

نشریه ادب و زبان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال ۲۰، شماره ۴۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶

پیوندهای معنایی آیه الست و اعیان ثابتہ در مثنوی مولانا
(علمی - پژوهشی) *

دکتر محمد بهنام فر^۱، علیرضا باغبان^۲

چکیده

آیه ۱۷۲ سوره اعراف را برخی عارفان مسلمان با اعیان ثابتہ، که از اصطلاحات نظام فکری ابن عربی است، در پیوند یافته‌اند. این پژوهش بر آن است تا پاسخی برای این پرسش بجوید که مولانا آن‌گاه که در مثنوی به آیه الست استناد می‌کند، چه پیوندهای معنایی میان این آیه و اعیان ثابتہ ردیابی و رصد کرده‌است؟ بنابراین ضمن تعریف اعیان ثابتہ و برخی موضوعات فرعی وابسته بدان، بیت‌هایی از مثنوی مولانا که پیوندهای معنایی آیه الست با اعیان ثابتہ را دربردارد، به شیوه تحلیلی بررسی شده‌است. این بررسی نشان می‌دهد که بخشی از کاربردهای آیه الست در مثنوی مولانا، مفاهیم محوری مشترک میان میثاق الست و اعیان ثابتہ را دربردارد. در این کاربردها به علم ازلی خداوند و ثبوت علمی موجودات اشاره شده و شهود اعیان ثابتہ به انبیا و اولیا نسبت داده شده‌است. نمونه‌هایی از طرح «هم‌زمانی» الست و اعیان ثابتہ و همانندی موضوعات «سراالقدر» و «سابقه ازلی» را هم در این کاربردها می‌توان یافت.

* تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۳/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۴/۰۷/۱۲

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند (نویسنده مسئول)

-E-mai: mbehnamfar@birjand.ac.ir

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

واژه‌های کلیدی: مثنوی مولوی، الست، اعیان ثابت، پیوند معنایی.

۱- مقدمه

آیه الست (اعراف ۱۷۲/۷) از مطرح‌ترین آیات قرآن در ادبیات صوفیانه فارسی به‌شمار می‌رود و در مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیز انعکاسی گسترده یافته است. با آنکه در غالب کاربردهای آیه الست در مثنوی، دست‌کم یکی از کلیدواژه‌های آیه، یعنی «الست» و «بلی»، حضور دارد، مولانا که ذهنی سرشار از اشارات و مضامین قرآنی دارد و با دیدگاه تفسیری متکلمان و نیز با تأویل‌های اهل تصوف و عرفان آشناست، به ورطه تکرار در نمی‌افتد و در هر کاربرد آیه به جلوه‌های معنایی و دریافت‌های عرفانی تازه‌ای از آن راه می‌گشاید. یکی از این جلوه‌های معنایی، بازجست پیوند میان آیه الست و اعیان ثابت است. زیرا برخی عارفان مسلمان این آیه را با اعیان ثابت، که از اصطلاحات نظام فکری ابن عربی است، در پیوند یافته‌اند.

۱-۱- بیان مسئله

میثاق الست که در بخش عمده دیدگاه‌های تفسیری و به‌ویژه روایات وابسته، از نوعی تقدّم نسبت به زندگی دنیایی برخوردار است و در پیوند با فضایی روحانی و ملکوتی شمرده می‌شود، با اعیان ثابت که از اصطلاحات نظام فکری ابن عربی و متعلق به حضرات بالا و قلمرو روحانیت است، پیوند می‌یابد. پیوند مستحکم‌تر این دو، در همسانی موضوعات «سابقه ازلی» و «استعداد اعیان» (سرالقدر) بروز و ظهور یافته است، یعنی گره‌خوردگی هر دو موضوع با تقدیر و سرنوشت.

پس از ابن عربی، پیوندهای محتوایی میثاق الست و اعیان ثابت، نگاه نظریه‌پردازان عرفان اسلامی را به‌خود جلب کرده است. بنابراین در این پژوهش می‌کوشیم که با بررسی و تحلیل آن دسته از بیت‌های مثنوی که به نوعی با آیه الست و مباحث مربوط به اعیان ثابت، اشتراک لفظی یا محتوایی دارد، پاسخی برای این پرسش بجوییم که مولانا در مثنوی

آن‌گاه که به آیه الست استناد می‌کند، چه پیوندهای معنایی میان این آیه و اعیان ثابته ردیابی و رصد کرده‌است؟

۱- ۲- **پیشینه تحقیق:** در زمینه تأثیر و کارکردهای آیه الست در مثنوی علاوه بر منابع مربوط به تأثیر قرآن بر مثنوی که به سیاق خویش به این آیه و بیت‌های وابسته نیز پرداخته‌اند؛ نخست باید از مقاله «بازتاب آیه الست در متون عرفانی قرن هفتم» نوشته اسماعیل شفق و زهرا اورنگ یاد کنیم که به تناسب موضوع و مجال مقاله، یک صفحه را به بازتاب این آیه در مثنوی اختصاص داده و تنها یک مورد از این بازتاب را مطرح کرده‌اند (شفق و اورنگ، ۱۳۸۹: ۳۰). علیرضا میرزامحمد، ۱۳ مورد از ترکیب‌سازی‌های مولانا با واژه الست را آورده و خواننده را برای دریافت آن‌ها به هفده موضع مثنوی ارجاع داده است (میرزامحمد، ۱۳۸۶: ۱۵۶-۱۵۷). محمد بهنام‌فر در وحی دل مولانا، پنج مورد از کاربردهای واژه الست را در مثنوی بررسی کرده و با طرح موضوع رابطه سماع و خطاب الست، بر نگاه مولانا به سماع صوفیانه درنگ کرده‌است (بهنام‌فر، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۱۶). *نجمه السادات پزشکی* در کتاب *نیستان الست*، عالم ذر در مثنوی معنوی را موضوع پژوهش خویش قرار داده و در فصل سوم بیت‌های مربوط به عالم ذر را به ترتیب و تفکیک دفترهای شش‌گانه مثنوی بررسی کرده‌است (پزشکی، ۱۳۸۳: ۶۷-۱۵۹). سلطانی، مفاهیم و موضوعاتی را که مفسران و عارفان درباره الست مطرح کرده‌اند در دوازده عنوان بررسی کرده‌است (سلطانی، ۱۳۸۹). محمدی آسیابادی و اسماعیل زاده‌مبارکه، روابط معنایی الست را با آفرینش، ذکر و سماع در غزلیات شمس بررسی کرده‌اند (محمدی آسیابادی و اسماعیل زاده‌مبارکه، ۱۳۹۰). پورجوادی، دیدگاه کلامی مولانا را درباره عهد الست، در فیه‌مافیه و مثنوی یافته و ابعادی از آن را بررسی کرده‌است. وی همچنین بر دیدگاه عرفانی مولوی به این عهد، که مبتنی بر مذهب عشق است و در کلیات شمس انعکاس یافته، درنگی کوتاه کرده‌است (پورجوادی، ۱۳۹۳: ۲۴۵-۲۶۱). همچنین نویسندگان این مقاله،

پیشتر، موضوع ریشه‌یابی معرفت در خاطره‌ ازلای الست و همانندی آن با نظریه‌ یادکرد افلاطون را با تأکید بر مثنوی مولانا بررسی کرده‌اند (بهنام‌فر و باغبان، ۱۳۹۴).

قرآن‌پژوهی همیشه در آغاز راه است و مثنوی شناسی هنوز در نیمه‌راه. بدیهی است پژوهش‌هایی که پیوند این دو را تعهد می‌کنند از سرچشمه‌ آن «همیشه» و «هنوز» سیراب می‌شوند و با تمام رهنوردی‌های ارجمندی که در این راه شده‌است، حکایت همچنان باقی است. ما در این نوشته برآنیم که پیوند معنوی مثنوی را با قرآن کریم در حوزه‌ای بسیار محدود بررسی کنیم و به بازجست پیوندهای معنایی آیه‌ الست و اعیان ثابته در مثنوی پردازیم.

۱- ۳- ضرورت و اهمیت تحقیق: جایگاه رفیع آیه‌ الست در متون عرفانی فارسی

غیرقابل تردید است و در مثنوی نیز از آیات پرکاربرد به‌شمار می‌رود که با دریافت‌های عرفانی متعدد همراه شده‌است. این پژوهش از سویی چندوچون برخی کاربردهای آیه‌ الست در مثنوی را بررسی می‌کند که به دلیل کاربرد گسترده و تأثیرگذار آن در مثنوی ضرورت و اهمیت می‌یابد و گستره و عمق تأثیرگذاری قرآن کریم بر اندیشه‌های عرفانی مولانا را بیش از پیش آشکار خواهد کرد.

از سوی دیگر این نوشته می‌خواهد پرتوی بیفکند بر یکی از جنبه‌ها و جلوه‌های هم‌سویی ذهن و زبان مولانا با محیی‌الدین ابن عربی. قراین نشان می‌دهد که هم‌صحبتی مولانا با ابن عربی، به آشنایی فکری و ارادتی وثیق انجامیده‌است (ن.ک. مولوی، ۱۳۸۸ ب: ۵۷۲؛ فروزانفر، ۱۳۹۰: حاشیه‌ ۴۱). آشنایی مولانا با اندیشه‌های ابن عربی به مرآده‌ مستقیم منحصر نماند بلکه به واسطه‌ شیخ‌صدرالدین قونوی، شارح برجسته‌ فصوص‌الحکم و مروج‌ اندیشه‌های عرفانی محیی‌الدین ابن عربی، استحکام بیشتری پذیرفت. این نوشته چندوچون آن آشنایی را در حوزه‌ای بسیار محدود می‌کاود و از این نظر نیز اهمیتی دوچندان پیدامی‌کند.

۲- بحث

بخشی از کاربردهای آیه‌الست در مثنوی مولانا، مفاهیمی چون «علم ازلی پروردگار» و «ثبوت علمی موجودات» دربردارد که خود پایه‌گذار حوزه مفهومی اعیان ثابتة بوده‌است. همچنین در این کاربردها موضوعات و اصطلاحاتی از حوزه معنایی اعیان ثابتة با مفاهیمی از حوزه معنایی الست مقایسه شده‌است. برخی کاربردهای آیه‌الست در مثنوی نیز به نوعی الست و اعیان را «هم‌زمان» می‌شمارد. می‌کوشیم که در چند عنوان پیوندهای معنایی این دو حوزه مفهومی را بررسی کنیم.

۲-۱- الست، علم الهی و وجود علمی

یکی از اصطلاحات نظام فکری ابن عربی که بارها در آثار خویش به کار برده و به تبیین آن پرداخته «اعیان ثابتة» است. هر اسم الهی در تعین ثانی و مرتبه علم حق تعالی، دارای تعین و حدی است که «عین ثابت» نامیده می‌شود. پس اعیان ثابتة، حقیقت اشیا خارجی در موطن علم حق تعالی است. در این تلقی به موجودات در عوالم خلق و تعینات خلقی، اعیان خارجه می‌گویند که شامل همه ماسوی الله، از عقل اول تا عالم ماده می‌شود. حق تعالی نخست با تجلی ذاتی علمی و با فیض اقدس، اعیان ثابتة و استعداد و قابلیت‌های آنها را پدید می‌آورد و سپس با تجلی وجودی و فیض مقدس، به اعیان ثابتة بر اساس استعداد و قابلیت‌های آنها، وجود عینی می‌بخشد و لباس هستی می‌پوشاند (چیتیک، ۱۳۸۹: ۱۹۷).

به دلیل ارتباط غیر قابل انکاری که میان علم ازلی حق تعالی و اعیان ثابتة برقرار است، پژوهشگران در یکی از تعریف‌هایی که از اعیان ثابتة کرده‌اند به این ارتباط نظر دارند و حقایق اشیا در علم حق تعالی را اعیان ثابتة می‌نامند. از سوی دیگر محکم‌ترین دلیل عقلی بر اثبات اعیان ثابتة نیز، علم ازلی پروردگار است. همه اندیشمندان، اعم از متکلمان، فیلسوفان و عارفان، علم حق به موجودات قبل از ایجاد را پذیرفته‌اند. از آنجا که علم به معدوم مطلق محال است، اشیا باید قبل از ایجاد، دارای ثبوت باشند، تا علم ازلی خدا به آنها تعلق یابد. بدین ترتیب معلوم ازلی پذیرفته می‌شود که همان اعیان ثابتة است (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۳۷).

مولانا جایی در دفتر نخست، برای آنکه هیبت قضا را بنماید، نخست مقام آدم(ع) را با استناد به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره ۳۱/۲) در پانزده بیت تبیین کرده است، تا بگوید آدم با تمام عظمت خویش، از پس قضا برنیامد و سوی گندم شتافت. ابیات پانزده گانه‌ای که به تبیین مقام آدم(ع) می‌پردازد بخش عمده‌ای از پیوندهای معنایی آیه‌الست و اعیان ثابته را دربردارد. نخستین موضوع مشترک، علم ازلی پروردگار به موجودات قبل از ایجاد است. مولانا بر این باور است که در حیطة علم ازلی خداوند، اسم حقیقی هر چیز با سرانجام و عاقبت کار آن موافقت دارد و ابتدا و انتها نزد حق تعالی یکسان است.

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| اسم هر چیزی تو از دانا شنو | سرّ رمز علم‌الاسما شنو |
| اسم هر چیزی بر ما ظاهرش | اسم هر چیزی بر خالق سرش |
| نزد موسی نام چویش بد عصا | نزد خالق بود نامش ازدها |
| بد عمر را نام این جابت پرست | لیک مؤمن بود نامش در الست |
| آن که بد نزدیک ما نامش منی | پیش حق بودی تو کاین دم با منی |
| صورتی بود این منی اندر عدم | پیش حق موجود نه پیش و نه کم |
| حاصل آن آمد حقیقت نام ما | پیش حضرت کان بود انجام ما |
| مرد را بر عاقبت نامی نهد | نی بر آن کو عاریت نامی نهد |

(مولوی، ۱۳۶۴، ۱: ۷۶-۷۷، ۱۲۳۸-۱۲۴۵)^۱

اشتراک معنایی دیگر میان الست و اعیان ثابته - که به هیچ روی از موضوع نخست جدا نیست - این است که عین ثابت هر چیز «در علم حق با جمیع شئون و اطوار و استعدادهای خود وجود داشت و علم حق بدان‌ها محیط بود و آنچه در عالم خارج بر آن عارض می‌شود، ظهور علم حق تعالی است و هیچ امری بیرون از علم خدا» بر آن چیز عارض نمی‌شود (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۴۵۶). مفهوم متناقض‌نمای «پیش حق موجود اندر عدم» که در دو مصراع از یک بیت بالا آمده‌است، توجه مولانا را به «وجود علمی» یا «ثبوت علمی»

نشان می‌دهد. کنارهم نهادن قیده‌های زمانی «در الست» و «اندر عدم» که مولانا برای تبیین علم ازلی پروردگار و اعیان ثابتة به کار گرفته‌است، نشان می‌دهد که وی این دو را بر هم منطبق می‌داند. به هر روی «این که مولانا حقیقت اسماء را هم در عدم پیش حق موجود می‌داند در عین حال حاکی از این معنی است که چیزی شبیه به مفهوم آنچه ابن عربی آن را الاعیان الثابتة فی العدم می‌خواند، البته نه با این تعبیر و نه با لوازم و نتایجی که مکتب ابن عربی از این تعبیر استنباط می‌کند، در ذهن وی نیز هست» (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۳۷۳).

۲-۲- الست و شهود انبیا و اولیا

اعیان قبل از تعین علمی، معلوم حق‌اند اما برای عارفان دست‌یابی به اعیان پس از تعین ثانی امکان‌پذیر می‌شود. در عالی‌ترین مراتب کشف و شهود، عارف عین ثابت خود یا دیگران را شهود می‌کند و بر احوال خود و دیگران در دنیا، آخرت و حتی عوالم قبل از دنیا علم پیدا می‌کند. شهود عین ثابت موجودات، برای انسان کامل و حجت خدا ضرورت دارد، چراکه بدون علم به اعیان، ربوبیت ظاهر و باطن عالم و عطای حق هر موجودی مطابق اقتضا و استعدادش ممکن نخواهد بود (نوروزی، ۱۳۹۰: ۶۱-۶۷). «یکی از آثار این موضوع آن است که فرد آگاه به «راحت کلی» و «یأس کلی» می‌رسد. در «یأس کلی» او بیهوده به آنچه مقتضی عین ثابت کسی نیست، امید نمی‌بندد و امری را که نشدنی است، شدنی نمی‌پندارد. همچنین از آنجا که می‌داند چه امری شدنی است و در نهایت به وقوع می‌پیوندد، به «راحت کلی» رسیده است و به خاطر فوت یا فقدان آن امر، بیهوده در اضطراب نخواهد بود» (همان: ۱۲۹).

۲-۲-۱- تعلیم اسما به آدم (ع)

مولانا در همان ماجرای آدم‌ستایی که پیش‌تر یاد کردیم با استناد به آیه ۳۱ سوره بقره، در یک بی‌پروایی زبانی، آدم را «علم‌الاسما بک» می‌خواند تا یادآوری کند که «چشم آدم چون به نور پاک دید»، علم آدم (ع) به آن علم ازلی پروردگار گره خورد و

اسم هر چیزی چنان‌کان چیز هست تا به پایان جان او را داد دست

(مولوی، ۱۳۶۴، ۱: ۷۶، ۱۲۳۵)

چنان که در مقدمات بحث گفتیم شهود عین ثابت موجودات، برای انسان کامل و حجت خدا ضرورت دارد، فعلیت یافتن و استمرار شئون خلیفه‌اللهی مستلزم اتصال انبیا و اولیا به دریای بی کران علم پروردگار است. «آدم که به صورت حق آفریده شد و منعکس کننده تمامی اسماء و صفات آفریدگار خود است، انسان کامل، نمونه کامل بشریت است که علم الهی در او صورت خارجی می‌یابد. دانش او (که تعین آن را محدود کرده) با علم حق تعالی یکی است و او همه اشیاء را کماهی می‌بیند» (نیکلسون، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰۷). پیوستگی به سرچشمه علم الهی، به آدم (ع)، مثل دیگر انبیا و اولیا، بینشی می‌بخشد که از ظاهربینی حاکم بر دیگران دوری گزیند و اسم حقیقی اشیا را به اعتبار خاتمت و عاقبت بشناسد. «اسم حقیقی هر چیز آن است که مناسب فعلیت اخیر و شخصیت واقعی او باشد و خدا این دانش را به آدم آموخت تا سرانجام و پایان کار هر چیز و هر کس را بشناسد و بداند و مطابق آن، شخصیت وی را تمیز دهد و نامی یا صفتی برای او تعیین کند که چون بر وفق آخرین فعلیت و صورت نفسانیش تعیین شده بود، هرگز تغییر و تبدیل نمی‌یافت» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۴۵۵).

به هر روی افاضه و تعلیم اسما به آدم نیز با موضوع اعیان ثابته پیوندی وثیق می‌یابد. «سرّ علم الاسماء هم که حق به آدم تعلیم می‌کند ... ظاهراً همین شناخت مفهوم اعیان ثابته است که خداوند آن را بر آدم که خلیفه او در زمین است، تعلیم می‌کند اما به ملائک القا نمی‌نماید، و بدین گونه اسم هر چیز چنان که منتهی و مآل اوست از الهام حق به آدم تعلیم می‌شود و خداوند وی را بر حقیقت اعیان ثابته تا حدی که اقتضای طاقت بشری است واقف می‌دارد» (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۳۷۳).

۲- ۲- ۲- پیامبر اعظم (ص) و شهود اعیان

بیت دیگری که به همین قسمت بحث ما مربوط است، در دفتر سوم مثنوی و از زبان پیامبر گرامی اسلام (ص) آمده است. گروهی که در نبرد بدر اسیر مسلمانان شده بودند، زیر لب بر پیامبر (ص) طعنه می‌زدند. این بحث زیرزبانی را پیامبر با علم لدنی درمی‌یابد و پاسخ می‌دهد که خنده‌اش به دلیل پیروزی بر آن اسیران نیست. در ابیاتی که پاسخ پیامبر به

اسیران را دربردارد، این بیت‌ها بیشتر به بحث اعیان ثابتة نزدیک است و در عین حال تلمیحی به آیه‌الست را نیز در خود دارد:

| | |
|------------------------------|---------------------------------|
| آن گهی کآزاد بودیت و مکین | مر شما را بسته می‌دیدم چنین ... |
| نقش تن را تا فتاد از بام طشت | پیش چشمم کلُّ آتِ آتِ گشت |
| بنگرم در غوره می بینم عیان | بنگرم در نیست شی بینم عیان |
| بنگرم سر عالمی بینم نهران | آدم و حوّا نرسته از جهان |
| مر شما را وقت ذرات الست | دیده‌ام پایسته و منکوس و پست |
| از حدود آسمان بی‌عمد | آن‌چه دانسته بدم افزون نشد |
| من شما را سرنگون می‌دیده‌ام | پیش از آن کز آب و گل بالیده‌ام |
| نوندیدم تا کنم شادی بدان | این همی‌دیدم در آن اقبالنان |

(مولوی، ۱۳۶۴، ۳: ۲۶۰-۲۶۱، ۴۵۳۸-۴۵۴۶)

در این بیت‌ها شهود اعیان به پیامبر گرامی اسلام (ص) نسبت داده شده است که با توجه به موقعیت بی‌بدیل آن حضرت در چرخه آفرینش امری کاملاً بدیهی و روشن است و مقام رسالت و پیغمبری نیز مقتضی چنین علم و آگاهی مستند به وحی و الهام الهی هست. «خاتمیت رسول و غائیت او در خلقت عالم و انبیا که علم او را هم ورای مرتبه آدم و مقدم بر تعلیم علم‌الاسماء قرار می‌دهد، اشراف و تفوق وی را بر تمام مراتب کاینات هم اقتضا دارد و چون در مراتب کاینات هر یک از عوالم مادون، تحت اشراف مراقبت مافوق است، اشراف رسول خاتم که «زبدۀ وجود» محسوب است بر سایر مراتب محقق است» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۱۱۷). بنابراین در این بیت‌ها مولانا از زبان رسول اکرم (ص) به اسیران بدر یادآوری می‌کند که اسارت آنان حتی پیش از آفرینش در حیطه علم آن حضرت بوده است و این موضوعی نیست که ایشان امروز دریافته باشند.

نکته دیگری که در این بیت‌ها هست، اشارت به آن «راحت کلی» و «یأس کلی» است که گفتیم از شهود اعیان ثابتة در فرد ایجاد می‌شود. وقتی انسان کامل به سرچشمه علم ازلی راه یافت، دیگر گذر ایام و تغییر و تحول روزگار نمی‌تواند چیزی بر علم نخستین او بیفزاید. با استمداد از آن علم و آگاهی شهودی بر همه سرنوشت‌ها محیط می‌شود و هیچ

رویدادی در نظر او تازگی ندارد که باعث شادمانی غیرمنتظره‌ای در او شود. بر این اساس پیامبر(ص) «پیروزی خود را امری نایبوسیده تلقی نمی‌کند تا از غلبه بر خصم شادی و خرسندی آمیخته به طعن و شماتت نشان دهد» (همان: ۹۶-۹۷).

۲- ۲- ۳- نسبت شهود به پیران

واپسین نکته‌ای که باید یادآوری کنیم این است که مولانا عین ثابت پیران حقیقی را در مراتب بالایی ارزیابی می‌کند به همین دلیل پرتوی از همان علمی را که برای آدم(ع) و پیامبر(ص) قایل است، به پیران هم نسبت می‌دهد (مولوی، ۱۳۶۴، ۲: ۲۵۶-۲۵۷، ۱۶۸-۱۸۲). جعفری به درستی یادآوری کرده‌است که تکامل روح پیران، محصول «بلی‌گفتن» در ماجرای الست است. «ارواح رادمردان الهی پیش از ورود به جهان طبیعت کارها کرده و نتیجه‌ها برداشته‌اند ... این رادمردان الهی با «بلی» گفتن در حقیقت در کشتگاه وجود خود دانه تکامل روح را کاشته و نتایج آن را هم دیده‌اند» (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۳: ۱۵۵).

۲- ۳- بی‌زمانی یا هم‌زمانی الست و اعیان

ابن عربی و پیروانش میثاق‌ها را به الست منحصر نمی‌دانند. شیخ صدرالدین قونوی سخن شیخ سعدالدین حموی را که گفته بود «موثیق شش بوده‌است» بر محیی‌الدین عرضه می‌کند و ابن عربی آن را مربوط به کلیات می‌داند و میثاق‌ها را پیش از آن می‌شمارد (فرغانی، ۱۳۹۸: ۱۲۷-۱۲۸). در نگاه آنان عهد نخستین، عهدی است که در حضرت علم از حقایق کلی و جزئیات گرفته شده‌است که امانت وجود را بی هیچ تغییر و تصرفی باز با همان اوصاف کمالش به اصل آن که حضرت جمع است و اسپارند (همان: ۱۲۷ و ۵۴۵). سعیدالدین فرغانی، میثاق الست را سایه و صورت یا سایه سایه و صورت صورت آن عهد نخستین می‌شمارد و آن را به عالم مثال نسبت می‌دهد.

فرغانی عالم مثال را دارای دو بُعد یا دو جهت می‌شمارد. «جهت اولش آن است که محاذی عالم ارواح و روحانیات است» و ظهور و تعین آن پیش از تعین عالم حس و محسوسات بوده‌است. عالم مثال دیگر، محاذی عالم حس و محسوسات است و تعین و ظهور آن پس از تعین عالم حس است. «هر صورتی که در حس ظاهر می‌شود در حال او را سایه‌ای و مثالی در این جهت از عالم مثال پیدامی‌آید.» فرغانی آن‌گاه از ابن عربی

نقل می‌کند که «میثاق الست در صور این جهت [متأخراً] از عالم مثال واقع بود که نفس جزئی هر شخصی انسانی به مظهر صورتی از صور این جهت از عالم مثال متلبس شد و آن میثاق را قبول کرد و آن صورت، سایه آب و گل این شخص بود» (همان: ۱۲۵-۱۲۶).

جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه و حواشی خود بر مشارق‌الدراری، می‌گوید عالم ذر دارای مراتب است. مقام ذر اعلی، مرتبه اعیان ثابتة و عالم اسما و صفات است و آخرین مرتبه عالم ذر عالم جسمانی مثال است «و موطن عهود و موثیق مقدم بر کلیه موطن عالم مثال کلی مطلق و مرتبه واحدیت و حضرت علم و عالم اعیان ثابتة است» (همان: ۳۲؛ ۱۲۶-۱۲۷ حاشیه).

بنابراین در نگاه ابن عربی و پیروانش میثاق الست - که در بخش عمده دیدگاه‌های تفسیری و به‌ویژه روایات وابسته نیز از نوعی تقدم نسبت به زندگی دنیایی برخوردار است و در پیوند با فضایی روحانی و ملکوتی شمرده می‌شود، - پیش از تعیین یافتن موجودات در عالم شهادت بوده است و با اعیان ثابتة که از حضرات بالا و قلمرو روحانیت است، پیوند می‌یابد و تأویل عرفانی آیه در میان آنان شبیه نظر کسانی است که ظرف زمانی میثاق الست را «عالم ذر» می‌دانند (محمدی آسیابادی و اسماعیل زاده مبارکه، ۱۳۹۰: ۱۹۰).

آنچه از آن دیدگاه‌های تفسیری و روایات، با عنوان‌هایی مانند «عالم ذر»، «عالم ملکوت»، «عالم ارواح» و «عالم اظله» دریافت شده است، نزدیکی بسیاری با مباحث مطرح شده در زمینه اعیان ثابتة دارد؛ به گونه‌ای که برخی به این باور رسیده‌اند که عالم الست همان عالم اعیان ثابتة است. عزیزالدین نسفی اعیان ثابتة را بر عالم جبروت منطبق دانسته و با نام «اشیای ثابتة» و «حقایق ثابتة» از اعیان یاد کرده است. وی میثاق الست را به همین «اشیای ثابتة» نسبت می‌دهد و می‌گوید: «به این اشیا خطاب آمد که «الست بر بکم» و از ایشان جواب آمد که «بلی»» (نسفی، ۱۳۹۰: ۱۹۸، ۳۴۲، ۳۵۳).

بدین ترتیب میثاق الست که ماجرای کاملاً اسلامی است و در ادیان شرقی و غربی نظیری ندارد، به همت عارفان ایرانی جنبه ماوراء تاریخی و آن جهانی به خود گرفت و عالم میثاق عالمی روحانی و متافیزیکی شد (پورجوادی، ۱۳۹۳: ۱۶-۱۷). این بخش کهن

اسطوره اسلامی آفرینش، به تدریج، با بخش نوآفریده آن، یعنی اعیان ثابت، کمابیش پیوندهایی یافت. مولانا، هم به لحاظ نظری، دیدگاه غالب بر عموم متکلمان و مفسران صوفی مسلک آیه الست را پذیرفته و آن را به زندگی انسان در «منزل‌های جان» نسبت داده است و هم در عمل این اسطوره پردازی‌ها را با مشرب صوفیانه و شاعرانه خویش، هماهنگ یافته است. معتقد است که در الست، کالبد خاکی جان آدمی را همراهی نمی‌کرد^۲ و بر اثر ماجرای الست تن خاکی با جان همراه شد.^۳ بنابراین تقریباً در همه کاربردهای آیه الست در مثنوی، به نوعی، این رویداد با عالمی در مراحل پیش آفرینش و «زمانی کز زمان خالی بده است» پیوند یافته و به عبارت دیگر در «بی‌زمانی» با اعیان ثابت به اشتراک رسیده است.

دو بیت که در دفتر اول مثنوی، مفهوم هم‌زمانی آیه الست و اعیان ثابت را دربردارد، در داستان پیر چنگی آمده است. پیر چنگی در عهد عمر، روز بی‌نوایی از بهر خدا میان گورستان، چنگ زد. عمر را خواب در ربود و هاتفی در خواب او را گفت: هفتصد دینار از بیت‌المال بردار و نیاز بنده خاص و محترم ما را - که در گورستان است - برآور. ندای آن هاتف غیبی از زبان مولانا چنین توصیف شده است:

| | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست | خود ندا آن است و این باقی صداست |
| ترک و کرد و پارسی گو و عرب | فهم کرده آن ندایی گو و لب |
| خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ | فهم کرده آن ندا را چوب و سنگ |
| هر دمی از وی همی آید الست | جوهر و اعراض می‌گردند هست |
| گر نمی‌آید بلی زیشان ولی | آمدنشان از عدم باشد بلی |

(مولوی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۲۸، ۲۱۰۷-۲۱۱۱)

موضوعی که در این بیت‌ها مطرح می‌شود، همگانی بودن، استمرار و هستی بخشی خطاب الست است. نه تنها اعیان ثابت انسان‌ها، از هر قوم و نژادی، این ندای الهی را درمی‌یابد، که «فهم کرده است آن ندا را چوب و سنگ». در واقع مولانا، خطاب الست را معادل امر و ندای تکوینی دانسته است، یعنی آن ندای «پیوسته و هرگز و عام که همواره صادر می‌گردد و اعیان موجودات در هر نشئه‌ای به حسب قابلیت آن را می‌شنوند و اطاعت

می‌کنند و این ندا اصل و منشأ جمیع صداها و نواهاست که وجود هر موجودی از اوست» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۸۶۱).

آن دسته از مفسران هم که میثاق را وابسته به زندگی این جهانی افراد بشر دانسته‌اند، به نوعی استمرار اخذ میثاق را پذیرفته‌اند، ولی استمراری که این بیت‌ها به میثاق‌الست نسبت می‌دهد با آنچه بر قلم این گروه مفسران رفته‌است، تفاوت عمده دارد. این استمرار، وقوع میثاق را به عنوان امری که دفعتاً و یک‌جا در زمان گذشته اتفاق افتاده است و اتفاقاً در بیشتر کاربردهای مولانا نیز پذیرفته‌شده، نفی نمی‌کند. علاوه بر این، مولانا این استمرار را به موضوع آفرینش مستمر و انتقال لحظه‌به‌لحظه ممکنات از عدم به وجود، پیوند زده‌است. عدمی که در این بیت‌ها مطرح است، عدم مطلق نیست، بلکه عدم مضاف است؛ یعنی همان عالم اعیان ثابتة. مطابق آیه ۲۱ سوره حجر، خداوند اشیاء را از گنجینه‌هایی که نزد اوست، به وجود می‌آورد، یعنی از وجودی که ما ادراکی از آن نداریم، به وجودی که برای ما قابل درک است (فتوحات مکیه، ج ۳: ۱۹۳، به نقل از چیتیک، ۱۳۸۹: ۱۹۱). اعیان ممکنات با زبان ثبوتی خود از واجب‌الوجود می‌خواهند که طعم وجود را به آن‌ها بچشانند (همان: ۱۸۸). به قول مولانا:

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شود

(مولوی، ۱۳۶۴، ۱: ۳۸، ۶۱۰)

این درخواست ثبوتی با فیض مقدس و امر تکوینی «کن» برآورده می‌شود و ممکنات از عدم مضاف، معلق‌زنان به عالم وجود وارد می‌شوند:

بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش چون فسون خواند همی آید به جوش
از فسون او عدم‌ها زود زود خوش معلق می‌زند سوی وجود

(همان، ۱: ۸۹، ۱۴۴۸-۱۴۴۹)

البته این فیض و «تجلی حق ... که در هر لحظه و هر آن، ازلاً و ابداً، تجدید می‌شود، تکراری نیست. هر دم مهمانی نو است که از عالم غیب می‌رسد» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۴۰). بنابراین خداوند هر لحظه در حال آفرینش جدید است. مولانا درباره‌ی این آفرینش مستمر

گفته است: «دم به دم در تو خزان است و بهار» (مولوی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۱۵، ۱۸۹۶) و جای دیگر می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
عمر چون جوی، نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

(همان، ۱: ۷۱، ۱۱۴۴-۱۱۴۵)

این نوشدن پی‌درپی و خلقت پیوسته همان است که عارفان بدان «تجدد امثال» می‌گویند. «تجدد امثال در اصطلاح عرفا به این معنی است که فیض هستی و اعطاء وجود از مبدأ فیاض واجب‌الوجود، دم‌به‌دم و آن‌به‌آن و لحظه‌به‌لحظه بر موجودات و ماهیات امکانیه تجدید می‌شود» (همایی، ۱۳۶۰: ۱۶۴).

این آفرینش پیوسته و مستمر، هم در آفریننده ریشه دارد و هم در آفریده. از یک سو «افاضه وجود و ایجاد، صفت حق است و صفات حق لوازم ذات او هستند و بنابراین تعطیل آن‌ها جایز نیست» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۸۶۱). از سوی دیگر مخلوقات، ذاتاً، پیوسته نیازمندند و پذیرش وجود ممکنات بدون خلقت مستمر الهی به معنای بی‌نیازی مقطعی آنان از خداست و عملاً ممکن نیست (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۰۹) و چنانچه حتی لحظه‌ای فیض هستی‌بخش الهی قطع شود، بنیاد هستی زیر و زبر خواهد شد.

چنان‌که گذشت، در این بیت‌ها هستی‌بخشی نیز با واژه‌الست همراه است و گویا مولانا نقش حیات‌بخش واژه «کن» (یس ۸۲/۳۶) را در واژه‌الست دیده‌است^۴ و شاید از همین روست که پاسخی هم که اعیان بدین پرسش می‌دهند، از مقوله «بلی» نیست. بلکه - چنان‌که شادروان فروزانفر از کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی نقل کرده‌است «موجود شدن آن‌هاست به امر «کن»» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۸۶۲).

۲- ۴- الست و سرنوشت (سابقه ازلی و سرالقدر)

عین ثابت، تعیین اسمای حق است. با امتزاج و تناکح، اسمایی جزئی و نامتناهی حاصل می‌شود. تفاوت اسمای الهی به حسب احکام و آثار، باعث تفاوت اعیان ثابته می‌شود و تفاوت اعیان موجب تفاوت استعدادها (چیتیک، ۱۳۸۹: ۱۹۷). گره‌خوردگی اعیان ثابته با تقدیر ازلی به همان تعیین ثانی برمی‌گردد. اجتماع و نکاح اسمی به اعیان ثابته‌ای که مظاهر

آن اسماند، استعداد و قابلیت‌های مشخصی می‌بخشد و هرآنچه در تعیین خلقی بر احکام و آثار اعیان می‌گذرد، از این قابلیت و استعداد است .

زرین کوب اندیشه‌های مولانا و ابن عربی را در موضوع منشأ استحقاق موجودات متفاوت شمرده‌است (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۲۳۰). ولی باید دانست که ابن عربی در الرسالة الوجودیة علاوه بر تأثیر ناگزیر اسامی، از تأثیر مشیت الهی بر استعداد اعیان نیز سخن گفته است و مشیت الهی را در استعداد و قابلیت اعیان مؤثر می‌شمارد (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۲۴). «به عقیده مولوی نیز فعل فاعل مشروط به قبول و استعداد قابل است و تأثیر و تأثر و فعل و انفعال بدون استعداد و قابلیت ممتنع و محال است. اصل قابلیت را منکر نیست؛ چیزی که هست در حصول قابلیت می‌گوید ممکنات از خود هیچ چیز ندارند، و هرچه هست عطای واجب‌الوجود و مخلوق اراده و مشیت الهی است. مولوی می‌گوید همان‌طور که وجود ممکنات معلول و آفریده مشیت حق است، قابلیت و استعداد نیز که از توابع و لوازم ذوات و ماهیات موجودات است، مخلوق و معلول اوست» (همایی، ۱۳۶۰: ۵۵۷). هرچند مولانا قابلیت را شرط فعل حق نمی‌داند، آن را نادیده نمی‌گیرد، بلکه قابلیت را پوسته‌ای ظاهری برای اجرای فعل حق و از مقوله اسباب و کارگزاران سنتی می‌داند که خداوند حکیم جریان یافتن امور بر محور آن اسباب و سنت را در چرخه منظم عالم بایسته یافته است و در عین حال، «قدرت از عزل سبب معزول نیست» و هرگاه مشیت پروردگار اقتضا کند خرق سنت جاری عالم و برکناری اسباب در قبضه قدرت اوست (مولوی، ۱۳۶۴: ۵: ۹۹-۱۰۰، ۱۵۳۷-۱۵۵۵).

در ماجرای میثاق الست نیز از همان ابتدا پای تقدیر به میان می‌آید. بر اساس علم ازلی پروردگار، پرسش «الست» مفهومی دوگانه یا حتی چندگانه می‌یابد و به هر گروه به صفتی خطاب می‌شود (مستملی‌بخاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۵۳). این خطاب دوگانه، پاسخی دوگانه در پی دارد و لاجرم تقدیری دوگانه برای مخاطبان الست رقم می‌زند. بنابراین «بلی‌گویان» هم از همان ابتدا و مطابق روایت‌های گوناگون، دسته‌بندی شده‌اند.^۵

بر پیشانی بلی گویان، بر اساس همین ویژگی که در پاسخشان هست و برای پرسنده از پیش روشن بوده است، مَهر ایمان و کفر می خورد و اصحاب یمن با مقصد بهشت موعود از اصحاب شمال یا راهیان دوزخ، جدا می شوند. بدین ترتیب متکلمان و عامه اهل سنت که موضوع اصلی میثاق را ایمان و کفر می دانند، با همین دیدگاه به دسته بندی مخاطبان میثاق ازلی می پردازند. جالب این جاست که حتی عارفانی مثل جنید و حلاج و پیروانشان که در ماجرای میثاق، محبت را جایگزین ایمان کردند، به هر حال اصل دسته بندی را پذیرفته اند و ظهور و اختفای محبت را در انسان ها به نوع پاسخی که در الست داده اند، بازسته می دانند (پورجوادی، ۱۳۶۹: ۱۸-۲۰).

بدین ترتیب هر دو شاخه بحث ما را به یک نتیجه مقلد می رساند که خود از مشترکات مفهومی میثاق الست و اعیان ثابت بود، یعنی اعتقاد به قضا و قدر و سابقه ازلی. مولانا در موارد بسیاری در کاربردهای آیه الست به این مفهوم مشترک در ماجرای میثاق و اعیان ثابت اشاره کرده است. در بیتی که پیش از این نیز آوردیم با یادآوری این که «عمر بن خطاب، خلیفه دوم در آغاز بت پرست و از دشمنان سرسخت اسلام بود» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۴۵۵). به این موضوع اشاره می کند که عمر با توجه به این که نهایتاً ایمان آورد، در عهد الست «مؤمن» بوده است:

بد عمر را نام این جا بت پرست لیک مؤمن بود نامش در الست^۶
(مولوی، ۱۳۶۴، ۱: ۷۷، ۱۲۴۱)

عشق را هم مولانا به همان حکم ازلی وابسته می داند:

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| حکمت حق در قضا و در قدر | کرد ما را عاشقان همدگر |
| جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش | جفت جفت و عاشقان جفت خویش |
| هست هر جزوی ز عالم جفت خواه | راست همچون کهربا و برگ کاه |

(همان، ۳: ۲۵۱، ۴۴۰۰-۴۴۰۲)

بدیهی است که همواره آثار آن حکم ازلی چنین مثبت نیست. جایی دشمنی اهل دنیا را با صاحب دلان، میراث الست می شمارد:

دشمنی آن دل از روز الست سبزوار طبع را می‌رانی است

(همان، ۵: ۵۷، ۸۹۵)

یا محرومیت از نعمت‌های بهشت را به ماجرای الست و سابقه‌ی ازلی پیوند می‌زند:

نعمت جناتِ خوش بر دوزخی شد محرمِ گرچه حق آمد سخی

در دهانش تلخ آید شهد خلد چون نبود از وافیان در عهد خلد

(همان، ۶: ۳۲۰، ۸۲۹-۸۳۰)

ما از سابقه‌ی ازلی و سرالقدر بی‌خبریم بنابراین جریان تقدیر ناشناخته است. شاید از این ناشناختگی یا ابهام تقدیر است که امام محمدغزالی وقتی انواع خوف را برمی‌شمارد، بیم خاتمت را «غالب‌ترین» خوف می‌شمارد و باز -چنان‌که گویی این صفت عالی را از یاد برده است- خوف سابقت را «تمام‌تر» از آن می‌داند. گویی یکی از دیگری خوفناک‌تر است (غزالی‌توسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۰۴-۴۰۵). مولانا که خاتمت را بر سابقت منطبق یافته است، چشم بر کشت اول دارد و چاره‌اندیشی‌ها را قابل دل‌بستن نمی‌شمارد. با آرامشی از سر رضا و سرسپردگی می‌گوید:

گر بروید و بر بیزد صد گیاه عاقبت برروید آن کشته‌اله

هرچند تدبیر هم از تدبیر اوست، تدبیرها را باید به دوست وا گذاشت، چرا که:

کار آن دارد که حق افراشته است آخر آن روید که اول کاشته است

(مولوی، ۱۳۶۴، ۲: ۳۰۴، ۱۰۵۱-۱۰۶۱)

مولانا در فیه‌مافیه زاهدان را «آخرین» و اهل دنیا را «آخوریین» دانسته و معتقد است عارفان را -که اخص و نادرند- نظر بر اول افتاده است و آغاز هر کار می‌دانند و آخر در اول بر ایشان معلوم شده است و ایشان را نظر به آخر نیست (مولوی، ۱۳۸۸ الف: ۳۵). جای دیگر در همین کتاب از گروه چهارمی یاد کرده است که غرقند در حق «نه به اول نظرمی‌کنند و نه به آخر و ایشان را اول و آخر یاد نمی‌آید» (همان: ۱۲۹). بنابراین «غم پایان کار» را احوال زاهدان می‌داند که عارفان با تکیه بر سابقه‌دانی خویش از آن فارغ‌اند:

هست زاهد را غم پایان کار تا چه باشد حال او روز شمار

عارفان ز آغاز گشته هوشمند از غم و احوال آخر فارغند

بود عارف را همین خوف ورجا سابقه‌دانش خورد آن هر دو را

(مولوی، ۱۳۶۴، ۵: ۲۵۹، ۴۰۶۵-۴۰۶۷)

این بُعد از همانندی آیه‌الست و اعیان ثابت با بحث درازدامن جبر و اختیار پیوند می‌یابد و ممکن است از زمینه‌های «جبرگرایی» در مثنوی تلقی شود. ولی باید گفت که از دیدگاه مولوی جبر و اختیار مربوط به درجات سیر و سلوک و مقامات استکمالی سالکان است، بدین معنی که سالک در آغاز سیر و سلوک تا به مقام فناء فی‌الله و معیت با حق - که آخرین مقام وصول سالک است - نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می‌کند، اما چون به آن مقام رسید و تعینات او در هستی مطلق فانی شد دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد، بلکه وجود او عین وجود حق و فانی در جبر مطلق است و چون قطره‌ای که به دریا پیوسته، وجود و جنبش و آرامش او و هر عملی که از او صادر شود، تابع دریاست (همایی، ۱۳۶۰: ۹۸).

۳- نتیجه‌گیری

بخشی از کاربردهای آیه‌الست در مثنوی مولانا، مفاهیم محوری مشترک میان میثاق الست و اعیان ثابت را دربردارد. در این کاربردها به علم ازلی خداوند و ثبوت علمی موجودات اشاره شده و شهود اعیان ثابت به انبیا و اولیا نسبت داده شده است. «هم‌زمانی» الست و اعیان و همانندی موضوعات «سرالقدر» و «سابقه‌ازلی» را هم در این کاربردها می‌توان یافت. این پژوهش نشان می‌دهد که مولانا با دقایق تفسیر عرفانی آیه‌الست آشناست و کاربردهای این آیه در مثنوی، استشهادی از سر فضل‌فروشی، انکارزدایی یا سخن‌آرایی صرف نیست، بلکه مولوی با تسلطی کم‌نظیر همه‌ظرفیت‌ها و دقایق لفظی و معنوی آیه‌الست را برای بیان حقایق عرفانی به کار گرفته است.

یادداشت‌ها

۱-ارجاعات به ابیات مثنوی (مولوی، ۱۳۶۴) بدین ترتیب است: شماره دفتر: شماره صفحه (صفحات)، شماره بیت (ابیات).

۲-«در آن الست و بلی جان بی بدن بودی» (مولوی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۶۶؛ غزل ۳۰۶۳).

۳-«آمد موج الست، کشتی قالب بیست» (همان، ج ۱: ۱۹۰؛ غزل ۴۶۳).

۴-مولانا در دو بیت غزلیات شمس نیز هستی‌بخشی الست و «هم‌زمانی» الست و اعیان ثابتة را چنین روایت کرده‌است:

بانگ رسید در عدم، گفت عدم: بلی نعم
می‌نهم آن طرف قدم تازه و سبز و شادمان
مستمع الست شد، پای دوان و مست شد
نیست بد او و هست شد، لاله و بید و ضمیران
(مولوی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۹۶؛ غزل ۱۸۳۲)

۵-به عنوان نمونه در تمام روایت‌هایی که ابوالفضل رشیدالدین میبدی در النوبة الثالثة در ذیل آیه الست آورده‌است، به این دسته‌بندی بلی‌گویان با تعبیرهای متفاوت تصریح شده است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۸۲-۷۸۵).

۶- این سابقه‌ا زلی را مولانا در غزلیات شمس به کار گرفته و کامل‌بودن صلاح‌الدین زرکوب را به آن نسبت داده‌است:

از الست آمد صلاح‌الدین تمام
تو و او را ز امروز و از فردا مگیر
(مولوی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۲۹؛ غزل ۱۱۰۶)

جای دیگر از تأثیر آن سابقه چنین یاد کرده‌است:

جان شیرینت نشانی می‌دهد
کز الست اندر غسل پرورده‌ای
(همان، ۱۱۰۸؛ غزل ۲۹۱۶)

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

۱. ابن عربی، محمدبن‌علی. (۱۳۸۹). **فصوص‌الحکم**. در آمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد و صمد موحد. چاپ پنجم. تهران: نشر کارنامه .
۲. بهنام‌فر، محمد. (۱۳۸۷). **وحی دل مولانا**. چاپ اول. مشهد: به‌نشر(انتشارات آستان قدس رضوی).

۳. پزشکی، نجمه السادات. (۱۳۸۳). **نیستان الست (عالم ذر در مثنوی معنوی)**. چاپ اول. تهران: انتشارات زوآر.
۴. پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۳). **عهد الست**. چاپ اول. تهران: فرهنگ معاصر.
۵. جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۲). **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی**. ج ۳. تهران: انتشارات اسلامی.
۶. چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). **طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی**. ترجمه مهدی نجفی افرا. چاپ اول. تهران: انتشارات جامی.
۷. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). **بحر در کوزه**. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی.
۸. _____ . (۱۳۸۸). **سرنی**. ج ۲. چاپ دوازدهم. تهران: انتشارات علمی.
۹. غزالی توسی، ابو حامد امام محمد. (۱۳۸۷). **کیمیای سعادت**. ج ۲. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ چهاردهم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. فرغانی، سعیدالدین سعید بن احمد. (۱۳۹۸ق). **مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)**. با مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی. چاپ اول. مشهد: انتشارات انجمن فلسفه و عرفان اسلامی.
۱۱. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۳). **شرح مثنوی شریف**. ج ۳. چاپ هفتم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. _____ . (۱۳۹۰). **رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی**. چاپ اول. تهران: انتشارات زوآر.
۱۳. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۸۹). **شرح التعرف لمذهب التصوف**. با مقدمه تصحیح و تحشیه محمدروشن. ج ۱. چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر.
۱۴. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۴). **مثنوی معنوی**. ج ۲. به تصحیح رینولدالین نیکلسون. چاپ دوم. تهران: موسسه مطبوعاتی علمی.
۱۵. _____ . (۱۳۸۸الف). **کتاب فیه مافیه**. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران: دانشگاهیان.
۱۶. _____ . (۱۳۸۸ب). **کلیات شمس تبریزی**. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. ج ۲. چاپ اول. تهران: شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر.

۱۷. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). **کشف الاسرار و عدة الابرار**. ج ۳. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ پنجم. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۸. میرزامحمد، علی رضا. (۱۳۸۶). **قرآن در مثنوی**. (جلد اول. مدخل). چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۹۰). **الانسان الکامل**. با تصحیح و مقدمه ماژیران موله. با پیش‌گفتار هانری کرین. ترجمه مقدمه از سیدضیاءالدین دهشیری. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات طهوری.
۲۰. نوروزی، اصغر. (۱۳۹۰). **اعیان ثابتة در عرفان اسلامی**. چاپ اول. قم. انتشارات مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
۲۱. نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۷۴). **شرح مثنوی معنوی مولوی**. ۶ج. ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. ویراستار بهاءالدین خرّمشاهی. با پیش‌گفتار سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۲۲. همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۰). **مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید؟)**. ۲ج. چاپ چهارم. تهران: انتشارات آگاه.

ب) مقاله‌ها

۱. بهنام‌فر، محمد و باغبان، علیرضا. (۱۳۹۴). «ریشه‌یابی معرفت در خاطره ازلای الست و همانندی آن با نظریه یادکرد افلاطون با تأکید بر مثنوی مولانا». فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی. سال سوم. شماره اول. بهار. صص ۷-۲۷.
۲. پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۹). «عهد الست؛ عقیده ابوحامدغزالی و جایگاه تاریخی آن». معارف. شماره ۲۰. مرداد-آبان. صص ۳-۴۱.
۳. زرّین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). «قضای آسمانی، فالتیلم». حکایت همچنان باقی. چاپ سوم. تهران: انتشارات سخن.
۴. سلطانی، منظر. (۱۳۸۹). «بررسی مفهوم الست ازدیدگاه عارفان (تقرن هشتم ه.ق.)». زبان و ادبیات فارسی. سال ۱۸. شماره ۶۸. تابستان. صص ۹۱-۱۲۷.

۵. شفق، اسماعیل و اورنگ، زهرا. (۱۳۸۹). «بازتاب آیه الست در متون عرفانی قرن هفتم». فصل‌نامه ادب و عرفان. (ادبستان). تابستان. صص ۲۶-۴۱.
۶. محمدی آسیابادی، علی و اسماعیل زاده مبارکه، مرضیه. (۱۳۹۰). «الست در غزلیات شمس و شبکه روابط معنایی آن با آفرینش، ذکر و سماع». مطالعات عرفانی. شماره سیزدهم. بهار و تابستان. صص ۱۸۵-۲۱۰.

Archive of SID