

پدیده شب در اندیشه مولوی

دکتر خدابخش اسداللهی* - بهنام فتحی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی

چکیده

در مقاله حاضر پدیده شب در اندیشه مولوی، مبتنی بر غزلیات شمس و مثنوی معنوی، در چهار بحث کلی بررسی و تحلیل شده است. در قسمت اول با عنوان «شب و متعلقات آن» با طرح مشخصه‌هایی همچون «نسبت شب به روز»، «سحرگاه»، «خواب»، «نگرانی از طارق اللیل» و «دعوت به شب‌زنده‌داری» گفته‌ایم که مولانا از تجلی معشوق ازلی در شب و سحرگاه، شاد و از طارق اللیل که از دیدن آن تجلی فرد را محروم می‌کند، نگران است و به خواب اصحاب کهفی معتقد است. در بخش دوم با عنوان «ویژگی‌های شب» و با ذکر مؤلفه‌هایی چون «برتری شب بر روز»، «خلوص شب»، «شب، خلوت توحید»، «شب، تجلی‌گاه حق» و ... بیان کرده‌ایم که شب به دور از شائبه ریا و با تأمل دادن در نقص بشری، مولوی را به توحید راستین می‌رساند. در بخش سوم با مشخصه «معانی شب» به ذکر معانی عرفانی و تأویلی مولوی از شب پرداخته‌ایم؛ مانند استغراق روحانی، بُرَق غیبی، ستاریِ مرد کامل. در قسمت آخر نیز شب‌های قدر و معراج را با عنوان «شب‌های خاص» که در آن روح عارف راستین به وصال حقیقی معشوق می‌رسد، یاد کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: شب، سحرگاه، خواب، توحید، مولوی.

مقدمه

شب منسوب است به اصل منفعل، تأنیث و ناخودآگاه. «هسیود» آن را مادر خدایان می‌داند. یونانیان نیز معتقد بودند که شب و سیاهی، پیش از آفرینش موجودات، وجود داشته است. از این‌رو، همچون آب، بیان‌کننده باروری، نیروهای بالقوه و تکثیر است؛ زیرا در آن حالت انتظاری است که اگرچه روز هنوز نیامده است، امید روز شدن در آن هست. شب در محدوده نظام نمادپردازی، همان مفهوم مرگ و رنگ سیاه را دارد. (شوالیه و همکار 1385، ج 4: 30، سرلو 1389: 518-519)

آن‌گونه که در ادبیات فارسی منعکس شده است، قداما اغلب، از ظلمتِ شب ترسیده و از آن نالیده‌اند؛ (شمیسا 1377، ج 2: 690) از این‌رو همواره کارهایشان را در روز انجام می‌داده‌اند؛ برخلاف نگرش مردم عادی که از شب تنها برای استراحت و خوابیدن استفاده می‌کنند، عارفان آن را و یا پاره‌ای از آن را به دعا، استغفار و راز و نیاز اختصاص می‌دهند. بی‌تردید نشئه قیام، دعا و تضرع شبانه با دعا و خضوع روزانه تفاوت دارد. آیاتی همچون «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ...» (اسراء: 1)، «وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اَتَمَمْنَاهَا ...» (اعراف: 142)، «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَ أَقْوَمٌ قَلِيلًا» (مزمّل: 6)، «قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا» (همان: 2) و بیان‌های نبی اکرم (ص) از قبیل «انَّ شَرَفَ الْمُؤْمِنِ قِيَامُهُ اللَّيْلَ»، «اللَّهُمَّ بَارِكْ لِأُمَّتِي فِي بَكُورِهَا» و «حَرَمْتَ النَّارَ عَلَى

عین سهرت فی سبیل الله» (شیروانی 1385: 18، 85، 209)، همچنین اشارات علی (ع) «عمّاراللیل و منار النهار»، «اما اللیل فصاقون اقدامهم تالین لاجزاء القرآن» (نهج البلاغه 1372: 224، 225) بر اهمیت و ارزش والای شب بیداری دلالت دارند.

در اهمیت شب خیزی، دعا و تضرّع، همین بس که در آیه «و استعینوا بالصبر و الصلاة» (بقره/ 45)، صبر را به مجاهده نفس تفسیر کرده اند. (غزالی 1384، ج 1: 740؛ ابوطالب مکی 1426ق، ج 1: 69)

همچنین عارفان، از آنجا که اغلب به حقیقت و مغز امور می نگرند، شب را دارای معانی و ویژگی های باطنی و معنوی می دانند که بیشتر تأویلی است برای نمونه، ابن عربی در تفسیر آیه ای از سوره «نوح» (ع)، «لیل» را به عقول و روحانیت و «نهار» را نیز به صورت ظاهر و محسوس قوم نوح (ع) تعبیر می کند (ابن عربی 1389: 265) و معتقد است که برای رسانیدن آدمی به وحدانیت وجود، لازم است هم عقل و روحانیت آدمی و هم جسم و حس او برانگیخته شود (اسداللهی و فتیحی 1390: 16) و یا مانند مثال زیر که برخی روز را عبارت از بسط و شب را نیز عبارت از قبض الهی دانسته اند:

روز از بسطش سپید افروخته شب ز قبضش در سیاهی سوخته
(عطار 1372: 91)

پیشینه تحقیق

در زمینه موضوع مقاله حاضر، تاکنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است؛ اما پاره ای از نوشته ها از صاحب نظران و مولوی شناسان به جا مانده

است که می‌توان گاهی از آنها در این زمینه بهره برد. فروزانفر (1375) ضمن اشاره به ویژگی‌های شب و روز، شب را بر روز برتری داده، معتقد است که آدمی به‌هنگام شب و در خلوت دل، از عوامل خارجی دور می‌شود و از کرده‌های ناپسند روزانه‌اش پشیمان می‌شود؛ در حالی که وقتی روز فرا می‌رسد، در اثر تحریکات روزانه به سر کارهای قبلی برمی‌گردد. مصفاً (1370) نیز شب را دارای ویژگی‌هایی می‌داند که به‌سبب آنها، آدمی می‌تواند به خود رجوع کند. بیانی (1384) تضاد و جمع اضداد در نزد مولانا را از اصول آفرینش دانسته است. بدین صورت که ذرات عالم نظیر شب و روز و... در حال جمع و تفریق و حرکت دورانی خود، با یکدیگر در تضادند و همین ستیزه آنها کارساز است.

آنچه ما در این تحقیق در پی آن هستیم، بررسی تجلی شب، متعلقات، معانی و ویژگی‌های عرفانی آن در اندیشه مولوی است. اگر آثار مولانا، بخصوص دیوان شمس و مثنوی معنوی را از این جهت بررسی کنیم، می‌توانیم به بسیاری از باورهای عرفانی وی در خصوص شب برسیم. ضمناً گاهی برای تأیید یا مقایسه سخن مولانا، پاره‌ای از اقوال و دیدگاه‌های عارفان بزرگ و صاحب‌نظر را آورده‌ایم.

الف - شب و متعلقات آن

1- نسبت شب و روز: از منظر مولانا، تضاد و جمع اضداد از اصول آفرینش است. براین اساس ذرات عالم همواره در حال جمع و تفریق و حرکت دورانی خود به‌طور اجتناب‌ناپذیری با یکدیگر در ستیزند و همین تضاد و ستیزه کارساز است؛ چنان‌که شب و روز باهم درگیر و متضادند.

(بیانی 1384: 318) مولانا معنی صورت متفاوت شب و روز و سیرت واحد

آن دو را با مثال‌هایی این‌گونه بیان می‌کند:

تا بقا یابد جهان زین اتحاد	میل اندر مرد و زن حق زان نهاد
ز اتحاد هر دو تولیدی زهد	میل هر جزوی به جزوی هم نهاد
مختلف در صورت اما اتفاق	شب چنین با روز اندر اعتناق
لیک هر دو یک حقیقت می‌تنند	روز و شب ظاهر دو ضد و دشمن‌اند
از پی تکمیل فعل و کار خویش	هر یکی خوان دگر را همچو خویش
پس چه اندر خرج آرد روزها	زانکه بی‌شب دخل نبود طبع را

(مولوی 1360 / 3 / 4415 - 4420)

وی در جایی دیگر، لزوم وجود این تضاد بین شب و روز را از منظر خود این‌گونه توضیح می‌دهد:

«شب، ضد روز است، اما یاریگر اوست و یک کار می‌کنند. اگر همیشه شب بودی هیچ کار حاصل نشدی و برنیامدی و اگر همیشه روز بودی چشم و سر و دماغ خیره ماندندی و دیوانه شدندی و معطل. پس در شب می‌آسایند و می‌خسبند و همه آلت‌ها از دماغ فکر و دست و پا و سمع و بصر جمله قوتی می‌گیرند و روز آن قوت‌ها را خرج می‌کنند.» (مولوی 1369: 213 - 214)

مولوی پس از بیان تضاد صوری شب و روز، در جایی دیگر این برداشت را هم نادیده می‌گیرد و این‌بار نه تنها هیچ فاصله‌ای بین آن دو نمی‌بیند، بلکه ضمن جان بخشیدن به آن پدیده‌ها، بر رابطه عاشقانه و بی‌قراری آنان تأکید دارد:

چون ببینی شب برو عاشق‌تر است	روز بر شب عاشق است و مضطر است
از پی همشان یکی دم‌ایست نیست	نیستشان از جستجو یک لحظه‌ایست
این بر آن مدهوش و آن مدهوش این	این گرفته پای آن آن گوش این

(مولوی 1360 / 6 / 1173)

2- سحرگاه: سحر، وقتِ اظهارِ نیازِ عاشقان و محبّان است. در این زمان است که صفات الهی در عالم متجلی می‌شود (بقلی شیرازی 1385: 437) و درهای بهشت رضایت الهی به‌علامت نجات و رهایی از عذاب به روی سالک گشاده می‌گردد. مولانا، از آن رو که بیشتر در وقت سحر و یا نیم‌شب، مورد لطف و عنایت معشوق حقیقی واقع می‌شود، از شب تا سحرگاه برای دیدار تجلیِ محبوب و رهایی از عذاب هجران بیدار و منتظر می‌ماند:

هر سحری مستمر منتظرم منتظر زان‌که مرا بیشتر وقت سحر می‌کشی
(مولوی 1384: 1116)

رو بر در دل بنشین کان دلبر پنهانی وقت سحری آید یا نیم‌شبی باشد
(مولوی 1384: 257)

3- خواب: یکی از اموری که معمولاً به هنگام شبِ تاریک حادث می‌شود، خواب است. خواب از برکات و فیوضات زمانِ ارزشمند شب محسوب می‌شود. ساده‌ترین و طبیعی‌ترین فایده خواب آن است که همه طبقات مردم، اعم از پادشاه، کفشگر، خیاط و ... با آن می‌آسایند و ضمن بازسازی جسم و روح، در روز آن نیرو را به‌کار می‌گیرند. (مولوی 1369: 166) به‌موجب آیاتی همچون «... والنومُ سباتاً و...» (فرقان: 47)، خداوند خواب را مایه راحتی و قطع فعالیت‌ها قرار داده است.

از منظر مولانا، خواب عالمی است که بشر در آن، نه حاکم است و نه محکوم، بلکه جهانی است که روح آن را بی‌ریا و شرم و ترس و مطابق با خواست و آرزوی خود می‌سازد و پس از سیر و تفرّج و آسودگی، به امر پروردگار به زندان تن بازمی‌گردد. این حالت رفتن و بازگشتنِ روح به امر الهی، نمودار مرگ و رستاخیز است:

هر شبی از دام تن ارواح را می‌رهند ارواح هر شب زین قفس
 می‌رهانی می‌کنی الواح را
 اسب جان‌ها را کند عاری ز زین
 سرّ النّوم اخ الموت است این
 تا که روزش واگشد زآن مرغزار
 وز چراگاه آردش در زیر بار
 (مولوی 1360 / 19/1 - 20)

بنابراین، حکمت الهی بر آن تعلق گرفته است که آدمی در این عالم، هرچند موقّتی به واسطه خواب از عالم حس بریده شود. این انقطاع که نشان از استمرار عنایت حق دارد، (زرین کوب 1384: 84) برای فرد عامی از راه خواب ممکن می‌شود؛ اما برای عارف، این بریدگی از ماسوی‌الله به‌هنگام بیداری نیز میسر است:

حال عارف این بود بی‌خواب هم گفت ایزد: هُم رُقُود زین مرم
 (مولوی 1360 / 20/1)

از آن‌جا که مولوی «دنبال حقیقت و جان معنی است»، (همای 1384: 280) در همین سطح باقی نمی‌ماند و خواب را نوعی آزادی روح از تمام قیود خارجی تلقّی می‌کند که ممکن است به دریافتِ پاره‌ای از رموز غیبی بینجامد. از منظر ابن عربی خواب در حکم روزنه‌ای است که آدمی را یاری می‌کند تا از راه آشنایی با حقیقت هستی، در این قرار و ثباتی که بر ساخته عقل بریده از حقیقت است، گرفتار نشود. (حکمت 1384: 136) مولوی در دیوان شمس در این زمینه می‌گوید:

خواب از پی آن آید تا عقل تو بستاند دیوانه کجا خسبد دیوانه چه شب داند؟
 (مولوی 1384: 263)

در نظر مولانا اگر خواب با دانش همراه باشد، بیداری است:

خویش را در خواب کن زین افتکار سر ز زیر خواب در یقظت برآر
 همچو آن اصحاب کهف ای خواجه زود رو به ایقظاً که تحسبهم رُقُود

(مولوی 1360 / 1261/6)

خواب بیداری است چون با دانش است وای بیداری که با نادان نشست
(همان: 202)

4- دعوتِ حقِ تعالی به شب‌زنده‌داری: حق تعالی به‌هنگام شب، بر

گردن آدمی حقی دارد که در روز آن را نمی‌پذیرد؛ همان‌گونه که در روز
حقی دارد که در شب آن را قبول نمی‌کند. (غزالی 1384، ج 4: 841) پس بر
مؤمن است که به دعوت خدا لَبَّیک گوید و لذتِ مناجات را که در حکم
گنج بقاست، بچشد:

از منظر مولوی، قرآن بارها، با وعده و وعیدِ خود، چشم‌ها را از
خوابیدن شب باز می‌دارد:

خدای گفت که شب دوستان نمی‌خسیند اگر خجَل شده‌ای زین و شرمسار محسب
(مولوی 1384: 162)

جمله شب می‌رسد از حق خطاب خیز غنمیت شمر ای بی‌نوا
(همان: 175)

زین سخن بوالعجب بستم من هر دو لب لیک فلک جمله شب می‌زندت الصلا
(همان: 152)

خدای گفت قُم اللیل و از گزاف نگفت ز شب‌روی‌ست فر و قدر زهره و فرق
(مولوی 1384: 381)

هین قُم اللیل که شمعی ای همام شمع اندر شب بود اندر قیام
(مولوی 1360 / 697/4)

5- دعوتِ مولانا به شب‌زنده‌داری: به‌طور کلی، مولوی بی‌خویش‌تر

از آن است که از استغراق در شب، فارغ شده باشد و در بندِ آن باشد که
دیگران را برای ورود به عالمِ ناهوشیاریِ خود دعوت کند. می‌توان گفت
که غالبِ اشعارِ دیوان شمس، بیان حالت بی‌خودی و مستی از لذت
وصال معشوق است. از این‌رو، وی پروای ارشاد و طبابت ندارد؛ اما در

مثنوی که همچون بیشتر متون عرفانی اولین کارکرد و هدفش، تعلیم مخاطب است (نیکویخت و همکاران 1387: 200) وقتی از حالت ناهوشیاری و یا نیمه‌هوشیاری خارج می‌شود، به طیب حاذقِ روحانی می‌ماند که قصد دارد با استفاده از داروی شفابخشِ شب و شب‌زنده‌داری، بیماران و نیازمندانِ روحانی را مداوا کند.

شب برو، و تو بخشی، شب رود
شب برو، و تو بخشی، شب رود
پیش کن آن عقلِ ظلمت‌سوز را
پیش کن آن عقلِ ظلمت‌سوز را
(مولوی 1360/1/182)

از می‌این مه به شب بیدار باش
سر منه جز در سجود ابتهال
(مولوی 1384: 1291)

6- دردِ حق، مانع غفلت از حق در شب: درد عارف، به‌ویژه مولانا همان درد جدایی از حق و آرزوی تقرب و وصال به او است که خداوند از روی لطف به انسان‌های لایق و قابل می‌بخشد:

تا نخسیم جمله شب، چون گاو میش
دردها بخشید حق از لطفِ خویش
(مولوی 1360/2/306)

از آن‌جا که مولوی درد عشق دارد، همان دردی که پیر و سالک را از مسجد و شریعت عادت‌ی بیرون می‌آورد (پورنامداریان 1386: 151) و آن را به‌واسطه ریاضت حاصل کرده است، خواب شب را برای ملولان و خلوت شبانه را برای خود می‌پسندد و می‌گوید:

در خواب شوید ای ملولان
وین خلوت را به ما سپارید
(مولوی 1384: 300)

از منظر وی، کسانی که اهل معرفت نیستند و بر مبنای تفکر مادی می‌اندیشند، موانعی نظیر خوردن لقمه حرام و بار گناهان، آنان را از شب‌خیزی محروم می‌سازد:

سیری از حق است لیل اهل طبع کی رسد بی واسطه نان در شبع
(مولوی 1360/5/831)

7- نگرانی عارفان از طارق اللیل: حلاوت مناجات شبانه، بهترین نعمت بهشتی به شمار می‌رود؛ بلکه هدیه خدا است در حق اولیا؛ (ابوطالب مکی 1426ق، ج 1: 71) از همین رو زندگی را برای راز و نیاز شبانه دوست دارند و از مرگ می‌هراسند. مولوی همچون سایر عارفان از شیخون مرگ که اغلب به هنگام شب واقع می‌شود و میان آنان و شب‌زنده‌داری مانع ایجاد می‌کند، نگران است:

شبی که مرگ بیاید فتنه کرک گوید به حق تلخی آن شب که ره سپار مخسب
(مولوی 1384: 162)

حادثات اغلب به شب واقع شود و آن زمان معبود او غایب بود
(مولوی 1360/4/654)

آنچه آبت است شب، جز آن نژاد حیل‌ها و مکرها با دست باد
(همان/250)

وی زندگی را از آن رو که به مناجات، توبه و استغفار شبانه می‌پردازد، دوست دارد، هرچند که یک شب باشد. امام حسین (ع) نیز از آن رو که از دشمن فرصت خواسته بود تا آخرین شب زندگی خود را به مناجات و استغفار اختصاص دهد، خوشحال بود. (مطهری 1377: 130-131)

ب- ویژگی‌های شب

1- برتری شب بر روز: شب و روز هر دو زمان‌های خدا هستند و در واقع دنیای عبادت شب و روز نمی‌شناسد. (مولوی 1360/6/1173) در هر حال، آدمی باید در تمام کارها و گفتارهای خود، رضای حق را در نظر خود بگیرد. در روز ضمن پرداختن به واجبات، امور روزمره را انجام دهد

و در خدمت مردم باشد. به‌هنگام شب نیز، ضمن استراحت و تجدید قوا، پاس یا پاس‌هایی از آن را به عبادت پردازد. اگر روز نباشد، اسباب ضایع می‌ماند و به‌قول پیر هرات، احباب گرسنه می‌مانند. (انصاری 1377، ج 2: 599)

روز از دیدگاه مولانا، زمان پرداختن به کسب و کار و تجارت و نیز وقت شناور شدن در زندگی اجتماعی است. وی ضمن اقرار به ذوق دیگر داشتن سودای شب، بر پرداختن به کسب و معامله در روز چنین اشاره می‌کند:

روز اگر مکسب و سوداگری است ذوقِ دگر دارد سودای شب
(مولوی 1384: 163)

دست مرا بست شب از کسب و کار تا به سحر دست من و پای شب
(همانجا)

اما شب برای عارفان، معنای متفاوتی دارد. شب، موضع سیر، مقام انس، مناجات، مسامره و معراج است. (بقلی شیرازی 1426ق: 250) به‌باور آنان، قیام در شب و انجام دادن اعمال عبادی و گریه و زاری شبانه، به‌همراه اعمالی همچون قرآن خواندن، شکم را خالی نگه‌داشتن، تضرع در سحرگاه و همنشینی با نیکان داروی پنج‌گانه دل را تشکیل می‌دهند. (عطار 1384: 531) از نبی اکرم (ص) منقول است که چشمی که از ترس خدا بگرید و به‌دور از محرّمات شب‌زنده‌داری کند، در روز قیامت، گریان نخواهد بود. (شیروانی 1385: 209)

مولانا برخلاف کسانی که حلوای شب را نچشیده و آن را در حکم دیگ سیاه می‌دانند، مزه حلوای شب را چشیده و تماشای شب را دیده است؛ از این رو با وجود درازی راه، بانهایت یقین، وقتی وارد غوغای شب

می‌شود، از این دریا گرد برمی‌آورد و حاضر نیست لحظه‌ای بخوابد و فرصت را از دست بدهد. بنابر این، وی در حالت ناخودآگاه، شب را که در حکم تنق شاهد غیبی است، بر روز ترجیح می‌دهد:

شب	گرد	برآریم	ز	دریای	شب	چون‌که	درآیم	به	غوغای	شب
شب	آن‌که	بدیده	ست	تماشای	شب	خواب	نخواهد	بگریزد	ز	خواب
شب	روز	کجا	باشد	همتای	شب	شب	تنق	شاهد	غیبی	بود
شب	چون	نچشیدی	تو	ز	حلوی	شب	پیش	تو	شب	هست
شب	ما	به	دراز	و	به	پهنای	شب	راه	دراز	است
									برانیم	تیز

(مولوی 1384: 163)

2- خلوص شب: عارفان وقت شب و نیز سحرگاه را از آن رو که از شائبه ریا و تشویش خالی است، (غزالی 1384، ج 1: 663، همان، ج 3: 20) فرصت مناسبی برای دعا، توبه و اعمال حسنه می‌دانند. مولانا که گاهی از روی تجلی هوشیاری و رسیدن به اوج کمال، به‌عنوان طیبی حاذق راه‌حل‌هایی بنیادین و اساسی برای برخی بیماری‌های روحی و روانی عرضه می‌کند، معتقد است که خداوند پرده شب را برای مصون ماندن اعمال و طاعات آدمی از هرگونه بیماری تظاهر و نفاق، آویزان کرده است: «حق تعالی پرده فروکشیده تا عمل‌ها از ریا مصون و محروس باشد و خالص لله تعالی و در شب تیره مرد ریایی از مخلص پیدا شود...» (مولوی 1369: 60) همچنین در جای دیگر بر بی‌سُمه و بی‌ریا بودن کار شب این‌گونه تأکید می‌کند:

امشب ار امکان بود آن‌جا بیا کار شب بی‌سُمه است و بی‌ریا
(مولوی 1360/6 / 1261)

به عقیده وی سایر اعمال حسنه همچون صدقه دادن به هنگام شب، در حکم حارس و نگهبان آدمی در شب‌های آشفته و پریشان است:

صدقه تو به حق رفته و اندر شب آشفته او حارس و تو خفته هاده چه به درویشان (مولوی 1384: 703)

سنایی نیز بخشش و عطایی را تا روز قیامت پایدار و از آلودگی ریا به دور می‌داند که نهانی و دور از انظار عمومی صورت گیرد:

دست جود تو در شب دیجور پایدار است تا به روز نشور (سنایی 1377: 600)

3- شب، فرصتی برای رجوع به خود: هنگام خاموشی و ظلمت

شب، زمان مناسبی است که آدمی از غرور و خودخواهی‌ها جدا شده، به اصل و حقیقت انسانی خود رجوع کند. در شب به دلیل وجود امکانی همچون نبودن دیگران و...، عیوب و سرپوش‌ها برمی‌افتد و تا حدود زیادی افراد به خودشان نزدیک می‌شوند. (مصفاً 1370: 266) ای بسا دزدانی که در دل شب، از شنیدن آیه قرآن فرد شب‌زنده‌دار، متحوّل و منقلب شده، از گناهان گذشته پشیمان گشته‌اند. (مطهری 1377: 260-261)

به اعتقاد مولوی، حتی متکبران و بدکارانی همچون فرعون، به هنگام شب و در خلوت دل که از آثار عوامل خارجی به دور می‌افتند و اعمال روزانه را بر خود عرضه می‌کنند، پشیمان می‌شوند (فروزانفر 1375، ج 3: 1045-1046) و توبه می‌کنند:

روز، موسی پیش حق نالان شده نیم‌شب، فرعون، گریان آمده (مولوی 1360 / 1 / 122)

این توبه اگرچه از جانب سنگدلانی همچون فرعون صورت گیرد، ممکن است اراده خلاق و مشیت معنوی الهی ایمان آنان را تأیید کند. (ابن عربی

1389: 390) اما چون روز می‌رسد و تحریکات محیطی بر آنان اثر می‌گذارد، به سر کارهای قبلی برمی‌گردند. (فروزانفر 1375، ج: 3: 1045-1046)

از منظر مولوی، خاموشی و سکوت شب برای عارفان معنای متفاوت و عمیقی دارد. مشتاقان توبه دیدار حق تعالی، در این زمان، از خود به جانب او می‌روند و با شب‌خیزی و اشک‌ریزی، بر پاکی و چالاکی خود در راه او صحّه می‌گذارند:

خاموش شد عالم به شب تا چست باشی در طلب

زیرا که بانگ و عربده تشویش خلوتگاه شد

(مولوی 1384: 278)

شب شد و هنگام خلوتگاه شد قبله عشاق روی ماه شد
(همان: 397)

4- شب، خلوتِ توحید: مولانا اغلب شب و روز را تأویل می‌کند و طی آن روز را در حکم پوسته و شب را مغز و جان آن می‌داند. وی با استفاده از این واژه‌ها، بر پاره‌ای از مفاهیم عرفانی به‌ویژه مستی از باده توحید و زدودن آثار غرورِ عقل می‌پردازد. در قرآن کریم آیه «یغشی اللیل النّهار» (اعراف: 54) ضمن حکایت از زایل شدن روشنایی روز به واسطه ظلمت و تاریکیِ شب به‌امر پروردگار به آثار اتقان تدبیر و توحید افعالی اشاره دارد.

از منظر مولوی، این لیلیِ شب است که نورِ سحرِ عقل را به جعد خود می‌کشد و با شکستن همه بت‌ها، سوره توحید را معنی می‌کند. بنابر این، از آن‌جا که یک نماز در کعبه شب صد اندازه می‌ارزد، نباید در چنین عبادتگاهی خوابید و از عبادت غفلت ورزید:

شب است لیلی و روزست در پیش مجنون
 بگير لیلی شب را کنار ای مجنون
 درون کعبه شب یک نماز صد باشد
 شکست جمله بتان را شب و بماند خدا
 که نور عقل سحر را به جعد خویش کشد
 شب است خلوت توحید و روز شرک و عدد
 ز بهر خواب ندارد کسی چنین معبد
 که نیست در کرم او را قرین و کفو احد
 (مولوی 1384: 447-446)

5- شب، تجلیگاه حق: بر طبق روایاتی، حق تعالی در ثلث آخر هر شب به آسمان دنیا فرود می‌آید و می‌فرماید: آیا تائبی هست که توبه‌اش را قبول کنم و آیا استغفار کننده‌ای هست که مغفرت بر او ارزانی دارم؟ (قیصری 1383: 732؛ غزالی 1384، ج 1: 662-663) مولانا ضمن اشاره به این روایت، معتقد است: شب‌هایی هست که از عشق، پیک بیداری می‌رسد. هرکس این شب‌ها را درنیابد، نه صلاهی مغفرت حق را می‌شنود و نه جلوه جمال بی‌همتایش را می‌بیند:

به آسمان جهان هر شبی فرود آید
 برای هر متظلم سپاه فضل احد
 (مولوی 1384: 381)

شبی که در رسد از عشق پیک بیداری
 بگیرد از سر عشاق خواب بیزاری
 (همان: 1143)

جلوه‌گه جمله بتان در شب است
 نشود آن‌کس که بخت الصلا
 (همان: 145)

عطار هم آغاز آفرینش را عبارت از تجلی زیبایی مطلق حق، به‌هنگام نیم‌شب در چین دنیا می‌داند و بر این اعتقاد است که عاشقان به‌محض دیدن زیبایی‌های معشوق در آن شب، با وی نرد عشق باختند. (عطار 1372:

6- شب، زمان معراج انبیا و اولیا: به موجب آیاتی همچون: «سبحان الّذی أسرى بعبده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصى ...» (اسراء: 1) و «وواعدنا موسی ثلاثین لیله و اتمناها بعشر فتمّ میقات ربّه اربعین لیله» (اعراف: 142)، اسراء و معراج انسان کامل هنگام شب صورت می‌گیرد و به تعبیری، «شب، چمن "انّ للمُتّقین" پناه انبیا، گریزگاه اولیاست.» (انصاری 1377، ج 2: 557)

مولوی با اشاره به وقوع اتفاقاتی بی نظیر و خارق‌العاده از قبیل معراج حضرت محمد (ص) و یافتن تشریف «لولاک لماخلقت الافلاک»، تجلّی حق بر موسی (ع)، شب‌زنده‌داری و سیاحت عیسی (ع) و استجاب دعای حضرت نوح (ع)، یافتن مقبولیت و جایگاه والای آنان را در گرو قیام شب می‌داند و در واقع، معتقد است که اولیا و عارفان باید به تأسی از انبیای الهی، شب یا پاره‌ای از آن را به راز و نیاز با حق اختصاص دهند:

پس از آن لولاک گفت اندر لقا در شب معراج شاهدباز ما
(مولوی 1360 / 6 / 1183)

نی که به شب احمد معراج رفت؟ برد براقیش به‌سوی سما
(مولوی 1384: 145)

در شب معراج شاه از بی‌خودی صد هزاران ساله ره را کرده طی
(همان: 1081)

در تیره شب چون مصطفی می‌رو طلب می‌کن صفا

کان شه ز معراج شبی بی‌مثل و بی‌اشباه شد

(همان: 235)

چون بخت روسپید شب اندر دعا گذار زیرا دعای نوح به شب مستجاب شد
(همان: 356)

موسی عمران نه به شب دید نور؟ سوی درختی که بگفتش بیا

(همان: 145)

عیسی روزگاری سیاح باش در شب در آب و در گل ای جان تا همچو خر نخسی

(همان: 1084)

گاهی به نظر می‌رسد مولانا با بیان احوال شب‌های وصال خود، قصد دارد از آن احوال، به معراج روحانی تعبیر کند. مثلاً در شب وصال، مثال نیی می‌شود که هم قند می‌نوشد و هم در افغان است:

در وصال شب او همچو نیام قند می‌نوشم و در افغانام

(همان: 635)

گاهی نیز در دل شب، خود مولوی، شب سیاهی می‌شود که از ماه قهر می‌کند و یا در حکم گدای عوری است که بر شاه خشم می‌گیرد و این ویژگی شب معراج است:

من آن شب سیاهم کز ماه قهر کردم من آن گدای عورم کز شاه خشم کردم

(مولوی 1384: 642)

سنایی هم پیش از مولوی، در شب معراجش از چنین نازهای معشوقانه خود سخن گفته بود:

دوش ما را در خراباتی شب معراج بود وانکه مستغنی بُد از ما او به ما محتاج بود

(سنایی 1380: 163)

7- شب، زمان کسب نور یقین: دعاها، نیایش‌ها و راز و نیازهای شبانه

مولانا نه همراه با گریه و زاری، بلکه توأم با عشق و امید است که از

ایمان و یقینی قوی و کامل سرچشمه می‌گیرد:

صد ماه یقینم شد اندر دل شب پنهان صد نور یقین دیدم مشتاق شکی بوده

(مولوی 1384: 867)

وی در مثنوی بیان می‌کند که زید، در اثر یقین و ایمان کامل، شب، خواب را از او ربوده و روزها نیز او را به گرسنگی وادار می‌کند و آن‌گونه در حال یقین است که گویا نغمه‌های بهشت و ضجّه‌های جهنّم را با گوش خود می‌شنود و با چشم خود می‌بیند. (مولوی 173/1/1360)

به نظر مولانا، شب گشایشنده درهای آسمان است:

درهای آسمان را شب سخت می‌گشاید نیک اختریت باشد گر چون قمر نخسی
(مولوی 1232:1384)

وی همچنین شب را محرم اسرار عاشقان حقیقی می‌داند:
اگر مرا تو ندانی بپرس از شب تاری شبست محرم عاشق، گواه ناله و زاری
(همان: 1276)

و معتقد است که شب، بهترین زمان جستن شهر یار است:
گذر از خواب برادر به شب تیره چو اختر که به شب باید جستن وطن یار نهران را
(مولوی 109:1384)

ج- معانی شب

1- شب برقع رخسار شاهد غیبی

شب تتی شاهد غیبی بود *شهرگاه علوم از انان و کجالت باشد* همتای شب
(همان: 163)

شب چیست نقاب روی مقصود *رئال جان علم از انان* کای رحمت و آفرین بران روش
(همان: 486)

2- شب، نشانه‌ای از زلف معشوق ازلی

شب من نشان مویت، سحرم نشان رویت قمر از فلک در افتد، چو نقاب برگشایی
(همان: 1197)

3- شب، مشبّه به استغراق روحانی

اه که چون دلدار ما غم‌سوز شد خلوت شب درگذشت و روز شد

(مولوی 2/1360 / 287)

مولوی در این جا، استغراق روحانی را به شب خلوت عاشقان تشبیه می‌کند. مراد وی از روز نیز بازگشت به خودی است. (زرین کوب 1384: 303)

4- شب مشبّه به تنِ مصطفی

آفتابش چون بر آمد ز آن فلک
با شبِ تنِ گفت: هین ما ودّعک
(مولوی 2/1360 / 215)

5- شب مشبّه به وجود مادی

گر همی خواهی که بفروزی چو روز
هستی همچون شبِ خود را بسوز
(همان / 149/1)

6- شب جلوه ستّاریِ مردِ کامل: عارفان که اغلب اهل تأویل اند، برای

هر پدیده‌ای، حقیقت و باطنی در نظر می‌گیرند. شیخ ابوسعید ابوالخیر در تأویل شب و روز، آنها را به استتار و تجلی تعبیر می‌کند و می‌گوید: «اللیل لیل الاستتار و النهار نهار التجلی.» (محمد بن منور 1376، ج 1: 307)

مولانا که اغلب درون و حال را می‌نگرد، (مولوی 2/1360 / 282) شب را انعکاسی از ستّاریِ مردانِ کامل و بالعکس، روز را نیز انعکاسِ راز آنان می‌داند و می‌گوید:

عکسِ رازِ مردِ حق دانید روز
عکسِ ستّارِش، شامِ چشمِ دوز
(همان / 2/214)

باز و اللیل است ستّاری او
و آن تنِ خاکی زنگاری او
(همان / 2/215)

د- شب‌های خاص

1- شب قدر: شب قدر شبی است عزیز و شریف که طاعت کنندگان آن

شب، عزیز و مشرف می‌شوند. «در اصطلاح سالکان، شبی که سالک را به تجلی خاص مشرف گرداند تا بدان تجلی بشناسد قدر و رتبه خود را به نسبت با محبوب و...» (التهانوی بی‌تا، ج:3: 1304)

مولانا در ابیات زیر شب قدر را به شرکت در مهمانی ساقی ازل و دیدار کردن و ملاقات با معشوق تعبیر می‌کند و معتقد است که در چنین شب عزیز حجات خلق برآورده می‌شود:

شب قدر است وصل او شب قبر است هجر او
شب قبر از شب قدرش کرامات و مدد بیند
(مولوی 1384: 254)

امروز ساقیا همه مهمان تو شدیم
هر شام قدر شد ز تو هر روز عید
(همان: 355)

ز تو هر صباح عیدی ز تو هر شب است قدری
نه چو قدر عامیانه که شبی بود مقدر
(همان: 428)

روا شود همه حاجات خلق در شب قدر
که قدر از چو تو بدری بیافت آن اعزاز
(مولوی 1384: 549)

و گاه شب قدر را مشبه به حق تعالی قرار می‌دهد:

حق، شب قدرست در شبها نهران
تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شبها بود قدر ای جوان
نه همه شبها بود خالی از آن
(مولوی 1360 / 2 / 339)

و گاه آن را مایه رونق روز و شب می‌داند:

این سیاه و این سپید ار قدر یافت
ز آن شب قدرست کاختر وار تافت
(همان / 3 / 508)

2- شب معراج: از منظر مولانا، بهترین زمان عروج انبیا و اولیای الهی،

شب هنگام است؛ زیرا، در همین زمان بود که نبی اکرم (ص) به دیدار

دوست شتافت. به اعتقاد وی، عارفان راستین نیز در چنین شب‌هایی به معراج می‌روند. (ر.ک: مبحث «شب، زمان معراج انبیا و اولیا» در همین مقاله)

نتیجه

به‌طور کلی، از منظر مولانا، شب و روز ظروف مناسبی است برای ذکر و عبادت حق تعالی. طبق این دیدگاه، روزه‌های روز و شب‌زنده‌داری‌ها از یقین مردان حق حکایت دارد، اما از آن‌جا که شب، دارای حال و هوای خاصی است و برقراری ارتباط با عالم غیب در این زمان آسان‌تر صورت می‌پذیرد، بهتر است، شب را برای عبادت و روز را هم برای زندگی اجتماعی اختصاص دهیم.

مولانا از باب تأویل، شب را به‌گونه‌ای توصیف می‌کند که سرشار از شوریدگی، مستی و بی‌خودی است. از دیدگاه مولانا مردان الهی به‌طور ناخودآگاه در شب کوتاه وصال، مجال گفت‌وگو را با معشوق حقیقی پیدا می‌کنند تا هم به‌دور از چشم نامحرمان بدو قربتی یابند و هم با آب توبه گناهانشان را شسته و درد و آلام را از تن‌هایشان بزایند و از ارتکاب گناهان به‌دور مانند.

از منظر مولانا شب در معنی طبیعی آن، زمان خواب و استراحت و تجدید قوا است. این‌که وی زمان شب و سحر را مناسب‌ترین زمان برای عبادت معرفی می‌کند، از باب درمان مرض و ناهنجاری اجتماعی ریا و تظاهر است و یا شب را از آن‌رو که مدتی از حرص و آز مردم می‌کاهد، در حکم گنج رحمت پروردگار می‌داند؛ همچنین مواردی از این قبیل، حاکی از تجلی هوشیاری و اوج کمال او است. این دیدگاه، بیشتر در مثنوی به‌چشم می‌خورد.

مولوی اغلب به جهان درون توجه دارد. بر این اساس، با تفکر در پدیده‌های عالم به‌ویژه شب تاریک که پدیده روز روشن را از کثرت می‌رهاند، به عظمت و قدرت بی‌نظیر حق تعالی پی‌برده، در خلوت توحید پناه می‌گیرد. این نوع نگرش که حاصل غور مولانا در کلام‌الله، عشق و عرفان است، در دیوان شمس بیشتر از مثنوی مشهود است.

در دیوان شمس سخن از زیبایی و بی‌اعتنائی معشوق است. همچنین سخن از هجران و درازی شب فراق و کوتاهی روزهای وصال است. از این‌رو، به نهایت استفاده از زمان شب تأکید دارد.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه. 1372. ترجمه سید جعفر شهیدی. چ 44. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن عربی، محی‌الدین. 1389. فصوص‌الحکم. توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد. چ اول. تهران: کارنامه.
- ابوطالب مکی. 2005م / 1426ه. قوت‌القلوب، ظبطها و صححها و علق علیها عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی. ج 1. الطبعة الثانية. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اسداللهی، خدابخش و بهنام فتحی. 1390. «اندیشه توحیدی سنایی در مقایسه با ابن عربی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال 7. ش 24. صص 9-36.
- انصاری، خواجه عبدالله. 1377. مجموعه رسائل فارسی. به تصحیح، مقابله، مقدمه و فهارس محمد سرور مولایی. ج 2. چ 2. تهران: توس.
- بقلی شیرازی، روزبهان. 2005م / 1426ق. مشرب‌الارواح. ظبطها و صححها و علق علیها عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی. الطبعة الاولى. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____. 1385. شرح شطحیات. با مقدمه و تصحیح هانری کرین. چ 5. تهران: طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- بیانی، شیرین. 1384. «مولانا جلال‌الدین و راز آفرینش». در تحفه‌های آن جهانی (سیری در زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی). به کوشش علی دهباشی. چ 2. تهران: سخن.
- پورنامداریان، تقی. 1386. دیدار با سیمرغ. چ 4 (ویراست سوم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

التهانوی، محمد اعلی بن علی. بی تا. کشف اصطلاحات الفنون. ج 3. بیروت: دار صادر.

حکمت، نصرالله. 1384. حکمت و هنر در عرفان ابن عربی. ج 1. تهران: فرهنگستان هنر.

زرین کوب، عبدالحسین. 1384. نردبان شکسته. ج 2. تهران: سخن.

سرلو، خوان ادواردو. 1389. فرهنگ نمادها، ترجمه مهرانگیز اوحدی. ج 1. تهران: داستان.

سنایی، مجدودبن آدم. 1377. حقیقة الحقیقة و شریعة الطریقة. با تصحیح و تحشیه مدرس رضوی. ج 5. تهران: دانشگاه تهران.

_____ 1380. دیوان سنایی، به سعی و اهتمام مدرس رضوی. ج 5. تهران: سنایی.

شمیسا، سیروس. 1377. فرهنگ اشارات ادبیات فارسی. ج 2. ج 1. تهران: فردوس.

شوالیه، ژان و آلن گربران. 1385. فرهنگ نمادها. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. ج 4. ج 1. تهران: جیحون.

شیروانی، علی. 1385. نهج الفصاحه. ج 22. قم: دارالفکر.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. 1372. منطق الطیر. به اهتمام سیدصادق گوهرین. ج 9. تهران: علمی و فرهنگی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. 1384. تذکرة الاولیاء. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرستها از محمد استعلامی. ج 15. تهران: زوآر.

غزالی، محمدبن محمد. 1384. احیاء علوم الدین. مترجم: مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین حسین خدیو. ج 1 و 3 و 4. ج 5. تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزمان. 1375. شرح مثنوی شریف. ج 3. ج 8. تهران: علمی و فرهنگی.

قیصری، داودبن محمود. 1383. شرح فصوص الحکم. به کوشش جلال الدین آشتیانی. ج 2. تهران: علمی و فرهنگی.

محمدبن منوّر. 1376. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی. ج 1. ج 3. تهران: آگاه.

مصفا، محمدجعفر. 1370. با پیر بلخ. چ 2. تهران: خوشه.
مطهری، مرتضی. 1377. گفتارهای معنوی. چ 18. قم: صدرا.
مولوی، جلال‌الدین محمد. 1360. مثنوی معنوی. به تصحیح نیکلسون. چ 7. تهران:
امیرکبیر.

_____ . 1369. فیه مافیہ. تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر.

چ 6. تهران: امیرکبیر.

_____ . 1384. کلیات غزلیات شمس تبریزی. چ 18. تهران:

امیرکبیر.

نیکوبخت، ناصر و سعید بزرگ بیگدلی و حسن حیدرزاده. 1387. «تصرفات
مولانا در حکایات صوفیه»، فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی و
اسطوره‌شناختی، س 4. ش 13. صص 193-222.

همایی، جلال‌الدین. 1384. «مولوی چه می‌گوید؟»، در تحفه‌های آسمانی (سیری در زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی). به کوشش علی دهباشی.
چ 2. تهران: سخن.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

The Holly Quran.

Nahj-olbalāgheh. (۱۹۹۳/۱۳۷۷SH). Tr. by Seyyed Ja'far Shahidi. ۴th ed. Tehran: Enteshārāt o āmouzesh-e enqelāb-e eslāmi.

‘Attār Neishābouri, Farid-oddin Mohammad. (۱۹۹۳/۱۳۷۷SH). *Manteq-ottayr.* Ed. by S. Sādeq Gowharin. Tehran: Elmi o farhangi.

‘Attār Neishābouri, Farid-oddin. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Tazkerat-ol-owliā.* Ed. by Mohammad Este'lāmi. ۱st ed. Tehran: Zavvār.

Abu-Tāleb Makki. (۲۰۰۵/۱۴۲۶AH). *Qout-ol-qoloub.* Ed. by ‘Asem Ebrāhim Al-Kayyali Al-Hosseini. ۲nd ed. Beirut: Dār-ol-kotob al-elmiyyah.

Ansāri-e Heravi, Khājeh ‘Abd-ollāh. (۱۹۹۸/۱۳۷۷SH). *Majmou'eh rasāel-e Khājeh ‘Abd-ollāh Ansāri.* Ed. by Mohammad sarvar Mowlāei. Tehran: Tous.

Asad-ollāhi, Khodābakhsh and fathi, Behnām. (۲۰۱۱/۱۳۹۰SH). “Andishe-ye Towhidi-e Sanāei dar moqāyese bā Ibn Arabi”, *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*, No ۲۴.

Baqli-e Shirāzi, Rouzbahān. (۲۰۰۵/۱۴۲۶SH). *Mashrab-ol-arwāh.* Ed. by ‘Asem Ebrāhim Al-Kayyali Al-Hosseini. Beirut: Dār-ol-kotob al-elmiyyah.

Baqli-e Shirāzi, Rouzbahān. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Shar'h-e Shat'hiāt.* Ed. by Harry Corbin. Tehran: Tahouri.

Bayāni, Shirin. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). “Mowlānā o rāz-e āfarinesh”, In *Tohfe-hā-ye āsemāni (seiri dar zendegi o āsār-e Mowlānā Jalāl-oddin Roumi)*. Tehran: Sokhan.

Chevalier Jean & Alain Guerbrant. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Farhang-e Nemād-hā (Dictionary of symbols)*. Tr. & Research by Soudābe Fazāeli. Vol. ۴. Tehran: Jeyhoon.

Cirlot, Juan Eduardo. (۲۰۱۰/۱۳۸۹SH). *Farhang-e namād-hā (A dictionary of symbols)*. Tr. by Mehrangiz Owhadi. Tehran: Dastān.

Forouzānfār, Badi'-ozzamān. (۱۹۹۶/۱۳۷۵SH). *Shar'h-e Masnavi-e sharif.* Tehran: ‘Elmi o farhangi.

Ghazzālī, Abu-‘Hāmed Mohammad. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *E'hiā-'e 'oloum-eddin.* Tr. By Mo'ayyed-oddin Mohammad Kharazmi. With the Efforts of Hosein Khadiv Jam. ۵th Ed. Tehran: ‘Elmi o farhangi.

Hekmat, Nasr-ollah. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Hekmat o honar dar erfān-e Ibn Arabi.* Tehran: Farhangestān-e honar.

Homāei, Jalāl-oddin. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). “Mowlavi che migouyad?”, In *Tohfe-hā-ye āsemāni (seiri dar zendegi o āsār-e Mowlānā Jalāl-oddin Roumi)*. Tehran: Sokhan.

Ibn-e ‘ARabi, Mo'hia-ddin. (۲۰۱۰/۱۳۸۹SH). *Fosous-ol hekam.* Tr. By Mohammad ‘Ali Movahed and Samad Movahed. Tehran: Kārnāme.

- Mohammad Ibn Monavar. (۱۹۹۷/۱۳۷۶SH). *Asrār-ottowhid fi maqāmāt-e sheikh Abu-Saeed*. Introduction, Foreword and Ed. By M.Rezā Shafi'ei Kadkani. ۳rd ed. Tehran: Āgāh.
- Mosaffā, Mohammad Ja'far. (۱۹۹۱/۱۳۷۰SH). *Bā pir-e balkh*. ۲nd ed. Tehran: Khousheh.
- Motahhari, Morteżā. (۱۹۹۸/۱۳۷۷SH). *Goftār-hā-ye ma'navi*. ۱st ed. Qom: Sadrā.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۱۹۸۱/۱۳۶۰SH). *Masnavi Ma'navi*. Ed. by R. A. Nicholson. ۷th ed. Tehran: Amirkabir.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۱۹۹۰/۱۳۶۹SH). *Fih mā fih*. Ed. by Badi'-ozzamān Forouzānfar. ۶th ed. Tehran: Amirkabir.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Koliyāt-e Shams*. ۱st ed. Tehran: Amirkabir.
- Nikoubakht, Nāser; Saeed Bozorg Bigdeli and Hasan Heidarzādeh. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). "Tasarrofāt-e Mowlānā dar hekāyāt-e soufiyeh", *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*, No ۱۳.
- Pournamdāriān, Taqi. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Didār bā Simorgh*. ۳rd ed. Tehran: Pazhouheshgāh-e 'Oloum-e Ensāni.
- Qeisari, Davoud. (۲۰۰۴/۱۳۸۳SH). *Shar'h-e Fosous-ol-'hekam*. With the Efforts of Seyyed Jalāl Āshtiāni. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Sanāei Ghaznavi, Majdoud ibn Ādam. (۱۹۹۸/۱۳۷۷SH). *Hadiqat-ol-'haqiqah wa shari'at-ottariqah*. Ed. by Modarres Razavi. Tehran: University of Tehran.
- Sanāei-e Ghaznavi, Abu-lmajd Majdoud ibn Ādam. (۲۰۰۱/۱۳۸۰SH). *Divān*. Ed. By Modarres Razavi. Tehran: Sanāei.
- Shamisā, Sirous. (۱۹۹۸/۱۳۷۷SH). *Farhang-e eshārāt-e adbyāt-e Farsi*. Tehran: Ferdowsi.
- Shirvāni, Ali. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Nahj-ol-fasāha*. ۲nd ed. Qom: Dār-ol-fekr.
- Tahānawi, Mohammad Ali. (?). *Kashāf-e estelā'hāt-el-fonoun*. Beirut: Dār Sāder.
- Zarrinkoub, Abd-ol-hosseini. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Nardebān-e shekasteh*. ۲nd ed. Tehran: Sokhan.