

هر که را افزون خبر جانش فزون

## جسم و جان در مثنوی مولانا

دکتر محمد تقوی

دانشکده ادبیات، دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

تصوف و عرفان به عنوان یک جریان فکری خاص بیشترین نمود خود را در آثار ادبی و شعری به جای گذاشته است. در میان شاعران عارف یا به عبارت دقیقتر عارفان شاعر (فارسی زبان) مولانا جایگاهی بس والا دارد و برجستگی او هم در حوزه اندیشه عرفانی است و هم قوت ذوقی و شاعری. مولانا در قیاس با عارفان و شاعران صوفی مشرب پیش از خود مصداق این کلام خوش است که: «چونک صد آمد نود هم پیش ماست».

در مقام یک عارف تمام عیار و عاشق پیشه به بسیاری از موضوعات و مقولات حوزه عرفان و اخلاق وارد شده و به بحثها و مبانی نظری - و حتی فلسفی - اعتقادات و احکام اخلاقی و سیر و سلوک نیز پرداخته است. انسان شناسی - و خودشناسی - به عنوان یک اصل در سیر و سلوک و عرفان تعلیمی مطرح است و در این میان تعیین نسبت جسم و جان و کیفیت رابطه این دو جایگاه مهمی دارد. مولوی به مناسبتهای مختلف به این مهم پرداخته و بیان و شرح مسأله را در قالب تمثلهایی زیبا و شاعرانه آورده است.

روح در نگاه مولانا - همچون بسیاری از حکما و عارفان روزگارش - موجودی ملکوتی و الهی است که در زندان جسم گرفتار آمده است و بی قراری او در این جهان ناشی از همین امر است. البته گاهی جنبه عملی عرفان مورد نظر اوست و قیاس و تمثیل او به گونه ای است که مخاطب را به نکوداشت روح و سرکوب جسم دعوت می کند و

تمثیل پرنده و قفس (باز و کنده)، مطروف و ظرف، ذات و سایه و... براین تأکید می‌کند.

گاهی نیز جنبه‌های نظری اهمیت بیشتری دارد و بحث مولانا ظریفتر و دقیقتر است و مناسبت بیشتری بین روح و جسم را نشان می‌دهد که تمثیلهایی مثل روغن و دوغ، دریا و کف و دریا و کشتی گویای این امر است.

ارتباط روح با عقل و ایمان نیز موضوع مهمی است که به مناسبت‌های مختلف مولانا به آن پرداخته و از این طریق گوشه‌هایی از حقیقت وجود آدمی را آشکار ساخته است.

#### مقدمه

مقام و منزلت مولانا در عرصه اندیشه و عرفان اسلامی بر کسی پوشیده نیست. این شاعر اندیشمند و عارف بی‌همتا، با نبوغ سرشار هنری و فکری، توانسته است بشیاری از حقایق و مسائل غامض دینی و فکری و عاطفی را بگشاید و با بیان و سخن جامع خویش از عهده بیان بسیاری از نگفتنی‌ها برآید. او گاه فیلسوف است، زمانی متکلم و عالم دین است و زمانی عارف واصل، و مثنوی او مجمع آرا و اندیشه‌های بزرگان عرصه فکر و شهود و جذبه است.<sup>(۱)</sup>

رسال جامع علوم اسلامی

۱- دکتر خلیفه عبدالحکیم در کتاب عرفان مولوی در این باره می‌گوید: «مثنوی مولوی منشور کثیرالوجوهی است که در آن بازتاب پرتوهای شکسته یکتاپرستی سامی، خردگرایی یونانی با عناصر فیثاغورثی، نظریه‌های ایلایی وجود و صیوررت، نظریه مثل افلاطونی، نظریه علی و سیر کمالی ارسطو، احد افلاطین و جذبه‌هایی که انگیزه اتحاد با احد است، مسائل مورد اختلاف متکلمین، آرای ابن سینا و فارابی درباره چگونگی و ماهیت علم، نظریه علم نبوی غزالی و آیین یک بُنی (وحدت وجود) ابن عربی را می‌توان دید. مثنوی مولوی با چنین گنجینه فکری، نه دستگاهی فلسفی، نه دستگاهی کلامی، نه دستگاهی عرفانی و نه التقاط محض است» (عرفان مولوی، دکتر خلیفه عبدالحکیم، ترجمه احمد محمودی و احمد میرعلایی، جیبی، چ دوم، تهران ۱۳۵۶، ص ۲).

یکی از مسائلی که همه عارفان عنایتی ویژه بدان داشته‌اند، تبیین رابطه جسم و جان است و این موضوع اولین قدم در انسان‌شناسی عرفانی و خودشناسی محسوب است. عارفان همواره کوشیده‌اند به حقایق بیشتر و عمیقتری از وجود انسان دست یابند و جنبه‌های مختلف و ابعاد شخصیت او را بکاوند. البته فلاسفه نیز توجه ویژه‌ای به آن داشته‌اند و این مسأله بحث بسیار پردامنه‌ای را در تفکر فلسفی باعث شده؛ زیرا از مهمترین مسائلی بوده که ذهن بشر را به خود مشغول کرده است.

بشر همواره به وجود نیرویی در درونش که عامل کردار و رفتار او بوده آگاهی داشته و در طول تاریخ از این نیرو و نحوه تعلق آن به جسم تصویرهای مختلفی در ذهن داشته است، این نیرو یا پدیده را روح یا جان نامیده‌اند؛ اما گروهی آن را موجودی مادی - البته از ماده‌ای لطیف - می‌دانستند، گروهی به شکل سایه تصور می‌کردند و گروهی مجرد و غیرمادی می‌شمردند. برای مثال «یونانیان قدیم گمان می‌بردند که همه چیز دارای نفس یا روح است. آنچه را که اصل حیات در جانداران است، به صورت سایه‌ای مصور می‌ساختند و یا در قالب اشباح در می‌آوردند. تصویر نفس را مشابه با بدنی که جایگاه اوست می‌شمردند، منتهی دقت و لطافت آن را بیشتر می‌دانستند و سبک سیر و رنگ پریده و بخارگونه می‌انگاشتند. خروج روح از بدن را مانند به در رفتن و پسین دم از دهان در لحظه مرگ می‌پنداشتند و این معنی را گاهی به صورت پروانه یا مگس یا حشره بالدار دیگری که از دهان مرده به در می‌آید ترسیم می‌کردند و بی‌مناسبت نیست که بگوییم که در کتب آسمانی نیز تعلق روح را با بدن، نفخ روح یا جان در تن و دمیدن نامیدند»<sup>(۱)</sup>.

همت و توجه نسبت به این بعد از هستی انسان و شناخت آن در طول تاریخ تکامل اندیشه همچنان ادامه یافت؛ زیرا پی بردن به ویژگیها و آثار آن - چنانکه اشاره شد - گامی مهم در جهت خودشناسی به شمار رفت. برای مثال سقراط که

۱- ارسطو، درباره نفس، ترجمه دکتر علی مراد داودی، حکمت، چ دوم، تهران ۱۳۶۶، مقدمه

جمله معروف « خود را بشناس » از اوست « این سخن را شعار خود و نیز برنامه جستجوهای فلسفی خود قرار داد و تحلیل طبیعت بشری و شناخت حقیقت آن را وجهه همت خود ساخت»<sup>(۱)</sup>

بعدها در عالم اندیشه اسلامی نیز علم النفس شاخه‌ای از معرفت فلسفی شد که به بقای نفس یا روح، تجرد نفس، وجود نفس پیش از بدن، بقای آن بعد از بدن، تناسخ و ... می پرداخت.

### معانی و تعاریف روح (نفس)

چنانچه اشاره کردیم گذشتگان دو بعد برای هستی انسان قائل بوده‌اند: بعد جسمانی و بعد روحانی. اما برای بُعد روحانی یا نامرئی وجود تعبیر مختلفی به کار رفته است، تعبیری مانند: روح، نفس، دل و عقل. برای مثال غزالی در کیمیای سعادت می گوید: «بدان که تو را که آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند: یکی همین کالبد ظاهر که آن را من گویند و وی را به چشم ظاهر می توان دید و یکی، معنی باطن که آن را نفس گویند و جان و دل گویند و آن را به بصیرت باطن توان شناخت»<sup>(۲)</sup>

شایسته یادآوری است که در فلسفه و کلام «نفس» تعبیر دیگری از جان یا روح است که به همان بُعد درونی و باطنی یا غیر مادی وجود انسان اشاره دارد. معنای لغوی روح و نفس به هم نزدیک و گاهی یکی است. در لسان العرب ذیل نفس آمده است: "نفس در کلام عرب به دو معنی می آید: یکی به معنی روح؛ مثل اینکه می گوئیم: نفس فلانی خارج شد، یعنی روحش. و دیگر به معنی کل یک چیز یا حقیقت آن؛ مثل اینکه فلانی نفسش را کشت، یعنی خود را به نابودی کشاند". همچنین آمده است که: «نفس گاهی به معنی خون است و خون به این سبب نفس نامیده شده

۱- حناالفاخوری و خلیل الجرّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی،

انتشارات انقلاب اسلامی، چ سوم، تهران ۱۳۶۷، ص ۴۷.

۲- ابو حامد محمد غزالی، کیمیای سعادت، به تصحیح حسین خدیو جم، انتشارات علمی و

فرهنگی، چ سوم، تهران ۱۳۶۴ ج اول، ص ۱۵.

است که با خروج آن، نفس از بدن خارج می شود. از قول ابوبکر بن الانباری از لغویان نقل شده که روح و نفس یکی هستند جز اینکه نفس مؤنث است و روح مذکر. البته روح هم به معانی مختلفی آمده است که یکی از معانی آن نفس یا روح انسانی است. از قول ابن عباس نقل شده که برای هر فرد انسانی دو نفس وجود دارد: یکی نفس عقلی که باعث تمییز و تشخیص می شود و دیگر نفس روحی که باعث حیات است، به طوری که وقتی شخصی می خوابد، خداوند نفس عقلی او را می گیرد اما نفس روحی، جز با مرگ قبض نمی شود. (۱)

در معنای اصطلاحی هر دسته و گروهی معنایی خاص برای روح قائل شده اند. در کتاب تعریفات جرجانی درباره نفس آمده است: نفس جوهری بخاری لطیف است که حامل نیروی حیات و حس و حرکت ارادی است و حکیم آن را روح حیوانی می نامد. و آن، جوهری نوریخشن به بدن است که هنگام مرگ نورش از ظاهر و باطن قطع می شود، اما در هنگام خواب تنها از ظاهر بدن قطع می شود. (۲)

درباره روح حیوانی هم این تعریف را

جرجانی می آورد که: «روح حیوانی جسمی لطیف است که منبع آن تجویف قلب جسمانی است و به واسطه رگهای جهنده به دیگر اجزای بدن منتشر می شود» (که این تعریف با خون سازگار است). در کتاب کشف اصطلاحات الفنون هم نزدیک به صد تعریف درباره نفس و روح آورده شده است که آوردن همه آنها به اطاله کلام خواهد انجامید.

روح در قرآن چند معنی دارد که در تمام موارد نسبت آن با خداوند نیز القا می شود و تعابیر زیادی همچون روحی، روح الله، روحنا، روح منه، روحاً من امرنا وجود دارد که گویای این مطلب است.

گاهی روح به معنی حقیقتی است که حیات ایمانی در گرو حضور آن است،

(۱) ابن الجوزی، مقالات اسلامیة و اختلاف المتصلین، تصحیح مروت بیروت، ۱۳۷۱ هـ ق، ص ۵۲.

(۲) ابن الجوزی، مقالات اسلامیة و اختلاف المتصلین، تصحیح مروت بیروت، ۱۳۷۱ هـ ق، ص ۵۲.

۲۶۶ - ۲۶۷ - ۲۶۸ - ۲۶۹ - ۲۷۰

۱- ابن منظور، لسان العرب، دارالاحیاء لثراث العربی، بیروت ۱۹۸۸، ذیل نفس و روح، ص ۷.

۲- میرسید شریف جرجانی، تعریفات، ناصر خسرو، چ سوم، تهران ۱۳۶۸، ذیل نفس، ص ۸.

مثل « یلقى الروح من امره »<sup>(۱)</sup> یا « ينزل الملائكة بالروح من امره »<sup>(۲)</sup> یا « كذلك اوحيانا اليك روحاً من امرنا »<sup>(۳)</sup> معنی دیگر روح فرشته یا فرشته‌ای خاص است مثل « تنزل الملائكة والروح »<sup>(۴)</sup> یا « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً »<sup>(۵)</sup> روح القدس و روح الامین هم به اتفاق مسلمانان همان جبرئیل است که حامل وحی الهی بوده است.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بین روح و وحی نسبتی قائل شده‌اند و پس از مرور معانی آن چنین نتیجه‌گیری کرده‌اند که: « کلمه روح در آیات بسیاری از مکی و مدنی تکرار شده و در هیچ جا به این معنایی که در جانداران می‌یابیم و مبدأ و منشأ احساس و حرکت ارادی است نیامده »<sup>(۶)</sup>.

متکلمان روح و نفس را در بسیاری موارد یکی دانسته‌اند و به همین دلیل اکثر آنان به مجرد روح - همچون عرفا - قائل نیستند. در کشف اصطلاحات الفنون چنین آمده است که: « روح عبارت است از هیكل مخصوص محسوس و این تعریف از طرف جمهور متکلمان معتزله و گروهی از اشاعره پذیرفته شده است »<sup>(۷)</sup>.

فخر رازی نیز روح را حد واسطه عالم الهی و عالم جسمانی می‌داند و می‌گوید که این وساطت مکانی نیست بلکه بر حسب مرتبه است<sup>(۸)</sup>.

در کتاب مقالات الاسلامیین از قول جبائی آمده است که: " جبائی بر آن

۱- مؤمن (۲۳) آیه ۱۵.

۲- نحل (۱۱۶) آیه ۲.

۳- شوری، (۴۲) آیه ۵۲.

۴- قدر (۹۷) آیه ۳.

۵- نبا (۷۸) آیه ۲۵.

۶- محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، امیرکبیر،

تهران ۱۳۶۳، ج ۲۵، ص ۳۳۲.

۷- تهانوی، کشف و اصطلاحات الفنون، دار قهرمان النشر، استامبول ۱۴۰۴ (ه. ق.).

۸- فخر رازی، النفس و الروح، تحقیق از محمد صغیر المعصومی، تهران ۱۴۰۶ (ه. ق.).

است که روح جسم است و روح غیر از حیات است و حیات عرض آن است " و در ادامه نقل قول دیگری آمده است که " انسان به کمک آن قادر به انجام فعل می شود؛ مثل صحت و سلامت و مانند آن. (۱)

بزدوی که متکلم ماتریدی است در کتاب اصول الدین پس از نقل اقوال مختلف راجع به روح و ماهیت آن حکم به مجرد نبودن روح می دهد؛ از جمله از قول معتزله می آورد که: « روح همان حیات است و عرض محسوب می شود و ابوالهذیل گفته است: " احتمال دارد که جسم باشد یا عرض باشد ... " و گروهی گفته اند که: روح جسم لطیف است و همچون باد است و بر این سخن قول خداوند - تعالی - دلالت دارد که: " فنفخنا فیه من روحنا " و " نفخت فیه من روحی " و نفخ تحقق نمی یابد جز در اجسام لطیف. (۲)

عرفا بین روح و نفس تفاوت اساسی قائل می شوند و در اولین آثار و منابع اهل تصوف می توان این امتیاز را دید. در کشف المحجوب آمده است: " بدانک ترکیب انسان، آنک کاملتر بود به نزدیک محققان، از سه معنی باشد: یکی روح و دیگر نفس و سه دیگر جسد. و هر معنی را از این صفتی بود که بدان قایم بود: روح را عقل، و نفس را هوی و جسم را حس. (۳)

در کتاب اللمع آمده است که: " ارواح همه مخلوقند ... مرگ رامی چشند؛ همچنانکه جسم می چشد و به تنعم بدن متنعم می شوند و به رنج تن رنجور می گردند و با همان بدنی که از آن خارج شده اند، محشور خواهند شد. و خداوند - تعالی - روح آدم (ع) را از ملکوت آفرید و جسمش را از خاک. (۴)

در کتاب قوت القلوب هم مؤلف به آوردن صفات روح اکتفا می کند و بین آن

۱- ابوالحسن اشعری، مقالات اسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هربرت ریتز، استامبول

۱۹۳۰، صص ۳۳۳ و ۳۳۶.

۲- محمد بزدوی، اصول الدین، قاهره ۱۹۶۳، ص ۲۰۳.

۳- هجویری، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، طهوری، تهران ۱۳۵۸، ص ۲۵.

۴- ابونصر سراج، اللمع، دارالکتب الحدیث، لبنان، ۱۹۶۰، ص ۵۵۵.

و نفس به طور کلی امتیاز قائل می‌شود. (۱)

در کتاب «شرح تعرف» روح اصل و اساس حیات انسانی دانسته شده است و نویسنده می‌گوید: "روح سرُّ سرآمد، از بهر آنکه همه اسرار به وی قایم گشت" (۲) و در ادامه آورده است که: «بیشتر سخن اندر ماهیت روح و کیفیت وی، اهل طبایع راست و فلاسفه را و آن سخنان است که اهل اسلام را ناشنیدن آن نیکوتر است، از بهر آنکه ایشان بیشتر ملحدانند و آنچه گویند بنا بر اصل دین خویش گویند» (۳) و در نهایت روح و نفس را چنین معرفی می‌کند که: "آن معنی که اصل حیات به وی است آن را روح خوانند، و آن معنی که به وی بصیر و سمیع و قایم است، آن را نفس خوانند." (۴)

در بین تعاریف و توصیفهای اهل تصوف سخن عبّادی در کتاب التصفیه فی احوال المتصوفه از ملازمت بیشتری با معنای مورد نظر مولانا برخوردار است. او در مقایسه روح و نفس می‌گوید: "از روح آن قوه ناطقه را خواهند و سخن گفتن و تمییز میان اشیاء و تذکر و تدبیر و مانند آن که خواص وجود آدمی است جمله از صفات روح اند... اما از نفس قوت هوی را خواهند که شهوت و غضب و ریا و تکبر و جفا و دیگر آفات از اوست و نفس در این روح همچون دشمن است در نفس دوستی که از دوستی همه فساد خواهد." (۵)

دیگر عرفا و مشایخ صوفیه نیز با همین نگاه به مقوله روح و نفس پرداخته‌اند و بیشتر در صدد ارائه یک برداشت معطوف به نتیجه عملی و اخلاقی بوده‌اند. برای

۱- ابوطالب ملکی، قوت القلوب، مطبعه المصریه، ۱۹۳۲، ص ۱۲۷ به بعد.

۲- مستملی بخاری، شرح تعرف، با مقدمه محمد روشن، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۶۳، صص ۸۴۵ و ۸۵۶.

۳- همان جا، ص ۸۴۹.

۴- همان جا، ص ۸۵۳.

۵- اردشیر بن ملک داد عبّادی، التصفیه فی احوال المتصوفه، ترجمه دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، صص ۱۸۷ و ۱۸۸.



مثال سهروردی در کتاب عوارف المعارف می‌گوید:  
 «روح لطیفه‌ای معبّی در روح حیوانی است که صفات پسندیده از آن تولد کند و همچنانکه چشم محل رؤیت است و گوش محل سمع و بینی محل شمّ و دهن محل ذوق، همچنین نفس محل اوصاف ذمیّه است و روح محل اوصاف محموده» (۱).

با این حال مفصلترین بحث را در این زمینه غزالی در احیاء علوم الدین مطرح کرده است که به اختصار چنین است: «روح دو معنی دارد: یکی جسم لطیفی که منبع آن تجویف قلب جسمانی است و این روح مثل چراغ است و سریان روح و حرکتش در باطن، مثل حرکت چراغ در جوانب خانه است... یا مثل بخاری لطیف است که حرارت قلب آن را تولید می‌کند و این روح با اغراض اطباء سازگار است که به معالجه بدن می‌پردازند. معنی دوم لطیفه‌ای عالم و مدرک است که در بحث قلب هم به آن پرداخته شده و این روح همانی است که خداوند درباره‌اش گفته: "قل الروح من امر ربی" و آن چیزی شگفت و ربانی است که عقلها و فهمها از درک حقیقت آن عاجزند» (۲).

در کتاب نقد النصوص آمده است که: «روح مدبر بدن است و متصرف در آن به واسطه نیروهای روحانی و جسمانی که در او وجود دارد» (۳).  
 سهروردی در کتاب حکمة الاشراق بیان روح انخاص انسانی که از عالم عقول یا انوار اسفهبديه صادر شده است و دیگر ارواح تفاوت قائل شده و روح یا نفس حیوانی را واسطه عقل یا نفس ناطقه عالم جسم می‌داند، «نور اسفهبید در برزخ (جسم) تصرف نمی‌کند مگر به توسط امری مناسب. و آن مناسبت همان مناسبتی

۱- شهاب‌الدین عمر سهروردی، عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور اصفهانی، تصحیح دکتر

قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۶، ص ۱۷۵.

۲- ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین، دارالکتب العلمیه، چ اول؛ بیروت ۱۹۸۶ م، ص ۱۵.

۳- عبدالرحمن جامی، نقد النصوص فی شرح الفصوص، تصحیح چی تیک، انتشارات انجمن

است که نور اسفهد با جوهر لطیفی که روح نامیده‌اند و منبع آن تجویف چپ دل است، دارد... و نور اسفهد به میانجی وی در کالبد انسان تصرف می‌کند و بدان نور می‌بخشد»<sup>(۱)</sup>.

روح علاوه بر رابطه بانفس، با دل و عقل هم همانندیها و امتیازهایی دارد که به برخی از آنها ضمن بحث از نظریات مولانا اشاره خواهیم کرد.

در مجموع در این تعابیر اشتراک لفظی و معنایی فراوان به چشم می‌خورد، اگر چه عرفا کوشیده‌اند با ارائه تعریفها و توصیفهایی تمایز بین آنها را مشخص سازند؛ برای مثال نجم‌الدین رازی در *مرصادالعباد* می‌گوید: «از نفوس ذوات می‌خواهیم که مجموعه روح و دل و نفس است. و به لفظ نفس اینجا از آن وجه روح گفتیم که حق تعالی در وقت تعلق او به قالب، او را روح خواند که: «نفخت فيه من روحی»، زیرا که اصل، او بود و دل و نفس بعد از ازدواج روح و قالب حاصل خواست آمد»<sup>(۲)</sup>.

نزدیک به همین بیان را نیز در کتاب *التصفیه* می‌یابیم که دل را به نوزادی تشبیه می‌کند که از ازدواج روح و جسم پدید آمده است.

### نگاه مولانا به رابطه جسم و جان در این جهان

مولانا در مجموع دو نوع تصویر ارائه کرده است: یکی این که روح و جسم هر یک متعلق به دنیایی متفاوتند و ماهیتی متمایز دارند و بنا به حکمت و مصلحتی الهی در اینجا (و در یک جا) جمع شده‌اند، و دیگر اینکه روح و جسم از لحاظ ماهیت جدا نیستند بلکه از حیث مرتبه متفاوتند. روح مثل آب دریاست و جسم مثل کف آن. جسم، سطح روح است یا جسم مرکب روح است و چون مرکب است

۱- مشتمل بر نظریه روح و بدن، با مقدمه سید روح‌الله اشراقی، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۶۲.

۱- شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الاشراق*، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، چ پنجم، تهران ۱۳۶۷، صص ۳۴۱-۳۴۲.

۲- نجم‌الدین رازی، *مرصادالعباد*، تصحیح محمدامین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، چ سوم، تهران ۱۳۶۶، ص ۳۴۵.

باید در همان حد با او مدارا کرد و از او بهره گرفت. گاهی تضاد کامل است اما گاهی رابطه نزدیکتر است مثل مرکب و سوار، کف و دریا یا مسافرخانه و مسافر، و کشتی و آب دریا. البته مولوی کمتر به استدلالها و تصویرسازیهای انتزاعی پرداخته و در مثنوی - که می توان آن را ندای روحی عاشق و شیفته نامید - بیش از هر چیز به احوال روح در این عالم توجه شده است و صفات و گرایشهای آن - و به تبع صفات و گرایشهای جسم - بیان شده است تا از طریق این تقابل و تضاد حقیقت روح آشکار شود.

همچنین مولانا عمده بحث خود را در قالب تمثیل مطرح می کند - که نزد تمام عارفان و حکیمان گذشته شیوه و سنتی مقبول بوده است - به این دلیل که روح در نظر او موجودی مجرد، الهی و ملکوتی است و مثلی در این عالم ندارد تا بتوان از طریق قیاس و استقرا حقیقت آن را نشان داد. بر حسب اتفاق بحثی را که در باب تمثیل و مثل مطرح ساخته است، در پی بحث جان و کیفیت آن است که چنین آغاز می شود:

جان گرگان و سگان از هم جداست  
جمع گفتم جانهاشان من به اسم  
همچو آن یک نور خورشید سما  
صد بود نسبت به صحن خانه ها

لیک یک باشد همه انوارشان  
چونکه برگیری تو دیوار از میان  
چون نماند خانه ها را قاعده

مؤمنان مانند نفس واحده  
فرق و اشکالات خیزد زین مقال  
زانک نبود مثل این، باشد مثال

مؤمنان مانند نفس واحده  
فرق و اشکالات خیزد زین مقال  
زانک نبود مثل این، باشد مثال

فرقها بی حد بود از شخص شیر  
تا به شخص آدمیزاد دلیر  
لیک در وقت مثال ای خوش نظر  
اتحاد از روی جانبازی نگر  
کان دلیر آخر مثال شیر بود  
نیست مثل شیر، در جمله حدود  
متحد نقشی ندارد این سرا  
تا که مثلی و انمایم مر ترا  
هم مثال ناقصی دست آورم  
تا زحیرانی خرد را و اخرم (۱)

۴۲۵ - ۴۱۴/۴

چنانکه اشاره شد مولوی از مواضع مختلفی به مسأله روح و بدن نگریسته و در بیشتر موارد هم با بیان تمثیلی به طرح مسأله پرداخته است. اما در یک تصویر کلی روح از نگاه مولانا از جهانی زنده و باقی به این عالم آمده است، جهانی که در آن وحدت و یکرنگی حاکم بود و جانها در قرب خداوند و در فضای بیکرانه آن، پرواز و فتوح داشتند. به دلیل همین سابقه است که روح در این دنیا دچار رنج فراق می شود و چون پیلنی همواره خواب هندوستان قرب خداوند را می بیند یا چون نی نوای سوزناک سر می دهد و از جداییها شکایت می کند. حیات روح پیش از جسم و به عبارت دیگر روحانیه الحدوث بودن انسان نزد او امری مسلم بوده است (۲) چنانکه می گوید:

۱- در استناد به ابیات مثنوی به دلیل کثرت تکرار از ارجاع به پاورقی خودداری شده و به جای آن مقابل بیت (یا ابیات) شماره دفتر سمت راست و شماره بیت سمت چپ خط ممیز آورده شده است. در ضمن مرجع، مثنوی چاپ نیکلسون است.

۲- در باب این که حیات انسانی با روح آغاز می شود یا جسم در کل دو نظریه وجود دارد: نظریه غالب این است که روح متعلق به جهانی ازلی و لازمان و لامکان است و پس از تعلق به جسم هویت خلقی پیدا می کند و نظریه دیگر که ابداع ملاصدراست می گوید: انسان جسمانیه الحدوث است و روحانیه البقا یعنی حیات اصلی با جسم آغاز می شود منتهی پس از طی مراحل کمال به واسطه حرکت جوهری روح پدید می آید.

کمز جهان زنده ز اول آمدیم  
 باز از پستی سوی بالا شدیم ۴۶۳/۲  
 جانهای خلق پیش از دست و پا  
 می پریدند از وفا اندر صفا ۹۲۵/۱  
 پیش از این ما امت واحد بدیم  
 کس ندانستی که ما نیک و بدیم ۲۸۵/۳  
 در ادامه چند تمثیل مثنوی را مرور می کنیم:

### تمثیل پرنده و قفس

این تمثیل از رایجترین مثالها برای تبیین رابطه جسم و جان است. چنانچه اشاره کردیم تصویر روح به شکل یک پرنده در نزد بسیاری از پیشینیان به چشم می خورد. بسیاری از فلاسفه و عرفا ضمن کلام از تشابه روح با پرنده و بدن با قفس سخن گفته اند.<sup>۲</sup> مولانا در داستان طوطی و بازرگان ندای جان را همان ندای طوطی هندوستانی می داند که همه همتش وقف بازگشت به وطن اصلی است و تن قفسی است که شکنجه گاه این طوطی شده است. قصه طوطی جان زین سان بود که کسی کاو محرم مرغان بود که یکی مرغی ضعیفی بی گناه و اندرون او سلیمان با سپاه چون بنالد زار بی شکر و گله افتد اندر هفت گردون غلغله هر دمش صد نامه، صد پیک از خدا یاری زو شصت لبیک از خدا صورتش بر خاک و جان در لامکان لامکانی فوق وهم سالکان

۲- مانند بسیاری از رساله الطیرها که هر کدام احوال روح را در داستان پرندگان به تصویر

کشیده اند، قصیده عینیة ابن سینا که با این بیت آغاز می شود:

هَبِطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ      وَرَقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ

(به سوی تو از جایگاه بلندی فرود آمدم من که کبوتری با عزت و مناعت بودم)

طوطی کآید ز وحی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او  
اندورن تست آن طوطی نهان عکس او را دیده تو در این و آن  
تن قفس شکل است تن شد خار جان در فریب داخلان و خار جان  
۱۵۷۵/۱ - ۱۵۸۲

در قصه آمدن رسول روم نزد خلیفه نیز مولوی از زبان آن رسول و عمر  
پرسش و پاسخی را راجع به روح و بدن مطرح می کند که در آن از همین تمثیل  
استفاده شده است. عمر چون رسول را مستعد قبول می یابد با او از حقایق روح  
سخن می گوید:

از منازلهای جانش یاد کرد وز سفرهای روانش یاد کرد  
وز زمانی کز زمان خالی بدست وز مقام قدس که اجلالی بدست  
وز هوایی کاندرو سیمرغ روح پیش از این دیده ست پرواز و فتوح  
۱۴۳۹/۱ - ۱۴۴۱

و رسول از کیفیت این نزول می پرسد:

مرد گفتش: ای امیرالمؤمنین  
جان زیلا چون بیامد در زمین  
مرغ بی اندازه چون شد در قفس  
گفت: حق من بر جان فسون خواند و قصص  
بر عدمها کان ندارد چشم و گوش  
چون فسون خواند همی آید به جوش  
از فسون او عدمها زود زود

خوش معلق می زند سوی وجود

۱۴۴۶/۱ - ۱۴۴۹

که در این ابیات عدمها همان ارواح یا حقایق ملکوتی هستند. این تعبیر، به  
طور کلی به دوگانگی روح و بدن اشاره دارد و نتیجه این می شود که کسانی که در راه  
رهایی این پرنده از قفس بیشتر بکوشند، کامیاب ترند و به گفته مولانا کار دین و

پیامبران این است که رها شدن را به ما بیاموزند. در این تمثیل، روح را که در قفس است  
 هست قرآن‌حاله‌های انبیا      ماهیان بحر پاک کسب‌ریا  
 و بر بخوانی و نه ای قرآن پذیر      انبیا و اولیا را دیده گیر  
 و رپذیرایی، چو برخوانی قصص      مرغ جانت تنگ آید در قفس  
 مرغ کو اندر قفس زندانی است      می‌نجوید رستن از نادانی است  
 روح‌هایی کز قفسها رسته‌اند      انبیای رهبر شایسته‌اند  
 از برون آوازشان آید ز دین      که ره رستن ترا این است این  
 ما به دین رستیم از تنگین قفس      جز که این ره نیست چاره این قفس

۱۵۴۴/۱ - ۱۵۵۰

### تمثیل باز و کننده

در این تمثیل هم مولانا روح را بازی شکاری می‌نامد و جسم را کنده‌ای از آب  
 و گل که بر پای این باز بسته شده است (۱):  
 جان چو باز و تن مر او را کنده‌ای      پای بسته، پر شکسته بنده‌ای ۲۲۸۰/۵  
 کنده تن را زپای جان بکن      تا کند جولان به گرد انجمن ۱۹۴۷/۲  
 توصیه مؤکد مولانا همین است که باید بند کنده را از پای جان کند و این قفس را  
 درید، تا آزادی و رهایی را حس کرد و کاستن از تن و ناچیز شمردن آن بهترین  
 معامله‌ای است که می‌شود با او کرد.

### تمثیل مرغابی و مرغ خانگی

مولانا همواره دریا را نماد ارواح یا عالم امر و ملکوت قرار داده و خشکی را

۱- در یکی از غزلیات هم همین مضمون آمده است:

ندا رسید به جانها که بال بگشایید      به سوی خانه اصلی خویش باز آید  
 چو قاف‌قربت ما زاد بوم و اصل شماست      به کوه قاف پیرید خوش که عنقایید  
 ز آب و گل چو چنین کنده‌ای است برپاتان      به جهد کنده زپا پاره پاره بگشایید

نماد جهان مادی و طبیعت. برای تبیین رابطه جان و تن نیز از این تصویر استفاده کرده است. دریایی بودن جان او را مرغابی صفت می‌کند و خشکی زاد بودن تن او را محصور طبیعت می‌سازد و از دریا در دل او هراس می‌افکند. جان در انسان کشش و جاذبه‌ای برای رفتن به سوی دریا ایجاد می‌کند و تن و طبیعت او را از این کار باز می‌دارد:

تخم بطنی گرچه مرغ خانگی	زیر پر خویش کردت دایگی
مادر تو بطن آن دریا بدست	دایه‌ات خاکی بُد و خشکی پرست
میل دریا که دل تو اندر است	آن طبیعت جانت را از مادر است
میل خشکی مر ترا زین دایه است	دایه را بگذار، کو بدرایه است
دایه را بگذار بر خشک و، بران	اندر آ در بحر معنی چون بطن
گر ترا مادر بترساند ز آب	تو مترس و سوی دریا کن شتاب
ما همه مرغابیانیم ای غلام	بحر می‌داند زبان ما تمام

۳۷۶۶/۲ - ۳۷۷۲

و در دفتر ششم همین مضمون را تکرار می‌کند:

دعوی مرغابی‌ای کرده‌ست جان	کی ز طوفان بلا دارد فغان
بط را ز اشکستن کشتی چه غم	کشتی‌اش بر آب بس باشد قدم (۱)

۴۰۶۳/۶

مرغابی صفت بودن انسان، سبب می‌شود که او هر دو مرحله حیات را تجربه کند و هم بری باشد و هم بحری، نه اینکه تنها بر خشکی بازماند و از سیر در دریای روح پرهیز کند:

توز "کرمنا بنی آدم" شهی	هم به خشکی هم به دریا پانهی
که "حملنا هم علی البحری" بدان	از "حملنا هم علی البر، پیش ران

۴۰۶۵/۶ - ۴۰۶۶

۱- در حدیقه سنایی نیز بیشتر این تمثیل آمده است:

بچه بطنه اگر چه دینه بود

تو چو بطن باش و دینی آب روان

آب دریاش تا به سینه بود

ایمن از قعر بحر بی پایان



## تمثیل آب و خاک

در تمثیلی دیگر مولانا وجود آدمی را معجونی از آب و خاک می‌داند که مجموع آنها گل وجود او را پدید آورده است. آب روح است و خاک تن، و بر اساس جاذبه جنسیت هر کدام از اینها به سوی همجنس خود (اصل خود) می‌روند؛ روح (آب) به عالم ارواح (دریا) و تن (خاک) به عالم خشکی (طبیعت مادی) سپرده می‌شود:

آب ما محبوس گل مانده ست ، هین بحر رحمت جذب کن ما را ز طین!  
 بحر گوید من ترا در خود کشم لیک می‌دانی که من آب خوشم  
 لاف تو محروم می‌دارد مرترا ترک آن پنداشت کن در من درآ  
 آب گل خواهد که در دریا رود گیل گرفته پای او را می‌کشد  
 گر رهاند پای خود از دست گیل گیل بماند خشک و او شد مستقل

۲۲۵۵-۲۲۵۱/۳

و در دفتر اول همین مضمون آمده است:

آب صافی در گلی پنهان شده جان صافی بسته ابدان شده

۱۵۱۶/۱

با توجه به این تمثیل هم مولوی، بدن را مانع و رادع حرکت و معراج روح به سوی اصل خود می‌داند. (۱)

دفتر پنجم نیز مولوی وقتی از مقام و ارزش روح سخن می‌گوید آن را در مقابل تن، به آب و جرعه پاک و آن مصفایی مانند می‌کند که با جدا شدن کلوخ تن دیگر رونق و

۱- در دفتر سوم دل را به معنی جان و روح آورده است و همین مضمون را تکرار کرده:

تو همی گویی مرا دل نیز هست      دل فراز عرش باشد نی به پست  
 در گل تیره یقین هم آب هست      لیک از آن آبت نشاید شست دست  
 زانک گر آب است مغلوب گل است      پس دل خود را مگو کاین هم دل است

جلوه‌ای ندارد و درحقیقت تنی که مانند همه چیز این دنیا فانی و ناچیز است و در پناه روح اعتباری یافته است.

چونک وقت مرگ آن جرعه صفا زین کلوخ تن به مردن شد جدا  
آنچه می ماند کنی دفنش تو زود این چنین زشتی بدان چون گشته بود  
جان چو بی این جیفه بنماید جمال من نثانم گفت لطف آن وصال

۳۸۵ - ۳۸۳/۵

در این جهان ظلمت و تیرگی حاکم است، از این رو حقایق ملکوتی ناپدیدند و بعکس تیرگیها و موجودات مادی جلوه و ظهور دارند. جان که چون آب پاک و زلالی است در حجاب جیفه تن مستور مانده است ولی روزی آن آب پاک آشکار خواهد شد.<sup>(۱)</sup>

گاهی مولانا رابطه روح و تن را به گونه‌ای مطرح ساخته است که پیوند و ارتباط آن دو بسیار نزدیک می‌نماید؛ یعنی در این گونه تصاویر تن چیز مستقل و کاملاً جدایی از روح نیست؛ بلکه جزئی از آن و مرتبه پست تری از همان روح است که روی روح را پوشانیده است؛ حجابی است که از خود روح پدید آمده، کفی است که از خود آب تولد یافته است و روی آن را پوشانیده است:

هم ز لطف و عکس آب باشرف

پرده شد بر روی آن، اجزای کف

۱- در دفتر سوم هم مولانا همین تصویر را در بیان هوای نفس و رابطه‌اش با عقل به کار می‌برد:

خس بس انبه بود بر جو چون حباب      خس چو یک سو رفت پیدا گشت آب

چونک دست عقل نگشاید خدا      خس فزاید از هوا بر آب ما

آب را هر دم کند پوشیده او      آن هوا خندان و گریان عقل تو

چونک تقوی بست دو دست هوا      حق گشاید هر دو دست عقل را

بس حواس چیره محکوم توشد      چون خرد سالار و مخدوم تو شد

هم ز لطف و جوش جان با ثَمَن است و آنکه لباس و ظرف با اصل انگلیت  
 پرده‌ای بر روی جان شد، شخص تن برای  
 پس مثل بشنو که در افواه خاست  
 کاین چه بر ماست ای برادر هم زماست  
 زین حجاب این تشنگان کف پرست  
 ز آب صافی اوفتاده دور دست

۳۴۲۷/۶ - ۳۴۳۰

جنبش کفها ز دریا روز و شب  
 کف همی بینی و دریانی، عجب

۱۲۷۱/۳

### تمثیل روغن و دوغ

مولانا در جای دیگر روح باقی آدمی را به روغنی مانند می‌کند که در درون  
 دوغ تن پنهان است. در این تمثیل مولانا بیشتر به اضممار روح در عین ارزش و  
 اهمیت آن اشاره دارد؛ در عین حال می‌خواهد بدین وسیله هدف از تعلیم انبیا و  
 ریاضتها را روشن کند.

روح مخفی و نیست نما اصل است و تن پیدا و آشکار پوسته و فرع آن، روح

جوهر صدق و راستی است و تن دروغی که در سایه راست فروغی یافته است:

جوهر صدقت خفی شد در دروغ

همچو طعم روغن اندر طعم دوغ

آن دروغت این تن فانی بود

روغن آن جان اندر فانی و لاش

تا فرستد حق، رسولی، بنده‌ای

تا بجنباند به هنجار و به فن

روغن اندر دوغ باشد چون عدم

آنک هستت می نماید هست پوست

۳۰۳۰/۴ - ۳۰۳۶

### جسم سایه سایه دل است

گاهی مولانا نحوه تعلق روح با بدن را تعلق تدبیری می‌داند، نه تعلق حقیقی؛ یعنی از ابیات چنین برمی‌آید که روح یک وجود فراتر و برتر است که جسم سایه‌ای ضعیف از آن محسوب است و این سایه در تمام حرکات و سکناات خود از آن روح متأثر است. او در دفتر ششم بصراحت می‌گوید که تو (خطاب به حقیقت انسانی) در اصل بیرون از این جهان هستی و سایه‌ای از تو در زمین افتاده است:

حاش لله تو برونی زین جهان      هم به وقت زندگی هم این زمان  
چون همی گنجد جهانی در زمین؟      چون بگنجد آسمانی در زمین؟  
در هوای غیب مرغی می‌پرد      سایه او بر زمین می‌گسترد  
جسم، سایه سایه دل است      جسم کی اندر خود پایه دل است

۳۲۰۴/۶ - ۳۲۰۷

همین مضمون در تمثیل آفتاب و پرتو آن هم تکرار می‌شود:

جسم او همچون چراغی بر زمین      نور او بالای چرخ هفتمین  
آن شعاع آفتاب اندر وثاق      قرص او اندر چهارم چارطاق

۱۸۴۲/۴ و ۱۸۴۳

در دفتر دوم حقیقت وجود انسان را لامکانی می‌داند:

تو مکانی اصل تو در لامکان      این دکان بر بند و بگشا آن دکان

۶۱۳/۲

تمثیل / لباس و لابس / ظرف و مظروف / خرابه و گنج / ذره و آفتاب /  
لفظ و معنی

در برخی تمثیلهای مثنوی به یک جنبه خاص بیشتر از سایر جوانب توجه شده است و به همان اعتبار تمثیلی خاص به کار رفته است. در تمثیل ظرف و مظروف یا لباس و لابس، مولانا در صدد است ارزش و اهمیت روح و بی‌ارزشی و عاریتی بودن بدن را تبیین کند. روح اصل و مغز است و تن فرع و پوست. هر که به

لابس و مظروف نظر داشت، کامیاب است و آنکه لباس و ظرف را اصل انگاشت، گمراه. در این تمثیل هم مولانا در صدد است تا این نکته تعلیمی را القا کند که برای رسیدن به حقیقت وجود، آدمی باید از دست و پای ظاهری صرف نظر کند و از جسم که چون غلافی است به روح شمشیر صفت و کاراً عنایت نشان دهد و به روح خویش بپردازد، نه تن بیگانه:

تا بدانی که تن آمد چون لباس	رو بجو لابس، لباسی را ملیس
روح را توحید الله خوشتر است	غیر ظاهر دست و پایی دیگر است
دست و پا در خواب بینی ائتلاف	آن حقیقت دان، مدانش از گزاف
آن تویی که بی بدن داری بدن	پس مترس از جسم جان بیرون شدن
جان بی معنی در این تن بی خلاف	هست چون شمشیر چوبین در غلاف
تا غلاف اندر بود با قیمت است	چون برون شد سوختن را آلت است

۱۶۱۰/۳ - ۱۶۱۵

مولانا بصراحت می گوید که آدمی باید معنایی داشته باشد که همان لطیفه الهی است و اگر کسی آن را در خود نداشت و یا از دست داد در روز مرگ که روز کارزار اوست، کار بر او زار خواهد شد. در جای دیگر همین مضمون لفظ و معنی را برای جسم و جان آورده است:

لفظ را مانده این جسم دان	معنی اش را در درون مانند جان
دیده تن دائماً تن بین بود	دیده جان، جان پرفن بین بود

۶۵۳/۶ و ۶۵۴

و از جان اندیشمند آدمی در بیت دیگری به «آن» تعبیر می کند:

مرده گردد شخص چون بی جان شود      خر شود چون جان او بی «آن» شود

۱۵۱۱/۴

گاهی مولانا روح را به منزله گنج پنهان وجود می داند که خرابه تن مانع دسترسی به آن است یا آن را به طفل در رحم مادر تشبیه می کند که روز مرگ به منزله روز زادن آن است و کم کسی یافت می شود که از گنج پنهان و طفل نازاده و درون

کوزه بسته سر تن خیر داشته باشد:

جسمها چون کوزه‌های بسته سر

تا که در هر کوزه چه بود آن نگر

کوزه این تن پر از آب حیات

کوزه آن تن پر از زهر ممات

گر به مظروفش نظر داری شهی

ور به ظرفش بنگری تو گمرهی

۶۵۰/۶ - ۶۵۲

در تعبیر طفل و مادر آبستن مولانا تصویری از قیامت صغرای هر کس ارائه

می‌کند:

تن چو مادر طفل جان را حامله

مگرگ درد زادن است و زلزله

جمله جانهای گذشته منتظر

تا چگونه زاید آن جان بَطْر

زنگیان گویند خود از ماست او

رومیان گویند نی از ماست او

چون بزاید در جهان جان وجود

پس نماید اختلاف بیض و سود

... تا نژاد او مشکلات عالم است

آنکه نازاده شناسد او کم است

۳۵۱۴/۱ - ۳۵۱۸

در تمثیلهای مختلفی که بیان شد به نوعی این معنی القا می‌شد که آبادانی

روح درگرو خرابی تن است و مولانا در مثال خرابه و گنج بصراحت این سخن را

بیان کرده است که:

خانه برکن کز عقیق این یلمن

صد هزاران خانه شاید ساختن

گنج زیر خانه است و چاره نیست

از خرابی خانه مندیش و مایست

که هزاران خانه از یک نقد گنج

توان عمارت کرد بی تکلیف و رنج

عاقبت این خانه خود ویران شود

گنج از زیرش یقین عریان شود

لیک آن تو نباشد زانک روح

مزدویران کردن استش آن فتوح

۲۵۴۰/۴ - ۲۵۴۴

در مقام تبیین عظمت و پهناوری روح آدمی که نمونه‌ای از عالم بی‌انتهای

ملکوت محسوب است، مولانا تمثیل ذره و آفتاب را آورده است. جان چون

خورشیدی است که اگر از ذره تن رها شود می‌تواند روشنی بخش عالمی باشد:

آفتابی در یکی ذره نـهـان  
 ناگهان آن ذره بگشاید دهان  
 ذره گردد افلاک و زمین  
 پیش آن خورشید چون جست از کمین  
 این چنین جانی نه در خورد تن است  
 هین بشوی ای تن، از این جان هر دو دست  
 ای تن گشته وثاق جان بس است  
 چـنـد تـانـد بـحـر در مـشـکـی نـشـسـت  
 ای هزاران جبرئیل اندر بشر

ای مسیحان نهان در جوف خر

۴۵۸۴-۴۵۸۰/۶

به عبارت دیگر روح موجودی نامحدود و لامکان است که در محدودیت و مکان گرفتار آمده است.<sup>(۱)</sup>

### تمثیل کشتی و دریا

مولانا گاهی روح را حقیقتی پهناور و متصل به هم تصویر کرده است که

۱- مولانا در یکی از غزلیاتش تقریباً تمام تمثیلهای یاد شده را آورده و در آن، بخوبی رابطه‌ای را که یک صوفی بین جان و تن قائل است، تبیین کرده است:

خطاب لطف چو شکر به جان رسد که تعال؟

چو بانگ موج به گوش رسد ز بحر زلال؟

چو بشنود خیر ارجعی ز طبل و دوال؟

در آفتاب بفا تار هاندش ز زوال؟

کسی از او بشکبید زهی شفا و ضلال

که از نفس برهیدی و باز شد پر و بال

رجوع کن به سوی صدر جان ز صف تعال

چگونه بر نبرد جان چو از جناب جلال

در آب چون نجهد زود ماهی از خشکی

چرا ز صید نبرد به سوی سلطان باز

چرا چو ذره نیاید به رفص هر صوفی

چنان لطافت و خوبی و حسن و جان بخشی

بپر بپر هله ای مرغ سوی معدن خویش

ز آب شور سفر کن به سوی آب حیات

اجسام ما چون کشتیهایی در سطح این دریا شناورند یا روح را یک حقیقت ساری و جاری می‌داند که هرگز به یک حال نیست و جسم در حکم جویبی است که این آب جاری در آن روان شده است. ما از حرکت و سیلان آن بی خبریم و آن را ساکن و عاکف می‌دانیم:

لفظ چون و کر است و معنی طایر است  
 جسم جوی و روح، آب سایر است  
 او روان است و تو گویی واقف است  
 او دوان است و تو گویی عاکف است

۳۳۹۲/۲ - ۲۳۹۳

در دفتر پنجم هم همین معنی را آورده است:

شه یکی جان است و لشکر پیر از او روح چون آب است و این اجسام جو  
 ۷۱/۵

در بیشتر تمثیلهایی که ذکر شد، مولانا در پی این است که تکلیف آدمی را در قبال تن روشن کند و در این راه،

هر چه بیشتر به بی‌اعتبازی و کم‌اهمیتی بدن صحه می‌گذارد و ارج و منزلت روح را قابل قیاس با تن نمی‌داند.

روح بدون تن به پرواز و فتوح می‌رسد ولی تن بدون روح جیفه‌ای بیش نیست. در ابیات دیگری هم به این معنی اشاره دارد<sup>(۱)</sup> و همه اینها مطابق با مذاق و

۱- در خصوص این که روح اساس حیات، زیبایی و کمال معنوی است ابیات بسیاری را می‌توان شاهد آورد:

چون رود جان جسم بین چون می‌شود

جسم از جان روزافزون می‌شود

روح پنهان کرده فر و پر و بال

تن همی نازد به خوبی و جمال

یکی دو روز از پرنو من زبستی

گوبدش ای مزبله تو کبستی

باش تا که من شوم از تو نهان

ناز و غنجت می‌نگنجد در جهان



مشرّب اهل عرفان است که روح را خود و خویشتن آدمی و جسم را بیگانه و غیر می‌دانند، هرچند که این معادله در این عالم بعکس جلوه می‌کند:

در زمین مردمان خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن

کیست بیگانه تن خاکس تو کز برای اوست غمناکی تو

۲۶۳/۲ و ۲۶۴

در کلام مولانا «کار خود کن» یعنی کار روح کن و این بیگانگی در بیان لطیف یکی از مشایخ صوفیه آمده است که در توصیف امور مربوط به بدن و اشاره به آن با ضمیر غایب سخن می‌گفت؛ به جای این که بگوید: من تشنه‌ام یا گرسنه‌ام، می‌گفت: او تشنه است و او گرسنه است؛ یعنی تن و بدن، من نیست بلکه اوست، و اوست که دچار چنین حالتی شده است و حقیقت من غیر از تن است.

## تضاد روح و تن

در مثنوی تمثیلهای مختلفی را می‌یابیم که در آنها رابطه روح و تن، رابطه تضاد است. هر جا سخن از عیسای روح است، جسم می‌شود خراو، هرگاه سخن از یوسف است جسم می‌شود زندان او، هر جا سخن از موسی است تن فرعون است. تضاد روح و تن به سبب تضاد در گرایشهای آن دو است، و مولانا از اینکه روح بخواهد به کار تن پردازد و به سوی میل تن مایل شود سخت بر حذر می‌دارد:

\*\*\*

دل نباشد، تن چه داند گفتگو

دل نجوید، تن چه داند جشنجو

۸۳۷/۲

\*\*\*

قالب بی‌جان فسرده بود و سرد

روح بی‌قالب نداند کارکرد

راست شد زین هر دو اسباب جهان

قالب پیدا و آن جانان نهان

پرتو آتش بود در آب جوش

پرتو روح است نطق و چشم و گوش

۳۴۲۳/۵ - ۳۴۲۵

عیسی روح تو با تو حاضر است      نصرت از وی خواه کوخوش ناصر است  
 لیک بیگار تن پر استخوان      بر دل عیسی منه تو هر زمان  
 زندگی تن مجو از عیسی ات      کام فرعونی مخواه از موسی ات  
 ۴۵۲ - ۴۵۰/۲

در داستان یوسف و ماجرای که از کید زنان بر او رفت، مولانا محمل خوبی برای روشن ساختن رابطه روح و تن و جایگاه هر کدام می یابد و در آن با تداعی ذهنی چند واقعه را به هم گره می زند. نخست واقعه خلقت آدمی است که به کید زن امکان پذیر می شود، دیگر واقعه رانده شدن انسان از بهشت که باز با مکر زن همراه بود، سوم گناهان و لغزشهایی که آدمیان در این جهان مرتکب می شوند و چهارم حيله و مکاری که زلیخا درباره یوسف به کار بست. مولانا از زبان روح سخن می گوید:

یوسفم در حبس تو ای شه نشان      هین ز دستان زنانم وارهان  
 از سوی عروشی که بودم مریط او      شهوت مادر فکندم که اهبطوا  
 پس فتادم زآن کمال مستتم      از فن زالی به زندان رحم  
 روح را از عرش آرد در حطیم      لاجرم کید زنان باشد عظیم  
 اول و آخر هبوط من ز زن      تا که بودم روح و تا گشتم بدن  
 بشنو این زاری یوسف در عثار      یا بر آن یعقوب بی دل رحم آر  
 ناله از اخوان کنم یا از زنان      که فکندندم چو آدم از جنان

۲۸۰۱ - ۲۷۹۵/۶

مولانا از بحث تضاد بین روح و بدن باز بیشتر همان نتایج عملی بحث را در نظر دارد. هدف اصلی او که تعلیم عرفان عملی است با توجه دادن به پستی جسم و تعالی روح برآورده می شود. این دو همواره با هم در نبردند و عاقبت کار به این بستگی دارد که کدام پیروز میدان باشد.

در تمثیل مجنون و ناقه، جان همچون مجنون عاشق است که جز به منزل لیلی نمی اندیشد ولی تن، ناقه اوست که میلش به سبزه و آب روان است:

گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم      ما دو ضد بس همره نالایقیم

نیستت بر وفق من مهر و مهار  
کرد باید از تو صحبت اختیار  
این دو همزه همدگر را راهزن  
گمره آن جان، کو فرو نایدز تن  
جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای  
تن ز عشق خارین چون ناقه‌ای  
جان گشاید سوی بالا بالها  
تن زده اندر زمین چنگالها

۱۵۴۳/۴ - ۱۵۴۷

این کشش و کوشش مخالف به دلیل این است که جاذبه‌ها و قوت و غذای هر کدام فرق می‌کند و اصل هر کدام جداست.

معدة تن سوی کهدان می‌کشد

معدة دل سوی سبجان می‌کشد ۲۴۷۷/۵

هر که گاه و جو خورد قربان شود

هر که نور حق خورد قرآن شود ۲۴۷۸/۵

در دفتر اول دل به جای جان می‌نشیند:

دل ترا در کوی اهل دل کشد

تن ترا در حبس آب و گل کشد

میل جان اندر حیات و در حی است

میل جان در حکمت است و در علوم

میل جان اندر ترقی و شرف

میل جان اندر ترقی و شرف

به این ترتیب روح نمی‌تواند به سوی تن بگردد و اگر چنین شد دیگر روح نیست.

راه درست این است که تن اسیر و مسخر روح باشد. سالک باید به ریاضت

تن، تن بسپارد، زیرا به سود جان خواهد بود و هستی اسرار دان او (نفس ناطقه او)

با کشته شدن جسم گران، زنده خواهد شد:

مردن تن در ریاضت زندگی است

رنج این تن، روح را پایندگی است

... تا بدانی که زیان جسم و مال

سود جان باشد رهاند از وبال

پس ریاضت را به جان شو مشتری

چون سپردی تن به خدمت ، جان بری

۳۳۶۵/۳ - ۳۳۶۷

چونک کشته گردد این جسم گران

۱۴۴۲/۲

گاهی تعبیر کشتن و مردن را مولانا به معنای انداختن تن به امر حق می آورد و

وقتی تصرف حق (یا شیخ و مراد که سایه حق است) تحقق یافت آنگاه می توان آن

را برگرفت و از آن سود جست :

کامرش آمد که بیندازش ز دست

این درخت تن عصای موسی است

بعد از آن برگیر او را ز امر هو

تا ببینی خیر او و شر او

چون به امرش برگرفتی گشت خوب

پیش از افکندن نبود او غیر خوب

۲۴۷۶/۴ - ۲۴۷۸

این معنی همان است که مولانا از آن به زادن دوباره تعبیر می کند و از آن پس

همه محدودیتهای وجودی به کنار می رود و آدمی یک جهت و بی محابا می شود و

از همه علتها فراغت حاصل می کند:

پای خود بر فرق علتها نهاد

چون دوم بار آدمیزاده بزاد

با عروس صدق و صورت چون نتق

... می پرد چون آفتاب اندر افق

بی مکان باشد چو ارواح و نهی

بلکه بیرون از افق وز چرخها

۳۵۷۵/۳ - ۳۵۷۷

و جسم بزرگان به دلیل این که به امر حق درآمده اند و در حقیقت زادن دوباره

را تجربه کرده اند، عین جان افتاده است و در پناه جسم روح مانند آنان، جسمها

می توانند از آلودگی پاک شوند:

پس بزرگان این بگفتند از گزاف

جسم پاکان عین جان افتاد صاف

گفتشان و نقششان و نفسشان

جمله جان مطلق آمد بی نشان

جان دشمن دارشان جسم است صرف

چون زیاد از نرد او اسم است صرف

... این نشان جان مردان خداست

جان حیوانی از این معنی جداست

۲۰۰۰/۱ - ۲۰۰۳

بزرگان در نمک تصرف خدا افتاده اند و بکلی پاک شده اند و همراهی با آنان و

برخورداری از نمک پاک کننده وجودشان وجود خاک آلود ما را نیز پاک خواهد کرد:

صفح شاهان خور مخور شهد کسان

تا کسی گردی زاقبال کسان

زانک زیشان دولت و خلعت رسد

در پناه روح ، جان گردد جسد

۲۵۸۶/۲ - ۲۵۸۷

غفلت آدمیان، غفلتی است که در سایه تن تحقق یافته بود و با سایه روح

زایل شدنی است :

غفلت از تن بود، چون تن روح شد

ببیند او اسرار را بی هیچ بُد

هر گرانی و کسل خود از تن است

جان ز غفلت جمله در پریدن است

۳۵۶۶/۳ و ۳۵۶۷

همه خواص و اوصاف در صورت تحقق تولد دوم تغییر خواهد کرد و جسم

هم طبع دل و جان خواهد گرفت:

دل به کعبه می رود در هر زمان

جسم طبع دل بگیرد زامتنان

این دراز و کوتاهی مر جسم راست

چه دراز و کوتاه آنجا که خداست

چون خدا مر جسم را تبدیل کرد

رفتنش بی فرسخ و بی میل کرد

۵۳۳/۴ - ۵۳۵

صوفی در مقام معرفت هم باید چنین تحولی را تجربه کند، شناخت جان

بدون جان شدن میسر نیست و دیدن جان همان رستن از غوغای تن است :

جان شو و از راه جان جان را شناس      اهل بینش شو نه فرزند قیاس

۳۱۹۲/۳

\*\*\*

رو قیامت شو قیامت را ببین      دیدن هر چیز را شرط است این

تا نگردی او، ندانی اش تمام      خواه از انوار باشد یا ظلام

عقل گردی عقل را دانی کمال      عشق گردی، عشق رادانی وبال

۷۶۰ - ۷۵۸/۶

### خواب رهایی ارواح از قفسهاست

مولانا برای تبیین رهایی از بدن و چگونگی آن از مسأله خواب سخن به میان می آورد و عارف در نظر او کسی است که بدون خواب بتواند چنین حالتی را تحقق بخشد. خوابیدن رها شدن از بندهای حواس ظاهری است، همان بندهایی که خود از بند ضخیمتری به نام بدن منشعب شده اند. خداوند هر شب این بندها را می گسلد و ارواح را در فضایی فراتر به پرواز در می آورد و آنان را نسبت به امور دنیا و غم و اندوه آن غافل می کند!!

هر شبی از دام تن ارواح را      می رهانی می کنی الواح را

می رهند ارواح هر شب زین قفس      فارغان از حکم و گفتار و قصص

شب ز زندان بی خبر زندانیان      شب ز دولت بی خبر سلطانان

نی غم و اندیشه سود و زیان      نی خیال این فلان و آن فلان

حال عارف این بود بی خواب هم      گفت ایزد: هم رفود، زین مرم

خفته از احوال دنیا روز و شب      چون قلم در پنجه تقلیب رب

رفته در صحرای بی چون جانسان      روحشان آسوده و ابدانسان

۳۴۴ - ۳۳۸/۱

در داستان پیر چنگی نیز خواب گره گشای مشکل او می شود به طوری که دیگر حاضر نیست از آن عالم فراخ و بی رنج و عذاب، به دنیای قفس شکل بازگردد:

گشت آزاد از تن و رنج جهان      در جهان ساده و صحرای جان

خوش بدی جانم در این باغ و بهار      مست آن صحرا و غیبی لاله زار

۲۰۹۰/۱ - ۲۰۹۱

در عالم ارواح جان با پر دل می پرد و چون گلستانی است که انسان میل بازگشت از آن را ندارد:

جان مجرد گشته از غوغای تن      می پرد با پر دل بی پای تن

همچو زندانی چه ، کاندر شبان      خسبد و بیند به خواب او گلستان

۱۷۲۱/۵ - ۱۷۲۲

گوید ای یزدان مرا در تن مبر      تا در این گلشن کنم من گرو و فر (۱)

### رابطه علم و ایمان با روح

در اعتقاد مولانا، آنچه روح را به مرتبه انسانی می رساند و از تفرقه عالم حیوانی می رهاند وحی خداوند و ایمانی است که آدمی را متوجه عالمی دیگر می کند. بیان مولانا در این زمینه با بیان قرآنی یکی می شود که: اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدیهم بروح منه. این روح تأییدی که ایمان آفرین است در حقیقت حیات تازه ای به انسانها می بخشد: من عمل صالحاً من ذکر او انشی و هو مؤمنٌ فلنُحییته حیاة طیبه.

مولانا در دفتر چهارم و دوم ایمان مؤمنان را عامل وحدت آنان شمرده است:

۱- در یکی از غزلیات همین مضمون خواب، با تصاویر نیکویی پیش چشم ماست:

نماز شام چو خورشید در غروب آید      ببندد این ره حس، راه غیب بگشاید

به پیش در کند ارواح را فرشته خواب      به شیوه گله بانی که گله را پاید

به لامکان به سوی مرغزار روحانی      چه شهرها و چه روضاتشان که ننماید

هزار صورت و نقش عجب ببیند روح      چو خواب، نقش جهان را از او فروساید

مؤمنان معدود لیک ایمان یکی  
جسمشان معدود و لیکن جان یکی ۴۸/۴

\*\*\*

گفت خود خالی نبوده است امتی  
از خلیفه حق و صاحب همتی  
مرغ جانها را چنان یکدل کند  
کز صفاشان بی غش و بی غل کند  
مشفقان گردند همچون والده  
مسلمون را گفت نفس واحده

۳۷۱۱-۳۷۰۹/۲

در جای دیگری نیز ضمن مقایسه روح حیوانی و انسانی، تفرقه که مشخصه اصلی روح حیوانی است اشاره دارد:

جان حیوانی ندارد اتحاد  
تو مجو این اتحاد، از جان باد  
گر خورد این نان، نگر در سیر آن  
ورکشد بناراین، نگردد او گران  
بلکه این شادی کند از مرگ او  
از حسد میرد چوبیند برگ او  
جان گرگان و سگان از هم جداست  
متحد جانهای شیران خداست  
... آب وحی حق بدین مرده رسید  
شد زجان مردهای زنده پدید  
گر بدی جان زنده بی پر تو کنون  
هیچ گفنی کافران را میتون

۴۱۶-۴۱۱/۴

علم و دانش و به تعبیر مولانا، خبر نیز از صفات ذاتی جان انسانی است. گاهی مولانا علم و دانش را با جان یکی می داند و آگاهتر را جاندارتر می خواند:

جان چه باشد با خبر از خیر و شر  
شاد با احسان و گریان از ضرر  
چون سر و ماهیت جان مخبر است  
هر که او آگاهتر با جان تر است  
روح را تأثیر آگاهی بود  
هر که را این بیش الهی بود

۱۵۰-۱۴۸/۶

به این ترتیب ارزش علمی که به کار جان بخورد با خود جان یکی است و هرچه این مراتب آگاهی بالاتر رود به افزون شدن جان می انجامد. مولانا در خصوص مراتب موجودات هم این استدلال را آورده است:

جان نباشد جز خبر در آزمون  
هر که را افزون خبر جانش فزون



جان ما از جان حیوان بیشتر  
از چه رو؟ زانکه فزون دارد خبر  
پس فزون از جان ما جان ملک  
کو منزله باشد ز حس مشترک  
وز ملک جان خداوندان دل  
باشد افزونتر، تحیر را بهل

۳۲۲۹-۳۲۲۶/۲

گاهی نیز به جای علم و خبر اندیشه را به کار برده است:  
ای برادر تو همه اندیشه‌ای  
ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای

۲۷۷/۲

و زمانی دیدن را به معنی جان می آورد:  
آدمی دیدست و باقی پوست است  
چون که دید دوست نبود، کور به  
دید آن است آن، که دید دوست است  
دوست کو باقی نباشد، دور به

۱۴۱-۱۴۰/۱

### رابطه عقل و روح

عقل معمولاً به عنوان برترین نیروی نفس ناطقه یا روح انسانی تعریف می شود. در عین حال، عقل و مصداقهای آن نزد مولانا متفاوت است و به انواع عقل اشاره می کند که از بحث ما خارج است. اما، در خصوص رابطه روح و عقل سخن مولانا در نگاه اول متناقض به نظر می رسد. او در جایی می گوید:

جسم ظاهر، روح، مخفی آمده است

جسم همچون آستین، جان همچو دست

باز عقل از روح مخفی تر بود

حس سلوی روح زودتره برد

۳۲۵۳-۳۲۵۳/۲

و در دفتر سوم می گوید:

حس اسیر عقل باشد ای فلان  
عقل اسیر روح باشد هم بدان

دست بسته عقل را جان باز کرد  
کارهای بسته را با ساز کرد

۱۸۲۵-۱۸۲۴/۳

اما شناخت مصداق سخن مولانا به رفع این تناقض ظاهری کمک می‌کند. در دو بیت نخست باید مراد از روح را روح حیوانی بدانیم؛ همان که عامل حس و حرکت است و در ابیات بعد، مقصود از عقل، عقل جزئی است و گرنه بین عقل کامل و عقل کل و روح تفاوتی نیست. اما به‌طور کلی مولانا عقل را به عنوان همان نیروی نفس ناطقه، وزیر و کارگزار روح می‌داند که در عین حال این وزیر می‌تواند شاه را از شاهی بیندازد یا مرتبه‌اش را افزون کند:

همچو جان باشد شه و صاحب چو عقل

عقل فاسد روح را آرد به نقل

آن فرشته عقل چون هاروت شد

سحر آموز دو صد طاغوت شد

عقل جزئی را وزیر خود مگیر

عقل کل را ساز ای سلطان وزیر

مر هوی را تو وزیر خود مساز

که برآید جان پاکت از نماز

۱۲۵۹-۱۲۵۶/۴

نص، وحی روح قدسی دان یقین و آن قیاس عقل جزوی تحت این

عقل از جان گشت با ادراک و قر علم روح او را کسی شود زیر نظر

لیک جان در عقل تأثیری کند ز آن اثر آن عقل تدبیری کند

۳۶۰ - ۳۵۸/۳

مولانا در داستان خواجه زاده‌ای که از خداوند روزی بی‌رنج طلب می‌کرد؛ به مراتب عقل و نفس و جسم و رابطه آنها با همدیگر و روح اشاره می‌کند. این داستان (خواجه زاده و مدعی گاو) به‌طور خلاصه چنین است که: مردی از خداوند روزی بی‌رنج می‌خواست و هر شب دعا می‌کرد. یک روز گاوی وارد منزل او شد و آن گاو را حاصل دعای خود دانست و هدیه خداوند شمرد. سپس آن گاو را به شکرانه استجابت دعا به فقرا بخشید. برای گاو صاحبی پیدا شد و دعوی و داوری نزد داوود کشیده شد. داوود می‌خواست به نفع مدعی حکم کند اما اصرار و تأکید

خواجه زاده او را به شک افکند و داوری را به روز بعد موکول کرد. شب از خداوند سر ماجرا را خواست و حقیقت چنین آشکار شد که مدعی گاو، غلام و بنده پدر دعاکننده (خواجه زاده) بوده است و او، پدر این مرد یعنی خواجه را کشته و صاحب اموال و کنیزان او شده است و مدرک جرم را هم در زیر درختی پنهان کرده است. مولانا از این داستان نتیجه دلخواه را می گیرد و بعد خود به تفسیر سمبلیهای داستان اشاره می کند:

نفس خود را کش جهان را زنده کن	خواجه را کشته است ، او را بنده کن
مدعی گاو نفس توست هین	خویشتن را خواجه کرده ست و مهین
آن کشنده گاو عقل تست رو	برکشنده گاو تن منکر مشو
عقل اسیر است و همی خواهد زحق	روزی بسی رنج و نعمت بر طبق
روزی بسی رنج او موقوف چیست	آنک بکشد گاو را که اصل بدی است
نفس گوید چون تو کشتی گاو تن	زانک گاو نفس باشد نقش تن
خواجه زاده عقل مانده بی نوا	نفس خونی خواجه گشته و پیشوا
روزی بسی رنج می دانی که چیست	قوت ارواح است و ارزاق نبی است
لیک موقوف است بر قربان گاو	گنج اندر گاو دان ای کنجکاو
نفس چون با شیخ بیند گام تو	ازین دندان شود او رام تو

۲۵۱۳ - ۲۵۰۴/۳

رساله جامع علوم انسانی

در بیان اینکه نفس چگونه از بدن جدا می شود و در بیان اینکه چگونه از بدن جدا می شود

۷۹۶۱ تا ۷۹۶۲ در بیان اینکه چگونه از بدن جدا می شود

۷۹۶۱ تا ۷۹۶۲ در بیان اینکه چگونه از بدن جدا می شود

در بیان اینکه چگونه از بدن جدا می شود

۹۵۶۱ تا ۹۵۶۲ در بیان اینکه چگونه از بدن جدا می شود

در بیان اینکه چگونه از بدن جدا می شود

۹۹۶۱ تا ۹۹۶۲ در بیان اینکه چگونه از بدن جدا می شود

۷۷۶۱ تا ۷۷۶۲ در بیان اینکه چگونه از بدن جدا می شود

۲۰۶۱ تا ۲۰۶۲ در بیان اینکه چگونه از بدن جدا می شود

## فهرست منابع و مآخذ

- التصفیة فی احوال المتصوفه؛ اردشیر بن ملک داد عبّادی؛ ترجمه دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- احیاء علوم الدین؛ ابو حامد غزالی، دارالکتب العلمیه، چ اول، بیروت ۱۹۸۶ م.
- اصول الدین؛ محمد بزدوری، قاهره، ۱۹۶۳.
- اللمع، ابونصر سراج، دارالکتب الحدیث، لبنان ۱۹۶۰.
- النفس و الروح؛ فخر رازی، تحقیق محمد جعفر المعصومی، تهران ۱۴۰۶.
- تاریخ فلسفه در جهان اسلام؛ حنا الفاخوری، خلیل الحجر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات انقلاب اسلامی، چ سوم، تهران ۱۳۶۷.
- التعریفات؛ میرسید شریف جرجانی، ناصر خسرو، چ سوم، تهران ۱۳۶۸.
- تفسیر المیزان؛ علامه طباطبایی، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
- درباره نفس؛ ارسطو، ترجمه دکتر علی مراد داودی، حکمت، چ دوم، تهران ۱۳۶۶.
- حکمة الاشراق؛ شهاب الدین سهروردی، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، چ پنجم، تهران ۱۳۶۷.
- شرح تعرف؛ مستملی بخاری، مقدمه محمد روشن، اساطیر، تهران ۱۳۶۳.
- عرفان مولوی؛ خلیفه عبدالحکیم، ترجمه احمد محمودی و احمد میرعلایی، حبیبی، چ دوم، تهران ۱۳۵۶.
- عوارف المعارف؛ شیخ شهاب الدین سهروردی، ترجمه ابو منصور اصفهانی، تصحیح دکتر قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.
- قوت القلوب؛ ابوطالب ملکی، مطبعة المصریه، مصر ۱۹۳۲.
- کشاف اصطلاحات الفنون؛ تهانوی، دار قهرمان النشر، ۱۴۰۴.

کشف المحجوب؛ علی بن عثمان هجویری، تصحیح ژوکوفسکی، طهوری،  
تهران ۱۳۵۸.

کلیات شمس؛ مولانا جلال الدین مولوی، به تصحیح فروزانفر، امیرکبیر، چ دهم،  
تهران ۱۳۶۳.

کیمیای سعادت؛ غزالی؛ به تصحیح حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی،  
چ سوم، تهران ۱۳۶۴.

لسان العرب، ابن منظور

مرصاد العباد؛ نجم الدین رازی، تصحیح محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و  
فرهنگی، چ سوم، تهران ۱۳۶۶.

مقالات الاسلامیین؛ ابوالحسن اشعری، تصحیح هربرت ریتز، استامبول ۱۹۳۰.

نقد النصوص فی شرح الفصوص؛ عبدالرحمن جامی، تصحیح چی تیک، انجمن  
فلسفه و حکمت، تهران ۱۳۵۸.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رساله جامع علوم انسانی