

فرآیند درونی سازی در مثنوی معنوی

بهزاد امینی* - دکتر علیرضا مظفری

کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

چکیده

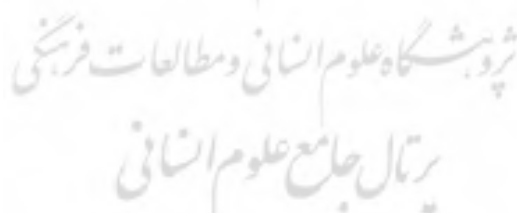
درونی سازی در اصطلاح به معنای پذیرش باورها، ارزش‌ها، نگرش‌ها و معیارهای سازگاری با آنها، به مثابه آن چیزهایی است که به خود فرد تعلق دارد. به بیانی روشن‌تر درونی سازی، انتقال از عوامل بیرونی به احساسات شخصی و باورها، به عنوان بنیاد رفتار فرد است. مولوی از جمله عارفانی است که به درونی سازی توجه ویژه‌ای داشته است و در مثنوی معنوی جنبه‌های مختلف درونی سازی، از جمله درونی سازی خدا، سیر و سلوک، اعمال عبادی و تفسیر قرآن را بیان کرده است. مقاله حاضر ضمن بررسی سابقه درونی سازی در صدر اسلام، فرقه‌های اسلامی و تفکرات متصوفه و عرفا، نظرگاه‌های مولوی را درباره جنبه‌های مختلف درونی سازی در مثنوی بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مثنوی، درونی سازی، تشخیص خدا، سیر و سلوک، تفسیر درون‌گرایانه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۴/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۱۰/۲۰

*Email: Amini2278@gmail.com (نویسنده مسئول)



مقدمه

درونی سازی^۱ در اسلام سابقه‌ای بس طولانی دارد و در واقع از همان آغاز با اسلام عجین بوده است. با مراجعه به احادیث متنوعی که از پیامبر (ص) نقل شده است، می‌توان نمونه‌های زیادی از درونی سازی را مشاهده کرد. البته باید به این نکته اشاره کرد که این احادیث بیشتر در مورد درونی سازی اعمال عبادی بوده است و به جنبه نیت در اعمال توجه دارند. از آن جمله می‌توان به حدیث زیر اشاره نمود: پیامبر (ص) فرموده است: «انما الاعمال بالنیات، و انما لکل امری ما نوى». اعمال به نیت‌ها بستگی دارد و با هرکس مطابق نیتش رفتار می‌شود. (بخاری ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۵)

¹Internalization

از میان فرقه‌های مذهبی اسلام که درونی‌سازی در آنها مطرح شده است، می‌توان به فرقه‌های اشعری، بیه‌سیه، یونسیه و بخصوص فرقه اسماعیلیه اشاره کرد.

امام محمد غزالی که خود یکی از بزرگان اشعری است، به جنبه درونی‌سازی اعمال عبادی توجه داشته است و می‌گوید: «روح همه اعمال، نیت است و حکم وی راست، و نظر حق تعالی از عمل به نیت است؛ و رسول (ص) از این گفت که: "خدای تعالی به صورت و مال شما ننگرد، به دل و کردار شما بنگرد"، و نظر به دل از آن است که محل نیت است.» (غزالی ۱۳۶۱، ج ۲: ۷۴۳)

اگر بگوییم که از میان فرق اسلامی هیچ کدام به اندازه اسماعیلیان به درونی‌سازی اهمیت نداده‌اند، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. «اسماعیلیان را باطنیه خوانند؛ زیرا می‌گویند هر ظاهری را باطنی است و شریعت را باطنی است غیر از ظاهر آن.» (مشکور، بی‌تا: ۱۲۵)

البته برخلاف آزادترین تفسیر و تأویل‌های صوفیان، در باطن‌گرایی اسماعیلیه، به هیچ وجه کوششی برای ربط دادن تأویل‌های مجازی آیات قرآنی با امور تجربی که می‌توانست زمینه و مأخذی برای آنها به شمار آید، نمی‌شد. (مارشال ۱۳۶۹: ۲۶) برای مثال، پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «ملائک به خانه‌ای که در آن سگ باشد، داخل نمی‌شود.» مطابق شیوه باطنیه چنین معنا می‌شود: منظور از ملائک، اشراق قدسی است و منظور از سگ، رذایل نفسانی و بالاخص غضب، و منظور از خانه، خانه دل است، و لذا معنای حدیث مذکور این است که اشراق قدسی نصیب دلی که آکنده از رذایل است، نمی‌گردد. (سروش ۱۳۷۹: ۱۲۳)

در واقع برخلاف فقها که علم آنها راجع به عبادت و معاملات ظاهر است و گویی جز با جوارح ظاهر سروکار ندارند، معرفت صوفیه بر اعمال و اطوار قلب مبتنی است و سروکار آنها با احوال و مقامات باطنی است. از این رو صوفیه، فقها را اهل ظاهر می‌خوانند و خود را اهل باطن می‌دانند. (زرین کوب ۱۳۶۲: ۳۵-۳۴)

از جمله آموزه‌های اساسی عارفان، پی بردن به پدیده «درونی کردن خدا» در بشر، اعم از عارف و عامی است، که رابطه‌ای محکم با آموزه‌هایی همچون وحدت وجود و تجلیات اسماء در بُعد نظری و نیز رواداری و تسامح در برابر دیگر عقاید در بعد عملی دارد. این اصل، پیامد این عقیده است که مقام حق بی‌نهایت وجود است و وجود بی‌نهایت قابل اکتنا نیست؛ یعنی به چنگ عقل و خیال و وهم و حس نمی‌آید؛ آنچه از حق قابل درک است، تجلیات اسماء او است. حال که حقیقت قابل اکتنا نیست، هر آنچه به عنوان حق مورد عبادت قرار گیرد، عبارت است از تجلیات او که به حسب طاقت و ظرفیت ادراکی فرد حاصل شده است؛ همان‌طور که دریا در ظرف و تور هیچ صیادی قرار نمی‌گیرد، اما هر چه در ظرف بماند نیز نشانی از دریا دارد.

از طرفی حق با همه اسماء و صفات گوناگونش، هر دم تجلیاتی متنوع و بی‌نهایت دارد و از سویی دیگر، دریافت تجلی از جانب عبد، منوط به سنخیت بین متجلی و متجلی‌له است و از جانب سوّم، این تجلیات هم‌سنخ نیز در هر فرد بر طبق ساختارهای وجودی و ویژگی‌های شخصی‌اش صورت‌بندی و قالب‌ریزی می‌شود. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت: «هر عارف یا سالک، خدای خویش را در قالبی

حاصل از تجلی اسم خاص از سویی، و صورت بندی خیال خلاق خویش در اعتقادش به صورتی ویژه با نامی خاص و برجستگی هایی منحصر به فرد از دیگر سو، می یابد. پس ربّ و معبود او خدایی است محصول روند فوق الذکر که در نهایت در ذهن او حائز تصویری ویژه می گردد. تصویری که در نهایت از راه خاص متجلی شده است و مخلوق خیال خلاق عارف یا سالک در ساحت ذهن اوست؛ بر این اساس، ناروا نیست اگر عارف و سالک را از وجهی عابد مخلوق خویش و نه عابد خالق خویش بدانیم. و این است معنای درونی سازی خدا. (رحیمیان ۱۳۸۹: ۸۶-۶۳)

در یکی از ابیات ترجمان الاشراف ابن عربی می خوانیم: «او من را می ستاید (تسبیح می گوید) و من او را،/ و او من را می پرستد، و من او را،/ چگونه وی می تواند مستقل باشد،/ هنگامی که من او را کمک می رسانم؟

من، در معرفت خود نسبت به ذات وی، او را خلق می نمایم.» (شیمل ۱۳۸۷: ۴۳۸-۴۳۷) در بعد عملی، این قاعده مبین این نکته نیز هست که هر کس حق را خدای خویش (خدای من) می داند و با او احساس صمیمیت و ربطی خاص دارد که حاصل همین درونی کردن خداوند و سازگار ساختن آن مطلق بی نهایت و بی تعین با تعینات و ویژگی های درونی فرد - البته، با قید کامل دانستن و همواره فراتر دانستن او - و پرستش او به وصف تعالی و تقدس است. (رحیمیان ۱۳۸۹: ۸۶-۶۳)

نگارندگان بر آن هستند که هر نوع درونی سازی خدا، در واقع نوعی شخصی سازی به همراه دارد و به عبارت دیگر، هر فرد به خدایی که درونی کرده است، تشخص خاصی می بخشد و ماحصل درونی سازی خدا، شخصی سازی او است.

عرفا همان گونه که خدا را درونی کرده اند، راه او را هم درونی می انگارند: «راه طالب، خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند "و فی انفسکم أفلا تبصرون". همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل، "القلب بیت الله" همین معنی دارد.» (مبیدی ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۳)

مناسک دینی نکته اساسی دین نیست، بلکه وسایط و ابزارهایی است که خدا برای رسیدن به حقایق، در اختیار ما می گذارد؛ مشربی که به بهترین صورت حلاج عرضه کرده است. در عمل به مناسک دینی و شیوه ای که آن را به کار می بندند، نیت بیش از موضوع صوری و دقیق آن اهمیت دارد، روحی که با متن این اعمال همراه است و لازمه آن فراهم کردن نوعی تعلیمات شفاهی و توسل به روش اخلاقی، یعنی رعایت راه و طریقت است. (ماسینیون ۱۳۶۶: ۲۸۳-۲۸۲)

آنچه پیترورنفلس، دانشمند علم الهیات و از پیروان کلیسای جدید در مورد کتاب مقدس می گوید، درباره قرآن نیز صادق است. «هر انسانی عقاید خود را در کتاب مقدس می یابد، خصوصاً آنجا که در پی عقاید ویژه و مخصوصی است.» (گلدزیهر ۱۳۸۳: ۲۹) در اسلام نیز هر جریان فکری، خواهان آن است که عقاید خود را با قرآن تطبیق دهد و در پی آن است که سندی برای حقانیت خود از اسلام اخذ کند و خود را که موافق آن چیزی نشان دهد که رسول خدا (ص) آورده است. به همین دلیل هر اندیشه ای در این دین

برای خود جایگاهی قائل است و برای حفظ این جایگاه می‌کوشد. از این روی و با توسل به روش تفسیری، روشی جدید برای تفسیر قرآن به وجود آمده است که تفسیر سطحی از قرآن را به چالش می‌خواند. (همانجا)

جنبه‌های درونی‌سازی در مثنوی معنوی

درونی‌سازی خدا و معرفت او

هر شخص دو تصور متفاوت ولی مرتبط با هم از خدا دارد: نخست، تصویری عام و برونی از خدا که معتقدات و باورهای شرعی موجد آن تصور است؛ اوصاف و حکمت و ارادهٔ چنین خدایی هیچ نسبتی با انتظارات و علایق انسانی ندارد؛ این همان خدایی است که هنگام انجام اعمال و مناسک دینی و شرعی با آن سر و کار داریم؛ دوم، تصویری شخصی و درونی شده از خدا است که علایق و انتظارات و محدودهٔ معرفتی هر فرد انسانی برایش ساخته است؛ این همان خدایی است که در اغلب اوقات و لحظه‌ای فراغت از شریعت و اعمال آن، با او سر و کار داریم.

تصور اخیر، فطری‌ترین و ابتدایی‌ترین تصویری است که مردم از خدا به دست می‌آورند. اهل شریعت در اثر غلبهٔ تصور نخستین، مجال چندانی به حضور تصور دوم نمی‌دهند یا کاملاً آن تصور شخصی را از میان برداشته‌اند؛ اما اهل طریقت در اثر ارضاء‌شدگی بیشتر با تصور دوم، عرصهٔ ذهن خود را برای حضور تصور اول تنگ‌تر ساخته‌اند؛ اما خلاف اهل شریعت نمی‌توانند به طور کامل تصور اولی را به نفع تصور ثانوی کنار بگذارند. در یک سخن، وجه مشترک همهٔ نحله‌های گنوسی و صوفیانه، دل مشغولی آنها است با این تصور فطری، شخصی، ابتدایی و درونی شده از خدا؛ خدایی که عرفا و متصوفهٔ ما با او سر و کار دارند، نه آن خدای برونی و همگانی عرش‌نشین اهل شرع، بلکه آن خدای شخصی و درونی شده‌ای که حاصل تمام تصورات و انتظارات بشری و شخصی آنها است. چنین تصویری آنها را به فکر عشق‌ورزی و دوستی و حتی گستاخی با خدا و اتحاد با او می‌اندازد. تعبیری که عرفا از این خدای درونی شده دارند، همان است که عین‌القضاة می‌گوید: «طالبانِ خدا او را در خود جویند؛ زیرا که او در دل باشد و دل در باطن ایشان است.» (عین‌القضاة همدانی ۱۳۷۰: ۲۸۷)

طوطی‌ای کاید ز وحی آواز او
پیش از آغاز وجود، آغاز او
اندرون توست آن طوطی نهان
عکس او را دیده تو بر این و آن
(مولوی ۱۷۱۸-۱۷۱۷/۱/۱۳۷۸)

خدایی که حلاج و بایزید بسطامی و امثال آنها مدعی اتحاد با او شده‌اند، نه آن خدای برونی اهل شرع، بلکه آن خدای درونی شده و شخصی آنها است. نیکلسون بیت ۳۰۵۵ از دفتر اول مثنوی^(۱) و ابیات پیش از

آن را نیز با بیتی از حلاج هم معنی می‌داند که می‌گوید: خدای خود را به چشم دل خود دیدم. گفت: کیستی؟ گفتم: تو.^(۲) (نجاری و احمد نژاد ۱۳۹۲: ۵)

نسبت خدای بیرونی اهل شریعت با این خدای درونی شده اهل طریقت، نسبت شمع و بازتاب‌های بی‌نهایت آن در آینه‌های بی‌شمار آینه‌خانه است. (مظفری ۱۳۹۱: ۶۵۰-۶۲۷)

اهل طریقت، تصور خدا را جایگزین عین ذات او کرده‌اند؛ این مانند آن است که آینه‌های آینه‌خانه، بازتاب شمع در دل خود را عین شمع می‌پندارند. شهیدی در شرح خود بر این بخش از مثنوی گفته است: «تجلی ذات حق در موجودات، برحسب استعداد هر موجود است، نه آن که معاذالله آن تجلی اوست، چنان که آینه هر نقش را می‌نماید و خود آن نقش نیست.» (شهیدی ۱۳۷۳، ج ۵: ۳۵۴)

مصدق این سخن از زبان حافظ شنیدنی است، آنجا که می‌گوید:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که درآینه کرد این این همه نقش در آینه اوهام افتاد
همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
(حافظ ۱۳۸۵: غزل ۱۱۱)

خود مولانا می‌گوید: «...أنا عند ظنّ عبدی بی؛ من آنجام که ظنّ بنده من است؛ به هر بنده مرا خیالی است و صورتی است؛ هر چه او مرا خیال کند، من آنجا باشم.» (مولوی ۱۳۶۲: ۴۹)

عشق صورت‌ها بسازد در فراق نامصور سر کند وقت تلاق
که منم آن اصل اصل هوش و مست بر صور آن حسن عکس ما بده ست
پرده‌ها را این زمان برداشتم حسن را بی‌واسطه بفراشتم
زانکه بس باعکس من در یافتی قوت تجرید ذاتم یافتی
(مولوی ۱۳۷۸/۱/۳۲۷۸-۳۲۷۷)

با تکیه بر آیات گوناگون قرآن می‌توان مبنای «وحدت وجود» یا «تجسیم» یا هر نوع دیگری از خداپرستی را پیدا کرد. تنها خصیصه اجتناب‌ناپذیر هر تصویری از خدا که مبتنی بر قرآن باشد، وحدت او است. تا زمانی که برابر یا شریکی به او نسبت ندهیم، هر تصویری از خدا را می‌توان راست‌کیشانه پنداشت. مولوی به صراحت راجع به تشخیص خدا سخن نمی‌گوید. با توجه به اینکه او در سنت اسلامی رشد کرد و با خدای نامتشخص و بسیار متعالی هم سروکار داشته است، به خود اجازه نمی‌دهد که خدا را بیش از حد ملموس سازد. از سوی دیگر، مثنوی کتابی تعلیمی است؛ به همین خاطر مولانا مطالب را با احتیاط بیشتری بیان می‌کند تا مورد آزار سطحی‌نگران مذهبی قرار نگیرد.

چه بسا اگر مولوی همچنان که در دیوان شمس با بی‌پروایی تمام عقایدش را بیان کرده است، در مثنوی هم این روال را ادامه می‌داد، سرنوشتی همانند حلاج پیدا می‌کرد. به همین دلیل او ترجیح می‌دهد که سر دلبران را در حدیث دیگران بیاورد و خدای درونی شده و مشخص خود را از زبان شبان بیان می‌کند:

خوش‌تر آن باشد که سردلبران گفته آید در حدیث دیگران
(مولوی ۱۳۷۸/۱/۱۳۶)

در مثنوی بر خدای مشخص تأکید شده است و خدا موجودی تلقی شده است که می‌توان به او با واژه «تو» خطاب نمود. به علاوه خدای مشخصی که در مثنوی تصویر شده است، خدای انسان‌وار است. البتّه

این بدان معنا نیست که در تمام موارد خدای متشخص انسان وار است، بلکه دست کم در برخی موارد چنین است.

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق
(مولوی ۱۳۷۸/۴/۱۱۹۴)

مولوی در داستان موسی و شبان، صراحتاً به این تصویر از خدا اشاره می‌کند. این تصویر از خدا مورد تأیید موسی قرار نمی‌گیرد، اما اصل داستان نشان می‌دهد که اختلاف اسامی میان موسی و شبان، اختلاف در تشخص یافتن یا تشخص نیافتن خدا است. اما هر چه باشد، هر دو تصویر در این داستان آمده است. شبان در توصیف تجربه خود از ذات خدا به کلامی توسل می‌جوید که موسی آن را کفر می‌داند. تصویر شبان از خدا از جهات زیادی به انسان شباهت دارد و همانند انسان به غذا و خواب محتاج است و ویژگی‌های انسانی را - البته در حد و اندازه مقام الوهیت دارا است. نکته جالب توجه این که مولوی هر دو تصویر از خدا را به رسمیت می‌شناسد و خدای هر دو (موسی و شبان) را واحد می‌داند، اما یکی در مقام تنزیه و نامتشخص و دیگری در مقام تشبیه و متشخص. (قبری ۱۳۸۷: ۶۴-۶۰)

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامهات شویم شپش‌هایت کشم شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت وقت خواب آید بروم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من ای به یادت هی‌هی و هی‌های من
(مولوی ۱۳۷۸/۲/۱۷۲۴-۱۷۲۱)

موسی به سبب این سخنان به ظاهر کفرآمیز، شبان را سرزنش می‌کند، اما خداوند موسی را عتاب می‌کند خدا با موسی از دو بابت است: یکی به دلیل گسستن رابطه بنده با خدا و دیگری بنا به اظهار زرین‌کوب، اصرار موسی در تنزیه ذات خدا. شبان با اوصاف خود چنان می‌نماید که از راه تشبیه، منزلت خدا را تا حد بشری پایین می‌آورد و موسی با پایه‌های فکری مبتنی بر تنزیه به پرخاشگری با او می‌پردازد. اگر روی سخن شبان در نجوای تنهایی اش خدای درونی شده او باشد، وقتی که خدای برونی موسی به موسی نهیب می‌زند که «بنده ما را ز ما کردی جدا» این بدان معنی است که در ذهن مولانا تفکیک و جدایی میان خدا و جلوات او در دل بندگانش جایی ندارد، وگرنه عتاب موسی از سوی خدا برای فصل شبان از او بی‌وجه می‌نمود. از سوی دیگر این عتاب نشان دهنده خطای تصور موسی از خدا است که او را همواره در بیرون از خود جست‌وجو می‌کرد - آن‌گونه که تمام اهل شریعت بدین باور هستند - اما وقتی که از خود خدا می‌شنود که غیریتی میان خدای او و شبان نیست، با شرمساری در پی شبان می‌افتد و می‌گوید:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دینست و دینت نور جان ایمنی وز تو جهانی در امان
(مولوی ۱۳۷۸/۱۷۸۵-۱۷۸۴)

اینکه مولوی خدا را موجودی متشخص معرفی کرده است، از گفت‌وگوهای خود با خدا، چه از زبان خود و چه از زبان دیگران و چه در قالب دعا و نماز و ... نیز آشکار است و بخش عظیمی از اشعار او بر

اثبات جنبه متشخص بودن خدا دلالت دارد. اشعار دعایی مولوی همه مؤید و گویای این ادعا هستند؛ یعنی هم وجود خدا را اثبات می کنند و هم جنبه متشخص بودن او را مورد تأکید قرار می دهند. (قنبری ۱۳۸۷: ۶۴-۶۰)

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی زاری از ما نی، تو زاری می کنی
(مولوی ۱۳۷۸/۱/۵۹۸)

درونی سازی سیر و سلوک

تبیین راه های مختلف سلوک الی الله و علل آن، که به عدد انفس خلایق دانسته شده است و نیز علت انحصاری بودن برخی ریاضت ها و ادویه روحانی نظیر اذکار و اوراد خاص و نحوه و تعداد ذکر و کیفیت تلقی آن در طریقت، توضیح عوامل تفاوت شیوه های زیست زاهدانه - عابدانه یا عاشقانه و نیز مدل های گوناگون دین داری مردم مانند تکلیف گرایان - معامله گران یا شاکران و محبان و مانند آن نیز برحسب نحوه اعتقاد آنها در باب خدای مورد پرستش و مورد مواجهه آنها قابل درک است؛ یعنی هر چهره از خدا، چهره ای از دین را در بردارد و هر چهره ای از دین نوعی دین داری را می طلبد.

این روش ها مختلف بیند برون ز آن خیالات ملون ز اندرون
این در آن حیران شده کان بر چی است هر چشمنده آن دگر را نافی است
آن خیالات از نبد نامؤتلف چون ز بیرون شد روش ها مختلف
(مولوی ۱۳۷۸/۵/۳۲۷-۳۲۵)

«مسلماً رابطه انسان و خدا در جایی مطرح خواهد شد که تصویری متشخص از خدا ارائه کنیم و آلا با خدای کلی هرگز نمی توان رابطه برقرار کرد.» (قنبری ۱۳۸۹: ۸۶-۷۱)

همان طور که گفته شد، مولانا از جمله عارفانی است که به خدای درونی شده و متشخص اعتقاد دارد. به این خاطر سیر و سلوکی درونی را بر می گزیند. او اعتقاد دارد که قبل از هر چیز باید به تزکیه درون پرداخت و آن را صیقل داد تا جلوه گاه خداوند قرار گیرد. او در مثنوی و در داستان رومیان و چینیان از اسرار درون و ناشناخته وجود آدمی، سیر و سلوک درونی و کشف و شهودی که برای عارف و سالک رخ می دهد، پرده برداشته است. کشف و شهودی که از این راه برای صوفیان حاصل می شود، در لایه های درونی ذهنشان نمایان می شود سپس در دل هایشان بارور می شود و به بوته عمل می رسد. (گلی زاده و گبانچی ۱۳۹۲: ۴-۳)

البته تزکیه نفس در سیر و سلوک مولانا اولین مرحله است. مرحله ای که راه را برای رسیدن به مراحل دیگر هموار می کند؛ چون سیر و سلوک مورد نظر مولوی نهایتاً به عشقی سوزان بدل می شود. از نظر مولانا زمین و زمینیان وجودی عینی دارند. آسمان به مثابه سایبانی است، جایگاه سیر نیست و نمی توان در آسمان به سیر پرداخت. از این رو او دل را وادی سیروسلوک انسان برای وصول به حق و تحقق مقام خلیفه اللهی می داند.

آب استاده که سیر استش نمان تازه ترخوش تر ز جوی های روان

کاو درون خویش چون جان و روان سیر پنهان دارد و پای روان

(مولوی ۱۳۷۸/۴/۱۰۹۳-۱۰۹۲)

عارفان بر این باورند که رهرو در پایان سیر، سرانجام با فرامن خود دیدار می‌کند و درمی‌یابد که هرچه هست در درون خود او است که همان دیدار با «دئنا» در عرفان زردشتی و داستان سفر سیمرغ، در منطق الطیر عطار و برخورد با سیمرغ است. سیمرغ پس از گذر از هفت وادی چون به خود می‌نگرند، سیمرغ را می‌بینند. به گفته عطار و مولانا، سیمرغ در درون ما است. (نجم‌آبادی ۱۳۸۹: ۲۷۲)

چيست اندر خم که اندر نهر نيست؟ چيست اندر خانه کاندر شهر نيست؟

اين جهان خم است و دل چون جوی آب اين جهان حجره است و دل شهر عجب

(مولوی ۱۳۷۸/۴/۸۱۱-۸۱۰)

مولانا در دو حکایتی که در دفتر ششم مثنوی آورده است، به زیبایی تمام بیان می‌کند که خدا را نباید در خارج از وجود خود جست‌وجو کرد، بلکه او را باید در درون خود جست. یکی از این داستان‌ها، «قصه فقیر روزی طلب، بی‌واسطه کسب» است. خلاصه داستان به شرح ذیل است: فقیری مفلس در نماز و دعا از خداوند رزقی بی‌سعی درخواست کرد تا باشد که از نکبت برهد. او مدتی مدید بر این کار بود تا آنکه شبی در خواب هاتفی بدو گفت: گنج پاره‌ای در میان کاغذ پاره‌های فلان کتاب‌فروش هست.

فقیر به دکان وراق رفت و گنج‌نامه را یافت و به خلوت رفت و آن را خواند. در گنج‌نامه چنین آمده بود: به بیرون شهر می‌روی، فلان بارگاه را می‌یابی. پشت بدان می‌کنی و روی به قبله می‌آری. تیری در کمان می‌نهی. هر جا تیر افتاد، همان جا را می‌کوی و گنج را می‌یابی.

فقیر به چابکی دوید و کمان‌های سخت و محکم آورد و تیرها به چله نهاد و پرانید و محل سقوط تیرها را برکاوید، ولی از گنج خبری نشد. او که از یافتن گنج مأیوس شده بود، در اثنای نیایش با دلی شکسته از حضرت حق خواست که راز گنج‌نامه را بر او مکشوف دارد. در این اثنا هاتف غیبی بدو گفت: دستور این بود که تیر در کمان گذاری، اما چرا سرخود زه کمان برکشیدی؟! آخر که گفتت کمان را با تمام قوت برکش؟!!

اینک برخیز و تیر در کمان نه، اما زه بر مکش. بگذار تیر خود به خود از کمان فرو افتد. فقیر بر همان نهج عمل کرد، تیر پیش پایش افتاد و فوراً آن مکان برکاوید و گنج یافت.

طالب گنجش مبین خود گنج اوست دوست کی باشد به معنی غیر دوست

سجده خود را می‌کند هر لحظه او سجده پیش آینه ست از بهر او

گر بدیدی ز آینه او یک پیشیز بی‌خیالی زو نماندی هیچ چیز

(مولوی ۱۳۷۸/۴/۲۲۶۱-۲۲۵۹)

داستان دیگری که مولانا در آن سیر و سلوک درونی را مطرح کرده است، «حکایت آن شخص که خواب دید که آنچه می‌طلبی از یسار، به مصر وفا شود» است. مولانا در حکایت اول به این نکته اشاره کرد که گنج (خدا) از انسان دور نیست. اما او در این حکایت با صراحت بیان می‌کند که گنج (خدا) در درون

انسان است. او می‌گوید که هدف از سیر در آفاق که خداوند انسان را به آن سفارش می‌کند، این است که بنده عاقبت به درون خود رجوع کند و حقیقت را آنجا بیابد: در اینجا خلاصه‌ای از این داستان را می‌آوریم: مردی که وارث ثروتی هنگفت شده بود، همه را به هدر داد. او خالصانه رو به درگاه الهی آورد و از سر سوز و گداز دست به نیایش و زاری افراشت. تا اینکه شبی در خواب بشنید که هاتفی بدو گوید: هرچه زودتر از موطن، بغداد، رهسپار مصر شو که در آن سرزمین حاجت روا شود. مرد با دلی سرشار از امید، آهنگ سفر کرد و راهی مصر شد. همین که به مصر رسید، دارغه او را دید و بلافاصله گریانش بگرفت و بی‌محابا با مشت و چوب بر سر و رویش زد و مرد غریب نیز ضربات را می‌خورد و امان می‌خواست.

داروغه لختی از ضرب و شتم باز ایستاد و آنگاه حکایت خواب را برای داروغه به شرح باز گفت. داروغه بدو گفت: آخر عمو جان، چطور حاضر شده‌ای به خاطر آن رؤیا این همه راه را طی کنی؟! مردک عقلت کجاست؟! خود من بارها و بارها خواب دیده‌ام که در بغداد، در فلان محله، در فلان کوچه و فلان خانه گنجی نهفته است. با این حال بدین خواب‌ها وقتی نهاده‌ام و از جایم تکان نخورده‌ام. آن وقت تو با دیدن یک رؤیا ترک موطن کرده‌ای؟! طرفه آنکه همه نشانه‌هایی که داروغه از گنج رؤیایی خود می‌داد، درست با نشانی‌های آن مرد غریب منطبق بود. در اینجا بود که مرد غریب دریافت که گنجی که به دنبالش برآمده، در شهر خود و خانه خود قرار دارد. منتهی یافتن آن گنج موقوف بدان بوده است که رنج سفر به مصر و تعذیب‌های داروغه را تحمل کند. پس همین که از دست داروغه برهید، به سوی بغداد بازگشت و گنج را در همانجا که داروغه گفته بود، بیافت و زندگانش به سامان شد.

درونی‌سازی اعمال عبادی

در مطالب پیشین گفته شد که هر چهره از خدا، چهره‌ای از دین را در بردارد و هر چهره‌ای از دین، نوعی دین‌داری را می‌طلبد. بنابراین هر کسی با توجه به خدای درونی‌شده خویش، نوعی دین‌داری را بر می‌گزیند و بر آن تأکید می‌ورزد. پس عارفی که خدا را در درون خود جست‌وجو می‌کند، قطعاً بر خلوص اعمال عبادی و جنبه درونی آن بیشتر از جنبه‌های ظاهری آن تأکید می‌ورزد.

در حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده است که: «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَامِكُمْ وَ لَا صُورِكُمْ، وَ لَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَ أَعْمَالِكُمْ» (هاشمی ۱۳۸۱: ۱۳-۱۲) مولانا بارها برای بیان مقصود خود از این حدیث بهره گرفته و در واقع آن را اساس نظریه خود در درونی‌سازی اعمال عبادی قرار داده است:

بر زبان الحمد و اکراه درون از زبان تلبیس باشد یا فسون
و آنگهان گفته خدا که ننگرم من به ظاهر، من به باطن ناظرم

(مولوی ۱۳۷۸/۴/۱۷۳۸-۱۷۳۷)

جان کلام اینکه، مولانایی که خدا را در درون خود می جوید و راه رسیدن به او را نیز در درون انسانها می داند، مسلماً به بعد ظاهری عبادات، چندان توجه نمی کند، بلکه ارزش اعمال را به نیت آن معطوف می کند.

پس نظرگاه شعاع، آن آهن است پس نظرگاه خدا دل، نئی تن است
(مولوی ۱۳۷۸/۲/۸۳۸)

از این رو در داستان موسی و شبان، کار چوپان و مناجات او، اگر چه به لحاظ گفتن لفظ ناخاشع است، در درگاه ربوبی به الفاظ چندان توجهی نمی شود، بلکه به خشوع قلب توجه می شود، و این معنا در مرحله اول به موسی تذکر داده می شود. (کاملان ۱۳۷۵: ۹۶-۷۹)

ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم، اگر خاشع بود گرچه گفت لفظ، ناخاشع رود
(مولوی ۱۳۷۸/۱۳۶۰-۱۷۵۹)
گر حدیث کج بود معنیت راست آن کجی لفظ، مقبول خداست
(همان ۱۷۱/۳)

شایان ذکر است که مولانا در مثنوی از میان اعمال عبادی، به جنبه درونی عبادات نماز، حج و صدقه پرداخته است. مولوی بخش قابل توجهی از آثار خود را به توضیح و تبیین نماز اختصاص داده است. وی نماز را همانند سایر اعمال دینی، دارای کالبد و جان می داند؛ کالبد نماز همان آداب و حرکات و سکنت و اذکار، و جان نماز همان حضور قلب و خلوص نیت و صفای دل است. «وی میان نماز عوام و خواص فرق می گذارد و می گوید جان نماز حضور دل است که گفته اند: «لاصلوة الا بحضور القلب.» (قنبری ۱۳۸۵: ۱۱۸-۱۰۱)

بشنو از اخبار آن صدر صدور لا صلاة تمّ الا بالحضور
(مولوی ۱۳۷۸/۱/۳۸۱)

حج از فروع دین اسلام است و فرموده خدای چنین است که چون مسلمانی به استطاعتی درخور که چند و چونش مقرر است رسید، باید به زیارت خانه خدا برود. از نظر عرفا منظور اصلی از این سفر طولانی، سفری در خود به سوی ایمان کامل تر بوده است. مولانا در داستان «گفتن شیخی ابایزید را که کعبه منم، گرد من طوافی می کن» که در دفتر دوم مثنوی آورده است، به جنبه درونی حج اشاره می کند. مولانا مسجد را در درون دل مردان خدا می داند:

ابلهان تعظیم مسجد می کنند در خرابی اهل دل جد می کنند
آن مجاز است، این حقیقت، ای خران نیست مسجد جز درون سروران
مسجدی کان اندرون اولیاست سجده گاه جمله است آنجا خداست
(مولوی ۱۳۷۸/۲/۳۱۱۲-۳۱۱۰)

همچنین مولوی برای بیان جنبه درونی صدقه در دفتر اول مثنوی، تمثیلی با نام «آتش افتادن در شهر در ایام عمر» آورده است. مولوی در این تمثیل نیز بر جنبه درونی صدقه اشاره و بیان می کند که برای رفع بلا

باید صدقه داد؛ اما هر صدقه‌ای موجب خشنودی خدا و رفع بلا نمی‌شود. تنها صدقه‌ای بلا را دور می‌کند که صادقانه و به دور از ریا باشد.

درونی‌سازی تفسیر آیات قرآنی

تفسیر در کتاب‌های لغت از ریشه «فَسَّرَ» در معنی آشکار ساختن و روشن کردن آمده است. «فَسَّرَ الْكَلَامَ» یعنی سخن را روشن و آشکار ساخت. کلمه «تفسیر» از باب تفعیل هم در همان مفهوم به کار می‌رود. اهل قرآن، تفسیر را در معنی توضیح مراد خداوند در آیه شریفه قرآن، در نظر می‌گیرند.

در میان آثار مولانا، دو کتاب مثنوی و فیه ما فیه به طرز شگفتی، میل به تفسیر دارند؛ آن قدر که برخی کتاب مثنوی را «تفسیر مثنوی» خوانده‌اند؛ «تفسیر صوفیانه و گرایش به تأویل در مثنوی به حدی است که حتی به عدول از مفهوم ظاهر منجر می‌شود.» (زرین کوب ۱۳۷۴: ۳۹)

مولوی برخی از آیات قرآن را درون‌گرایانه تفسیر کرده است؛ بدین معنی که او برخلاف اکثر تفاسیر معتبر قرآن، به معانی بیرونی قرآن جنبه درونی داده است و در تفسیر آیات نیز به درونی‌سازی پرداخته است. «مولانا می‌کوشد تا اسرار و رمزهای قرآنی را با شیوه صوفیانه و درون‌گرایانه بگشاید.» (نجم‌آبادی ۱۳۸۹: ۱۱۱) در اینجا نمونه‌هایی از تفسیر درونی آیات قرآنی را در مثنوی بیان می‌کنیم:

۱. آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۴) در کتاب «تفسیر نور» این چنین تفسیر شده است: «خداوند مهربانی (قرآن را فرو فرستاده) است که بر تخت سلطنت (مجموعه جهان هستی) قرار گرفته است (و قدرتش سراسر کائنات را احاطه کرده است)» (خرم‌دل ۱۳۷۴: ۳۵۴) چنان‌که ملاحظه می‌شود، در تفسیر مذکور، واژه «عرش» به «مجموعه جهان هستی» تفسیر شده است؛ حال آنکه مولوی آن را به قلب مؤمن که خود را از ناپاکی تصفیه کرده است، تفسیر می‌کند:

تخت دل معمور شد پاک از هوی
بر وی الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
حکم بر دل بعد از این بی‌واسطه
حق کند چون یافت دل این رابطه
(مولوی ۱۳۷۸/۱/۳۶۶-۳۶۶۵)

۲. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ». (نور: ۳۵) مولوی مشکات را به جسم و زجاج را به دل مؤمنان تفسیر می‌کند و می‌گوید:

جسمشان مشکات دان، دلشان زجاج
تافته بر عرش و افلاک این سراج
(مولوی ۱۳۷۸/۶/۳۰۶۹)

نتیجه

۱. درونی‌سازی در اسلام سابقه‌ای بس طولانی دارد و در واقع از همان آغاز با اسلام عجین بوده است. با مراجعه به احادیث متنوعی که از پیامبر (ص) نقل شده است، می‌توان نمونه‌های زیادی از درونی‌سازی را

مشاهده نمود. البتّه باید به این نکته اشاره کرد که این احادیث بیشتر در مورد درونی‌سازی اعمال عبادی‌اند و به جنبه نیت در اعمال توجّه دارند.

۲. هر نوع درونی‌سازی خدا، در واقع نوعی شخصی‌سازی به همراه دارد و به عبارت دیگر هر فرد به خدایی که درونی کرده است، تشخّص خاصی می‌دهد و ماحصل درونی‌سازی خدا، شخصی‌سازی او است.

۳. مولوی به صراحت راجع به تشخّص خدا سخن نمی‌گوید. با وجود این در مثنوی بر خدای متشخّص تأکید شده و موجودی تلقی شده است که می‌توان او را با واژه «تو» مورد خطاب قرار داد. به علاوه خدای متشخّصی که در مثنوی تصویر شده است، خدای انسان‌وار است. البتّه این بدان معنا نیست که در تمام موارد خدای متشخّص انسان‌وار است، بلکه دست‌کم در برخی موارد چنین است.

۴. از آنجا که مولانا از جمله عارفانی است که به خدای درونی شده و متشخّص اعتقاد دارد، از این رو سیروسلوکی درونی را بر می‌گزیند.

۵. هرچهره‌ای از خدا، نمودی از دین را دربردارد و هر سیمایی از دین، نوعی دین‌داری را می‌طلبد. بنابراین هر فردی با توجّه به خدای درونی شده خویش، نوعی دین‌داری را بر می‌گزیند و بر آن اصرار می‌ورزد. پس در مکتب عرفانی مولانا آنچه حائز اهمیت است، «اخلاص» و مراتب آن است. اخلاص، روح شریعت و حقیقت دین است. او در مثنوی از میان اعمال عبادی به جنبه درونی نماز، حج و صدقه پرداخته است.

۶. مولوی برخی از آیات قرآن را درون‌گرایانه تفسیر کرده است. بدین معنی که برخلاف اکثر تفاسیر معتبر قرآن، به معانی بیرونی قرآن، جنبه درونی داده است و می‌کوشد تا اسرار و رمزهای قرآنی را با شیوه صوفیانه و درون‌گرایانه بگشاید.

پی‌نوشت

(۱) هر که او بر در، من و ما می‌زند. ردّ باب است او و بر لا می‌تند

(۲) رایت ربّی بعین قلب فقلت من انت؟ قال انت

کتابنامه

قرآن مجید.

بخاری، محمد بن اسماعیل. ۱۳۸۸. مختصر صحیح بخاری. جلد اول. تهران: حرّین.

خرّم‌دل، مصطفی. ۱۳۷۴. تفسیر نور. چاپ دوّم. تهران: احسان.

حافظ شیرازی، خواجه شمس الدّین محمد. ۱۳۸۵. دیوان حافظ. به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر. چاپ چهارم. تهران: صفی‌علیشاه.

رحیمیان، سعید. ۱۳۸۹. «درونی کردن خدا در مکتب ابن عربی»، *جاویدان خرد*، سال هفتم. شماره سوم. دوره جدید. تابستان. صص ۸۶-۶۳.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۲. *ارزش میراث صوفیه*. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

_____ ۱۳۷۴. *بحر در کوزه*. چاپ ششم. تهران: علمی.

سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۹. *قمار عاشقانه*. چاپ چهارم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

شیمیل، آن ماری. ۱۳۸۷. *ابعاد عرفان اسلامی*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ ششم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

شهیدی، سید جعفر. ۱۳۷۳. *شرح مثنوی*. تهران: علمی و فرهنگی.

عین القضاة، همدانی. ۱۳۷۰. *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. چاپ سوم. تهران: کتابخانه منوچهری.

غزالی، محمد. ۱۳۶۱. *کیمیای سعادت*. جلد ۲. تهران: کتابخانه مرکزی.

قنبری، بخشعلی. ۱۳۸۷. «تصویر خدا در مثنوی»، *ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت*، سال سوم. شماره ۳. خرداد. صص ۶۴-۶۰.

_____ ۱۳۸۹. «بررسی مفهوم رابطه انسان و خدا در مثنوی»، *نامه الهیات*، سال چهارم. شماره دهم. بهار. صص ۸۶-۷۱.

_____ ۱۳۸۵. «درک حضور (نماز در نگاه مولوی)»، *اسلام پژوهی*، شماره دوم. بهار و تابستان. صص ۱۱۸-۱۰۱.

کاملان، محمد صادق. ۱۳۷۵. «تشبیه و تنزیه از دیدگاه مولوی»، *نامه مفید*، شماره هشتم. زمستان. صص ۹۶-۷۹.

گلدزیهر، ایگناس. ۱۳۸۳. *گرایش های تفسیری در میان مسلمانان*. ترجمه سید ناصر طباطبایی. تهران: ققنوس.

گلی زاده، پروین و نسرین گبانچی. ۱۳۹۲. «روان کاوی شخصیت ها و نمادهای عرفانی مولانا در داستان رومیان و چینیان مثنوی

معنوی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. سال ۹. شماره ۳۱.

مارشال، ک. س. هاجسن. ۱۳۶۹. *فرقه اسماعیلیه*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

ماسینیون، لویی. ۱۳۶۶. *عرفان حلاج*. ترجمه ضیاء الدین دهشیری. تهران: بنیاد علوم اسلامی.

مشکور، محمد جواد. بی تا. *هفتاد و سه ملت یا اعتقادات مذاهب*. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.

مظفری، علیرضا. ۱۳۹۱. «گفتمان شریعت و طریقت در تمثیل موسی و شبان»، *در سایه سرو سهی (یادنامه دکتر منوچهر*

مرتضوی)، به اهتمام محمد طاهر خسرو شاهی. تبریز: دانشگاه تبریز. صص ۶۵۰-۶۲۷.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۷۸. *مثنوی معنوی (دوره کامل)*. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: آبیار.

_____ ۱۳۶۲. *فیه ما فیه*. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۱. *کشف الاسرار و عدة الابرار*. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

نجاری، محمد و کامل احمد نژاد. ۱۳۹۲. «حلاج در آثار مولانا»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. سال ۹. شماره ۳۲.

نجم‌آبادی، کیوان. ۱۳۸۹. *هستی و جلال‌الدین محمد*. چاپ دوم. تهران: چشمه.

هاشمی، احمد. ۱۳۸۱. ۱۵۰۰ *حدیث از احادیث برگزیده نبوی و حکمت‌های محمدی*. ترجمه سید صابر حسینی. سنندج: کردستان.

References

Holy Quran.

'Ein-ol-qozāt, Hamedāni.(1991/1370SH).*Tamhidāt*.Ed. by 'Afif 'Oseirān. 3rd ed.Tehran: Ketābkhāneh-ye Manouchehri.

Bokhāri, Mohammad ibn Esmā'eel.(2009/1388SH).*Mokhtasar-e sahih-e bokhāri*.Vol. 1. Tehran: Haremeyn.

Ghanbari, Bakhsh'ali. (2006/1385SH). "Dark-e hozour (namāz dar negāh-e Molavi) ". *Eslām Pazhouhi*. No. 2.Spring and summer. Pp. 101-118.

_____.(2008/1387SH).“Tasvīr-e khodā dar masnavi”.*Māhnāmeḥ-ye pazhouheshi-ye ettelā'āt-e hekmat va ma'refat*. Year 3.No. 3.Khordād. Pp. 60-64.

_____.(2010/1389SH). “Barresi-ye mafhoum-e rābeteh-ye ensān va khodā dar masnavi”. *Nāmeḥ-ye Elāhiyāt*.Year 4.No. 10. Pp. 71-86.

Ghazzāli, Mohammad. (1982/1361SH).*kimiyā-ye sa'ādat*. Vol. 2. Tehran: Ketābkhāneh-ye Markazi.

Goldziher, Ignaz. (2004/1383SH).*Gerāyesh-hā-ye tafsiri dar miyān-e mosalmānān (Die Richtungen der islamischen Koranauslegung)*.Tr. by Seyyed Nāser Tabātabāei. Tehran: Ghoghnoos.

Golizādeh, Parvin and Nasrin Gobānchi.(2013/1392SH). “Ravānkāvi-ye shkhsiyat-hā va nemād-hā-ye erfāni mowlānā dar dāstān-e roumiyān va chiniān masnavi ma'navi”. *Journal of Mytho-mystic literature*.Islamic Azad University of Tehran Jonoub. Year 9.No. 31.

Hāfez Shirazi, Khājeḥ Shams-oddin Mohammad. (2006/1385SH).*Divān-e hāfez*.With the efforts of Dr. Khalil Khatib Rahbar. 40th ed. Tehran: Safi-'Alishāh.

Hāshemi, Ahmad. (2002/1381SH).*1500 hadis az ahādīs-e bargozideh-ye nabavi va hekmat-hā-ye Mohammadi*. Tr. by Seyyed Sāber Hosseini. Sanandaj: Kordestān.

Hodgson, Marshall Goodwin Simms. (1990/1369SH).*Fergheḥ-ye Esmā'eeliyeh (The order of Assassins; the struggle of the early Nizari Ismailis against the Islamic word)*.Tr. by Fereidoun Badrehei. Tehran: Sāzman-e Enteshārāt va Āmouzesḥ-e enghelāb-e Eslāmi.

Kāmlān, Mohammad Sādegh. (1996/1375SH).“Tashbih va tanzih az didgāh-e Molavi”.*Nāmeḥ-ye Mofid*.No. 8.Winter. Pp. 79-96.

Karimzādeh, sādegh.(2010/1389SH).“Sāz o kār-hā-ye ravān-shenākhti-ye farāyand-e darouni-sāzi-ye arzeh-hā-ye akhlāghi”.*Ravānshenāsi* va Din. Year 3. No. 2.Summer. Pp. 5-28.

Khorramdel, Mostafā. (1995/1374SH).*Tafsir-e nour*. 2nd ed. Tehran: Ehsān.

Mashkour, Mohammad Javād. (n.d.).*Haftād o seh mellat yā e'teghādāt-e mazāheb*. Tehran: Mo'asseseh Matbou'āti 'Atā'i.

Massignon, Louis. (1987/1366SH).*Erfān-e Hallāj (La Passiond, al-Hossayn-ibn-Mansour al-Hallaj)*. Tr. by Ziā'-oddin Dehshiri. Tehran: Bonyād-e 'Oloum-e Eslāmi.

Meibodi, Abolfazl Rashid-oddin. (1992/1371SH). *Kashf-ol-asrār va 'Oddat-ol-abrār*. With the efforts of 'Ali Asghar Hekmat. 5th ed. Tehran: Amirkabir.

Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad Balkhi. (1999/1378SH).*Masnavi-e ma'navi* (complete series).Ed. by R. A. Nicholson. Tehran: Abyār.

Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad.(1990/1369SH).*Fih mā fih*. Ed. by Badi'-ozzamān Forouzānfār. 5th ed. Tehran: Amirkabir.

Mozaffari, 'Ali Rezā. (2013/1391SH). "*Goftemān-e shari'at va tarighat dar tamsil-e Mousā va shabān*". In *Sāyeh-ye Sarv-e Sahi (Yādnāmeh-ye Dr. Manouchehr Mortazavi)*. With the efforts of Mohammad Tāher Khosrow Shāhi. Tabriz: Tabriz University. Pp. 650-627.

Najāri, Mohammad and Kāmel Ahmad Nezhād.(2013/1392SH).“Hallāj dar āsār-e Mowlānā”.*The Quarterly Journal of Mytho-mystic literature*. Islamic Azad University of Tehran Jonoub.Year 9.No. 32.

Najmābādi, Keivān. (2010/1389SH).*Hasti va Jalāl-oddin Mohammad*. 2nd ed. Tehran: Cheshmeh.

Rahimiān, Saeed. (2010/1389SH).“Darouni kardan-e khodā dar maktab-e Ebn-e 'Arabi”.*Jāvidān-e Kherad*.Year 7.No. 3.New period.Summer. Pp. 63-86.

Schimmel, Anne-Marie.(1991/1370SH).*Shokouh-e Shams (The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaluddin Rumi)*. Tr. by Hassan Lāhouti. 2nd ed. Tehran: 'Elmi va Farhangi.

_____.(2008/1387SH).*Ab'ād-e erfāni-ye eslām*.Tr. by 'Abdol-rahim Govāhi. 6th ed. Tehran: Daftar-e nashr-e farhang-e eslāmi.

Shahidi, Ja'far. (1994/1373SH).*Sharh-e Masnavi*. Tehran: 'Elmi va Farhangi.

Soroush, 'Abd-ol-karim.(2000/1379SH).*Qomār-e 'Āsheqāneh*. 4th ed.Tehran: Mo'asseseh Farhangi Serāt.

Zarrinkoub, Abd-olhosein.(1998/1387H).*Bahr dar kouzeh*.6th ed. Tehran: 'Elmi.

_____.(1983/1362SH).*Arzesh-e mirās-e Soufiyeh*. 5th ed. Tehran: Amirkabir.