

بررسی و مقایسه تحلیلی وجه دین ناصر خسرو و مثنوی مولوی

سیده مریم روضاتیان^۱ - سید محمدجلیل مصطفوی روضاتی^۲

چکیده

بررسی و مقایسه تحلیلی آثار بزرگان علاوه بر نشان دادن تأثیرپذیری آنها از یکدیگر می‌تواند در طبقه‌بندی و تقسیم جریان‌های فکری و ادبی یک فرهنگ مفید باشد. ناصر خسرو قبادیانی و جلال‌الدین مولوی بلخی ظاهراً هم در اصول فکری و بنیان‌های اعتقادی و هم در تمثیل‌ها، تشبیه‌ها و تأویل‌ها همانندی‌های تأمل برانگیزی دارند. هدف این مقاله نشان دادن این اشتراکات با توجه به دو کتاب وجه دین ناصر خسرو و مثنوی مولوی است. این دو متفکر بزرگ همچنان که خود بیان کرده‌اند شعر و نثر را در راه بیان اندیشه‌ها و افکارشان به کار گرفته‌اند. با وجود تفاوت اساسی در حوزه اندیشه و خاستگاه فکری این دو شاعر، زمینه‌های مشترکی در آثارشان وجود دارد که توجه به خاستگاه جغرافیایی مشترک، تأویل‌گرا و معناپرداز بودن هر دو و نیز احاطه مولوی به آثار پیشینیان این اشتراکات را توجیه می‌کند. مواردی همچون لزوم تمکین و فرمانبری از مردان حق و ضرورت حضور صاحبان باطن برای هدایت خلق، اهمیت باطن و معنا در دوگانه بزرگ ظاهر- باطن (جسم - معنا)، پیوسته دانستن اطاعت از مراتب صاحبان دعوت و مرشدان حق، بلندی مقام علم و شرف آدمی بر دیگران به سبب داشتن علم، اهمیت فراوان جهاد اکبر، نادان دانستن بیشتر خلایق، اکتسابی نبودن علوم اولیا و انبیا، نکوهش تقلید، لزوم دست‌یابی به باطن قرآن، تقسیم امور به دو وجه کلی علم و عمل، یکی دانستن حقیقت ادیان و کتب آسمانی، وابسته دانستن شریعت‌های آسمانی به رمز و مثل، نشان حق داشتن همه چیز عالم (حتی جمادات)، تقسیم انسان‌ها در سه دسته کلی و تقدم شرفی جهان دیگر بر جهان مادی، از جمله این همانندی‌ها هستند. علاوه بر اشتراک در درون‌مایه‌ها، بعضاً تمثیل‌ها و تأویل‌ها و استشهداها و به طور کلی مایه‌های سخن مشابهند مانند تمثیل آیینه ناصر خسرو در برابر تمثیل مشهور شکار سایه مرغ مولوی و تمثیل درخت جوز.

واژه‌های کلیدی

ناصر خسرو، مولوی، وجه دین، مثنوی.

^۱؛ دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران rozatian@yahoo.com

^۲؛ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران mobtaker.rozati.esf@gmail.com

مقدمه

ناصرخسرو و مولوی هر دو صاحب اندیشه و مشرب فکری خاص خود هستند که یکی به عنوان فیلسوفی حقیقت‌طلب و دیگری با عنوان اصلی سوخته در ادب فارسی مطرح هستند. آنچه سبب نگارش این مقاله و یافتن زمینه‌های مشترک وجه دین و مثنوی شد، در ابتدا تأویل‌گرا بودن هر دو متفکر بود. به نظر می‌آمد میان وجه دین که اثری کاملاً تأویلی است و مثنوی - با در نظر داشتن علاقه‌مندی مولوی به تأویل - شباهت‌های تأویلی فراوانی باشد که این‌گونه نبود ولی موارد فراوانی چه از نظر موضوع، معنا و مضمون و چه از نظر تمثیل‌ها و تشبیه‌های به کار رفته، یافت شد. یک نمونه از شباهت‌هایی که به فراوانی در آثار هر دو مشاهده می‌شود تشبیه به حیوانات است. مولوی با زبان خاص گزنده‌اش بارها آدمیان غافل را به سگ و خر و... تشبیه می‌کند و ناصرخسرو هم مخالفان مکتب اسماعیلی را هدف چنین خطاب‌های تحقیرکننده‌ای قرار می‌دهد.

هر دو شاعر از خراسان قدیم (بلخ) برآمده‌اند و سپس به نوعی تبعید-خواست و ناخواست - تن داده‌اند. آثار هر دو در خدمت افکار تعلیمی و اخلاقی بوده است و اگر به وزن و قافیه پرداخته‌اند به غایتی فراتر از آن اندیشیده‌اند: «اگر [ناصرخسرو] وقت خود را بر سر وزن و قافیه می‌گذارد، بدان منظور است که از طریق زیبایی و موزون بودن سخن به مدینه فاضله اخلاقی خویش که نزهتگاه روح و تنها مکانی است که به سیر و توقف می‌ارزد، راه یابد» (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۳: ۹). هر دو عمر خود را وقف معرفت‌جویی و حقیقت‌بینی کرده‌اند. جز این‌ها انقلاب روحی ناصرخسرو که نقطه عطف آن خواب اسرارآمیز او است، درباره مولوی هم به گونه‌ای دیگر مصداق دارد: «در ناصرخسرو و کسان دیگری چون او خارخار درونی و زمینه روحی هست؛ منتها باید پیشامدی آن را بزایاند یا به درجه انفجار برساند. سه گوینده بزرگ دیگر یعنی سنایی و عطار و مولوی، اولی یک نسل، دومی دو نسل و سومی سه نسل بعد از او، دستخوش همین تغییر حال می‌شوند» (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۳: ۱۰)؛ بنابراین با در نظر داشتن سیر همه‌جانبه مولوی در آثار گذشتگان کمی بعید می‌نماید که نسبت به آثار ناصرخسرو بی‌تفاوت بوده باشد. البته از این نظر که جنس کتاب مثنوی به فلسفه، منطق و حکمت (علی‌رغم رابطه نامطلوب مولوی با فلسفه و علوم عقلی) بسیار نزدیک است، بعضی از جنبه‌های مشترک دو اثر اجتناب‌ناپذیر و طبیعی است. در هر حال یکی از اختلافات برجسته دو متفکر در همین است که ناصرخسرو فیلسوفی ستاینده خرد و عقل انسانی است، در حالی که مولوی بارها به فلسفه حمله می‌کند. بی‌اعتنایی ناصرخسرو به عشق که در قصایدش کاملاً نمایان است، وجه دیگر اختلاف است: «ناصرخسرو از عشق بیزار و از غزل‌گریزان است. در تمام دوازده هزار بیت دیوان او چاشنی عشق و نمک غزل نمی‌توان یافت» (دشتی، ۱۳۶۲: ۲۱). از دیگر تفاوت‌ها سیاسی نبودن مولوی است؛ در برابر جنبه‌های کاملاً سیاسی شعر ناصرخسرو و آثار ایدئولوژیکی که برای حمایت از مکتب سیاسی فاطمیان نوشته شده است.

همان‌گونه که اشاره شد هر دو دستی در تأویل دارند؛ علی‌رغم بسامد اندک تأویل‌های مشترک وجه دین و مثنوی، این نکته مشخص است که مولوی که معنی جو و ظاهر‌گریز است گاهی تأویل‌های بسیار لطیف از آیات و احادیث دارد ولی در وجه دین این باطن‌جویی و عبور از رویه نامعتبر در تأویل‌هایی هنجارشکن با عقبه ایدئولوژیک مشاهده می‌شود. این نکته را نباید فراموش کرد که تأویل به آیات و احکام پویایی می‌بخشد و آدمیان را از تنگ‌اندیشی می‌رهاند: «از این نظر تأویل‌گرایی اسماعیلیان و متصوفه در مقایسه با افکار و اعتقادات بسته و نازل اعصار گذشته و فرق و مذاهب گوناگون آن ارزشمند و متعالی است» (درگاهی، ۱۳۷۸: ۵۸).

پیشینه پژوهش

آثار تألیف شده درباره ناصر خسرو بیشتر در حوزه اندیشه‌های فلسفی و کلامی، معنای عقل و بازتاب باورهای اسماعیلیان در آثار اوست مانند:

۱- پیوند فکر و شعر در نزد ناصر خسرو (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۳).

۲- افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو (شهیدی، ۱۳۵۳).

۳- منشأ معنای عقل در اندیشه ناصر خسرو (مسکوب، ۱۳۶۸).

۴- بازتاب افکار اسماعیلیه در آثار ناصر خسرو (تاج بخشی، ۱۳۸۱).

تاکنون درباره کتاب وجه دین و به صورت عام آثار مثنوی فلسفی-حکمی ناصر خسرو پژوهش‌های زیادی انجام نگرفته است و تا جایی که بررسی شد اثری مستقل درباره وجه اشتراک اندیشه‌های مولوی و ناصر خسرو تألیف نشده است؛ تنها در کتاب تصویری از ناصر خسرو، مولوی و ناصر خسرو به صورتی مختصر مقایسه شده‌اند و یکی از دلیل‌های روح امید و نوید شعر مولوی در مقابل فریاد یأس و تلخی شعر ناصر خسرو احترام و آسایش محیط زندگی مولوی و آوارگی و بی‌کسی ناصر خسرو دانسته شده است (دشتی، ۱۳۶۲).

روش پژوهش

روش تحقیق در این مقاله اسنادی-کتابخانه‌ای است؛ بدین ترتیب که برای اطمینان از دقت در نتیجه‌گیری‌ها ابیات شش دفتر مثنوی و کل کتاب وجه دین بررسی و مقایسه شده است. برای سهولت استفاده مخاطبان از ارجاعات ابیات، برای هر بیت شماره دفتر (شماره اول) و شماره صفحه (شماره دوم) ذکر خواهد شد.

بحث و بررسی

مثنوی کتاب معناها و اندیشه‌ها و حاصل تجربه‌های عملی و سلوک عاشقانه جلال‌الدین مولوی بلخی است و در آن فیضان پیوسته و حیرت‌انگیز اندیشه مولوی شش دفتر حکایت و نکته را پدید آورده است که به شیوه داستان در داستان و نقل در نقل (تداعی معانی)، با شعری جوششی رقم خورده است ولی همه آن نکته‌ها و حکایات گویای جدال و کشمکش دائمی باطن و ظاهر و انسان و نفس او است؛ با وجود آن‌که مولوی خود را سراینده شعر تعلیمی و نه شاعری در معنای عام می‌داند و شرح‌های متعددی که بر مثنوی نوشته شده نشان دهنده تودرتویی معنا و توجه عمیق او به معناست، شعر وی از نظر ادبی در اوج است.

وجه دین کتابی بر اساس تأویل احکام شریعت اسماعیلی است؛ چنان‌که ناصر خسرو درباره وجه تسمیه آن می‌نویسد: «نام نهادیم مر این کتاب را روی دین از بهر آن‌که چیزها را بر روی توان شناخت و خردمندی که این کتاب را بخواند دین را بشناسد و بر شناخته کار کند و مزد کار را سزاوار شود به خشنودی ایزد تعالی» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۶). کتاب در پنجاه و یک گفتار تنظیم شده است که نویسنده دلیل آن را چنین بیان می‌کند: «بنای این گفتارها را بر پنجاه و یک گفتار نهادیم؛ به عدد رکعات نماز که اندر شبانروزی بر مردم واجب است» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۶). کتاب با اثبات حجت خدا (امام) آغاز می‌شود که نوعی براءت استهلال به تأویل‌های نویسنده دارد که جای‌جای، احکام را به مراتب صاحبان دعوت (از جمله امام) تعبیر می‌کند. آن‌گاه به تأویل اموری چون تیمم به خاک، بانگ نماز، نماز آدینه، رکوع و سجود، زکات،

روزه، حج و... می‌پردازد و کتاب را با تأویل «لا حولَ و لا قُوَّةَ اِلاَّ بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» (گفتار ۵۱) به پایان می‌رساند. مصحح کتاب می‌نویسد: «این کتاب درباره شرعیات مذهب اسماعیلی و مبتنی بر شرح اسرار و رموز شریعت اسلام به مشرب تأویل است و در حقیقت تنها کتاب شناخته شده‌ای است از ناصر که به این مبحث اختصاص دارد» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: دوازده). بحث از احکام دین در این کتاب نسبت به سایر آثار ناصرخسرو بیشتر است. واژگان عربی بیشتری دارد. از ویژگی‌های سخن ناصرخسرو یکنواختی موضوع‌ها و تکرار فراوان و ملال‌آور آنهاست: «از خصوصیات دیگر ناصرخسرو که او را به نوعی از بزرگان سخن دور می‌کند یکنواختی کلام است» (دشتی، ۱۳۶۲: ۲۱). او در کتاب وجه دین احکام و مسائل فقهی را بارها و بارها به سلسله پیشوایان فاطمی و مراتب دعوت اسماعیلیان تأویل می‌کند و این ویژگی هنگامی که با احتجاجات فلسفی و منطقی گره می‌خورد کار را برای خواننده سخت‌تر و دایره مخاطبان را تنگ‌تر می‌کند.

۱- همانندی‌های وجه دین و مثنوی معنوی

اشتراکات وجه دین و مثنوی در دو جایگاه مطرح است: نخست تمثیل‌ها و تأویل‌های یکسان و دوم مفاهیم، جهان‌بینی‌ها و درون‌مایه‌های مشترک. در ادامه به هر دو دسته اشاره خواهد شد.

۱-۱- روش‌های سخن‌پردازی و فنون ادبی یکسان

ناصرخسرو و مولوی در آثارشان به آیات، تأویل‌ها، تشبیه‌ها، تمثیل‌ها و قاعده‌های فقهی مشترک پرداخته‌اند. اهمیت این اشتراک از این جهت است که مولوی نه تنها در زمینه مضمون و حکایت بلکه در سخن‌پردازی و روش‌های پردازش کلام نیز وامدار گذشتگان است. این روش‌ها از سویی به مخاطب کمک می‌کند مضمون اصلی سخن را دریابد و از سوی دیگر نشان‌دهنده نوع نگاه گوینده به هستی و دین است و روش وی را در شناخت پدیده‌ها مشخص می‌کند.

۱-۱-۱- تمثیل‌های مشترک

۱-۱-۱-۱- تمثیل آئینه

یکی از این شباهت‌ها تمثیل آئینه است. این تمثیل یادآور تمثیل غار (در کتاب جمهور) است که افلاطون برای القای معنای نظریه مُثُل خود به کار می‌برد. بر اساس این قاعده حقیقت در مثال‌های انتزاعی و نامحسوس است. تمثیل غار تصویر افرادی به بند کشیده شده در غار است که در پشت آن‌ها آتشی روشن است و این سبب می‌شود سایه مجسمه‌هایی که حرکت می‌کنند بر دیوار بیفتند. هنگامی که یکی از آنان موفق می‌شود از بند آزاد شود و به بیرون غار برود، حقیقت اصلی را در خارج از غار می‌یابد ولی زمانی که می‌خواهد اسیران غار را از حقیقت آگاه کند حرف‌های او را دروغ می‌پندارند. این تمثیل اشاره به این نکته دارد که این جهان سایه‌ای از جهان دیگر است که عالم کلی یا عالم مُثُل نامیده می‌شود. نوع اشاره هر دو آن‌ها به قاعده مثل افلاطون قابل توجه است؛ ناصرخسرو تمثیل آئینه را به کار می‌گیرد: «پس گوئیم این جهان بر مثال آئینه است که نعمت‌های آن جهانی اندر او همی‌تابد چون خالی و دست کسی بدان نرسد که او را نگاه دارد بر مثال صورت‌های نیکو که اندر آئینه همی‌توان دیدن و مر آن را نتوان یافتن» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۵۱). در ادامه اشاره به عرضی بودن منفعت‌های این جهان می‌کند: «چون این آرایش‌ها و لذت‌ها که اندرین عالم است ناپایدار است، دانستیم که عرضی است و عرض را از جوهر اثر باشد. پس دانستیم این نعمت‌ها آثار است از عالم روحانی که آن جوهر است» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۵۱). مولوی در این مورد تشبیه معروف شکار سایه مرغ را می‌آورد:

مرغ بر بالا و زیر آن سایه اش
می دود بر خاک پیران مرغ و ش
ابلهی صیاد آن سایه شود
می دود چندان که بی مایه شود
بی خبر کآن عکس آن مرغ هواست
بی خبر که اصل آن سایه کجاست

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۱۴؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۲۲)

آن جا که مولوی به حضور اصل انسان در لامکان اشاره می کند نیز با این تمثیل در ارتباط است:

تو مکانی اصل تو در لامکان
این دکان بر بند و بگشا آن دکان
(مولوی، ۱۳۸۷: ۳۵/۲)

۲-۱-۱-۱- تمثیل درخت جوز

ناصر خسرو آن جا که می خواهد از بقای عالم جسمانی (در گرو قرآن) سخن گوید از تمثیل درخت جوز بهره می گیرد. وی می نویسد: «بر این قول گواهی عقل انسان است که با آن که بازپسین مخلوق است، بر عالم به سخن گفتن و دانش فضل دارد و معنی هر سه زایش (معادن و نبات و حیوان) در اوست» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۶۷). در ادامه مثال درخت جوز را مطرح می کند: «مثل این فضل چنان است که از درخت جوز بسیار چیزها پدید آید از برگ و شاخ و بیخ و پوست و بازپسین کز او پدید آید، جوز باشد که اندر او همه معنی های دیگر چیزها باشد و بر ایشان به روغن و طعم فضل دارد و او تمام تر باشد و اصل درخت جوز او بوده باشد و پایداری درخت بدو بوده باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۶۶-۶۷). در این تمثیل به این نکته توجه شده است که تقدم زمانی دلیل بر برتری امری بر دیگری نیست؛ چه بسا موجودی علی رغم تأخر زمانی، غایت و هدف اصلی وجود پدیده های پیش از خود باشد. مولوی بارها به این معنی اشاره کرده است از جمله:

اول فکر آخر آمد در عمل
بنیست عالم چنان دان در ازل
میوه ها در فکر دل اول بود
در عمل ظاهر به آخر می شود
چون عمل کردی شجر بنشاندی
اندر آخر حرف اول خواندی
گرچه شاخ و برگ و بیخش اول است
آن همه از بهر میوه مرسل است
پس سری که مغز آن افلاک بود
اندر آخر خواجه لولاک بود

حضرت رسول (ص) نیز به مثابه میوه درخت هستی است که اگرچه آخر آمده است، از لحاظ رتبه اول و مقدم است (نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۹۰/۲). مولوی بارها بر این معنا تأکید کرده است؛ چنان که از تعبیر «آخِرُونَ السَّابِقُونَ» نیز به همین منظور بهره می برد (مولوی، ۱۳۸۷: ۵۷/۳). در دفتر چهارم مفصل ترین ابیات را در این مورد بیان می کند و باز هم با تمثیل درخت و میوه و با اشاره تلویحی به حدیث نبوی «كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» و اشاره به سابق بودن نور محمدی، حقیقت آدمی را «عالم اکبر» می نامد (مولوی، ۱۳۸۷: ۳۳/۴-۳۲).

۲-۱-۱-۲- تشبیه های مشترک

۲-۱-۱-۲-۱- تشبیه هادی به پدر یا مادر

تشبیه هادی به پدر و مادر از جمله این موارد است. همچنان که پدر و مادر برای کمال جسمانی فرزندان می کوشند، انبیا و اولیا نیز در مقام والدین معنوی در جهت رشد اخلاقی و روحی انسان کوشش می کنند. ناصر خسرو در وجه دین چنین می نویسد: «همان گونه که خوشی های این جهان با میانجی پدر و مادر به کمال می رسد، تمامی نفس نیز باید اندر

آن باشد که به او لذات روحانی برسد به میانجی پدر و مادر نفسانی» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۲۷۷). مولوی نیز در اولین داستان از دفتر اول مثنوی از زبان حکیم غیبی خطاب به کنیزک می‌گوید:

من غم تو می‌خورم تو غم مخور بر تو من مشفق‌ترم از صد پدر
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۳/۱)

آن‌جا که قصه دقوقی را بیان می‌کند نیز با اشاره تلویحی به حدیث نبوی «أنا لکم مثلُ الوالد» می‌گوید:

نیک و بد را مهربان و مستقر بهتر از مادر شهی‌تر از پدر
گفت پیغمبر شما را ای مهان چون پدر هستم شفیق و مهربان

(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۳/۳؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۴۸/۵)

۲-۱-۱-۲- تشبیه خوی‌های زشت آدمی به حیوانات

در قرآن و روایات بارها بر تجسم حقیقت اعمال و باطن آدمیان در روز رستاخیز تأکید شده است اما صاحبان باطن و ارباب دل در همین عالم نیز سیرت طماعان، تبهکاران و ظالمان را بر صورت وحوش و درندگان می‌بینند. ناصرخسرو هر گروهی از خلق را بر سیرت نوعی از ددان می‌داند: «هر که مکاره و رباینده است به منزله گرگ و شیر است و هر که بر حرام حریص است او به منزله خوک است» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۵۸). مولوی نیز بارها به طنز یا غیر طنز گمراهان و اشقیاء را به حیوانات تشبیه می‌کند و چنین می‌سراید:

ز آن‌که حشر حاسدان روز گزند بی‌گمان بر صورت گرگان کنند
حشر پرحرص خس مردارخوار صورت خوکی بود روز شمار

(مولوی، ۱۳۸۷: ۶۷/۲؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۹۰/۲؛ ۱۷۷/۴)

۳-۱-۱- آیات، تأویل‌ها، احادیث و قواعد فقهی مشترک

۳-۱-۱- چهار جوی بهشتی

در قرآن کریم و در توصیف بهشت به چهار نهر سحرآمیز آن از جنس آب و شراب و شیر و عسل اشاره شده است که کام مؤمنین و صالحین را شیرین خواهد کرد: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى». مفهوم این آیه در هر دو متن به کار رفته است؛ در وجه دین آمده است: «از کلیمه باری سبحانه اندر نفس کلی شیر رفته است که آن غذای هر فرزندی است و مر حیوان را از راه شیر فرزندی همچون خویشتن حاصل آید و از کلیمه باری سبحانه اندر اساس عسل رفته است که او شیرین است و خوش است و اندرو تندرستی است از بیماری‌ها» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۹۸-۹۷). مولوی هم چندین بار از چهار جوی بهشتی سخن گفته است از جمله: (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۵۴/۱؛ ۱۶۱/۳)؛ در یک مورد سخنانی درباره چهار جوی بهشتی می‌سراید که به سخن ناصرخسرو بسیار نزدیک است:

شیر داد و پرورش اطفال را چشمه کرده سینه هر زال را
(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۲/۵)

و در ادامه همین بیت می‌گوید:

انگبین داروی تن رنجور را چشمه کرده باطن زنبور را
(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۲/۵)

۲-۳-۱-۱- تأویل تیمم

تأویل یکی از پایه‌های آیین اسماعیلی است. از نظر آن‌ها همه پدیده‌های عالم ظاهر و باطنی دارند و علم باطن همه امور در اختیار امام است: «اسماعیلیه می‌گویند معانی قرآن مکتوم است و بشر برای درک معانی آن محتاج امام است» (تاج‌بخشی، ۱۳۸۱: ۲۷۱). قلمرو تأویل در نظر وی بسیار گسترده است و هر حدیث و آیه‌ای باردار بطنی شگفت و پرمغز است: «ناصر کلیه آیات و احادیث را بر طبق نظریات خویش قابل تأویل می‌داند و اصولاً آیه‌ای را که معارض با عقیده اسماعیلیه باشد نمی‌شناسد» (محمدی، ۱۳۷۷: ۴۳). ناصر خسرو که مرتبه «حجت» از بالاترین مراتب دعوت اسماعیلی را دارد در آثارش تأویل‌های لطیفی آورده است. تأویل تیمم از موارد قابل توجه است؛ ناصر خسرو مسافری را که جایز است در هنگام نیافتن آب تیمم کند، به کسی تأویل می‌کند که از امام خود دور مانده باشد: «تأویل مسافر کز اهل و خانه خویش جدا افتاده باشد، کسی است کز داعی و حجت خویش دور مانده باشد و آب دلیل است بر علم امام و خاک دلیل است بر علم حجت» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۱۴۴-۱۴۳). تأویل دیگر ناصر از تیمم مربوط به قاعده شرعی «روا نبودن تیمم از خاک پلید» است: «تیمم از خاک پلید روا نباشد یعنی نشاید که از مؤمن ضعیف سخن بشنود و از مؤمن که او پاکیزه نباشد به اعتقاد اندر اولیای خدا» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۱۴۶) اما مولوی که بارها بر اهمیت بهره‌مندی از حضور مرد حق تأکید کرده است، روی آوردن به مرده‌ریگ درس و مکتب علی‌رغم توانایی استفاده از نفس گرم قطب زمان- را به تیمم کردنی مانند می‌کند که با وجود دسترسی به آب صورت گرفته و مسلماً باطل است:

چون تیمم با وجود آب دان علم نقلی با دم قطب زمان

(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۳/۴)

۳-۳-۱-۱- معجزه پیامبر (ص)

«اظهار معجزه پیغمبر: به سخن آمدن سنگریزه در دست ابوجهل و گواهی دادن سنگریزه بر حقیقت محمد به رسالت او» که عنوان قسمتی از دفتر اول مثنوی است (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۹۲/۱)، با سخن ناصر خسرو از این نظر نزدیک است که او نیز آن‌جا که درباره قاعده فقهی شهادت دو گواه عادل می‌نویسد، دلیل نقلی می‌آورد: «او گفت علیه السلام ليشهد لی کل حجرٍ و مدرٍ گفت گواهی دهند مرا هر سنگی و کلوخی» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۸۵).

۴-۳-۱-۱- تأویل معایب جسمانی

تأویل معایب جسمانی که از آن‌ها به داغ لعنت تعبیر شده است، از دیگر موارد تقریباً مشابه دو کتاب است. معایب روحی و فکری بسی خطرناک‌تر و بدفراجم‌تر از نقص‌های جسمی هستند زیرا مشکلات جسمی در بسیاری موارد با توجه و مراقبت درمان می‌شود ولی بیماری‌های روحی یا فکری یا عیوبی که در بینش انسانی رخ می‌دهد غالباً شدید، مختل‌کننده و ویرانگرند. این نکته از نگاه هوشمندانه این دو متفکر بزرگ پنهان نمانده است. ناصر خسرو دو خبر از پیامبر نقل می‌کند: «الأعورُ بالیمینِ ملعون بالیقین» (آن‌که به چشم راست کور است ملعون است. تأویل آن: بدان مر ظاهری را خواست که باطن را باطل کرد) و نیز «الأعورُ بالشمالِ ملعون» (آن‌که به چشم چپ کور است ملعون است. تأویل آن: بدان مر باطنی را خواست که مر ظاهر شریعت را باطل کند) (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۳۱۹-۳۱۸). مولوی نیز با اشاره به حدیث «الناقصُ ملعون»، تأویلی تأمل‌برانگیز دارد:

بود در تأویل نقصان عقول

چون که ناقص خواند ناقص را رسول

نیست بر مرحوم لایق لعن و زخم

ز آن که ناقص تن بود مرحوم رحم

نقص عقل است آن‌که بدرنجوری است موجب لعنت سزای دوری است

۵-۳-۱- تأویل‌های مشترک دیگر

قاعده فقهی «عاقله» (مسئولیت متولی دیوانه یا فرد نابالغ در انجام کردارهای خطای او) نیز در هر دو کتاب آمده است (برای مشاهده تأویل ناصرخسرو از آن ر.ک. ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۳۰۶-۳۰۵). مولوی هم به آن اشاره کرده است (از جمله، مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۷/۳؛ ۱۰۴/۵؛ ۷۵/۶).

همچنین ذکر هفتاد و دو ملت (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۲۸-۲۷؛ مولوی، ۱۳۸۷: ۲۱۶/۳؛ ۸۰/۶) و نیز تشبیه جاهلان و معاندان به چهارپایان (که به خصوص نمونه آن در مثنوی فراوان است) از دیگر موارد مشابه میان این دو اثر است.

۱-۲- مشابهت در زمینه‌های اعتقادی

مولوی و ناصرخسرو علاوه بر تشابه در شیوه‌های سخن‌پردازی (تمثیل‌ها و تشبیه‌ها و...)، در اعتقادات نیز مشابهت دارند. نوع نگرش آن‌ها به وحی و مرتبه انسان، چگونگی رشد او و مبارزه‌اش با نفس گاهی یکسان است. تشابه معتقدات آن‌ها به خصوص از این جهت که هر یک به نحله فکری خاصی تعلق دارند و مذهب و اندیشه یکسان ندارند، مسئله‌ای است که باید در آن تأمل کرد. در ادامه به مواردی از این تشابه‌ها اشاره خواهد شد.

۱-۱-۲- تقسیم امور به ظاهر و باطن

ناصرخسرو هرچه در عالم هست را به دو قسم ظاهر و باطن تقسیم می‌کند و معتقد است: «هرچه به ذات خود آشکار است با حس نشدن آن پنهان نشود و اگر چیزی پنهان است به یافته شدن آشکار نشود» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۷۸-۷۹)؛ پس از این دسته‌بندی این نکته را مطرح می‌کند که در یافتن امور باطنی است که ارزش و فضل اشخاص مشخص می‌شود: «اگر چیزهای باطن نبود، هیچ کس را بر یکدیگر فضل نبودی از بهر آن‌که چیزهای ظاهر مر خلق را بر یک مرتبت است و دانایان با شنوندگان اندر شنودن انبازند و شنوندگان با دانایان اندر دانستن نه انبازند به سبب پوشیدگی آن» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۸۰). روش ناصرخسرو که مانند مولوی شعر و ادب را در راه حکمت و معرفت و جهان‌بینی به کار گرفته است، مؤید همین باور او به عمق و معناست: «با آن‌که ناصر به حق شاعری است توانا، پیش از آن‌که شاعر باشد متکلمی است بزرگ و می‌توان گفت شعر برای او وسیله بوده است نه هدف» (شهیدی، ۱۳۵۳: ۶۳۹). ناصرخسرو درباره شرف باطن بر ظاهر مدعی می‌شود که قوام هر چیزی به باطن آن است: «هیچ ظاهری نیست الا که پایداری او به باطن اوست از آسمان و زمین و آنچه اندرین دو میان است» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۸۱). او چیزهای پنهان را بر آن‌هایی که آشکارند برتری می‌نهد: «اندر مردم، جسد کثیف آشکار است و روح لطیف، پنهان است و این جهان فانی، پیداست و آن جهان باقی، پنهان است و مصنوع پیداست و صانع پنهان است و بدان از نیکان پیداند و نیکان از بدان پنهاند» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۸۲). مولوی به سبب همین اعتقاد است که هستی ظاهری را به هیچ می‌گیرد و هستی حقیقی را همان «عدم» می‌داند:

آینه هستی چه باشد؟ نیستی نیستی بر گر تو ابله نیستی

(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۳۹/۱؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۰/۱؛ ۶۲/۲)

اساساً می‌توان کل مثنوی را داستان تقابل پیوسته ظاهر و باطن دانست و شوریده‌ای چون مولوی گویی در کل این منظومه عارفانه خویشکاری الهی‌اش را در سوق دادن مخاطبش به معنا می‌پندارد. او بارها و بارها مخاطب را به اصل بسیار مهم مزیت باطن بر ظاهر توجه می‌دهد. از نظر وی حقیقت هر چیز نزد اولیاست و اسم‌ها را باید از آن‌ها پرسید

زیرا اسم‌هایی که آن‌ها به کار می‌برند رسم حقیقی است. مولوی در بند ظاهر ماندن را نوعی از بت‌پرستی برمی‌شمرد (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۲۵/۱). از نظر وی صورت ظاهر فانی است و آنچه می‌ماند معناست و بس (مولوی، ۱۳۸۷: ۵۱/۲). این که مولوی نجس خوانده شدن کافر را نجاست باطن او می‌داند، باز هم از اهمیت بیشتر باطن نزد وی حکایت دارد (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۰/۳). مولوی ارزش اشخاصی را که از راه دل (نه ابزارهای محسوس و ظاهری) به باطن می‌رسند بسی بالاتر از دیگران می‌داند. خداوند نیز به باطن اعمال و اشخاص نظر دارد و این خود نشان دیگری از اهمیت معناست:

و آنگهان گفته خدا که ننگرم من به ظاهر من به باطن ناظم

(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۸/۴)

علاوه بر همه این‌ها بحث نسب روحانی نیز اهمیت معنا و قرابت روحانی را می‌رساند. ناصر خسرو خود را علوی می‌داند و این تأکید نه تنها مخصوص او که یکی از شاخصه‌های مهم ایدئولوژی اسماعیلیان است: «استعمال [کلمه علوی] به عنوان نسبت ابوت و بنوت روحانی و معنوی، خاص اسماعیلیان است که مهم‌تر و محکم‌تر از ابوت و بنوت جسمانی دانسته شده است. اخوان‌الصفا تصریح می‌کنند که نسبت جسمانی با فنای ابدان از بین می‌رود و نسبت روحانی پس از فنای اجساد باقی می‌ماند» (محقق، ۱۳۴۷: ۴۵). مولوی هم به پیوستگی روحانی و معنوی اولیا و پیامبران باور دارد و میراثی را که در قرآن ذکر شده است اشاره به همین امر می‌داند (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۸/۱؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۳۹/۲؛ ۱۲۷/۳؛ ۹۶/۵؛ ۱۱۵/۱؛ ۶۸/۳؛ ۱۲۱/۱-۱۲۰).

۲-۱-۲- باطن قرآن

در پی مباحث پیش یعنی برتری باطن بر ظاهر، بحث باطن قرآن و اهمیت آن هم مطرح می‌شود. همان‌طور که در مقدمه اشاره شد این نکته مهمی است که هر دو شاعر تأویل‌گرا هستند. اهمیت باطن نزد آن‌ها این‌گونه تأویل را برایشان ارزشمند ساخته است. به هر روی ناصر خسرو پس از آن که امور نهانی را بر امور آشکار برتری می‌نهد، چنین نتیجه می‌گیرد: «پس همچنین کتاب خدای و شریعت رسول صلی الله علیه و آله پیداست و معنی و تأویل ایشان پنهان است از نادانان و پیداست مر دانایان را که ایشان از نادانان جدااند» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۸۲). ناصر خسرو اساساً فلسفه ارسال رسل را تأویل شریعت و معنی کتاب وحی می‌داند (ر.ک. ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۶۴). او برای کتاب و شریعت بدون تأویل و معنی باطنی ارجحی قائل نیست: «کتاب و شریعت چون دو جسد است و معنی و تأویل مر آن جسدها را چون دو روح است و همچنان که جسد بی روح خوار باشد، کتاب و شریعت را هم بی تأویل و معنی مقداری نیست نزدیک خدای» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۸۲). او در لابه‌لای سخن از احکام دین به تأویل آیات، سوره‌ها و احادیث نیز می‌پردازد از جمله: ابراهیم، ۳۱؛ تین ۳-۱؛ واقعه ۳۲-۳۱؛ رعد، ۱۱؛ فصلت، ۳۷؛ همچنین تأویل کلی سوره‌های اخلاص و ناس و تأویل ام‌الکتاب و تأویل احادیث مانند: «صوموا تصحوا» و نیز «سافرُوا تغموا» (ر.ک. ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۲۶۰، ۱۶۵، ۱۲۳، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۰۳، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۸).

مولوی نیز که همواره بر معنا و باطن هر امری تأکید دارد، قطعاً برای باطن قرآن اهمیت فراوانی قائل است. وی سخنی از پیامبر نقل می‌کند بدین مضمون که قرآن هفت بطن دارد (هر چند وی معتقد است از بطن چهارم آن به آن سو، کسی جز خدا آگاه نیست)؛ در عنوان این بخش از سخن مولوی چنین آمده است: «تفسیر این خبر مصطفی علیه السلام که: لِلْقُرْآنِ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ الی سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»؛ سپس چنین می‌گوید:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است
 زیر آن باطن یکی بطن سوم
 بطن چارم از نبی خود کس ندید
 تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین
 ظاهر قرآن چو شخص آدمی است
 زیر ظاهر باطنی بس قاهری است
 که در او گردد خردها جمله گم
 جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید
 دیو آدم را نبیند جز که طین
 که نقوشش ظاهر و جانش خفی است
 (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۹۵/۳-۱۹۴)

در جایی دیگر نیز به هفت بطن قرآن اشاره دارد و بهره‌های عمیق‌تر را از آن خاصان می‌داند:

همچو قرآن که به معنی هفت توست
 خاص را و عام را مطعم در اوست
 (مولوی، ۱۳۸۷: ۹۲/۳)

۳-۱-۲- اهمیت ظاهر در کنار تأکید بر باطن

همان‌گونه که اشاره شد ناصرخسرو دجال ظاهریان را کسی می‌داند که باطن را باطل کند و دجال باطنیان را کسی می‌داند که ظاهر را باطل کند (ر.ک. ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۳۱۹-۳۱۸)؛ بنابراین این‌گونه نیست که ظاهر را یکسره نفی کند. همین که باطل‌کننده ظاهر را نیز «دجال» می‌نامد، نشان‌دهنده میزان اهمیت ظاهر نزد اوست. مولوی نیز با وجود تأکید بر باطن و تأویل، مخاطب را از تأویل‌های نابه‌جا و مبتنی بر امیال نفسانی باز می‌دارد:

خویش را تأویل کن نه اخبار را
 مغز را بدگوی نه گلزار را
 (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۶۲/۱)

همچنین وقتی سخن از تسبیح خدا به وسیله هر عنصری در جهان (اعم از جانور و جماد) است، مولوی تأویل تسبیح جمادات را نوعی از کوردلی برمی‌شمرد (مولوی، ۱۳۸۷: ۵۲/۳؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۰/۳).

۴-۱-۲- نادانی خلق و نکوهش عوام

از آن‌جا که مکتب اسماعیلی همواره به نوعی در پی جذب نخبگان بوده است و نوع آموزه‌های فلسفی و حکمی و گرایش شدید به تأویل در بین آن‌ها هم نشان‌دهنده خاص بودن مخاطب آنان است، شاید نتوان ارتباط وسیعی بین توده مردم و اسماعیلیان متصور شد؛ به خصوص به سبب این‌که خود ناصرخسرو بارها از نادانی خلق و تعصب‌ها و کوتاه‌بینی‌ها در اشعارش نالیده است: «بی‌تردید مخوف‌ترین مانع کار در برابر ناصر و اندیشه‌های مصلحانه او، متن جامعه و بدنه بیمار و مرگ‌زده آن است. آن‌گونه که آبخور همه دروغ‌کاری‌ها و حيله و بیداد «غولان شهر» یا «دیوان دهر» نیز از همین کانون سفاهت و بی‌خردی و جمود و خرافه می‌جوشد» (درگاهی، ۱۳۷۸: ۹۰-۸۹). ناصرخسرو بیشتر مردم را نادان و از چپستی اسلام ناآگاه می‌داند: «بیشتر از خلق آن است که همی ندانند که اسلام چیست بلکه مر آنرا از بیم پذیرفته» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۵). یکی از دلایل اساسی خشم ناصرخسرو از توده مردم این بود که آن‌ها ابزار دست گروهی خاص قرار می‌گرفتند و در جهت منافع آن‌ها به کار گرفته می‌شدند؛ به خصوص فقیهان طمع‌کاری که با استفاده از جهالت خلق از آن‌ها بهره برداری می‌کردند: «فقیهان از نادانی و بی‌خبری عوام برای پیشبرد مقاصد خود استفاده می‌کردند. بی‌سبب نیست که ناصرخسرو از عامه مردم با بیزارى و نفرت یاد می‌کند» (رواقی، ۱۳۸۲: ۱۵۷). مولوی هم علاوه بر محکوم کردن علم تقلیدی خلق را مانند کودکانی با بازی‌های کودکانه می‌داند:

خلق اطفالند جز مست خدا
 نیست بالغ جز رهیده از هوا
 (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۴۹/۱)

و در ادامه می‌گوید:

جمله بی معنی و بی مغز و مْهان	جنگ خلقان همچو جنگ کودکان
جمله در لایَنفَعَمی آهنگشان	جمله با شمشیر چوین جنگشان
کین براق ماست یا دلدل‌پی	جمله‌شان گشته سواره بر نیی
راکب و محمول ره پنداشته	حاملند و خود ز جهل افراشته

(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۴۹/۱)

از نظر مولوی علم خلق به مرکب خیالی کودکان می‌ماند (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۴۹/۱). از نظر وی بسیاری از مردم از حق بی‌خبر و از هرچه جز او است باخبرند (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۲). انبیا نیز همواره از جهل مردم رنج برده‌اند (مولوی، ۱۳۸۷: ۸۸/۴). آزار دادن اولیا به سبب همین جهل است (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۷۰/۲). مولوی در قصه مارگیر به صورت مشروح‌تری به نادانی خلق می‌تازد (مولوی، ۱۳۸۷: ۵۱/۳).

ناصر خسرو معتقد است هرکس از روی بیم دین را پذیرفت از بقای جاوید محروم می‌شود (ر.ک. ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۴). این موضوع که خود می‌تواند نشانی از جهل آن‌ها باشد بارها به وسیله مولوی به خصوص ذیل موضوع تقلید و علم تقلیدی مطرح شده است. از جمله:

گرچه عقلت سوی بالا می‌پرد	مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد
علم تقلیدی و بال جان ماست	عاریه است و ما نشسته کآن ماست

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۶/۲)

اولیا که دین را از روی بیم و تقلید نپذیرفته‌اند آن‌ها هستند که با نور حق می‌بینند (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۲؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۴۶/۲ و ۲۰؛ ۹۷/۳).

۵-۱-۲- لزوم پیروی از مردان حق

ناصر خسرو بسیاری از احکام و واجبات شریعت را به مقامات دعوت اسماعیلی تأویل می‌کند. مولوی هم همواره بر تبعیت از «پیر» به عنوان لازمه رستگاری در طی سلوک تأکید دارد. ناصر خسرو در گفتار اول حضور مردی الهی را برای پرورش عقل انسان لازم می‌داند؛ به این سبب که حکمت صانع در آفرینش عقل و پرورش نیافتن آن عبث خواهد بود و این محال است (ر.ک. ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۱۴-۱۱). وی در بسیاری از موارد آیه‌های قرآن را به مراتب ارشاد اسماعیلی تأویل می‌کند. در حقیقت لازمه مورد قبلی یعنی جهل خلق، وجود مردان دریادلی است که در راه هدایت آن‌ها با شفقتی تمام می‌کوشند. مولوی همچنین می‌گوید:

کیف مَدَّ الظِّلُّ نقش اولیاست	کو دلیل نور خورشید خداست
اندر این وادی مرو بی این دلیل	لا احبُّ الالفین گو چون خلیل

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۴/۱)

مولوی در بیان سفارش حضرت رسول (ص) به حضرت علی (ع) مصاحبت با عاقلان را به مثابه پیروی از اصحاب حق قلمداد می‌کند: «وصیت کردن رسول صلی الله علیه و سلم مر علی را کرم الله وجهه که: چون هر کسی به نوع طاعتی تقرب جوید به حق، تو تقرب جوی به صحبت عاقل و بنده خاص تا از همه پیش قدم‌تر باشی» (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۲۹/۱-۲۲۸).

هرچند مصداق سخنان ناصر خسرو و مولوی یکسان نیست و یکی با در نظر داشتن مسئله امامت، جایگاه خلفای فاطمی مصر را مطرح می‌کند و دیگری همنشینی اولیا و پیران طریقت را ضروری می‌شمارد اما هر دو نبودن این همنشینی را انحراف می‌دانند:

هر که خواهد همنشینی خدا تا نشیند در حضور اولیا
از حضور اولیا گرسنگی تو هلاکی ز آن که جزوی بی کلی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۹/۲)

مولوی اساساً معتقد است هر آنچه از جانب خداست به واسطه انبیا و اولیا نصیب خلق می‌شود (مولوی، ۱۳۸۷: ۴۸/۵؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۱۵۵/۳ و ۱۲؛ ۴۲/۵).

ناصر خسرو به راهیابی نداشتن خلق به ذات خویش معتقد است: «روا نیست که خلق از ذات خویش راه راست یابند و هر که گوید من صلاح دین خویش دانم، آن کس بر خدای تعالی رد کرده باشد، از بهر آن که اگر خدای دانستی که خلق به خود راه راست بیابند، روا نبودی که پیغامبران فرستادی» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۲۵). دلیل وی چنین است: «دلیل بدان که هیچ کس بی رهنمای در معرفت خدای از ذات خویش راه نیابد، آن است که آدم علیه السلام به اختیار خویش از درختی که اندر بهشت و او را روا نبود خوردن، بخورد» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۲۵). مولوی هم که بارها بر ضرورت پیروی از انبیا، اولیا و پیران حقیقی تأکید می‌ورزد آن‌ها را تنها شناسندگان گره‌های معنوی و موت روحانی می‌داند (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۲/۱). در نظر وی فکر خلق صورت است و فکر او حقیقت. در تمکین به اوست که رستگاری به دست می‌آید (مولوی، ۱۳۸۷: ۹۱/۲). غلبه بر نفس جز در پناه حمایت او ممکن نیست (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۵/۲). وی حقیقت مسجد را باطن آن قلمداد می‌کند (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۴۱/۲). مسیری بس خطرناک و پریچ و گمراه کننده در پیش است که تنها به یاری رهنمایی الهی می‌توان آن را به فرجام رساند (مولوی، ۱۳۸۷: ۳۳/۳؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۲۲۷/۴).

۶-۱-۲- فطری بودن علم انبیا

ناصر خسرو بر لزوم فطری بودن علم انبیا و امامان و اکتسابی نبودن آن تأکید می‌کند: «همچنان که این عقل غریزی مردم را از جمله حیوانات به تالیف ضد است یعنی ناگزیر بلکه آن او را عطای ایزد است از جمله حیوانات، واجب آید از پروردگار که این عقل‌های غریزی را از علمی که ایشان را بدان حاجت است بر یک شخص عطایی باشد نه اکتسابی؛ چه اگر اکتسابی بودی، هر کسی به جهد بدان توانستی رسیدن» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۱۲). مولوی هم علاوه بر انبیا، به علم «من لدن» اولیا و پیران حق تأکید دارد؛ چنان‌که در معرفی «پیر» چنین می‌گوید:

پیر ایشانند کین عالم نبود جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن عمرها بگذاشتند پیشتر از کشت بر برداشتند
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۶/۲)

پس از این ابیات و در ادامه «علم بی مکتب و مدرسه»، آنان را واضح‌تر معرفی می‌کند (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۶/۲). در جای دیگر «آدم نبی» را دارای علم فطری می‌داند (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۴۸/۲).

۷-۱-۲- نفی اختیار خلق در انتخاب پیامبر

یکی از نتایج دو مورد فوق بی‌اعتباری انتخاب و اختیار دیگران در انتصاب یک شخص به نبوت است: «اگر پیغامبر را

خدای تعالی به اختیار امت فرستاده بود، روا باشد که ایشان کسی به جای او بر پای کنند. امامت نباشد الا به فرمان خدای تعالی» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۲۵). بنا به قول مولوی، چه بسا انبیا و اولیایی که ظاهر برده دارند و به باطن خداوندگارند؛ این همان است که با انتقاد مولوی از خلق در ارتباط است:

خواجه لقمان به ظاهر خواجه‌وش	در حقیقت بنده لقمان خواجه‌اش
در جهان باژگونه زین بسی است	در نظرشان گوهری کم از خسی است
مر بیابان را مفازه نام شد	نام و رنگی عقلشان را دام شد

(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۰/۲)

حساسیت کار تا آن جاست که جان آن بزرگان هم به خطر می‌افتد و این، سر بی‌نشان بودنشان است (مولوی، ۱۳۸۷: ۶۶/۲؛ ۱۳۷/۳).

علاوه بر این ناصر خسرو معتقد است آگاهی از هدف آفرینش در اختیار یک تن قرار دارد (ر.ک. ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۱۵-۱۲). مولوی همچنین می‌گوید:

نه دل اندر صد هزاران خاص و عام
در یکی باشد کدام است آن کدام

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۳؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۱-۱۰۷)

۸-۱-۲- ارتباط جهل و کفر با عذاب

حقیقت بهشت و دوزخ در احاطه انسانی که خود محاط به لذت‌های خاکی است نمی‌آید و برای مؤمنان مخلص وعده بهشتی سرشار از مشتهیات نفسانی راضی‌کننده نیست. اشارات قرآنی به نوع نعمت‌های بهشتی هم شاید به دلیل انس مخاطبان به آن دسته از نعمت‌های خاص است؛ از این رو حکیمی معناجو چون ناصر خسرو به این مسئله اهمیت می‌دهد: «در نظر ناصر خسرو بهشت بالقوه دانش است و دوزخ بالقوه نادانی و دانای به حقیقت پیغامبر است. هر نادان یا هر کس که با دانایان دشمنی کند، به حقیقت دانش راه نمی‌برد و چون نادان می‌ماند هرگز به بهشت نخواهد رسید» (سلطانی، ۱۳۵۳: ۲۱). ناصر خسرو بهشت را به عقل تأویل می‌کند (ر.ک. ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۴۴-۴۳) و حقیقت دوزخ را نادانی می‌داند (ر.ک. ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۵۳). مولوی معتقد است جاهل همیشه طریق نارسنگاری را می‌پیماید. به عقیده وی کفر خود نوعی از جهل است:

کفر جهل است و قضای کفر علم
هر دو کی یک باشد آخر حلم و خلم

(مولوی، ۱۳۸۷: ۶۸/۳)

در حکایتی در دفتر سوم پیامبر(ص) خطاب به دشمنان اسیر شده می‌فرماید:

که شما پروانه‌وار از جهل خویش
پیش آتش می‌کنید این حمله کیش
من همی رانم شما را همچو مست
از درافتادن در آتش با دو دست

(مولوی، ۱۳۵۶: ۲۰۹/۳-۲۰۸)

مزیت عقلانیت بر عبادت از همین جا مشخص می‌شود (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۹/۵). در دفتر پنجم در بخشی از عنوان، آیه ۱۰ سوره ملک آمده است که «لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر»: و در آن دوزخیان از نیندیشیدن‌شان ابراز پشیمانی می‌کنند. اساساً از نظر مولوی اولیا حقیقت عقل و خردند (عقل عقلمند) (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۰۷/۱).

۹-۱-۲- برتری انسان به دیگر موجودات به سبب دانش

ناصرخسرو دانش را دلیل شرافت حیوان بر نبات و انسان بر حیوان می‌داند. در واقع دانش بیشتر حیوان نسبت به نبات و علم بیشتر انسان نسبت به حیوان را دلیل برتری حیوان و انسان محسوب می‌کند (ر.ک. ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۳۰). مولوی هم با اشاره به مقام بلند علم آن را پیش‌زمینه مسخر بودن همه عالم در مقابل انسان بر می‌شمرد:

خاتم ملک سلیمان است علم	جمله عالم صورت و جان است علم
آدمی را زین هنر بیچاره گشت	خلق دریاها و خلق کوه و دشت
زو پلنگ و شیر ترسان همچو موش	زو نهنگ و بحر در صفرا و جوش
زو پری و دیو ساحل‌ها گرفت	هر یکی در جای پنهان جا گرفت

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۴۱/۱)

مولوی همه حقیقت را در انسان مستتر می‌داند و هستی را طفیلی وجود او قلمداد می‌کند (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۷۷/۱). این نکته که مولوی انسان را عالم اصغر می‌خواند که در عین حال حامل همه موجودی عالم کبیر در ابعاد کوچکتر نیز هست، در اندیشه حکمای قبل از مولوی و کسانی مانند اسماعیلیان رواج داشته است: «این‌که مولوی انسان را عالم اصغر می‌خواند از آن رو است که از پاره‌ای جهات به عالم کبیر که وی خود را در آن محاط می‌بیند بی‌شباهت نیست. کسانی مانند اخوان الصفا و اسماعیلیه آن [تشابه بین عالم صغیر و عالم کبیر] را مبنای نظریه‌های اعتقادی و تعلیمی خویش در باب امامت ساخته‌اند» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱/۵۴۶-۵۴۵).

مولوی نسبت انسان به اولیا را مانند نسبت حیوان به انسان بر می‌شمرد (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۰۷/۱). وی معتقد است حتی گاهی این دانش و علم، راهی از انسان به درون حیوانات می‌یابد (مولوی، ۱۳۸۷: ۶۸/۲؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۹۰/۲؛ ۱۴۴/۶).

۱۰-۱-۲- تقدم شرفی آن عالم

یکی از نتایج برتری باطن بر ظاهر این است که دنیای باطن و نامرئی بر این دنیای ظاهر و مرئی، برتری خواهد داشت. البته ناصرخسرو چنین نتیجه‌ای را با توجه به فایده‌پذیر بودن این جهان و فایده‌دهنده بودن آن عالم بیان می‌کند: «چون دانستیم که این عالم فایده‌پذیر است، دانسته شد که آن عالم فایده‌دهنده است و چون دانسته شد که آن عالم فایده‌دهنده است، دانسته شد که آن عالم پیش از این عالم بوده است و این را تقدم شرفی گوئیم، نه تقدم زمانی. چنان‌که مر استاد را بر شاگرد تقدم شرفی است» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۳۷). مولوی هم جهان آن‌سری را بر جهان این‌سری مقدم می‌داند:

آخرت قطار اشتر دان به ملک	در تبع دنیا ش همچون پشم و پُشک
پشم بگزینی شتر نبود تو را	ور بود اشتر چه قیمت پشم را

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۵۴/۴)

به اعتقاد مولوی تقدم ظاهری دنیا برای آن است که قدر عالم برین معلوم شود (مولوی، ۱۳۸۷: ۳۶/۵؛ ۱۰/۶).

۱۱-۱-۲- دلالت همه هستی بر هنر صانع یکتا

یک حکیم همواره هستی را مظهر صفات حق می‌داند. وی به هستی نه به سبب علاقه به ماهیت آن بلکه به عنوان تجلی‌گاه فاعل مطلق نظر می‌کند. دیدگاه ناصرخسرو در این زمینه قابل توجه است: «هیچ چیزی نیست اندر خرد و

بزرگ اندر عالم که نه اندر او نشان لا اله الا الله پدید است» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۱۱۲). در گفتار یازدهم که تماماً درباره «لا اله الا الله» است، وی هر آنچه در این دنیا هست را مقرر به توحید و هشیار و گواهی دهنده برمی شمرد: «عالم گواهی داد بر این حدود و تن مردم گواهی داد و روزگار و سال و نماز و قرآن و آسمان و زمین و آنچه اندر این دو میان است» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۱۱۲). این دیدگاه (همه چیز نه تنها پرندگان و نباتات بلکه حتی جمادات را در حال تسبیح او دانستن)، ریشه‌ای قرآنی و در عرفان جایگاهی ویژه دارد: «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم» (اسری، ۴۶). طبیعتاً مولوی هم بارها به این معنی اشاره کرده است؛ از جمله از زبان جمادات می‌گوید:

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۲/۳)

چشمی که این جهان را «غرق در تسبیح» می‌بیند چشم مرد حق است (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۷۲/۴-۱۷۱). این حقیقتی است که مردم از دانستن آن محرومند ولی در جهان‌بینی پرشور و هیجان‌انگیز مولوی که همه هستی در آن پویا و در حرکت است بر آن تأکید می‌شود (مولوی، ۱۳۸۷: ۴۷/۶). از قضا عبادت جمادات بر خلاف عبادت بشر عبادتی درست و بی‌نقص است (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۳/۳).

۱۲-۱-۲- اهمیت جهاد اکبر

در روایات بر اهمیت بیشتر جهاد با نفس به نسبت جهاد با دشمنان دین تأکید شده است. مبارزه با نفس هزار تو و بازی‌های بی‌پایانش قطعاً دشوارتر از مبارزه با دشمن ظاهر است. ناصر خسرو اصل جهاد جسمانی را جهاد نفسانی می‌داند و بر شریف‌تر بودن آن تأکید دارد. دلیل او هم شریف‌تر بودن نفس به نسبت جسم است: «همچنان که نفس شریف‌تر از جسم است و او اصل است و جسم فرع است، جهاد نفسانی اصل جهاد جسمانی است و شریف‌تر است از جهاد جسمانی» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۲۶۹). قطعاً یکی از پایه‌های مثنوی و شاید مهم‌ترین اصل در عرفان همین رهایی از خود و اطاعت‌گریزی از نفس است زیرا همه مشکلات از خوددوستی و خودخواهی پدید می‌آید:

مادر بت‌ها بت نفس شماست ز آن که آن بت مار و این بت ازدهاست

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۹/۱)

حکایت نفس حکایت دوزخ با گلیت وجودش است (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۰/۱). مبارزه با نفس مانند کندن کوه قاف با سوزنی نحیف است. رسیدن به ارزش بزرگ این جهاد تنها با توفیق خدا صورت خواهد پذیرفت (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۵۸/۱) زیرا پیروزی در این مبارزه برابر با نوعی از خویشتن‌کشی است: «چون کشتن و رام کردن نفس و هوا و آرزو نوعی از خود کشتن است، از این رو کاری صعب و مخالف غریزه خویشتن‌دوستی و حب حیات است و جز به عنایت حق و غلبه نور او صورت نمی‌پذیرد» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱۷۸/۱). نفس دزدی است که بینش و دید باطنی را می‌رباید (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۹/۲). کشتن نفس کار مردان است (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۳/۳).

همچنین گفتنی است که وی به دو نوع مرگ قائل است: مرگ جسمانی و مرگ نفسانی (ر.ک. ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۱۹۸-۱۹۷). این همان است که در عرفان با حدیث «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» بر آن تأکید می‌شود. این امر به معنای شکست نفس و پیروزی در جهاد با او است. قبل از مولوی بزرگانی مانند سنایی بسیار به آن پرداخته‌اند و مولوی به یک نمونه آن در یکی از عنوان‌ها اشاره کرده است: «تفسیر قوله علیه السلام: مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا»

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۲۸/۶؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۴۲/۶-۴۱)

۱۳-۱-۲- یکی دانستن حقیقت ادیان

در بخش‌هایی از کتاب وجه دین با وسعت اندیشه ناصر خسرو مواجه می‌شویم. این وسعت اندیشه همان یکی دیدن و متحد محسوب کردن پیام آسمانی انبیا و اولیاست: «کتاب‌های خدا همه قرآن است بی‌هیچ خلاف» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۶۸). وی اختلاف کتاب‌های آسمانی را تنها در لفظ و ظاهر آن می‌داند: «آنچه نادانان مر آن را خلاف دانند میان تورات و انجیل و قرآن، به معنی هیچ خلاف نیست مگر به ظاهر لفظ و مثل و رمز خلاف است» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۶۸). همین موضوع یکی از پیام‌های مهم مثنوی است که با وسعت بینش مولوی و مشرب بلند او توجیه‌پذیر است. او از همان دفتر اول و در «داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب» به این مسئله می‌پردازد و آن را نوعی از «احولی» برمی‌شمرد:

عهد عیسی بود و نوبت آن او جان موسی او و موسی جان او
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۹/۱)

این دوبینی حاصل در بند ظاهر ماندن است (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۵/۱). ناصر خسرو مراتب صاحبان دعوت اسماعیلی را نیز به هم پیوسته و مرتبط با یکدیگر می‌داند: «هر که ناطق را اطاعت ندارد، نه امام را تواند طاعت داشت و نه اساس را» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۳۲۹). مولوی هم درباره انبیا چنین نظری دارد (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۷/۱). وی در حکایت «منازعت چهار کس جهت انگور که هر یکی به نام دیگری فهم کرده بود آن را»، به خوبی به تبیین این اصل پرداخته است و در ادامه اختلاف خلائق را ناشی از دعوای بی‌اصل بر سر اسم‌ها و تعینات قلمداد می‌کند (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۶۷/۲؛ نیز نک. مولوی، ۱۳۸۷: ۶۳/۳). در دفتر چهارم و در عنوان یکی از بخش‌ها درباره یکی بودن حقیقت انبیا و اولیا آمده است: «شرح آنما المومنون اخوه و العلماء کنفس واحد، خاصه اتحاد داوود و سلیمان و سایر انبیا علیهم السلام که اگر یکی از ایشان را منکر شوی، ایمان به هیچ نبی درست نباشد و این علامت اتحاد است که یک خانه از هزاران خانه ویران کنی آن همه ویران شود و یک دیوار قائم نماند که لا تُفَرَّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِنْهُمْ» (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۷/۴).

۱۴-۱-۲- تقسیم امور به علم و عمل

ناصر خسرو دین را به دو وجه تقسیم می‌کند: علم و عمل (دانایی و کار): «پس گوئیم که دین جمله دو چیز است، یکی علم و دیگری عمل. چون هر دو جمع شود مردم او را دین‌دار گویند همچنان که مردم نفس و بدن است؛ چون هر دو جمع شوند مرو را مردم گویند و عمل مر دین را چون جسد است و علم مر دین را چون روح است» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۷۱). وی ضمن این که عمل بی‌علم را ناپذیرفتنی قلمداد می‌کند، به برتری عمل بی‌علم نسبت به علم بی‌عمل قائل است: «عمل بی‌علم، بهتر از علم بی‌عمل است؛ همچنان که مردار به از هیچ چیز باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۷۱). وی کار بیشتر را در گرو علم و دانستن حقیقت آن چیز می‌داند: «بلکه کار آن وقت بیشتر کنند که معنی آن بدانند» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۳۲). در مورد شریف‌تر بودن علم به نسبت عمل می‌گوید: «چون مردم از کالبد کثیف بود و نفس لطیف، کار نصیب کالبد آمد و علم نصیب نفس» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۶۲). مولوی نیز به شکلی غیرمستقیم دانستن را بر عمل کردن مقدم می‌داند:

گر خدایش پر دهد پر خرد برهد از موشی و چون مرغان پرد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۱/۲)

در این بیت مقصود از پر خرد، دانستن و مقصود از چون مرغان پریدن، عمل کردن است. در مورد تقسیم امور به علم و عمل می‌گوید:

این عمل و این کسب در راه سداد
 کی توان کرد ای پدر بی اوستاد؟
 دون‌ترین کسبی که در عالم رود
 هیچ بی‌ارشاد استادی بود؟
 اولش علم است آن گاهی عمل
 تا دهد بر بعد مهلت یا اجل
 (مولوی، ۱۳۸۷: ۵۶/۵)

از نظر وی عمل و علم وابسته به همدیگرند (ر.ک. مولوی، ۱۳۸۷: ۱۸۳/۳).

۱۵-۱-۲- طبقه بندی خلق

ناصر خسرو مردم را به سه گروه تقسیم می‌کند: «گروهی از پس خواهش‌های حسی رفتند و مر نفس شهوانی را اجابت کردند و گروهی مر خواننده عقل و نفس را اجابت کردند و به فرمان خداوند شریعت‌ها برفتند و گروهی اندرین دو میان بماندند و بدی‌ها به نیکی‌ها به هم بیامیختند» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۲۶۷). مولوی با استفاده از سخن حکمت‌آمیز «ان الله تعالی خلق الملائکه و رکب فیهم العقل و خلق البهائم و رکب فیهم الشهوه و خلق بنی آدم و رکب فیهم العقل و الشهوه» در ابتدا کل مخلوقات را سه دسته برمی‌شمرد (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۷/۴). در ادامه آدمیان را هم به سه دسته تقسیم می‌کند و تقسیم‌بندی وی دقیقاً با آنچه ناصر خسرو ارائه کرده است، یکی است:

و این بشر هم ز امتحان قسمت شدند
 آدمی شکلند و سه امت شدند
 یک گره مستغرق مطلق شده ست
 همچو عیسی با ملک ملحق شده ست
 (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۸/۴)

دسته دوم را چنین توصیف می‌کند:

قسم دیگر با خران ملحق شدند
 خشم محض و شهوت مطلق شدند
 (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸/۴)

و درباره دسته سوم می‌گوید:

ماند یک قسم دگر اندر جهاد
 نیم حیوان نیم حی با رشاد
 (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۹/۴)

در کنار همه این‌ها می‌توان نمونه‌های دیگری از این اشتراکات را نام برد مانند: دوزخی یا بهشتی بودن اعمال، نسبت جزو و کل، گشتن حال را دلیل بر فنا دانستن، مخلوق بودن یا نبودن قرآن، تقسیم کلمه شهادت (لا اله الا الله) به دو قسمت نفی و اثبات و لزوم اعمال مکر در طی جهاد نفسانی.

نتیجه

ناصر خسرو و مولوی علی‌رغم تفاوت مشرب و عقبه فکری، خراسانی هستند و در آثارشان علاقه خاصی به تأویل نشان می‌دهند. همین امر اشتراکات در آثارشان را برجسته‌تر می‌سازد. در مقایسه دو کتاب وجه دین و مثنوی معنوی شباهت‌هایی دیده می‌شود که به دو زمینه کلی روش و اعتقادات تقسیم می‌شود. در زمینه روش‌ها یعنی اشتراکات در نوع تأویل‌ها، تشبیهات و قواعد فقهی مورد توجه هر دو می‌توان به تمثیل درخت جوز ناصر خسرو (در مثنوی تمثیل

درخت)، تمثیل آینه، تأویل تیمم، تشبیه هدایت‌کنندگان خلق به والدین، تأویل معایب جسمانی مذکور در احادیث و قاعده فقهی عاقله اشاره کرد. از زمینه‌های اعتقادی مشترک نیز مواردی همچون اعتقاد عمیق به باطن امور و از جمله قرآن، سرزنش مکرر خلق، لزوم هدایت خلق به وسیله اولیا، اهمیت جهاد اکبر، تقسیم دین به علم و عمل و دسته‌بندی کل مردم به سه دسته اصلی بین هر دو مشترک است. با توجه به این‌که مولوی به صورت عمیقی در آثار گذشتگان مطالعه داشته است، این اشتراکات احتمال دسترسی وی به آثار ناصرخسرو را تقویت می‌کند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اسلامی ندوشن، محمد علی. (۱۳۵۳). پیوند فکر و شعر در نزد ناصرخسرو. نگین، ش ۱۱۳، ص.ص ۹-۱۲.
- ۳- تاج بخشی، پروین. (۱۳۸۱). بازتاب افکار اسماعیلیه در آثار ناصرخسرو. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران. ش ۱۶۴. ص.ص ۲۸۱-۲۶۱.
- ۴- درگاهی، محمود. (۱۳۷۸). سرود بیداری؛ بررسی و تفسیر سخن، اندیشه و آیین حکیم ناصرخسرو قبادیانی با گزیده‌ای از چکامه‌های او. تهران: امیرکبیر.
- ۵- دشتی، علی. (۱۳۶۲). تصویری از ناصرخسرو. به کوشش مهدی ماحوزی. تهران: جاویدان.
- ۶- رواقی، علی. (۱۳۸۲). ناصرخسرو؛ روزگار و عوام. نامه پارسی، ش ۲۹، ص.ص ۱۷۰-۱۴۵.
- ۷- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). سرنی؛ نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی. تهران: علمی.
- ۸- سلطانی، علی. (۱۳۵۳). بهشت و دوزخ از دیدگاه ناصرخسرو. نگین، ش ۱۱۲، ص.ص ۱۸-۲۲.
- ۹- شهیدی، جعفر. (۱۳۵۳). افکار و عقاید کلامی ناصرخسرو. یغما، ش ۱۱، ص.ص ۶۴۵-۶۳۸.
- ۱۰- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۹۰). شرح مثنوی شریف. تهران: زوار.
- ۱۱- محقق، مهدی. (۱۳۴۷). ناصرخسرو و نسبت روحانی او. وحید، ش ۶۱، ص.ص ۳۹-۴۶.
- ۱۲- محمدی، محمد علی. (۱۳۷۷). دیدگاه ناصرخسرو در باب تأویل. ایران شناخت، ش ۹، ص.ص ۳۸-۵۹.
- ۱۳- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۶۸). منشأ معنای عقل در اندیشه ناصرخسرو. ایران نامه، ش ۲۷، ص.ص ۴۰۵-۴۲۹.
- ۱۴- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۷). مثنوی. به کوشش محمد استعلامی. تهران: سخن.
- ۱۵- ناصرخسرو، ابو معین. (۱۳۵۶). وجه دین. تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.