

زن در اندیشه و زندگی مولانا

دکتر فاطمه مدرسی - مهرویه رضیی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه - دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه ارومیه

چکیده

زن در عرصه جهان ما پیوسته زن بوده و در همه جای این جهان و از آغاز پیدایش بر زمین، فارغ از زمان و مکان و نژاد و رنگ، بار مسئولیتی ویژه را بر دوش داشته است: زادن و پروردن و به بلوغ رساندن! آفریده‌ای مقدس که همواره وجودش عجبین عشق بوده و هست. او در ادبیات امروز و گذشته همواره به عنوان موجودی سرشار از محبت معرفی شده و پیوند ژرفی با دلبستگی‌های عاشقان، در دیوان‌ها برقرار ساخته است. حقیقت زن در اشعار مولانا نیز با نگاه دوسویه او به زن همراه شده است، به این معنی که اگرچه در جایی زن را در جایگاه نفس قرار می‌دهد، اما در جایی دیگر حالت مرآتیت و به قول علما جنبه «ما به ينظر» دارد نه جنبه «ما فيه ينظر»، یعنی جمال جمیل حق را در آئینه حسن صنع دیدن، چنان‌که زن قنطره رسیدن به عشق حقیقی معبود می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مولانا، زن، عشق، عرفان، آنیما، ایزدبانو.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۸/۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۹/۱۱/۱۱

Email: Fatemehmodarresi@yahoo.com

مقدمه

عرفان اسلامی یا همان صوفی‌گری شامل ویژگی‌ها و خصوصیات زنانه بسیار شدید است. واژگان استعاره‌ای، به‌ویژه نزد صوفیان عرب، از طرح کلاسیک عشق برای زنی دست نیافتنی به امانت گرفته شده و در اشعار بی شماری در زبان فارسی از سحر و جذابیتی که به‌وسیله نوجوان چهارده ساله - که همچون ماه شب چهارده زیباست - پدید آمده است، سخن به میان آورده شده است. البته بدیهی است که منظور عشقی کاملاً افلاطونی است. (شیمل ۱۳۸۱: ۲۱)

به اعتقاد یونگ «عنصر مادینه (Anima) تجسم تمام تمایلات روانی زنانه در روح مرد است، مانند حالات عاطفی مبهم، حدس‌های پیش‌گویانه، پذیرا بودن امور غیر منطقی، قابلیت عشق شخصی و... و آخر از همه ولی نه کمتر از همه رابطه او با ضمیر ناخودآگاه. نمونه جالب این عنصر مادینه به مثابه شکل درونی روان مردانه، به‌وسیله جادوگران قبایل اسکیمو و دیگر قبایل قطب شمال ارایه گردیده است.» (گوستاو یونگ ۱۳۷۷: ۲۷۰)

تصادفی نیست که در زمان‌های قدیم از کاهنه‌ها، مانند: سیبل^۱ یونانی و گشتینانا^۲ خواهر دموزی، شاه شبان سومری، برای کشف اراده الهی و برقراری ارتباط با خدایان استفاده می‌شد. به این علت است که روان زنانه به دلیل آنکه اعجازگر و راهگشای دنیای اسرارآمیز انسان‌ها است، بیش از آنکه بر انسان‌های عالم و دانشمند با معیارهای امروزی شناخته شده باشد، آشنای دیرین جادوگران، درمانگران و پیامبران برخاسته از زندگی ابتدایی انسان است (لاهیجی ۱۳۷۱: ۹۵)

دو شخصیت بسیار معروف در تاریخ تصوف رفتاری مشخص نسبت به زنانگی پیشه کرده‌اند. گاهی نیز پیش آمده است که تصاویری کاملاً متضاد ترسیم

1. Sibyl

2. geshtinana

کرده‌اند، مقصود ابن عربی اندلسی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است، که از اهالی منطقه‌ای در شمال افغانستان فعلی بود، اما بخش بیشتری از عمر خود را در ایالت آناتولی در قونیه سپری کرد. (شیمل ۱۳۸۱: ۲۲)

شاید بیشتر افراد در نگاه اول چنان می‌پندارند که زن در آثار مولانا تنها نمادی از نفس گمراه‌کننده است، اما در حقیقت آنچه در این نوشته به آن می‌پردازیم، از نگاه نسبی مولانا به جایگاه زن حکایت می‌کند، به گونه‌ای که اگر زن در جایی خطاکار محسوب می‌شود، در جایی دیگر وجودش پلی برای رسیدن به حق تعالی تلقی شده است.

جایگاه زن در اعصار

در ایران باستان زن مقام ارجمندی داشته است. زن یکی از اعضای خانواده به‌شمار می‌آمده و در تمام شئون زندگی با مرد برابری می‌کرده است، چنانکه در *اوستا* همه جا نام زن و مرد، در یک ردیف ذکر شده است و در کارهای دینی که زنان باید انجام دهند و دعاهایی که باید بخوانند، زن را با مرد برابر شمرده است و حتی در صورتی که موبد حاضر نباشد، ممکن بود زن به مقام قضا برسد و نیز در تاریخ می‌بینیم که زنانی مانند همای، پوران‌دخت و آذر‌میدخت به مقام پادشاهی رسیده‌اند. (علوی ۱۳۷۷: ۷۲)

زنان افزون بر تاریخ، در شکل‌گیری اسطوره نیز نقش‌های بسزایی داشته‌اند، چنانچه در جایگاه بسیاری از خدایان از جمله آتنا (خدایانوی خرد و حرفه و پشتیبان بسیاری از قهرمانان مذکر بود)، آتلاتا (زنی فانی که در شکار و دوندگی فوق‌العاده بود)، هستیا (خدایانوی آتشکده) و... ظاهر می‌شدند. (بولن ۱۳۷۳: ۳۳۶-۳۳۷)

ایرانیان باستان نیز سه الهه را که بی‌گمان از دیانت ایلامیان گرفته و خودی

کرده بودند، می‌پرستیدند:

(۱) الهه مادر «دئنا»

(۲) الهه همسر «آرمیتی»

(۳) الهه دختر «آناهیتا» (ستاری ۱۳۷۳: ۱۵)

پیکرهای زنانه یادگار پرستش الهه مادر

بدون تردید، انسان عهد قدیم احتیاج به خدایان حمایت‌کننده را حس کرده بود زیرا از زمان‌های خیلی پیش، طوفان و رودخانه و سایر عوامل طبیعی، انسان و خانه و کشاورزی را تهدید می‌کردند و انسان‌ها برای جلب حمایت عوامل طبیعی آنها را می‌پرستیدند. آنها تقریباً در تمامی مذاهب، یادگار الهه مادر را که به شکل ساده مجسم شده، حفظ کرده‌اند.

مردم در آن، مبدأ وجود تقدیس می‌کردند و آن را نشانه باروری و فراوانی می‌شناختند. اما به مرور زمان پرستش الهه مزبور در مقابل خدایان نرینه متروک شد، با وجود این، همیشه مقام همسری و مادری را در برابر آنها برای خود حفظ کرد. (لاهیجی ۱۳۷۱: ۷۹)

در مکاتب روان‌شناسی امروزی، جلوه‌های فردی عنصر مادینه نیز معمولاً به وسیله مادر شکل می‌گیرد و اگر مرد حس کند مادرش تأثیر منفی بر او گذاشته است، عنصر مادینه وجودش به صورت خشم، ناتوانی و تردید بروز می‌کند. شخصیت منفی عنصر مادینه - مادر در چنین مردی مدام یادآور می‌شود که «من هیچ نیستم، هیچ چیز برای من مفهومی ندارد و من بر خلاف دیگران از هیچ چیز لذت نمی‌برم» (گوستاو یونگ ۱۳۷۷: ۲۷۳ و ۲۷۴). گاهی نیز در بعضی قصه‌ها این عنصر نماد رویای موهوم عشق، نیکبختی و گرمی محبت مادرانه (آشیانه) است. (همان)

مذاهب و ادیان آسمانی و حتی پاره‌ای از مکاتب غیر آسمانی نیز چنان‌که از مدارک قطعی و اولیه آنها بر می‌آید، در مجموع توجه خاصی نسبت به زنان و

حقوق آنها داشته‌اند، به گونه‌ای که امروزه کمتر کتاب مقدسی را می‌توان یافت که بخش قابل توجهی از ادبیات دینی و یا دکترین حقوقی آنان مربوط به زنان نباشد و یا درباره آنها سکوت اختیار کرده باشد.

با این وجود نمی‌توان انکار کرد که پاره‌ای از ادیان در دوران تنزیل تصویر چندان صائب و خوش‌بینانه‌ای از زن به دست نداده‌اند. برای مثال قرآن، انجیل و تورات، زن اگر چه در خلقت انسان (اعم از مرد و زن) از عنصر خاک، اتفاق نظر دارند، اما تصویر یکسانی را از کیفیت آفرینش زن به دست نمی‌دهند. در انجیل و تورات، زن از بخشی از بدن مرد (سمت چپ تن مرد) آفریده شده، اما در قرآن زن و مرد هر دو از یک واحد حیاتی ناشناخته به نام «نفس» خلق شده‌اند و میان آنها از این نظر اختلافی نیست. (حکیم‌پور ۱۳۸۲: ۹۵-۹۸ و ۹۹)

در گستره تاریخ، گاهی زندگی و غلبه بر مصائب طبیعی آن‌چنان صعب و سخت بوده که پیوسته و بی‌گسست زن را در کنار مرد طلب کرده و این حضور دائم به تثبیت حق انجامیده است.

اما در شرق کهنسال حکایت به روای دیگر است. در حقیقت دو باور متضاد در ذهن جوامع شرقی جاری بوده و هست. نخست؛ باور حاکم که از چند هزاره پیش قدرت زنانه و مادرانه را نابود ساخته و معیارهای ارزشی «مردسالاری» بر زن و «فردسالاری» را بر جمع، حاکم بر سرنوشت مردم کرده است. این باور، پیوسته به زن چون رقیب خطرناکی نگریسته است که برای جلوگیری از خروج دوباره‌اش باید دائم تحقیر و سرکوب و اگر ممکن باشد، وجودش نیز پی‌درپی انکار شود. ابزار این تحقیر از همان ابتدا فرهنگی- اقتصادی و سیاسی- اجتماعی بوده است. دگرگونی معیارهای ارزشی، تعبیری دیگر از شایست و ناشایست و نفی سرفرازی و ارج نهادن به زن به عنوان مادر و نیروی برتر زاینده، و به ناگزیر فروکشی او از اوج تقدسش، بیشتر با ابزار فرهنگی به جامعه تلقیح شده است.

از این گذشته باید به خود زن نیز حقیر بودنش و اینکه «وجودش گناه ازلی و حضورش تکرار گناه و لغزش و سوسه است!» باورانده می‌شد، پس بهتر آن بود که در قید نگه داشته شود و بر بد و خوب اعمالش «آن دیگری!» داوری کند. این شیوه پنداشت به ظاهر، هم در روان جامعه و هم در روح زنان جا گرفت و زن راهی گوشه‌انزوا شد و حضور در صحنه اجتماع و فعالیت اجتماعی را به مردان وانهاد.

در ادبیات شاعرانه و غنایی و عرفانی ما، از آنجا که باز صحنه غلبه ذهن بر رفتار است، تقدس و ستایش زن در پوششی دگرگون‌شده وجود دارد. گواه آن حجم عظیم اشعار عاشقانه و توصیفی است که در سرزمین‌های دیگر کمتر می‌توان نظیرش را یافت و یا نفس «تقدس مادری» در انگاره همگانی، بی‌آنکه مادران هیچ‌گونه حقوق و امتیاز ویژه‌ای در قبال این تقدس داشته باشند. (لاهیجی ۱۳۷۱: ۴-۵)

روح-زن-نفس

چیزی که در روان‌شناسی، «آنیما» یعنی روح نامیده می‌شود، در اینجا و به صورت گسترده‌تر، در جایگاه تصمیم‌گیرنده قرار می‌گیرد. هر انسانی در درون خود تصویر همسر یا زن ایده‌آل خود را به همراه دارد. به صورت مبهم عمق روح تصوّر رویاگونه‌ای می‌یابد که «سلیقه» نامیده و با نشانه‌هایی چون موها، رنگ چشم، سبک‌سری یا سعی و تلاش و شاید شادمانی دائمی مشخص می‌شود. تصویر آنیما احتمالاً به وسیله شمایل مادری پایه‌ریزی شده است، شاید نیز به وسیله دیدارهای دوران کودکی شکل گرفته باشد. (پارسی راد ۱۳۸۲: ۱۳۱ و ۱۳۲)

بنابراین در میان تصاویر ناخودآگاه نه تنها خدایان بلکه تصاویری از آنیما (روح مایه و روح جسم) نیز دیده می‌شود. آنیما که «po» نامیده شده است با حروفی نوشته می‌شود که به منظور نشان دادن «سفید» و «دیو» به کار می‌روند،

یعنی «روح سفید» است که به روح پایین‌تر و وابسته به زمین مادی، یعنی به اصل «بین» تعلق دارد و بنابراین زنانه است. آنیما پس از مرگ به سوی پایین غوطه‌ور می‌شود و بیشتر وقت‌ها به عنوان یک روح یا شبخ به زمین بازمی‌گردد. از سوی دیگر آنیما «انرژی سنگین و کدر است» که به قلب جسمانی و گوشتی می‌آویزد، اثراتش «اشتیاق‌های حسی و گرایش‌های ناگهانی به خشم است»، آن کسی که به هنگام بیداری، افسرده و مردد است ... در زنجیر آنیما گرفتار است. بررسی دقیق نشان داده است که مرد از نظر عاطفی دارای ویژگی‌های زنانه است و از این واقعیت روان‌شناختی، نظریه روح «PO» سرچشمه می‌گیرد. (گوستاو یونگ ۱۳۸۳: ۶۷ و ۶۸)

در عین حال، ترکیب «روح-زن» نقش بسیار مهمی را در ادبیات ایفا می‌کند. واژه «نفس» به معنای «روح» یا «باطن» مؤنث است و در قرآن مجید، در سه معنای گوناگون وجود دارد:

۱- نفسی که به بدی تحریک می‌کند (یوسف ۱۲: ۵۳)

۲- نفسی که ملامت‌کننده بزرگ است (قیامت ۷۵: ۲)

۳- نفس آرامش یافته (فجر ۸۹: ۲۷-۲۸)

نفس در واقع به زنی بد تشبیه می‌شود که بر اساس نظریه صوفیان «همواره تمایل به بدی» دارد. در این نقش نفس زنانه می‌تواند پاسخی به دنیا باشد که آن نیز مؤنث است. (شیمل ۱۳۸۱: ۲۳)

در قرآن کریم از سه زن نام برده شده است: حضرت مریم (ع) که در آیین مسیحیت خدمتگزاری صادق به پروردگار است و زلیخا همسر پتيفار - که بیشتر شاعران او را نماد نفس می‌دانند، اما سرانجام پالایش می‌شود تا اینکه به معشوق می‌رسد - و نیز بلقیس که نقشی کمرنگ‌تر دارد.

اما این زنان در آثار مولانا، نمادی از روح دوستدار و عاشق هستند، البته

ابن عربی در فتوحات مکیه نوشته است که زنان می‌توانند به درجات عرفانی برسند. او بر این باور است که خداوندی که خالق این جهان است، عامل خلاق مذکر را به همراه عامل مفعول مؤنث، در خود جای داده و بدون آیینۀ زنانه‌ای که همان عالم آفریده شده است، نمی‌توانست جمال جمیل خود را مشاهده کند.

واژهٔ نفس در معنای مطلق، همواره به عنوان مرکز غرایز معرفی شده، یعنی نیروهای پست و حقیری که در باطن انسان است. این موجب می‌شود بسیاری از کنایاتی که انسان را به یاد نمایشنامهٔ «رام کردن زن سرکش» می‌اندازد، توضیح داده شوند و به‌خوبی درمی‌یابیم که نیازی مبرم برای تعلیم این نفس وجود دارد؛ تعلیمی که باید ماهیتی کاملاً سخت‌گیرانه یا حتی بی‌رحمانه داشته باشد!

یکی از تظاهرات بسیار مهم آن، همانا «زن» است. نفس به عنوان یک عامل زنانه باید تسلیم «عقل» شود، که وظیفه دارد آن را رام کند و تعلیم دهد. به همین دلیل در بسیاری نوشته‌ها، از جمله مثنوی مولانا، نفس به عنوان «مادر» بشر و عقل به عنوان «پدر» بشر ظاهر می‌شوند. (شیمل ۱۳۸۱: ۸۸-۸۹)

چنان که در ابیاتی از دفتر چهارم از پدر به عنوان عقل و مادر، سرشار از اغماض در فرستادن طفل به مدرسه سخن می‌رود:

خود صلاح اوست آن سرکوفتن تا رهد جان ریزه‌اش زان شوم‌تن
واستان از دست دیوانه صلاح تا ز تو راضی شود عقل و صلاح
چون سلاحش هست و عقلش نه، ببند دست او را و نه آرد صد گزند
(مولوی ۱۳۷۲، ج ۲: ۷۴)

تقریباً همه قهرمانان زن داستان‌های عرفان و حماسه در آخر نمادی از نفس به‌شمار می‌روند، اما با توجه به اولین حکایت مولانا، در داستان کنیزک و زرگر، که در ابتدا کنیزک ناپاک و وابسته به عشق دنیایی (زرگر) است، اما در نهایت با پاک کردن خویش از عشق دنیایی لایق شاه (نماد حق تعالی) می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت مولانا بر این باور است که زن می‌تواند در طریق عالی تکامل یابد،

چنان که زنانی همچون بلقیس و زلیخا توانستند. بنابراین چنین زنانی به «مردان خدا» بدل می‌شوند.

در پاره‌ای دیگر از مطالب، زنان را همچنان جلوه‌گر نفس و همین امر را نیز سبب نمودار شدن دنیا - که واژه‌ای مؤنث است - در برابر مردان می‌دانند، چنان که مولانا نیز در دفتر ششم، به توصیف این زن می‌پردازد:

پیش رو آینه بگرفت آن عجزوز تا بیاراید رخ و رخسار و پوز
چند گلگونه بمالید از بطرر سفره رویش نشد پوشیده‌تر
عشرهای مصحف از جا می‌برید می‌بچسبانید بر روی، آن پلید
تا که سفره روی او پنهان شود تا نگین حلقه خوبان شود
(مولوی ۱۳۷۲، ج ۳: ۶۳ و ۶۵)

و آن را پیر رقت‌آوری می‌داند که موجودی نفرت‌انگیز و فریبنده است. البته مبحث «زن-دنیا» را به شکل‌های دیگر نیز می‌توان دید، چنانکه مولانا بیشتر از موضوع پرنده استفاده می‌کند، با توصیف رنج‌های آن «شاهین-روح» که در ضمن حکایتی از مثنوی به دست عجزه‌ای پیر گرفتار می‌گردد، پیرزن ناخن و پره‌های او را به خواست خویش می‌پیراید و سعی در تربیت او دارد که در نهایت با سرپیچی شاهین از خوردن تتماع (نوعی آش) غذای داغ را بر سر حیوان بیچاره واژگون می‌کند! سپس مولانا مزاح‌کنان می‌گوید: «آه! پیرزن بیچاره تنها صلاح او را می‌خواست... و به راستی چگونه زن-دنیا می‌تواند حتی نیازهای یک پرنده را حدس بزند...؟»

تصاویری به این شدت منفی درباره‌ی زن چنان رواج داشت که اگر پیامبر اسلام (ص) ازدواج را سنت قرار نداده بود، قطعاً تعداد راهبان بسیار می‌شد! تا جایی که مولانا هم، با وجود خوشبختی‌اش در زندگی شخصی، سخنانی برای گفتن دارد. او در کتاب *فیه ما فیه* زنان را چنان دارای افکاری عجیب و غریب می‌داند که هر مردی با تحمل آن می‌تواند تعلیم و تربیت یابد، درست مانند زمانی

که انسان بخواهد چرک دست خود را با دستمالی پاک کند!
او تحمل زنان را کاری دشوار و تنها برای مردان نیرومند در نظر می‌گیرد،
بدینسان کسی که خود را قادر به رویارویی با این مشکلات نمی‌داند، بهتر است
تجرد پیشه کند.

او همچنین بر این مبنا توصیفی از زندگی زوجی عارف ارائه می‌دهد:
در داستان شیخ خرقان، همسر او در نهایت بدطینتی توصیف می‌شود،
به گونه‌ای که شیخ با تحمل او توانسته است مار زهرآگین را تازیانه و شیر
خشمگین را مرکب خویش قرار دهد، چنان که خود شیخ می‌گوید: اگر صبر من
بار آن زن را نمی‌کشید، شیر نر در اینجا تن به بیگار من نمی‌داد!
البته در اینجا یاد آور می‌شوم که به گمان بنده، در ذهن مولانا چنین زنی از
جایگاه بلندی در زندگی شیخ برخوردار بوده است، زیرا با رفتار خود پلی برای
تعالی و نردبانی برای ترقی او به‌شمار می‌آمده شده است.

مادر

از نظر مولانا، مادر سرچشمه هستی و انگیزه برای زندگی است که بدون او هیچ
موجودی پا به عرصه وجود نمی‌گذارد و باز بدون او انسان به عاطفه ناب انسانی
دست نمی‌یابد. (یزدانی ۱۳۷۸: ۹۶)

مولانا در دفتر ششم چنین بیان می‌دارد:

رحمت مادر اگرچه از خداست خدمت او هم فریضه هم سزاست
(مولوی ۱۳۸۷: ۸۵)

بنابراین عشق گسترده در اثر مولانا با نماد مادر نمایش داده می‌شود، زیرا
عشق همان مادری است که پیوسته فرزند خویش را حمایت می‌کند و او را
سیراب شیر خویش می‌سازد. چنان که در دفتر اول پیوسته بر این نکته تأکید دارد
که چه کسی است دوست نداشته باشد از سینه رحمت الهی شیر بنوشد...! پس او

رحمت را همچون مادر یا دایه قرار می‌دهد و چنان است که در جایی دیگر نزدیکی مراد و مرید، که موجب آشکاری اسرار سلوک بر سالک می‌شود به شیر دادن مادری به فرزند نوزاد خویش تشبیه شده است:

این سخن شیر است در پستان جان بی کشنده خوش نمی‌گردد روان
(مولوی ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۱۶)

گاهی نیز مولانا تصویری بر خلاف آنکه مادر را سرشار از اغماض در فرستادن کودک به مدرسه می‌دانست، ارائه می‌دهد. چنان‌که تصویر مادری را به‌نمایش می‌گذارد که مظهر عقل است، او در کنار آزاری که از نشتر حجام به فرزندش می‌رسد شادمان است، زیرا آگاهانه می‌داند که کودکش سلامتی خویش را می‌یابد. بدین ترتیب مولانا نقش تعلیمی و بسیار مهمی را در مثنوی خویش بر دوش مادر قرار داده است.

چنانچه روح را با ماهیتی زنانه در نظر بگیریم، وحدت روح با خدا به وحدت مرد و زن شباهت می‌یابد، چیزی که می‌تواند راه را برای خلقتی با ابعاد تازه بگشاید یا با تعبیر متفاوت «کالبد جسمانی، با وحدتی که با ذهن انجام می‌دهد خود را باردار از اعمال نیک مشاهده می‌کند و چنانچه مولانا می‌فرماید: همه چیز در این عالم همچون یک مادر است، با این تفاوت که هیچ یک از درد دیگری با خبر نیست...» (شیمل ۱۳۸۱: ۱۲۳)

خلقت زن، آینه تجلی حق

لیلی و تمامی زنانی که در ادبیات به عنوان معشوق هستند در ادب عرفانی نمادهایی مکتوم به‌شمار می‌روند و تجلی‌بخش ذات حق تعالی می‌شوند که عارفان و عاشقان او در حسرت جلوه‌های جمال و جلالش از خود بی‌خود گردیده‌اند.

مولانا در فیه ما فیه بیان می‌دارد:

در زمان مجنون خوبان بودند از لیلی خوب‌تر، اما محبوب مجنون نبودند.

مجنون را می‌گفتند: که از لیلی خوب ترانند، بر تو بیاریم؟ او می‌گفت: «آخر من لیلی را به صورت دوست نمی‌دارم و لیلی صورت نیست، لیلی به دست من همچون جامی است، من از آن جام شراب می‌نوشم، پس من عاشق شرابم که از او می‌نوشم و شما را نظر بر قدح است!» (مولوی ۱۳۸۷: ۸۷)

در حکایتی دیگر نیز در ضمن بیان این شعر:

گر ز صورت بگذرید ای دوستان جنت است و گلستان
(حق‌شناس ۱۳۸۴: ۳۲)

مسئله نوازش کردن مجنون، سگ لیلی را مطرح می‌کند و چون عاشق در اینجا معشوق را در نقطه اوج سلوک می‌بیند، بنابراین سگ کوی او را هم در چشم خود همچون سگ اصحاب کهف، مبارک و خجسته‌رو و همدرد خود می‌داند. سپس چنان نتیجه می‌گیرد: پدیده‌هایی که شما می‌بینید اگر در ارتباط با معشوق واقعی باشد، چهره دیگری دارند و ارزش دیگری به جا می‌گذارند، تو باید بکوشی بت نفست را که فریفته ظواهر است بشکنی و آن را در آتش عشق واقعی بسوزانی تا بتوانی با پشت سر گذاشتن صورت‌های مجازی، صورت واقعی پدیده‌ها را ببینی. (همان: ۳۲ و ۳۵)

همچنین است در بیان داستان کنیزک، مولانا از بیماری دختر و بیان حال او دیگر بار عشق به معبود حقیقی را نتیجه می‌گیرد و از عشق به عنوان اسطرلاب اسرار الهی سخن می‌گوید و آن را هدایتگر به پیشگاه الهی می‌خواند و نتیجه‌ای چنان عظیم می‌گیرد. (مولوی ۱۳۸۳: ۱۹۴)

عَلَّتْ عَاشِقُ ز عَلَّتْهَا جَدَّاسْتْ عَشْقُ اسْطِرْلَابِ اسْرَارِ خَدَّاسْتْ
(جعفری ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۰۳)

بنابراین عشق حقیقی همان عشق مجازی استحال یافته است و امکان آن هست که زمینه را برای عشق حقیقی فراهم آورد، همانند سالکی که «قصد صورت کرده بر الله زد»

مولوی نیز با اینکه همه جا از عشق‌های صورتی مجازی نکوهش می‌کند و می‌گوید:

زین قدح‌های صور کم باش مست تا نباشی بت تراش و بت پرست
(جعفری ۱۳۶۸، ج ۱۴: ۳۶۹)

باز در چندین پرده از تحقیق عرفانی همین عشق‌های صورتی را پرتو حق می‌داند، یعنی در ظاهر چنان می‌بینیم که جذبه و کشش از جمال صورت است اما در واقع چنان است که حق دل‌ها را به سوی خود می‌کشاند بدون آنکه خود عاشق از این راز الهی آگاهی داشته باشد، پس در واقع آنچه دل عاشق را می‌رباید، جلوه حسن ذاتی و جاودانی الهی است نه زیبایی‌های زوال‌پذیر ظاهری. (همای ۱۳۶۶: ۸۲۳)

«در داستان حجره زلیخا نیز چنان اشارت می‌دهد که زلیخا همه جا فقط صورت خود را بر در و دیوار نقش می‌کند تا یوسف به هر جا نظر کند، هیچ جز روی او در نظر نیارد. این حکایت ناظر بر این است که عشق نشان می‌دهد که حق در همه چیز و از همه چیز جلوه‌گری دارد و خداوند همه عالم را مظهر آیات خویش می‌دارد تا آنها که دیده روشن دارند به هر یک از مظاهر اسماء وی بنگرند، از ریاض حسن ربّانی چرند و نشان می‌دهد که عاشق تا در همه چیز می‌نگرد، [اگر] چهره معشوق و جلوه جمال او را مشاهده نکند، از عشق راستین که نفی خودی لازمه آن است، بهره‌ای ندارد و این در نزد سالکان راه تصویری از حال آنهاست که در مقام مشاهده به مرتبه «ما رایتُ شیئاً الا وَقَد رایتُ اللهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ» رسیده‌اند.» (زرین کوب ۱۳۶۶: ۵۷)

گفتنی است که زن در این منظر مقام برزخیت و مرآتیت را داراست یعنی آینه‌ای است که مرد در آن تصویر خدا را می‌بیند.

در واقع او از سویی زن را کانون تجلی الهی می‌داند و از سویی دیگر بر این

باور است:

چند با آدم، بلیس افسانه کورد چون حوا گفتش بخور آنگاه خورد
اولین خون در جهان ظلم و داد از کف قابیل بهر زن فتــــــــــــاد
(جعفری ۱۳۶۸، ج ۱۴: ۴۹۷)

و در تفسیر آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء ۴: ۳۴) چنین استدلال می‌کند:

فضل مردان بر زن ای حالی پرست زن بود که مرد پایان‌بین ترست
مرد کاندرا عاقبت بینی خمست او ز اهل عاقبت چون زن کمست
(مولوی ۱۳۸۷: ۲۴۲)

و اما جایی دیگر می‌گوید:

ظاهراً بر زن چو آب ار غالبی باطناً مغلوب و زن را طالبی
(مولوی ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۱۸)

پرتو حق است آن معشوق نیست خالق است آن گوئیا مخلوق نیست
(همان: ۱۱۹)

آن‌ماری شیمل در این ارتباط معتقد است که زن چون طفلی به دنیا می‌آورد خالق است زیرا همان‌گونه که خداوند از آفریدگان خود حمایت می‌کند او نیز از آن طفل مواظبت می‌کند.

ولی محمد، مفسر مولوی نیز در مصرع «خالقست او گوئیا مخلوق نیست» چنین شرحی می‌آورد:

دو صفت فاعلی و انفعالی، صفات ذات خالق‌اند و هر دو در زن متجلی می‌شوند، از این رو، زن خالق است و مخلوق نیست.

چنان که گفتیم تفسیر بعضی از صفت خالق در این مصرع این است که «خالق» به نقش زن اما از این بیت و از دیگر مواضع مثنوی چنین بر می‌آید که شاعر به نقش خلاقیت جسمانی زن نظر نداشته است، بلکه منظور وی کیفیات روحانی و معنوی و اساساً الهی زن است که موجد و یا خالق عشق در مردند و

وی را طالب و بی قرار وصل با معشوق حقیقی می‌کند. (ستاری ۱۳۷۴: ۲۱۲-۲۱۳ و ۲۱۵)

زن، کیمیای نهفته عشق

مولانا می‌گوید:

حکمت حق در قضا و در قدر کرد ما را عاشقان یکدگر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش جفت جفت و عاشقان جفت خویش...
میل اندر مرد و زن حق زان نهاد تا بقا یابد جهان زین اتحاد
(جعفری ۱۳۶۳: ۱۴۷)

حق ز هر جنسی چو زوجین آفرید پس نتایج شد ز جمعیت پدید
(جعفری ۱۳۶۸، ج ۱۳: ۲۱۰)

چون به اعتباری حیات و هستی جمیع موجودات، قائم به عشق است جذبۀ عشق و کشش عاشقی و معشوقی در سراسر عوالم وجود ساری و جاری است. (ستاری ۱۳۷۳: ۱۸۸)

او در عین حال مرد کامل را کسی می‌داند که جامع صورت و معنی باشد، بلکه وجود زن و فرزند را حجاب راه نمی‌شناسد و درست مانند یک متکلم در اثبات و تأیید عقاید و مبانی قرآن و اهل شریعت اهتمام می‌ورزد و لب و مغز شریعت را عبارت از عشق می‌داند. (زرین کوب ۱۳۸۵: ۱۳۷)

سپس بیان می‌دارد خداوند خوبی زنان را که از عقل و صبر فزون می‌آید، به ابلیس می‌نماید:

چون بدید آن چشم‌های پر خم‌ار که کند عقل و خرد را بی قرار
وان جمال عارض آن دل‌بهران که بسوزد چون سپند این دل بر آن
رو و خال و ابرو و لب چون عقیق گویا حق تافت از پرده رقیق
چونکه دید آن غنچ برجست او سبک چون تجلی حق از پرده تنک
(جعفری ۱۳۶۷: ۳۱۸)

در اینجا شاعر با کنار زدن حجاب صورت، در زن جمال سرمدی را که الهام‌بخش عشق است، مشاهده می‌کند و طبیعت ذاتی زن را می‌بیند که واسطه‌ای

است که جمال قدم در وی متجلی می‌شود. از این نظر، زن کانون تجلی الهی است و می‌توان او را با نیروی هستی‌بخش انوار الهی یکی و یگانه دانست. (ستاری ۱۳۷۴: ۲۱۴)

پدیده عشق، به‌ویژه عشق در نگاه اول، را شاید دست کم تا حدودی بتوان با نظریه مادینه روان یونگ توضیح داد: ما معمولاً جذب افرادی از جنس مخالف می‌شویم که ویژگی‌های خود درونی خودمان را نشان می‌دهند. در ادبیات یونگ شخصیت‌هایی چون هلن تروآ، بثاتریس دانتیه، حوای میلتون را تجسم مادینه روان می‌دانند. (گرین و دیگران ۱۳۸۳: ۱۸۳)

البته نیروی عشق نیرویی است جاودانی و غیر قابل انکار و شگرف و بی‌پایان که در صورت سیر نزولی می‌تواند انسان را به پست‌ترین درجه حیوانی فروبکشد و با میل به کمال و پاکیزگی، با نیروی پرشکوه آن «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند» (صبور ۱۳۸۰: ۶۵)

چنانچه در غزلی در بیان کثرت اشتیاق که از سر عشق مشاهده فرموده بود، می‌فرماید:

سی سال بی تو چو مجنون دویده‌ام اندر جزیره‌ای که نه خشک است و نه تری
غافل بدم از آنکه تو مجموع هستی‌ای مشغول بود عقل به ایمان و کافری
(مولوی ۱۳۸۴: ۱۲۵۱)

و در جایی دیگر بر سبیل ارشاد می‌فرماید:

جان به فدای عاشقان، خوش هوسی است عاشقی عشق پرست ای پسر، باد هواست مابقی
(همان: ۱۰۵۳)

بنابراین در نتیجه عشق و تحقیق در زندگی او حالت صلح و یگانگی پدید آمده بود و عامل بردباری و حلم و تحمل عظیم مولانا بود. (فروزانفر ۱۳۶۶: ۱۴۲)

او بر این باور است که پذیره شدن عاطفه عشق برای زن که «قابل» ظریف و حساسی است، به اقتضای سرشت و نهادش، آسان‌تر از تعهد چنین تکلیفی

به وسیله مرد است و جوهر زنانگی بهتر از هر کس و هر چیز استحال و استعلائی عشق انسانی را ممکن می‌سازد. (ستاری ۱۳۷۴: ۱۰۰)

زن در زندگی مولانا

یونگ به آنیما در روان فرد مذکر هویتی مادینه داده و گفته است که «تصویر مادینه روان معمولاً بر زن فرافکنی می‌شود» (گرین و دیگران ۱۳۸۳: ۱۸۳). در این معنی مادینه روان، بخش جنس مخالف در روان مرد است، تصویر جنس مخالف که مرد در ناهشیاری فردی و جمعی خود حمل می‌کند. بنا بر ضرب‌المثل قدیمی آلمانی «هر مردی حوایش را در درون خود دارد» (همان)

بنابراین عارفی چون مولانا نیز نمی‌توانست در ابداعات فکری خود زن را نادیده بگیرد. او چون صوفیان باطنیه، زنان را مخفیانه به اجتماعات نمی‌پذیرفت، بلکه بی‌پروا و آشکارا محصور ماندن زنان را کاری بیهوده می‌شمرد و در فیه ما فیه نیز منع را چیزی جز افزودن رغبت نمی‌داند.

گروه زیادی از زنان به مولانا علاقه شدیدی داشتند از جمله گوماج خاتون، زن سلطان رکن‌الدین و گرجی خاتون زوجه معین‌الدین پروانه و زنان بی‌شمار دیگر. (سبحانی ۱۳۸۴: ۱۵۲ و ۱۵۳)

او به مجالس سماع زنان می‌رفت و بانوان شرکت‌کننده در سماع او را گلباران می‌کردند. مولویه خاص در حسن سلوک با زنان ممتازند، چنان که مولانا به سلطان ولد، در برخورد با همسرش چنین اندرز می‌دهد:

او جهت امتحان عظیم امانت سپرده شده است، توقع است که نه قصد و نه سهو حرکتی نکند که یک ذره تشویش بی‌وفایی و ملالت درآید. (ستاری ۱۳۷۳: ۲۶۴)

برخورد او با اندیشه مألوف ارتودکس که زنان را پیوسته فروتر از مردان می‌دانستند، فراتر از تکرار یک عرف بود که همه کس بر زبان داشت، زیرا که او برای زن ارزش والایی قائل بود و این عقیده اصلی خود او بود و جنبه تحکیم نداشت.

مولانا برای زنان برتری فراوانی قائل بود. او با زندگانی خود ثابت کرد که نظراتش از تفکر سالم او تراویده است و متکی بر هوای نفس نیست. او هیچ‌گاه با دو همسر زندگی نکرد! یک‌بار ازدواج کرد و پس از مرگ همسرش زنی دیگر گرفت و خود پیش از همسر دومش که مادر دوستان مولانا به‌شمار می‌آمد، درگذشت. (سبحانی ۱۳۸۴: ۱۵۴ و ۱۵۵)

زن و مولویه

در دوره نخستین مولویه، زن هرگز از میان جمع طرد نشده است، به‌ویژه این طریق که تا روستاها گسترده شده و روستاهای مولوی‌نشین به‌وجود آورده، زن را فروتر از مرد ندیده است.

ما به استناد این قران برآنیم که زنان هم به‌ویژه در روستاها در مجالس سماع شرکت کرده‌اند. برای زنان تقریباً همیشه عرقچین تکبیر می‌شد، گاه سکه هم به آنان می‌دادند. زن می‌توانست به تمرین سماع بپردازد و گاه در مجالسی که مردان حضور داشتند از میان خود یا دده‌های مسن کسانی به نواختن نی و طبل و سماع برمی‌خاستند. اما این نکته نیز محقق است که این مراسم کاری بود که برای از بین بردن حسرت اختیار می‌شد، زیرا که آداب طریقت چارچوب معینی پیدا کرده بود و زن نمی‌توانست به طریقت اقرار دهد و چله‌نشینی کند. (گولپینارلی ۱۳۶۶: ۳۴۴ و ۳۴۵)

زنان در آیین تصوف

در ترکیه دوران سلجوقی زنانی وجود داشتند که به زندگی زاهدانه جلب می‌شدند و بیشتر تمایل به عرفان داشتند. همسر سلطان سلجوقی غیاث الدین، حتی تا بدانجا پیش رفته بود که تصویری از مولانا را بر سینه خود حمل می‌کرد. به همان اندازه دومین همسر جلال‌الدین محمد بلخی، کراخاتون که از خانواده مسیحی بود و مورخان مولانا او را با نام باشکوه رابعه دوم یا شبیه مریم معرفی

می‌کند، این‌گونه بود. (شیمل ۱۳۸۱: ۵۵)

بررسی نقش زن در چند حکایت

۱- در داستان آن زن همدانی که شوهر خویش را از شک بیرون می‌آورد، مولانا به مسأله جفت و همدم قرار دادن زن برای مرد به خوبی اشاره می‌کند: زنی که در میان نگرانی‌های شوهر خویش راهنمای او به راه حق است با نگاه روشن و تابناکش، پیام صفا و مهربانی می‌آورد، زنی نوازشگر و نازنین که می‌کوشد تا دود نفرت و تعصب را از آشیانه امن خود بیرون براند و چراغ امید را در دل شوهر روشن نگاه دارد، و پیام اصلی قصه بر زبان این زن جاری می‌شود، با آن طنز دل‌آویز که شبهه را از حق تعالی پاک می‌گرداند: اگر بر عرش است و اگر بی عرش است، اگر در جای است و اگر بی جای است، هر جا که هست عمرش دراز باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش. (موحد ۱۳۸۷: ۱۷۵)

۲- در حکایتی دیگر که عاشق با دیدن معشوق پس از مدت‌های مدیدی تنها قصد بر آوردن کام خویش را دارد، معشوق در نقش عاقله‌ای ظاهر شده است که در همه چیز و همه جا حق تعالی را حاضر و ناظر بر امور می‌بیند و این امر را بر عاشق گوشزد می‌کند، و بیان می‌دارد که این صنع وزیدن باد، به وسیله صانع (حق تعالی) انجام می‌پذیرد. بنابراین باید در هر جا حق را ناظر دید و ادب را نگاه داشت:

پس یقین در عقل هر داننده هست اینکه با جنبنده جنباننده هست
(حق شناس ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۵۶)

۳- مولانا در جایی حکایت زن خائن صوفی که چادر بر سر معشوقه‌اش می‌کند را بیان می‌دارد. (زرین کوب ۱۳۶۶: ۳۸۱)

اما نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد رعایت عفت و پاکدامنی است، و در اینجا تنها با استفاده از نقش زن است که می‌توان چنین پند بزرگ اخلاقی را گرفت. بنابراین

هدف مولانا از آوردن زن در چنین جایگاه پست اخلاقی تنها نمایش دادن حدود عفاف خانواده است زیرا در غیر این صورت نشان دادن چنان پند بزرگی ممکن نبود.

چنان که در جایی دیگر در تضاد این بحث برای گرفتن نتیجه‌ای مشابه از نقش زاهدنمایی بهره می‌گیرد که با وجود تدابیر همسرش، در نهایت وقاحت در اولین فرصتی که می‌یابد با کنیزک ارتباط برقرار می‌کند. (زرین کوب ۱۳۶۶: ۴۱۴)

که این بار مولانا از نقش مردان در حفظ عفاف حریم خانواده سخن می‌گوید، اما در نمونه‌ای دیگر در بیان داستان جوحی تعادل را برقرار می‌کند، و اگر چه زن را نفس فریبنده‌ای می‌داند که قاضی را می‌فریبد، اما هدایتگر چنین جریان انحرافی اخلاقی را خود جوحی می‌داند و مولانا در اینجا مرد را هم «امرکننده بر عملکرد نفس» قرار داده است.

نتیجه

زنان وارثان حقیقی عطوفت و مهر هستند و زندگی در نگاه پر عشق آنان جریان می‌یابد، انسان‌آفرین‌اند و بی‌گمان بعد از خدای تعالی خالق جهان هستند. انسان از شیرۀ وجود زن، اولین زمزمه‌های محبت را می‌آموزد و در دامن صبر و فداکاری‌اش انسانیت می‌یابد.

عشق در زن از سرچشمۀ عشق ازلی منشأ گرفته و نه تنها چنین چشمه‌ای نمی‌خشکد بلکه هر روز پربارتر از قبل می‌شود.

نگاه مولانا به زن نگاهی نسبی و دو سویه است، هم‌چنان‌که مادینه روان دو بعد مثبت و منفی را در خود به همراه دارد و در آن چهار مرحله غریزی و زیستی، عناصر جنسی، عشق و خرد حاکم است. گاه زن در آثار او پلی است از عشق مجازی به عشق حقیقی و نمایشگر جلوه جمال و جلال حق تعالی که به‌راستی مقصود او را از خلقت

زن بیان می‌دارد، به گونه‌ای که خود مولانا نیز زنان را همواره ارزش می‌نهد و چنان که بر آمد، همواره در زندگی خصوصی خویش زنان را تقدیس نموده است.

گاهی نیز زن در اشعار او تنها به صورت رمز و تمثیلی برای درک بهتر پیام در نقش‌های نمادین پست آورده می‌شود که البته با حضورش می‌توان مفاهیم اخلاقی بزرگی را پند گرفت، چنان که گاهی مرد سمبل عقل کامل است و در جایی دیگر سمبل زاهد نمایی ضعیف النفس یا امرکننده به بدی!

در آخر سخن جامی در *نفحات الانس* را لازم به ذکر می‌دانم که بیان نموده است: چنان که همه زنان به رابعه (نام زنی عارف) شباهت داشتند، به یقین زنان بر مردان برتری پیدا می‌کردند، همچنان که جنسیت لفظی مونث هیچ زیانی به خورشید(شمس) نمی‌رساند به همان اندازه نیز جنسیت لفظی مذکر هیچ افتخاری را برای ماه(قمر) به ارمغان نمی‌آورد!

«و لو كان النساء كمن ذكرنا لفضلت النساء على الرجال
فلا التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر الهلال»
(شیمیل ۱۳۸۱: ۲۶۴)

کتابنامه

- اقتداری، احمد. ۱۳۶۹. *بشنو از نی*. ج ۳. چ ۱. تهران: دنیای کتاب.
- بولن، شینودا. ۱۳۷۳. *نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی زنان*. ترجمه آذر یوسفی. چ ۱. تهران: روشنگران.
- پارسی راد، پرویز. ۱۳۸۲. *زن، اعجاز خلقت*. چ ۱. تهران: مؤلف.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۶۶. *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*. ج ۱. چ ۱۱. تهران: اسلامی.
- _____ . ۱۳۶۳. *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*. ج ۹. چ ۱۰. تهران: اسلامی.
- _____ . ۱۳۶۷. *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*. ج ۱۱. چ ۱۱. تهران: اسلامی.
- _____ . ۱۳۶۸. *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*. ج ۱۳ و ۱۴. چ ۱۰. تهران: اسلامی.

حق شناس، سید حسین. ۱۳۸۴. شرحی بر حکایات مثنوی. ج ۲ و ۳. چ ۲. تهران: شاکر.
حکیم پور، محمد. ۱۳۸۲. حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد. چ ۱. تهران: نغمه
نواندیش.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۵. ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
_____ . ۱۳۶۶. بحر در کوزه. تهران: علمی.

زمانی، کریم. ۱۳۸۷. شرح جامع مثنوی معنوی. چ ۱۱. تهران: اطلاعات.
سبحانی، توفیق. ۱۳۸۴. زندگی نامه مولانا جلال‌الدین بلخی رومی. چ ۱. تهران: قطره.
سپهسالار، فریدون ابن احمد. ۱۳۶۸. زندگی نامه مولانا جلال‌الدین مولوی. چ ۳.
تهران: اقبال.

ستاری، جلال. ۱۳۷۳. سیمای زن در فرهنگ ایران. چ ۱. تهران: مرکز.
_____ . ۱۳۷۴. عشق صوفیانه. چ ۱. تهران: مرکز.

شیمیل، آن‌ماری. ۱۳۸۱. زن در عرفان و تصوف اسلامی. ترجمه فریده مهدوی دامغانی.
چ ۲. تهران: تیر.

صبور، داریوش. ۱۳۸۰. ذره و خورشید. چ ۱. تهران: زوآر.
علوی، هدایت الله. ۱۳۷۷. زن در ایران باستان. چ ۱. تهران: هیرمند.
فروزان‌فر، بدیع الزمان. ۱۳۶۶. زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی.
چ ۵. تهران: زوآر.

گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۶۶. مولویه بعد از مولانا. ترجمه توفیق سبحانی. چ ۱. تهران:
کیهان.

گرین، ویلفرد؛ لیبر، ارل - مورگان؛ لی - ویلینگهم، جان. ۱۳۸۳. مبانی نقد ادبی. ترجمه
فرزانه طاهری. چ ۳. تهران: نیلوفر.

گوستاو یونگ، کارل. ۱۳۷۷. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۱.
تهران: جامی.

_____ . ۱۳۸۳. روان‌شناسی و شرق. ترجمه لطیف صدقیانی. چ ۱. تهران:
جامی.

لاهیجی، شهلا. ۱۳۷۱. شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ. چ ۱. تهران: روشنگران.

مولوی. ۱۳۷۲. مثنوی معنوی. به تصحیح و شرح محمد استعلامی. ج ۱ و ۲. چ ۲. تهران: زوار.

_____. ۱۳۸۳. گنجینه معنوی مولانا. ترجمه و تحقیق شهاب‌الدین عباسی. چ ۱. تهران: مروارید.

_____. ۱۳۸۴. دیوان شمس تبریزی. چ ۱. به تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: بدرقه جاویدان.

_____. ۱۳۸۷. فیه ما فیه. چ ۳. تهران: نگاه.

موحد، محمدعلی. ۱۳۸۷. باغ سبز (گفتارهایی درباره شمس و مولانا). تهران: کارنامه.

همایی، جلال‌الدین. ۱۳۶۶. مولوی نامه-مولوی چه می‌گوید؟. چ ۶. تهران: هما.

یزدانی، زینب. ۱۳۷۸. زن در شعر فارسی (دیروز-امروز). چ ۱. تهران: فردوس.