



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

استعاره‌های تن در مثنوی

ابراهیم علی پور *

چکیده

رابطه میان نفس و بدن از جمله مهم‌ترین موضوعات مثنوی معنوی اثر ماندگار جلال‌الدین محمدبلخی است که بیش از هزار بیت را به خود اختصاص داده است. واژگان نفس، تن، بدن، جسم، روح، روان، جان و مرگ کاربردهای فراوانی در مثنوی دارند. اصطلاح نفس در مولوی بیشتر کاربرد اخلاقی دارد و واژگانی چون روح، جان و روان به جای نفس فلسفی نشسته‌اند، و کاربست تن، جسم و بدن در مقابل جان و روان در اغلب آیات مثنوی، و تفکیک هویت و نقش هر کدام نشان از نگاه دوگانه‌انگار مولوی به موضوع رابطه نفس و بدن دارد. با توجه به بیان تمثیلی مولوی و به کار بستن تشبیه و استعاره در معرفی نفس و بدن - که از مهم‌ترین روش‌ها در بیان مسائل پیچیده است - بهترین شیوه در نفس‌شناسی مولوی از طریق استعاره‌هاست. از این‌رو، در این مقاله سعی شده با بیان استعاره‌های تن، وجه شبه، پیش‌فرض‌ها و لوازم آن در موضوع رابطه نفس و بدن بیان شود. مولوی تن را حجاب، قفس، خار، جماد، خاک حقیر، چراغ ضعیف، کنده و ... می‌داند که همه این استعاره‌ها حکایت از نگاه منفی به تن و جسم در مقابل جان و روان دارد. وی تنها راه نجات انسان و تنها طریق نیل به حیات ابدی و روحانی را ترک تن می‌داند و راه‌های خلاصی از زندان تن را ترک شهوات، حرص و آز، رذایل و اتصاف به صفات الهی و ربانی معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها

نفس، بدن، تن، جان، روح، حجاب، قفس، جسم، جماد، سقیم.

۱۵۳



استعاره‌های تن در مثنوی

استعاره و جایگاه آن در بیان

استعاره را نخستین صنعت از صنایع بدیع دانسته‌اند (نک: عبدالله بن معنز، ۱۴۲۲: ۷۴) که جایگاه ویژه‌ای در هنر بیان و تبیین دارد. استعاره که اقسام متعددی دارد، بلیغ‌ترین بیان به شمار رفته است که هم حسن تشبیه را داراست و هم از بلاغت ایجاز بهره‌مند است. استعاره توصیفی است که بر مبنای شباهت یک پدیده با پدیده‌های دیگر، به روشن شدن ذهن انسان در مورد موضوع مورد مطالعه کمک می‌کند و وجوه اصلی آن را نشان می‌دهد، به طوری که با تأکید بر وجوه اصلی موضوعات و پدیده‌های پیچیده، تصویر ساده و قابل درکی از آنها به دست می‌دهد. از این رو، با استفاده از آنها این امکان فراهم می‌آید که اجزا و ابعاد متعدد یک پدیده پیچیده به طور مجزا مدنظر انسان قرار گیرد.

بنابراین، استعاره مفهومی کمکی است که برای رساندن مفاهیم سخت و دیرپاب از جهان هستی مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این رو، استعاره نه تنها یک آرایه ادبی و بلاغی، بلکه یکی از قوا و ابزار تفکر و زبان به شمار می‌آید. پس استعاره صرفاً زینت در گفتار نیست، بلکه شامل آگاهی، معرفت جدید و شیوه جدید صحبت کردن درباره موضوع است (نک: ریکور، ۱۳۶۸: ۲۱). اگر زبان بر آیند تفکر باشد، پس استعاره با ذات زبان مرتبط است و قالبی برای بیان افکار است. در زبان رسمی، الفاظ، معانی را حبس می‌کنند، ولی استعاره محدودیت‌ها را کنار می‌زند و روح جدیدی به معانی و بیان می‌بخشد. از این رو، استعاره مختص شعر و هنر نیست، بلکه با ذات زبان و هنر بیان مرتبط است.

خاصیت بیان استعاری این است که معنایش محدود نیست، از این رو خواننده اثر، افزون بر راحتی فهم و لطافت سخن، چه بسا هر بار معانی تازه‌ای را دریابد. بنابراین، از همین رو، استعاره در اندیشه رخ می‌دهد و هر چه اندیشه مجرد یا انتزاعی شود، استعاری‌تر می‌گردد. استعاره سبب لطافت و زیبایی سخن و گشایش در معنا و فهم می‌شود. در واقع، در زبان رسمی بین معانی و مفاهیم، فاصله‌هایی هست که تفکر را مشکل و فهم دو سویه را غیرممکن می‌سازد؛ حال آنکه استعاره این موانع را برمی‌دارد؛ چنانچه ریکور می‌گوید اگر استعاره نبود، بسیاری از حقایق عالم، از قبیل زیبایی، عشق، احساسات، ارزش‌ها و بسیاری از حقایق عرفانی، دینی و یا فلسفی غیرقابل بیان باقی می‌ماند (همان).

این روش چنان استحکامی در بیان دارد که کتاب الهی سرشار از استعاره و تشبیه در



بیان حقایق متعالی است. گستره استعاره‌های قرآنی چنان وسیع بوده است که آثار متعددی در طول تاریخ به تفسیر و تبیین این رویکرد پرداخته‌اند (نک: صباغ، ۱۳۸۴).
 از این رو، مولوی که از علم و عمل بهره وافری دارد و خود از شاعران صاحب سبک به شمار می‌آید و از عرفان و ذوق باطنی سرشار است، از زبان استعاره بیشترین بهره را برای بیان اندیشه‌های عرفانی و عقلانی می‌برد و یکی از دلایل موفقیت‌های مولوی و اعجاز بیان وی استفاده از همین روش است.

۱. استعاره‌های تن

۱.۱. جسمانی

مولوی تن آدمی را امری جسمانی، مادی و مایل به امور دنیوی می‌داند. از آنجا که تن امری مکانی، زمانی و دارای ابعاد است و تمام ویژگی‌های ماده را داراست، مولوی تمام صفات حقیقی و مجازی ماده را به تن نسبت می‌دهد.

زیر و بالا پیش و پس وصف تن است بی جهت آن ذات جان روشن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۹۱)

ملاهادی سبزواری در تفسیر این بیت می‌فرماید:

چه جان روح الله است: قال الله تعالی: «و نفخت فيه من روحي (حجر: ۲۹).

پس انسان به تن افتاده در جهت سفلی است و در زمان مخصوص و مورخ به تاریخ معین و غیر این، از حدود و مضایق است، اما به روح مجرد بالفعل جبروتی بل لاهوتی است و عرض زمان در دهر است که ثابتات و مفارقات از مواد است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۳۶)

آن دراز و کوتاه اوصاف تن است رفتن ارواح دیگر رفتن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم: ۴۲۸)

علامه محمدتقی جعفری در تفسیر این بیت می‌فرماید: «تحول روح را با حرکت و تحول جسم مقایسه نکنید، ابعاد گسترده در پهنه ماده برای ما که از راه حواس با آنها تماس می‌گیریم و به وسیله جسم آنها را در هم می‌نوردیم، طول و عرض دارد و بدون وصول به یک نقطه و عبور از آن نمی‌توان به نقطه دوم رسید» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۷: ۴۴۲).





جسمانی استعاره از مادیت، محدودیت، تاریکی، غفلت و زمینی بودن است و از همین رو است که مولوی می گوید:

میل تن در بنده و آب روان زان بود که اصل او آمد از آن
میل جان اندر حیات و در حی است زان که جان لامکان اصل حی است
میل جان اندر ترقی و شرف میل تن در کسب اسباب و علف

مولوی در تقریر داستان اصحاب کهف نیز به این مسئله تصریح می کند که زمان و مکان مخصوص امور جسمانی است و جان آدمی مجرد و منزله از این امور است.

آن دراز و کوتاهی در جسم هاست آن دراز و کوتاه اندر جان کجاست
سیصدونه سال آن اصحاب کهف پیششان یک روز بی اندر کهف
چون نباشد روز و شب با ماه و سال کی بود سیری و پیری و ملال

مولوی گرچه تن را جسمانی و مادی می داند و روح را در مقابل، مجرد و بدون جهت معرفی می کند که زمانی و مکانی هم نیست، با این حال در بیان داستان اصحاب کهف به این پرسش پاسخ نمی دهد که گرچه روح، روان و جان اصحاب کهف مانند سایر آدمیان مجرد بوده است و تن آنها با تن سایر آدمیان تفاوتی نداشته است، چگونه این تن جسمانی و خاکی در این سیصدونه سال دچار تحول و تغییر نشده و عوارض جسمانی بر آن حاصل نگشته است؟

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

ویژگی های جسم از نظر مولوی

جسم دارای کون و فساد است و حادث و فانی است و همواره محل تغییر و تحول می باشد.

هر چه جسم آمد و ولادت وصف اوست هر چه مولود است او زین سوی جوست
ز آنکه از کون و فساد است و مهین حادث است و محدثی خواهد یقین

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۵۲)

از این رو، تن ناقص^۱ عاقبت فانی است^۲ و ذاتاً محل تغییر و تحول و دارای کون و فساد فساد است و به همین دلیل، از کمالات بی بهره است و صفات کمالی جسم نیز متخذ از جان آدمی است.

جسم را نبود از آن عز بهره‌ای
جسم پیش بحر جان چون قطره‌ای
جسم از جان روز افزون می‌شود
چون رود جان جسم بین چون می‌شود^۳

افزون بر این، مولوی جسم را از موجبات غفلت آدمی می‌شمارد، ظاهری که انسان را از باطن و مجازی که از رسیدن به واقع و حقیقت باز می‌دارد و توصیه می‌کند انسان برای رسیدن به حقایق متعالی باید از آن صرف نظر کند.

جسم ما جوز و مویز است ای پسر
گر تو مردی زین دو چیز اندر گذر

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ۶۳۸)

بنابراین از آنجا که تن آدمی مادی و جسمانی است، محل کون و فساد فانی است. از این رو، محل نزول و ظهور و بروز جلوه ذات الهی نمی‌تواند باشد. در واقع، تن محل و مقرر ظاهر است و تکیه کنندگان به آن، ظاهرین، کم همت و کوتاه فکرنند.^۴

۲.۱. حجاب جان

مولوی تن را حجاب چهره جان و پرده غفلت آدمیان می‌شمارد:^۵

ای جان اسیر تنی، وی تن حجاب منی
وی سر تو در رسنی، وی دل تو در وطنی

(مولوی، ۱۲۸۰، غزل ۶۹۱)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مرکز جامع علوم انسانی

۱. می‌ستاند این بخت جسم فنا
می‌دهد ملکی برون از وهم ما
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ۶: ۹۶۴).
۲. جسم ظاهر عاقبت خود رفتنی است
تا ابد معنی بخواهد شاد زیست
۳. پیش اهل تن ادب بر ظاهر است
که خدا ز ایشان نهان را ساتر است
پیش اهل دل ادب بر باطن است
ز آنکه دلشان بر سرایر فاطن است
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۳۶۴).
۴. بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم
و اطلب اصلی که تابد او مقیم
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۸۹).
۵. مقایسه شود با غزل زیبای حافظ:
حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم
خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم





حجاب که به معنای پرده، پوشش و مانع است (دهخدا، ۱۳۷۲؛ صفی پوری، ۱۳۶۸) در اصطلاح عرفانی نیز به همین معنا به کار رفته است؛ چیزی که سالک را از حق بازمی دارد و مانع میان عاشق و معشوق می شود. در واقع، حجاب اسباب پوشیدگی میان انسان و فیوضات و تجلیات حق تعالی است (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۱۵؛ روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۱۶، ۲۰۱؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ذیل واژه حجاب). این واژه در عرفان چنان مهم است که رساله های متعددی درباره آن نگاشته شده (نک: ابن عربی، ۱۳۸۱) یا بخش مهمی از آثار عرفا به آن اختصاص یافته است. البته حجاب اقسامی دارد که حجاب تن یکی از آنهاست؛ چنانچه در کتاب نفائس الفنون فصلی با عنوان «حجب روح انسانی به واسطه تعلق او به بدن»^۱ نام گذاری گردیده است (نک: شمس الدین آملی، ۱۳۳۸، ج ۲: ۵۸ - ۵۶). حجاب به منزله مانعی در برابر ادراک خدا و تقرب روح و جان آدمی است. از این رو، شناخت حجاب، اقسام، لوازم و آثار آن در آثار عرفا اهمیت بسزایی دارد و بدن انسان یکی از اسباب پوشیدگی میان انسان و فیوضات و تجلیات حق تعالی است که مانع پرواز روح به اعلی علین و عرش برین دانسته شده است.

نجم دایه در مرصاد العباد می گوید:

بدان که چون روح انسان را از قربت جوار رب العالمین به عالم قالب و ظلمت آشیان عناصر و وحشت سرای دنیا متعلق می ساختند، بر جملگی عوالم ملک و ملکوت عبور دادند... پس از عبور بر چندین هزار عوالم مختلف روحانی و جسمانی تا آن گه که به قالب پیوست تا به واسطه آن حجب از مطالعه ملکوت و مشاهده جمال احدیت و ذوق مخاطبه حق و شرف قربت محروم ماند و چندین هزار سال در خلوت خاص، بی واسطه، شرف قربت یافته بود، چندان حجب پدید آورد که به کلی آن دولت ها فراموش کرد و امروز هر چند بر اندیشه از آن عالم هیچ یادش نیاید، ... هر که در این حجب بماند و دردد برداشت، این حجبش نباشد در خسران ابدی بماند، قسم یاد می کند [والعصر] که روح انسانی به واسطه تعلق قالب مطلقاً به آفت خسران گرفتار است [ان الانسان لفی خسر] الا کسانی که به واسطه ایمان و عمل صالح روح را از این آفات و حجب صفات قالبی خلاص داده اند [الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات] تا به مقر اصلی آمدند (نجم دایه، ۱۳۷۹: ۱۰۱ - ۱۰۴).

۱. اثر شمس الدین محمد بن محمود آملی از دانشمندان شیعه در قرن هشتم که در طبقه شاگردان علامه حلّی قرار دارد.

پند من بشنو که تن بند قوی است کهنه بیرونکن گرت میل نوی است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۳۳)

ملاهادی سبزواری بند را معادل حجاب می‌داند و معتقد است تن حجاب چهره جان است و تن پرستی بت پرستی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۹۹).

مولوی با بیان اینکه هر چه غفلت و غم و کاهلی و تاریکی است همه از تن زمینی و سفلی است (مولوی، ۱۳۷۵، ۴۹۷) متذکر می‌شود برای رسیدن به کمال و رؤیت حقایق و آگاهی از اسرار بایستی حجاب تن را کنار زد تا از غفلت فرو کاسته شود و به معرفت افزوده گردد.^۱

گر حجاب از جان‌ها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۷۳)

۳.۱. قفس - حبس

تن قفس شکل است تن شد خار جان در فریب داخلان و خارجان

(فروزانفر، ۱۳۷۹، ج ۲: ۷۲۹)

در این بیت، مولوی به دو تصویرپردازی از تن می‌پردازد. او تن را هم قفس معرفی می‌کند که جان آدمی را محبوس کرده است و هم خار جان می‌داند که بر وجود آدمی نشسته و او را رنجور ساخته است، زیرا خار یک شیء مزاحم، خارجی و آزاردهنده است.

استعاره «در قفس کردن مرغ» چونان امری ناپسند، در شعر پارسی جایگاه ویژه‌ای دارد و شاعران بزرگ اغلب یا برای اشاره به زندانی بودن مرغ جان از شباهت تن و قفس سخن گفته‌اند^۲ و یا برای توصیف احوال عاشقانه خود از تشبیه عشق به قفس بهره برده‌اند. یکی از معروف‌ترین موارد استفاده از استعاره قفس، داستان «طوطی و بازرگان» مولوی است. تن به قفسی که امری منفی است، تشبیه می‌شود که جان علوی به سبب گرفتاری در آن از پرواز در عالم قدسی باز می‌ماند و عامل شهوت که زاده تن است، روح را از کمال حقیقی

۱. غفلت از تن بود چون تن روح شد

بیند او اسرار را بسی هیچ بد

چون زمین برخاست از جو فلک

نه شب و نه سایه باشد، لی ولک

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴۹۷)

۲. چنین قفس نه سزای چون من خوش الحانی است

روم به روضه رضوان که مرغ آن چمنم





باز می‌دارد. به تعبیر مولوی تن همچون خاری است که در پای جان رفته است، زیرا کسی که در پایش خار رفته باشد، نمی‌تواند با سرعت و شتاب راه برود. معاشران از آن رو مایه فریب‌اند که به سخن خوش و به سبب ایجاد تعلق، آدمی را از درون منصرف و به خود مشغول می‌دارند و پیش روی استکمال وی دیوار می‌کشند و غالباً اعتمادی وجود می‌آورند که بی‌بنیاد است و به هنگام حاجت و آزمایش معلوم می‌شود که آن اعتماد و آرامش خاطر، سخت واهی و بی‌اساس بوده است (فروزانفر، ۱۳۷۹، ج ۲: ۷۲۹). از این رو، معاشرت خار با جان آدمی هم مایه غفلت است و هم مایه رنج و عذاب وی است.

منشأ این خطرها و آفت‌ها تن است، چون محل احتیاج، نیاز و منشأ شهوات و حرص و آز است.

از جمله ویژگی‌های قفس، حبس جان آدمی است که به‌صراحت در گفتار مولوی بدان تأکید شده است:

دل ترا در کوی اهل دل کشد تن ترا در حبس آب و گل کشد

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۳۵)

حبس نیز برآیند قفس است. قفس را از آن جهت سازند که هستی امری را به بند کشند و محبوس و محصور سازند و چون جان و روح در بدن دمیده می‌شود، در حصار قفس تن قرار می‌گیرد و از همین رو، مرگ گسستن بندها و شکستن حصرها و پایان حبس و ابتدای آزادی و رهایی است.^۱

مولانا رهایی از حبس تن را قرب حق می‌نامد که اصلی‌ترین هدف انبیا و آرزوی صلحا بوده است:

قرب نه بالا و پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم: ۵۳۹)

جهد کن تا این طلب افزون شود تا دلت زین چاه تن بیرون شود

(مولوی، دفتر پنجم: ۸۰۶)

۱. تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن چون روند از جان و زندان در چمن

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم: ۸۰۵)

از جمله واژگانی که مولوی بارها در نکوهش تن به کار می‌برد، چاهی است که جان یوسف را زندانی کرده است.

جذبه حق یک رسن تافت ز آن تو و من یوسف جان ز چاه تن رفت به آشیانه‌ای

(مولوی، ۱۲۸۰: غزل ۱۳۳۲)

تو هم ز یوسفانی در چاه تن فتاده اینک رسن برون آ تا در زمین نباشی

(همان: غزل ۲۹۳۸)

چاه نیز زندان و قفس طبیعی است و زندان‌های قدیمی را بدان سبب سیاه‌چاله می‌گفتند که به مانند چاه در داخل زمین حفر می‌کردند و در عمق تاریک، نمور و وحشتناک آن زندانیان را به بند می‌کشیدند، به طوری که فرار از آن و نجات از آن ناممکن می‌گشت. بنابراین، تشبیه تن به قفس از آن روست که تن، جان را احاطه کرده و قدرت پرواز را از او گرفته است و حقیقت وجود آدمی را در خویش محصور و محبوس نموده است. از این رو مجاهده برای شکستن این قفس، خلاصی و رهایی جان، قرب حقیقی نامیده شده و مهم‌تر از معراج، بلکه هدف نهایی تمام مجاهدت‌ها نامیده شده است.

۴.۱. ظلمت

حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد حس جان از آفتابی می‌چرد

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۸۳)

مولوی در تصویرپردازی دیگری از تن آدمی، ضمن تشبیه آن به شب، آنرا مایه ظلمت و تاریکی می‌داند و در مقابل جان آدمی را چون نور می‌داند که انسان در پرتو آن راه به حقیقت می‌برد.

ظلمت به معانی گوناگونی در فلسفه و عرفان و ادبیات دینی به کار رفته که وجه مشترک همه آنها، کاستی و نیستی است. مولوی در کتاب فیه ما فیه ضمن اشاره به کرم خاکی که در ظلمات زیست می‌کند، می‌گوید همان‌گونه که این کرم دارای گوش و چشم نیست، برخی آدمیان در بند تن و دنیا نیز فاقد چشم بصیرت و گوش هوش می‌باشند، چه آنکه در ظلمات غرق و غافل از عالم حقایق‌اند (مولوی، ۱۳۱۸: ۴۷). وی در جای دیگر می‌گوید:



هر چه عالم خیال است، پرده ظلمت است، هر چه عالم حقایق است، پرده‌های نور است (همان: ۹۸)، اما تن انسان این ویژگی را دارد که در قرب جان قرار دارد و روح الهی که ذاتاً نورانی است، در آن ساکن است و اگر جان پرنور بود، بدن را منور می‌کند که مثل اعلای آن جان نبی اکرم ﷺ است.

زان سبب فرمود یزدان والضحی
باز واللیل است ستاری او
و آن تن خاکی زنگاری او
آفتابش چون برآمد ز آن فلک
و صل پیدا گشت از عین بلا
ز آن حلاوت شد عبارت ما قلی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۱۳)

«ضحی» باطن روشن و روح تابناک حضرت رسول است و «لیل» جسم و تن خاکی اوست که اشاره‌ای به نزول اجلال و وحی بر قلب مبارک حضرت رسول ﷺ است که جسم او نیز مانند جان وی حلاوت وصل را می‌چشد و به حقیقت رسید (شهیدی، ۱۳۷۶: ۷۳). مولوی توصیه می‌کند که اگر بخواهیم این خانه ظلمانی و تاریک، روشن شود، باید چراغ جان را در آن بیفروزیم. بنابراین، اگر نوری در تن پدیدار شد، آن نور عرضی است و نه ذاتی و نوری به واسطهٔ جان آدمی است.

۵.۱. پلیدی

تن همی نازد به خوبی و جمال
گویدش ای مزبله تو کیستی
روح پنهان کرده فرّ و پرو بال
یک دو روز از پرتو من زیستی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۱۴۶، ۷۳۴)

تصویر حقیقت تن در نظر مولانا جلال‌الدین بلخی سرشار از پلیدی، ناپاکی، کثیفی، سرگین، مزبله و جیفه است که بوی تعفن آن، انسان حقیقت بین و بصیر را آزار می‌دهد.

معادل پلیدی در زبان عربی «رجس» است که در قرآن نیز آمده (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۶: ۳۱۲) و شامل پلیدی‌های ظاهری و باطنی است. از آنجا که شیطان در قرآن، منشأ همه پلیدی‌ها و



ناپاکی‌ها شمرده شده است (انفال: ۱۱)، پلیدی و ناپاکی تن ذاتی نیست و عرضی است؛ یعنی در اثر غفلت که ذاتی تن آدمی است، پلیدی بر او عارض می‌شود، و اسارت روح و جان و غلبه شیطان، نور حق را خاموش و انسان بلند مرتبه را به اسفل سافلین که پایین‌تر از چهارپایان است می‌کشاند. مولوی با این تصاویر، حقارت و پستی تن را به تصویر می‌کشد:

تن ز سرگین خویش چون خالی کند پر زمشک و درّ اجلالی کند
این پلیدی بدهد و پاکی برد از یطهرکم تن او برخوردار

از این رو، از جمله مهم‌ترین پاکی‌ها و طهارت‌ها، رستن از تن و پیوستن به حق و توجه به روح و روان است. برخی از این تعبیرها از جمله جیفه در روایات نیز آمده است.

۶.۱. کنده

کنده چوبی است که بر پای یا گردن گذارند؛ چوب کلان سوراخ دار که پای مجرمان را در سوراخ آن نهند و به میخ بند کنند (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۳۸۲). مولوی تن را کنده جان می‌شمارد که به واسطه آن جان آدمی و گوهر وجودی آن به بند کشیده شده و از آزادی و امکان بروز و ظهور حقیقت خویش بازمانده است.

جان چوباز و تن مر او را کنده‌ای پای بسته پرشکسته بنده‌ای

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم: ۸۳۱)

باز که تُماد پرواز در اوج است، وقتی در بند باشد، نمی‌تواند قابلیت خویش را بروز دهد. از این رو، مولوی توصیه می‌کند برای آنکه جان بتواند به سوی حق پرواز کند، بایستی کنده تن را از پای جان برداشت.

کنده تن را ز پای جان بکن تا کند جولان به گرد آن چمن

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۶۲)

در برخی عبارت‌ها، به جای کنده، ریسمان به کار می‌برد که بر پای جان بسته شده و آن را به بند کشیده و امکان پرواز را از آن سلب کرده است:

هست تن ریسمان بر پای جان می‌کشاند بر زمین از آسمان

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم: ۱۰۴۳)





۷.۱. سقیم

سقیم که در لغت به معنای ضعیف و مریض است (ابراهیم انیس، ۱۳۷۴: ذیل واژه سقیم) به انحای گوناگون و با الفاظ متعدد درباره تن و بدن به کار رفته و استعاره از ضعف و ناتوانی جسم آدمی است. مولوی تن را گاهی مریض، و گاهی خاک حقیر^۱ و چراغ ضعیف می‌نامد.

آدمی را هست حس تن سقیم لیک در باطن یکی خلقی عظیم

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ۷۲۰)

مولوی در صدر این بیت، به درخواست پیامبر اکرم ﷺ از جبرئیل اشاره می‌کند که از وی خواست تا حقیقت وجودی‌اش را چنانکه هست بر وی بنمایاند و او گفت جسم و حواس آدمی ضعیف است و طاقت دیدن حقیقت ملک مقرب الهی را ندارد. پیامبر از وی خواست تا حقیقت خویش را بنمایاند تا جسم خاکی ناتوانی خویش را به عیان ببیند. مولوی با بیان این داستان، ضمن اشاره به ضعف تن آدمی آن را ناتوان از رسیدن به مقصد شایسته خویش معرفی می‌کند، ولی یادآوری می‌شود که خلقی عظیم و جانی رفیع در درون آن تن نهفته است که رسول حق را برتر از جبرائیل و انسان را بالاتر از ملائکه می‌کند و راهنمای انسان به مقصد و مقصود است. بنابراین، فربه کنندگان تن و مشغول شدگان به بدن و وابستگان به جسم و غافلان از روح و روان توان رسیدن به حقایق را از کف می‌دهند و همان گونه که جسم آدمی عاقبت طعمه مار و مور می‌شود، روح و روان وی نیز در اثر غفلت، ضعیف می‌گردد:

تن همی نازد به خوبی و جمال روح پنهان کرده فرّ و پرو بال
گویدش ای مزبله تو کیستی لیک دو روز از پرتو من زیستی
غنچ و نازت می‌نگنجد در جهان باش تا که من شوم از تو جهان
گرم دارانت تو را گوری کنند طعمه ماران و مورانت کنند
بینی از گند تو گیرد آن کسی کوبه پیش تو همی مردی بسی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۱۴۶)

۱. او یکی جان دارد از نور منیر

او یکی تن دارد از خاک حقیر
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم: ۱۴۳)

۱.۸. جماد

جماد، شیء بی جان را گویند (شرتونی، ۱۴۰۳) و کنایه از وجودی است که از جهان معانی و حقایق تهی و عاری از حیات روحانی است:

عقل گوید مر جسد را ای جماد بوی بردی هیچ از آن بحر معاد

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم: ۵۱)

جلال الدین مولوی در آثار خود با عناوین و اسمای خاصی به این موضع خود درباره بدن اشاره می کند. وی گاهی تن را به سنگ و آهن تشبیه می کند:

بر مثال سنگ و آهن این تنه لیک هست او در صفت آتش زنه

وی در ادامه می گوید تن آدمی همچون سنگ و آهن است که موجب جرقه و آتش می شود و در صورت مهار نشدن، روح و روان آدمی را خاکستر می کند. از این رو، باید ابراهیم وار بر آتش قدم گذاری و نار را با عظمت جان خویش به نور بدل کنی:

باز در تن شعله ابراهیم وار که از او مقهور گردد برج نار

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم: ۹۹۶)

او گاهی تن را کلوخ می نامد که گلی خشکیده است؛ هم بی جان و ناتوان، و هم سست و ضعیف است (همان، دفتر چهارم: ۷۲۰)

چو نک وقت مرگ آن جرعه صفا زین کلوخ تن به مردن شد جدا

۱.۹. دشمن

دشمن، مخالفی است که به نابودی انسان می اندیشد؛ کسی که آشکار و پنهان به توطئه و براندازی دست می زند. مولوی تن آدمی را دشمن جان وی می داند؛ زیرا روح و روان در پای هوای نفس و خواسته های او قربانی می گردند؛ همچنان که اکثریت انسان ها به واسطه تن پروری و تن آسایی، روح و جان خویش را نابود می کنند و به خسران ابدی گرفتار می شوند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر: ۱).

همان گونه که امیرمؤمنان ۷ می فرماید: «بزرگ ترین دشمن، دشمنی است که مکر و کید خویش را بیشتر پنهان سازد» (نهج البلاغه، نامه ۲۷)، تن نیز با آراستن خویش و هم سویی با





نفس اماره هر لحظه رنگ عوض می کند؛ به گونه ای که نوع بشر در غفلت از دشمنی او به خدمت تن در می آید.

همچو صاحب نفس کاو تن پرورد بر دگر کس ظن حقدی می برد
کاین عدو و آن حسود و دشمن است خود حسود و دشمن او آن تن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۱۲)

دشمن بیرونی به خاک میهن آدمی تجاوز می کند و دشمن درون به روح و ایمان و باور انسان می تازد؛ دشمن بیرون آشکار است، ولی دشمن درون پنهان است؛ نیرو و سلاح دشمن بیرون محدود است، ولی دشمن درون از سلاح های متعددی بهره می برد. از این رو، جنگ با دشمنی ظاهر «جهاد اصغر» و جنگ با دشمن باطن «جهاد اکبر» نامیده شده است. مولوی می گوید:

سهل دان شیری که صف ها بشکند شیر آن باشد که خود را بکشند

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۶۴)

دلاین تن عدو کهنه تست عدو کهنه خال و غم نگردد

(مولوی، ۱۳۸۰، غزل: ۶۵۸)

۱.۹. رذایل اخلاقی

مولوی رذایل اخلاقی را نیز برای نفس استعاره می گیرد. گاهی تن را حيله گر و حيله ساز می داند که استعاره از راهزن بودن تن برای جان آدمی است:

ای تن که بهر حيله ره می جویی او می کشدت بین که چوپان تو کیست

(همان: رباعی: ۱۸۳)

حيله تن چو تن عاریتی است دل بر آن کم نه که آن یک ساعتی است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ۴۳۶)

همچنین او به «راه زنی نفس» تصریح می کند و آن را به سرقت کالای نفس و جان آدمیان متهم می کند:

خوردن تن مانع این خوردن است جان چو بازرگان و تن چون ره زن است

شمع تاجر آن گه است افروخته که بود ره زن چو هیزم سوخته

(همان، دفتر چهارم: ۷۱۳)

نیز گاهی تن را کام فرعون می‌کند. شخصیت فرعون در مقابل شخصیت موسی و عیسی 7 است. از این رو، جان و روان آدمی را به عیسی و موسی تشبیه می‌کند؛ به طوری که عیسی را به روح اضافه می‌کند: «عیسی روح تو با تو حاضر است» و فرعون را که مظهر جهل، نادانی، تکبر، ظلم، طغیان و بی‌عدالتی است، به تن آدمی تشبیه می‌کند:

زندگی تن مجو از عیسی‌ات کام فرعون می‌خواه از موسی‌ات
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۹۹)

مولانا با اذعان به حقارت تن یادآور می‌شود، هر که در تن بماند گمراه و حقیر گردد و از ذات حقیر جز حقارت و ناپاکی نشاید.

این دو هم‌ره همدگر را راه زن گمراه آن جان کاو فرو ناید ز تن
جان زهجر عرش اندر فاقه‌ای تن ز عشق خار بن چون ناقه‌ای
(همان، دفتر چهارم: ۶۲۳)

۲. راه‌های رهایی از تن

نگاه منفی مولوی به تن در سراسر ابیاتش موج می‌زند و در این نوشتار این نگاه نشان داده شد. پرسش فرجامین این پژوهش این است که آیا انسان اسیر تن، شقی و بدبخت است و یا راه رستگاری به روی وی باز می‌باشد؟ تن که حیات انسان به وجود آن بستگی دارد، حقارت، پستی و ضعف و ناتوانی و ... سرنوشت محتوم اوست و قابل تغییر و ارتقا نیست؟ و یا با جهت‌گیری صحیح، تن می‌تواند نردبان ترقی انسان در رسیدن به حقیقت باشد؟ مولوی ضمن تشبیه تن آدمی به عصای موسی با ظرافت به این پرسش‌ها پاسخ می‌گوید: هم‌چنان که عصای موسی جز چوب بی‌جان و حقیر چیز دیگری نبود، و با امر خدا و جان الهی موسی فرمان برد و در زمره یاران دین حق درآمد:

این درخت تن عصای موسی است که امرش آمد که بیندازش زدست
تا بیننی خیر او و شرّ او بعد از آن برگیر او راز امر هو
پیش از افکندن نبود او غیر چوب چون به امرش برگرفتی گشت خوب
اول او بد برگ افشان بره را گشت معجز آن گروه غره را
گشت حاکم بر سر فرعونیان آبشان خون کرد و کف بر سر زنان
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ۷۱۲)





و در جای دیگر با اشاره به ستون حنانه، خطاب به جان‌های خفته می‌گوید: آیا شما کمتر از چوب هستید. همان‌طور که چوب با نور مصطفی ﷺ منور گشت، تن آدمی نیز به نور جان می‌تواند منور گردد و در مسیر سعادت و فلاح قرار گیرد:

قفلی بود میل و هوا بنهاده بر دل‌های ما مفتاح شو، مفتاح را دندان‌ه شو، دندان‌ه شو
بنواخت نور مصطفی آن آستن حنانه را کمتر ز چوبی نیستی حنانه شو، حنانه شو

از این رو، مولوی برای رهایی از تن، افروختن جان و رسیدن به چشمه حیات و چشیدن از کوثر بقا و فلاح، راهکارهایی را پیشنهاد می‌کند:

۱.۲. ربانی‌شدن

تا عزیز مصر ربانی شوی وارهی از جسم و روحانی شوی

(شیخ بهایی، ۱۳۷۲، نان و حلوا، بخش ۹)

«ربانی»، اصطلاحی قرآنی است که مورد استناد مولوی قرار گرفته است. خداوند از مؤمنان می‌خواهد تا در مسیر تقرب به خداوند بکوشند و به جایی برسند که ربّانی شوند. رب یکی از اسمای الهی است و بعد از کلمه «الله» بیشترین بسامد را در قرآن دارد و بیش از نهمصد و پنجاه بار در قرآن آمده است (عبدالباقی: ۱۳۷۲). ربّانی به کسی گفته می‌شود که ارتباط او با «رب» قوی باشد. علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه «وَ لَکِنْ کُوْنُوا رَبَّائِیْنَ بِمَا کُنْتُمْ تُعَلِّمُوْنَ الْکِتَابَ وَبِمَا کُنْتُمْ تُدْرُسُوْنَ» (آل‌عمران: ۷۹) می‌فرماید:

بشری که چنین مقامی دارد شما را می‌خواند برای اینکه متصف به ایمان و یقین شوید، ایمان به اصول معارف الهیه‌ای که از کتاب خدا می‌آموزید و به یکدیگر درس می‌گویید و نیز متصف شوید به ملکات و اخلاق فاضله‌ای که کتاب خدا مشتمل بر آن است و نیز دعوت می‌کند به اینکه اعمال خود را صالح کنید و نیز می‌خواند تا مردم را به این امور یعنی اصلاح عقاید و اخلاق و اعمال بخوانند تا به این وسیله از عالم ماده منقطع و به عالم بالا و پروردگار خود متصف شوید و در نتیجه علمائی ربّانی شوید (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۴۳۷).

بنابراین ربّانی‌شدن یا الهی‌شدن که به معنای انقطاع از عالم ماده و اتصال به حضرت حق است، یکی از راه‌های رهایی از عوارض تن و پیوستن به حقیقت مطلق در هستی است.

۲.۲. خلاصی از شهوات

پند من بشنو که تن بند قوی است
کهنه بیرون کن گرت میل نوی است
لب بپند و کف پرزر برگشا
بخل تن بگذار و پیش آور سخا
ترک شهوت‌ها و لذت‌ها سخاست
هر که در شهوت فروشد برنخاست
عروة الوثقی است این ترک هوا
برکشد این شاخ جان را بر سما
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۳۳)

شهوت به معنای تمایل شدید نفس به چیزی است که سازگار با آن و مطابق میل و در خواستش باشد (مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۱۴۴) و به همین معنا در قرآن سیزده بار آمده است (دایرةالمعارف تشیع، ج ۱۰: ۱۴۳). شهوت که در معارف اسلامی از مهم‌ترین موانع کمال دانسته شده و غلبه آن بلای عقل و جان و حضوراش فساد آن دو را در پی دارد، از موانع مهم روشنی جان و روان و غلبه تن در آثار مولوی شمرده شده است و مهم‌ترین گام در رهایی از زندان تن توجه به ترک شهوات است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۹۱).

هر آن که صبر کرد ای دل ز شهوت‌ها در این منزل

عوض دیدست او حاصل به جان زان سوی آب و گل

(مولوی، ۱۲۸۰: غزل ۱۳۴۰)

۳.۲. مخالفت با نفس اماره

نفس که مظهر شیطان و شرارت است و از نظر مولوی خاستگاه هر شر و بدی است، مهم‌ترین مانع در حیات طیبه آدمیان است. از این رو، مولوی اصطلاح «کشتن نفس» را یکی از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به انوار جان می‌شمارد:

نفس خود را کُش جهان را زنده کن
خواجه را کشتست او را بنده کن

نفس گوید چون کُشی تو گاو من
زانک گاو نفس باشد نقش تن

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم: ۴۵۱)

مفسران در تفسیر این آیات آورده‌اند:

هنگامی که موسی به قومش گفت: ای قوم من، بی‌تردید شما با به پرستش گرفتن





گوساله، به خود ستم کردید، پس به درگاه آفریدگارتان توبه کنید و بدین منظور گوساله پرستان شما یکدیگر را بکشند که این کار نزد آفریدگارتان بر شما بهتر است. پس از آنکه تعدادی از مجرمان به قتل رسیدند، خدا توبه گنهکاران شما را پذیرفت که او بسیار توبه‌پذیر و مهربان است (بقره: ۵۴). آنکه گاو نفس را کشت، قوت عقل یافت و آن‌که به پرورش آن پرداخت، خود را از گنج حقیقت محروم ساخت؛ چه آنکه کشتن نفس برای زنده نگه داشتن روح بزرگ‌ترین مجاهدت است (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۳۸۱).

وقت ذبح الله اکبر می‌کنی همچنین در ذبح نفس کشتنی

تن چو اسماعیل و جان همچون خلیل کرد جان تکبیر بر جسم نیل

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم: ۴۲۶)

مولوی افزون بر تأکید فراوان به ذبح نفس، بر استعانت از پروردگار و ذکر و یاد حق برای موفقیت در این مبارزه تأکید می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که به هنگام ذبح قربانی، الله اکبر گویی، به وقت ذبح نفس اماره نیز همین کار را باید کرد (فروزانفر، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۳۹).

۴.۲. پرهیز از حرص و آز

حرص میل شدید به دنیا است (ابن فارس، ۱۳۶۳). حرص یکی از بزرگ‌ترین رذایل اخلاقی است که ریشه بسیاری از رذایل و گناهان شمرده می‌شود و در احادیث متعدد نکوهش شده و از ریشه‌های کفر به حساب آمده است (کلینی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۸۹). حرص موجب شقاوت انسان است (همان، ج ۳: ۳۱۷) و سبب گناه اولین آدم دانسته شده است (همان: ۲۹۰). مولوی حرص و آز را از موجبات کوری و کوری ضمیر آدمیان برمی‌شمارد و درمان آن را از مهم‌ترین ضروریات اهل حق می‌داند:

هر هلاک امت پیشین که بود زانک چنل را گمان بردند عود

بودشان تمیز کان مظهر کند لیک حرص و آز کور و کر کند

کوری کوران زرحمت دور نیست کوری حرص است که آن معذور نیست

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: بخش ۶۴)

حرص قوی‌ترین مظهر تن‌پرستی و دنیا دوستی است و به باور غزالی کمترین ضرر آن مشغول شدن انسان به اموری است که عمر و وقت وی را ضایع می‌سازد (غزالی، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱) و

موجبات غفلت از روح و ریحان را فراهم می‌نماید. از این رو، مولوی درمان این رذیلت مهم را مقدمه ورود تن به عالم معنا و حقیقت معرفی می‌کند.

قبای اطلسی معنی که بر قش کفر سوز آمد

گر این اطلس همی خواهی پلاس حرص را بر کن

(مولوی، ۱۲۸۰: غزل ۱۸۵۲)

۲.۵. زهد

زهد یکی از مقامات و مراتب سیر و سلوک عرفانی است و از لوازم نورانیت جان و غلبه نور آن بر ظلمت تن آدمی شمرده شده است:

در زمین مردمان خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن

کیست بیگانه تن خاکی تو کز برای اوست غمناکی تو

تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی جوهر جان را نیننی فربهی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۹۲)

مولوی با ظرافت تمام رزق را دو قسم معرفی می‌کند: رزق نان که گاهی از آن با تحقیر به علف نیز یاد می‌کند که در خور بُعد حیوانی انسان است و رزق حکمت، معنویت و نور که رزق جان آدمی است. اکثر انسان‌ها دغدغه رزق نان دارند و مشغول فربه کردن تن خویش‌اند و از رزق حکمت غافل‌اند و از این رو، نور جانشان خاموش و یا ضعیف است؛ چنانچه زهد پیشه کنند، فطرت جان آنها بیدار می‌شود و از بوستان حکمت الهی ارتزاق می‌کند تا آنجا که نور جان تمام وجودش را احاطه می‌کند و به وادی علم و معرفت و حقیقت دست می‌یابد.

رزق حق حکمت بود در مرتبت کان گلو گیرت نباشد عاقبت

این دهان بستی دهانی باز شد کو خورنده لقمه‌های راز شد

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم: ۵۰۵)

وی در جای دیگر، شرط حضور ملک مقرب الهی در قلب انسان را، ترک دنیاگرایی و تن‌آسایی می‌داند؛ چه آنکه گنج باطن و گوهر درون در پس گل و لای تن آدمی است که بایستی با کنار زدنش به دست آورد:



گر تو این انبان زنان خالی کنی پر ز گوهرهای اجلالی کنی
 طفل جان از شیر شیطان باز کن بعد از آتش با ملک انباز کن
 تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای دان که با دیو لعین همشیره‌ای

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بخش ۸۸)

چنانچه از کلیت آثار وی بر می‌آید ارتزاق حداقلی بدن و ارتزاق حداکثری روح و جان مراد مولاناست؛ چون ارتزاق حداکثری تن آدمی را مانع ارتزاق نور و حکمت می‌داند، زیرا که منبع کسالت، تنبلی، شهوت و طغیانگری است.

کار خود کن روزی حکمت ببر تا شود فربه دل با کر و فرّ
 خوردن تن مانع این خوردن است جان چو بازگان و تن چون ره زن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ۷۱۳)

سخن فرجامین

از آنچه گذشت به وضوح روشن گشت:

الف) مولوی به دو ساحت بدن و روح و یا تن و جان برای آدمی معتقد است؛ چنانچه در همه حکایت‌ها و سخنانش بر این دو ساحت تصریح می‌کند و آن دو را مقابل هم و با ویژگی‌های متضاد به تصویر می‌کشد.

ب) جلال الدین جسم و تن آدمی را فرشی، این جهانی، زمینی و سفلی می‌داند و در کنار آن روح و روان او را عرشی، متعالی، برین و الهی می‌داند و برای بیان چنین منظوری از تمثیل‌های گوناگون و استعاره‌های متعدد بهره می‌گیرد.

ج) از نظر معرفت‌شناختی، جان آدمی را حقیقت بین، واقع‌شناس، جام جهان‌نما، منبع قابل اعتماد، تکیه‌گاه مطمئن و در نهایت موجب نجات وی معرفی می‌کند و تن آدمی را تاریک، خطا کار و خطاناپذیر، ظاهربین، غیر قابل اعتماد و رهزنی که در رهیافت به حقیقت ناموفق است معرفی می‌کند.

د) از نظر وجودشناختی تن و بدن انسان را مجاز، ظاهر، سطحی، مصنوعی، فانی و غیر حقیقی و جان آدمی را معادل حقیقت، واقع، باقی و نورانی معرفی می‌کند که متصل به منبع لایزال حضرت حق می‌باشد.



د) توصیه مؤکد و بسیار وی در آثارش بر توجه به جان و روان به جای تن است تا آنجا که با تعبیرهای گزنده بشر را از خدمت به تن برحذر می‌دارد:

گر غذای نفس جوید ابتر است و ر غذای روح خواهد سرورست
گر کند او خدمت تن هست خر و رود در بحر جان یابد گهر

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۹۱)

مولانا تنها راه نجات انسان و جاودانگی ابدی وی را در خلاصی از تن می‌داند:
سجده نتوان کرد بر آب حیات تا نیابم زین تن خاکی نجات

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۳۴).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۱)، حجاب هستی، تهران: نشر شفيعی.
۴. _____ (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳)، تفسیر و نقد تحلیلی مثنوی معنوی، تهران: انتشارات اسلامی.
۶. ریکور، پل (۱۳۸۶)، «استعاره و ایجاد معانی جدید در زمان»، ترجمه حسین فقری، مجله معرفت، ش ۱۲۰.
۷. سزواری، ملاهادی (۱۳۷۴)، شرح مثنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
۸. شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۶)، شرح مثنوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. صباغ، ت (۱۳۸۴)، استعاره‌های قرآن، ترجمه سیدمحمدحسین مرعشی، تهران: [بی‌نا].
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
۱۱. عبدالله بن المعتز (۱۴۲۲ ق)، البديع، بیروت: موسسه الكتب الثقافه.
۱۲. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۹)، شرح مثنوی، تهران: انتشارات زوار.
۱۳. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۵)، مثنوی، تهران: انتشارات پژوهش.
۱۴. _____ (۱۲۸۰ ق)، دیوان شمس تبریزی، تهران: [بی‌نا].
۱۵. _____ (۱۳۱۸)، فیه ما فیه، شیراز: [بی‌نا].
۱۶. مکارم شیرازی (۱۳۷۳)، تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. نجم‌الدین رازی (۱۳۷۹)، مرصاد العباد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲)، لغت‌نامه، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا.
۱۹. شرتونی، سعید (۱۴۰۳ ق)، اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد، قم: [بی‌نا].
۲۰. صفی‌پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۸۸)، منتهی‌الارب فی لغه العرب، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۰)، اصول کافی، دارالتقلین؛ قم: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، معاونت امور فرهنگی.



۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷)، اخلاق در قرآن، قم: انتشارات امام علی ابن ابی طالب ۷.
۲۳. مصطفوی، حسن (۱۳۷۵)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزاره الثقافه والارشاد الاسلامی، موسسه الطباعه والنشر.
۲۴. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۹)، منهاج العابدین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۳۶۳)، معجم مقاییس اللغه، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۶. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۷۰)، اصطلاحات الصوفیه، قم: انتشارات بیدار.
۲۷. روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۷۴)، شرح شطحیات: شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۸. شمس الدین آملی، محمد بن محمود (۱۳۳۸)، نفائس الفنون فی عرایس العیون، تهران: انتشارات اسلامی.
۲۹. انیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۷۴)، المعجم الوسیط، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. شیخ بهایی، بهاء الدین محمد بن حسین (۱۳۷۲)، کلیات اشعار و آثار فارسی، تهران: کتابفروشی محمودی.
۳۱. عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۷۲)، ترتیب المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قم: بیدار.

