بود که از عرفانی لبریز عشق و شیدایی، مایه می‌گرفت. ادبیات عرفانی افزون بر آنکه بیانگر حالت‌های روحی عارف است، در شنونده نیز این عواطف را برمی‌انگیزاند. از این‌رو در سنت فرهنگی ـ اسلامی کارکرد بسیار مؤثری داشته و در پاک‌سازی روح و تلطیف جان، تأثیر شگرفی از خود برجای نهاده است.

عرفان ادبی

لفظ ادب از همان سدهٔ اول هجری، افزون بر معانی اخلاقی و اجتماعی، معنایی عقلی نیز پیدا کرده بود، ولی آرام‌آرام از آن معنا دور شد. ادب در معنای اخیر به خلاصهٔ دانشی اطلاق شد که یک شخص را آشنا با فرهنگ نشان می‌داد، و پیش از همه مبتنی بر فن خطابه، شعر، شناخت سنت‌های

Archive of SID

www.SID.ir

قبیله‌ای و تاریخی اعراب قدیم و دانش‌های وابسته به آن بود. به این مفهوم، «ادب» و جمع آن «آداب» به معنای دقیق کلمه مترادف با ادبیات است.[۱] واژه ادبیات در ایران بعد از مشروطیت رواج یافته و معنای جمع از آن فهمیده نمی‌شود، بلکه مجموع ذوق و روحیات ملت از آن به دست می‌آید.[۲]

ادبیات به تعبیر عام، دارای معنای وسیعی است و بسیاری از آثار علمی و فکری را دربر می‌گیرد اما به تعبیر خاص، مجموعهٔ آثار ادبی یک سرزمین یا زبان یا دوره‌ای از تاریخ است که به وسیلهٔ شاعران و نویسندگان یک قوم یا ملت پدید آمده باشد. اثر ادبی سخنی است که اندیشه و احساس و تجربهٔ گوینده یا نویسنده را آمیخته با تخیل هنرمندانه بیان کند. ویژگی عمدهٔ آن این است که بر عاطفه، خیال، معنا و اسلوب مبتنی است.[۳] از همین رو به تعبیر فروزانفر، ادب غریزی (طبعی) عبارت است از قوهٔ ابتکار و ذوقی که در بعضی افراد هست و به صورت نظم یا نثر در می‌آید.[۴]

بنابراین وقتی با این مبنا آثار عرفا را بررسی کنیم، خواهیم دید که ادبی بودن یکی از امتیازات نوشته‌های عرفانی است. از آنجا که عرفا خداوند را جمیل و دوستدار جمال می‌دانند و برآنند که صفات خداوند اقتضای ظهور دارد، زیبایی‌ها را مظهر جمال خداوند دانسته و در تلاش‌اند که این زیبایی در آثار آنان نیز تجلی و ظهور داشته باشد. ویژگی ذهن خاص عرفانی چنین است که از یک‌سو حساس است و تأثیرپذیر و از سوی دیگر مدعی شهود است و لبریز از عشق و عواطف.[۵] از یک‌سو، سخنان شطح‌آمیز و متناقض‌نمای زیبا می‌آفریند و از سوی دیگر، سخن را با عشق و عاطفه و احساس و بی‌قراری می‌آمیزد. در شاعرانه‌شدن آثار عرفا به جز این عامل ناخودآگاه، باید عامل خودآگاهی را نیز افزود. هدف عرفا، از پدیدآوردن متون، تعلیم و تبلیغ اسلام و دفاع از مکتب فکری خود است و طبیعی است متنی که با این هدف نوشته می‌شود، هر چه زیباتر باشد، تأثیرگذارتر بوده و مطالب را بهتر در ذهن می‌نشاند.

Archive of SID

www.SID.ir

در یک کلام می توان ادعا کرد که عرفان ادبی بخش ناپیدای سیر و سلوک و معرفت عارفانه را فراروی انسان می آورد و تکمیل کنندهٔ عرفان عملی و نظری به شمار می آید. به این بیان که عرفان عملی تبیین کنندهٔ مدارج قرب و منازل الی الله است که عارف باید آن را بپیماید و عرفان نظری بیانگر دقایق توحیدی است که به حقیقت در دلِ شهودِ عارف حضور دارند. عرفان ادبی شور دل عارف است که لبریز می شود و اسرار پنهان این دو را آشکار می کند.

افزون بر این، از جمله مطالبی که در عرفان شهرت دارد، بیان ناپذیری عوالمی است که برای عارف پیش می آید. در بین این عوالم مطالبی هم بودند که بیان ناپذیری آنها از کج تابی های ظاهر الفاظ پدیدار می شد. مسائلی که طرح آنها موجب پدیدآمدن مشکلاتی برای عرفا از طرف حکام سنی مذهب زمان می گشت؛ چنان که جنید بیم داشت نامه هایی که برای دوستان نوشته است به دست غیر افتد و سبب هیاهو شود. از این رو می گفت: «ابوبکر کسایی هزار مسئله از من پرسید که دوست داشتم آنها در دست مردم نیفتد».[۶] یکی از کارکردهای عرفان ادبی حل این مشکل بوده است؛ کاری که اندیشهٔ سختگیر منطقی نتوانست به انجام رساند، به دست ادبیات عملی شد. از همین رو گفته اند: «عرفان ادبی تلاشی است برای بیان و انتقال احوال روحی و عواطف پاک توحیدی پشت پرده ای که در کار عارف وجود دارد».[۷]

این ادبیات گسترده که طی سده های چهارم تا نهم پدید آمده، ادبیاتی است که فقط ادبیات قال نیست، بلکه به آنچه عرفا «حال» می نامند، می پردازد. عرفا، قال (گفته ها و شنیده ها) را در برابر حال (تجربهٔ معنوی مستقیم) که ثمرهٔ سلوک معنوی یا موهبتی الهی است، قرار می دهند.

ادبیات عرفانی، ادبیاتی است که در آن شاعر به طور مستقیم از عمیق ترین اشتیاق ها و آرزوهای روح انسان برای تقرب به خدا حکایت می کند، و بیانگر شوق و جذبهٔ وصال با محبوب بوده و غم فراق از آن وجودی را بیان می کند که منشأ زیبایی ها و عشق ها است.[۸]

Archive of SID

www.SID.ir

تأثیر دوسویه عرفان و ادبیات

نتیجهٔ اقبال عرفا به ادبیات و متن‌های ادبی، پیدایش شعر عرفانیِ فارسی است که از برکت آن، هم دامنهٔ شعر در این زبان کم‌کم گسترش یافت و هم زبان فارسی حامل معانی عمیق عرفانی و فرامادی شد و از این راه به زبانی مقدس تبدیل گردید؛ مرزهای دنیای سنتی فارسی را درنوردید و از خاک ایران فراتر رفت، و در یک معنا به «زبانِ قلب» بخش وسیعی از آسیا بدل شد.

اشعار خاص عرفانی فارسی، نخست اشعاری بود که عرفا برای بیان احوال و مواجید خود و حقایق معنوی می‌سرودند و جنبهٔ تعلیمی و اخلاقی نداشت. ویژگی آشکار چنین اشعاری، این بود که شاعر خواسته‌های خود را کم و بیش با همان الفاظ و تعابیری بیان می‌کرد که در شعر غیرعرفانی و غیردینی هم به کار می‌رفت.

تکامل ادبیات عرفانی باعث شد این بُعد از عرفان اسلامی به عرصه‌های تعلیمی و اخلاقی راه یابد و با هضم مسائل عقلی در خود، به چنان رشد و کمالی برسد که بتوان ادعا کرد «ادبیات فارسی، به‌خصوص شعر، گنجینه‌ای است که تقریباً همهٔ فعالیت‌های عقلی و ذوقی ایرانیان را در خود جای داده است».[۹] در اشعار عرفانی ایرانی با مطالبی روبه‌رو می‌شویم که فلسفه نیست؛ اما مسائل فلسفی، چه نظری و چه عملی، به نحو خاصی در آن مطرح شده است. عرفان در شعر فارسی نقطه‌ای است که فلسفه و شعر در آن یکی شده‌اند.[۱۰]

البته باید توجه داشت که پاره‌ای از آثار منظوم عرفانی با آنکه از لحاظ خیال‌انگیزی و شورآفرینی ارزش چندانی ندارند؛ اما به خاطر بیان جالب و غالباً روشن مبادی و اصول عرفا، یا نقد و تفسیر بعضی آداب و اخلاق مترسّمان صوفی اهمیت زیادی در ادبیات عرفانی دارند.[۱۱]

Archive of SID

www.SID.ir

آغاز ادبیات عرفانی

نخستین شاعران عارف که از آنها اطلاع داریم، عرب زبان بودند. اشعار شورانگیز عاشقانه به شاعرانی چون رابعهٔ عدویه (۱۸۵ق) و ذوالنون مصری (۲۴۷ق) و... منسوب است. وقتی در سدهٔ پنجم، شعرای عارف سرایش و خوانش شعر را آغاز کردند، در واقع رسم دیرینه‌ای را پی گرفتند. با وجود این، ایرانیان توانستند سنت ماندگار و بسیار مایه‌وری بیافرینند، در حالی که ادب عرب در سده‌های بعدی، جز ابن‌فارض (۶۳۲ق) و ابن‌عربی (۶۳۸ق)، شعرای عرفانی انگشت‌شماری عرضه کرده است.[۱۲]

پیدایش نظم فارسی عرفانی با نام ابوسعید میهنه‌ای (ابوالخیر) پیوند خورده است؛ زیرا چند رباعی از او تا زمان ما برجای مانده است.[۱۳] از نظر ژوکوفسکی تنها یک بیت و رباعی از آن ابوسعید است و بقیهٔ اشعار مربوط به آموزگاران معنوی وی بوده است.[۱۴] دیوان باباکوهی نیز اثبات کامل این نکته است که اساس نظم عرفانی مدت‌ها پیش از سدهٔ چهارم هجری ریخته شده است.[۱۵]

همچنین می‌توان گفت بیشتر عرفانی ایرانی نیز به سرودن رباعی گرایش داشتند، چرا که مخاطب آنان مردم کوچه و بازار بودند. البته در این میان اشعار منتسب به ابوسعید از همه مهم‌تر است؛ زیرا با سرایش این رباعی‌های عارفانه حتی پیش از سنایی، عرفان به شعر فارسی راه یافته است.[۱۶]

میان شاعران دورهٔ متأخر سامانی، به ویژه در اشعار رودکی، نیز گاه به ابیاتی برمی‌خوریم که رنگ و بوی عرفانی دارد. فردوسی که از معاصران ایام جوانی ابوسعید است در بعضی ابیات مؤثر شاهنامه حسرت استغراق در الوهیت و عشق وصال به مقام احدیت را که منبع کلیهٔ انوار است، به تصویر کشیده است.[۱۷]

Archive of SID

www.SID.ir

بنابراین، فکر عرفانی از نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری، چنان در محیط عامه ریشه دواند و در حیات معنوی نفوذ یافت که می توان آن تاریخ را مبدأ واقعی شعر عرفانی قرار داد. با گذشت دو سده و ظهور سناییِ عارف، اشعار عرفانی فارسی جان گرفت و تجلیِ تکاملی خود را آغاز کرد.

سنایی و شعر زاهدانه

حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی (۵۴۵-۴۷۳ق) شاعر بلندمرتبه و عارف نامدار قرن ششم و از استادان مسلم شعر فارسی است.[۱۸]

دقاقی در مورد او می گوید:

> حکیم به غایت الغایت صافی اعتقاد پاک نیت است. موحد منفرد، صوفی شیعی، کامل [عامل]، صادق عاشق بوده و معاندان زمان و جهلهٔ دوران بعد از اتمام کتاب حدیقةالحقیقة با وی به عداوت برخاسته، رایات منازعات برافراشتند.[۱۹]

وی از شاعرانی است که در سبک عراقی شعر می سراید. ویژگی های این سبک بیان عرفانی، وصف فراق، به کار بردن صنایع ادبی و بهره‌مندی از آیات قرآنی است.[۲۰] در این سبک اگر شعری عاشقانه باشد دیگر مقام معشوق پست نیست، بلکه چنان والاست که قابل اشتباه با معبود است. مسائل مهم عرفانی مطرح در شعر این دوره عبارت است از: وحدت وجود، برتری عشق بر عقل، استناد به حدیث قدسی کنت کنزاً، مسئله تجلی و ظهور، ستایش شراب و بی خودی و بی خردی... اما در کنار اینها حمله به زاهد و صوفی هم (مثلاً در اشعار مولانا و سعدی و حافظ) رایج است. سبک عراقی، برخلاف سبک خراسانی ادبیاتی است درون گرا، عشق‌مدار، محزون و غیررئالیستی که بیش از آن که به آفاق نظر داشته باشد، به انفس نظر دارد.[۲۱]

Archive of SID

www.SID.ir

در آثار سنایی ظاهراً زهد شکل آغازین عرفان است. او هم در ادب تعلیمی ـ عرفانی استاد است و هم در ادب غنایی ـ عرفانی. قصاید و غزلیات، شکل عالی این گونه اشعار است و مثنوی او سرشار از مفاهیم تعلیمی است.

غزلیات او کلاً دو نوع است؛ دسته‌ای رنگ و بوی تغزل دارد که بعد در سیر تکاملی خود از طریق اشعار انوری (متوفای ۵۸۵ق)، ظهیرالدین فاریابی (متوفای۵۹۸ق)، جمال‌الدین اصفهانی (۵۸۸ق) و کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی (متوفای ٦۳۵ق) رشد کرد و با سعدی به اوج خود رسید و دستهٔ دیگر اشعار اخلاقی یا به اصطلاح عارفانه است که در سیر تکاملی خود از طریق اشعار خاقانی و نظامی و عطار بالید و با مولوی به اوج رسید.

نمونهٔ یکی از غزلیات عرفانی او:

ای دل ار مولای عشقی یاد سلطانی مکن — در ره آزادگان بسیار ویرانی مکن
همره موسی و هارون باش و در میدان عشق — فرش فرعونی مساز و فعل هامانی مکن
بی جمال خوب لاف از یوسف مصری مزن — بی فراق و درد یاد پیر کنعانی مکن
در خراباتی که این گوید که «فاسق شو» بشو — وندر آن مجلس که آن گوید:«مسلمانی»، مکن
پیش یأجوج هویٰ سدّ سکندروار باش — ور جنان جویی، غلو اندر جهانبانی مکن
آن اشاراتی که از عشقش خبریابی مکن — و آن عباراتی که از یادش جدا مانی مکن
چون ز مار و مرغ و دیو و دد بمانی باک نیست — چون ز نعم العبد وامانی سلیمانی مکن
پارسی نیکو ندانی حک آزادی بجو — پیش استاد لغت، دعوی زبان‌دانی مکن
چون مسلم زمزم و خانی تو را شد زان سپس — قصهٔ دریا رها کن مدحت خانی مکن
از سنایی حال و کار نیکوان بر رَس به جد — مرد میدان باش تن در می‌ده ارزانی مکن

دیوان سنایی، ص ٤٧٤

Archive of SID

www.SID.ir

مضامین عرفانی این شعر عبارت است از: بندهٔ عشق از سلطان والاتر است؛ باید یار مردان خدا بود؛ باید مایهٔ عشق و توفیق در درون شخص مهیا باشد؛ گاهی فاسق‌شدن از مسلمانی بهتر است؛ در مقابل هوی و هوس باید ایستاد؛ کسی که در طلب بهشت است به جهان نمی‌پردازد؛ هم باید به یاد او بود و هم دانست که نمی‌توان از او باخبر بود؛ سلیمان بودن موقوف به نعم‌العبد بودن است؛ اگر مایهٔ کار در تو نیست در طلب و ادعا مباش؛ اگر به جوی بهشت رسیدی وصف دریا را رها کن؛ هر که هستی در ذات خداوند به راستی بنگر؛ اهل ایمان غیبت نمی‌کند؛ حال نیکوان را از حال سنایی دریاب؛ فرومایه نباش.

چنان‌که پیداست برخی از این مضامین؛ اخلاقی، برخی دینی (شرعی) و برخی عرفانی است. شعر عرفانی در تکامل خود کم‌کم از مسائل دینی و اخلاقی می‌کاهد و صرفاً به مسائل عرفانی می‌پردازد. به طور کلی شعر ناپخته است و از نظر زبان و موضوع گاهی به خامی و پریشانی و سستی می‌گراید. بیشتر شبیه قصیده کوتاهی در موعظه و پنداست.

اما غزلیات عاشقانه سنایی خام‌تر و ابتدایی‌تر از غزلیات عارفانه او است:

از عشق ندانم که کی‌ام یا به که مانم — شوریده تنم، عاشق و سرمست و جوانم
از بهر طلب کردن آن یار جفا جوی — دل‌سوخته، پوینده، شب و روز دوانم
با کس نتوانم که بگویم غم عشقش — نه نیز کسی داند این راز نهانم
ده سال فزون است که من فتنهٔ اویم — عمری سپری گشت، من اندوه خورانم
از بس که همی جویم دیدار فلان را — ترسم که بدانند که من یار فلانم
از ناله که می‌نالم مانندهٔ نالم — وز مویه که می‌مویم چون موی نوانم
ای وای من ار من ز غم عشق بمیرم — وی وای من ار من به چنین حال بمانم

دیوان سنایی، ص ٤٤٥

Archive of SID

www.SID.ir

در مورد ویژگی‌های اشعار عرفانی سنایی باید گفت او بود که تعابیر تناقض‌نما را به صحنه شعر آورد. تعابیری که پیش‌تر در گفته‌های بزرگان عرفان مرسوم بود، نه در شعر. سنایی آفریننده غزل قلندریه است که چون در عطار نمود خوش‌تری دارد، در بحث عطار به آن اشاره می‌کنیم.[۲۲]

می‌توان گفت از میان اندیشه‌های بنیادین عالم عرفان هیچ اندیشه‌ای نیست که رگه‌ای از آن در شعر سنایی بازتاب نیافته باشد. از این‌رو، بیشتر استفاده‌هایی که اهل عرفان، حتی فیلسوفان و اهل حکمت، از شعر داشته‌اند، متوجه کارهای اوست.[۲۳]

سنایی، افزون بر دیوان قصاید، غزلیات، رباعیات و مقطعات که شامل حدود چهارده هزار بیت است، چند اثر منظوم دیگر دارد[۲۴] که عبارت‌اند از: حدیقةالحقیقة، کارنامهٔ بلخ، تحریمة القلم و مکاتیب سنایی.[۲۵]

اصولاً عرفان سنایی با نوعی زهد و شرع شروع می‌شود و به عرفان قلندرانه می‌انجامد. از مفاهیم کلیدی عرفان او نظام احسن و انسان کامل است.[۲۶] در عرفان سنایی عقل ستایش شده و حتی حدیقهٔ او با ستایش عقل آغاز می‌شود. اما باید دانست که واژهٔ عقل در کلام سنایی معانی متفاوتی دارد. فهم معنا و مفهومی که حکیم از واژهٔ عقل در نظر دارد، با وجود ایجاز در کلام او، کمی دشوار است. وی در بسیاری از ابیات آشکارا بیان نمی‌کند که کدام معنای عقل را در نظر دارد.

با وجود این، می‌توان ادعا کرد که در مجموع واژهٔ عقل در کلام حکیم در دو مفهوم به کار رفته است: ۱. عقل اول یا عقل کلی؛ ۲. عقل انسانی.

در کلام سنایی عقل کلی، اول آفریده‌ها و برترین برگزیده است:

کاول آفریده‌ها عقل است　　برتر از برگزیده‌ها عقل است

حدیقة‌الحقیقة سنایی، ص۶۲

Archive of SID

www.SID.ir

سنایی ویژگی‌های دیگر این عقل را ازلی و ابدی، مأمور اجرای ارادهٔ الهی، خامهٔ دفتر الهی و سبب نیک و بد می‌شمارد.

هر چه در زیر چرخ نیک و بدند — خوشه چینان خرمن خردند
چون در آمد به بارگاه ازل — شد بدو راست کار علم و عمل
هم کلید امور در دستش — هم ره امر بسته در هستش
مایه نیک و سایه بد اوست — سبب بود و هست باشد اوست

حدیقة الحقیقة سنایی، ص ۲۹۵

سنایی دربارهٔ عقل انسانی نیز ابیاتی دارد که در آنها درجات و مراتب خاصی برای آن قائل است. او در برخی ابیات عقل انسانی را می‌ستاید و در جایی دیگر آن را ناپسند می‌دارد. حکیم، عقلی را که مانع رشد آدمی گردد و جز به مصلحت و منفعت خویش نیندیشد، ناپسند دانسته؛ آن را عقیله و حجاب آدمی در راه مطلوب خوانده است.

عقل کان رهنمای حیلت تست — آن نه عقل است کان عقیلت تست
از برای صلاح دشمن را — عقل خوانده حواس روشن را

حدیقة الحقیقة سنایی، ص ۳۰۰

اما وقتی عقل، خود را از تعلق ماده رها سازد و در سایهٔ عنایت حق قرار گیرد و نور وحی بر آن بتابد، بیدار و آگاه شده و عامل فرامین الهی می گردد:

جوهری همچو عقل باید و بس — کز پی نفس کم زند چو نفس
وارث رسم و شرع دین باشد — از ازل تا ابد چنین باشد

حدیقة الحقیقة سنایی، ص ۲۹۷

Archive of SID

www.SID.ir

حکیم عقلی را که لباس عافیت پوشیده، و صفت آن تمیز صواب از خطا و پرهیز از زشتی و اشتیاق به نیکی است، راهبر آدمی در سیر و سلوک می‌داند که سالک را تا رسیدن به مرتبهٔ عقل کل و اتصال به مقام فناء فی الحق همراهی می‌کند. در ادامه، سالک برای پیمودن مسیر نهایی، مرکب عقل را به مرکب عشق همراه با درد بدل می‌سازد و سرانجام به جایی می‌رسد که دیار بقا است که در آن بقا فنا می‌گردد:

مرد را درد عشق راهبر است　　آتش عشق مونس جگر است

حدیقة الحقیقة سنایی، ص ۳۲۰

سنایی با طرح و الحاق نظریه عشق الهی به اندیشه نکوهش عقل جزئی، راه عقل‌ستیزی را هموار کرد و دیگران هم به پیروی او، از هیچ دشنامی در حق فلسفه و عقل فروگذار نکردند. سنایی می‌گفت:

عقل در کوی عشق نابیناست　　عاقلی کار بوعلی سیناست

حدیقة الحقیقة سنایی، ص ۳۰۰

سنایی معتقد است عشق بدون چون و چرا بر عقل برتری دارد و عاشقی بسته به فرد نیست و پیمودن راه توحید با عقل ناممکن است:

راه توحید را به عقل مجوی　　دیده روح را به خار مخار

دیوان سنایی، ص ۱۳۹

عقل تدبیر اندیش است، در حالی که عشق بر تدبیر می‌خندد و آن‌را به سخره می‌گیرد:

عقل را تدبیر باید، عشق را تدبیر نیست　　عاشقان را عقل تر دامن گریبان گیر نیست

عشق بر تدبیر خندد زآنکه در صحرای عقل　　هرچه تدبیر است، جز بازیچه تقدیر نیست

دیوان سنایی، ص ۸۰

Archive of SID

www.SID.ir

دست تقدیر الهی عقل را از پرده اسرار بیرون انداخته، در حالی که عشق پرورده پرده غیب است و رازدار الهی:

عقل را تقدیر چون از پرده بیرون کـرد گفـت　　گرد هر عاشـق مگـرد ای مختـصر هـان زینهـار

دیوان سنایی، ص۱٤۸

بنابراین می‌بینیم که سنایی عقل را در تقابل با عشق فرو کوفته و عشق را برتر و والاتر می‌داند.

عطار و عرفان عاشقانه

عطار مشهورترین شاعر عارفی است که نقش بسیار برجسته‌ای در تکامل شعر عرفانی دارد.[۲۷] مقام معنوی و تأثیر وجود او در تاریخ تفکر معنوی ایرانیان بسیار مهم و شایسته توجه و دقت است.[۲۸]

نامش محمد، کنیه‌اش ابوحامد، لقبش فریدالدین و تخلصش عطار بـوده اسـت.[۲۹] زادگـاه او را روستای کدکن از روستاهای نیشابور قدیم، تولدش را به سال ٥٤٠ق و شهادتش را به دست مغـول، در سال٦١٨ق دانسته‌اند. شغل عطاری که به وی و پدرش نسبت داده‌انـد نیـز از تخلـص «عطـار» آشکار است.

از بین ١١٤ اثر منسوب به او (به شماره سوره‌های قرآن)، در انتـساب *الهی‌نامـه*، *منطـق‌الطیـر*، *اسرارنامه*، *مصیبت‌نامه*، *مختارنامه*، *دیوان غزلیات*، و *تذکرةالاولیـاء* بـه وی هـیچ شـک و شـبهه‌ای نیست.

از چهار مثنوی مسلم عطار، سه مثنوی *الهی‌نامه*، *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* هر کدام شـامل یـک داستان جامع و اصلی است که درون آن، به مناسبت اندیـشه‌هـا و مفـاهیمی کـه در هـر جـا طـرح می‌شود، حکایت‌ها و تمثیل‌های کوتاه و بلنـد بـسیاری گنجانـده شـده اسـت. درون‌مایـهٔ اصـلی

Archive of SID

www.SID.ir

داستان‌های جامع کتاب‌های *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* و نیز بسیاری از غزل‌های عطار و نیز تمثیل‌های متعددی از مثنوی‌های عطار، دیدار خویشتن در گونه‌های مختلف است.[۳۰]

سه کتاب *الهی‌نامه* و *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامهٔ* عطار را باید بیان‌کنندهٔ یک دورهٔ کامل سلوک عرفانی دانست که به ترتیب، مراحل شریعت، طریقت و حقیقت را نشان می‌دهند.[۳۱]

شعر عطار غالباً عرفانی است. در غزل او مضامین سنایی و روانی غزل انوری دیده می‌شود؛ اما عرفان او پخته‌تر از سنایی است. بسیاری از اصطلاحات عرفانی مثل میکده، پیر مغان، خرابات، ترسا بچه که بعدها در غزل کسانی مثل حافظ دیده می‌شود، در شعر عطار هم هست.

غزلیات او را می‌توان به سه نوع عاشقانه، عرفانی و قلندری تقسیم کرد. غزل قلندری در حقیقت از فروع غزل عرفانی است که تکیهٔ آن سخن گفتن بر ضد عرف رایج و به دنبال بدنامی رفتن است. شاعر ظواهر شریعت را به نادیده می‌گیرد؛ میخانه و کلیسا را ترجیح می‌دهد. به فسق مباهات می‌کند؛ گاهی عاشق ترسایی می‌شود و تظاهر به بی‌دینی می‌کند؛ سخن از وصف رند و باده‌نوشی و لاابالیگری است؛ مرتکب منهیات می‌شود و تعریضی به زاهد و شیخ و صوفی دارد. بدین ترتیب غزل قلندریه، سخن صوفیان مکتب ملامتیه است:

منم آن گبر دیرینه که بت‌خانه بنا کردم — شدم بر بام بت خانه درین عالم ندا کردم
صلای کفر در دادم شما را ای مسلمانان — که من آن کهنه بت‌ها را دگر باره جلا کردم
به بکری زادم از مادر از آن عیسیم می‌خوانند — که من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم
اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند — گوا باشید ای مردان که من خود را فنا کردم

دیوان عطار، ص ۴۰۵

Archive of SID

www.SID.ir

عطار در تکامل ادبیات عرفانی و رفع دشواری‌ها و معضلات آن گام بلندی برداشت و با پیمودن گردنه‌های سخت سلوک و گذشتن از وادی‌های هولناک این راه بی‌امان، به کشف بسیاری از رموز و رفع بسیاری از حُجُب این راه بی‌زینهار دست یافت.[۳۲]

جریان فکری فلسفی عرفان عاشقانه که بیرون از قالب شعر و غزل از قرن سوم هجری موازی و دوشادوش عرفان عابدانه حرکت کرده بود، با ظهور عطار نظم و نسق و جان تازه‌ای گرفت و در عرصهٔ غزل فارسی به شیوه‌ای موزون و یک‌پارچه آراسته شد. در واقع اندیشه‌های وحدت وجودی و عشق (آسمانی ـ زمینی) از آثار سنگین و مدرسی که فقط در حوزهٔ فهم نخبگان بود، توسط عطار به حوزهٔ غزل، مثنوی و داستان‌های منظوم راه یافت.[۳۳]

عطار خود نیز در مواردی وامدار جسارت آثار عارفانهٔ سنایی و بی‌پروایی تغزل‌های عاشقانهٔ انوری است. بدین اعتبار او از طریق استفادهٔ استادانه از این ذخایر و بهره‌گیری از خلاقیت شاعرانهٔ خود، این دو ساختار سخن در مضمون و کلام را در هم آمیخت و اساس مکتبی جدید با عنوان «عرفان عاشقانه» را در ادب فارسی پی‌افکند.

شعر عطار، شعری است که به قول خودش عقل با آن بیگانه است و با این حال شعر حکمت است ـ حکمت دینی نه حکمت عقلی[۳۴] ـ شعر او آنگونه که خود آن را درک می‌کند شعر درد، شعر جنون، و شعر بی‌خودی است:

هر که را خوش نیست دل در درد تو — خوش مبادش زآنکه نی او مرد تو
ذره‌ای دردم ده ای درمان من — زآنکه بی‌دردت بمیرد جان من
کفر کافر را و دین، دیندار را — ذره‌ای دردت دل عطار را

منطق‌الطیر عطار، بیت ۲۵۰-۲۵۲

در برخورد اولیه به نظر می‌رسد جایگاه عقل در آثار عطار متفاوت است. گاهی عقل ستایش می‌شود؛ اما این ستایش هنگامی است که سخن از عقل و فکرت قلبی است. عقل و فکرتی که از دل

Archive of SID

www.SID.ir

پدید می‌آید و غیبی است. از ذکر مستفاد می‌شود، نه از علم و منطق؛ این فکر از آنِ اهل ذوق و عارفان است که به علم و معرفتی ورای این جهان راه می‌برد. چنین معرفتی البته از فکر عقلانی و فلسفی به دست نمی‌آید:

راهرو را سالک ره فکر اوست — فکر تی کان مستفاد از ذکر اوست
فکرت عقلی بود کفار را — فکرت قلبیست مرد کار را
سالک فکرت که در کار آمدست — نه ز عقل از دل پدیدار آمدست
اهل دل را ذوق و فهمی دیگرست — کان ز فهم هر دوعالم برتراست

مصیبت‌نامه عطار، ص ۵۷

از نظر عطار، عقل فلسفی که در کار خلقت چون و چرا می‌کند و در پی کشف علت امور است، نمی‌تواند به یقین برسد و کارش به شک و تردید در دین و بی‌دولتی از دین مصطفی می‌انجامد. از نظر وی، برای رسیدن به حقیقت دو چشم لازم است؛ یکی چشم عقل برای دیدن این عالم، و یکی چشم دل و جان برای دیدن آن عالم. کسی که می‌خواهد با چشم عقل آن عالم را هم ببیند گمراه می‌شود:

چو عقل فلسفی در علت افتاد — ز دین مصطفی بی‌دولت افتاد
نه اشکالست در دین و نه علت — به جز تسلیم نی این دین ملت
ورای عقل، ما را بارگاهیست — ولیکن فلسفی یک چشم راهیست
همی هر کو چرا گفت او خطا گفت — بگو تا خود چرا باید چرا گفت
چرا و چون نبات خاک وَهمست — کسی دریابد این کو پاکْ فهمست

مصیبت‌نامه عطار، ص ۵۰-۵۱

Archive of SID

www.SID.ir

در *«الهی‌نامه»* که زمینهٔ آن مربوط به مرتبهٔ شریعت است، کمتر می‌توان به نقد و تحقیر عقل برخورد. در این کتاب، عقل یکی از شش قوهٔ جان است، و اگر تسلیم شریعت باشد، مایهٔ سعادت است، ولی اگر در راه رسیدن به جاه و مال حیله‌اندیشی کند، مایهٔ زیان و شقاوت است. اما در *«منطق‌الطیر»* سخن از ناتوانی عقل در وصول به حقیقت است. عقل اگر چه از وجود حق خبر دارد، اما هرگز وی را به ژرفنای حق راه نیست.

در طریقت و سفر به سوی سیمرغ است که پای عشق در میان می‌آید و عقل لنگ و زمین‌گیر می‌شود و ترجیح عشق بر عقل آغاز می‌گردد. در اینجاست که عشق، آتش و عقل، دود است و حضور عشق، موجب غیبت و گریز عقل است. راه طریقت به عشق سپرده می‌شود.

عشق اینجا آتشست و عقل، دود — عشق آمد، در گریزد عقل زود
عقل در سودای عشق استاد نیست — عشق کار عقل مادر زاد نیست

منطق‌الطیر عطار، ص ۱۸۷

«مصیبت‌نامه»، از روی معرفت درباره عقل سخن می‌گوید و مقام عدل او را در برزخ میان حس و خیال و دل و جان معین می‌کند. عقل در *«مصیبت‌نامه»* و *«الهی‌نامه»*، فراتر از حد خود توصیف می‌شود؛ یافتن عیان بی‌نشان کار عقل نیست، بلکه کار جان، جان بالقوه یا سالک فکرت است. اما جان برای رسیدن به جان بالفعل یا حق باید از دل بگذرد که مظهر عشق است. مصلحت‌اندیشی کار عقل است. گذشتن از عقل و رسیدن به دل، پا گذاشتن در عالم عشق و بی‌قراری و جنون است. این عالمی است که عقل را بدان راه نیست.

درد عشق آمد دوای هر دلی — حل نشد بی‌عشق هرگز مشکلی
عشق در دل بین و دل در جان نهان — صدجهان در صدجهان در صدجهان
مصلحت‌اندیش نبود مرد عشق — بی‌قراری خواهد از تو درد عشق

مصیبت‌نامه عطار، ص ۳۴۶

Archive of SID

www.SID.ir

در غزل‌های عطار، سخن بر مدار عشق می گردد. اگر گاهی صفاتی مثل «پیر»، «پیش‌اندیش» و «دوربین» برای عقل جلوه می کند، اما صفات دیگری برای عقل ذکر می‌شود که تحقیرآمیز است. عقل، حیله‌گر، لجوج، سرکش، تن‌آسا، حیران، گزافه‌گو، پُر دعوی و فکور است. عقلی که حتی به کنه حس راه نمی‌برد، چگونه به کنه جان و خداوند پی خواهد برد؟ قطره‌ای آب، عمق دریای بی‌پایان را درنمی‌یابد:

بدان که عقل تو یک قطره است و قطره آب　　چگونه فهم کند کنه بحر بی‌پایان

دیوان عطار، ص ۸۱۱

عطار اشاره می کند که عقل برای حمل بار عبودیت لازم است؛ اما ربوبیت را جان تواند کشید. آنجا که پای جان در میان می‌آید، عقل از پای می‌افتد. آخرین بیت‌های عطار، پس از پایان سفر دراز سالک فکرت و رسیدن او به جان، چنان‌که اشاره کردیم، دالّ بر غیرعقلانی بودن تجربه‌های عرفانی و در زبان نگنجیدن هر تجربه و دریافتی است که در غیب عقل اتفاق می‌افتد:

حق عرفان آن زمان حاصل شود　　کاین چه عقلش خوانده‌ای باطل شود

عقل باید تا عبودیت کشد　　جانْت باید تا ربوبیت کشد

در بیان شرع صاحب حال شو　　لیک در حق کور گرد و لال شو

چون شنیدی سِرّ کار اکنون تمام　　نیز حاجت نیست دیگر والسلام

مصیبت‌نامه عطار، ص ۳۶۳

نباید فراموش کرد که منشأ درخشندگی اندیشه‌های ملای روم از پشت کوه‌های سر به فلک کشیدهٔ آثار و افکار شیخ نیشابور بیرون زده و طلوع کرده است.

Archive of SID

www.SID.ir

اجمالی از زندگی مولانا

سال ٦٠٤ق جلال‌الدین محمد در شهر بلخ که در آن ایام قبةالاسلام خراسان و از مراکز تجارت و علم و ادب در قلمرو فارسی‌زبانان به شمار می‌رفت، به دنیا آمد. پدر جلال‌الدین، محمد بن حسین بن احمد خطیب، معروف به بهاءالدین ولد یا بهاءولد (٦٢٨-٥٤٥ق)،[۳۵] و ملقب به «سلطان العلماء» عارفی برجسته در بلخ بود.[۳٦] «بهاءولد، به عنوان قاضی هم در علوم ظاهری (شریعت) مرجعیت داشت و هم در علوم باطنی (طریقت) و از این‌رو هم مسلمانان عادی را در انجام وظایف دینی‌شان هدایت می‌کرد و هم گروهی برگزیده از مریدان را در راه تزکیهٔ نفس و دستیابی به کمال معنوی راه می‌نمود».[۳۷] علت‌های چندی سبب شد تا بهاءولد به سمت بلاد روم هجرت کند و باقی عمر را در آن سامان رحل اقامت افکند.[۳۸] بنا به گفتهٔ افلاکی، بهاءولد صبح روز جمعه ۱۸ربیع‌الاخر سنهٔ٦٢٨ق وفات یافت.[۳۹]

مولانا به هنگام مرگ پدر، در ٢٤ سالگی، استاد علوم ظاهری به شمار می‌رفت، به طوری که نام او در فهرست اسامی فقهای حنفی ثبت شد. از این‌رو پس از مرگ پدر، وظایف او را در مقام واعظ، مرجعیت دینی و قضا به عهده گرفت.

در سال٦٢٩ق برهان‌الدین ترمذی، از مریدان بلندپایهٔ بهاءولد به قونیه آمد. وی بعد از وفات بهاءولد، به سراغ فرزند وی رفته، مشغول آشنا ساختن او با و رموز عمیق‌تر عرفان گردید.

این دوره از زندگی مولانا که از آن به دومین مرحله از عمر او یاد می‌کنند از بیست و پنج سالگی آغاز شده و تا سی و نه سالگی ادامه می‌یابد؛ یعنی زمانی که دیدار مولوی و شمس‌الدین تبریزی اتفاق افتاده،[٤٠] شخصیت سوم مولانا آشکار می‌شود.

مولانا بعد از این دیدار، روش خود را تغییر داد و مکتب عشق و محبت را پیش گرفت. البته نباید نقش شمس را بیش از حد بالا برد؛ زیرا مولانا به هنگام دیدار با شمس، خود کاردانی به کمال بود.

Archive of SID

www.SID.ir

به نظر می‌رسد که شمس یک تأثیر روحانی خدا فرستاده بود که به یک معنا، به حالات تفکرات درونی مولانا، در شکل شعر، صورت خارجی داد و اقیانوس هستی او را به چنان حرکتی انداخت که موج‌های عظیمش تاریخ ادبیات فارسی را تغییرداد.

دیدی که چه کرد آن یگانه — برساخت پریر یک بهانه
در دست همیشه مصحفم بود — وز عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنی که بود تسبیح — شعرست و دوبیتی و ترانه

کلیات شمس، غزل ۲۳۵۱، بیت ۱ و ۱۶-۱۷

پس از ماه‌های طولانی که از این آشنایی سپری شد، بنا به گفتهٔ شرح حال نویسان، شمس بیمناک از خشم اطرافیان مولوی، قونیه را بی‌خبر ترک گفت و ناپدید شد.

جلال‌الدین در روزهای پاییزی سال ۶۷۲ق گرم صحبت یاران بود که ناگاه در بستر بیماری افتاد و دانست که لحظهٔ دیدار معبود نزدیک است. پس این غزل معروف را سرود:

چرا پژمرده باشم من که بشکفتست هر جزوم — چرا خر بنده باشم من بُراقی زیر زین دارم
چرا از ماه وا مانم نه عقرب کوفت بر پایم — چرا زین چاه بَرنایم چون من حبل متین دارم

کلیات شمس، غزل ۱۴۲۶، بیت ۸-۹

سرانجام روز یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر سال ۶۷۲ق وقتی آفتاب ظاهر زردرو می گشت، آن خورشید معرفت نیز به غروب نشست.[۴۱]

مولوی و اوج عرفان ادبی

عطار شعر عرفانی را به اوجی بی‌سابقه و دور از دسترس رساند که تنها جلال‌الدین محمد بلخی توانست با تسخیر آن، چنان تحولی ایجاد کند که جایگاه او در عرفان ادبی برای تمام قرون و

Archive of SID

www.SID.ir

نسل‌های انسانی به عنوان قله‌ای تسخیرناپذیر باقی ماند. این عارف گرانقدر در شعر و عرفان، آثاری را بر جهانیان عرضه داشته که برخی از آنها با گذشت قرون و روزگاران پیاپی هنوز مقام والای خود را حفظ کرده، بیش از پیش بر عظمتشان افزوده شده است.

غزلیات مولانا، غزلیاتی است زنده که غالباً در حال شور و نشاط سروده شده است و برای بسیاری از آنها شأن سرودی در دست است. به طور کلی حقیقت‌نمایی در غزلیات مولانا از سطح والایی برخوردار است؛ برای مثال، آنجا که می‌گوید:

شاگرد تو می‌باشم گر کودن و کژ پوزم — تا از آن لب خندانت یک خنده بیاموزم
ای چشمه آگاهی، شاگرد نمی‌خواهی؟ — چه حیله کنم تا من خود را به تو در دوزم؟
باری ز شکاف در، برق رخ تو بینم — ز آن آتش دهلیزی صد شمع برافروزم

کلیات شمس تبریزی، غزل ۱۴۶۳

ذهن، بی‌تابانه می‌خواهد شعر را به شمس تبریزی مربوط کند.

نگاه‌های مولوی و در نتیجه، استعارات و تشبیهات او معمولاً جدید است. وزن غزل‌ها متنوع است و ظاهراً از ۴۸ وزن استفاده کرده است که برخی از نوآوری‌های اوست. از آنجا که مولانا شاعری صاحب‌سبک است، بسیاری از تعبیرها و نگاه‌ها، خاص خود اوست و در نتیجه، غزل او کاملاً از غزل‌های دیگران متمایز است.

ویژگی‌های مهم شعری او عبارت است از آهنگ قوی شعر، خاصیت حقیقت‌نمایی و باورداشت، تأثیرگذار بودن (بلاغت)، نشاط و غم‌ستیزی، وجه‌شبه‌های نوین عرفانی، فراوانی تلمیح، زبان نمادین، عرفانی که ژرف‌ساخت حماسی دارد و می‌توان بدان عرفان حماسی گفت و از همه مهم‌تر سرزندگی، شور، خلق‌الساعة بودن و تازگی داشتن به نحوی که معمولاً مسبوق به

Archive of SID

www.SID.ir

سابقه‌های آشنا نیست. نگاه مولانا فقط نگاه خود مولاناست که بر زبان او اثر نهاده است. نمونه‌ای از غزل‌های او:

بنمـای رخ کـه بـاغ و گلـستانم آرزوسـت — بگـشای لـب کـه قنـد فـراوانم آرزوسـت
ای آفتـاب حـسن بـرون آ دمـی ز ابـر — کـان چهـرهٔ مشعـشع تابـانم آرزوسـت
بـشنیدم از هـوای تـو آواز طبـل بـاز — بـاز آمـدم کـه سـاعد سـلطانم آرزوسـت
گفتـی ز نـاز بـیش مرنجـان مـرا بـرو — آن گفتنـت کـه بـیش مرنجـانم آرزوسـت
و آن دفع گفتنت که برو شـه بـه خانـه نیـست — و آن نـاز و بـاز و تنـدی دربـانم آرزوسـت

...

گوشـم شـنید قـصّهٔ ایمـان و مـست شـد — کو قسم چشم؟ صـورت ایمـانم آرزوسـت
بنمـای شـمس مفخـر تبریـز رو ز شـرق — مـن هدهـدم حـضور سـلیمانم آرزوسـت

کلیات شمس تبریزی، غزل ۴۴۱

اما آن چه قابل تأمل است زبان نمادین مولاناست. شعر مولانا بیش از آن کـه استعاری باشد نمادین است و این ویژگی معمولاً در اشعار عرفانی دیده می‌شود. او در این شعر با زبانی نمادین رابطهٔ روح و خداوند را بیان کرده و سپس آن را با داستان خود و شمس ملموس ساخته است. شمس همان سلیمان است و مولانا هدهد. سلیمان رمز خداست. شمس تبریزی تمثیل انسان کامل که مظهر خداوند است. فرعون نماد تن و نفس و مادیات و دنیای ظاهر است. ویژگی حقیقت‌نمایی بسیار قوی است. از آنجا که داستان مولانا و شمس حقیقی بوده است هر جمله و مصراع و بیت تأثیری دوچندان در خواننده دارد و همواره در فکر ربط‌دادن آنها به زندگی حقیقی مولانا و داستان او با شمس است.

Archive of SID

www.SID.ir

اشعار وی از نظر فکری بسیار صمیمی و تأثیرگذار (بلیغ) است. در کنار مضامین بلند عرفانی و مذهبی از امور معمولی حقیقی‌نما سخن می‌گوید: گفتی ز ناز بیش مرنجان مرا برو/آن دفع گفتنت که برو شه به خانه نیست؛ هر چند لحن غم‌انگیزی دارد اما نشاط و شادی را مطرح می‌کند. شعر مولانا، شعر عرفانی از نوع حماسی است. او روحی پرغرور و بزرگ دارد. به دنبال ناممکن‌ها و اوج‌هاست: شیر خدا و رستم دستانم آرزوست/من ماهیم، نهنگم، عمانم آرزوست. مولانا به رؤیت عقیده دارد:

گوشم شنید قصه ایمان و مست شد　　کو قسم چشم؟ صورت ایمانم آرزوست

زندگی غریب او با شمس تبریزی (و سپس با صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی)، اساس وجوه سبکی در آثار اوست و باعث شده است که منظومهٔ فکری مولانا، در کهکشان نور باشد؛ برای مثال، از آنجا که شمس تبریزی، خورشید است، دشمنان او «دشمن خورشیدند» که گمان نمی‌کنم چنین تعبیری جز مولانا در آثار کس دیگری آمده باشد:

کی گفت که آن زندهٔ جاوید بمرد　　کی گفت که آفتاب امید بمرد

آن دشمن خورشید بر آمد بر بام　　دو دیده ببست و گفت خورشید بمرد

کلیات شمس تبریزی، رباعی ۸۰۶

اِسناد مردن به خورشید که اسناد مجازی نوینی است هم برگرفته از همان زیربنای فکری است که بدان اشاره شد و از اینجاست که در تعریف سبک گفته‌اند هر نگرش تازه‌ای به جهان درون و بیرون، به زبان نوینی می‌انجامد. یا از آنجا که شمس تبریزی در حکم جبرئیل امین است و شایع بود که او را با دشنه کشته‌اند می‌گوید:

کی گفت که روح عشق انگیز بمرد　　جبریل امین ز دشنهٔ تیز بمرد

کلیات شمس تبریزی، رباعی ۵۳۴

Archive of SID

www.SID.ir

همچنین اسناد مردن جبرئیل آن هم با دشنهٔ تیز، اسناد بی‌سابقهٔ بی‌مانندی است. به هر حال زبان مولانا کاملاً مربوط به زندگی اوست و از این دیدگاه صاحبْ‌سبک‌ترین شاعران است که هر هیجان و دگرگونی روحی در او منجر به تعبیر و ترکیب و تصرف زبانی نوینی شده است.

در ورای غالب ابیات و داستان‌های مثنوی و به اصطلاح در ژرف ساخت آن، ماجرای پرسوز و گداز او با شمس تبریزی نهفته است که بهانهٔ مولانا برای پرداختن به موضوع مورد علاقه‌اش، یعنی انسان کامل است. دانسته‌های بسیار او در معارف اسلامی از ویژگی‌های سبکی این کتاب است. حکایتی را شروع می‌کند و ذهن پربارش به سرعت او را از مسیر داستان دور کرده، به طرح مطلب و حکایتی دیگر می‌کشاند. مثنوی کتابی تمثیلی با زبانی نمادین است و شیوهٔ آن «حکایت در حکایت» است. داستان‌ها زنده است و گاهی خود آنها را تفسیر و تأویل می‌کند (چنان‌که آیات و احادیث را). آنچه مایه شگفتی است این که مولانا بدیهه‌سرایی می‌کرد، و حسام‌الدین چلبی آنها را می‌نوشت. با وجود این، زبان او کاملاً ادبی و به طور حیرت‌آوری مشتمل بر صنایع بدیعی و بیانی است. به لحاظ وسعت فکر هیچ شاعری با مولانا قابل قیاس نیست. مثنوی کتابی است که می‌توان در مورد آن کتاب‌ها نوشت.

مثنوی در ظاهر مجموعه‌ای عرفانی است؛ اما در باطن به داستان زندگی مولانا با شمس تبریزی تکیه دارد که نمونهٔ کوچکی از تأثیر حضور انسان کامل در زندگی سالک است. سایهٔ پنهان شمس در پس بیشتر ابیات و داستان‌های مثنوی حضور دارد و این است منظور مولانا که بارها گفته بود مثنوی هیچ نیست جز داستان من و یاران من.[۴۲] و این است راز حقیقت‌نمایی مثنوی که آن را مانند غزلیات حافظ مؤثر و در دل‌ها زنده نگاه داشته است. گیرایی مثنوی از آنجاست که خواننده از لابه‌لای داستان‌ها، بوی عشق و سوزی واقعی را هنوز پس از گذشت سال‌ها احساس می‌کند. بعد از مقدمه مثنوی در آغاز نخستین داستان می‌گوید:

Archive of SID

www.SID.ir

بشنوید ای دوستان این داستان　　خود حقیقت نقد حال ماست آن

مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۵

و از آغاز به خواننده می گوید که داستان را بر مبنای زندگانی من تأویل و تفسیر کن. حسام‌الدین از همان آغاز سرایش مثنوی همواره در پی آن است که دربارهٔ شمس تبریزی بپرسد و مولانا دوست ندارد صریح و بی‌پرده سخن گوید:

چون حدیث روی شمس الدین رسید　　شمس چارم آسمان سر در کشید

واجب آید چون که آمد نام او　　شرح رمزی گفتن از انعام او

این نفس جان دامنم بر تافتست　　بوی پیراهان یوسف یافتست

مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۵-۱۲۳

حسام‌الدین می گوید:

از برای حق صحبت سال‌ها　　باز گو حالی از آن خوش حال‌ها

مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۶

مولوی در آثار خود، پیچیده‌ترین مسائل عرفانی را به ساده‌ترین صورت لباس سخن می‌پوشاند و در خور فهم عامه ارائه می دهد؛ برای مثال، آفرینش آدمی از خاک و تکامل صورت خلقی او را چنین تصویر می کند:

جرعه‌ای بر ریختی ز آن خفیه جام　　بر زمین خاک من کأس الکرام

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست　　بر سر این شوره خاک زیر دست

جوش کرد آن خاک و ما ز آن جوششیم　　جرعه‌ای دیگر که بس بی کوششیم

مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۷۲-۳۹۰ و ۳۹۱

Archive of SID

www.SID.ir

گنج مخفی بد ز پرّی چاک کرد　　خاک را تابان‌تر از افلاک کرد

گنج مخفی بد ز پرّی جوش کرد　　خاک را سلطان اطلس پوش کرد

مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۶۲-۲۸۶۳

مولوی برخلاف ابن‌عربی یا صدرالدین قونوی، متون نظری نظام‌مندی به رشتهٔ تحریر در نیاورده است، اما در قالب حکایت‌ها و تمثیل‌ها یا سایر شکل‌های ادبی و نمادپردازی‌های شاعرانه، تقریباً به همهٔ مسائل الهیات پرداخته است.

به گفتهٔ استاد جلال‌الدین آشتیانی وی «اثری جامع و عظیم را برای طالبان حق در سلک نظم و به قید تحریر درآورد تا خواص ارباب معرفت را راهنمایی مفید باشد... ودر القای معارف الهیه آنچنان چیره‌دست است که فیض اثر بی‌مانند او مبتدیان با ذوق را نیز نافع است».[۴۳]

جذبه عشق

تمام آثار مولانا اعم از نثر و نظم و تمام ابیات مثنوی معنوی و کلیات شمس تبریزی همه در بیان عشق به انسان کامل است.

عشق واقعی در نظر مولانا علقه‌ای است که به انسان کامل ابراز می‌شود و یا کمال خویش را در وجود وی می‌یابد و به محض اینکه حالت جذبه فروکش کرد، عشق پهنهٔ دنیا را می‌پوشاند و تمام انسان‌ها حتی تمام جانوران را در برمی‌گیرد و خیر، جمال، خوبی، کمال و وحدت را آماج خود قرار می‌دهد.

جمله معشوق است و عاشق پرده ای　　زنده معشوق است و عاشق مرده ای

چون نباشد عشق را پروای او　　او چو مرغی ماند بی‌پر، وای او

مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۰-۳۱

Archive of SID

www.SID.ir

عشق یگانه اکسیری است که انسان را به مقام انسانیت می‌رساند و او را از حرص و کبر و هستی و خودبینی می‌رهاند:[۴۴]

هر که را جامه ز عشقی چاک شد — او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

شاد باش ای عشق خوش سودای ما — ای طبیب جمله علت‌های ما

ای دوای نخوت و ناموس ما — ای تو افلاطون و جالینوس ما

مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۲-۲۴

مولانا اهل مطالعهٔ آثار محققان و اشعار صاحبدلان بوده است و برتر از همه، سیر او در آیات قرآنی و احادیث نبوی و ولایی و تفاسیر ارباب تحقیق و اشعار شعرای بزرگ ـ ایران و عرب ـ و تاریخ گذشتگان سبب شده است تا آن بزرگوار با بسط ید و چیرگی حیرت‌آور در دانش، موفق به سیر و سلوک در طرق ظاهر و باطن شود. احاطهٔ او به علم تفسیر و تأویل و پرهیز از تأویلات بارده از انس وی با قرآن حکایت دارد.[۴۵]

تکیه بر هدایت قرآنی

برخلاف دیوان کبیر که شامل غزلیات، ترجیعات و سایر اشعار پراکنده مولانا است که بعدها در یک مجموعه گردآوری شد، مثنوی اثر یکدستی است که از آغاز به همین شیوهٔ حاضر سروده شده است.

مولانا با ترفندی نغز و شاعرانه، مثنوی خود را با سخن از نی آغاز می‌کند و همهٔ مثنوی را به عنوان ناله‌هایی که از این نی شگفت برمی‌خیزد، معرفی می‌کند. نی نماد انسانی است که به خودآگاهی درونی رسیده است، خفتگی راه را فرو نهاده است، به بیداری دست یافته است، می‌داند که در این جهان خاک، در زندان تن، بیگانه‌ای آواره است، بهشت گمشدهٔ خویش را به یاد آورده

Archive of SID

www.SID.ir

است، پیلی است که ناگهان از هندوستان خویش یاد می‌آورد. پس به درد و دریغ می‌نالد تا مگر بدان هندوستان که هندوستان جان است، بازگردد.[٤٦]

مولوی در این منظومهٔ بلند، مسائل مهم عرفانی، دینی و اخلاقی را مطرح کرده و هنگام توضیح به ایراد آیات، احادیث، امثال و یا تعریض بدانها مبادرت جسته است. مبانی و مسائل اساسی تصوف و عرفان، از طلب و عشق گرفته تا مراحل کمال عارف با توجه به تطبیق و تلفیق آنها با آموزه‌های شرع و آیات قرآنی و احادیث و سنت‌های نبوی، و نیز با توجه کامل به سخنان، اعمال و سنت‌های مشایخ پیشین، مورد تحقیق قرار گرفته و همراه هر تحقیق عرفانی حکایت‌ها و تمثیل‌هایی برای تشحیذ ذهن خوانندگان ذکر شده و هر جا که مصلحت بوده، اشاراتی به آداب اجتماعی و اخلاقی که رهبران عرفا به نظر اعتبار بدانها می‌نگریسته‌اند، صورت گرفته است.[٤٧]

برخلاف تصویری که در روزگار ما از مولانا در غرب ترسیم کرده‌اند و او را به سیمای رسولی در آورده‌اند که نه از دیر است و نه از کنشت ـ یعنی منادی دین و مذهب الهی خاصی نیست ـ و در طریقت او افراد می‌توانند فارغ از آداب و رسوم مسلّم دینی، به ویژه دین اسلام، به استکمال روح خود بپردازند، مولانا تأکید می‌کند که قرآن و پیامبران، راهنمایان روحانی بشرند و آنها را بر همه چیز مقدم می‌داند.

چون تو در قرآن حق بگریختی — با روان انبیا آمیختی

هست قرآن حال‌های انبیا — ماهیان بحر پاک کبریا

...

روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند — انبیای رهبر شایسته‌اند

مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۳۷-۱۵٤

Archive of SID

www.SID.ir

رسالت انبیا آن است که با مردم بپیوندند؛ یعنی جزءها را به کل متصل سازند:[۴۸]

ور تو گویی جزء پیوسته کل است — خار می‌خور، خار مقرون گل است
جزء یک‌رو نیست پیوسته به کل — ور نه خود باطل بدی بعث رسل
چون رسولان از پی پیوستن‌اند — پس چه پیوندندشان چون یک تن‌اند
این سخن پایان ندارد ای غلام — روز بیگه شد حکایت کن تمام

مثنوی معنوی، بیت ۲۸۱۱-۲۸۱۴

برخلاف تصویرهای نادرست از مولوی در غرب، آثار وی نشان‌دهنده این است که وی پاسدار مشتاق شریعت نیز هست.[۴۹] عشق و علاقهٔ او به پیامبر اسلام، پرشور و عمیق بوده و از صمیم دل به سنت‌های اسلامی پای‌بند است. اگر در اشعار خود کلمات و جملات بی‌شماری از قرآن را گنجانیده یا در شعرهای خود، چه در غزلیات و چه در مثنوی، اشارات فراوانی به این کتاب مقدس دارد، جای شگفت نیست. او کلام قرآن را گاهی به همان صورت عربی آیات، و گاهی به صورت برگردان پارسی به کار می‌برد.[۵۰] جلال‌الدین به هیچ روی تردید نداشته که قرآن وحی مطلق و نهایی الهی است.[۵۱]

مولانا در اواخر دفتر پنجم مثنوی می‌گوید، معنای قرآن را تنها از دو راه می‌توان یافت: نخست با تحقیق در قرآن و دیگر با مراجعه به فردی که هوای نفس را کشته و خود را پیش قرآن، قربانی کرده و «عینِ روحِ او قرآن شده است»:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس — وز کسی کآتش زده ست اندر هوس
پیش قرآن گشت قربانی و پست — تا که عین روح او قرآن شده ست

مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۱۲۸-۳۱۲۹

Archive of SID

www.SID.ir

حکایت‌ها و قصه‌های بسیاری در مثنوی هست که در تبیین و عقاید مولانا بیان شده است که بیشتر آنها لطیف، آموزنده و متعالی است و شماری رکیک، سست، خشن و حتی وقیح است. این داستان‌ها و حکایت‌های پیشین به صورت خشک و جامد در مثنوی نیامده، بلکه مواد تشکیل دهندهٔ آنها در دست هنرمند مولانا همچون موم نرم است و او بر اساس مقصود خود به آنها شکل می‌دهد.

زبان مولوی

کلام مولوی ساده و دور از هرگونه آرایش و پیرایش است؛ ولی او در عین سادگی چنان با مهارت سخن‌پردازی کرده است که بی‌گمان باید او را در ردیف نخست سخنوران ادب فارسی جای داد. وی در شرح دشواری‌های مسائل عرفانی با سادگی تمام چنان‌که در خور فهم خواننده باشد، مهارت تمام دارد. در روشن ساختن مطالب گوناگونی که در پیش می‌گیرد، با توسل به تمثیل‌ها و قصه‌ها و بهره‌گیری از امثال و حکم رایج در عصر خود، به معنای حقیقی توانا است. دامنه وسیع آگاهی‌های او در دانش‌های گوناگون شرعی اعم از فقه، کلام، فلسفه، عرفان، نجوم و بلکه در همهٔ مسائل ادبی حیرت‌انگیز است. کلام گیرای وی که دنبالهٔ سخنان شاعران اسلامی است، شیرینی و زیبایی خاصی دارد و در درجه‌ای از ذوق و لطافت است که عالم و عامی و پیر و جوان را با هر عقیده و نظری، به خود مشغول می‌سازد.

آثار مولانا در نظم و نثر از حیث وسعت و تنوع قابل ملاحظه است. در نظم و شعر، اعجاز وی به نحوی است که گاه خوانندهٔ با ذوق را با خود به ملکوت سیر می‌دهد و چه بسیارند ارباب ذوقی که در مرور آثار وی از خود بیگانه می‌شوند. آثار منثور او جایگاه آثار منظوم را ندارد. اما شناخت آنها برای فهم درست آثار منظوم او لازم است.

Archive of SID

www.SID.ir

تجارب روحانی در دیوان شمس

روح شادمانه‌ای که در غزلیات مولانا موج می‌زند، در غزل‌های شاعران دیگر کمتر دیده می‌شود. حالتی پرهیجان و آکنده از شور و حرکت که در بیشتر این غزل‌ها است، ویژگی عمدهٔ غزل‌سرایی مولانا است. غزل‌های ساده و بی‌قید او حالتی صمیمانه دارند و همین باعث می‌شود که الفاظ و تعبیرهای شعر او گاه کوبنده و سیل‌آسا شود و طغیان واقعی روحی پرهیجان را نشان بدهد.

دیوان شمس، تنها دیوان شعر نیست، غوغای یک دریای متلاطم طوفانی است. دیوان شمس، بازتاب یک روح ناآرام و پر از هیجان و لبریز از شور و جذبه است.[۵۲]

«احساس» کلی‌ای که از خواندن دیوان شمس حاصل می‌شود، احساس مستی روحانی و عشقی پرجاذبه است. می‌توان گفت بیشتر غزل‌های دیوان شمس حالت‌ها یا تجربه‌های روحانی خاصی را بیان می‌کند؛ مانند وصل به حق یا فراق بعد از وصال که با نمادها و خیال‌بندی‌های مناسب توصیف شده‌اند. «بی‌گمان در ادب فارسی و فرهنگ اسلامی و فراتر از آن در فرهنگ بشری در هیچ مجموعهٔ شعری به اندازهٔ دیوان شمس، حرکت و حیات و عشق نمی‌جوشد»:[۵۳]

یار شدم یار شدم با غم تو یار شدم — چون که رسیدم برِ تو از همه بیزار شدم
گفت مرا چرخ فلک عاجزم از گردش تو — گفتم این نقطه مرا کرد که پرگار شدم
غلغله‌ای می‌شنوم روز و شب از قبّهٔ دل — از روش قبّهٔ دل گنبد دوّار شدم

کلیات شمس تبریزی، ص۵۳۹، غزل ۱۳۹۲

دیوان شمس دربردارندهٔ قطعات آموزنده فراوانی است. یک سوم از دیوان کبیر به شمس اختصاص یافته است؛ ولی بیشتر غزل‌ها فاقد تخلص‌اند و اغلب با عبارتهایی مثل «خمش» یا «خمش کن» پایان می‌پذیرند. شماری از غزل‌ها هم به ستایش افراد دیگری می‌پردازد که در بیان

Archive of SID

www.SID.ir

او، نماد انسان کامل‌اند. نکتهٔ بسیار مهمی که غالباً فراموش می‌شود، این است کـه بخـشی از دیـوان شمس طی ۱۲-۱٤سال پایانی زندگی مولانا؛ یعنی هم‌زمان با مثنوی سروده شده است.

مثنوی حاصل تجارب عرفانی اسلام

بی‌گمان اثر بزرگ و بی‌همتای مولانا، مثنوی است که در عالم شعر، می‌تـوان آن را زبـده و حاصـل جمیع تجارب عرفانی دنیای اسلام به شمار آورد. این اثر منظوم به نـوعی دایـرةالمعـارف افکـار و عقاید مولانا نیز به حساب می‌آید.

مثنوی کتابی است تعلیمی در زمینهٔ عرفان و اخلاق و معارف. آوازهٔ مولانا بیشتر به خاطر همین کتاب است. هر چند تا آن زمان آثار گرانقدری نظیر *منطق‌الطیر* عطـار و *حدیقـةالحقیقـة* سـنایی از مهم‌ترین کتاب‌های عرفانی به شمار می‌رفتند، با ظهور مثنویِ مولانا و جامعیـت آن جلـوهٔ کمتـری یافتند و در واقع در سایه آن قرار گرفتند.

شیوهٔ بیانی مولانا در مثنوی بر سه پایه استوار اسـت: اجمـال و تفـصیل، بیـان تمثیـل، و قطـع و وصل‌های ضروری و مناسب. باید دانست که همهٔ مطالب مثنوی در یک سطح نیستند، بلکه مثنوی، سه نوع مخاطب دارد: عام، خاص و أخص.

پاره‌ای از ابیات مثنوی، متوجه عامهٔ مردم است؛ گویی مولانا در مجلـس وعـظ و خطابـه حاضـر شده و سخنانی مانند نصایح و پندها در سطح فهم ذهن عموم مردم ایراد می‌کنـد، و همگـان بـه قـدر توان خود از آن سخنان بهره‌مند می‌شوند؛ قسم دوم، مخاطبان خاص دارد و مطالبی است که مولانا بـا یاران دمساز و همدمان همراز خود در خلوت گفته است؛ بخش سوم، مخاطبان أخص دارد و نـوعی حدیث نفس است که مولانا در حالت جذبه و شور عشق و یا در مراقبه و استغراق داشته است.[٥٤]

Archive of SID

www.SID.ir

اصطلاحات عرفانی در آثار وی بسیار کم به کار رفته است. اساساً کاربرد اصطلاحات آنچنانی برای تبیین خواسته‌ها با روح و اندیشهٔ مردمی او سازگار نبود. به نظر وی آن اصطلاحات توضیح نبود، بلکه تعقید به شمار می‌آمد؛ او هم در دیوان کبیر و هم در مثنوی برای گشودن مسئله وحدت وجود و تشریح دیدگاه‌های فلسفی و اخلاقی خویش، زبان مردم را به کار می‌برد و حکایت‌های خود را کاملاً متناسب با روان‌شناسی مردم عادی می‌پردازد و آرای خویش را با بهره‌برداری از امثال و حکم بیان می‌کند.[۵۵]

مولانا در آثارش از اصول و اصطلاحات فلسفی عصر خویش مانند عقل کل، هیولا، عقول افلاک و تجسد اعمال دنیا در آخرت بحث کرده است؛ اما غرض او از این مباحث، تعلیم عقاید فلسفی به خواننده و شنوندهٔ آثارش نیست، بلکه از آنها برای ابلاغ باورهای اخلاقی و عملی بهره می‌گیرد و چون هدفی جداگانه دارد، با فلسفه و فیلسوفان به معارضه می‌پردازد.[۵۶]

باید یادآور شد که او برای بیان و تبلیغ هر نوع اندیشه و تحلیل و گسترش هر اصلی به دلایل منطقی و نظرگاه‌های فلسفی دست نمی‌یازد. با آنکه بی‌گمان از تقریرات حکیمان مسلمان دربارهٔ مفاهیم فلسفی یونانیان آگاه بوده است، غالباً خود را از بحث حکمت یونان دور نگاه می‌دارد. با وجود این کسی نیست که فلسفهٔ اسلامی را پذیرا نباشد. فلسفه را به دلیل اتکای آن به عقل و استناد به وهم، نکوهش می‌کند. اما بر اهمیت «حکمت دینی» تأکید می‌کند که به «فوق فلک» پر می‌کشد و بسیار برتر از «حکمت دنیا» است که بر «ظن و شک» آدمی می‌افزاید.[۵۷]

در گذشته پژوهشگران بر آن بوده‌اند که مولانا «عقل ـ مقابل عشق ـ را از شیطان می‌داند [زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است][۵۸] یا می‌گفتند مولانا «به زبان احساس و خیال» سخن می‌گوید «نه به زبان عقل»؛ اما این تقسیم‌بندی بسیار سطحی است. مولانا از دو نوع عقل سخن

Archive of SID

www.SID.ir

می گوید که یکی را می توان از کتاب و آموزگار آموخت. اما عقل حقیقی که در قرآن از آن یاد شده از لوح محفوظ آسمان است و تنها از «بخشش یزدان» ممکن است به فردی برسد:

عقل دو عقل است اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی

...

عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمهٔ آن در میان جان بود

کلیات شمس تبریزی، دفتر چهارم، بیت ۱۹۶۴ و ۱۹۶۰

مولانا معمولاً اختلاف این دو را با اصطلاحات فلسفی عقل جزئی و عقل کلی بیان می کند. همهٔ ما نیازمند عقل کل هستیم که افراد کامل العقل، یعنی نبی یا ولی، از آن برخوردارند؛ اینان عرشیان خاک‌نشین‌اند که خداوند چشم بصیرت و دیدهٔ سِرّبین به آنان عطا کرده است:

مر تو را عقلی است جزئی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان

جزء تو از کل او کلی شود عقل کل بر نفس چون غلی شود

کلیات شمس تبریزی، دفتر اول، بیت ۲۰۵۲-۲۰۵۳

این عقل جزئی، بی‌راهنمایی عقل کاملِ آن جهانی، ما را به گمراهی می‌برد.[۵۹] بنابراین، مولانا استفاده از عقلی را نکوهش می کند که از هدایت عقل کامل بی‌بهره مانده، یا از هدایت آن بهرهٔ نادرست برده است.[۶۰]

ارتباط مولوی با سنایی و عطار

این شاعر گرانسنگ در کثرت اشعار در میان شعرای پیش از خود به سنایی و عطار شباهت دارد. همچنین مانند آن دو استاد، هم به سرودن مثنوی در شرح حقایق عرفانی توجه کرده و هم به ساختن انواع دیگر شعر.

Archive of SID

www.SID.ir

پژوهشگران، تأثیر عطار و سنایی را بر او یادآور شده‌اند. مولانا خود نیز از روی فروتنی و خاکساری، هیچگاه تلاشی برای پرده‌پوشی این وابستگی نکرده و بارها در آثار خود این نکته را خاطر نشان ساخته است:

ترک جوش‌اش کرده‌ام من نیم خام　　از حکیم غزنوی بشنو تمام

مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳۷۴۸

او در جایی دیگر این وابستگی و تبعیت را آشکارتر حکایت می‌کند:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او　　ما از پی سنایی و عطار آمدیم

منسوب به مولوی

تأثیر عطار در مثنوی در دو جهت جلوه می‌کند: ۱. لحن شورانگیز و آتشین آثار عطار که بازتاب جوش و خروش درونی شاعر است؛ ۲. آرایش مثنوی با حکایات فراوان و موضوعات گوناگون که گواه تأثیر مستقیم او از عطار است.

ارتباط مولوی با سنایی نیاز به تحلیلی ژرف دارد. به عقیدهٔ گروهی از پژوهشگران حدیقهٔ سنایی و مثنوی معنوی همچون شرح موضوع یگانه‌ای هستند، یکی به اجمال و دیگری به تفصیل. ترتیب مثنوی با ساخت حدیقه تفاوت‌های زیادی دارد؛ در حالی که بخش‌های جداگانهٔ اثر سنایی کاملاً مستقل‌اند و با یکدیگر پیوندی ندارند، مثنوی اثری یکپارچه است که هرگونه تغییری را نمایان می‌سازد؛ اما این یکپارچگی معلول طرحی از پیش تنظیم شده نیست.

در واقع مثنوی معنوی از لحاظ شکل و قالب در وابستگی مستقیم به عطار است، و آثار عطار از لحاظ ساختار، تقلیدی از حدیقهٔ سنایی است. برخلاف عطار، سنایی و جلال‌الدین، هر دو می‌کوشند تا همهٔ عرفان را در آثار خود منعکس کنند. تلاش بلخی در راستای پدید آوردن اثری است که همچون دائرةالمعارفی، خوانندگان آثارش را از دیگر آثار بی‌نیاز سازد.

Archive of SID

www.SID.ir

بلخی نخست حکایت را می‌نگارد و در پایان، به توضیح استعاراتی که شالودهٔ آن را تشکیل داده است، می‌پردازد. او در این توضیح به اندرزی مهم اشاره می‌کند که به نوبهٔ خود باید با حکایت استعاری دیگری توضیح داده شود و این حکایت، ضرورت تفسیری دیگر را ایجاب می‌کند و بدین‌سان در سرتاسر منظومه، حکایات و بخش نظری با یکدیگر در می‌آمیزند. هنوز نخستین داستان به انجام نرسیده است که او به موضوعی دیگر می‌پردازد و از این رهگذر، ترکیب بسیار پیچیده‌ای پدید می‌آید. در آثار عطار این حکایات تقریباً مستقل‌اند و در عین حال از اندیشهٔ اصلی منظومه نیز پیروی می‌کنند؛ اما این حکایات در آثار ملای بلخ، از قید اندیشهٔ اصلی رهایی می‌یابند؛ شرح و تفصیل را به دنبال خود می‌کشند و تأثیر مجموع را بر خود حس نمی‌کنند. استنتاج واقعی و نهایی را تنها در پایان هر دفتر می‌بینیم که هیچ وابستگی به یکدیگر ندارند. در واقع بلخی از تجارب اسلام بهره گرفت و شکل نوینی پدید آورد.

آثار مولوی، به ویژه دو شاهکار شعری او مثنوی و دیوان در نسبت با سنت عارفان از نظر شکل و محتوا با چهار نوع متن در عرفان اسلامی مرتبط‌اند: **الف**. نخستین رساله‌های عملی در عرفان؛ **ب**. تذکره‌ها و زندگی نامه‌های اولیا و بزرگان عرفان؛ **ج**. آثار متأخرتر؛ **د**. شعر عرفانی فارسی.

آثار مولوی شامل بخش‌های مفصّلی است در شرح احوال و مقامات معنوی و نیز توصیه‌های عملی راجع به سیر و سلوک روحانی. می‌توان گفت آثار او از این حیث در همان مسیر کار مشایخ اولیه عرفان نظیر قشیری، مکی، سرّاج و هجویری قرار دارد.[۶۱]

وقتی آدمی مثنوی را می‌خواند، می‌بیند که مولانا موضوعات مسلکی را در برابر هدف اصلی خود فدا کرده است؛ یعنی تبدیل خوانندگان به عاشق حق و پیامبر و اینکه انسان کامل در مرتبهٔ اول اهمیت است.[۶۲]

مولانا از اینکه خیالات و توهمات را وسیلهٔ ارتزاق قرار دهد بیزار است. از این‌رو با صوفیه سر توافق و سازش ندارد و به صوفیان که با تظاهر به داشتن خرقه و خانقاه و جامهٔ صوفیانه، خود را

Archive of SID

www.SID.ir

عارف می‌نمایند به شدت می‌تازد. از هزاران کس یکی را عارف می‌داند و بقیه را طفیلی آن یک تن می‌شناسد و کسانی که کمال نایافته به ادعای ارشاد برمی‌خیزند، نکوهش می‌کند.[۶۳]

به گفتهٔ مولانا انسان مبدأ و اصلی دارد که منشأ وحدت و اتحاد است و در این دنیا که عالم کثرت و اختلاف است، از اصل خویش جدا مانده است. سرانجام سیر و حرکت دایمی او آن است که بار دیگر به اصل بازگردد. این طلب وصل که جز طلب اصل نیست، غایت سیر و سلوک عارف است. راه رسیدن به آن هم تمسک به شریعت و سیر در طریقت است تا دستیابی به حقیقت که هدف وصل همان است، حاصل آید. از این‌رو مولوی به شریعت که وسیلهٔ تهذیب و ریاضت نفس است، اهمیتی خاص می‌دهد. نه ترک شریعت و تندروی‌های صوفیان را توصیه می‌کند و نه گرایش به عزلت و فقر و رهبانیت را. کسی را عارف واقعی می‌داند که جامع صورت و معنا باشد و خود را از زندگی و زیبایی‌های آن نیز محروم نسازد و یک سره خود را به زهد خشک نسپارد.

Archive of SID

www.SID.ir

پی‌نوشت‌ها

۱. توفیق هاشم‌پور سبحانی، ***تاریخ ادبیات ایران***، ص ۲۵.

۲. بدیع‌الزمان فروزانفر، ***تقریرات استاد بدیع‌الزمان فروزانفر درباره تاریخ ادبیات ایران***، ص ۱.

۳. توفیق هاشم‌پور سبحانی، همان، ص ۲٦.

٤. بدیع‌الزمان فروزانفر، ***تقریرات استاد بدیع‌الزمان فروزانفر دربارهٔ تاریخ ادبیات ایران***، ص ۱.

۵. محمد غلامرضایی، ***سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه***، ص ۲۸۵.

٦. مصیب توسلی افشاری، ***کاربرد اصطلاحات عرفانی در ادبیات***، مقدمه، ص ج.

۷. سید یدالله یزدان‌پناه، ***جزوه درآمدی بر تاریخ عرفان اسلامی***، ص ٦.

۸. حسین الهی قمشه‌ای و سید احمد بهشتی، ***کیمیا: دفتری در ادبیات و هنر و عرفان***، ج ٤، ص ۱۰٤.

۹. نصرالله پورجوادی، ***بادهٔ عشق***، ص ۳۹-۳۸.

۱۰. همو، ***بوی جان***، ص ۳۹.

۱۱. عبدالحسین زرین‌کوب، ***جستجو در تصوف***، ج ۱، ص ۲۳۷.

۱۲. یوهانس توماس پیتر دو بروین، ***شعر صوفیانهٔ فارسی***، ص ۱۲.

۱۳. محمد بن منور میهنی، ***اسرار التوحید***، ص ۱۱۳-۱۱۵.

۱٤. یوگنی ادواردویچ برتلس، ***تصوف و ادبیات تصوف***، ص ۷۰.

۱۵. همان، ص ۷۱.

۱٦. احمد تمیم داری، ***تاریخ ادب پارسی***، ص ۱٦۵.

۱۷. محمد سلیم اختر، ***هفت گفتار درباره سنایی و عراقی***، ص ۱.

۱۸. احمد حسینی کازرونی، ***تصوف و عرفان***، ص ۲۳۸.

۱۹. تقی الدین اوحدی بلیانی، ***عرفات العاشقین و عرصات العارفین***، ص ۱۷۵۷-۱۷۵۸.

۲۰. سوزان گویری، ***ادبیات فارسی و تحولات آن***، ص ٤۱-٤۲.

Archive of SID

www.SID.ir

۲۱. سیروس شمیسا، ***سبک‌شناسی شعر***، ص ۲٤۷–۲٤۸.

۲۲. سیروس شمیسا، همان، ص ۲۰۵–۲۰٦.

۲۳. محمدرضا شفیعی کدکنی، ***تازیانه‌های سلوک***، ص ٤۳.

۲٤. از سنایی هفده نامه باقی مانده که به چاپ رسیده است. نامهٔ هفدهم یادداشت مانندی است کـه آغـاز و پایـان آن مشخص نیست و احتمالاً بخشی از یکی از نامه‌های اوست، اما شانزده نامهٔ دیگر کامل است.

۲۵. محمد غلامرضایی، همان، ص ۱٤۰.

۲٦. محمدرضا شفیعی کدکنی، همان، ص ۹۵.

۲۷. تقی پورنامداریان، ***دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی***، ص۲۹۸.

۲۸. عبدالرفیع حقیقت، ***تاریخ عرفان و عارفان ایرانی***، ص ٤۷٤.

۲۹. بدیع‌الزمان فروزانفر، ***شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری***، ص ۱–۲.

۳۰. تقی پورنامداریان، ***دیدار با سیمرغ***، ص ۸۸.

۳۱. همان، ص ۱۳۱.

۳۲. سید صادق گوهرین، ***مقدمه منطق‌الطیر***، ص ۱۵.

۳۳. محمد قراگوزلو، ***چنین گفت شیخ نیشابور***، ص٦.

۳٤. عبدالحسین زرین‌کوب، ***صدای بال سیمرغ***، ص ۱۱۷.

۳۵. فریتس مایر، ***بهاء ولد (والد جلال‌الدین رومی) و خطوط اصلی حیات و عرفان او***، ص ۱۷.

۳٦. همان، ص ۸۱.

۳۷. ویلیام سی چیتیک، ***طریق صوفیانهٔ عشق***، ص ۱۰.

۳۸. بدیع‌الزمان فروزانفر، ***رساله در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی***، ص۲۹.

۳۹. همان، ص ۳۱؛ آن‌ماری شیمل، ***شکوه شمس***، ص ۳۲.

Archive of SID

www.SID.ir

٤٠. آن‌ماری شیمل، همان، ص ۳۳؛ عبدالباقی گولپینارلی، ***مولانا جلال‌الدین (زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها)***، ص ٦٥.

٤١. بدیع‌الزمان فروزانفر، ***رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا***، ص ۱۱۰؛ محمدبن محمد سلطان ولد، ***ولدنامه***، ص ۱۰۳.

٤٢. در ***مناقب‌العارفین*** (ص ١٤٣) آمده است: «حضرت مولانا به من فرمود که حکایت آن درویش را که اغصان تر را شاخ زر کرد، در مثنوی مانخوانده‌ای؟ چه هر حکایتی و اشارتی که در حیث دیگران گفته‌ایم همه وصف حال یاران ماست».

٤٣. رینولد الین نیکلسون، ***شرح مثنوی معنوی***، (پیشگفتار)، ص ۳۱.

٤٤. عبدالباقی گولپینارلی، ***مولانا جلال‌الدین (زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها)***، ص ۳۳۵.

٤٥. رینولد الین نیکلسون، همان، ص ۱.

٤٦. میرجلال‌الدین کزازی، ***مقدمه بر نرم‌افزار مثنوی نور***.

٤٧. ذبیح‌الله صفا، ***تاریخ ادبیات در ایران***، ص ٤٦١.

٤٨. لوئیس فرانکلین، ***مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب***، ص ٥٠٦.

٤٩. ویلیام چیتیک و دیگران، ***میراث مولوی شعر و عرفان در اسلام***، مقدمه امین بنائی، ص ۱۹.

٥٠. آن‌ماری شیمل، همان، ص ٢٤٦.

٥١. همان، ص ٢٤٧.

٥٢. علی دشتی، ***سیری در دیوان شمس***، ص ۲۹.

٥٣. مولانا، ***گزیدهٔ غزلیات شمس***، ص ۱٥.

٥٤. کریم زمانی، ***شرح جامع مثنوی***، ص ۳۸-۳۷.

٥٥. گولپینارلی، همان، ص ۲۷۳.

٥٦. همان، ص ۲۷۷.

Archive of SID

www.SID.ir

۵۷. لوئیس فرانکلین، همان، ص۴۹۶؛ گولپینارلی، همان، ص ۲۷۷.

۵۸. جلال‌الدین محمد بلخی مولوی، ***مثنوی معنوی***، دفتر چهارم، بیت ۱۴۰۲.

۵۹. همان، دفتر چهارم، بیت ۴۶۳ به بعد.

۶۰. لوئیس فرانکلین، همان، ص ۴۹۹.

۶۱. سید حسین نصر و دیگران، ***گنجینهٔ معنوی***، ص ۲۰.

۶۲. لوئیس فرانکلین، همان، ص ۴۹۴.

۶۳. عبدالباقی گولپینارلی، همان، ص ۲۷۸.

Archive of SID

www.SID.ir

منابع

۱. اختر، محمد سلیم، ***هفت گفتار*** (درباره سنایی و عطار و عراقی)، چاپ اول، تهران، شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۷۵.

۲. الهی قمشه‌ای، حسین و بهشتی سیداحمد، ***کیمیا*** (دفتری در ادبیات و هنر و عرفان)، ج ٤، تهران، روزنه، ۱۳۷۷.

۳. اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمد بن محمد، ***عرفات العاشقین و عرصات العارفین***، تصحیح ذبیح‌الله صاحبکاری و آمنه فخراحمد، با نظارت علمی محمد قهرمان، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹.

٤. برتلس، یوگنی ادواردویچ، ***تصوف و ادبیات تصوف***، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷٦.

۵. بروین، یوهانس توماس پیتر دو، ***شعر صوفیانه فارسی***، درآمدی بر کاربرد عرفانی شعر فارسی کلاسیک، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸.

٦. پورجوادی، نصرالله، ***بوی جان***، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.

۷. ـــــ، ***بادهٔ عشق*** (پژوهشی در معنای باده در شعر عرفانی فارسی)، تهران، کارنامه، ۱۳۸۷.

۸. پورنامداریان، تقی، ***دیدار با سیمرغ*** (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.

۹. ـــــ، ***دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی***، زیرنظر اسماعیل سعادت، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸٤.

۱۰. تمیم داری، احمد، ***تاریخ ادب پارسی*** (مکتب‌ها، سبک‌ها و انواع ادبی)، چاپ اول، تهران، الهدی، ۱۳۷۹.

۱۱. توسلی افشار، مصیب، ***کاربرد اصطلاحات عرفانی در ادبیات***، زنجان، دانش زنجان، ۱۳۸۹.

۱۲. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، ***نفحات الانس من حضرات القدس***، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰.

۱۳. جعفری، محمدتقی، ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی***، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳.

Archive of SID

www.SID.ir

۱۴. چیتیک، ویلیام سی، ***طریق صوفیانهٔ عشق***، ترجمه، مهدی سررشته‌داری، تهران، مهر اندیش، تهران، ۱۳۸۳.

۱۵. چیتیک، ویلیام و دیگران، ***میراث مولوی شعر و عرفان در اسلام***، ترجمه مریم مشرّف، تهران، سخن، ۱۳۸۶.

۱۶. حسینی کازرونی، احمد، ***تصوف و عرفان*** (سیری مختصر در ادبیات یک هزار ساله فارسی)، تهران، ارمغان، ۱۳۸۶.

۱۷. حقیقت، عبدالرفیع، ***تاریخ عرفان و عارفان ایرانی***، (از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی)، تهران، کومش، ۱۳۷۵.

۱۸. دشتی، علی، ***سیری در دیوان شمس***، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۷.

۱۹. زرین‌کوب، عبدالحسین، ***صدای بال سیمرغ*** (درباره زندگی و اندیشه عطار)، تهران، سخن، ۱۳۷۸.

۲۰. ـــــــ، ***جستجو در تصوف***، چاپ نهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸.

۲۱. زمانی، کریم، ***شرح جامع مثنوی معنوی***، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۲.

۲۲. سلطان‌ولد، محمد بن محمد، ***ولدنامه***، تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۷.

۲۳. سنایی، مجدود بن آدم، ***حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة***، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، ویراست ۲، چاپ ششم، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۸۳.

۲۴. ـــــــ، ***دیوان حکیم سنایی غزنوی*** (بر اساس معتبرترین نسخه‌ها، مقدمه، شرح زندگی و شیوه سخن سنایی به قلم بدیع‌الزمان فروزانفر، به اهتمام پرویز بابایی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۵.

۲۵. شفیعی کدکنی، محمدرضا، ***تازیانه‌های سلوک؛ نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی***، چاپ سوم، تهران، آگاه، ۱۳۸۰.

۲۶. شمیسا، سیروس، ***سبک‌شناسی شعر***، ویراست دوم، تهران، نشر میترا، ۱۳۸۳.

۲۷. شیمل، آن ماری، ***شکوه شمس*** (سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی)، ترجمه، حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

Archive of SID

www.SID.ir

۲۸. صفا، ذبیح‌الله، ***تاریخ ادبیات در ایران***، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۳.

۲۹. نصر، سید حسین و دیگران، ***گنجینهٔ معنوی***، ترجمه و تحقیق شهاب‌الدین عباسی، تهران، مروارید، ۱۳۸۳.

۳۰. عطار، شیخ فریدالدین محمد بن ابراهیم، ***منطق‌الطیر***، به اهتمام و تصحیح سید صادق گوهرین، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷٤.

۳۱. ـــــــ، ***دیوان عطار***، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ دوازدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸٦.

۳۲. ـــــــ، ***مصیبت‌نامه***، به اهتمام و تصحیح نورانی وصال، چاپ پنجم، تهران، زوّار، ۱۳۷۹.

۳۳. غلامرضایی، محمد، ***سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه***، از اوایل قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم (کلیات)، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۸.

۳٤. فرانکلین، دین لوئیس، ***مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب*** (دربارهٔ زندگی، معارف و شعر جلال‌الدین محمد بلخی)، ترجمه حسن لاهوتی، نارمک، تهران، ۱۳۸٤.

۳۵. فروزانفر، بدیع‌الزمان (محمدحسن)، ***رساله در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مشهوربه مولوی***، چاپ چهارم، تهران، زوّار، ۱۳٦۱.

۳٦. ـــــــ، ***تقریرات استاد بدیع‌الزمان فروزانفر در شعبهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*** (۱۲۷۸–۱۳٤۹ش) دربارهٔ تاریخ ادبیات ایران؛ تندنویسی و مقدمه و حواشی و فهارس از سید محمد دبیر سیاقی، تهران، خجسته، ۱۳۸٦.

۳۷. ـــــــ، ***شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری***، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتاب فروشی دهخدا، ۱۳۵۳.

۳۸. قراگوزلو، محمد، ***چنین گفت شیخ نیشابور*** (رساله‌ای در باب سلوک شناخت عطار)، تهران، نگاه، ۱۳۸۳.

۳۹. کزازی، میر جلال‌الدین، ***مقدمه بر نرم‌افزار مثنوی نور***.

Archive of SID

www.SID.ir

۴۰. گولپینارلی، عبدالباقی، ***مولانا جلال‌الدین (زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها)***، ترجمه و توضیحات توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸٤.

۴۱. گوهرین، سید صادق، ***مقدمهٔ منطق‌الطیر***، به اهتمام و تصحیح سید صادق گوهرین، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷٤.

۴۲. گویری، سوزان، ***ادبیات فارسی و تحولات آن***، تهران، بهجت، ۱۳۸٦.

۴۳. مایر، فریتس، ***بهاء ولد (والد جلال‌الدین رومی) و خطوط اصلی حیات و عرفان او***، ترجمه مهر آفاق بایبوردی، تهران، سروش، ۱۳۸۲.

۴٤. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ***گزیدهٔ غزلیات شمس***، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳٦۰.

۴۵. ـــــ، ***کلیات شمس تبریزی*** (مطابق نسخهٔ فروزانفر به اهتمام پرویز بابایی)، چاپ هفتم، تهران، نگاه، ۱۳۸٤.

۴٦. ـــــ، ***مثنوی معنوی***، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران، هرمس، ۱۳۸۶.

۴۷. میهنی، محمد بن منور بن ابی‌سعد بن ابی‌طاهر بن ابی‌سعید، ***اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید***، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران، آگاه، ۱۳۷٦.

۴۸. نیکلسون، رینولد الین، ***شرح مثنوی معنوی مولوی***، پیشگفتار جلال‌الدین آشتیانی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.

۴۹. هاشم‌پور سبحانی، توفیق، ***تاریخ ادبیات ایران***، تهران، زوّار، ۱۳۸٦.

۵۰. یزدان‌پناه، سید یدالله، ***جزوه درآمدی بر تاریخ عرفان اسلامی***، قم، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، بی‌تا.

Archive of SID

www.SID.ir