

# ازدواج، نماد تبیین مراتب معیت و ادراکِ علمِ لدُنِی در آثار مولوی

ساسان زندمقدم (دانش‌آموخته دوره دکتری تخصصی زبان و ادبیات فارسی)

## مقدمه

در موارد متعددی از آثار مولانا، ازدواج و نکاح، در بیان مفاهیمی عرفانی چون معیت، درکِ کمال انسان کامل، درک علمِ لدُنِی همچنین در بیان آنچه ادامه حیاتِ درکلیتِ آفرینش را موجب می‌شود به کار رفته است. توجه به این معنی انگیزه تحقیق حاضر شده است. روش تحقیق تفسیر متن است به کمک خود متن و سایر آثار مولانا به علاوه مطالعه آثار مشایخ او، به پیروی از توصیه استاد فروزانفر در مقدمه معارف برهان‌الدین محقق ترمذی. با اختیار این روش، چند نمونه به دست آمد که، از کنار هم قرار گرفتن آنها، استنباطی معنی دار در مطابقت با معارف بهاء ولد و مقالات شمس شکل گرفت. در آغاز این مقال، سه نمونه اصلی نشان داده شده و، با ذکر شروع شارحان و پیشینه تحقیق، به بررسی آنها مبادرت شده است. در پایان این بررسی، مجال ورود به جزئیات با مثال‌ها و شواهد دیگر و ارجاع به متونی که مولانا مُلْهَم از آنها بوده دست داده است. ناگفته نماند که، در استقصای پیشینه تحقیق، اثری مستقل به صورت مقاله شناخته نشد.

### نمونه اول

در این نمونه یکی از اشارات صریح مولانا به وجود مراتب ازدواج آمده است.

حکمتی که بود حق را ز ازدواج	گشت حاصل از نیاز و از لجاج
باشد آنگه ازدواجات دگر	لا سَمْعَ أُذُنٌ و لا عَیْنَ بَصَرَ
گر شنیدی اُذُن* کی ماندی اُذُن*	یا کجا کردی دگر ضبط سخن
گر بدیدی برف و یخ خورشید را	از یخی برداشتی اومید را

(مولوی ۳، دفتر پنجم، ابیات ۳۴۲۹-۳۴۳۲)

\* اُذُن، گوش \* اُذُن، سخن شنو

### نقد شروع

شرح جامع مثنوی (کریم زمانی)

ابیات منقول درست پس از پرسشی آمده که مولانا طرح کرده است - این پرسش که بایزید جسم دنیائی اوست یا روح متعالی او؟ در پی آن، مولانا داستان معروف «گوشت و گربه همسنگ آن» را تمثیل همین پرسش اختیار کرده است. کریم زمانی، بر اساس این سوابق، در شرح مصراع اول بیت اول، ازدواج را پیوند جسم و روح شمرده و، بر اثر آن، ناگزیر شده است معنای نیاز و لجاج را در مصراع دوم، بر پایه همان تلقی سپروراند. وی، از این رو، ازدواجات دگر را در بیت دوم «ازدواج اصداد» و نتیجه توحید حاکم بر ذات این اصداد دانسته است (← زمانی، ص ۹۴۲-۹۴۳). در واقع، شارح ابیات را دنباله محتوای ابیات پیشین گرفته و از سیاق همیشگی مولانا در ورود و خروج ناگهانی از موضوعی به موضوع دیگر غافل مانده است. در ابیات پیشین، از چگونگی اتصال روح متعالی به جسم متدانی سخن رفته است. مولانا، با آوردن داستان زنی که خوردن گوشت را به گردن گربه انداخته و، در جواب شوهر که گربه سخته را هموزن با گوشت یافته، وامانده، در پی اثبات غیبی بودن روح و عجیب بودن اتصال آن با جسم است. اما این مطلب، پیش از نمونه اول ما، پایان یافته است و مولانا، بی تخلص، به بحثی بازگشته که چندین بیت پیش از آن مطرح ساخته بوده است. شارح، بر اثر بی توجهی به انحراف مولانا از مبحثی که آغاز کرده بود و رفتن به حاشیه، از دریافت معنای صحیح بیت اول نمونه باز مانده و در معنای ابیات

بعدی دچار تکلف شده است. مولانا، درست سی و هفت بیت پیش از ابیات نمونه، در بیان حسرت خوردن به ایمان و صدق بایزید، خود را به زنی در حسرت ازدواج با فحلی قوی تشبیه کرده است:

لیک از ایمان و صدق بایزید	چند حسرت در دل و جانم رسید
همچو آن زن کو جماعِ خر بدید	گفت آوه چیست این فحلِ فرید
گر جماع این است بُردند این خران	بر... ما می ... این شوهران
داد جمله‌ی دادِ ایمان بایزید	آفرین‌ها بر چنین شیر فرید
قطره‌ای ز ایمانش در بحر آر رود	بحر اندر قطره‌اش غرقه شود

(مولوی ۳، دفتر پنجم، ابیات ۳۳۹۱-۳۳۹۵)

مولانا به ذکر اوصاف بایزید می‌پردازد و این نشان می‌دهد که، در چهار بیت نمونه، به مبحثِ مطرح در پنج بیت بالا بازگشته و مراتب ازدواج را بیان کرده است. پیداست که، در ابیات چهارم و پنجم پاره نقل شده، به تبدیلِ حالِ منتج از اتصال به ایمان بایزید سخن رفته است. در سه بیت اول پاره نقل شده، به وضوح دیده می‌شود که فحلیّت استعاره تبعیّه از مرتبتی متعالی‌تر از ایمان است. کریم زمانی، در شرح بیت دوم نمونه که به ازدواجات دگر اشاره دارد، آورده است که «مولانا نکته‌ای دقیق و بکر را به اجمال گفته و رد شده است» (← زمانی، ص ۹۴۲). اما چنان‌که اشاره شد، بحث مجمل نبوده و شارح به ابتدای آن توجه ننموده است. دو بیت آخر نمونه وصف کسی است که از مرتبت معمول ازدواج فراتر رفته و ازدواجات دیگر را درک کرده و تحوّل یافته است.

ضمناً اختیار تعبیرات مُحَرَّم در بیان مراتب بلند سلوک در مثنوی شواهد متعدّد دارد از جمله داستان کنیزک و خر خاتون (← مولوی ۳، دفتر پنجم، بیت ۱۳۳۳ و بعد) که مولانا آن را تمثیلی ساخته برای مریدی که گریه خود را چون گریه شیخ پنداشته است. در این داستان، ظرافت بینش شیخ با ظرافت کنیزک، و جهل خاتون با نادانی مرید مُمَثَّل گشته است.

باری، کلمه ازدواج در مصراع اول نمونه، به هیچ وجه بیانگر ازدواج روح و جسم یا ازدواج اضداد نیست و ما، در این باره، سخن خواهیم گفت. ازدواجات دگر در مصراع اول بیت دوم نمونه، اتصال و ازدواج روحانی و ایمانی با پیر معنوی است.

### شرح حاج ملاهادی سبزواری

سبزواری، در شرح ابیات نمونه، با آگاهی از مسائل عرفانی و متأثر از تعالیم شیخ اکبر، به اتحاد فانی و مُفَنّی اشاره کرده است. (← سبزواری، ص ۲۱۱)

### شرح انقروی

انقروی ابیات نمونه را دنباله ابیات پیشین شمرده و ازدواج را پیوند آب و خاک تفسیر کرده است. از این رو، او نیز، نیاز و لجاج را، به تکلف، اعمال نیک و بد مراد گرفته و افزوده است که، به دنبال زوال ازدواج فاسد آب و گل (جسم انسان)، روح او از کالبد جدا می‌گردد و به ازدواج‌های نورانی و روحانی دست می‌یابد (← انقروی، ص ۱۰۵۴). اشاره او به ازدواج نورانی و روحانی صحیح است؛ اما این ازدواج‌ها لزوماً پس از مرگ و زوال جسم صورت نمی‌گیرد و مولانا، چنان‌که نشان خواهیم داد، این ازدواج‌ها را منوط به مرگ نمی‌سازد.

نیکلسون نیز، بی‌توجه به گسستگی پیش از ابیات نمونه، در ترجمه بیت نخست نمونه (دفتر پنجم، بیت ۳۴۲۸) ازدواج را پیوند روح و جسم استنباط کرده است (Rumi; 1925)؛ در حالی که مراد از ازدواج در بیت اول نمونه همان ازدواج معمول است و این همه تکلف در معنی کردن نیاز و لجاج ناشی از بی‌توجهی به ورود و خروج‌های مولانا از بحثی به بحث دیگر است.

اما نیاز و لجاج در ازدواج معمول چیست؟ به نظر می‌رسد، بیان آن را در پاره زیر از سخنان شیخ اشراق می‌توان سراغ گرفت:

لذت‌های این جهانی از لذت‌های عقلی و نوری ناشی می‌گردد و انسان هیچ جمال، هیچ کمال، و هیچ فردی را نمی‌طلبد مگر آنکه در او شایبه‌ای از نورانیت و اثری از روحانیت باشد. حتی لذت نزدیکی نیز رَشْحی و پرتوی از لذت حقیقی نوری روحانی است. زیرا آن‌کس که نزدیکی می‌کند آن عمل را، به جهت خالی بودنش از نور مُدِیر و آثار عَرَضِیّش، با مرده‌ای انجام نمی‌دهد؛ زیرا جسمی را می‌طلبد که در وی جمال و آمیزه‌ای نوری باشد؛ لذا مجسمه را، که در غایت زیبایی و بهاء است، نمی‌طلبد چون از نور خالی است. بنابراین، لذت‌ش به واسطه گرمی و حرکتی، که یکی از معلولات نور و عُشّاقش است، تمامی می‌یابد؛ لذا هرچه گرم‌تر باشد و حرکات بیشتری داشته باشد، لذت عاشق نور جمال و بها بیشتر است. پس دو قوه

محبت و قهر او به حرکت درمی‌آید، به طوری که مرد می‌خواهد زن را - بنا بر نسبتی که بین علت و معلول است - مقهور سازد و هریک از آن دو می‌خواهد با دیگری اتحاد پیدا کند، به گونه‌ای که از بینشان حجاب جسمانی برداشته شود. و این اراده رفع حجاب همان طلب نور اسپهبدی برای دستیابی به عالم نور است که حجابی در آن نیست؛ یعنی نور اسپهبدی هریک از آن دو رسیدن به نور اسپهبدی دیگری را بدون حجاب طلب می‌کند تا بدان التذاذ پیدا کند. (سهروردی، ص ۲۲۷)

در این پاره، مراد از نیاز و لجاج را در ازدواج می‌توان دریافت که همان دو قوه محبت و قهر است. به مطابقت این پاره از شیخ اشراق با ابیات زیر از مثنوی توجه کنید:

پیش صورت‌های حمام ای ولد	عرضه کردی هیچ سیم اندام خود
بگذری زان نقش‌های همچو حور	جلوه آری با عجز نیم کور
در عجزه چیست کایشان را نبود	که تو را زان نقش‌ها با خود ربود
تو نگویی من بگویم در بیان	عقل و حس و درک و تدبیرست و جان
در عجزه جان آمیزش گنی ست	صورت گرمابه‌ها را روح نیست
صورت گرمابه گر جنبش کند	در زمان او از عجزت برکنند
... روح را تأثیر آگاهی بود	هرکه را این بیش الهی بود

(مولوی ۳، دفتر ششم، بیت ۱۴۲-۱۵۰)

این قرابت به حدی است که انگار مولانا سطور شیخ اشراق را به نظم کشیده است. انگیزه نکاح، در سطور شیخ اشراق، اتصال به نور اسپهبدی و، در ادبیات مولانا، مطلوب آدمی از آمیزش ادراک و آگاهی شمرده شده است. در بررسی نمونه نخست، آشکار شد که مولانا، علاوه بر ازدواج به معنای مصطلح آن، به مراتبی دیگر از ازدواج قایل است.

#### نمونه دوم

زن به دست مرد در وقت لقا	چون خمیر آمد به دست نانبا
بسرشد گاهیش نرم و گه درشت	زو برآرد چاق چاقی زیر مُشت
گاه پهنش واگشد بر تخته‌ای	در همش آرد گهی یک لخته‌ای

گاه در وی ریزد آب و گه نمک  
از تنور و آتش سازد محک  
این چنین پیچند مطلوب و طلب  
اندرین کعبند مغلوب و غلوب  
این لعب تنها نه شو را با زن است  
هر عشیق و عاشقی را این فن است  
از قدیم و حادث و عین و عراض  
پیچی چون ویس و رامین مفترض  
لیک لعب هر یکی رنگی دگر  
پیچی هریک ز فرهنگی دگر

(همان، دفتر ششم، بیت ۳۹۵۲-۳۹۵۹)

در این نمونه ابیات، تنها دو بیت آخر است که به مراتبی دیگر از ازدواج اشاره دارد و موضوع نقد و بررسی ماست.

### نقد شروح

#### شرح جامع مثنوی

زمانی، در شرح این ابیات، با اشاره به شرح سبزواری و نقل جمله «النکاح الساری فی جمیع الذراری» از آن، بر نهج آن شارح گام نهاده و افزوده است که، از نظر عرفا، عشق در جمیع کاینات ساری و جاری است و رابطه هستی و حق نیز براساس تعشق متقابل پدید آمده است. بنابراین، از حضرت حق گرفته تا ادنی مرتبه موجودات، جملگی به اعتباری عاشق و به اعتباری معشوق اند (← زمانی، ص ۱۰۱۹). این تفسیر، هرچند بیراه نیست، اجتهادی است کلی که به دقایق مورد نظر مولانا راهبر نیست.

#### شرح سبزواری

سبزواری، در شرح این ابیات، پیرو شیخ اکبر است. او تعبیر «النکاح الساری فی جمیع الذراری» را از قول حکما آورده است (← سبزواری، ص ۴۹۸) و ما آن را در کتاب المعرفة ابن عربی یافتیم:

مسألة: الأرواحُ آباءٌ و الطَّبِيعَةُ أُمَّ

فی معرفة آبائنا العلویات و أمهاتنا السفلیات. إعلم أن كل مؤثر أب و كل مؤثر فيه أم و المتولد بينهما ابن. فالأرواح كلها آباء و الطبیعة أم. ... و يتوجه هذه الأرواح على هذه الأركان ظهرت المولدات... فأول الآباء العلویات معلوم؛ و أول الأمهات السفلیات شئیئة المعلوم الممکن؛ و أول نکاح القصد بالأمر، و أول ابن وجود عین تلك الشئیة و هو أب ساری الأبوة. و تلك أم

ساریۀ الأمومۀ. و ذلك نکاح سارٍ فی کُلِّ شیءٍ، و ذلك نتیجۀ دائمۀ لا تَنفَطِعُ فی حَقِّ کُلِّ ظاهِرِ العین. فَهذا عِنْدنا یُسَمَّى النِّکاحُ السَّارِی فی جَمیعِ الدَّراری. ثُمَّ أَوَّلُ مَوْجودٍ أَبَدَعَهُ اللهُ تَعالی العَقْلُ الأَوَّلُ وَ هُوَ القَلَمُ الأَعلی وَ كانَ أَوَّلُ مُؤَثِّرٍ فیهِ إِبِعاعُ اللُّوحِ المَحفوظِ عَنه... لَیكونَ ذَلیکَ اللُّوحُ مَحالاً لِكَتَبَةِ العِلْمِ الإلهی فیهِ. فَكانَ اللُّوحُ المَحفوظُ أَوَّلَ مَوْجودٍ إِبِعاعی، یُحَطُّ القَلَمُ فی اللُّوحِ ما أَمَلنی عَلَیهِ الحَقُّ تَعالی مِن عِلْمِهِ فی خَلقِهِ... فَكانَ بَیْنَ القَلَمِ وَ اللُّوحِ نِکاحٌ مَعنوی. وَ ما أودَعَ اللهُ تَعالی فی الأسرارِ مِنَ الأَثَرِ مِثالَ ماءِ الدَّفیقِ وَ ما ظَهَرَ مِن تِلْکَ الکِتابَةِ مِنَ المَعانی بِمَنْزِلَةِ الأولادِ. فَخَلَقَ اللهُ تَعالی فی اللُّوحِ صِفَةَ عِلْمٍ وَ هِیَ أبٌ، وَ صِفَةَ عَمَلٍ وَ هِیَ أُمٌّ. (ابن عربی، ص ۱۰۹)

دیدگاه شیخ اکبر کاملاً صحیح است. آنچه ما در ادامه نشان خواهیم داد این است که در شرح این مقال و آنچه در این باب به مولانا و آثارش مربوط می شود، بیانی نزدیک تر از شیخ اکبر به بیان مولانا وجود دارد، که با آن، بهتر می توان ظرایف و لطایف و اشارات مولانا را شرح و تفسیر کرد.

#### شرح انقروی

به نظر می رسد انقروی، در شرح دو بیت آخر نمونه، کاملاً سردرگم بوده است. در جملات آغازین، سیاق سخنش به گونه ای است که انگار می خواهد معاشقه وارد در ابیات را فقط در مراتب همسان (عَرَض-عَرَض، جوهر-جوهر) مراد گیرد. شاید، چون ابیات مولانا، در بیان معاشقه قدیم و حادث و عین و عَرَض صراحت دارد، شارح از ورود در بحث مردّد است. امّا، پس از آن، همین صراحت باعث می شود که شارح، ضمن اشاره به رابطه قدیم و حادث و عین و عَرَض، درک این رابطه را در توان کسی بداند که به ذات آن مراتب وجود عالم باشد (← انقروی، ص ۱۱۹۶) و تلویحاً خود را از دریافت یا بیان این رابطه عاجز می شمارد.

بررسی نمونه دوم نشان داد که مولانا ازدواجات دگر را نه تنها در آدمی بلکه در همه مراتب هستی ساری می داند و، از نظر او، بین قدیم و حادث و عین و عرض در این عالم رابطه تناکح برقرار است. شیخ اکبر در این باره تعبیراتی هر چند کاملاً صحیح دارد، نحوه بیانش به بیان مولانا نزدیک نیست.

### نمونه سوم

بر این نمونه، نگارنده شرحی نیافته است و خود به شرح آن می‌پردازد.

مولانا، در غزلی به مطلع

دروازه هستی را جز ذوق مدان ای جان این نکته شیرین را در جان بنشان ای جان

(← مولوی ۲، ج ۴، ص ۱۴۹)

معاشقه را در عالم ساری و نتیجه ذوق می‌داند. او، در این غزل، سالکان را به جفت کردن حس و عقل ترغیب می‌کند. وی، در چهار بیت اول غزل، ذوق یا حواس متعالی (به تعبیر بهاء ولد مزه) را منبع این رغبت می‌شناساند و انواع جفت شدن‌ها و نتیجه آنها را، در بیت‌های پنجم و ششم غزل، نشان می‌دهد و سالک را به جفت کردن حس و عقل و محسوس و معقول فرا می‌خواند که فرزند آن دل و جان است. در بیت ششم، بین ذوق حق و ذوق خلق و هم نتیجه آنها تمیز قایل می‌شود. در بیت‌های هفتم و هشتم، سالک، پس از یافتن دل و جانی که ثمره تزویج حس و عقل است، چشمی می‌یابد که همه عالمیان را، در هر گوشه‌ای، پنهان در تفتی (پرده که در جلوه‌گاه عروس بندند)، به حال عشق‌ورزی با معشوق می‌بیند. در بیت نهم، گرما به زدن کنایه‌ای است که معنی مراد بیت در گرو دلالت آن است و معارف بهاء ولد آن را می‌نمایاند، آنجا که در آن آمده است:

حاصل، کار تو آن است که آتشی می‌گیرانی و آبی بر می‌زنی و دیواری را می‌تراشی و گلی دروی می‌زنی یعنی شهوتی جمع می‌کنی و می‌رانی... آخر از این گلخن تابی ترا چه دادند؟  
(← بهاء ولد، ص ۳۰۹ و ترجمه منظوم آن در مشوی: مولوی ۳، دفتر چهارم، بیت ۲۳۸-۲۵۶).

که از آن برمی‌آید گرما به زدن به معنای «شهوت جمع کردن و راندن است». در ابیات دهم و یازدهم غزل، سخن از رستمی است که خویش را پنهان می‌کند. همیشه روی ترش می‌دارد و، همچون طرار گریزان از عوان (پاسبان، سرهنگ دیوان سلطان)، از آن گریزان است که اغیار نالایق او را باز شناسند و ترش رویی را وسیله راندن آنان می‌سازد:

عارفان روئزش چون خارپشت	عیش پنهان کرده در خار درشت
خارپشتا خار حارس کرده‌ای	سرچو صوفی در گریبان برده‌ای
تا کسی دوچار دانگ عیش تو	کم شود زین گلرخان خارخو

(همان، دفتر چهارم، بیت ۱۰۲۶-۱۰۲۹)



در ابیات دوازدهم و سیزدهم، حوری دُر دانه‌ای، در کنج عَزَبخانه، منتظر رستم است. مرادِ مولانا از عَزَبخانه چیست؟ او، در دیوان شمس و مثنوی، هفت بار این کلمه را، در معنای خلوتی مطلوب به کار برده است. دو مورد از این کاربردها معنای مراد را روشن‌تر بیان می‌کنند. یکی در بیتِ

چو وحدت است عَزَبخانه یکی گویان      تو روح را ز جز حق چرا عَزَب نکنی  
(مولوی ۲، ج ۶، ص ۲۷۰، غزل ۳۰۶۱)

در این بیت، عَزَبخانه مستعار از توحید و به معنای مکانی است که سالک، در آن، از همه چیز جز حق عَزَب است و آمیختن او صرفاً با حق است. مولانا، در ابیاتی دیگر، از مستانی غیبی سخن می‌گوید که نَفَسشان چون آب حیات است و درون و برون وجود او را پر کرده‌اند چنان‌که خود را با آنها متحد می‌بیند. در اینجا، او وجود خود را عَزَبخانه می‌خواند:

چه جای می که گر بویی از آن انفاسِ سرمستان      رسد در سنگ و در مرمر بلاقد کابِ حیوانم  
وجود من عَزَبخانه ست و آن مستان در او جمعند      دلم حیران کز ایشانم عجب یا خود من ایشانم  
اگر من جنس ایشانم و گر من غیر ایشانم      نمی‌دانم همین دانم که من در رُوح و ریحانم  
(همان، ج ۳، ص ۲۰۵، غزل ۱۴۳۷)

با آنچه از کاربرد این تعبیر استنباط می‌شود، مولانا، در این غزل، پس از اشاره به سریان عشق و رزی، رستم (بخوانید: سالک) را به معاشقه با حوری و، پس از آن، به ازدواجات دگر یعنی آمیختن با معانی و تجلیات الهی و، در نهایت، الله ترغیب می‌کند. در ابیات انتهایی این غزل، مولانا، با اختیار رمز دریا (عالم الهی) و ماهی (سالک)، تأکید می‌کند که مرادوات سالک با معشوقِ نهان از اغیار پوشیده است.

در پایان بررسی نمونه سوم، شرح مراتبی چند از ازدواجات دگر آمده است، مانند ازدواج حس و عقل و ارتقای از مرتبه حس متدانی و نفسانی به مرتبه آمیزش حس و عقل کلی (حس متعالی). مراد مولانا از حس متعالی را، که بارها از آن یاد کرده است، در بیتِ

پنج حسی هست جز این پنج حس      کاین چوز ز سرخ و آن حس‌ها چو مس  
(مولوی ۳، دفتر دوم، بیت ۴۹)

می‌توان یافت.

### تأثرات مولانا از معارف بهاء ولد در کاربرد نماد ازدواج برای بیان معیت

در معارف بهاء ولد، ازدواج و عاشقۀ قدیم و حادث و عین و عرض چنین وصف شده است:

الله شاهد موجودات است و نایک\* و فاعل ایشان و ایشان همچون منکوحه و مفعول و مصنوع وی؛ و...<sup>۱</sup> او مختلف. یکی...<sup>۱</sup> او تصویر عروسان و دوشیزگان و مزه‌ای که در ایشان نهاده است در حقّ مردان؛ و نیک الله مردان را و فحول سایر حیوانات را آن باشد که آسیب زند به مردان به صورت و توابع ایشان از قبله\* و غیر آن و یکی...<sup>۱</sup> الله تصویر فحول و رجال است که الله بدان نیک کند اثاث را و آسیب زند به ایشان چنان‌که با مریم و چنان‌که پریان آسیب زند و دیوان؛ و یکی صحبت الله با سبزها و آب‌ها و بادها و خاک‌ها و کس این صحبت و آسیب و نیک را چگونگی نداند همچنین مزه می‌یابند و کمال ایشان حاصل می‌شود بی‌آنکه چگونگی بدانند تا هر موجودی که صحبت الله با وی کم شود کمال حال آن چیز به نقصان بدل شود چنان‌که شاه، چون از عروس روی بگرداند، عروس پژمرده شود. و الله را صحبتی\* است با عقل و مزه معقولات از آن است و کذی الجس؛ بیان آنکه الله نایک و فاعل موجودات است از آنکه مزه آنگاه یابند که الله در ایشان و در فروج و در ذکور مزه کند و مزه هست کند و آن مزه به منزلت...<sup>۱</sup> است که الله در ایشان می‌کند و در سینه‌ها مزه عشق و محبت می‌کند گویی الله در سینه‌ها...<sup>۱</sup> می‌کند و هم چنین مزه عقلی<sup>۲</sup>. (بهاء ولد، ص ۲۰-۲۱)

\* نایک (اسم فاعل از مصدر نیک به معنی مقاربت) \* قبله، بوسه \* صحبت، همبستری

این توصیف نشان می‌دهد که بهاء ولد نکاح قدیم و حادث و عین و عرض را در کُلّ آفرینش متحقق می‌داند. در نظر او، آفرینش و حیاتِ مُحدثات در گرو این نکاح و صحبت است.

(← مایر، ص ۳۶۷)

شاهد دیگری از بهاء ولد هست که نحوهٔ نمادسازی او از ازدواج و نکاح را مشخص

می‌سازد:

۱) استاد فروزانفر، به رعایت ادب، به جای این کلمه، نقطه‌چین گذاشتند. فریتس مایر، شارح معارف وجود این نقطه‌چین‌ها را باعث پیچیدگی دوچندانِ متنی فی‌نفسه پیچیده خوانده بود (← مایر، ص ۳۶۸). نگارنده به کمک بی‌دریغ خانم دکتر سرپیل آفداس آلتون‌آی، دانشیار گروه آمار دانشگاه خواجه‌نیه آنکارا، تصویر نسخه را به دست آورد که، در آن، خود کلمه (نام عربی آلت رجولیت) آمده است.

۲) همچنان‌که فریتس مایر اشاره کرده است (← مایر، ص ۳۷۳)، بهاء ولد پاسخ شبههٔ تشبیه در این پاره را در سطور دیگری داده است. (← بهاء ولد، ص ۲۹۰)

پیش دلم می آمد که الله گفته است به محمد صلی الله علیه وسلم اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا؛ معیتی و مخاطبتی بوده است الله را با محمد علیه السلام - چنانکه فرموده اِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ. اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ - که آن معیت با کسی دیگر نباشد... الله الهام داد به جواب که الله با هر کسی به نوعی باشد... اکنون طالب آن باش که الله با تو از آن نوع باشد که با انبیاء علیهم السلام بوده است... اکنون، ای الله، آن معنی ادراک را و آن خوشی عشق و محبت را به وقت تنهایی من بالا ده و بیفروزان و بلندگردان پیش من، تا من می بینم و آن معنی عشق است و طاعت است و توحید است. اکنون باید که تنها بنشینم و آن معنی را بالا دهم و تعظیمش کنم تا به نهایت وی برسم و مطلوب خود را بیابم؛ و چون آن معنی که مطلوب است حاضر شود و با من مساس\* کند، من حمل گیرم از وی و، در خورد آن، بچه شادی از من موجود شود... و ادراک این اصل و این معانی مرا دهد و مثال ما فیلسوفان را دهد؛ گوی به هر کسی دهد؟ و اگر کسی را از این خوشی روزی کرده باشد، با خیالات این معانی مساسش بدهد... چنانکه من با صور انبیاء علیهم السلام و مناجات ایشان مساس دارم؛ و چیزها می بینم؛ و الله را یاد می کنم؛ و از آن چیزها که می بینم، آنچه مرا موافق است درخواست می کنم؛ و از حال به حال می گردم؛ و حقیقت الله را نظر می کنم و دلیر می شوم؛ و هر وصفی اش را که می بینم دگرگون می شوم (والله أعلم). (بهاء ولد، ص ۱۷۴-۱۷۶)

\* مساس، یکدیگر را بسودن، جماع

در این پاره، مشخص است که معیت با الله واقعه ای است که بهاء ولد آن را با ازدواج و نکاح نمادینه کرده است. بالاترین مرتبه معیت، به گفته بهاء ولد، معیت پیامبران با الله است و بهاء ولد از خداوند التماس دارد آن گونه که با پیامبران است با او باشد. سپس می گوید که الله مراتبی دیگر از معیتش یعنی مساس و نکاح (با معانی عشق و طاعت و توحید و معانی لطیف و صور انبیاء و مناجات ایشان) را روزی او می کند و از این نکاح حمل می گیرد و، در خورد آن، بچه شادی از او زاده می شود. فریتس مایر، در شرح معارف بهاء ولد، طی سه فصل با عناوین «معیت ذهنی در کلام و عرفان»، «معیت ذهنی از نظر بهاء ولد» و «معیت مهرآمیز»، به تفصیل در تعاریف معیت از نظر متکلمین و عرفا همچنین بهاء ولد سخن گفته است (← مایر، ص ۱۷۳-۱۹۹ و ۴۲۲-۴۴۳). آنچه به اجمال از پاره منقول بر می آید این است که بهاء ولد به مراتبی از معیت با الله قایل است که از معیت با هر موجودی در همه ابعاد وجودی آن آغاز می شود و کمال آن موجود در گرو معیتش با الله است؛ سپس به مرتبتی بالاتر می رسد که مختص انسان است: عامه آدمیان همه کمالات جسمانی و نفسانی را

در مراتبی از معیّت با الله در می‌یابند؛ و خواص به مراتبی دیگر از معیّت با الله می‌رسند و آن همانا معیّت با شاهدان غیبی، معانی لطیف و، در نهایت، وصول به مرتبه انسان کامل (پیامبران و ولی کامل) است. در این باب، نکته مهم از نظرگاه بحث ما آن است که همه مراتب معیّت با الله با نمادهایی استعاری چون ازدواج، نکاح، مساس، نیک و همبستری، شناسانده شده است و از آنجا می‌توان پی برد که وقتی مولانا از ازدواجات دگر یا ازدواج قدیم و حادث و عین و عرض یاد می‌کند مقصود او چیست.

مشابهت ذکر نکاح با معانی لطیف، توحید، صور انبیاء و مناجات ایشان در معارف با آنچه در غزلی از کلیات شمس به مطلع

شہوت که با توراند صد تو کند جان را چون با زنی برانی سستی دهد میان را  
آمده درخور بررسی است. این غزل (مولوی ۲، ج ۱، ص ۱۲۰، غزل ۱۹۵) از اشعار غامض مولانا است. مولانا، در مصراع اول، به معیّت با الله اشاره دارد و آن را صد توکننده جان می‌شمارد و، در قیاس با آن، شہوت راندن عام را سستی دهنده کمر و پژمرنده جان میران و خواجگان و همبستری با مرده می‌خواند. اما عشق دینی، به تعبیر او، در فضایی صورت می‌گیرد که مأوای شاهدان نهانی است - شاهدانی که پیر را جوانی می‌بخشند. ازدواج با همین شاهدان نهانی است که مولانا، در فیه مافیه، مکتوم داشتن راز آنها را به مریدان گوشزد می‌کند:

وصیّت می‌کنیم یاران را که، چون شما را عروسان معنی در باطن روی نماید و اسرار کشف گردد، هان و هان تا آن را به اغیار نگویند و شرح نکنید و این سخن ما را که می‌شنوید به هرکس مگویند که لا تُعْطُوا الْحِکْمَةَ لِغَیْرِ أَهْلِهَا فَتَنْظَلُمُوها وَلَا تَمْنَعُوها عَنْ أَهْلِهَا فَتَنْظَلُمُوهُمْ... حق تعالی این سخن‌ها را بر ایشان حرام کرده. (مولوی ۱، ص ۶۴)

نیز، در ابیات زیر از مثنوی، از نکاح با شاهدان نهانی سخن رفته که آنها را مولانا تمثال‌های حال و قال و بهاء ولد صور، خیال، احوال، و معانی لطیفی که خداوند مساس با آنها را روزی او ساخته است خوانده و نتیجه آن، به تعبیر بهاء ولد، بچه شادی است و، به گفته مولانا، موالید نامرئی‌اند.

همچنین اجزای مستان وصال  
حامل \* از تمثال‌های حال و قال  
در جمال حال و مانده دهان  
چشم غایب گشته از نقش جهان

آن موالید از رو این چار نیست لاجرم منظور این ابصار نیست  
(مولوی ۳، دفتر ششم، بیت ۱۸۱۳-۱۸۱۵)

\* حامل، باردار

مولانا، همچون بهاء ولد، معیّت را به زبان استعاره مصوّر ساخته و از معیّت سالک با انسان کامل چنین یاد کرده است:

تا معیّت راست آید زانکه مرد با کسی جفت است کو را دوست کرد  
این جهان و آن جهان با او بود وین حدیث احمد خوشخو بود  
گفت المرء مع محبوبه لایفک القلوب من مَطْلُوِبِه

(همان، دفتر پنجم، بیت ۷۴۵-۷۴۶)

و، به موازات آن، در فیه مافیه آورده است:

هرکه رضای حق طلبد، این جهان و آن جهان، با پیغامبران است همنشین و همخوابه. (مولوی ۱، ص ۱۷۵)

پیدا است که این پاره از فیه مافیه ترجمه ابیات بالا از مثنوی است. همچنین تعبیراتی چون معیّت، جفت بودن در ابیات منقول از مثنوی و همخوابه در عبارت منقول از فیه مافیه حکایت از همگامی مولانا با بهاء ولد دارد.

مولانا، در غزلی دیگر به مطلع

به من نگر که بجز من به هر که درنگری یقین شود که ز عشقِ خدای بی خبری

چگونگی حمل گرفتن دلِ مرید معانی الهی را از مرشد معنوی به زبان استعاره مصوّر است. بررسی این غزل می‌تواند راهگشای ورود ما به تأثرات مولانا از شمس تبریزی باشد. در این غزل می‌توان دید که مولانا ابتدا کسی را می‌شناساند که شایسته عشق و ورزی است؛ سپس تمیز آن کس را به مرد بودن منوط می‌سازد که نشانه‌اش توجه پسر (آدمی داری قابلیت) به پدر (عقل کل) است. پس از آن، به صراحت می‌گوید که مرادش از معشوق پیر معنوی است. پیر معنوی، که همچون صورتی روحانی از بارگاهی ماورائی آمده است، مریم دلِ مرید را از نفسی بارور می‌کند که، در آن، سرّ روح پنهان است. مرید، در دل خود، جنبش مولود این معاشقه را احساس می‌کند و، در نهایت، حمل گرفتن از او، به مرید، قدرت پرواز به غیب می‌دهد. (← مولوی ۲، ج ۶، ص ۲۷۶-۲۷۷، غزل ۳۰۷۲)

مولانا، در ایات زیر، کسی را که با پیر معنوی نکاح روحانی کند و از او حمل گیرد قادر بر آن می‌بیند که جهان را حامل (باردار) کند:

جانِ کل با جانِ جزو آسیب کرد	جان ازو دُرّی سستد در جیب کرد
همچو مریم جان از آن آسیبِ جیب *	حامله شد از مسیحِ دلفریب *
آن مسیحی نه که بر خشک و ترست	آن مسیحی کز مساحت برترست
پس ز جانِ جانِ چو حامل گشت جان	از چنین جانی شود حامل جهان

(مولوی ۳، دفتر دوم، ص ۱۱۸۳-۱۱۸۶)

\* ظاهراً جیب و دلفریب (به یای مجهول) خوانده می‌شوند.

در مراتب عالی ازدواجات دگر، سالکِ منتهی، در پرتو مصاحبت روحانی با انسان کامل، قادر به وصول به مرتبه کمال انسانی می‌شود.

اکنون، با بررسی سه نمونه یادشده، می‌توان مقصود مولانا را از «حسرت به آمیختن با ایمان بایزید» درک کرد. نکاح روحانی سالکِ منتهی با شیخ کامل مکمل واسطه جریان و سریان معاشقه متعالی به عالم است. مراد از معاشقه متعالی برترین مرتبه نکاح و معاشقه یعنی معیت الله با پیامبران و انسان کامل است. چنانکه دیدیم، بهاء ولد از معیت الله با پیامبران یاد کرده و آورده بود که از الله می‌خواهد که معیتش (الله) با او (بهاء ولد) چون معیتِ الله با پیامبران باشد. در مثنوی نیز، می‌توان مرتبه معیتِ الله با پیامبران را به همان زبان استعاری بازجست:

عشقی حقّ و سرّ شاهدبازیش	بود مایه‌ی جمله پرده‌سازیش
پس از آن لولاک گفت اندر لقا	در شبِ معراج شاهدباز ما

(همان، دفتر ششم، بیت ۲۸۸۵-۲۸۸۶)

اشاره به لولاک (لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ) نشان می‌دهد که نتیجه معیتِ الله با محمد مصطفی آفرینش کل عالم بوده است چنانکه در فیه مافیه نیز آمده است:

و آن اولیا و انبیانند که ایشان قدیم‌تر از عالم‌اند و حق تعالی تقاضای آفرینش عالم را در ارواح

ایشان نهاد و آنکه عالم پیدا شد. (مولوی ۱، ص ۱۳۱)

در معارف بهاء ولد نیز، معاشقه الله با اولیاء چنین مصور شده است:

اکنون، هر بار که الله می‌گویم، می‌دانم که الله مرا می‌مالد و در بر خود می‌افشارد. ... چنانکه فرمود: **أَوْلِيَاءُ عِرَائِسِ اللَّهِ وَ أَوْلِيَاءِ تَحْتِ قِبَابِي**. اکنون، تا الله مرا در وقت ذکر چنین نمالد و در بر خود نیفشارد پس الله گفتن من بی‌فایده بوده باشد. (بهاء ولد، ص ۱۶۷)

این بیان استعاری و تصویری را پوشیده‌تر در کشف‌الاسرار میبیدی (تفسیر سوره هود ۱۱، در داستان هلال) می‌توان یافت. مولانا، متأثر از معارف بهاء ولد در اختیار این طرز بیان، در دفتر ششم، داستان بلال و هلال (← مولوی ۳، دفتر ششم، بیت ۸۹۱-۱۱۱۳) را در بیان مقام عاشقی و مقام معشوقی به همان‌گونه می‌آورد که میبیدی، در کشف‌الاسرار، از ابوهریره با عنوان رونده (مقام عاشقی) و از هلال با عنوان ربهوده (مقام معشوقی) یاد می‌کند. جالب است که میبیدی، وقتی از زبان پیامبر (ص) در ستایش از هلال می‌آورد: «**مَا أَكْرَمَكَ عَلَى اللَّهِ، مَا أَحَبَّكَ إِلَى اللَّهِ**»، در ترجمه و شرح آن می‌آورد: «چه گرامی بنده‌ای بر خدا که تویی، چه عزیز روزگاری و صافی وقتی که در خلوت و هُوَ مَعَكُمْ تو داری!» در آن، اشاره به معیت را می‌توان سراغ گرفت. به‌خصوص که، به دنبال آن، «**أَوْلِيَاءِ فِي قِبَابِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي**». (← میبیدی، ص ۴۰۵)

**تأثرات مولانا از مقالات شمس تبریزی در کاربرد مفهوم ازدواج برای بیان ادراک علم لدنی**  
شمس نیز نکاح با معنای آلف یا همان علم لدنی و القای آن به مریدان را مخصوص خود و کسانی چون خود می‌داند و می‌گوید:

هرچه گفتند گویندگان، پوست آلف خاییدند\* هیچ معنی آلف فهم نکردند زیرا که مردی نداشتند. چنانکه عینی را، در جامه خواب\* شاهی کنی، چه باشد؟ همین لمیس بی‌مزه کند، طمٹ\* نتواند کردن. همین روی بر رویش نهد. چیزی که وسیله و دواعی آن است از آن محروم باشند.

\* همان لمیس بی طمٹ \* جامه خواب، رختخواب \* طمٹ، ازاله بکارت، آرمیدن

با زن

سپس، در داستانی، از مرد عینی حکایت می‌کند که، در مقایسه خود با دوستش که از قضا شغل سوزنگری دارد، دلیل توان او را مجرب بودن او در شکافتن آهن و سوراخ کردن آن می‌پندارد. (← شمس تبریزی، ص ۲۹۵-۲۹۶)

شمس، که با معانی علم لدنی و سخنان الهی نکاح کرده و معنای آنها را دریافته و قادر است این معانی را به دیگری القا کند، ناتوانان از درک و القای معانی الهی را، در قیاس با

خود، چون آن مرد عین می‌داند که توانائی سوزنگر در طمّث را ناشی از آهن شکافتن و سوراخ کردن آهن می‌پندارد. در جایی دیگر نیز، وقتی سخن از فهم غامض‌ترین گفته‌های پیامبر است، می‌آورد:

می‌گوید این سخن بکر است. آری بکر است؛ لیکن پیش شما اما پیش سوزنگر نی! (همان، ص ۲۱۹-۲۲۰)

آمدن این دو حکایت در کنار هم در من و مولانا، زندگانی شمس تبریزی (← چیتیک، ص ۲۱۲-۲۱۳) موجب شد که نگارنده از زبان استعاره شمس در بیان آن معانی خبر یابد. چیتیک، بی‌آنکه شرحی در آن باب بیاورد، با قرار دادن حکایت‌های واجد آن نمادها در کنار هم، تیزبینی خود را در درک معانی نشان داده است.

مولانا نیز، همچون شمس، طاعنان برهان‌الدین محقق ترمذی را چنین می‌شمارد که تأثیر او در مریدان را مرهون مطالعه آثار مشایخ جلوه می‌دادند. وی در این باب، می‌فرماید:

شیخ الاسلام ترمذی می‌گفت سید برهان‌الدین، قَدَسَ اللهُ سِرَّهُ الْعَظِيمَ، سخن‌های تحقیق خوب می‌گوید از آن است که کتب مشایخ و اسرار و مقالات ایشان را مطالعه می‌کند. یکی گفت آخر تو نیز مطالعه می‌کنی، چون است که چنان سخن نمی‌گویی؟ گفت: او را دردی و مجاهده و عملی هست. گفت: آن را چرا نمی‌گویی و یاد نمی‌آوری و از مطالعه حکایت می‌کنی؟ اصل آن است و ما آن را می‌گوییم تو نیز از آن بگو. .... می‌خواهند که این سخن [تحقیق] را بیاموزند و بفروشند. این سخن همچون عروسی است و شاهی است. ... چون لذت آن تاجر در فروختن [کنیزک شاهد] است، او عین است؛ کنیزک را برای فروختن می‌خرد. او را آن رجولیت و مردی نیست که کنیزک را برای خود خرد. (مولوی ۱، ص ۱۰۳)

#### انسان کدامین طرف نکاح است؟

در نکاح انسان با مراتب الوهیت، طرف الهی گاه عروس و گاه داماد قرار می‌گیرد. کما اینکه مولانا، به پیروی از بهاء ولد (ج ۱، ص ۱۴۷-۱۷۴)، از عروسان معانی و شاهدان دینی همچنین از دامادی الهی که وجود سالک را به معانی لدنی حامل (= باردار) می‌کند یاد کرده است. بهاء ولد نیز از هر دو وجه این امر یاد کرده است. در این باب، ظاهراً کیفیات الهی، آنچه جنبه فاعلی دارد ناکح و آنچه جنبه قبول و پذیرفتاری دارد منکوح است.



در واقع، آنگاه که سالک معانی الهی یعنی جنبه‌ای از کیفیات بی‌کران الهی را تجربه می‌کند ناکح است و آنگاه که مطلقیتی در مرتبه بالاتر را درک می‌کند، منکوح است.

### مناسبت زبانی تعبیر ازدواج برای بیان معیّت

مِساس با معانی الهی (در قاموس بهاء ولد)، در قاموس مولانا، حامل شدن به نفسی است که سرّ روح در آن پنهان است و، در قاموس شمس، به نکاح و درک غامض‌ترین معانی الهی ناظر است. در این رابطه، دو نماد اساسی برای نشان اتحاد وجود دارد: آکل و مأكول یا ناکح و منکوح بودن. اما، در حالت ناکح و منکوح، از نظر زبانی نکته‌ای در خور توجه می‌توان دید. کلمه انعقاد، هم برای معنی به کار می‌رود (انعقاد معنی) و هم برای نطفه (انعقاد نطفه، بسته شدن نطفه)<sup>۳</sup>.

افلاطون، در سخن از عشق و هدف آن (جاودانه شدن از راه تولید مثل)، قایل به دو نوع حاملگی است: یکی حاملگی در جسم و دیگری حاملگی در روح که، بر اثر آنها، به ترتیب، فرزند جسمانی و فرزند روحانی زاده می‌شود (افلاطون، ص ۴۳۱-۴۳۴). جالب است که بهاء ولد، در توصیف معیّت و مِساس با معانی الهی و بارور شدن از آنها، می‌آورد: «ادراک این اصل و این معانی مرا دهد و مثال ما فیلسوفان را دهد؛ گوی به هر کسی دهد؟» (بهاء ولد، ص ۱۷۶)

### جایگاه عناصر نماد ازدواج در تعلیمات مولانا و استادانش

بررسی معنای بلوغ و فحلیّت و مردانگی در اختیار این نماد در نکاح، بلوغ و فحلیّت و رجولیت شرط است و شهوت ملازم همیشگی آن است. پس، برای این عناصر، باید در آثار مولانا و استادانش جایی باز شده باشند. در سیر و سلوک، باور به مرتبتی متعالی از بلوغ همواره مطرح بوده است. مثلاً سعدی از قول کسی از اهل

۳) conception در زبان انگلیسی و زبان فرانسه (با دو تلفظ) هم به معنای «فهم و ادراک» است هم به معنای «نطفه بستن، باردار شدن» (مثلاً در زبان فرانسه، وقتی بخواهند بگویند فالابی بین دو جنگ - جنگ بین‌المللی و جنگ جهانی - متولد شده می‌گویند conçu entre deux guerres). - نامۀ فرهنگستان

تحقیق آورده:

طفل بودم که بزرگی را پرسیدم از بلوغ. گفت در مسطور آمده است که سه نشان دارد: یکی پانزده سالگی و دیگر احتلام و سیم برآمدن موی پیش؛ اما در حقیقت یک نشان دارد و بس: آنکه در بند رضای حق جل و علا پیش از آن باشی که در بند حظّ نفس خویش و هرآنکه در او این صفت موجود نیست به نزد محققان بالغ نشمارندش. (سعدی، ص ۱۵۹)

سنائی، که مولانا همواره به او نظر داشته، در قصیده‌ای می‌گوید:

در تو حیوانی و شیطانی و روحانی دَرست در شمار هرکه باشی آن شوی روز شمار  
تا به جانِ این جهانی زنده چون دیو و ستور گرچه پیری همچو دنیا خویشتن کودک شمار  
(سنائی، ص ۱۸۵-۱۸۷)

از این دو بیت بر می‌آید که جانِ آن جهانی در مقابل جانِ این جهانی همان قِسم روحانی وجود انسان است که تا انسان به آن دست نیابد بالغ نشده است.

بهاء ولد در این باره می‌گوید:

آخر تو را وقت بلوغ جنگ و جدال فرمودند و تکلیف نکردند تا مزه‌ها برداشتی و نشان از مزه آخرت یافتی. اکنون که بالغ شدی، تکلیف، که عین جنگ است و جهاد است با طبع و نفس، تو را فرمودند تا به مزه آخرت هم برسی. تو همه مر دوستی الله را باش. (بهاء ولد، ص ۱۰۵)  
پیداست که بهاء ولد نیز به دو بلوغ قایل است. از نظرگاه او، کسی که، پس از بلوغ، آن را وسیله برخورداری از مزه‌ها کند، در نهایت، نشان از مزه آخرت می‌یابد. وی راه دست‌یابی به مزه آخرت را جدال با طبع و نفس می‌داند که به دوستی و عشق و محبت به الله منجر می‌گردد.

مولانا نیز، در بیان این معنی، به زبان استعاره‌ای و تصویری، تعبیرات جماع طفل و جماع رستم و جنگاور را به کار می‌برد.

خلق اطفالند چیز مست خدا نیست بالغ جز رهیده از هوا  
گفت دنیا لعب و لهوست و شما کودکیّت و راست فرماید خدا  
از لعب بیرون نرفتی\* کودکی بی‌زکات روح کی باشی ذکی  
...چون جماع طفل<sup>۴</sup> دان این شهوتی که همی رانند اینجا ای فتی

(۴) جای دیگر هم، در مقایسه کسب آخرت و کسب دنیا، می‌گوید:

آن جماع طفل چبُود بازی با جماع رستمی و غازی  
(مولوی ۳، دفتر اول، بیت ۳۴۳۶-۳۴۴۰)

\* تا از لعب بیرون نرفتی

او، در تمثیل، رسیدن به بلوغ عقلانی (عقل کئی) را شرط نکاح و ازدواج با معانی و دریافت ماهیّات اوصافِ کمال می‌داند.

هیچ ماهیّات اوصاف کمال	کس نداند جز به آثار و مثال
طفل ماهیّت نداند طمّث را*	جز که گویی هست چون حلوا تو را
کی بود ماهیّت ذوقِ جماع	مثل ماهیّات حلوا ای مطاع
لیک نسبت کرد از روی خوشی	با تو آن عاقل چو تو کودک و شی

(همان، دفتر سوم، بیت ۳۶۳۶-۳۶۳۹)

\* ماهیّت نداند طمّث را، ماهیّت طمّث را نداند.

### جایگاه شهوت در نکاح و ازدواج روحانی

مولانا چندین بار - به نهج بهاء ولد امانه به اندازه او - با نظری مثبت از شهوت یاد کرده و آن را متاع ارزشمندی شمرده که باید پاک نگاه داشت:

عسلِ شهوت را از زهرهای مُحرّم نیک نگاه دار که در وی لقای عزیزان است و شفای جان است. (مولوی ۱، ص ۲۴۳)

مولانا، برای شهوت و کاربردش در معنای مثبت، سه مرتبه قایل است: عامّ مؤمنان، سالکان، و انسان کامل. در مرتبت عامّ مؤمنان، شهوت، که ماهیّتی آتشین دارد، مؤمن را نمی‌سوزاند:

زاتش شهوت نسوزد اهل دین باقیان\* را برده تا قعر زمین

(مولوی ۳، دفتر اول، بیت ۱۸۶۲)

\* باقیان، دیگران

→ همچو آن طفلی که بر طفلی تَنَد

شکلِ صحبت کن\* و ساسی می‌کند

(مولوی ۳، دفتر دوم، بیت ۲۵۹۸)

\* صحبت کن: همبستری کن

او، در این باب دنباله‌رو بهاء ولد است که، در تفسیر حدیثِ جُزْ یا مُؤْمِنَ فَإِنَّ نَوْرَكَ أَطْفَاءً نَارِ («ای مؤمن، بگذر که نورت نار را خاموش می‌کند») می‌آورد که خداوند آتش شهوت را برای مؤمنان، در پرتو تبعیّت آنان از رسول، گلستان می‌سازد همچون شیری که در میان فَرْثِ [= سرگین شکنجه] و دَمِ [= خون]، خالص و سائغ [= گوارا] و پاک می‌ماند\* (← بهاء ولد، ص ۴۱۸). بهاء ولد، درباره این تبدیل می‌گوید:

الله محمّد رسول الله را، چون امیرالمؤمنین گردانید؛ در وی قوّتی پدید آورد در مجامعت کردن و در آن روش مردی نهاده بود. هرکه بر روش وی بُوَد او را، به اندازه آن، قوّتِ مردی بُوَد؛ و هرکه از نسل وی است با قوّت و شهوت می‌بودند. (همان، ۳۱۸)

و کسان دیگر که بدین مزاج نباشند و هوئی و شهوت رانند و مزه یابند از طعام‌های دنیا، ایشان، چون دوستدار و سپس رو نبی شوند، الله، به برکت آن نبی، ایشان را از اهل توحید و معرفت و اهل بهشت دارد (وَاللّٰهُ اَعْلَمُ). (همان، ص ۳۸۲)

مرتب بالاتری از شهوت و کاربرد آن مختصّ سالکان است. مولانا، در این معنی، می‌گوید:

موسی اندر درخت آتش دید	سبزتر می‌شد آن درخت از نار
شهوت و حرصِ مرد صاحب‌دل	همچنین دان و همچنین پندار
صورتِ شهوت است لیکن هست	همچو نارِ خلیل پُرانوار

(مولوی ۲، ج ۳، ص ۴۸، غزل ۱۱۵۷)

مولانا، به پیروی از بهاء ولد، شهوتِ تغییر ماهیّت یافته را شهوتِ عقبی می‌خواند و بر آن است که این تبدیلِ کارِ مبدل یعنی خداوند است. او، در مثنوی، شهوت را «دُمِ استورِ نفْس» خوانده است:

احوال آدمی همچنان است که پر فرشته را آورده‌اند و بر دُمِ خری بسته‌اند تا باشد که آن خر، از پرتو و صحبت فرشته، فرشته گردد؛ زیرا که ممکن است که او هم‌رنگ فرشته گردد. (همو ۴، ص ۱۰۰)

او سالک را فرا می‌خواند که جهتِ سیر این ستورِ حَرون را برگرداند و آن را رو به مقصد،

---

\* مستخرج است از سوره نحل ۱۶: ۶۶: وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ.

در جهت عقبی، هدایت کند:

دُمّ این اُستورِ نَفَسْتِ شهوتست  
شهوَتِ او را که دُمّ آمد ز بُنِ  
چون ببندی شهوتش را از رغیف\*  
...چونکه کردی دُمّ او را آن طرف  
زین سبب پس پس رود آن خودپرست  
ای مبدلِ شهوتِ عقبیش کن  
سرکند آن شهوت از عقلِ شریف  
گر رود پس پس رود تا مُکْتَف\*  
(همو ۳، دفتر ششم، بیت ۱۱۲۴-۱۱۲۸)

\* رغیف، قُرس نان (در اینجا، مطلق خوراک) \* مُکْتَف، پناهگاه

بهاء ولد در این معنی آورده است:

اگر مردی، دختران بکر در آن عالم است؛ عاشق آن موضع شو... اگر شهوتی داری، آرزوها در آنجاست و، اگر عاشقی، معشوقان در آن عالم اند. خداوند این انواعِ نَعَم از بهر آن بیان کرده است تا قوّت شهوانیت زیادت شود نه چنانکه ریاضتی کنی تا بی خبر شوی از عشق و شهوت. (بهاء ولد، ص ۴۱۴)

حال باید دید که سالک این شهوتِ تغییر جهت یافته را چگونه به کار می‌گیرد. برای این کار، دو شیق وجود دارد: یکی در جهت برخورداری از کسب تجربه‌ای روحانی از نکاح معمول در ظرفِ جسمانیِ عالمِ فرودین که می‌تواند محملی برای اعتلای عبادات و اعمال روحانی باشد. بهاء ولد آن را اینچنین بیان کرده است:

کسی صفت اولیا و زُهاد با احتیاط بیان می‌کرد. گفتیم: اللَّهُمَّ أَرْضْنَا بِقَسَمَتِكَ. این شهوت‌ها و تسویل\* هاءِ صاحب‌جمالان بار\* است، همچنان است که زمینی سست شده باشد، در وی بار افکنند تا قوّت گیرد و بر برآرد. این شهوت‌ها که در ادبارِ زنان نظر کنی و در ساقه‌ها ایشان نظر کنی، گویی رحمانی الله است و مهربانیِ الله است، هر چند که بیشتر می‌روی تا حورِ عین، خوش تر باشد و گویی آن شهوت‌ها چون شراب دادنِ الله است که در آن بیهوش می‌شوند. آنگاه زبان و دهن به ثنا خوش تر بود گشادنِ وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ\*. (همان، ص ۳۵-۳۶)

\* تسویل، آرایش فریبنده \* بار، کود \* العصر ۱۰۳: ۱-۳.

بهاء ولد، در این پاره، می‌گوید که سالک می‌تواند از شهوتِ تغییر جهت یافته برای ارتقای مرتبتِ عبادات استفاده کند و از این موهبتِ اعطایی از جانب خداوند به شراب دادنِ الله تعبیر می‌کند. عین این تعبیر را مولانا در داستانِ «ذکر آن پادشاه که آن دانشمند را به اکره

در مجلس آورد...» (← مولوی ۳، دفتر ششم، ص ۱۰۷۸) می آورد و به تفصیل شرح می کند. بهاء ولد امکان بهره بردن از نکاح برای اعتلای روحانی را از روایتی اخذ کرده است که در پاره زیر به آن اشاره شده است:

رشید خُرد<sup>۵</sup> روزی می گفت که مرا، بعد از پانصد و اند سال، بیرون آورده اند تا سرها بگویم. از آن اسرارها، یکی آن است که محمد، که لوح و قلم از بهر اوست، هر روز درآمدی و در پای های عایشه افتادی؛ عایشه عجب آورد. محمد ممتنع شد\*، در حجره عایشه بزارید. جبرائیل بیامد، گفت عذر او بخواه. محمد درآمد و در پای عایشه افتاد؛ آنگاه گفت که یا عایشه تا نینداری که (خدمت) گوشت و پوست تو را می کنم بلکه الله را خدمت می کنم که آن از تو می تابد. چون حال آن سرور مهتر بهتر چنین بود، پس ای روح، در بحر حضرتش بیخود شو و نظرگاه نغز حاصل کن لا تَمُدُّ عَيْنِيكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا (حجر ۱۵: ۸۸) وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ<sup>۷</sup> (کهف ۱۸: ۲۸). (بهاء ولد، ص ۳۴۸)

\* ممتنع شد، باز ایستاد.

پس می گوید:

گویی این مزه شهوت راندن و نظر کردن به جمال صاحب جمالان از عین الله بر روح می رسد نه از صُور و اشکال؛ و، اندر عین آن مزه، به الله نظر می باید کرد که ای الله چگونه لذیذ با مزه ای. (همان، ص ۳۹)

مولانا نیز، به تأسی از او، در تفسیر حدیثِ إِنْهُمْ يَغْلِبُنَ الْعَاقِلِ وَيَغْلِبُهُنَّ الْجَاهِلِ سروده است:

پرتو حق است این معشوق نیست خالق است این گوئیا مخلوق نیست

(مولوی ۳، دفتر اول، بیت ۲۴۴۱)

شمس نیز، پس از گردک [= زفاف] با کیمیاخاتون، به مولانا گفته بود که «به نظرش چنان می آمد که خدا به صورت کیمیا بر وی مصور گشته بود». زرین کوب نیز تحلیلی در این باب دارد

۵) این شخص ظاهراً رشید خُرد سمرقندی از صوفیان بزرگ قرن ششم است. عطار، در تذکرة الأولیاء، یکی از حکایاتش در خصوص منصور حلاج را از قول او روایت کرده است. (← عطار، ص ۵۸۷)

۶) نگرد و چشم خویش در آن نبندی که ایشان را، از مردان و زنان، به آن برخوردار کردیم و بر ایشان اندوه نخوری و فروتن باش گرویدگان را.

۷) ایدون باد که چشمانت جز به ایشان ننگرد که زینت حیات این جهان را خواهی و نگر فرمانبردار کسی نباش که دل او را از یاد خویش غافل کردیم و او بر پی بایست خویش ایستاد و کارش تباه گشت.

و می‌گوید:

صحبت کیمیا، در آغاز، به شمس فرصت می‌داد تا از استغراق خویش فاصله بگیرد و، در سلوک تَعَبَنَاکِ دشوارِ روح، لمحہ‌یی توقف کند!... آغوش زن به او امکان می‌داد گه‌گاه به عالمِ کَلْمِیْنِی یا حُمَیْرَا پناه جوید و از عروج نَفْسِ گِیْرِ لِی مَعَ اللّٰهِ وَقَتُّ بَیْاَسَیْدِ، اَمَّا عَشَقْ اَنْدَکِ اَنْدَکِ کِیْمِیَا رَا دَر نَظَرِ وِی تَجَلّٰی نَوْرَ اللّٰهِ سَاخَتْ. (زَرِّیْنِ کُوب، ص ۱۳۸)

در این تفسیر، که ذوقی می‌نماید، استاد— که ظاهراً، به قرینه تعبیرات، خواسته است حال شمس را با حال رسول اکرم تناظر دهد— به این معنی توجّه نداشته که برای رسول اکرم معیّتی که در لَمِی مَعَ اللّٰهِ وَقَتُّ به آن اشاره رفته نزدیک‌ترین تصویر خود را در کَلْمِیْنِی یا حُمَیْرَا باز می‌یابد و رغبت به شنیدن کلام عایشه فقط بازتاب علاقه به معیت با الله است، و این معنی را مولانا در بیت

چیزی به تو می‌ماند هر صورتِ خوبِ ارنی از دیدنِ مرد و زن خالی گُئِمِی پهلوی  
(مولوی ۲، ج ۵، ص ۹۳، غزل ۲۲۶۴)

به روشنی بیان کرده است. در تشریح حال رسول اکرم، می‌توان گفت روح لطیف آن حضرت، چون از قَرَبِ لَمِی مَعَ اللّٰهِ وَقَتُّ به غربت این عالم باز می‌گشت، احساس قبض می‌کرد و در کَلْمِیْنِی یا حُمَیْرَا تسکین می‌جست.

اَمَّا بَعْدِ دِیْگَرِ اسْتِفَادَهٗ سَالِکِ از شَهْوَتِ تَغْیِیْرِ جِهْتِ یَافْتَهٗ دَر جِهْتِ نِکَاحِ رُوحَانِیِ اسْت. غزل مولانا به مطلع شهوت که با تو رانند صد تو کنند جان را... (مولوی ۲، ج ۱، ص ۱۲۰، غزل ۱۹۵)، که شرح آن گذشت، همچنین سخنان بهاء ولد دربارهٔ نکاح با معانی الهی (بهاء ولد، ص ۱۷۴-۱۷۶)، ناظر به همین بُعد است.

پارهٔ زیر از معارف بهاء ولد در قرین ساختن قوت شهوانی با عجایب آسمانی روشن‌گر همین معنی است:

دردل آمد که از قضاء شهوت راندن و زن و فرزند جمع کردن کسی مذکور\* نماند و مذکور نشود و نام نگیرد، نه به وقت زندگی و نی به وقت مُردگی، از آنکه ذکر و نام به چیزی عجیب شود چنان‌که ابوحنیفه در فقه و چنان‌که انبیا در عجایب سماوی. پس قوت شهوانی و عجایب سماوی را مقرون گردان تا عجیب شوی؛ و چون عجیب شوی، همواره روح‌های مردمان به تو مشغول شود و تو در روح‌ها مذکور باشی و روح‌ها از عالم مشاهده برتر است. پس ذکر تو

از آسمان رفیع تر باشد؛ و ذکر تو هرچند بلندتر باشد روح تو در همه جهان موجود باشد.

(بهاء ولد، ص ۳۸۲)

\* مذکور، شهره، نامور

مولانا در باب چگونگی شهوت در انسان کامل می‌فرماید:

این جهانِ شهوتی بتخانه‌ای است	انبیا و کافران را لانه‌ای است
لیک شهوت بنده پاکان بود	زر نسوزد زانکه نقد کان بود
کافران قلب‌اند و پاکان هم‌چو زر	اندیرین بوته‌درند این دو نفر
قلب چون آمد سیه شد در زمان	زر در آمد شد زری او عیان

(مولوی ۳، دفتر چهارم، بیت ۸۱۸-۸۲۱)

شهوت در انسان کامل به این مقصود نهاده شده که همه مراتب انسان عام و خاص را آسوه باشد در سه حیز: نخست در آنچه مربوط به نکاح دانی است در رابطه با مرتبت عام مؤمنین و جذب برکت از آنچه برای غیر مؤمن هالک است؛ سپس برای سالک در دو مرتبه، یکی مرتبه درک معیت با الله در نهایت مقدور آن در نکاح دانی؛ و دیگر مرتبه استفاده از نیروی شهوات در جهت ارتقای اعمال روحانی و، در نهایت، نکاح روحانی. در واقع، مرتبه اول پیش‌نیاز مرتبه دوم است. می‌توان گفت حرص و شهوت در انسان کامل وسیله‌ای است برای کمال‌گرائی مطلق. اکنون روشن می‌گردد که مولانا، در ابیات زیر از مثنوی، از چه رو انسان کامل را، که در بحر آب حیات روحانی نشسته، به آب سبوی جسم معشوق زمینی نیز تشنه نشان می‌دهد:

در میان بحر اگر بنشسته‌ام	طمع در آب سبوی هم بسته‌ام
همچو داودم نمود نَعْجَه <sup>۸</sup> مراست	طمع در نَعْجَه‌ی حریفم هم بخاست
... شهوت و حرص نران پیشی بود	وان حیزان ننگ و بدکیشی بود
حرص مردان از ره پیشی بود	در مَخْتَحْتِ حرص سوی پس رود

۸) نَعْجَه، میش، اشاره به ماجرای داود (ع) و دو خصم که بر او وارد شدند و، با طرح دعوی خود، او را بر ظلمی که روا داشته بود آگاه ساختند و به توبه‌اش وا داشتند و او از آمرزش خداوند برخوردار شد. در سوره ص ۳۸: ۲۱-۲۴ از این ماجرا یاد شده است.



...آن یکی حرص از کمال مردی است و آن دگر حرص افتضاح و سردی است

(همان، دفتر سوم، ابیات ۱۹۵۳-۱۹۵۴، ۱۹۵۶، ۱۹۵۸)

این کمال‌گرایی در سالکانی که هنوز رمزدان نشده‌اند مصداق ندارد و مولانا این معنی را در دو بیت زیر بیان می‌کند:

چشمه شیرست در تو بی کنار تو چرا می شیر جویی از تغار  
منغذی داری به بحر\* ای آبگیر ننگ دار از آب جستن از غدیر\*

(همان، دفتر پنجم، بیت ۱۰۶۹-۱۰۷۰)

\* بحر، رود، شط \*غدیر، آبگیر، تالاب

از سخنان بهاء ولد و مولانا درباره نکاح سالک با شاهدان غیبی و معانی الهی و مناجات و صور انبیا یاد کردیم. نهایت این مراتب نکاح روحانی شخص سالک با انسان کامل است. همان که مولانا آن را نفس روحانی باردارکننده مریم دل خوانده است. این نکاح روحانی است که سالک را به مرتبه انسان کامل عروج می‌دهد. از پس آن، عالی‌ترین مرتبت شهوت در انسان کامل می‌آید که، به اعتباری، غایت و، به اعتباری دیگر، سرچشمه جریان شهوات در این عالم است و آن معاشقه انسان کامل با الله است. مولانا بر این باور است که سالک، با طی مراتب سلوک و نکاح روحانی با انسان کامل، از مقام عاشقی تلوین می‌گذرد و به مقام معشوقی تمکین می‌رسد و یکی از طرفین معاشقه و نکاح متعالی. معاشقه انسان کامل با الله. می‌شود. در این مقام، تمکین مصطلح در روابط زناشویی و الایش می‌یابد و به کسی تعلق می‌گیرد که معشوق الله می‌شود و تمامت وجودش در اطاعت کامل از الله است. به بیان مولانا در مثنوی، سالک، با کسب بالاترین مرتبت فنا، شاهد مرتبت عدل خداوندی می‌گردد و خداوند این شاهد یعنی ضمیر و دل عارف کامل یا پیامبر را منظر خود می‌سازد. مولانا، با استفاده از تعبیر شاهد به معنای «گواه»، این بحث را شروع می‌کند و ادامه می‌دهد که قاضی کسی را قبول دارد که شاهد بوده باشد و فرق شاهد با مدعی آن است که غرض ندارد. فنای محض اغراض را محو می‌کند. اما مولانا، به طرفه العینی، با چرخاندن معنای شاهد از «گواه» به «معشوق» و نقش خداوند از «قاضی» به «عاشق» به معنایی که در *یُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ* (مائده: ۵) آمده، نشان

می دهد که چنین کسی محبوب خداوند (شاهدباز) است:

عشقِ حقّ و سرّ شاهدبازیش      بود مایه‌ی جمله پرده‌سازیش  
پس از آن لولاک گفت اندر لقا      در شبِ معراج شاهدباز ما

(همان، دفتر ششم، بیت ۲۸۸۵-۲۸۸۶)

«یُجِبُّهُمْ تمام است، یُجِبُّوْهُ کدام است؟» (← دفتر دوم، مقدمه، ص ۱۷۹) ناظر به آن است که اصل به مقام «یُجِبُّهُمْ» (تمکین - معشوقی) «عارفِ کاملِ مکمل» است و مرتبتِ «یُجِبُّوْهُ» (تلوین - عاشقی) دون این مقام است (← همان، دفتر ششم، بیت ۶۳۰ به بعد). نیز همان‌گونه که مولانا در مقدمه دفتر دوم (← همان، ص ۱۷۹) آورده، لازمه درک مرتبه عاشقیِ الله وصول به مقام معشوقی است یعنی آن حالت که خداوند، به حیث عاشق، کسی را معشوق خود ساخته باشد. «پرسید یکی که عاشقی چیست گفتم که چو ما شوی بدانی» (← مولوی ۲، ج ۶، ص ۷۳، غزل ۲۷۳۳) ناظر به این معنی است که تا به مقام معشوقی (← افلاکی، ص ۴۶۷) نرسی، عاشقی به معنای مطلق آن را درک نتوانی کرد.

کَوْنِ صَغِيرِ تَصْوِيرِ كَوْنِ كَبِيْرِ است. اما در پیامبران، کَوْنِ كَبِيْرِ تصویر کَوْنِ صَغِيرِ است (مولوی ۳، دفتر چهارم، بیت ۵۲۱-۵۳۰). تفسیر لَوْلَاکِ لَمَّا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکِ نشان می دهد که ازدواج و معاشقه در همه مراتب جذبِ سالک را در متعالی‌ترین مرتبه ازدواج و مثال اعلای آن یعنی معاشقه خداوند با انسان کامل در پی دارد. همان ازدواجی که به زایش آفرینش یا، به عبارت مولانا، «پرده‌سازی» (بیت ۲۸۸۳ دفتر ششم، Rumi →) منتهی شده است.

### حاصل سخن

مولانا نیز، همچون بهاء ولد و شمس، نماد ازدواج و نکاح را برای بیان مراتب معیّت و اتحاد با معانی الهی و ادراک علم لدنی به کار می برد. از این رو، برای ازدواج مراتبی قایل است. از شارحان مشنوی، حاج مآلهادی سبزواری به آن اشاره کرده و، در شرح خود، از بیان شیخ اکبر بهره جسته است. مولانا، در این باب، پیرو تمام عیار بهاء ولد و شمس تبریزی است هرچند بیانی پوشیده‌تر از بیان بهاء ولد و همانند بیان شمس اختیار می کند. در این بیان استعاری، ازدواج و نکاح و همه ملزومات آن چون شهوت و بلوغ و فحلیّت و

تمکین در جای خود نشانده شده‌اند. در مثنوی و آثار دیگر مولانا همچنین در آثار بهاء ولد و شمس تبریزی، بر اساس سنّت نکاح، نکاح هالک برای غیر مؤمن، در سطح عامّه مؤمنان، وسیله کسب برکت شناخته شده است. سپس، در مرتبت سالکان، شهوت‌رانی، با تغییر جهت، به شهوت عقبی بدل می‌گردد و وسیله اعتلای اعمال روحانی و معیّت با الله می‌شود. در نظر مولانا، تغییر جهت شهوات، در مرتبتی بالاتر از سلوک، میسّاس و نکاح روحانی با شاهدان غیبی و معانی الهی و، سرانجام، با انسان کامل را در پی دارد که، در نهایت آن، سالک به مرتبه انسان کامل می‌رسد یا، به تعبیر مولانا «به دل مبدّل می‌گردد و به سوی غیب می‌پرد». اما شهوات و نکاح در انسان کامل، نه به خاطر خود او بلکه به این مقصود نهاده شده که دیگران، به تأسی از آنچه خداوند برای ایفای رسالت در او به ودیعه گذاشته، تعالی یابند. در نکاح روحانی، سالکی که به نهایت مقام عاشقی رسیده متحوّل می‌گردد و مقام عروج به غیب و وصول به مقام معشوقی را احراز می‌کند. سالک، در مقام معشوقی، همچون أسوه خود، مظهر لؤلؤاک لما خلقت الأفلاک می‌گردد که بالاترین مرتبت نکاح و معاشقه است.

## منابع

### قرآن کریم

- افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازبجی، ج ۱، چاپ چهارم، دنیای کتاب، تهران ۱۳۸۵.
- ابن عربی، محمد بن علی، کتاب المعرفه، به تحقیق ابوجوهر محمد امین، ج ۱، دارالتکونین للطباعة و النشر، دمشق ۲۰۰۲.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، چاپ سوم، خوارزمی، تهران ۱۳۸۰.
- انقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل، شرح کبیر انقروی، ترجمه عصمت ستارزاده، زرین، تهران ۱۳۷۴.
- بهاء ولد، مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۱ و ۲، چاپ سوم، طهوری، تهران ۱۳۸۲.
- چیتیک، ویلیام، من و مولانا، زندگانی شمس تبریزی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چاپ پنجم، مروارید، تهران ۱۳۹۰.

زرین‌کوب، عبدالحسین، پله پله تا ملاقات خدا، علمی، تهران ۱۳۹۰.

زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی، ج ۱-۶، چاپ نوزدهم، اطلاعات، تهران ۱۳۹۱.

سبزواری، حاج مآهادی، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، ج ۳، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۷.

سعیدی، شیخ مصلح الدین، گلستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ ششم، خوارزمی، تهران ۱۳۸۱.  
سهروردی، شهاب الدین یحیی ابن حبش بن امیرک ابوالفتوح، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، چاپ دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰.

شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ دوم، خوارزمی، تهران ۱۳۷۷.

عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، چاپ دوم، زوار، تهران ۱۳۵۵.  
مایر، فریتس، بهاء ولد زندگی و عرفان او، ترجمه مریم مشرف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۲.  
مولوی (۱)، جلال الدین محمد بلخی، فیه مافیة و پیوست های نویافته، به تصحیح توفیق ه. سبحانی، چاپ دوم، پارسه، تهران ۱۳۸۹.

— (۲)، کلیات شمس تبریزی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، همه جلدها. امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.  
— (۳)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ چهارم، هرمس، تهران ۱۳۸۶.  
— (۴)، مجالس سبعه، به تصحیح توفیق ه. سبحانی، چاپ دوم، کیهان، تهران ۱۳۹۰.  
میبودی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الأبرار، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، ج ۴، چاپ هفتم، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۲.

Rumi, Jalalu'ddin (1925), *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, with Critical notes, Translation & Commentary by Reynold A. Nicholson, Cambridge, London.

□

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی