

**Analysis of *insolence towards God Almighty*
in the story of Amid Khorasan narrated by Attar
and Rumi based on the theory of *negation and affirmation***

Majid Farhanizadeh*

Abstract

Present study aims at analyzing the concept of *insolence towards Almighty* in the story of Amid Khorasan, narrated by Attar and Rumi. The theory of *negation and affirmation* is the research's theoretical basis. This study, which is conducted in a descriptive-analytical method, aims to analyze the contradiction of *insolence towards God* in the story of Amid Khorasan narrated by the Conference of the birds and Masnavi. Finally, it provides a correct interpretation of Attar's and Rumi's viewpoints using the evidence in their works, and the theory of *negation and affirmation*. The concept of *insolence* in the narration of the Conference of the birds and Masnavi does not follow the same discourse, since Attar's narration praises the *insolence towards God* and Rumi's blames it. In total, both poets have common approaches towards insolence in their works. It means *insolence towards God* is reflected in Attar's and Rumi's view in two states. While *insolence* is reprehensible in the servanthip state, it is praiseworthy in the love state. Therefore, the difference between Attar's and Rumi's narration of the same story does not mean their attitudes are different, but rather it shows that they try to address a facet of different aspects of *insolence*.

Keywords: Insolence towards God, the story of Amid Khorasan, the theory of negation and affirmation, Attar, Rumi.

* Ph.D. in Persian language and literature, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran,

farhanizadeh.majid@gmail.com

Date received: 07/02/2024, Date of acceptance: 03/05/2024



Introduction

Present study aims at analyzing the concept of *insolence towards Almighty* in the story of Amid Khorasan, narrated by Attar and Rumi. The theory of *negation and affirmation* is the research's theoretical basis. The concept of *insolence* in the narration of the Conference of the birds and Masnavi does not follow the same discourse, since Attar's narration praises the *insolence towards God* and Rumi's blames it. In total, both poets have common approaches towards insolence in their works. It means *insolence towards God* is reflected in Attar's and Rumi's view in two states. While *insolence* is reprehensible in the servanthship state, it is praiseworthy in the love state. Therefore, the difference between Attar's and Rumi's narrations of the same story does not mean their attitudes are different, but rather it shows that they try to address a facet of different aspects of *insolence*.

Literature, method and aim of the research

Although no independent study has been conducted about *insolence towards God* in Islamic mysticism, the aforementioned concept has appeared implicitly in some mystical studies. For example, Hellmut Ritter (1995) in the 10th chapter of the book *the Ocean of the Soul*, describes the assertiveness which the crazy-wise men make towards God in the works of Attar. Hossein Arian (2006) in his article *Craziness and pretending to be crazy in Mystical Literature* briefly refers to the assertiveness of crazy-wise men towards God. Fatemeh Modarresi (2007) in her study *Theophanic locutions of the mystic and insolence of the crazy-man in Attar's Masnavis* states that the insolence of the crazy-men reflects the material tensions arising from the injustices ruling the society. Parsa Yaquobi (2011) in the article *Breaking taboos in mystical texts* considers some words of mystics such as Arguing with God as examples of taboo breaking. Mehdi Rezaei (2013) in a part of the article *Examination and analysis of the mystical boasting*, deals with some boastings in which there are a comparison between a servant and God, and sometimes the superiority of the servant over God.

This study, which is conducted in a descriptive-analytical method, aims to analyze the contradiction of *insolence towards God* in the story of Amid Khorasan narrated by the Attar and Rumi, and provides a correct interpretation of their viewpoints using the theory of *negation and affirmation*.

Discussion

This part is divided into two general parts. The first part deals with *Insolence in Attar's viewpoint*, which has four subdivisions. The first subdivision which is called *the insolence negation approach*, deals with the evidence in Attar's works emphasizing the negation of insolence towards Almighty. The evidence shows that the relationship between human and God is like the relationship between a servant and a lord. The second subdivision which is named *insolence affirmation approach*, provides lots of evidence in Attar's poems in praise of insolence caused by love for God. The third subdivision deals with the *Attar's narration of the story of Amid Khorasan*. The result of this part shows that Attar describes a positive meaning of insolence towards God in this narrative. The fourth subdivision analyzes *Attar's viewpoint based on the theory of negation and affirmation*. In this regard, insolence is manifested in two different positions. First, in the position before love which is reprehensible. Second, in the position of love which is praiseworthy. Therefore, the insolence in each position has its own ruling i.e., the affirmation of insolence is allowed only in the position of love and negation of insolence is allowed only in the position of servanthship.

The second part deals with *insolence in Rumi's viewpoint*. This part has four subdivisions too. The first subdivision deals with *the insolence negation approach*. It provides significant evidence from Rumi's poems implying the avoidance of insolence and rudeness towards God. The second subdivision is the *insolence affirmation approach*, which provides evidence from Rumi's poems indicating he praises the insolence towards God in the state of love. The third subdivision is dedicated to Rumi's narration of the story of Amid Khorasan. In this narrative, Rumi used the insolence towards God in a negative meaning, and advises the reader to avoid assertiveness towards Almighty. The fourth subdivision analyzes *Rumi's viewpoint based on the theory of negation and affirmation*. In this regard, insolence is understood in two different positions. First, reprehensible insolence dedicated to the time the traveler does not reach the love state. Second, praiseworthy insolence which is in the position of love. Therefore, in the description of insolence, Rumi considers both the relation a traveler has with the domain of servanthship, and the relation he has with the domain of Divine love.

Conclusion

Examining insolence in the works of Attar and Rumi shows that both mystics have a special regard for the concept of insolence towards God in both reprehensible and

praiseworthy ways. In addition, based on the theory of negation and affirmation, Attar and Rumi interpret the concept of insolence towards God with different rules in two states of servanthship and love. According to both mystics, insolence towards God is reprehensible in the position of servanthship since the traveler has not yet reached the love state. Furthermore, it is praiseworthy in the love position. The insolence in the position of love is derived from either craziness or intoxication.

Although the concept of insolence in Attar's narration is based on love discourse so that it is praiseworthy, and in Rumi's narration is based on servanthship discourse so that it is reprehensible, the difference between these two narrations of the same story does not show that each poet has a distinct approach, but rather it shows that each of them pays attention to one of the aspects of the concept of insolence in praying.

Bibliography

- Ibn Arabi, Mohi El-Deen (2005), *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, translated by Mohammad Khajawi, vol.3, 2nd edition, Tehran: Mola Press [in Persian].
- Ibn Arabi, Mohi El-Deen (2008), *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, translated by Mohammad Khajawi, vol.8, 2nd edition, Tehran: Mola Press [in Persian].
- Ibn Arabi, Mohi El-Deen (2009), *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, translated by Mohammad Khajawi, vol.9, 2nd edition, Tehran: Mola Press [in Persian].
- Ashraf Emami, Ali (2010), *Madness in Islamic mysticism*, Islamic encyclopedia, 18th circulation, No. 1, pp: 623-630[in Persian].
- Bostany, Fouad Ephrem (1996), *Abjad Thesaurus*, translated by Reza Mahyar, 2nd edition, Tehran: Islamic Press [in Persian].
- Baqli Shirazi, Rozbahan (1426 A.H.), *Mashrab-Al-Arvah*, edited by Asim Ibrahim Al-Kiyali al-Hosseini, 1st edition, Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah[in Persian].
- Al-Jurjani, Al-Sharif (1991), *Al-Tarifāt (Definitions) book*, 4th edition, Tehran: Naser Khosrow Press[in Persian].
- Dekhoda, Ali Akbar (1998), *Dictionary*, vol. 12, 2nd edition, Tehran: University of Tehran and Rowzaneh Press [in Persian].
- Ritter, Hellmut (1995), *The Sea of Soul (a journey through the opinions and conditions of Sheikh Attar Nishapur)*, translated by Abbas Zaryab Khoyi and Mehrafaq Baibordi, vol.1, 1st edition, Tehran: Al-Hoda Press [in Persian].
- Zarrinkoub, Abdolhossein (2008), *Secret of the Reed*, Vol. 2, 7th edition, Tehran: Elmi Press [in Persian].
- Suhrawardi, Shihab al-Din Abu Hafs (1427 AH), *Awarif al-Maarif*, revised by Ahmad Abd al-Rahim al-Sayeh & Tawfiq Ali Wahabat, vol.1, 1st edition, Cairo: Al-Seqafat al-Diniyat Library [in Persian].

287 Abstract

- Shafiei Kadkani, Mohammad Reza (2011) *Written on the Sea*, 6th edition, Tehran: Sokhan Press [in Persian].
- Shahidi, Seyyed Jaafar (1994), *Commentary on the Masnavi (Shahidi)*, 7 volumes, 1st edition, Tehran: Elmifarahangi Press [in Persian].
- Sanatinia, Fatemeh (1۹۹۰), *The Origin of the Stories and Allegories of Attar Nishapur's Masnavis*, 1st edition, Tehran: Zavar Press[in Persian].
- Attar, Fariduddin Mohammad (2006), *The Conference of the Birds*, revised by Seyyed Sadegh Goharin, 23rd edition, Tehran: Elmifarahangi Press [in Persian].
- Attar, Fariduddin Mohammad (2007), *Musibat namah*, revised by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, 3rd edition, Tehran: Sokhan Press [in Persian].
- Attar, Fariduddin Mohammad (1905), *Tadhkirat al-Awliya*, revised by Reynold Alleyne Nicholson, Vol. 2, 1st edition, Leiden Press [in Persian].
- Ayn al-Quzat Hamadani (2007), *Tamhidat (Preludes)*, revised by Afif Asiran, 7th edition, Tehran: Manouchehri Press [in Persian].
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad (2007), *The Revival of the Religious Science*, translated by Muayyad al-Din Khwarizmi, revised by Hossein Khadiv Jam, Volume 4, 6th edition, Tehran: Elmifarahangi Press[in Persian].
- Forouzanfar, Badiozaman (2008), *Ahadith-I Mathnawi*, 3rd edition, Tehran; Amir Kabir Press [in Persian].
- Fooladi, Alireza (2008), *The Language of Sufism*, 1st edition, Tehran: Faragoft Press.
- Qushayri, Abu al-Qasim (1995), *Al-Risala al-Qushayriyya*, revised by Abdul Halim Mahmud & Mahmud Ibn Sharif, 1st edition, Qom: Bidar Press [in Persian].
- Kashani, Ezzeddin Mahmoud (2009), *Misbah al-Hedayah & Miftah al-Kefayah*, 9th edition, Tehran: Homa Press[in Persian].
- Kalabadhi, Abu Bakr Mohammad (1992), *At-ta'arruf*, by the efforts of Mohammad Javad Shariat, 1st edition, Tehran: Asatir Press[in Persian].
- Goharin, Seyyed Sadegh (1989), *Commentary on Sufism Terms*, Volume 2& 4, 1st Edition, Tehran: Zavar Press [in Persian].
- Mazyidi, Ahmad Farid (1427 AH), *Al-Imam Al-Junaid Seyyed al-Taifateyn*, 1st edition: Beirut: Dar al-Kotob Al-Elmiyah [in Persian].
- Mustamli Bukhari, Ismail, (1984) *Commentary on At-ta'arruf*, revised by Mohammad Roshan, (5 volumes), 1st edition, Tehran: Asatir Press [in Persian].
- Mu'adh al-Razi, Abu Zakariya (1423 AH), *Javaher At-tasawuf*, revised by Saeed Harun Ashour, 1st edition, Cairo: Al-Adab Library [in Persian].
- Mawlana, Jalal al-Din Muhammad Balkhi (1996), *Masnavi Manavi*, revised by Tawfiq Sobhani, 1st edition, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance [in Persian].
- Mawlana, Jalal al-Din Muhammad Balkhi (2005), *Divan-i Shams*, revised by Badiozaman Forouzanfar, 1st edition, Tehran: Talaye Press[in Persian].

Mehdizadeh Fard, Behrooz (2012), *The Narrative Structure of Tales in Masnavi*, Adab Pazohi, No. 22, pp. 111-91[in Persian].

Nwya, Paul (1994), *Qur'anic interpretation and mystical language*, translated by Ismail Saadat, 1st edition, Tehran: Academic Publishing Center[in Persian].



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تحلیل «گستاخی با حق تعالی» در داستان عمید خراسان به روایت عطار و مولوی با تکیه بر «نظریه نفی و اثبات»

مجید فرحانی‌زاده*

چکیده

این پژوهش به تحلیل مفهوم «گستاخی با حق تعالی» در داستان عمید خراسان به روایت عطار و مولوی می‌پردازد. بنیان نظری پژوهش براساس نظریه عرفانی «نفی و اثبات» است. این پژوهش که با روشی توصیفی تحلیلی تدوین یافته، برآنست تا به استناد شواهد موجود در آثار عطار و مولوی و با تکیه بر نظریه «نفی و اثبات»، به تحلیل تناقض موجود از مفهوم گستاخی با خدا در داستان عمید خراسان به روایت منطق الطیر و مثنوی پرداخته، تفسیر درستی جهت شناخت دیدگاه این دو عارف ارائه دهد. اگرچه مقایسه مفهوم گستاخی در روایت منطق الطیر با مثنوی از داستان یادشده، گویای آن است که دو روایت، از گفتمان واحدی پیروی نمی‌کنند، چنان‌که روایت عطار دلالت بر نیکوداشت گستاخی با خداوند و روایت مولوی تأکید بر نکوهش او دارد؛ اما با بررسی گستاخی در کلیت آثار هر دو عارف می‌توان دریافت که دیدگاه هم‌سویی دارند. یعنی حال گستاخی با خدا در نگرش عطار و مولوی در دو ساحت انعکاس دارد: نخست در ساحت عبودیت که نکوهیده و درخور نفی است. دوم در ساحت عشق که نیکو و درخور اثبات است؛ از این رو تفاوت روایت عطار با مولوی از داستانی واحد، نشانه اختلاف دیدگاه‌شان نیست، بلکه نشانه اهتمام‌شان به پرداختن وجهی از وجوه متفاوت گستاخی است.

کلیدواژه‌ها: گستاخی با حق تعالی، داستان عمید خراسان، نظریه نفی و اثبات، عطار، مولوی.

* دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران، farhanizadeh.majid@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۴



۱. مقدمه

آن‌چه مسلم است تصوف اسلامی در مسیر تطوّر تاریخی خود، از آن‌چه که در قرون اولیه آن با گفتمان خائفانه و زاهدانه نمود یافته بود، به تدریج فاصله گرفته و در قرون بعدی با تغییر بافت اجتماعی و فرهنگی، سیاسی و ... رفته رفته گفتمان عاشقانه نیز به این جریان ملحق می‌شود. برجستگی گفتمان تصوف عاشقانه در قرون بعدی خصوصاً سده ششم و هفتم هجری به حدی است که به عنوان گفتمان غالب در تصوف، در مقایسه با تصوف قرون اولیه اسلامی قلمداد می‌شود. عطار و مولوی نیز از عارفان سرآمد قرون یادشده هستند و آثارشان به طور چشمگیر تحت تأثیر هژمونی گفتمان عاشقانه حاکم بر تصوف این دوره قرار دارد. با وجود این، مقایسه روایت منطق الطیر با مثنوی از داستان عمید خراسان نشان می‌دهد که نتایج دو حکایت یادشده با هم متفاوتند و به نظر می‌آید که دو روایت از گفتمان واحدی پیروی نمی‌کنند؛ چنان‌که عطار در روایتی که در منطق الطیر از داستان یادشده ارائه داده، به تمجید و ستایش گستاخی در گفتگو با خداوند پرداخته است، درحالی‌که مولوی در روایتش از این داستان، گستاخی با حق را مورد تقبیح و نکوهش قرار داده است.

این پژوهش سعی دارد بر مبنای نظریه عرفانی «نفی و اثبات» از منظر ابوبکر کلابادی (م، ۳۸۰ هـ.ق)، به تحلیل مفهوم «گستاخی با خداوند» در داستان عمید خراسان به روایت منطق الطیر و مثنوی بپردازد، لذا ابتدا مضمون گستاخی با حق، با رویکردی کلیت‌نگر، در این دو اثر و دیگر آثار عطار و مولوی بررسی می‌شود. سپس با استخراج و گزینش شواهد مرتبط بدست‌آمده، بر مبنای نظریه نفی و اثبات، به تحلیل تناقض موجود در این دو روایت نسبت به گستاخی با خدا پرداخته، تفسیر جامع و صحیحی از نظرگاه عطار و مولوی ارائه می‌دهد.

ضرورت این پژوهش از آن روست که نشان می‌دهد که در برخی پژوهش‌های عرفانی، صرفاً تکیه بر نظریه‌های ادبی مانند تحلیل گفتمان، برای رسیدن به نتیجه‌گیری درست و جامع، کافی نیست، بلکه گاه جهت درک و تبیین دامنه و ژرفای محتوای عرفانی و دستیابی به نتیجه صحیح، علاوه بر توجه به نظریه‌های ادبی، نیاز به درک و بکارگیری نظریه‌های عرفانی است.

۱.۱ تأملی درباره مفهوم‌شناسی گستاخی در متون عرفانی

گستاخ در لغت به معنای بی ادب و دلیر، شوخ، بی پروا، بی پرده و متهور است. همچنین گستاخی به معنای بی شرم بودن، وقیح بودن و جسارت ورزیدن است (دهخدا، ۱۲/۱۹۱۵۵ و ۱۹۱۵۶). اگرچه گستاخی در عرفان اسلامی جزو اخلاق و اوصاف ذمیمه و نکوهیده تلقی

می‌شود، اما «در تصوف اسلامی مواردی هست که چنین گستاخی‌ها با خداوند تا اندازه‌ای مجاز است. این چنین لحن آزاد برای اولیاءالله که در حالت اُنس خاصی با خدا هستند جایز شمرده شده است» (ریتر، ۱۳۸۸: ۲۴۳/۱). گفتنی است در آثار عرفانی، شواهد زیادی وجود دارد که به رابطه گستاخی نیکو در ساحت عشق توجه شده است. چنان‌که عطار در منطق‌الطیر گستاخی عارفانه و نیکو را درخور صاحبان سر الهی و محرمان درگاه معشوق می‌داند:

گفت هر کس را که اهلیت بود محرم سر الوهیت بود
گر کند گستاخی او را رواست زان که دایم رازدار پادشاست

(عطار، ۱۳۸۵: ۱۵۳)

شایان ذکر است که این گونه از «گستاخی»، با اصطلاحات دیگری چون: «ناباکی»، «تذمّر»، «ادلال» و «انبساط» در منابع اصیل عرفانی نمود یافته است؛ چنان‌که ابوالحسن خرقانی این مفهوم از گستاخی را به ناباکی تعبیر کرده است. او ناباکی و جرأت‌ورزی با خدا را در پیوند با دیوانگی و مستی عاشقانه توصیف می‌کند: «این راه، راه ناباکان است و راه دیوانگان و مستان. با خدا مستی و دیوانگی و ناباکی سود دارد» (عطار، ۱۹۰۵: ۲/۲۴۴)؛ (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۱۱).

گستاخی نیکو در آثار روزبهران بقلی با اصطلاح «تذمّر»^۱ نمود یافته است و هنگامی رخ می‌دهد که عارف خود را دوست و همنشین خداوند یابد، لذا برای خود مقامی فراتر از مقام خویش در نظر گرفته، در برابر خدا گستاخ می‌شود (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۲۹۱). باین وصف وقوع این قسم از گستاخی پس از همنشینی و دوستی عاشق و معشوق قابل درک است.

همچنین مفهوم یادشده در آثار عارفانی چون ابن عربی با اصطلاح «ادلال»^۲ مطرح شده است. ابن عربی ادلال را مقام بسیار شامخی نزد بزرگان از اهل الله و صاحبان معرفت می‌داند و معتقد است که در این مقام ادب زایل و غیر حق، فانی می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۸/۹۲). آنچه مسلم است، فنای فی الله و ترک ادب در ساحت عشق و مقام وصال قابل تحقق است.

از دیگر اصطلاحاتی که در آثار عرفانی دلالت بر گستاخی نیکو دارد، اصطلاح «انبساط»^۳ است. برخی عارفان چون ابن خفیف و معاذ رازی انبساط را به معنای برخاستن احتشام الهی در وقت درخواست بنده از حق توصیف کرده‌اند (عطار، ۱۹۰۵: ۲/۱۳۱)؛ (معاذ رازی، ۱۴۲۳: ۲۰۹). ذوالنون مصری نیز انبساط را به معنای گستاخی محب با محبوب توصیف نموده است (کلابادی، ۱۳۷۱: ۱۰۶). غزالی معتقد است چون عارف در مقام اُنس با حق رسد، بیم تغییر و حجاب از او زدوده می‌شود؛ از این رو در گفتار و اعمال و مناجاتش با حق انبساط و گستاخی

می‌کند. اگرچه ظاهر این حال به سبب دلیری و بی‌هیبتی ناپسند است، اما وقوع این حال و رفتار از کسی که خداوند او را در مقام اُنس با خویش قرار داده، ممکن است (غزالی، ۱۳۸۶: ۴/۵۹۱). به عقیدهٔ روزبهان بقلی چون مقرب حق، از عشق و شوق الهی پر شود، حق به او بهر ورزیده، با جمال ازلی بر او رخ نماید؛ در این حالت، عاشق از مشاهدهٔ جمال حق می‌پندارد که در مقام اُنس متولد شده است و با حق مانند فرزندی با مادرش منبسط و گستاخ می‌شود (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۱۸۹). عزالدین کاشانی نیز انبساط و گستاخی با حق تعالی را در منزل قرب جایز می‌داند: «اگر در نهایت قرب بود و در انبساط از حق مأذون، روا بود که در دعا و سؤال طریق انبساط سپرد» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۲۱۳).

گفتنی است شواهد یادشده گویای آن است که گستاخی نیکو، در رابطهٔ عاشقانهٔ میان حق تعالی و بنده قابل درک است؛ از این رو این گونه گستاخی از عاشق، پس از حضورش در بارگاه معشوق، مشاهدهٔ جمالش و اُنس با او، سر می‌زند. آنچه از سخنان عارفان برمی‌آید منشأ این گستاخی یا جنون عشق بوده که باعث می‌شود عقل عاشق از کف برود؛ یا به سبب سکر و مستی عشق است که قدرت تمییز عاشق را ساقط می‌کند.^۴

۲. پیشینهٔ تحقیق

گفتنی است تاکنون پژوهش‌های مستقلی در بارهٔ مفهوم گستاخی با خدا در متون عرفانی، صورت نگرفته است، اما این مفهوم، به صورت ضمنی در بخشی از پژوهش‌های عرفانی با موضوع شطح، جنون، عقلای مجانین و ... مجال ظهور یافته است. مهم‌ترین این پژوهش‌ها عبارتند از: هلموت ریتر (۱۳۷۴) در فصل دهم کتاب ارزشمند خود با عنوان «دریای جان» که اختصاص به «گستاخی دیوانگان» دارد، ضمن ریشه‌یابی مفهوم گستاخی با حق در اسلام و فرق اسلامی، به توصیف جرأت‌ورزی‌ها و خرده‌گیری‌های اولیای الهی و نیز عقلای دیوانه با خدا در آثار عطار پرداخته است. حسین آریان (۱۳۸۵) در مقالهٔ «دیوانگی و دیوانه‌نمایی در ادبیات عرفانی» در بخشی از مقاله، به‌طور مختصر به حکایتی از بی‌پروایی و گستاخی عقلای مجانین با خدا اشاره دارد. فاطمه مدرسی (۱۳۸۶) در «شطح عارف و گستاخی دیوانه در مثنوی‌های عطار» معتقد است شطحیات عرفانی، هم برخی از سخنان عارفان مشهور و هم بخشی از سخنان گستاخانهٔ عقلای مجانین را در بر می‌گیرد. ضمناً براین باور است که گستاخی‌های دیوانگان می‌تواند منعکس‌کنندهٔ فشارهای مادی برخاسته از بی‌عدالتی‌ها و زورمندی‌های حاکم بر جامعه و مناقشات لفظی و قلمی بین مذاهب اسلامی باشد. هاتف سیاه

کوهیان (۱۳۸۸) در مقاله «جنون الهی از دیدگاه ابن عربی» ضمن شرح عقیده ابن عربی در خصوص علت جنون بهالیل و عقلای دیوانه، به توصیف احوال و اوصاف آنان از منظر ابن عربی پرداخته است. همچنین او (۱۳۸۸) در مقاله «دیوانه‌نمایی و دیوانه‌نماها در مثنوی» متذکر می‌شود که مولانا با ذکر حکایات دیوانگان الهی در مثنوی، ضمن تعلیم و ارشاد مخاطبان خود، سعی در توصیف و تبیین لایه‌های پنهان شخصیت دیوانگان الهی با تکیه بر زبان شعر و ذوق شاعرانه داشته است. پارسا یعقوبی جنبه‌سرایی (۱۳۹۰) در مقاله «تابوشکنی در متون عرفانی» ضمن بررسی انواع، مصادیق و دلایل تابوشکنی در متون عرفانی، برخی سخنان منقول از سخن‌گفتن عارف با خدا نظیر «من و تو کردن با خدا» را از موضوعات و مصادیق تابوشکنی توصیف می‌کند. مهدی رضایی (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی و تحلیل مفاخره‌های صوفیانه» در بخشی از مقاله خود با عنوان برتری بر حق تعالی، به مفاخره‌هایی شطح‌گونه می‌پردازد که در آن از مقایسه بین بنده و حق و بعضاً برتری بنده بر حق دلالت دارد که تا حدودی بوی گستاخی می‌دهد.

شایان ذکر است نبودن این پژوهش از چند جنبه حائز اهمیت است: نخست این که تاکنون پژوهشی با محوریت نظریه عرفانی «نفی و اثبات» صورت نگرفته است. دوم اینکه تاکنون پژوهشی در باب مقایسه داستان عمید خراسان از منظر عطار و مولوی انجام نشده است. سوم این که تاکنون پژوهشی از منظر نظریه عرفانی «نفی و اثبات» به بررسی مفهوم گستاخی با خدا نپرداخته است.

۳. تبیین مبانی نظری

آنچه مسلم است زبان عرفان دارای دو بعد تبیینی و تأویلی است. در بعد تبیینی دارای سطوح تناقضی، محاکاتی، استدلالی و استنادی است. گفتنی است که سطوح تناقضی و محاکاتی زبان عرفان تا حدودی انعکاس‌دهنده تجارب عرفانی هستند. اگرچه سطح تناقضی، بیان‌کننده غیرمنطقی و سطح محاکاتی، بیان‌کننده غیرصریح این گونه تجارب است (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۷۵). یکی از نظریه‌هایی که در بعد تبیینی زبان عرفان به سطح تناقضی آن می‌پردازد، نظریه «نفی و اثبات» از ابوبکر کلابادی است. «کلابادی در تحقیق درباره مبادی تکون اصطلاحات اسلامی در درون تجربه عرفانی، قانونی کشف می‌کند که بالضرورت و منطقا موجب پیدایش زبان باطنی شده است» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۵). بر اساس نظر او، عارف در سلوک عرفانیش، مراحل مختلفی را طی می‌کند و گذر او به هر مرحله، حالی در او ایجاد می‌کند که چه بسا نفی‌کننده

حال مرحله قبلی اوست. با این وصف، کلابادی هر یک از مراحل پیش روی سالک را به مقام تعبیر کرده، تجربه عارفانه را سلسله‌ای پیوسته از مقامات مختلف می‌داند (ن.ک: فولادی، ۱۳۸۹: ۱۷۶)؛ چنان‌که در کتاب التعرّف می‌گوید: «ثم لكل مقام بدء و نهاية، و بينهما أحوال متفاوتة، ... و مع كل مقام إثبات و نفي، و ليس كل ما نفي في مقام كان منفيًا فيما قبله، و لا كل ما أثبت فيه كان مثبتًا فيما دونه» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۸۸). (و هر مقامی را آغاز و فرجامی است و میان‌شان احوال مختلفی قرار دارد... و با هر مقامی، اثبات و نفی است و نه هرچه در یک مقام نفی گردد، در مقام پیش از خود نیز نفی شده است و نه هر چه در آن مقام اثبات گردد، در مقام دیگر نیز اثبات شده است).

به باور پل نویا:

سالکی که حالی را تجربه می‌کند، چون از مقام قبلی گذشته است، آن چه را در مقام قبلی حقیقت می‌دانسته است نفی می‌کند و به اقتضای حقیقت حال کنونی خود سخن می‌گوید. آن چه اکنون حقیقت آن نفی می‌شود، در مقام قبلی حقیقت آن نفی نمی‌شد؛ همچنان‌که آن چه اکنون حقیقت آن اثبات می‌شود، در مقام بعدی دیگر حقیقت آن اثبات نخواهد شد (نویا، ۱۳۷۳: ۱۵).

با این اوصاف می‌توان اذعان کرد که تجربه عرفانی با اثبات و نفی دائم همراه است، یعنی گذشتن مستمر از نفی معنای تجربه پیشین به اثبات معنای تجربه کنونی یا بالعکس (نویا، ۱۳۷۳: ۱۶). بنابراین اختلاف نظر در میان اهل سلوک نشانه اختلاف در تجربه عرفانی آن‌هاست. همچنین اختلاف تجارب عارفانه به سبب توقف سالک در یکی مقامات مختلف عرفانی است. از آن‌جا که هر مقام احکام منحصر به فرد و مخصوص خود را دارد، لذا سالک در گذر از نفی و اثبات‌های مدام، به تجارب عرفانی گوناگونی دست می‌یابد.

۴. بحث و بررسی

برای ورود به بحث، ذکر دو نکته حائز اهمیت است: نخست این‌که برای درک یک مفهوم در اثر شاعر یا نویسنده، صرف تکیه بر جریده‌ای از متن، برای شناخت جامع و درک درست مفهوم مورد نظر در متن کافی نیست، بلکه شناخت درست و منطقی از مضمونی خاص در یک اثر، با توجه به بررسی موضوعی آن در کلیت اثر و آثار نویسنده و یا شاعر حاصل می‌شود. از این‌رو، مضمون مورد نظر باید با توجه به کلیت متن خوانش شود. به عبارت دیگر با تحلیل داستانی خاص از یک اثر، بدون در نظر گرفتن آن مضمون در کلیت اثر، نمی‌توان به درک

درستی از نیت مؤلف دست یافت، بلکه فهم درست‌تر از نیت مؤلف در گرو انطباق و تعامل موضوع مورد بررسی با سایر شواهد موضوعی در کل اثر یا آثار نویسنده است.

۱.۴ گستاخی در نظرگاه عطار

۱.۱.۴ رویکرد نفی گستاخی

گاه گستاخی با حق از سوی عارفان درخور تقبیح، پرهیز و نفی می‌گردد و آن هنگامی رخ می‌دهد که رابطه میان سالک با خداوند، رابطه بنده و مولی باشد و تحت تسلط گفتمان خائفانه قرار گیرد. در این ساحت بنده کوشش دارد تا با طی کردن مسیر سلوک، به حق تعالی تقرب یابد. همچنین عقل و تدبیر سالک در طی این مسیر، همراه و راه‌گشای اوست. باین اوصاف، گستاخی در این ساحت جزو اخلاق و اوصاف ذمیمه و نکوهیده تلقی می‌شود. معمولاً عارفان در این ساحت تأکید بر ترک گستاخی و بی‌حرمتی و حفظ ادب الهی دارند، تا جایی که گفته‌اند: «لان العبودیة ملازمة الأدب، و الطغیان سوء الأدب» (مزیدی، ۱۴۲۷: ۱۹۳) و نیز: «التصوّف کله آداب ...» (سهروردی، ۱۴۲۷: ۶۵/۱). همچنین معتقدند گستاخی از خصایل و اوصاف ابلیس به‌شمار می‌آید؛ از این رو شایسته بنده نیست که به این صفت متصف گردد (عطار، ۱۹۰۵: ۱۵۸/۱). باین اوصاف، گستاخی و بی‌ادبی منجر به رانده‌شدن از درگاه حق می‌شود: «چون ملوک خواهند تا کسی را هلاک کنند، او را بیشتر نوازند، تا چون نواخت بسیار یابد گستاخ گردد و در گستاخی بی‌ادبی کند. آن‌گاه یک‌بارگی فراق نصیب او آید» (مستملی، ۱۳۶۳: ۴/۱۴۲۷).

با دقت نظر به منطق الطیر و دیگر آثار عطار می‌توان دریافت که شواهد فراوانی در اشعار او موجود است که تأکید بر پرهیز و نفی گستاخی در گفتگو با حق تعالی دارد؛ چنان‌که می‌گوید:

کی تواند داشت رندی در سپاه زهره گستاخی در پیش شاه

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۴۳)

هم بیفکن خویش و هم بنده بباش	بنده و افکنده شو، زنده بباش
چون شدی بنده به حرمت باش نیز	در ره حرمت به همت باش نیز
گر درآید بنده بی‌حرمت به راه	زود رانند از بساطش پادشاه
شد حرم بر مرد بی‌حرمت حرام	گر به حرمت باشی این نعمت تمام

(همان: ۱۴۱)

عطار در شواهد بالا، سالک را در جهت رعایت حفظ حرمت حق و پرهیز از گستاخی پند و اندرز می‌دهد. او برای تأکید بر مواضعش از حکایت نیز بهره می‌جوید؛ چنان‌که می‌گوید: بنده‌ای به محضر شاه رسید و از سوی شاه خلعتی دریافت کرد. او در هنگام بازگشت به دیار خود، با آستین خلعتی که شاه به او بخشیده بود، گرد و غبار راه را از چهره‌اش پاک کرد. چون این خبر به شاه رسید، بنده را به سبب این گستاخی و بی‌حرمتی سربرید.

بنده‌ای را خلعتی بخشید شاه	بنده با خلعت برون آمد به راه
گرد ره بر روی او بنشسته بود	باستین خلعت، آن بسترد زود
مُنکری با شاه گفت «ای پادشاه	پاک کرد از خلعت تو گرد راه»
شه بران بی‌حرمتی انکار کرد	حالی آن سرگشته را بر دار کرد
تا بدانی آن که بی‌حرمت بود	بر بساط شاه بی‌قیمت بود

(همان: ۱۴۱)

او ضمن این‌که بی‌حرمتی را به عنوان دامی برای فرورفتن در گمراهی‌ها توصیف می‌کند، اتصاف به ادب را گام نخست برای تحقق بندگی می‌داند:

هر که در بی‌حرمتی گامی نهاد	در شقاوت خویش را دامی نهاد
بنده‌ای را تا ادب نبود نخست	بندگی از وی کجا آید درست

(همان، ۱۳۸۶: ۳۵۵)

بندگی از خودشناسی شد تمام نیست مرد بی‌ادب صاحب مقام

(همان: ۳۳۳)

با توجه به شواهد یادشده در اشعار عطار می‌توان اذعان کرد که رابطهٔ انسان با خدا رابطهٔ عبد و مولی است و از گفتمانی خائفانه تبعیت می‌کند. همچنین سالک باید تدبیر در حفظ ادب و حرمت حق کند و از گستاخی به درگاه الهی پرهیزد. بنابراین رویکرد عطار به گستاخی با حق در مقام فراق، با معنایی نکوهیده نمود دارد.

۲.۱.۴ رویکرد اثبات گستاخی

گاه گستاخی با حق از سوی برخی عارفان درخور تمجید و اثبات می‌گردد و آن هنگامی رخ می‌دهد که میان سالک با خداوند پیوندی عاشقانه جریان داشته باشد. در این ساحت، عاشق اُنس شدیدی به معشوق داشته، مشرف به مشاهده و رؤیت جمال او گردیده‌است. یکی از علل گستاخی عاشق در مقام ساحت عشق، جنون است. ویژگی‌های جنون و دیوانگی در عرفان به معنای تجربه‌ای عارفانه است که در آن عشق بر عقل چیره می‌شود و عارف از اراده و تدبیر امور خویش عاجز می‌ماند (اشرف‌امامی، ۱۳۸۹: ۶۲۳/۱۸ ذیل «جنون»). حال جنون و دیوانگی بر عاشق هنگامی رخ می‌دهد که او به سرپرده قرب و مشاهده جمال الهی نایل شود، لذا شدت و غلبه عشق در عاشق، گاه منجر به زوال تدبیر و اراده‌اش می‌گردد. در این حال از عاشق گستاخی سر می‌زند. معمولاً عارفان این گونه جنون را می‌ستایند و از نشانه‌های مرتبه عشق می‌دانند.^۵

با عنایت به اشعار عطار می‌توان دریافت که شواهد فراوانی در اشعار او موجود است که نشان می‌دهد او به ستایش گستاخی ناشی از جنون عشق الهی توجه ویژه دارد. چنان که می‌گوید:

قصه دیوانگان، آزادگیست جمله گستاخی و کارافتادگیست
آنچه فارغ می‌بگوید بیدلی کی تواند گفت هرگز عاقلی؟

(عطار، ۱۳۸۶: ۳۸۹)

آنچه مسلم است، گستاخی عاشقانه در شواهد شعری عطار، نشأت گرفته از جنون عاشقانه است:

در ره آتش سلامت کی بود؟ مردِ مجنون را ملامت کی بود؟
چون تو را دیوانگی آید پدید هر چه تو گویی ز تو بتوان شنید

(همان، ۱۳۸۵: ۱۵۳)

باین وصف عطار گستاخی عاشق را به سبب شدت و قوت حب و دوستی می‌داند که به شکل جنون نمود می‌یابد:

گر به راه آید و شاقی اعجمی هست گستاخی او از خرّمی

جمله رب داند نه رب داند نه رُب گر کند گستاخیی از فرطِ حُب
او چو دیوانه بود از شورِ عشق می‌رود بر رویِ آب از زورِ عشق
خوش بود گستاخیِ او خوش بود زان که آن دیوانه چون آتش بود

(همان)

حکایات فراوانی در آثار عطار است که دلالت بر این رویکرد از گستاخی دارد. برای نمونه می‌توان به حکایت دیوانه‌ای که پس از رؤیت قحطی در مصر و مرگومیر خلق، دهان به شکایت و گستاخی با خدا گشود، اشاره کرد:

خاست اندر مصر قحطی ناگهان خلق می‌مردند و می‌گفتند: نان
جملهٔ ره خلق بر هم مرده بود نیم زنده، مرده را می‌خورده بود
از قضا دیوانه‌ای چون آن بدید خلق می‌مردند و نامد نان پدید
گفت «ای دارنده دنیا و دین چون نداری رزق، کمتر آفرین!

(همان: ۱۵۵ و ۱۵۶)

همچنین حکایت دیوانهٔ گرسنه و بی‌خانمانی که در هنگام پناه‌بردن به ویرانه، خشتی از بام افتاد و سرش را شکست، به همین گونه از گستاخی اشاره دارد:

گفت آن دیوانهٔ تن برهنه در میان راه می‌شد گرسنه
بود بارانی و سرمایی شگرف تر شد آن سرگشته از باران و برف
نه نهفتی بودش و نه خانه‌ای عاقبت می‌رفت تا ویرانه‌ای
چون نهاد از راه در ویرانه گام بر سرش آمد همی خشتی ز بام
سر شکستش خون روان شد همچو جوی مرد سوی آسمان بر کرد روی
گفت: تا کی کوس سلطانی زدن زین نکوتر خشت نتوانی زدن؟

(همان: ۱۵۴ و ۱۵۵)

با توجه به شواهد یادشده از اشعار عطار می‌توان اذعان کرد که نسبت انسان با خدا نسبتی عاشقانه میان عاشق و معشوق است. در این ساحت، عاشق گاه از شدت و قوت عشق دچار جنون می‌شود؛ به طوری که غلبه و غلیان عشق الهی، خرد و تدبیر عاشق را مقهور می‌سازد و از

تحلیل «گستاخی با حق تعالی» در داستان عمید خراسان ... (مجید فرحانی‌زاده) ۲۹۹

عاشق گستاخی سر می‌زند. همچنین به سبب آنسی که میان معشوق و عاشق جریان دارد، گستاخی از او روا می‌گردد. بنابراین جنون و دیوانگی یکی از اوصاف این ساحت است که با گستاخی همراه است. این تجربه از حال گستاخی به شکل گستاخی نیکو و قابل اثبات نمود دارد.

۳.۱.۴ داستان غلامان عمید خراسان و دیوانه ژنده‌پوش به روایت منطق‌الطیر عطار

گفتنی است شخصیت عمید خراسان^۶ در داستان عطار، مربوط به عمیدالملک محمد بن منصور کندی نیشابوری، نخستین وزیر دولت سلجوقیان است که به سال ۴۱۲ یا ۴۱۵ هـ. ق در کندی نیشابور متولد شد (شهیدی، ۱۳۷۳: ۶/۴۵۸). داستان در منطق‌الطیر بدین گونه آغاز می‌شود که دیوانه‌ای گرسنه و ژنده‌پوش با غلامان عمید خراسان، در حالی که بسیار نیکو روی و آراسته بودند، برخورد می‌کند و می‌پرسد که اینان از آن کیستند؟ پاسخ می‌دهند که اینان غلامان عمید شهرند. دیوانه چون این سخن می‌شنود، از روی خشم روی به آسمان کرده و می‌گوید: ای دارنده عرش بلند، بنده پروردن را از عمید بیاموز.

در خراسان بود دولت بر مزید	زان که پیدا شد خراسان را عمید
صد غلامش بود تُرکِ ماه‌روی	سرو قامت، سیم ساعد، مشک بوی
هر یکی در گوش، ذری شب فروز	شب شده در عکس آن دُر همچو روز
با کلاه شفشه و با طوق زر	سر به سر سیمین‌بر و زرین سپر
با کمرهای مرصع بر میان	هر یکی را نقره خنگی زیر ران
هر که دیدی روی آن یک لشکری	دل بدادی حالی و جان بر سری
از قضا دیوانه بس گرسنه	ژنده پوشیده سر پا برهنه
دید آن خیل غلامان را ز دور	گفت آن کیستند این خیل حور؟
جمله شهرش جوابش داد راست	کاین غلامان عمید شهر ماست
چون شنید این قصه آن دیوانه زود	اوفتاد اندر سر دیوانه دود
گفت: ای دارنده عرش مجید!	بنده پروردن بیاموز از عمید!

(عطار، ۱۳۸۵: ۱۵۳ و ۱۵۴)

سپس عطار با ذکر چند بیت به توضیح و تفسیر حکایت می‌پردازد:

گر ازو دیوانه‌ای، گستاخ باش برگ داری لازم این شاخ باش
ور نداری برگ این شاخ بلند پس مکن گستاخی و بر خود مخند

(همان: ۱۵۳ و ۱۵۴)

با توجه به ابیات یادشده، عطار می‌گوید: اگر تو از شدت عشق الهی دیوانه هستی و عشق حق تو را مجنون ساخته، گستاخ و بی‌پروا باش و اگر ساز و برگ قرب و نزدیکی داری، ملازم و همنشین حق باش و بر شاخ و برگ درخت توحید بنشین. همچنین اگر به این مرتبه نرسیده‌ای، بی‌پروایی و گستاخی را کنار بگذار و خویش را به سخره نگیر. سپس عطار به ستایش گستاخی دیوانگان کوی معشوق می‌پردازد. عاشقانی که از شدت عشق الهی به جنون عارفانه دست یافته‌اند:

خوش بود گستاخی دیوانگان خویش می‌سوزند چون پروانگان
هیچ نتوانند دید آن قوم راه چه بد و چه نیک، جز زان جایگاه

(همان: ۱۵۳ و ۱۵۴)

آن چه مشهود است عطار در این حکایت، مفهوم گستاخی در گفتگو با خداوند را با معنای مثبت و خوشایند به کار برده‌است، چنان‌که در چند بیت پس از اتمام حکایت، به تفسیر آن پرداخته‌است. او گستاخی را زمانی نیکو می‌داند که سالک از شدت عشق الهی به مرتبهٔ دیوانگی و جنون از حق رسیده‌باشد. این دیوانگی در ساحت عشق قابل تحقق است، از این‌رو عطار گستاخی دیوانگان را خوش و گوارا توصیف کرده‌است، زیرا آنان در این مقام، محرم درگاه الهی گشته و غیر حق مشهودشان نیست.

۴.۱.۴ تحلیل نگرش عطار بر اساس نظریهٔ نفی و اثبات

با توجه به شواهد یادشده در آثار عطار که رویکرد متفاوت او را در خصوص گستاخی با حق نشان می‌دهد، می‌توان اذعان کرد که گرچه حکایت عمید خراسان در بافت عاشقانه سروده شده و این امر نشانهٔ اثرپذیری این حکایت از سلطهٔ گفتمان عاشقانه در تصوف اسلامی است، اما با رویکرد تقلیل‌گرایانه، با تکیه صرف به مضمون حکایت یادشده و تعمیم آن به دیدگاه غالب عطار، شناختی درست و منطقی حاصل نمی‌شود؛ زیرا تنها بخشی از نظرگاه او را شامل می‌شود.

از منظر نظریه نفی و اثبات که مراحل سلوک را به مقامات تعبیر کرده و احوال هر مقام را منحصر به فرد و متفاوت با احوال مقام دیگر می‌داند، می‌توان به تفسیر این رویکرد متناقض پرداخت. بر این اساس گستاخی در مناجات با خدا در منظومه فکری عطار، در دو نگرش متفاوت مطرح است: نخست گستاخی نکوهیده و مذموم. در این رویکرد سالک هنوز به ساحت عشق معشوق نرسیده است، لذا گستاخی او نکوهیده و درخور نفی است. دوم گستاخی نیکو. در این رویکرد سالک تحت تأثیر جنون ناشی از عشق، گستاخانه با حق سخن می‌گوید. این گونه از گستاخی مورد تمجید عطار است. همچنین براساس نظریه نفی و اثبات، گستاخی در دو مقام متفاوت در قلمرو اندیشه عطار تجلی می‌یابد: نخست در مقام پیش از عشق که درخور نفی و پرهیز است. دوم در مقام عشق که درخور اثبات و تأیید است. براساس این نظریه، گستاخی در هر مقام، حکم منحصر به فرد و مخصوص خود را دارد؛ یعنی تحقق حال اثبات گستاخی تنها در مقام عشق جایز است و نه در مقام پیش از آن. همچنین تحقق حال پرهیز و نفی گستاخی تنها در مقام عبودیت جایز است نه مقام پس از آن. بنابراین حال گستاخی در هر مقامی که تمکن یابد، پیرو حکم آن مقام می‌شود.

۲.۴ گستاخی در نظرگاه مولوی

۱.۲.۴ رویکرد نفی گستاخی

شایان ذکر است که رویکرد نفی گستاخی در سالک هنگامی رخ می‌دهد که میان بنده و حق بُعد و جدایی حاکم است، لذا سالک سعی و کوشش می‌کند تا با طی طریق و گذشتن از گردنه‌های مسیر سلوک، به درگاه حق تعالی نزدیک شود. یکی از ویژگی‌هایی که سالک در این ساحت باید بدان ملتزم باشد رعایت ادب و حفظ حدود الهی در ظاهر و باطن است. همچنین گستاخی و ترک ادب، مذموم بوده، موجب آفت است (ن.ک: زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۰۶). با دقت نظر در مثنوی و غزلیات مولوی می‌توان دریافت که شواهد فراوانی در اشعار او موجود است که تأکید بر پرهیز از گستاخی و بی‌ادبی با حق تعالی دارد؛ چنان‌که می‌گوید:

از خدا جویم توفیق ادب بی‌ادب محروم گشت از لطف رب
بی‌ادب تنها نه خود را داشت بد بلکه آتش در همه آفاق زد

در ابیات فوق، مولوی بی‌ادبی و گستاخی را موجب دور شدن سالک از الطاف الهی می‌داند. همچنین او بی‌ادبی را به منزله آتشی می‌داند که کلّ عالم را می‌سوزاند. با این وصف او سالک را توصیه می‌کند که به تأدیب اسب سرکش و بدخوی نفسش بپردازد، تا شایسته مرکب شاه گردد.

پس ادب کن اسب را از خوی بد ورنه پیش شاه باشد اسب رد

(همان: ۲۰۸)

هر چه بر تو آید از ظلمات و غم آن ز بی‌باکی و گستاخی است هم

(همان: ۶)

همچنین مولوی گستاخی را سرچشمه تاریکی‌ها و اندوه انسان می‌داند: به عقیده مولوی، به سبب گستاخی و جرأت‌ورزی است که ابلیس از درگاه الهی رانده و از لطف حق محروم شده است:

بُد ز گستاخی کسوف آفتاب شد عزازیلی ز جرأت رد باب

(همان: ۶)

شد عزازیلی ازین مستی بلیس که چرا آدم شود بر من رئیس

(همان: ۷۱۷)

بی‌شک یکی از مصادیق بارز تقییح و نفی گستاخی با حق در مثنوی، انتقاد موسی نسبت به گستاخی با حق در بخش نخست داستان موسی و شبان است. در واقع رویکرد موسی نسبت به گستاخی تحت تأثیر ساحت عبودیت و گفتمان عابدانه و خائفانه است، لذا نسبت به گستاخی شبان با خداوند برآشفته شده، از او انتقاد می‌کند:

گفت موسی های خیره‌سر شدی	خود مسلمان ناشده کافر شدی
این چه ژاژست و چه کفر است و فشار	پنبه‌ای اندر دهان خود فشار
گند کفر تو جهان را گنده کرد	کفر تو دیبای دین را ژنده کرد
چارق و پا تابه لایق مر تراست	آفتابی را چنین‌ها کی رواست
گر نبندی زین سخن تو حلق را	آتشی آید بسوزد خلق را

تحلیل «گستاخی با حق تعالی» در داستان عمید خراسان ... (مجید فرحانی‌زاده) ۳۰۳

(همان: ۳۲۳ و ۲۲۴)

گر همی‌دانی که یزدان داور است ژاژ و گستاخی ترا چون باور است
دوستی بی‌خرد، خود دشمنی است حق تعالی زین چنین خدمت غنی است

(همان: ۲۲۴)

با توجه به شواهد یادشده از اشعار مولوی، رابطه انسان با خدا رابطه عابد و مولی بوده و پیرو گفتمانی خائفانه است. سالک در این ساحت باید برای حفظ ادب و حرمت حق بکوشد و تدبیر کند و از گستاخی به درگاه الهی پرهیزد. از این رو شواهد یادشده، گرایش مولوی را به پرهیز از گستاخی با حق در مقام تقویت می‌کند.

۲.۲.۴ رویکرد اثبات گستاخی

گستاخی در مقام وصال هنگامی رخ می‌دهد که رابطه بنده با خدا پیوندی عاشقانه یابد و عاشق به قرب و نزدیکی معشوق نایل شود؛ لذا در این مقام از عاشق گستاخی سر می‌زند. یکی از علل گستاخی عاشق در مقام وصال، سکر و مستی ناشی از عشق است. در این مقام عاشق به سبب غلبه عشق دچار سکر و مستی شده، قوای تمیزش را از دست می‌دهد. سکر و مستی در اصطلاح عارفان عبارت از غیبت عارف به سبب واردی قوی است که منجر به طرب و التذاذ در او می‌شود. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۳). در واقع وقتی سالک به مشاهده جمال معشوق می‌رسد، عقلش مغلوب شده، تمیز از او مرتفع می‌گردد و از غایت بی‌خودی نمی‌داند که چه می‌گوید (گوهرین، ۱۳۸۰: ۲۷۸). این امر هنگامی رخ می‌دهد که کشف جمال حق برتر و قوی‌تر از ظرفیت حال عاشق باشد (ن.ک: بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۱۳۳). برخی معتقدند سکر و مستی هنگامی تحقق می‌یابد که همراه با طرب و گستاخی و ادلال و افشای اسرار الهی باشد (ن.ک: ابن عربی، ج ۹: ۵۹۱ و ۵۹۲).

با امعان نظر بیشتر به اشعار مولوی می‌توان دریافت که شواهد فراوانی در مثنوی و غزلیات او وجود دارد که ثابت می‌کند که او عنایتی ویژه به ستایش گستاخی و ترک ادب با حق در ساحت عشق دارد:

این قیاس ناقصان بر کار رب جوشش عشق است نه از ترک ادب
نبض عاشق بی‌ادب بر می‌جهد خویش را در کفّه شه می‌نهد

بی‌ادب‌تر نیست کس زو در جهان باادب‌تر نیست کس زو در نهان
بی‌ادب باشد چو ظاهر بنگری که بود دعوی عشقش هم سری
چون به باطن بنگری دعوی کجاست او و دعوی پیش آن سلطان فناست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۴۷)

مولوی معتقد است ترک ادب و گستاخی در عاشق، غیرارادی بوده و نشأت گرفته از غلیان عشق الهی است. بدین ترتیب اگرچه در نظر ناقصان گستاخی و اظهار دعوی تلقی می‌شود، اما از منظر عارفان، به سبب فنای وجود عاشق در برابر وجود معشوق، دیگر عاشق را وجودی نیست تا دعوی و گستاخی بر او اطلاق شود؛ چنان‌که جنید بغدادی در این باره می‌گوید: «اذا صحت المحبة، سقطت شروط الادب» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۰۹).

همچنین مولوی در توصیف مستی نشأت گرفته از عشق در مقام قرب و وصال، معتقد است هنگامی که عاشق سرمست از شراب عشق می‌شود، به سبب بی‌خودی و مستی ناشی از عشق، شرم و ادب از او ساقط شده، نسبت به معشوق گستاخ و بی‌پروا می‌شود:

گفتم ترسم از خورم شرم پرد از سرم دست برم به جعد تو باز ز من کران کنی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۱۶)

عقل است که چیزها ز موضع جوید تمیز و ادب مجو تو از مست و خراب

(همان: ۱۳۲۰)

چو مرا می‌بدهی هیچ مجو شرط ادب مست را حد نزنند شرع، مرا نیز مزن

(همان: ۷۴۹)

همچنین به باور مولوی، جوشش عشق، چنان عاشق را مست و بی‌خویش می‌سازد که عقل و اختیارش را از کف می‌دهد، تا جایی که بی‌پروا و گستاخانه زبان به افشای اسرار عشق می‌گشاید:

تا با خودست راز نهان دارد از ادب چون مست شد چه چاره که خود کام می‌رود

(همان: ۳۵۰)

من پس و پیش ننگرم پردهٔ شرم بردرم زانک کمند سکر می می‌کشدم ز پیش و پس

تحلیل «گستاخی با حق تعالی» در داستان عمید خراسان ... (مجید فرحانی زاده) ۳۰۵

(همان: ۴۷۵)

بنابراین گستاخی در این مرتبه نزد مولوی آن چنان نیکو و ستوده است که به ستایش و تقدیس آن پرداخته، آن را سودمندتر از حفظ حرمت توصیف می‌کند:

هزار ماه و هزار آفتاب خیره شود	ز کمترین اثری از ضیای گستاخی
اگرچه خود به وفا هیچ کس نیارد زد	ز صد وفا گذرد یک جفای گستاخی
جفا چو بیند روی ورا سجود کند	اگر ببیند یکدم وفای گستاخی

(همان: ۱۲۱۶)

از دیگر نمونه‌های نگرش اثبات گستاخی در مثنوی، بخش دوم داستان موسی و شبان _ آنجا که خداوند بر موسی عتاب می‌کند _ است. مولانا در توضیح این مفهوم از زبان حق، گستاخی در مناجات را برای شبان مدح و شهد و برای موسی نکوهیده و سم توصیف می‌کند:

هر کسی را سیرتی بنهادام	هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و در حق تو ذم	در حق او شهد و در حق تو سم

(همان، ۱۳۷۳: ۲۲۴)

همچنین مولوی معتقد است که سوخته‌جانان عشق را به سبب گستاخی با خدا حرجی نیست و مبراً از خطاست، اگر چه با خدا گستاخانه سخن بگوید:

موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزیدنی ست	بر ده ویران خراج و عشر نیست
گر خطا گوید و را خاطی مگو	گر بود پر خون شهید او را مشو

(همان، ۲۲۵)

هیچ ترتیبی و آدابی مجو	هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان	ایمنی وز تو جهانی در امان
ای معاف یَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ	بی محابا رو زبان را برگشا

(همان، ۲۲۵ و ۲۲۶)

با توجه به شواهد یادشده از اشعار مولوی می‌توان ادعان کرد که رابطه انسان با خدا دارای پیوندی عاشقانه است. در این ساحت، عاشق گاه از شدت و قوت عشق، دچار سکر و مستی می‌شود؛ به طوری که غلبه و غلیان عشق الهی، قوای تمیز و خردش را از مغلوب می‌سازد و از عاشق طرب و ادلال و گستاخی سر می‌زند و به سبب آنسی که میان او و معشوق جریان دارد، گستاخیش روا و قابل اثبات می‌گردد.

۳.۲.۴ داستان عمید خراسان و دیوانه زنده‌پوش به روایت مثنوی

روایت مولوی از داستان یادشده دو بخش دارد. بخش نخست برگرفته از داستان عطار است. البته مولوی به طور مستقیم در داستان به نام عمید خراسان اشاره نمی‌کند، اما روایت او به لحاظ موضوع، ساختار و محتوا، مأخوذ از روایت عطار و تقریباً تکرار آن است.^۷ بخش دوم داستان، ابداع خود مولانا است؛ لذا او در این بخش، به بازتولید محتوا مبادرت ورزیده است. روایت بدین گونه آغاز می‌شود که روزی درویشی نیازمند در شهر هرات، در حالی که در زمستان از سرما می‌لرزید، یکی از غلامان عمید را دید که لباس حریر پوشیده، کمربندی زرین در کمر دارد. درویش با دیدن این صحنه روی به سوی آسمان کرد و گفت: خدایا! چرا بنده‌پروری را از این سرور و صاحب احسان (صاحب غلام) نمی‌آموزی؟

آن یکی گستاخ رو اندر هری	چون بدیدی او غلام مهتری
جامه اطلس، کمر زرین روان	روی کردی سوی قبله آسمان
کای خدا زین خواجه صاحب من	چون نیاموزی تو بنده داشتن
بنده پروردن بیاموز ای خدا	زین رئیس و اختیار شاه ما
بود محتاج و برهنه و بی‌نوا	در زمستان لرز لرز از هوا
انبساطی کرد آن از خود بری	جرأتی بنمود او از لمتری
اعتمادش بر هزاران موهبت	که ندیم حق شد اهل معرفت

(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۷۰ و ۷۷۱)

مولوی در ادامه چنان‌که شگرد داستان‌سرایی او ایجاب می‌کند، با به‌کارگیری ابیات روایت‌گریز در مسیر اصلی روایت، گسست آشکار ایجاد کرده^۸، عاملدانه از فضای روایی داستان خارج می‌شود و به بیان اندیشه‌های تعلیمی، اندرز اخلاقی و عرفانی می‌پردازد:

تحلیل «گستاخی با حق تعالی» در داستان عمید خراسان ... (مجید فرحانی‌زاده) ۳۰۷

گر ندیم شاه گستاخی کند تو مکن آن که نداری آن سند
حق میان داد و میان به از کمر گر کسی تاجی دهد او داد سر

(همان: ۷۷۱)

سپس مولوی به ادامه‌ی روایت که به نوعی بازتولید داستان است، می‌پردازد: چنان‌که روزی پادشاه، عمید خراسان را مجرم شناخت و غلامانش را شکنجه کرد تا جای گنجینه‌ی عمید را نشان دهند. غلامان عمید حدود یک ماه، مورد شکنجه قرار گرفتند و سخت مجروح شدند، اما به سبب وفاداری و قدرشناسی از افشای راز عمید امتناع کردند. تا این‌که شبی سروشی در خواب به درویش گستاخ ندا داد که: ای بزرگ‌مرد! تو نیز بندگی را از غلامان عمید بیاموز.

تا یکی روزی که شاه آن خواجه را متهم کرد و بیستش دست و پا
آن غلامان را شکنجه می‌نمود که دینه‌ی خواجه بنماید زود
سرّ او با من بگوئید ای خسان ورنه برّم از شما حلق و لسان
مدّت یک ماه‌شان تعذیب کرد روز و شب اشکنجه و افشار و درد
پاره پاره کردشان و یک غلام راز خواجه وانگفت از اهتمام
گفتش اندر خواب هاتف کای کیا بنده بودن هم بیاموز و بیا

(همان: ۷۷۱)

آن چه مشهود است مولانا در این حکایت مفهوم گستاخی در گفتگو با خداوند را با معنای منفی و نکوهیده به کار برده است و با ذکر این حکایت خواننده را به پرهیز از جرأت‌ورزی و انبساط با حق اندرز می‌دهد. تأییدکننده‌ی مطلب یادشده آیات روایت‌گریز میانه‌ی داستان است که مخاطب را به پرهیز از گستاخی پند داده است. باین اوصاف می‌توان اذعان کرد که حکایت عمید خراسان با درون‌مایه‌ی اخلاقی و تعلیمی و غیرعاشقانه سروده شده و این امر نشانه‌ی اثرپذیری حکایت از ویژگی‌های ساحت عبودیت و گفتمان خانفانه است.

۴.۲.۴ تحلیل نگرش مولوی بر اساس نظریه‌ی نفی و اثبات

بر اساس نظریه‌ی نفی و اثبات که مراحل سلوک را به مقامات تعبیر کرده و احوال هر مقام را منحصر به فرد و متفاوت با احوال مقام دیگر می‌داند، می‌توان این رویکرد متناقض را تفسیرپذیر دانست. از این منظر مفهوم گستاخی در گفتگوی با حق تعالی در نظر مولوی، در دو مقام

متفاوت قابل درک است: نخست گستاخی نکوهیده و آن هنگامی رخ می‌دهد که سالک هنوز به ساحت عشق نرسیده است، لذا گستاخی او مذموم و نکوهیده و درخور نفی است. دوم گستاخی در ساحت عشق که معنایی نیکو و ستوده دارد. گستاخی در این ساحت، تحت تأثیر سکر و مستی ناشی از عشق الهی است. بنابراین گستاخی در ساحت عشق ستوده و اصطلاحاً قابل اثبات است. بنابراین مولوی در توصیف گستاخی، هم به نسبتی که با ساحت بندگی و عبودیت دارد، نظر داشته‌است و هم با پیوندی که با ساحت عشق الهی دارد، توجه داشته‌است. بنابراین با توجه به نظریه نفی و اثبات، حال گستاخی در هر مقامی که ظاهر شود، منقاد حکم آن مقام می‌شود. از این رو حال گستاخی در ساحت عبودیت، با حکم نفی و نکوهش و نیز در ساحت عشق با حکم اثبات و نیکوداشت ظهور می‌یابد.

۵. نتیجه‌گیری

اگرچه مقایسه مفهوم گستاخی در روایت منطق‌الطیر با مثنوی از داستان عمید خراسان گویای آن است که روایت عطار دلالت بر نیکوداشت گستاخی با خداوند و روایت مولوی تأکید بر نکوهش آن دارد؛ اما این اختلاف نشانه تفاوت دیدگاه این دو عارف در مفهوم گستاخی با حق تعالی نیست.

براساس رویکرد کلیت‌نگر، با بررسی گستاخی در کلیت آثار عطار و مولوی می‌توان اذعان کرد که شواهد قابل توجهی در آثار این دو عارف وجود دارد که ثابت می‌کند هر کدام از ایشان به مفهوم گستاخی با خدا به دو شکل «نکوهیده» و نیز «نیکو» نظر داشته‌اند. همچنین بر مبنای نظریه نفی و اثبات، شناخت گستاخی با حق، در دیدگاه عطار و مولوی در دو ساحت «عبودیت» و «عشق» با احکامی منحصر به فرد و متفاوت از هم قابل تبیین و تفسیرپذیر است. به این ترتیب طبق دیدگاه این دو عارف، گستاخی در مقام عبودیت و بندگی مذموم و نکوهیده و درخور نفی است؛ زیرا سالک هنوز به ساحت عشق و انس با معشوق نرسیده است؛ لذا رابطه‌اش با خدا رابطه‌ای خایفانه است. همچنین گستاخی در مقام عشق نیکو و ستوده و اصطلاحاً قابل اثبات است. گستاخی در این مقام یا نشأت‌گرفته از جنون عشق و یا نشأت‌گرفته از سکر و مستی عشق است؛ از این رو رابطه بنده با خدا عاشقانه است.

همچنین تفاوت گستاخی در روایت عطار با مولوی در داستان عمید خراسان بر اساس نظریه نفی و اثبات، گویای آن است که گستاخی در روایت عطار، بر گفتمان عاشقانه که درخور اثبات است، دلالت دارد؛ در حالی که گستاخی در روایت مولوی، بر گفتمان عابدانه و خایفانه

که درخور نفی است، دلالت دارد. باین وصف، می‌توان مدعی شد که تفاوت روایت عطار با مولوی از داستانی واحد، نشانه تفاوت دیدگاه میان این دو عارف عظیم‌الشأن نیست، بلکه رویکردی کلی‌نگر می‌توان اذعان کرد که نشانه اهتمام هر یک از ایشان به پرداختن وجهی از وجوه معرفتی مفهوم گستاخی در مناجات است؛ لذا مولوی برای بیان وجه سلبی مفهوم گستاخی که عطار نیز بدان معتقد است، از حکایت عمید خراسان مدد گرفته؛ وگرنه در سطح کلان، دیدگاهشان هم‌سو و نزدیک به هم است.

همچنین شایان ذکر است که تکیه بر رویکرد تقلیل‌گرایانه برای تبیین دیدگاه عطار و مولوی در باره گستاخی چندان سودمند نیست؛ زیرا طبق نگاه تقلیل‌گرایانه، اختلاف مفهوم گستاخی با خدا در روایت عطار و مولوی از داستان عمید خراسان، نشأت گرفته از تفاوت دیدگاه این دو عارف تلقی می‌شود. نیز رویکرد یادشده، گستاخی را در نظرگاه عطار، متأثر از گفتمان عاشقانه و در نظرگاه مولوی، متأثر از گفتمان زاهدانه می‌داند؛ در حالی که چنین نتیجه‌ای نادرست و غیر منطقی است؛ زیرا صرفاً با محدودساختن مفهوم گستاخی در فضای حکایت و بی‌توجهی به ارتباط این مضمون با کلیت اثر، نمی‌توان به نتیجه‌ای درست و جامع دست یافت. با این‌وصف، تکیه صرف بر نظریه تحلیل گفتمان و تقلیل آن به یک حکایت و بی‌توجهی به بررسی مضمون یادشده در کلیت اثر، برآیند غیر واقعی و نادرستی را به همراه دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. تذمر در لغت به معنای خشمگین شدن، ترساندن و تهدید کردن و نکوهش کردن است (بستانی، ۱۳۷۵: ۲۲۰).
۲. ادلال به معنای ناز و کرشمه و گستاخی است (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۹۶).
۳. انبساط در لغت به معنای گستاخ شدن و گشاده‌رویی و در فارسی به معنی خوشی و اختلاط نیز استعمال شده است (گوهرین، ۱۳۸۰: ۸۰ / ۲).
۴. از این‌رو برخی از عارفان معتقدند که مسیر عشق، راه دیوانگان و مستان است؛ بنابراین مستی و دیوانگی در این ساحت با خداوند پسندیده است (عطار، ۱۹۰۵: ۲ / ۲۴۴). البته میان اهل جنون و مستان تفاوت وجود دارد (ن.ک: عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۶: ۲۰۵ و ۲۰۶). چنان‌که از سخن خرقانی برمی‌آید، سکر و مستی نشأت گرفته از جلوه محبت الهی و جنون نشأت گرفته از جلوه هیبت اوست: «اگر بر بساط محبت بداری در آن مست گردم در دوستی تو، و اگر بر بساط هیبت بداری دیوانه گردم در سلطنت تو. چون نور گستاخی سر برزند، هر دو خود من باشم و منی من تویی (عطار، ۱۹۰۵: ۲ / ۲۰۱). همچنین به عقیده ابن عربی اگر عاشق در حال مستی اش چیزی از گستاخی و ادلال از او سرزند، پس از هوشیاری از آن

استغفار کرده و عذرش مقبول می‌گردد، اما مجنون مانند خفته است که قلم از او برداشته شده‌است، لذا استغفار لازم ندارد. بنابراین فرق دیوانه با مست در آن است که از دیوانه و مجنون حکم برداشته شده، ولی از مست برداشته نشده است (ن.ک: ابن عربی، ۱۳۸۸: ۹/ ۵۹۷).

۵. چنان‌که سهل تستری می‌گوید: «بدین مجنون‌ها به چشم حقارت منگرید، که ایشان را خلیفتان انبیا گفتند» (عطارد، ۱۹۰۵: ۱/ ۲۶۱). عین‌القضات همدانی معتقد است عاشق پس از مشاهده جمال معشوق به جنون و دیوانگی دچار می‌شود (ن.ک: عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۶: ۲۰۴ و ۲۰۵). به عقیده روزبهان بقلی هنگامی که عاشق به نور عشق سرگشته و حیران شود و از شدت مشاهده جمال الهی، از خویش و از خرد و عمل خویش فانی می‌گردد، آن‌چه را که از احکام بندگی بر او جاری است، نمی‌داند (ن.ک: بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۱۱۲). ابن عربی حال جنون در برخی از عارفان را به سبب تجلی الهی می‌داند که به‌طور ناگهان بر دل‌های آنان فرودآمده، خرده‌هایشان را مقهور می‌سازد. بنابراین خرده‌های آنان دریند اوتعالی هستند، درحالی‌که از مشاهده حق تعالی برخوردارند و مقیم بارگاه اویند (ن.ک: ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳/ ۱۲۵).

۶. تاریخ مرگ او در آثارالوزراء عقیلی، سلجوق‌نامه ظهیری، تجارب‌السلف و دیگر کتاب‌ها ۴۵۶ هـ ق است؛ اما مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی به نقل از اخبار‌الدوله السلجوقیه، تاریخ مرگ را به اشتباه سال ۵۹۴ هـ ق ذکر کرده‌است (شهیدی، ۱۳۷۳: ۶/ ۴۵۸).

۷. ن.ک: (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۴۹۳)؛ (صنعتی‌نیا، ۱۳۶۹: ۱۶۰)، (شهیدی، ۱۳۷۳: ۶/ ۴۵۷).

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۶)، فتوحات مکیه، ترجمه محمدخواجه‌جوی، ج ۳، چ ۳، تهران: مولی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۷)، فتوحات مکیه، ترجمه محمدخواجه‌جوی، ج ۸، چ ۲، تهران: مولی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۸)، فتوحات مکیه، ترجمه محمدخواجه‌جوی، ج ۹، چ ۲، تهران: مولی.
- اشرف امامی، علی (۱۳۸۹)، «جنون در عرفان اسلامی»، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، دوره ۱۸، شماره ۱، صص: ۶۲۳-۶۳۰.
- بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، چ ۲، تهران: اسلامی.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۶ق)، مشرب الأرواح، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جرجانی، سیدشریف (۱۳۷۰)، کتاب‌التعریفات، چ ۴، تهران: ناصرخسرو.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، ج ۱۲، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران و روزنه.
- ریتر، هلموت (۱۳۸۸)، دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ عطار نیشابوری)، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایوردی، ج ۱، چ ۳، تهران: الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷)، سرنی، چ ۲، ج ۷، تهران: علمی.

تحلیل «گستاخی با حق تعالی» در داستان عمید خراسان ... (مجید فرحانی زاده) ۳۱۱

سهروردی، شهاب‌الدین ابو حفص (۱۴۲۷)، *عوارف‌المعارف*، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبه، ج ۱، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱)، *نوشته بر دریا*، ج ۶، تهران: سخن.

شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی*، ج ۶، تهران: علمی و فرهنگی.

صنعتی‌نیا، فاطمه (۱۳۶۹)، *مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی‌های عطار نیشابوری*، تهران: زوار.

عطار، فریدالدین محمد (۱۳۸۵)، *منطق‌الطیر*، تصحیح سیدصادق گوهرین، ج ۲۳، تهران: علمی و فرهنگی.

عطار، فریدالدین محمد (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*، تصحیح محمدرضا شفیی کدکنی، ج ۳، تهران: سخن.

عطار، فریدالدین محمد (۱۹۰۵م)، *تذکره‌الأولیاء*، تصحیح رینولد آلین نیکلسون، ج ۲، چ ۱: لیدن.

عین‌القضات همدانی، عبدالله (۱۳۸۶)، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، ج ۷، تهران: منوچهری.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶)، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح حسین خدیو جم، ج ۴، چ ۶، تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۷)، *احادیث مثنوی*، ج ۳، تهران: امیرکبیر.

فولادی، علیرضا (۱۳۸۷)، *زبان عرفان*، تهران: فراگفت.

قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، *الرسالة‌التفسیریة*، تصحیح عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، چ ۱، قم: بیدار.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۸)، *مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة*، چ ۹، تهران: هما.

کلادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱)، *التعرف لمذهب‌التصوف*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.

گوهرین، سیدصادق (۱۳۶۸)، *شرح اصطلاحات تصوف*، ج ۲، ۴، ۶، تهران: زوار.

مزیدی، احمد فرید (۱۴۲۷ ق)، *الإمام‌الجنید سید‌الطائفتین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف*، تصحیح محمد روشن، ج ۴، تهران: اساطیر.

معاذ الرازی، ابوزکریا (۱۴۲۳ ق)، *جواهر‌التصوف*، تصحیح سعید هارون عاشور، قاهره: مکتبه الآداب.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۴)، *دیوان کبیر شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طلایه.

نویا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.